

**MARILDA COAN ANTUNES**

**LITERATURA E HISTÓRIA:  
INTERTEXTOS EM “MEMORIAL DO CONVENTO”, DE JOSÉ  
SARAMAGO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado  
em Ciências da Linguagem como requisito  
parcial à obtenção do grau de Mestre em  
Ciências da Linguagem

Universidade do Sul de Santa Catarina.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Marta  
Furlaneto.

Co-orientadora: Profa. Mestra. Maria  
Felomena Souza Espíndola.

**TUBARÃO, 2004**

MARILDA COAN ANTUNES

**LITERATURA E HISTÓRIA:  
INTERTEXTOS EM “MEMORIAL DO CONVENTO”, DE JOSÉ  
SARAMAGO**

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Tubarão – SC, dia de mês de ano.

---

Prof.  
Universidade

---

Prof.  
Universidade

---

Prof.  
Universidade

## DEDICATÓRIAS

*Pelo companheirismo e pela compreensão, dedico este trabalho a meu esposo João e as minhas filhas Fernanda e Flávia.*

## AGRADECIMENTOS

*A Deus, por ter criado este mundo perfeito; por ter dado me sabedoria e saúde.*

*Aos meus pais Emilio e Sestina que me deram a vida e que me educaram no melhor caminho mostrando-me novas possibilidades.*

*Aos meus irmãos, cunhados e sobrinhos pela amizade.*

*Ao João pelo companheirismo de esposo.*

*Às minhas filhas Fernanda e Flávia por serem colaboradoras e pacientes com minha ausência.*

*Aos meus professores pelos conhecimentos partilhados.*

*Dedico também à minha orientadora Maria Marta Furlanetto e em especial à co-orientadora Maria Felomena de Souza Espíndola, que me acompanharam e acreditaram no meu potencial.*

*Aos meus amigos, que não é possível mencioná-los, pois tantos se fizeram presentes, incentivando me e vibrando com minhas conquistas, a minha gratidão.*

## EPÍGRAFE

*“A arte da vida consiste em fazer da vida uma obra de arte”.*  
*(Mahatma Gandhi)*

## RESUMO

Esta dissertação abrange uma leitura analítica do romance “Memorial do Convento”, de José Saramago, direcionada pela intertextualidade História-Literatura, para mostrar como o discurso estético, ao apropriar-se do discurso da História projeta um outro olhar sobre os fatos históricos. Então, abordam-se teorias sobre ideologia e discurso, bem como relativamente à História, em dois sentidos: História narrativa, fatural, documento e História do cotidiano problematizadora. A intertextualidade, no que concerne a esta leitura analítica de “Memorial do Convento” organiza-se no sentido de projetar este romance, dito também crônica-história, como paródia, contracanto da narrativa histórica de fatos que marcaram o reinado de D. João V, mais especificamente a construção do Convento de Mafra e a Inquisição. Categorias narrativas, abrangendo tempo, espaço, personagens e narrador tornam-se nucleadoras da leitura analítica, que vai sendo desencadeada a partir de uma análise das formações discursivas enunciadas pelo universo ficcional que vai construindo D. João V, Dona Maria Ana Josefa, Dana Maria Bárbara, Baltazar Sete Sois e Blimunda.

**Palavras-chave:** História, Literatura, Ideologia, Discurso.

## ABSTRACT

This dissertation embraces an analytic reading on the novel " Memorial do Convento ", José Saramago, addressed by the intertextualization History-Literature, to show as the aesthetic speech, when appropriated of the speech of the History, projects another glance on the historical facts. Then, theories are approached on ideology and speech as well as relatively to History, in two senses: historical narrative, factual, document, and History of the daily problems. The textual relation in which concerns this analytic reading on " Memorial do Convento " is organized in order to project this novel, also chronicle-history, as parody, through the historical narrative of facts that were marked by the reign of D. João V, more specifically the construction of the Convent of Mafra and the Inquisition. Narrative categories such as time, space, characters and narrator become significant points of the analytic reading, that goes being unchained through an analysis of the discursive formations enunciated by the fictional universe created by D. João V, Lady Maria Ana Josefa, Lady Maria Bárbara, Baltazar Sete-Sóis and Blimunda.

**Keywords:** History, Literature, Ideology, Speech.





## SUMÁRIO

<b><u>1 INTRODUÇÃO</u></b> .....	<b>10</b>
<b><u>2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</u></b> .....	<b>15</b>
2.1 IDEOLOGIA E DISCURSO .....	15
2.1.1 <i>Ideologia</i> .....	15
2.1.2 <i>Discurso: formações discursivas/formações ideológicas</i> .....	22
2.2 HISTÓRIA: O DIZER E O NÃO-DIZER .....	28
2.3 LITERATURA: DISCURSO ESTÉTICO COMO RUPTURA DE SILENCIAMENTOS .....	45
<b><u>3 LITERATURA E HISTÓRIA: INTERTEXTOS EM “MEMORIAL DO CONVENTO”, DE JOSÉ SARAMAGO</u></b> .....	<b>52</b>
3.1 “MEMORIAL DO CONVENTO”: O ESCRITOR E O ROMANCE/CRÔNICA HISTÓRICA .....	52
3.2 DA REALEZA: D. JOÃO V E BALTASAR SETE-SÓIS .....	56
3.2.1 <i>Do rei e sua unção divina</i> .....	56
3.2.2 <i>De D. João V e de Baltasar Sete-Sóis</i> .....	60
3.3 DAS TRÊS MULHERES: DONA MARIA ANA JOSEFA, DONA MARIA BÁRBARA E BLIMUNDA SETE-LUAS .....	70
3.3.1 <i>De Dona Maria Ana Josefa</i> .....	70
3.3.2 <i>De Dona Maria Bárbara</i> .....	76
3.3.3 <i>De Blimunda Sete-Luas</i> .....	82
<b><u>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b> .....	<b>94</b>
<b><u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u></b> .....	<b>104</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Uma primeira leitura do romance “Memorial do Convento”, do escritor português José Saramago, fez nascer o tema gerador desta dissertação, o interesse por uma pesquisa que, tendo como um dos caminhos a metaficção historiográfica, projeta um outro olhar sobre fatos históricos, nos quais outra voz, a da estética, na forma de discurso estético literário, retoma o curso da história. Isso numa tessitura intertextual em que o discurso estético, a linguagem literária na forma de narrativa de ficção, pode romper o silêncio que o discurso da História tem guardado, ao longo dos tempos.

“Memorial do Convento” configura categorias narrativas de tempo, espaço, personagens e ações, num processo de intertextualidade entre fatos narrados pela História, quando era rei de Portugal D. João V, e o universo ficcional que a Literatura organiza. Metaficção historiográfica, este romance narra fatos que se dão num tempo e num espaço que a História registra (1706 a 1750, período em que foi rei D. João V, Portugal, Lisboa, Maфра). Narra também os fatos vivenciados, no universo romanescos, por personagens cujos nomes se inscrevem na História: D. João V, a rainha Dona Maria Ana Josefa, a princesa Dona Maria Bárbara, Bartolomeu Gusmão, entre outros.

Mas, no universo ficcional, o estatuto de fato, tempo, espaço e seres reais é subvertido. O tempo faz-se atemporal, os espaços perdem fronteiras, e as personagens

assumem a pluralidade das faces da condição humana. Então, a intertextualidade, o diálogo entre História e Literatura que o presente estudo propõe – ao recortar, na História, o reinado de D. João V –, quer tornar-se linguagem enunciativa de um dizer que transfigure o tempo histórico num tempo não-linear, realizando a simultaneidade passado-presente-futuro, dando, ao fato histórico, não apenas o sentido de documento, mas acrescentando-lhe um olhar e um dizer reflexivos sobre as ações humanas.

É a partir destas considerações que se define o objetivo geral da pesquisa, qual seja, reconhecer que, ao apropriar-se da narrativa que a História faz de acontecimentos registrados durante o reinado de D. João V, a Literatura, como discurso estético, intui olhares e dizeres que desdobram a narrativa histórica em atemporalidade, em cenários, personagens e ações em que os homens de qualquer tempo podem reconhecer-se.

Deste objetivo geral nascem objetivos específicos. Voltados à análise da forma como, em “Memorial do Convento”, pelo discurso estético, as personagens D. João V, Dona Maria Ana Josefa, Dona Maria Bárbara, Blimunda e Baltasar Sete-Sóis tornam-se enunciativas da dignidade do Homem, como inerência da condição humana, promovemos uma reflexão sobre a voz da História, onde é freqüente a associação entre dignidade e poder, como se este fosse pressuposto por aquela. E aqui cabe uma reflexão introdutória, a partir da consideração de que a História, em sua condição de ciência, tem intenção de verdade. Mas a História, já em suas origens em diferentes grupos humanos, “encomendada” pela classe dominante, muitas vezes entendeu-se com o “dever” de proclamar fatos e homens gloriosos, assim entendidos pela ideologia dos que “encomendam” a narrativa dos fatos.

A própria consciência de fase histórica de um povo atrela-se ao tempo em que este povo ingressa na escrita, capacitado, então, à produção de documentos. Da fase sem escrita fica o caráter apócrifo da História ou o silenciamento, porque, então, o povo não detinha o poder de enunciar seu dizer, em documentos. A História documentada pela escrita, cumpre lembrar, nega-se a ser lida pelos que não têm letramento.

E é remetendo-se ao caráter apócrifo da História não escrita que a Literatura quer fazer-se discurso, reinventando o fato documentado, promovendo a intuição de verdades que vencem o silêncio, contraditoriamente, porque a voz do escritor dá à linguagem o poder de dizer, não-dizendo, palavra criadora em recriação de um outro dizer, o da História.

Assim sendo, o objetivo específico da leitura analítica de “Memorial do Convento” é estudar a inversão dos conceitos de heroísmo e santidade que ali se desenha, desviando-se dos feitos de personagens gloriosos, nobres, porque detentores de riquezas, de poder político, de poder clerical e ideológico (D. João V, Dona Maria Ana Josefa, Dona Maria Bárbara), para feitos e vidas sem glória, marginais, proscritas, mas heróicas, em verdade e em essência, pela dignidade a que está convocado o Homem (Blimunda e Baltasar Sete-Sóis).

Para cumprir os objetivos anunciados, a pesquisa estrutura-se em três partes, das quais a primeira organiza uma fundamentação teórica, que sustentará a leitura analítica. É um estudo que se introduz com uma abordagem sobre ideologia e discurso pelas relações entre formações discursivas e formações ideológicas. A esta questão articula-se outra, o sentido da História como dizer/não-dizer, ideologicamente marcada por silenciamentos, factual, linear, contrapontado pelo sentido dialético da nova História, encaminhando reflexões sobre o sentido dado ao rei/autoridade temporal, em diferentes momentos da história e quase sempre

sacralizador, e às quais se aliam outras, voltadas ao paradoxal existir da religião, que, quando esvaziada do significado de re-ligação do humano com o divino, pode tornar-se mordaca para as vozes que denunciam transgressões dos direitos inerentes à condição humana.

Uma abordagem integrante do referencial teórico dirige seu foco ao entendimento da Literatura como fazer estético que busca fazer-se discurso do não-dito pela História e revelado pela narrativa de ficção, uma outra voz e um outro olhar sobre o discurso da História, com verdades documentadas, mas cujos meandros ideológicos desafiam o poder intuitivo da palavra em construção estética, metafórica.

A segunda parte da pesquisa corresponde à leitura analítica do romance “Memorial do Convento”, com um desenvolvimento que estabelece comparações entre personagens trazidas da História para a ficção (D. João V, Dona Maria Ana Josefa, Dona Maria Bárbara) e personagens gerados pela ficção (Blimunda e Baltasar Sete-Sóis) que se deslocam da massa de oprimidos, de proscritos, de condenados pelas instituições de poder, cumprindo uma trajetória vitoriosa, na medida em que denunciam a tirania de formações ideológicas produtoras de silenciamentos dos direitos humanos. Este procedimento comparativo, no nível da linguagem esteticamente elaborada, encaminha-se à leitura, numa perspectiva hermenêutica, das categorias narrativas de tempo, espaços, personagens, ações e narrador, em categorias fundadoras do discurso estético, discurso da existência do Homem na simultaneidade passado-presente-futuro.

A terceira parte da dissertação deverá confirmar a leitura analítica de “Memorial do Convento”, aqui enunciada, com um processo em que a intertextualidade História e Literatura constitui-se um processo de ruptura de silêncios que pesam sobre a História

documentada. Isto ao considerar-se a experiência estética como propulsão a um olhar indagador que perscruta as múltiplas faces de um tempo, de um espaço, de uma personagem, de uma ação transmutada da História para a narrativa de ficção.

## **2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

### **2.1 IDEOLOGIA E DISCURSO**

#### **2.1.1 IDEOLOGIA**

A palavra ‘ideologia’, segundo Marilena Chauí (1980, p. 33), foi criada no começo no século XIX, para designar uma teoria geral das idéias. Foi Karl Marx quem começou a fazer uso político deste termo, quando escreveu um livro junto com Friedrich Engels, intitulado “A ideologia alemã”. Nessa obra, eles mostram como, em toda sociedade dividida em classes, aquela classe que domina as demais faz tudo para não perder a condição de dominante. Para manter-se no poder, a ideologia usa alguns mecanismos. Por exemplo, usa a violência contra todos aqueles que se manifestam contrários a ela.

Mas, conforme Chauí (p. 77), a violência pode voltar-se contra a classe dominante, pois o povo dominado revolta-se contra essa violência. Então, quem domina sabe que é mais fácil e eficiente que essa dominação seja feita pelo convencimento. É aí que entra a ideologia. Ela constituirá um corpo de idéias produzidas pela classe dominante, a ser disseminado em toda a população, como convencimento de que aquela estrutura social é a

melhor, ou mesmo, a única possível. Com o tempo, essas idéias se tornam as idéias de todos. Em outras palavras, as idéias da classe dominante tornam-se as idéias que se impõem à sociedade, num discurso muitas vezes constituído como máscara, cosmético que embeleza a face da violência.

A classe que exerce o poder, segundo Ramos (1984, p. 17), vai fazer uso de todos os mecanismos de persuasão possíveis e imagináveis. Numa sociedade de dominação, essa é a função dos meios de comunicação, das escolas, das igrejas e de outros aparelhos ideológicos. Onde houver pessoas reunidas, ou até mesmo sozinhas, haverá uma forma de ideologia em ação, como dona, *domina*, senhora de todos os atos dos indivíduos.

Quando nos convencemos da verdade dessas idéias, passamos a agir inconscientemente, guiados por elas, isto é, essas idéias atravessam nosso pensamento e, sem nos darmos conta, passamos a desejar o que o outro determina. Muitas das escolhas que realizamos numa perspectiva axiológica vem determinada. São escolhas que vão da opção por Coca-Cola ao voto como exercício de cidadania, na democracia representativa. Em períodos eleitorais, a mídia é poderosa na veiculação de um discurso que insiste nos anseios mais elementares de um povo, como saúde, moradia, emprego, educação, proclamando “aquele” candidato um como salvador, que tem soluções capazes de realizar esses e outros anelos da nação. Assim, produtora de uma falsa consciência,

A ideologia inverte as relações entre as causas e os efeitos. Abstrai os fatos do seu contexto social e histórico. É uma visão distorcida, falsa da realidade. Isso não acontece por descuido, mas por objetivos bem específicos da classe dominante. (CHAUI, 1980, p. 24).

Quem pela primeira vez usou o termo ‘ideologia’ com este sentido de inversão foi Napoleão Bonaparte, quando, em 1812, num discurso ao Conselho de Estado, criticou os



ideólogos, qualificando-os como tenebrosos, antimetafísicos, materialistas, responsabilizando-os pela inversão de escalas de valor. Nesta perspectiva, outro ponto a ser considerado é o caráter dialético que faz da ideologia um processo dialético, na medida em que, ao exercer-se a dominação, em cujas raízes havia um ideal de liberdade depois invertido em opressão, já desponta um outro ideal, como antítese, como promessa de um ‘mundo melhor’, que também já nasce condenada à incapacidade de preencher a inquietude humana. Toda ideologia corre o risco da falência de propósitos, de respeito à dignidade humana, cria ilusões e, ao manipular as consciências, é ameaça à justiça nas relações entre os homens. E são os aparelhos ideológicos que dão sustentação aos sistemas sociais. Nas comunidades humanas, desde as mais primitivas, registra-se a presença de um chefe, que usa de argumentos para manter-se como líder. É este o princípio da ideologia: uma rede de idéias, de argumentos com poder intenso de persuasão sedutores.

Em se tratando do período medieval, por exemplo, a Igreja Católica, entre outros sistemas, institui suas normas baseadas numa moral teocêntrica, que conduz o indivíduo a eleger, como essência das atitudes de vida, a salvação da alma, uma concepção de Deus como senhor do destino do mundo e do homem, uma espécie de Grande Senhor Feudal a quem se devia vassalagem.

Mais tarde, no projeto burguês, organiza-se uma ideologia que justifica o capitalismo como uma ordem natural. Ela disfarça a dominação, de que, entretanto, é instrumento. As idéias, tornando-se comuns para toda a sociedade, sugerem democracia, o que, todavia, nada mais é que preservação e legitimação do capitalismo.

Conforme Chauí (1980, p. 93), outro campo marcadamente ideológico abrange a divisão em trabalho material e em trabalho intelectual, atividade do espírito. Daí nasce a concepção de que aos intelectuais cabe a responsabilidade de produzir idéias, o que não corresponde à condição de trabalhadores. E, se não trabalham, não possuem consciência de classe. Alheios às condições materiais existentes, desvinculados do real, atuam disseminadores de formações ideológicas produtoras de uma falsa consciência. Tais formações atuam como formações discursivas mistificadoras dos objetivos reais da exploração e discriminação social, a serviço dos propósitos de dominação. Numa sociedade capitalista, por exemplo, um conjunto de ideologias organiza-se em discursos que mascaram a exploração e a dominação das classes exploradoras sobre as exploradas, no contexto da divisão social do trabalho, que separa os homens em proprietários e não-proprietários. Assim, a ideologia corresponde a

Uma reprodução da submissão dessa (da força de trabalho) à ideologia dominante, para os operários, e uma reprodução da capacidade para manejar bem a ideologia dominante, para os agentes da exploração e da repressão, a fim de que possam assegurar também pela palavra, a dominação da classe dominante.(ALTHUSSER, 1971, p. 21).

Considerando as relações sociais, quatro significados podem ser atribuídos ao termo ‘ideologia’ como indicativos da forma pela qual um conjunto de idéias dominantes atua em toda a sociedade. São eles:

1 – Embora a sociedade esteja dividida em classes e cada qual devesse ter suas próprias idéias, a dominação de uma classe sobre as outras faz com que só sejam consideradas válidas, verdadeiras e racionais as idéias da classe dominante;

2 – Para que isso ocorra, é preciso que os membros da sociedade não se percebam como estando divididos em classes, mas se vejam como tendo certas características humanas comuns a todos e que tornam as diferenças sociais algo derivado ou de menor importância;

3 – Para que todos os membros da sociedade se identifiquem com essas características supostamente comuns a todos, é preciso que elas sejam convertidas em idéias comuns a todos. Para que isso ocorra, é preciso que a classe dominante,

além de produzir as suas próprias idéias, também possa distribuí-las, o que é feito, por exemplo, através da educação, da religião, dos costumes, dos meios de comunicação disponíveis;

4 – Como tais idéias não exprimem a realidade real, mas representam a aparência social, a imagem das coisas e dos homens, é possível passar a considerá-las independentes da realidade e, mais do que isso, inverter a relação fazendo com que a realidade concreta seja tida como a realização dessas idéias. (CHAUÍ, 1980, p. 94).

Para Chauí, todos esses procedimentos consistem naquilo que é a operação intelectual, por excelência, da ideologia: a criação de Universais Abstratos, isto é, a transformação das idéias particulares da classe dominante em idéias universais, de todos e para todos os membros da sociedade. Essa universalidade das idéias abstratas não corresponde a nada real e concreto, visto que, no real, existem concretamente classes particulares e não a universalidade humana. As idéias da ideologia são, pois, Universais Abstratos, cuja expressão assume formas variadas, uma das quais pode ser o discurso do dia-a-dia, que não traduz o real, mas torna-se aquele que passa a ser a chamado de oficial, registrado como legítimo. Através dele, projetam-se idéias, promessas de uma sociedade coletiva, igualitária, a ilusão de uma sociedade em que todos usufruem das mesmas oportunidades e convivem com os mesmos problemas. É o discurso enunciador daquilo que a grande maioria deseja que aconteça no concreto. É essa ilusão que sustenta o poder constituído, garantindo que as pessoas não se transviem por novos caminhos, mas tudo aceitem, como se tudo fosse determinado, legítimo, porque a voz que o promulga é a do líder, do chefe. Então, a manutenção do Estado, enquanto administrador da sociedade, alimenta-se pela ideologia.

Historicamente, o poder do Estado sempre foi revelado pela história oficial, como fonte última da organização de um povo, cuja expressão maior é o próprio Estado. O Estado já foi o rei, o Estado já foi Deus, porque o rei foi considerado representante do poder divino na terra, um eleito, um ungido por Deus. Esse poder do Estado alicerça fortemente o poder do

rei sobre seus súditos e, das sociedades remotas às contemporâneas, vem garantido por instituições subordinadas, como a família, a escola, o sindicato, o partido político, a comunicação, tudo isso contribuindo para a hegemonia do poder do Estado sobre a nação. Saúde, moradia, educação, trabalho, liberdade, “paz e amor”, justiça, direitos iguais: esse o discurso de construção de uma sociedade igualitária, sonho para cuja concretização não se devem poupar investimentos, mesmo que seja o martírio, a entrega da própria vida.

No regime feudal, o que vigorava era a ética paternalista cristã. A Igreja Católica instituiu o conceito de pecado, que incluía, por exemplo, a condenação do acúmulo de capital e a proibição do juro. O crescimento econômico era, então, refreado. Mas as transformações econômicas ocorridas na baixa Idade Média passaram a negar espaço à sustentação ideológica instituída pela Igreja Católica. Era preciso criar uma ideologia que justificasse a exploração de capitais, o individualismo, a ganância, o lucro. A primeira justificativa foi o liberalismo econômico criado por Adam Smith e David Ricardo, justificando a livre iniciativa, dando enfoque para a lei da oferta e da procura, afirmando que essas categorias regulavam toda a sociedade; defendiam a produtividade do trabalho, a internacionalização do capital.

A linguagem do capitalismo é interessante. Fala em desenvolvimento econômico. Manipula números. Calcula taxas de crescimento. Entretanto, não trata da vida das pessoas. Não examina as condições materiais nem as relações de produção. (RAMOS, 1984, p. 16).

O sistema capitalista discursa sobre o bem-estar da sociedade, sobre a igualdade, mas, na sua essência, é individualista e egoísta. A livre iniciativa, a livre concorrência só é real para quem tem capital. É apenas uma minoria que pode estar nessa concorrência. É um sistema às margens do qual é colocada a grande maioria dos homens em sociedade, a massa anônima destituída de capital, termo aqui entendido como poder econômico, político,

espiritual. Não ter poder tem correspondido à negação do direito à linguagem, que até pode enunciar-se, mas que não é ouvida, ou, até mesmo, julgada como uma voz proscrita, que é preciso silenciar. Então, da maioria condenada ao anonimato, as vozes que despontam em defesa do homem passam a agrupar-se em minorias em confronto com outras minorias, aquelas que detêm o capital.

A esta perspectiva é importante aliar o pensamento de Marx e Engels, que, segundo Althusser (1971, p. 25), entendem a ideologia como produção de idéias atreladas à atividade material, uma compreensão que consiste na divisão do trabalho em material e intelectual, já referida anteriormente. São protótipo da atividade material apenas a indústria e a lavoura, e aí estão as condições sociais e históricas produtoras dos discursos desestabilizadores que os movimentos sociais deflagrados pelas minorias oprimidas passam a enunciar. Também Althusser diz que a ideologia deve vir daqueles que trabalham na lavoura e na indústria, e a estes cabe implantar uma ditadura do proletariado. Ele afirma que, para manter a dominação, a classe dominante utiliza o Estado, a Escola, a Igreja, os chamados *Aparelhos Ideológicos de Estado* (AIE), orientados para o silenciamento das vozes das minorias vitimadas pela opressão exercida pelas outras minorias, aquelas que detêm o capital do poder econômico, político, espiritual.

E, pelas estreitas ligações entre formação ideológica e formação discursiva, torna-se oportuno, na seqüência da pesquisa, um estudo sobre discurso em interface com ideologia.

### 2.1.2 DISCURSO: FORMAÇÕES DISCURSIVAS/FORMAÇÕES IDEOLÓGICAS

À ideologia associa-se o discurso, como forma de manifestação da linguagem, pelo, para e sobre um *sujeito*, pela, para e sobre a *história* e, também, pela, para e sobre a própria *ideologia*.

A Análise do Discurso, segundo Orlandi, trata do discurso, numa acepção de linguagem em movimento não linear, colocando em simultaneidade o dito, o não-dito, o re-dito, o inaudito, a cada querer dizer-se do texto. A análise do discurso propõe que se compreenda a linguagem enquanto elaboração simbólica da existência. É pela linguagem que o homem exerce sua capacidade de significar e significar-se. É no exercício da linguagem que se “(re)vela” e é “(re)velado”. Ainda, sob a ótica da análise do discurso, a linguagem é concebida como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social, como discurso gestado em formações ideológicas que favorecem ou impedem a permanência ou o deslocamento do “status quo”, este último gerador de mobilidade social transformadora do homem e da realidade em que vive.

A análise do discurso trabalha com a linguagem no mundo, com maneiras de significar, com homens em comunicação, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja como sujeitos particulares, seja como membros de uma determinada sociedade. Somos lingüisticamente ativos. Não temos como não enveredar-nos pelos meandros da linguagem, seja como enunciadores, seja como hermeneutas ou analistas do discurso. E não existe linguagem sem história e sem ideologia. Mesmo em processo de mecanização da linguagem, por mais que se pretende o apagamento dos efeitos da história e da ideologia, eles estão presentes, porque a linguagem da máquina é programada pelo homem,

que está impregnado de história e ideologia. De outro lado, as formas mais simples de linguagem do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos, de formações ideológicas que não sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós. Estar em face de um discurso é situar-se no diálogo entre o homem e sua história, considerando os processos e as condições de produção da linguagem, e analisando as relações entre a linguagem e os sujeitos que a enunciam e as situações em que se produz o dizer, sempre ideologicamente marcado, porque contextual.

O conceito de discurso é o da linguagem em interação, ou seja, aquele em que se considera a linguagem em relação as suas condições de produção, ou é aquele em que se considera que a relação estabelecida pelos interlocutores, assim como o contexto, é constituído da significação do que se diz. (ORLANDI, 1988, p. 157).

A linguagem é social, os indivíduos nela imergem para comunicar-se e para agir. As pessoas são sujeitos da linguagem, presentes na sociedade e na linguagem em que acontece o discurso.

Estabelece-se, assim, pela noção de discurso, que o modo de existência da linguagem é social: lugar particular entre língua (geral) e fala (individual), o discurso é lugar social. Nasce aí a possibilidade de se considerar a linguagem como trabalho. (...) Palavras, textos, são partes de formação discursiva que, por sua vez são partes de formação ideológica. Como as formações discursivas determinam o que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada, assim é que se considera o discurso como fenômeno social (ORLANDI, 1988, p. 158).

O discurso é social, e como tal é ideológico: cada indivíduo congrega uma série de falas, de dizeres, carrega consigo as idéias dos contextos de suas vivências. Nesse sentido, ele é visto como *sujeito*, politicamente constituído com uma liberdade de enunciação contextualmente definida. Por isso, analisar um discurso é ter como objeto de análise, o discurso inserido na história, a interface formações ideológicas/formações discursivas.

No período compreendido pelos anos 1920, Bakhtin passa a relacionar as condições materiais em que a história, filosófica e ideologicamente, estabelece interlocução com a língua, um dos sistemas sógnicos e que, no universo da linguagem, constitui-se o mais complexo, pelas infinitas possibilidades que a palavra detém, por ser plurissignificativa, participando da elaboração de discurso e dando à linguagem o sentido de trabalho.

Para Maingueneau (1997, p. 152), é preciso reconhecer que uma formação discursiva constrói seu espaço próprio através das virtualidades da língua, entre as quais palavras, que são virtualmente significativas, num estreito interagir entre o lingüístico e o discursivo.

E ainda, nas palavras de Maingueneau (1997, p. 152), “Todo discurso, através de suas palavras, é envolvido no interior de um imenso rumor dialógico”.

Foucault (1993) relaciona a noção de discurso à noção de paradigma, considerando que aí estão os textos a serem produzidos. O léxico tem caráter paradigmático e nele possibilita-se a coexistência de diferentes paradigmas: os culturais, os sociais, os históricos. É essa coexistência que recobre a “nudez” da palavra, enovelando-a em trama de sentidos, em enunciação. Recobrir a nudez da palavra implica dar-lhe a roupagem das formações ideológicas, povoá-la de vozes, umas legitimadas, outras silenciadas.

A enunciação pode ser referida como uma relação social, a relação entre um eu e outro eu, um dependendo do outro, um sendo eu porque o outro eu é um tu, num processo de alternâncias que institui o sujeito. É o que propõe Bakhtin (apud FIORIN, 1999, p. 41): “O eu existe por oposição ao tu, e é a condição do diálogo que é constitutiva da pessoa, porque ela se constrói na reversibilidade dos papéis eu-tu”. Desse modo, o sujeito não é uma voz



solitária, mas sim aquele que se filia ao discurso da comunidade onde está inserido, e nele se reconcilia, sendo aí que se entende como sujeito. Mussalim (2001, p. 127), ao discorrer sobre a análise do discurso afirma que o diálogo não corresponde ao face a face, mas sim a uma dialogização interna do discurso, um dialogismo que se estabelece com outros discursos, em interlocução com o outro. É um processo interdiscursivo que enfeixa relações semânticas e pragmáticas, pela instauração de uma perspectiva plurivalente de sentidos, que incide sobre os signos. Signo verbal, a palavra, ainda segundo Mussalim (2001, p. 127), “Pelo fato de ser atravessada por sentidos constituídos historicamente, não é monológica, não é neutra, mas atravessada pelos discursos nos quais viveu sua existência historicamente sustentada”.

O processo de dialogização estabelece a oposição múltiplo X único, porque uma formação discursiva é uma constante relação de troca com o Outro. O discurso é um espaço de trocas entre vários discursos, por isso cada discurso é um espaço de conflitos. Para Baccega (2001, p. 53): “As formações ideológicas, formações discursivas, constituem, elas próprias, espaços dialéticos, onde habitam contradições e contrários, em permanente conflito, entre reprodução e transformação, entre conservação e mudança”.

É a natureza dialógica e múltipla da formação discursiva que lhe atribui, também, o caráter de heterogeneidade, porque o dizer não é propriedade particular e, segundo Orlandi (2002, p. 32).

[...] alguma coisa mais forte, que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória, pelas filiações de sentidos constituídos em outros dizeres, em muitas outras vozes, no jogo da língua que vai-se historicizando aqui e ali, indiferentemente, mas marcada pela ideologia e pelas posições relativas ao poder-traz, em sua materialidade os efeitos que atingem esses sujeitos apesar de suas vontades.

Há um já-dito que sustenta cada dizer, estabelecendo-se então a relação de um discurso com diferentes sujeitos e diferentes ideologias e, por isso, o que se está dizendo é dialógico, e múltiplo, é heterogênico, é interdiscurso.

É preciso, ainda, considerar a historicidade, e aqui vale referir Orlandi (2002, p. 33), que define o dizer como “a confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação)”. Então, o saber discursivo deve ser entendido como um processo que se vai construindo e produzindo dizeres, os quais são efeitos de sentidos, vestígios a serem aprendidos, pistas a serem seguidas para romper silenciamentos.

Novamente, no dizer de Orlandi (2002, p. 30): “Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali, mas também em outros lugares, assim como com o que não é dito e com o que poderia ser dito e não foi. Desse modo, as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele”.

No que se refere a interdiscurso, é preciso lembrar que ele não é sinônimo de intertexto. No interdiscurso, o já-dito por um sujeito, num determinado momento, perde a condição de um dizer particular, torna-se uma voz sem nome, instaurando uma procura de se “escutar” o não-dito, como presença da ausência necessária das vozes enunciantes do já-dito num processo de apagamento, fazendo com que o dizer de outros tempos e de outros lugares possa fazer sentido em um novo tempo, um novo lugar, em uma nova voz.

O intertexto estabelece a relação entre um texto e outro, num processo em que o apagamento das vozes enunciantes do já-dito não é estruturante, como no interdiscurso. Mas, tanto o intertexto como o interdiscurso mobilizam relações de sentido, dadas pela experiência de mundo, ideologicamente marcada. E são as nas relações intertextuais que abrem caminho

pra as relações interdiscursivas. Por exemplo, colocar um texto da História em intertextualidade com um texto literário constitui-se um processo que não se completa em si mesmo, mas que busca a incompletude da interdiscursividade. As palavras do texto da História dialogam com outras palavras, as da Literatura, fazendo fluir o discurso, as vozes que perscrutam possibilidades de enunciar o não-dito, que irrompe no já-dito. É o que, no dizer de Orlandi (2002, p. 55):

Corresponde a processos de identificação regidos pelo imaginário e esvaziados de sua historicidade. Processos em que perde-se a relação com o real, ficando-se só com (nas) imagens. No entanto há sempre o incompleto, o possível pela interpretação outra. Deslize, deriva, trabalho da memória.

É na des-historidade da História documentada, que se dá o encontro com os vestígios das vozes silenciadas, que se rompe a relação com o “real” ideologicamente imposto. Então esta é a perspectiva da relação intertextual História e Literatura que, na metaficção historiográfica, des-historiza, “apaga”, subverte as vozes da História documento, “real”, para estabelecer o interdiscurso e sua incompletude, abrindo veredas para outros textos e outros discursos, porque

A condição da linguagem é a incompletude. Nem sujeitos, nem sentidos estão completos, já feitos, constituídos definitivamente. Constituem-se e funcionam sob o modo do entremeio, da falta, do movimento. Essa incompletude atesta a abertura do simbólico, pois a falta também é lugar do possível. (ORLANDI, 2002, p. 52).

Em outro discurso, remete a outros discursos, sem, entretanto, tornar-se anônimo, mas significando um espaço dinâmico de troca, lugar de conflitos, porque instaura relações de linguagem, que são, sempre, relações de sujeito.

Esse caráter do discurso como espaço de conflitos conduz ao estabelecimento de relações da enunciação com formações ideológicas decorrentes de uma dinâmica das classes sociais onde os interesses vêm se mostrando opostos e conflitantes. Assim:

As formações ideológicas, formações discursivas, constituem, elas próprias, espaços dialéticos, onde habitam contradições e contrários, em permanente conflito entre reprodução e transformação, entre conservação e mudança. (BACCEGA, 2000, p. 53).

## **2.2 HISTÓRIA: O DIZER E O NÃO-DIZER**

A humanidade sempre buscou dar explicação para a origem de tudo: da terra, da água, dos seres vivos. A Bíblia, entre outros textos voltados à cosmogonia, no Gênesis, narra um começo de tudo, ou seja, dá uma explicação religiosa para o surgimento do universo. Ela dá uma explicação hipotética sobre a origem da Terra e do homem. Correm os tempos e, no final do século XIX, aí está Charles Darwin com a teoria da evolução, alvo de tanto repúdio, e que dá, ao surgimento da Terra e dos seres, explicações fundadas em pesquisas científicas.

A História, por sua vez, integrada a outras ciências, preocupa-se, não com as origens do universo, mais sim com a reconstituição da sociedade em seu ponto mais remoto. Querer compreender a História como é apresentada hoje significa buscar sentidos na própria História: como foi contada, como se construiu seu discurso, e através de que vozes os historiadores organizaram essa História, nas origens e em sua evolução, para chegar à atualidade.

Nas antigas sociedades, como instrumento para o homem decifrar a sua condição, os valores, as ações, é no mito, primeiro oral, passado de geração em geração, e depois poetizado, que residem as explicações para as questões mais essenciais da história humana. “Entre os conhecimentos práticos transmitidos oralmente de geração em geração, essas sociedades incluem explicações mágicas e religiosas da realidade” (BORGES, 1998, p.12).

Assim, o mito constitui a forma encontrada para se contar a história do homem primitivo, explicando seu viver em sociedade; a mundividência vem projetada no ser, dizer e agir de personagens sobrenaturalmente constituídas. Ainda segundo Borges (1998, p. 14): “Os fatos mitológicos são apresentados um após o outro, o que já mostra uma seqüência temporal; mas o mito se refere a um pseudotempo e não a um tempo real, pois não é dotado de acordo com nenhuma realidade concreta”.

O tempo mítico é um tempo sem vínculo a calendários, é um tempo circular, que nucleia o pensamento primitivo com uma lógica fundadora da harmonia entre o indizível e o dizível na trajetória temporal do homem. Por exemplo, a sociedade grega primitiva relata, através de mitos, concepções sobre o universo e a contingência humana, indagando em que ponto e de que forma situa-se o instante original e a que está pré-destinada a existência emaranhada do Cosmos. Numa população de deuses e semideuses situados entre o humano e o divino firmavam-se as razões que justificavam o imponderável da existência do homem e do Cosmos.

Na Grécia, por volta de mil anos antes de Cristo, em tom de rapsódia, na *Iliada* e na *Odisséia*, Homero transforma a guerra de Tróia num universo legendário, a mapear as origens da Grécia e sua vocação ao heróico. É o mito a encontrar a poesia do fato histórico. Entre os egípcios e os mesopotâmicos, é o mito que justifica o poder do rei, legitimado como representante dos deuses. Todo o poder político do rei é, então, poder divino, dando sentido, não só à justiça mas também à arbitrariedade das decisões. Borges (1998, p. 18) afirma que “A história, como forma de explicação, nasce unida à filosofia; o campo filosófico abrange

embrionariamente todas as áreas que depois iriam se afirmar como autônomas: a matemática, a biologia, a astronomia, a psicologia”.

No mundo ocidental, a civilização grega é que descobre a importância da explicação histórica, sendo a primeira a estabelecer a distinção entre fato histórico e mito. Embora ainda vinculado ao mito, Heródoto, o pai da História, é o primeiro estudioso que se propõe a fazer investigações e emprega a palavra História no sentido de pesquisa, a procurar a verdade através da investigação, de situações próximas no tempo e no espaço reais, acontecimentos, vivências conhecidas. Tucídides, diversamente de Heródoto, ao narrar fatos históricos como, por exemplo, em “História da guerra do Peloponeso”, guerra de que participou como comandante das tropas atenienses na Trácia, adota uma visão realista e racional. É considerado um historiador político, porque, mesmo escrevendo do ponto de vista ateniense, não deixa de criticar os excessos expansionistas de sua própria cidade, os erros da Assembléia soberana e os abusos dos demagogos, e guarda imparcialidade em relação aos Espartanos. Heródoto e Tucídides, ao transferirem o eixo de explicação da vida pelo sobrenatural para a análise dos fatos, à luz de perspectivas humanas, econômicas, políticas, climáticas, conferem à História o estatuto de ciência. No dizer de Borges (1980, p. 17), “O mito continua até hoje, em quase todas as manifestações culturais”, porque é no mito, muitas vezes, que o homem encontra o sentido da existência. Mas é preciso considerar, de outro lado, a ciência como um caminho que possibilita ao homem determinar as condições de sua existência.

A dominação romana na Grécia transferiu à cultura grega uma noção utilitária, pragmática da história, característica do povo itálico. “A história é vista como mestra da vida,

levando os homens a compreenderem o seu destino. Roma é o centro do mundo, e a imposição de seu destino é o destino histórico mundial.”(BORGES, 1998, p. 21). Esta é uma visão permeada de formações ideológicas instauradoras do discurso da supremacia romana, de vozes não-ditas, mas iminentes numa rede de textos de dominação que a História documenta.

O ano de 476 d.C. marca o período mais definitivo da decadência do império romano no ocidente, trazendo o recrudescimento da cultura latina com as invasões bárbaras. Então a História ingressa numa visão teológica de raiz judaico-cristã, configurando um novo perfil de dominação da cultura romana sobre o mundo, pela expansão do Cristianismo, cuja prática ganhou liberdade com o Imperador Constantino.

Aqui merece atenção especial a instituição de um calendário que divide o tempo em antes de Cristo e em depois de Cristo. O nascimento de Cristo transcende dimensões religiosas, para tornar-se marco fundacional de uma história cujos valores são reorientados. O Novo Testamento, através dos Evangelhos, narrando a saga de Cristo, da anunciação de seu nascimento ao calvário e à ressurreição, bem como as Epístolas, fazendo intensa e bem delineada pregação da doutrina deixada por Cristo, estabelecem com clareza o significado de antes de Cristo e depois de Cristo. “A história continua tendo uma visão do tempo linear, cujo desenvolvimento é conduzido segundo um plano da Providência Divina”. (BORGES, 1980, p. 21).

No que se refere ao contexto da dominação romana, a cristianização gerou uma mundividência em muitos aspectos oposta às concepções culturais até então norteadoras da existência humana. Um calendário pautado por “a.C.” e “d.C.” desmerece outros sistemas de medição do tempo, se é que é o tempo se deixa medir, e traz, como consequência, o

obsurecimento dos fatos e realizações de outros povos, por mais importantes que sejam. Isso se confirma quando, no século VI depois do nascimento de Cristo, a Igreja Católica, com sede em Roma, pela voz do Papa, impõe o calendário cristão, como se fora a providência divina a impor-se, dignificando uns e anatematizando outros, conforme estivessem, ou não, inscritos na voz de Roma, do Papado: “O plano superior da realidade é a cidade de Deus, enquanto que o plano inferior é a cidade dos homens.” (BORGES, 1998, p. 23). Assim, a vinda do Filho de Deus à Terra é a intervenção divina na História produzida pelos homens, e Borges (1998, p. 22) afirma-a como “A volta a uma explicação sobrenatural semelhante à do mito, e também cosmogônica. Ela se impõe no início do período medieval, perdurando como fórmula única por toda a Idade Média, quando se forma a civilização ocidental.”

Na Idade Média, o analfabetismo fazia parte do cotidiano da maioria popular, e muitos dos letrados que, postos a serviço de reis e duques, tinham a tarefa de escrever a História das nações da época, pertenciam ao clero. Reis e duques determinavam o que escrever. Os letrados, integrantes do clero da Igreja Católica, única instituição religiosa alicerçada no Cristianismo, infiltram, no discurso histórico, duas vozes: a do poder terreno das instituições governamentais da época e a do poder divino fundado no Cristianismo. A visão eclesial cristã, fortemente impregnada de judaísmo, vem permeada de valores pagãos greco-romanos e dos povos bárbaros. Então, o que se observa é a convivência de dogmas instituídos pela Igreja Católica e lendas fantásticas de ilhas maravilhosas e de mares povoados de monstros. E, no dizer de Borges (1998, p. 25): “Toda essa mentalidade reinante refletiu-se na forma de se escrever a História, na qual há uma grande presença do milagre, do maravilhoso e do impossível”.



Com o renascimento comercial, projeta-se outra visão de sociedade, e a História redireciona seu foco discursivo com o surgimento da burguesia no contexto do mercantilismo e da urbanização. Por volta do século XI, os artesãos, para poderem continuar com suas atividades, fecham-se nos burgos, cidades muradas. Com o feudalismo em decadência e a ativação do comércio, as cidades voltam a renascer e a expandir-se devido às feiras. Muitos camponeses, servos e senhores feudais dedicam-se ao comércio, dando origem às cidades.

O feudalismo em crise permite que um grupo social em formação, a burguesia, em geral constituída por habitantes das cidades, com interesses no comércio e na indústria, vá se impor ao longo dos séculos, num fenômeno de urbanização semelhante ao que se dera no império romano, e que se prolonga até nossos dias, de forma inexorável. (BORGES, 1998, p. 26).

Agora, a História passa a enunciar-se sob o signo ideológico do projeto burguês, filosoficamente sustentado pelo humanismo, a visão teocêntrica do mundo cedendo lugar ao antropocentrismo. É um processo que se compreende como consequência do uso da razão pelo homem, agora, sim, parecendo ter chegado ao entendimento do “dominai a terra” bíblico, como vitória cientificamente edificada, subjuguando um maravilhoso aterrorizante, inibidora de ações humanas criadoras do progresso e que sustentava o dizer da dominação, subjacente nas formações discursivas enunciadas pelas formações ideológicas do poder religioso e temporal.

É uma mudança demorada, mas contínua e persistente. O homem passa a ser o centro do universo. Os acontecimentos não mais se submetem à explicação divina. Justifica-se, então, a razão humana. É a perfeição do humano, a ser conquistada na dimensão terrena e não apenas nas glórias do céu. Não signifique isso a negação do plano divino de Deus, mas sim a aproximação entre o humano e o divino, numa outra concepção. Para Borges (1980, p. 26), “Durante o Renascimento, a cultura européia ocidental, desprezando os dez séculos

medievais, procura retomar a Antiguidade Greco-romana, seus valores, sua arte”. Aqui, torna-se oportuna uma referência à obra do pintor Michelangelo Buonarroti, mais especificadamente a um detalhe da Capela Sixtina, onde a representação da criação do homem traduz uma nova relação entre Deus e o homem. A mão de Deus e a mão do homem encaminham-se uma ao encontro da outra, estabelecendo uma distância diminuta entre criador e criatura. É um dizer contrário à concepção medieval, que, nas representações da criação do homem, situava Deus acima do homem, soprando sobre este a vida. Nessa representação medieval, a ideologia é a da necessária inércia humana ante o poder divino, o qual constituía prerrogativa de homens no exercício da autoridade religiosa e temporal.

Esse período, que tem raízes nos séculos XIII, XIV e XV, com apogeu no século XVI, é de grande importância para a História. Grandes filósofos, políticos, pintores, escultores, pesquisadores, vão compor esses séculos de novas possibilidades de construir, sentir e ver o mundo em que vivem e viveram antepassados. É a experiência de um conjunto de transformações profundas, que são percebidas pela humanidade, ainda hoje.

A admiração que os estudiosos devotavam à cultura clássica fez com que o movimento cultural ocorrido na Europa entre 1300 e 1600 recebesse o nome de Renascimento. Embora estivessem, na verdade, criando uma coisa nova, eles julgavam estar fazendo a cultura greco-romana renascer (MARTINS, 1999, p. 95).

O Renascimento Cultural revaloriza a herança da cultura greco-romana, esquecida e distorcida durante o período da Idade Média, mas vai além dessa revalorização da cultura passada e estabelece as bases da ciência moderna. Frases como “A Terra é redonda”; “A Terra gira em torno do Sol”; “O sangue circula no nosso corpo” constituíram-se em bases científicas criadas no Renascimento, pelos pensadores Giordano Bruno, Leonardo Da Vinci, Nicolau Copérnico, André Vesálio e Miguel de Servet, difundindo idéias novas, totalmente contrárias

à Igreja Católica e consideradas perigosas, heréticas. A Igreja proibiu a circulação de livros com essas idéias, e convocou esses pesquisadores ao Tribunal da Inquisição. Condenados por heresia, foram punidos por fazer ciência. As vozes inibidoras do poder eclesial silenciavam a palavra criadora “dominai a terra”.

As crises vividas pela Europa em fins do século XIV desencadearam a expansão marítima comercial européia. Os portugueses, os espanhóis e, mais tarde, os franceses, os ingleses e os holandeses, conquistaram terras em vários continentes, como Ásia, África e América. A essas expedições de cunho comercial e político une-se o poder da Igreja, levando a fé cristã católica e tentando recuperar os fiéis que tinham passado a professar a fé protestante. O protestantismo, de que foi líder Martinho Lutero e que desencadeou outras direções para o cristianismo, deflagradas por outras lideranças, entre as quais a de João Calvino e Henrique VIII, representava, no século XVI, o surgimento de outras vozes, de ideologias contrárias ao abuso de poder da Igreja Católica, que perdeu prestígio, mais ainda quando desencadeou perseguição violenta aos seguidores das novas Igrejas, acusando-os de heresias e subjulgando-os à crueldade do Tribunal da Inquisição. Mas, mesmo assim, essas Igrejas ganharam força, por sustentarem idéias favoráveis à burguesia da época.

A divisão do cristianismo, com a reforma luterana, vai trazer outros discursos e bases evangélicas, associados ao pensamento humanista florescente já na Idade Média, a partir do século VII, e que revive o pensamento filosófico e a corrupção histórica greco-latina. Criam-se, então, novos contextos, novas condições para discursos enunciadores de um pensamento científico que reorienta, também, o discurso da História, em seu afã de explicar a trajetória do homem na existência, no tempo.

As correntes iluministas do século XVII e XVIII trazem como princípio a razão, concebida como energia ou força intelectual. A razão iluminista opõe-se a tudo o que é irracional. A razão é trabalho do intelecto, é observação e experimentação. Os pensadores iluministas, como Rousseau, Voltaire, Montesquieu, propuseram mudanças no modo de organização política. Ideais de liberdade, igualdade e fraternidade colocaram o povo em efervescência, reivindicando mudanças para uma sociedade fundada na exploração dos mais fracos. Os anseios de liberdade, igualdade e fraternidade desencadearam revoluções, a partir das quais fortalecia-se o poder político nas mãos da burguesia.

No século XVIII a burguesia já era uma classe muito mais numerosa e influente. Já havia acumulado experiência ao longo da idade moderna (...) As idéias iluministas representaram os interesses da burguesia, a maneira de ver, maneira de governar, e visava a combater o absolutismo e a igreja. (MARTINS, 1999, p. 219).

O movimento surgido na Inglaterra, conhecido como época das luzes, dá suporte ideológico para uma nova classe. Agora é a burguesia a dona da História. A Revolução Francesa enuncia princípios de igualdade, fraternidade, e o liberalismo é a voz mais legítima e, segundo Borges (1998, p. 30), “O homem ‘iluminado’, levado pela fé em sua própria razão, trabalha para seu próprio progresso.” É essa afirmação do princípio de liberdade individual que justifica o uso da razão. Mas é preciso aludir, aqui, ao surgimento dos estados liberais e à ênfase dada à história política ‘escrita’, ‘documentada’, muitas vezes por historiadores que eram os próprios estadistas. Enunciava-se, então, uma explicação racional liberal dos fatos históricos, justificando atitudes de dominação. O ponto de vista do historiador era o ponto de vista da burguesia, que deslocava para si mesma o poder de governar a sociedade.

O século XIX é marcado pela afirmação dos estados nacionais, na Europa, trazendo uma política nacionalista, em que cada nação passa a empenhar-se na pesquisa da

própria História, debruçada sobre documentos, a contemplar o passado com uma certa nostalgia, voltada, em grande parte, à Idade Média. Castelos, mosteiros e catedrais constituem-se em cenários para os estudos. Lendas retornam, e uma atmosfera de sobrenaturalidade atua sobre as relações do homem com o mundo, com a existência de heróis medievais, legendários, retornando como personagens de narrativas que privilegiam temas históricos. Mas, na segunda metade deste século, a História deixa de ser nostalgicamente contemplada. O que se registra é uma alteração de perspectiva, no que se refere à visão de mundo, em vertiginoso cientificismo. A escola científica alemã, de que Leopold Ranke é o defensor, lidera a exigência de que as pesquisas tenham rigor científico, critérios de verdade a serem positivamente comprovados, estabelecendo leis de alcance universal.

O discurso histórico deverá articular-se, sob a forma de relatos fiéis, ao acontecimento em sua realidade. É o positivismo histórico, de tendência alemã, inspirado no pensamento filosófico de Augusto Comte, o pai do Positivismo, que é centro de idéias. Na esteira do Positivismo, a História atribui-se a competência de apenas responsabilizar-se pelo levantamento científico dos fatos, sem interpretá-los. Aparentemente a sociedade funciona bem; ela é comparada a um corpo, em que todos os órgãos devem cumprir sua tarefa; assim é o homem na sociedade: deve obedecer e não procurar entender os fatos. Se alguma interpretação deve ser feita, cabe à sociologia realizá-la, não à História. É uma concepção produtora do sentido da História linear, documentando fatos, sem uma relação interdiscursiva com a existência cotidiana. A essa concepção de História interessam os acontecimentos políticos, os heróis, as batalhas, as guerras, os acordos. Não interessam os homens comuns e suas mentalidades, nem o heroísmo emergente dos fatos cotidianos. Não há relação do passado com o presente, em simultaneidade.

É então que, na Alemanha, aparece uma corrente filosófica denominada Idealismo Alemão, cujas propostas vão estabelecer mudanças no modo de conceber a História. Destaca-se o pensamento de Hegel, estabelecendo a atitude filosófica em que o conhecimento não mais é absoluto, e nem a razão pode ser endeusada. A partir das leis de tese, antítese e síntese, Hegel traz, da Antiguidade Clássica, a dialética, inspirada no devir, mas com um novo sentido, a partir do qual podem ser identificadas as raízes do pensamento que vem nortear o século XX, no que se refere à concepção de que toda verdade é relativa, bem como, ainda no século XIX, as bases do materialismo histórico.

A revolução industrial marca a consolidação do capitalismo industrial e a efetivação da sociedade burguesa. Essa sociedade, gerada pela revolução industrial, é justificada por alguns pensadores e criticada por outros. Uma sociedade justa e igualitária, em oposição à burguesa, é projetada por Karl Marx e Friedrich Engels, a partir do materialismo histórico ou dialético. Eles não concordaram com a sociedade capitalista industrial, que marginalizava a maioria da população e obrigava o operário a jornadas de trabalho excessivas e em péssimas condições, para favorecer a elite burguesa, proprietária dos meios de produção e fruidora de condições sociais e econômicas favoráveis. O materialismo histórico, como método, propõe a análise dos vários tipos de sociedade do passado e, estabelecendo ligações com a sociedade capitalista, muda a forma de pensar e produzir a história.

Como o materialismo histórico e seus fundadores estão, desde o início, ligados a uma tentativa de transformação revolucionária da sociedade capitalista burguesa, sua influência na produção histórica da segunda metade do século passado é muito pequena. (BORGES, 1998, p. 36).

Essa tendência de análise ganha força no século XX, quando muitos cientistas sociais dedicam-se a estudar o projeto de sociedade proposto por Marx e Engels. Em 1917, a

Rússia e, depois, outros países, tentaram concretizar o modelo social proposto por Marx e Engels. Mas tal projeto, teoricamente perfeito, tomou rumos diversos do planejado. A pregação impunha mudança radical em todos os campos da sociedade. Na Rússia, o autoritarismo de Stalin, radical, recheado de dogmas, empobreceu o pensamento marxista. Perde-se, em dogmas e autoritarismo, o princípio do materialismo histórico, o princípio da contradição. Dogmas e autoritarismo não aceitam contradição, devir. Então a sociedade, na Rússia e em cada um dos outros países onde o governo quer sustentar-se em discursos dogmáticos, reinam a imobilidade, a estagnação, frutos da ditadura comunista, numa impiedade aproximada da Inquisição. Só a partir da queda de Stalin, na década de 50, é que os historiadores procuraram resgatar a visão marxista numa tentativa de purificá-la dos dogmas e da visão radical, tarefa ainda não concluída nos dias atuais.

Na década de 30, século XX, na França, a História projeta uma nova tendência, que se revela forte até 1969. Contrária à visão positivista, emergiu da tendência da História como processo e, nela, são estudados todos os segmentos da sociedade. Essa visão, chamada de concepção dos *Annales*, não incorpora a luta de classes como categoria de explicação do movimento da História. Tendo como principais organizadores os pesquisadores Marc Bloch e Lucien Febvre, a concepção dos *Annales* abrange todos os aspectos da vida social, a civilização material, poder, mentalidades coletivas. Não dá valor apenas ao escrito, mas busca fundamentos em vestígios arqueológicos e na tradição oral. Entrelaça passado e presente, elimina o tempo linear e a história narrativa. Há a construção de temporalidades múltiplas, em simultaneidade, e de história-problema. Podemos dizer que é uma História adversa à outra, que se caracteriza como História política narrativa e factual. Ainda, porque no final da segunda Guerra a Europa deixa de ser o centro do mundo, e os olhares se voltam para outros

continentes, muda-se o foco da História, que deixa de ser eurocêntrica – o que, entretanto, não significa desviar-se, definitivamente, do eixo europeu.

A História Nova trabalha com novos problemas, novas contribuições e novos objetos. Preocupa-se com as formas de compreender as coisas e os homens na cotidianidade de determinada época, constituindo a “história das mentalidades”. Tem por objeto, por exemplo, a História do amor, do beijo, da loucura, do sexo, da alimentação, da morte. Desenvolve a consciência da História como processo, que vai sendo feito por todos, independentemente de condição social. Nessa História não existem apenas heróis. Ela dá voz também aos vencidos, visto que neles muitas vezes é que foi silenciado o heroísmo, em verdade; é a história que passa a fazer-se, também, pelo não-dito na outra História, política, narrativa e factual.

A História das civilizações antigas está repleta de deuses, reis, rainhas, sacerdotes e sacrifícios, mas é contada praticamente sem a presença do povo em geral. A História Nova pretende ser produzida por todas as classes sociais. Assim, políticos, poetas, jornalistas, músicos, pintores, excluídos, sem compromisso “oficial”, homens comuns vão enunciando o que, numa perspectiva da história tradicional, ficava em silêncio. Ainda citando Borges (1980, p. 77): “A história não pode ficar distanciada dos vários saberes (...) Não pode ser produzida assim isolada, tão de cima para baixo, porque os historiadores não são os únicos donos da história”. É claro que não podemos deixar de lado, na atualidade, os trabalhos dos antropólogos, dos paleontólogos, a tecnologia, a dimensão científica da História. Mas, quando pouco ou nada do homem comum é registrado, a ciência comete o erro de desprezar o valioso



documento dos dados concretos dessa maioria que não ocupou o poder, e que, com certeza, movimentou e sustentou o poder estabelecido em determinada época.

Fontes históricas incluem documentos escritos (livros, jornais) e documentos materiais (palácios, templos, instrumentos). Contudo, uma indignação surge: por que tantos documentos sobre determinados grupos e tão poucos ou nada sobre outros? Os grupos vencedores, aqueles que detinham o poder e a riqueza em determinados períodos da história, tendiam a registrar seus feitos e a construir moradias sólidas e duradouras. Por outro lado, os vencidos, dominados política e economicamente, não tinham acesso à escrita, e suas moradias eram precárias. Isso explica, em parte, o silêncio que subtrai os oprimidos. Basta pensar, por exemplo, em Napoleão e no Duque de Caxias, nomeados heróis, proclamados à larga. No entanto, que seria de Napoleão, se não tivesse de quinhentos a setecentos mil soldados lutando por sua causa? E de Caxias, que ordenou o genocídio da Guerra do Paraguai, tendo sob seu domínio soldados e, principalmente, negros e escravos que deveriam ser eliminados?

Retomando a questão da história eurocêntrica, constatamos que a linha de tempo histórico é demarcada a partir de acontecimentos registrados na Europa Ocidental, prioritariamente. É uma História que silencia outros povos. Num mundo visto com olhar europeu, muito da história das demais sociedades ficou perdida sem registros. O que se deu a conhecer se fez pela Literatura, pela Poesia. A História do Brasil, por exemplo, só ocupa cenário a partir das grandes navegações, quando a Terra de Santa Cruz foi tomada pelos portugueses. É uma História escrita pelo olhar e pelo dizer europeu. Ficou o silêncio das nações indígenas, constituindo o que foi denominado Pré-História do Brasil.

Durante mais de 300 anos, o Brasil serviu de produtor de matérias-primas e produtos tropicais, abastecendo parte do mercado europeu. A história que ficou registrada em todo tempo é a do conquistador, do “desbravador”, do “homem forte” europeu que vai embrenhar-se na floresta à procura de riqueza. E que vai impondo suas leis, seus costumes, sobre um povo que, narrado pelo olhar e pela voz do explorador, é vadio, preguiçoso, “vicioso” e tem que ser “civilizado”, ou seja, tem que obscurecer sua cultura e aceitar a dominação total do conquistador – na realidade, o invasor. Cabe, aqui, o dizer de Chauí (1989, p. 56): “Os índios, em fase final de extermínio, são considerados irresponsáveis, incapazes da cidadania, preguiçosos, mal adaptáveis ao mercado de trabalho capitalista, perigosos, devendo ser exterminados ou então ‘civilizados’.” Mas, hoje, muitos pesquisadores buscam, na Literatura e na pintura do século XVI, um resgate da cultura (real) do primeiro habitante do Brasil. É o que vem registrado em “Os Jesuítas”, pelo Padre Antonio Vieira.

Mesmo que a história do passado, a história que chega até nós, a chamada história oficial, tenha ocultado a história dos vencidos, a história dos que tiveram que calar sua voz, é preciso enxergar outros horizontes, especialmente aquele dos dominados que não conseguiram contar sua história, uma história que existe. Não podemos conceber uma sociedade vista só de um ângulo, uma história determinada e registrada por uma camada social, a elite, dona do poder econômico e do poder político.

Para que esse objetivo seja alcançado, é preciso ter “ouvidos para ouvir” e “olhos para ver” a história dos vencidos, dos silenciados pela força. Essa é a história que a história oficial não contempla.” (...) “O discurso da história, para construir-se, utiliza-se de todos os textos, de textos de todos os códigos, de todos os campos semiológicos, em cujo trânsito o homem vive. São esses textos que possibilitaram ao homem reconstruir o passado a cada geração. (BACCEGA, 2000, p. 66).

Assim sendo, a história oral, que é passada de geração em geração, nas cantigas e nas narrativas ficcionais, que vão sendo cantadas e contadas, por vozes múltiplas, deverá

representar um campo de grande valor, modificando a visão de muitos pesquisadores, que ainda querem aceitar, como fato histórico legítimo, o que se inscreve em modos tradicionais de produzir história. Assim:

Se o discurso da história é resultado da infinidade de discursos dos vários campos semiológicos, sua construção pressupõe, como diz Goldman, escolha. Dar estatuto de fato histórico a um e não a outro acontecimento, processo ou produto implica avaliá-lo no contexto em que ocorreu, deslindar suas relações com a totalidade, inseri-lo num sistema de referência. Essa seleção é realizada pelo sujeito historiador. (BACCEGA, 2000, p. 68).

É preciso reconhecer, por exemplo, que o texto literário consegue indicar-nos novos olhares para as relações do homem em sociedade. A Literatura conta, muitas vezes, o que o historiador não contou, pela sua condição de registrador de acontecimentos, com olhos e vozes menos audazes que os olhos e as vozes do poeta ou do ficcionista, que são mais reveladores, em virtude do ser da arte. Hoje vem se fortalecendo a ligação entre a história das mentalidades e a Literatura. A História busca, na Arte, registros que o historiador não contemplou, em razão de silenciamentos que o ser conveniente para uma época e para determinados interesses lhe impôs.

A referência a ‘silêncio’ e ‘silenciamento’ requer algumas considerações do ponto de vista da Análise do Discurso. Orlandi (1992), em *As formas do silêncio*, indo além da compreensão do silêncio em seu sentido pragmático e consensual (silêncio da imagem, da noite, de uma paisagem), e também de uma “concepção mística” (ligada ao sagrado), apresenta o silêncio como algo constitutivo do sentido e do sujeito da linguagem. Ele “não se define como tal só por sua relação à parte sonora da linguagem mas à significação, ou melhor, à relação significativa som/sentido.” (1992, p. 69). Assim, Orlandi assume teoricamente um silêncio *fundador*, princípio de toda significação, condição de produção do sentido. Trata-se

(a autora especifica) do silêncio como história, como matéria significativa, que está entre as palavras mas que também as “atravessa”.

Ao lado dessa categoria fundamental que é o silêncio fundador, Orlandi estabelece uma distinção nesse campo com o conceito de *política do silêncio*, com duas formas de existência: o silêncio *constitutivo* e o silêncio *local*. A política do silêncio “se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada” (ibidem, p. 75). O silêncio *constitutivo* “preside qualquer produção de linguagem”: o não-dito necessariamente fica excluído, na medida em que, para dizer, houve uma escolha; quando se diz, algo fica na sombra; o silêncio *local* corresponde à interdição do dizer, que tem na *censura* sua forma mais típica. A censura, diz Orlandi, “é a interdição manifesta da circulação do sujeito [pelas várias formações discursivas], pela decisão de um poder de palavra fortemente regulado. (...) A censura afeta, de imediato, a identidade do sujeito.” (ibidem, p. 81). De modo correlato, o movimento de alteridade é negado.

Esse posicionamento teórico sobre o silêncio e o silenciamento (da censura) se reflete relevantemente sobre a ligação entre a história das mentalidades e a Literatura, e o *Memorial do convento* é um exemplo marcante desse fenômeno. Arte e História fazem, então, uma parceria, buscando trazer para a luz registros que foram esquecidos, em razão de silenciamentos autoritários que só permitiam um certo dizer e, na verdade, obrigavam a que se dissesse de uma forma porque as outras eram convenientemente proibidas nesta ou naquela época.

## **2.3 LITERATURA: DISCURSO ESTÉTICO COMO RUPTURA DE SILENCIAMENTOS**

É possível reconhecer aproximações entre os discursos da História e os da Literatura, mas, de outro lado, neles, as palavras, mesmo sendo as mesmas, têm diversidade de sentidos, porque distinta é a natureza de cada um desses discursos. A Literatura projeta uma nova forma de conceber o mundo. Na condição de fazer estético, a Literatura abrange o sentir, como percepção totalizante que se faz expressão do sentimento humano, numa intuição de subjacências que o discurso histórico, documental, não traduz. Tendo origem no termo grego *aisthetikós*, “sensível”, a Estética tem por objetivo a Arte, na complexidade que é conceituá-la, considerando-se o amálgama Arte/vida. Uma das características da Arte tem sido o anseio de constituir-se em um dizer polifônico, para dar voz àqueles que a exclusão emudece. Então o discurso estético literário, ao imiscuir-se nos discursos da História, num processo de transfiguração da palavra-documento em palavra-estética, torna-se enunciador de silenciamentos.

No texto literário, o discurso se renova no discurso do leitor, feito alteridade. Discurso corajoso, diz o que a História pode ser impossibilitada de dizer, tantas vezes fazendo o jogo que fabrica heróis, que beatifica ou sataniza documentos, obediente ao poder. O jogo que transforma verdadeiros heróis ou fatos legitimamente épicos em (mal)ditos textos marginais. A Literatura, pelo discurso poético, metamorfoseia o discurso histórico com um poder de denúncia que pode extrapolar barreiras morais, religiosas, ideológicas, políticas e econômicas. A Estética vislumbra essência da condição humana, pois procura a essência, ir além das aparências.

Para melhor elucidar o que aqui vem sendo abordado, no que se refere à distinção entre discurso histórico e discurso estético, torna-se oportuno fazer uma referência às categorias de espaço e tempo, à luz da perspectiva kantiana:

Transcendental é aquilo que compete a qualquer ser enquanto ser, isto é, são as condições às quais deve estar sujeita qualquer coisa para existir. (...) por transcendente, Kant entende aquilo que ultrapassa toda experiência, aquilo que existe fora de toda a experiência, isto é, a coisa em si, o *númeno* (o inteligível). (...) o espaço não é nada mais do que a forma de tudo o que é percebido pelo sentido externo. O tempo não é senão a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e dos nossos estados internos. (MONDIN, 1981, p. 177 e 178).

No sentido kantiano, pode-se dizer que a História como documento, como fatos registrados pelo homem, num determinado espaço e num determinado tempo, linear, corresponde ao transcendental. Isto porque, neste espaço e neste tempo, o homem é circunscrito, em condições de assujeitamento, em contingência, como se houvesse condições a determinarem um ser em poder, num espaço legítimo da História, e um ser em submissão/exclusão, num espaço marginal desta mesma História e num tempo de fatos estatuidos seqüências do existir para poder ou para submeter-se.

Aqui, também no sentido kantiano, agora como transcendente, situa-se o discurso estético. O tempo e o espaço históricos, pela intuição do escritor, ultrapassam o transcendental, ou seja, o tempo e o espaço em que se situam as experiências de um sujeito feito poder e de um sujeito feito submissão. Esta ultrapassagem para além da experiência ocorre num processo de recriação do tempo e do espaço histórico, pela imaginação do escritor, e possibilita chegar ao *númeno*, quer dizer, à inteligibilidade do que, na condição humana, é essencial. Então, o herói se redime do estereótipo do *poder* para *ser*, em essência de verdade, não importando se a condição é a do rei ou a do súdito.

Apoderando-se da palavra, em nível estético, a metaficção historiográfica cria possibilidades de discursos atemporais, para projetar um tempo imensurável e um espaço utópico, tempo de simultaneidades enlaçadas e de espaços sem fronteiras, como um sempre aqui-e-agora. Bosi, no prefácio ao “Breviário de Estética”, assim nos introduz no pensamento croceano sobre o caráter intuitivo do fazer estético:

O núcleo da estética é a teoria da arte como intuição. A intuição do artista produz imagens, que estão aquém do julgamento de realidade; aquém, portanto, da percepção que distingue o real histórico do imaginário. (...) a insistência de Croce no caráter pré-perceptual e pré-lógico da intuição tinha um alvo preciso: todas as formas de interpretação que pretendiam explicar o texto poético pela sua relação direta com pessoas, coisas e situações efetivamente percebidas pelo poeta.(...) Em princípio, o uso dessas categorias desde que não lhes atribua caráter determinante na hora de qualificar um texto poético, uma composição, um quadro, uma estátua, um filme. A hipótese da vigência dessas macroestruturas significativas ou macroestruturas sociais é, para Croce, por demais genérica quando aplicada às livres imagens da fantasia. A obra poética é criação e não reflexo monumento e não documento. (...) as grandes configurações históricas e culturais realizam ou procuram realizar valores que, por hipótese, animam a maior parte dos seus sujeitos (e aqui esta a zona comum onde se encontram artistas e não-artistas), mas a produção estética tem as suas formas peculiares de exprimir esses valores ou outros que ao historiador de estilos-de-época podem parecer atípicos ou excepcionais. A matéria do estudioso do imaginário é o possível, a matéria do historiador da cultura é o que realmente aconteceu. (CROCE, 1997, p. 10).

A *Póiesis*, o fazer criador, tem o compromisso de, com a *mimesis*, levar o outro a ver além do ser, a estimular infinitos olhares para uma mesma realidade, a intuir o transcendente no transcendental. E, assim sendo, chega-se ao fazer estético com o sentido de paródia. Ou seja, ao sentido de um canto, de um texto, de uma voz que se coloca ao par, ao lado de outro canto, de outro texto, de outra voz. Paródia pode ser contracanto, denúncia e renúncia. Neste sentido, acentua-se o significado do escrever como jogo, um jogo com as palavras. Um ludismo com todos os riscos necessários ao discurso da coragem, da denúncia, acontecendo quando o poder é ameaça de silenciamento.

Boaventura (1985, p. 23) faz a seguinte observação sobre paródia:

A partir dos fins do século passado (XIX), a reputação da paródia sofre uma série de reparos. Da concepção grega do termo paródia à moderna teoria, observa-se uma grande dilatação semântica. (...). De exercício pobre, derivativo, crítico banal, transforma-se em mecanismo influente na dinâmica da criação. Isto se deve ao novo conceito que se tem de trabalho artístico, atribuindo grande peso à participação consciente do artista. Redescobre-se o valor da paródia como motor da evolução literária, recriando e organizando a matéria nova. A vanguarda alarga, com suas experimentações, o campo para novas e diferentes utilizações da paródia. O comportamento da arte moderna, como mimesis de si mesma relaciona-se diretamente com as características da paródia: imitação de trabalho artístico. Transforma-se a paródia em modo eficaz de expressão, típico de uma civilização em estado de transição.

Retomando a consideração de que é preciso distinguir discurso histórico de discurso literário, faz-se oportuno, aqui, citar Baccega (2000, p. 72-73): “Não há como distingui-los pelos conteúdos, por isso só sabendo a que instituição científica pertence o autor – se ele “agrega” a literatos ou historiadores – é que poderemos saber a que domínio pertence determinado discurso”. Neste sentido, o que se deve levar em conta é que o texto literário tem presentes as formações discursivas da ficção, em seu lugar de produção. E que esse domínio das formações discursivas prende-se à consciência estética, à sensibilidade que possibilita a apreensão estética, nível mais elevado de apreensão do real.

Nesse local de produção, em determinada sociedade e em determinado tempo, tem-se que levar em consideração o que é concebido como obra artística, naquele momento histórico da produção. As obras literárias carregam consigo o estilo concebido em sua época. Elas têm que ser vistas e analisadas com os olhos do artista nos vários momentos em que foram criadas. O próprio olhar do artista criador da obra num determinado tempo pode estar buscando e projetando um outro tipo de homem e sociedade, em homem e uma sociedade transfigurados em atemporalidade.

Por isso a tarefa do artista tem início na sensibilidade, na capacidade de captar a essência da condição humana, os mistérios das situações vivenciais em que o homem se sente



profundamente angustiado ou feliz. O trabalho literário está aliado às visões de mundo, ou seja, depende da forma como os homens compreendem a vida em cada uma das épocas vivenciadas pela humanidade. Baseado na escala de valores, na formação ideológica do indivíduo, o “mesmo” objeto é visto de formas diferentes, é concebido conforme a situação social, conforme a realidade de cada um. E, nesses modos diversos de conceber o mundo, segundo Baccega (2000, p.74) “Tudo o que rodeia o homem, a natureza, os outros homens, as ações, pode ter significação estética, manifestando o belo e o feio, o bom e o mau, a satisfação e a repugnância, o trágico e o cômico.” A consciência estética é o responder do artista sobre uma determinada realidade, uma forma de consciência social que está ao lado de outros tipos de consciência, como a religiosa, a política e a jurídica.

Na construção do texto literário, o autor toma as palavras presentes em sua comunidade. Ele pode fazer jogo com essas palavras, construir textos com personagens longe da realidade relativamente ao momento em que está vivendo. Ele tem a liberdade de brincar com as palavras, criar contextos, criar personagens. O autor tem a liberdade de criar vários outros mundos, de projetar sociedades, destruir e construir palcos, longe do palco da realidade da sociedade em que está. O autor pode utilizar-se de personagens desconhecidas e criar vida para elas, criar cenários e inventar uma sociedade. Pode, com o jogo das palavras, criar outras dimensões, e é capaz de levar o leitor de sua obra a entrar num mundo de magia, de tristeza, de alegria, de fantasmas, de luzes, de escuridão – enfim, conduzir o leitor a seu mundo imaginário. O texto literário pode tomar as mais variadas dimensões e formas. Mas, ao mesmo tempo, “a produção literária vai refletir e refratar, como elementos seus, os reflexos e refrações de outras esferas ideológicas: a religião, a política, o conhecimento científico” (Baccega, 2000, p.77).

A literatura pode tomar como fonte de sua produção todos os discursos presentes na sociedade. É por isso que se conclui que toda produção literária também é ideológica: os discursos são produzidos pela sociedade, os homens carregam consigo a ideologia ali produzida. Por mais que o autor crie com as palavras, vai criar com aquilo que já foi criado por outros homens. “O discurso literário sofre a influência do “meio literário” daquela sociedade, o qual por sua vez, sofreu a influência das várias formações ideológicas, formações discursivas historicamente constituídas e inscritas nas obras literárias” (ibidem, p. 79).

Toda sociedade, das mais remotas até as contemporâneas, tem, na sua forma de viver, de organizar o seu conjunto de regras, de *valores*, o conjunto de idéias que a manteve e que a mantém. O viver em sociedade é um processo que está no modo como as sociedades organizaram-se e produziram-se. Esse modo de viver não é restrito àquela sociedade, porque o processo vai se aperfeiçoando, ganhando e perdendo, ele é vivo: tem momentos de avanço e momentos de regresso, e cada momento herda, de um anterior, fragmentos, ou muda dados e carrega outros em sua totalidade. Por isso, a obra literária carrega consigo o presente em que está sendo criada e o passado, como um eco de formações ideológicas / formações discursivas, o que permite chamar a literatura de discurso dialógico por excelência. Como a sociedade é um processo continuado, a obra literária, no dizer de Baccega (2000, p.79), “é fruto de uma “Encruzilhada”, um ponto de encontro: aí se imbricam os diversos fenômenos de linguagem, os diferentes procedimentos lingüísticos; é o ponto de encontro das influências histórico-sociais daquela sociedade.”

Na metaficção historiográfica, conforme já foi referido anteriormente, o escritor, ao valer-se do fato histórico, tem liberdade de fazê-lo transbordar para além de si mesmo,

numa fragilidade de fronteiras entre o passado e o presente, entre o lá e o aqui. Também as personagens, sem que se desloquem da configuração atorial que as define na narrativa histórica, reconfiguram-se, trazidas pelo escritor ficcionista à condição de Possibilitadoras de formações discursivas novas, rompendo silenciamentos.

É então que uma leitura analítica de textos que se incluem na metaficção historiográfica, com o propósito de estabelecer a intertextualidade História-Literatura, estará voltada à verificação dos modos como as categorias narrativas narrador, tempo, espaço e personagens organizam-se em paródia, contracanto, vozes ao par de outras vozes, apócrifas. Isso como uma forma de encontrar, também na Literatura, na narrativa de ficção, um caminho pelo qual a História narrativa, fatural, documento, consiga projetar-se transcendente, como História crítica, monumento. Que só assim o Homem se reencontra num tempo de sempre, num espaço utópico.

### **3 LITERATURA E HISTÓRIA: INTERTEXTOS EM “MEMORIAL DO CONVENTO”, DE JOSÉ SARAMAGO**

#### **3.1 “MEMORIAL DO CONVENTO”: O ESCRITOR E O ROMANCE/CRÔNICA HISTÓRICA**

No romance *Memorial do convento*, de 1982, José Saramago aborda, através de ficção, a história do governo de D. João V, de 1705 a 1750, a quem a história outorgou o cognome de “O Magnânimo”. É um cenário histórico bem definido. Saramago apresenta uma perspicaz análise crítica da clericalidade monástica, mostrando o confronto entre as variadas formas de atuação dessa instituição: o papel da Inquisição, a realidade social, a questão política e cultural. Indica uma direção da vida e da crença religiosa em dependência de sua contraparte profana e secular. O *Memorial do convento* redimensiona criticamente a tradição do catecismo do século XVIII na sociedade portuguesa.

O romance representa uma investida no campo da narrativa histórica. Mostra os primeiros cinquenta anos do século XVIII, a miséria e a exploração em que a sociedade portuguesa vivia, diante da imensa riqueza do reino. Os personagens que fazem parte desse

romance estão divididos entre a simplicidade e a miséria do povo e a riqueza e sofisticação da Corte portuguesa. Da vida do povo simples Saramago dá vez e voz a uma mulher simples, “Blimunda”, mulher que “vê por dentro”. Trata de forma carinhosa as mulheres desse período, dando a elas a dignidade que lhes era negada. A própria rainha, D. Maria Ana, é mostrada como uma mulher triste e insatisfeita, ao contrário do que tinha que mostrar-se.

O mergulho de Saramago por dentro da história do século XVIII traz à tona os deslizes religiosos e morais, mostrando o papel da Inquisição, a corrupção causada pela Igreja contra seus fiéis, a morte em praça pública, o degredo, a dízima, a tomada dos bens. O investimento do rei, para em troca ter riqueza, se faz à custa do povo: a construção de templos e de conventos monumentais.

Impondo sacrifício a seus súditos, para mostrar-se ao poder religioso, o rei encomenda e determina a construção de um convento em Mafra, que custou suor, sacrifício, dinheiro e vida. Saramago coloca à mostra o que o poder político e religioso sufocava: as amarguras, as doenças, a sujeira e as diferenças sociais, a miséria de uma maioria e o conforto de uma minoria.

Para mostrar a história do povo, Saramago enfoca a vida de um soldado que, vindo a Lisboa de uma guerra contra a Espanha, perdeu a mão esquerda; chama o personagem de Baltasar Sete-sóis. Chegando à capital em um dia de autos-de-fé, conhece Blimunda, mulher com poderes sobrenaturais, que conseguia enxergar as pessoas por dentro; nesta “festa” da Inquisição estava indo sua mãe para Angola, em degredo, por ter poderes semelhantes ao de sua filha Blimunda. Neste cenário aparece um outro importante personagem: Padre Bartolomeu, “o padre voador”, que é um outro desafiador da Igreja. Ele

tem sonhos de voar e queria, com a permissão do rei, construir uma passarola. O músico Scarlatti faz parte do grupo que se envolve na construção da máquina voadora. Outros personagens do povo aparecem no cenário: a família de Baltasar, a cunhada e os sobrinhos de Blimunda, João Elvis, um outro soldado vindo da guerra, o povo trabalhador do convento de Mafra e os trabalhadores da casa do rei. Do lado do poder religioso e político, padres, monges, bispos, o rei D. João V, a Rainha Dona Maria Ana Josefa, os príncipes.

O romance termina com o desaparecimento do padre, que morre como louco na Espanha; Blimunda, que vagou durante nove anos procurando por Baltasar, encontra-o, finalmente, em 1739, sendo executado num auto-de-fé do Santo Ofício. O narrador mostra que a verdade não está naquilo colocado e imposto pelos poderosos, reis, príncipes e Igreja, mas pode estar entre os humildes, os de coração puro, livres, conscientes. Saramago produziu um romance para reflexão, perspectivando o mundo através de todo o povo, que faz parte do cenário, trabalhando com esquecidos da história.

Saramago escreve de forma a fazer refletir sobre uma organização social, religiosa e política. O romance desenvolve-se articulando três núcleos narrativos: o projeto e construção do convento de Mafra, no espaço do rei; a história de amor entre um soldado “maneta”, mutilado da guerra, e uma jovem com poderes “paranormais”, uma vidente – ele Baltasar Sete-sóis, ela Blimunda Sete-luas; a construção da passarola arquitetada por padre Bartolomeu, descendente de portugueses morador do Brasil, e que, nesse cenário, foi a Portugal com o objetivo de construir a “máquina voadora”. Ele representa a face prospectiva naquela sociedade, o mundo da ciência que busca projeção e é tolhido.

O texto, em tom de crônica histórica, é multifacetado e plurissignificativo: tem uma perspectiva histórica, social e individual. Por isso, apresenta elos intertextuais, colocando o discurso estético literário como paródia, contracanto do discurso histórico.

O romance constrói um cenário dos primeiros anos do século XVIII da história de Portugal – período em que a Inquisição estava em franco funcionamento. Reconstrói a vivência popular, mostrando vários povoados nas proximidades da capital, Lisboa, bem como a vida na Corte.

Os reis deste período ocupavam seus cargos hereditariamente, passando o poder de pai para filho. Nesse contexto, o rei D. João V necessitava de herdeiros para continuar a dinastia. D. João V era casado com D. Maria Ana Josefa, vinda da Áustria, que não concebia esse herdeiro. Então a narrativa se inicia já numa perspectiva da cumplicidade entre o poder do Rei e o poder da Igreja. O problema: o rei recebe a visita de um monge franciscano, que promete ajuda espiritual para a gravidez, e, em troca, o rei assume o compromisso de levantar um convento em Mafra. Paralelamente a essa situação de perpetuar a Dinastia e o poder da Igreja, surge o registro da vida comum do povo que, no dia-a-dia, constrói, paga impostos e segue, na sua maioria, as determinações do Rei e da Igreja, silenciado pelas mordças do poder monárquico e da crueldade da Inquisição.

José Saramago, que concluiu apenas estudos secundários e que leu seu primeiro livro – “O mistério do moinho”, presente de sua mãe – apenas aos doze anos de idade, experimentou diversas profissões. Seu primeiro trabalho foi como serralheiro mecânico. Depois, foi desenhador, funcionário da saúde e da previdência social, editor, tradutor, jornalista.

Ter atuado em campos profissionais tão diversos, ter a experiência de uma infância e adolescência marcadas por limitações econômicas são fatores que podem explicar a relevância que José Saramago dá ao povo em “Memorial do Convento”, ainda mais se for considerada sua filiação à ideologia marxista. A pertinência de, aqui, serem levados em conta estes traços da biografia de Saramago decorre da compreensão do texto literário como uma rede de enunciados cuja enunciação, cujas formações discursivas vão sendo enredadas, também, pela trama de formações ideológicas acolhidas pelo escritor, em sua vivência. Esta se faz, então, uma consideração que explica nesta leitura analítica de “Memorial do Convento”, porque este romance se faz um espaço significativo para o discurso dos excluídos.

## **3.2 DA REALEZA: D. JOÃO V E BALTASAR SETE-SÓIS**

### **3.2.1 DO REI E SUA UNÇÃO DIVINA**

Durante o período neolítico, o trabalho dividia-se segundo o sexo. Aos homens competiam atividades relacionadas à caça à pesca e à colheita. Às mulheres, cabia a agricultura, no que se refere ao preparo da terra e o plantio. De um trabalho cujos resultados seriam suficientes para a sobrevivência, passou-se a uma produção superior às necessidades de alguém com liderança, não para produzir, mas para ‘governar’ este ‘lucro’ do trabalho dos outros.

Nasce, então, o chefe da tribo, e é estabelecida a relação de dominação e sobrevivência, que se vincula, tanto ao poder temporal, quanto a um poder divino, a uma força maior que a humana e de cuja providência dependiam as condições necessárias para o plantio



e a colheita: sol e chuva, terra fértil. Assim, antigas civilizações ofereciam vários sacrifícios ao deus sol, ao deus da chuva e ao do trovão, à deusa lua. “Esses grupos humanos passam a ter um profundo sentimento de dependência e de respeito em relação a um poder superior, num primeiro momento com a natureza, considerada a deusa mãe” (FARIA, 1998, p. 50). Povos agricultores e pastores sentiram necessidade de dirigir-se a um Deus concreto, que tivesse ligação com eles, como alvo de adoração, louvor e sacrifícios.

Na China, a Dinastia Asiática foi a primeira a impor seu poder e sua autoridade, entre os séculos XVI e XI a.C., dividindo o poder entre reis e chefes locais: “Existiam os reis, mas o poder estava nos chefes locais, que exerciam poderes locais, que eram grandes proprietários de terra”. (DREGUER e TOLEDO, 1997, p. 36).

Ao rei competia manter a harmonia entre os homens e os deuses; era o mandatário do céu, de onde vinham as virtudes, norteando-lhe as ações de governo. Governar bem trazia bênçãos. Governar mal gerava males: “Os chineses acreditavam que os deuses manifestavam sua insatisfação em relação ao imperador, através de catástrofes, secas, inundações, e daí poderia ser substituído” (ibidem, p. 38).

A partir do segundo milênio anterior à era cristã, a região mesopotâmica passou a ser governada por reis, que se acreditavam terem sido escolhidos pelos deuses, de quem se tornavam representantes. Esses reis tinham o apoio de homens ricos e da classe guerreira e eram soberanos absolutos, num sistema de poder teocrático e hereditário. Também aqui o poder do rei era forte, mas podia ser destruído pela insatisfação dos deuses.

Os hebreus acreditavam que Iahweh, seu Deus, estava presente entre eles, punindo os maus e recompensando os justos. Deus manifestava-se a alguns deles e confia-lhes a

condução do povo, indicava-lhes o melhor caminho a ser seguido. Manifestava-se através de fenômenos naturais, como chuva, sol, tempestades, terremotos. Assim, na essência, para esse povo, o rei era o mediador entre Deus e o povo.

Quando, em Samuel (10:1) Saul é ungido rei, é essa mediação que se confirma:

Samuel tomou um pequeno frasco de óleo, derramou-o sobre a cabeça de Saul, beijou-o e disse: Eis que o Senhor te ungiu por príncipe sobre sua herança e tu livrarás o seu povo das mãos de seus inimigos que o cercam. Este será para ti o sinal de que Deus te ungiu príncipe.

Reinar sobre os hebreus significava revestir-se de um poder advindo da condição de eleito e ungido por Deus e, diante desta condição, a vontade popular de escolher seu líder configurava-se como rebeldia e ingratidão a Deus:

Eu (...) vos libertei da influência do Egito e da influência de todos os reinos que vos oprimiam, hoje, no entanto, rejeitastes vosso Deus, aquele que vos salvou de todos os males e de todas as angústias que vos afligiam, e dissestes: 'Não! Constituí sobre nós um rei!' Agora pois comparecei diante de Javé por tribos e por clãs." (I Samuel-10:17-19).

No Egito o faraó era considerado filho dos deuses e exercia controle total sobre o povo. Mas raramente manifestava-se em público e, quando o fazia, era adornado de jóias. Era ele quem comunicava aos súditos quando Deus enviaria as chuvas e daí as cheias, para fertilizar o solo. Mas esse poder divino que possuía o faraó, na verdade, era garantido pelos astrônomos, que se dedicavam ao estudo do tempo e das condições climáticas, e sabiam os meses de chuva e de seca.

Neste cenário da instituição do poder que governa, aqui também faz-se oportuno o contexto da América pré-colombiana, cuja história não deve ser construída apenas a partir das invasões, do poderio da Espanha e de Portugal. Em tempos muito remotos, aqui desenvolveram-se grandes civilizações, como a dos Maias, a dos Incas e a dos Astecas.

Com um desenvolvimento que possivelmente recua a cerca de 8000 a 1900 a.C., aí também se identifica o poder teocrático do rei, como poder dos deuses ligado à natureza: sol, lua, chuva, trovões. Como exemplo, os Astecas em Teotihuacan, no México, os Maias na Guatemala, El Salvador e Honduras, Os Incas no Peru. “Os grandes monumentos, a pirâmide do sol dos Incas, no Peru; a pirâmide do calendário de trezentos e sessenta e cinco dias, dos Maias no México; os canais de irrigação” (DREGUER e TOLEDO, 1997, p. 77), foram construções que se tornaram demonstrações do poder do rei aliado ao divino e a crença dos seus súditos no seu interlocutor.

Na Idade Média estabeleceu-se também uma teocracia que promoveu o equilíbrio entre os domínios da Igreja e o dos imperadores, fundamental para a instituição do poder real, centralizado. O Imperador Constantino, eleito por ‘vontade’ de Deus, que garantiu liberdade religiosa (ou ‘tolerância ao Cristianismo’?) foi o marco decisivo para selar, na circunscrição de seu Império, a união entre o poder temporal, civil e o poder religioso.

Poder espiritual e poder Temporal surgem como que inseparáveis. Ninguém contradiz o principio fundamental segundo o qual a ação dos soberanos deve ser inspirada pela religião, e a desobediência busca, quase sempre, justificar-se por uma violação real ou pretensa das leis de Deus (...) Entretanto, no que respeita ao Temporal, os soberanos se libertam dos conselhos da Igreja. É, em seus conselhos privativos que procuram a inspiração cristã de seus atos. Eles estão, de reto, investidos de um caráter religioso. No que concerne ao sagrado, só devem o seu cetro a Deus. (CORVISIER, 1980, p. 95).

São essas formações ideológicas que fizeram com que se constituíssem formações discursivas enunciadoras da sacralização do rei, ao longo da História, numa relação de extremos poderes sobre a vida dos súditos, do povo, do homem cuja vida mitos cosmogômico atribuem a uma criação divina, mas cuja morte o Rei podia decretar. E isso ‘em nome de Deus’.

### 3.2.2 DE D. JOÃO V E DE BALTASAR SETE-SÓIS

Na Dinastia de Bragança (1640 a 1910) situa-se o reinado de D. João V, “o Magnânimo”, 24º rei de Portugal e 11º Conde de Bragança, que governou de 1706 a 1750.

D. João V nasceu a 22 de outubro de 1689, em Lisboa, e faleceu a 31 de julho de 1750, também em Lisboa. O título “o Magnânimo” lhe adveio da grande generosidade e do fausto e ostentação que trouxe à vida na corte. Cercava-se de suntuosidade, era galanteador, aventureiro, empreendedor de obras grandiosas e, ao mesmo tempo, religioso. De inteligência viva, cultivava o gosto pelas ciências, com destaque para a matemática. Era, também, um conhecedor de idiomas: Francês, Espanhol e Italiano. Voltado às artes, era amante da música e da literatura, promovendo grandes serões literários e musicais. Fundou a Academia Real de História Portuguesa, a Academia de Portugal, em Roma, e a Biblioteca da Universidade, em Coimbra.

Da abundância da extração do ouro e do diamante, no Brasil, D. João V carrou para Portugal fartos rendimentos com os quais pôde edificar obras importantes, entre as quais o Convento de Mafra, cujas torres possuem 114 sinos e em cuja construção trabalharam cinquenta mil pessoas.

A pedido do Papa Clemente XI, entra em combate com os turcos, que ameaçavam a Santa Sé e, em conjunto com outros países, vence os opositores da Igreja Católica, na batalha de Matapan, em 1717. Do Papa Benedito XIV recebe o título de Fidelíssimo, extensivo a seus sucessores. A Sé de Lisboa foi honrada com o título de Patriarcal, aí

erguendo-se a Basílica Patriarcal de Lisboa. Este fato demonstra a forte ligação que havia entre o poder temporal português e o poder espiritual da igreja de Roma.

Em 1708, casou-se por procuração com a Arquiduquesa da Áustria, Dona Maria Ana, filha do Imperador Leopoldo I e da Imperatriz Dona Leonor Madalena. Ainda em 1708, Dona Maria Ana vem para Lisboa, onde é recebida com grandes festividades. Essa união lhe dá seis filhos, dentre os quais Dona Maria Bárbara, que se casará com D. Fernando de Espanha, e D. José, “o Reformador”, que reinou em Portugal de 1750 a 1777.

É no reinado de D. João V que se revigora a Inquisição em Portugal, com implacável severidade e reiterados autos-de-fé, fortalecendo a tradição da união entre o Estado e a Igreja:

O desenvolvimento da Inquisição em Portugal foi muito variável. Inicialmente, durante perto de um século, vigorou ali o figurino espanhol, mantendo-se Estado e inquisição solidamente unidos. Esta era, para aquele, um instrumento destinado a manter a ordem, a presença do cristianismo, a reforçar o poder real, a garantir a identidade e a unidade da pátria (...). tão estreita dependência perante o Poder secular ficou nítida com o fato de que o cargo de Inquisidor Geral foi desempenhado, durante muito tempo pelo cardeal D. Henrique, irmão de D. João III. D. Henrique só deixou esse posto quando, em 1578, após a morte do seu sobrinho-neto D. Sebastião, veio a ser aclamado rei” (GONZAGA, 1993, p.233-234).

O governo de D. João V utilizou a Inquisição como meio de garantir seu poder sobre os súditos e, ao mesmo tempo, como instrumento de poder, para garantir aos cofres do governo os recursos necessários a sua manutenção, através da delação, extorsão e apropriação indébita dos bens móveis e imóveis de mulçumanos, ciganos e judeus residentes no Reino de Portugal. Esse quadro sócio-político foi campo aberto e palco ideal para uma das páginas mais sangrentas do Tribunal da Santa Inquisição, mecanismo de coação, censura e aniquilamento de pessoas e grupos diferentes largamente utilizado pelos reis ibéricos, como forma de auto-afirmação dos seus poderes.

“Memorial do Convento”, considerando-se o plano da enunciação, desenvolve-se com uma trama narrativa contada em terceira pessoa, por um narrador pressuposto, numa de suas modalidades: a de narrador onisciente neutro. É um narrador oculto, pressuposto, que parece permitir à história que se conte a si mesma, mas que, ao contrário, com uma ‘visão por detrás’, segundo Onofrio, (1995, p. 60) “é dotado do poder da onipresença, sabe o que se passa no céu e na terra, no presente e no passado, no íntimo de cada personagem”. A neutralidade que o denomina, entretanto, é aparente, é como se fosse um disfarce que lhe possibilita imiscuir-se na subjacência da narrativa, fazendo aflorar ideologias e discursos.

É esse narrador onisciente neutro que vai dirigir o olhar à História, vasculhando meandros da realeza de D. João V, que a narrativa histórica diz “o Magnânimo”, predicativo que tem como uma de suas razões o fato de este Rei atirar moedas aos miseráveis, que, então, o reverenciavam, colocando-se a seus pés. Mas esse quase-deus é subvertido em “Memorial do Convento”, distanciado de formações ideológicas enunciativas do ‘rei sábio’. É como um homem que ainda não fez vinte e dois anos e que, por isso, ainda gosta de brinquedos e é cheio de desejos que Saramago (1995, p. 91) o descreve: “por isso se diverte tanto com as freiras nos mosteiros e as vai emprenhando, uma após outra, ou várias ao mesmo tempo, que quando se acabar sua história se hão de contar por dezenas os filhos assim arranjados, coitada da rainha”.

Com o misto de ironia e compaixão enunciado pela expressão “coitada da rainha”, o narrador dá espaço à paródia, aqui contracanto da nobreza do Rei D. João V. A voz da ficção é contravoz carnalizadora da intimidade conjugal de D. João V e de dona Maria Ana Josefa. O narrador, onisciente, descreve com detalhes a complexidade da situação vivenciada

por D. João V e a Rainha, que a voz do povo, o medo rompendo o silêncio, diz ter a ‘medre seca’. Nesta descrição, com uma visão ‘por detrás’, o narrador vai atestando formações ideológicas que impingem à mulher Rainha a culpa da ameaça de não preencher condições para que se mantenha a continuidade da dinastia.

Que caiba a culpa ao rei, nem pensar, primeiro porque a esterilidade não é mal dos homens, das mulheres sim, por isso são repudiadas tantas vezes, e segundo, material prova, se necessária ela fosse, porque abundam no reino bastardos da real semente e ainda agora a procissão vai na praça. (SARAMAGO, 1995, p.11).

A História registra, nos nobiliários e livros de linhagem, nascimentos, mortes e sucessões no trono, mas não com esse olhar estético da Literatura, com esta onipresença de um narrador onisciente que se apropria também da competência de um narrador-câmera. Nesta dupla configuração, o narrador volta o foco de sua câmera ao cenário em que se movem o rei e o séquito que o acompanha ritualisticamente aos aposentos da Rainha.

Por enquanto, ainda el-rei está a preparar-se para esta noite. Despiram-no os camaristas, vestiram-no com o trajo da função e do estilo, passadas as roupas de mão em mão tão reverentemente como relíquias de santas que tivessem trespassado donzelas, e isto se passa na presença de outros criados e pagens, este que abre o gavetão, aquele que afasta a cortina, um que levanta a luz, outro que lhe modera o brilho, dois que não se movem, dois que imitam estes, mais uns tantos que não se sabe o que fazem, nem por que estão. Enfim, de tanto se esforçarem todos ficou preparado el-rei... (SARAMAGO, 1995, p. 13).

Se a câmera do narrador, aqui, apenas fotografa o fausto de um Rei reverenciado para a celebração do ato que insiste na concepção, menos de um filho que de um herdeiro, depois que “D. João V conduz D. Maria Ana ao Leito” (SARAMAGO, 1995, p. 15), a perspectiva do narrador dirige-se aos meandros da consciência e da inconsciência dos personagens. Então é que vem narrada a esperança de D. João V de que esta nova tentativa terá como fruto o herdeiro, porque assumiu com a Igreja o financiamento do Convento de Mafra. Um negócio, uma troca de favores com Deus, manifestação da teocracia fundamental para a manutenção do poder real.

Afugentando o pesadelo, a culpa de Dona Maria Ana Josefa, que no mundo onírico, se vê no Terreiro do Paço, em fétida travessia, patinhando na lama malcheirosa cheirando o esperma ejaculado, enquanto D. Francisco, o cunhado, dança ao redor dela como uma cegonha preta, diverso é o sonho do Rei:

“Também D. João sonhará esta noite. Verá erguer-se do seu sexo uma árvore de Jessé, frondosa e toda povoada dos ascendentes de Cristo, até ao mesmo Cristo, herdeiro de todas as coroas, e depois dissipar-se, poderosamente, com altas colunas, torres sineiras cúpulas e torreões, um convento de franciscanos, como se pode reconhecer pelo habito de frei Antonio de S. José que está abrindo, de par em par, as portas da igreja. Não é vulgar em reis um temperamento assim, mas Portugal sempre foi bem servido deles” (SARAMAGO, 1995, p.18).

Entretanto, ao narrar os dois sonhos, o da Rainha e seus medos e o do Rei e sua certeza de um herdeiro, cuja linhagem remonta a Cristo, a Jessé, o narrador dá à seqüência narrativa um rumo que virtualiza os temores de Dona Maria Ana Josefa. Novamente, articulando narrador-onisciente neutro e narrador-câmera, oferece ao leitor uma espécie de fotografia da cama real, antiteticamente magnífica, opulenta e torturante, de uma tortura para a qual não há solução, a não ser que destrua também a preciosa magnificência.

“Esta é a cama que veio da Holanda, quando a rainha veio da Áustria, mandada fazer de propósito pelo rei, a cama, a quem custou setenta e cinco mil cruzados, que em Portugal não há artífices de tanto primor, e, se os houvesse, sem dúvida ganhariam menos. A desprevenido olhar nem se sabe se é de madeira o magnífico móvel, coberto como está pela armação preciosa, tecida e bordada de florões e relevos de ouro, isto não falando do dossel que poderia servir para cobrir o papa. Quando a cama aqui foi posta e armada ainda não havia percevejos nela, tão nova era, mas depois, com o uso, o calor dos corpos, as migrações no interior do palácio, ou da cidade para dentro, donde este bichedo vem é que não se sabe, e sendo tão rica de matéria e adorno não se lhe pode aproximar um trapo a arder para queimar o enxame, não o sendo, que pagar a Santo Aleixo cinquenta réis por ano, a ver se livra a rainha e a nós todos da praga e da coceira. Em noites que vem el-rei, os percevejos começam a atormentar mais tarde por via da agitação dos colchões, são bichos que gostam de sossego e gente adormecida. Lá na cama do rei estão outros à espera do seu quinhão de sangue, que não acham nem pior nem melhor que o restante da cidade, azul ou natural”. (SARAMAGO, 1996, p. 16).



Esta cama real configura-se como metáfora do reinado de D. João V. Magnânimo no círculo da nobreza e do alto clero, empreende a crueldade de ritos quaresmais e, mais que isso, dos autos-de-fé:

“Passa a procissão entre filas de povo e quando passa rojam-se pelo chão homens e mulheres, arranham a cara uns, arrepelam-se outros, dão-se bofetões todos e o bispo vai fazendo sinaizinhos da cruz para este lado e para aquele, enquanto o acólito balouça o incensório. Lisboa cheira mal, cheira a podridão, o incenso dá um sentido à fetidez, o mal é dos corpos, que a alma, essa é perfumada”. (SARAMAGO, 1995, p. 28).

“Porém hoje é dia de alegria geral, porventura a palavra será imprópria, porque o gosto vem de mais fundo, talvez da alma, olhar esta cidade saindo de suas casas, descendo pelas ruas e praças, juntando-se no Rossio, para ver justicar a judeus e cristãos novos, a hereges e feiticeiros [...]”. (SARAMAGO, 1995, p. 28).

“E estando já passados dois anos que não se queimaram pessoas em Lisboa, está o Rossio cheio de povo, duas vezes em festa por ser domingo e haver auto-de-fé”. (SARAMAGO, 1995, p. 28).

“(...) ato tão de fé, a procissão compassada, a descansada leitura das sentenças, as descaídas figuras dos condenados, as lastimosas vozes, o cheiro da carne estalando quando lhe chegam as labaredas e vai pingando para as brasas a pouca gordura que sobejam do cárcere”. (SARAMAGO, 1995, p. 49).

‘Lisboa cheira mal’; faz-se a síntese da dessacralização do Rei e do Reino de Portugal, exatamente porque o poder temporal e o poder eclesial aliam-se para transformar-se em flagelo do povo. Cheiram carnes humanas queimando nas fogueiras, cheira o incenso irônico do incenso que endeusa os ‘sinaizinhos da cruz’ que a insensibilidade do bispo vai espargindo sobre os homens com imposição de penitência, cheira mal a cama do Rei e da Rainha, onde esta fica “recozendo cheiros e secreções” (SARAMAGO, 1995, p. 15).

Nesta cama, onde a Rainha tem que “guardar o choco” do herdeiro como toupeira enroscada e sem rumo, o casal regido conhece bem a tortura dos percevejos. É uma cama ao mesmo tempo cravejada de preciosas pedrarias e carcomida por este ‘bichedo’ que vem não se sabe de onde, mas que atormenta o sono do Rei, que está à espera de seu quinhão de sangue. Os percevejos nivelam a realeza e o povo, o sangue ‘azul’ não é melhor nem pior que

o sangue do povo. Então é possível reconhecer os percevejos como metáfora, tornando-os signos proféticos da Revolução Francesa que viria depois, em 1789, com o lema “Liberdade, igualdade, fraternidade”. Já no Reinado de D. João V, na Europa, ganhava espaço o Iluminismo, ideologia-celeiro do discurso liberalista da burguesia nascente, “percevejos” que as “migrações do palácio ou da cidade para dentro” (SARAMAGO, 1995, p. 16) iam depositando na cama dos nobres para tirar-lhes o sono. A voz silenciada do povo pela tirania do despotismo monárquico mancomunado com a Inquisição enuncia-se no tormento cansado pelos enxames deste “bichedo”, praga sem remédio. A Inquisição queima homens na fogueira, festivamente. Mas os corpúsculos dos percevejos, se vierem a arder queimados, reduzirão a cheiro de corpos queimados a magnificência do Rei e da Rainha. Não há remédio, Lisboa cheira mal, o rei sonha com o divino herdeiro, a Rainha sonha pressaga, mas “Fique D. Maria Ana em paz, adormecida, invisível sob a montanha de penas, enquanto os percevejos começam a sair das fendas, dos refegos, e se deixam cair do alto dossel, assim tornando mais rápida a viagem”. (SARAMAGO, 1995, p. 18). É a marcha da burguesia, enquanto a Rainha se enrosca como uma toupeira, segura de que “a criança que em seu ventre se está formando é tão filha do Rei de Portugal, como do próprio Deus, a troco de um convento”. (SARAMAGO, 1995, p. 31).

De outra ordem é a realza de Baltasar Mateus, o Sete-Sóis.

“Este que por desafrontada aparência, sacudir da espada e desparelhadas vestes, ainda que descalço, parece soldado, é Baltasar Mateus, o Sete-Sóis. Foi mandado embora do exército por já não ter serventia nele, depois de lhe cortarem a mão esquerda pelo nó do pulso, estraçalhada por uma bala em frente de Jerez de los Caballeros, na grande entrada de onze mil homens que fizemos em outubro do ano passado e que se terminou com perda de duzentos nossos e debandada dos vivos, acossados pelos cavalos que os espanhóis fizeram sair de Badajoz”. (SARAMAGO, 1995, p. 35)

Baltasar Mateus é um homem forte, que lutou a favor do rei na guerra contra a Espanha. Por ter perdido a mão esquerda nas lutas, é um soldado afastado do exército, inútil para as batalhas. De que vale um homem sem a mão? Curado das feridas com ervas cicatrizantes, após dois meses de tratamento, passa a percorrer a estrada de volta a sua terra natal, onde vai viver na rua, debaixo de telheiros, com outros marginalizados da sociedade. Para não morrer de fome, vive da mendicância. Para substituir a mão, usa um espigão de ferro que funciona como arma; pede esmola em Évora e, a caminho de Lisboa, mata um ladrão que havia tentado assaltá-lo. Andando pela capital conhece João Elvas, que vive nas ruas; dormem em telheiros, contam histórias de crimes na cidade e na guerra.

“Por ser pouco o que pudera guardar do soldo, pedia esmola em Évora para juntar as moedas que teria de pagar ao ferreiro e ao seleiro se queria ter o gancho de ferro que lhe havia de fazer as vezes da mão. Assim passou o Inverno, forrando metade do que conseguia angariar, acautelando para o caminho metade da outra metade, e entre a comida e o vinho se lhe ia o resto. Já era primavera quando, pago aos poucos por conta, o seleiro, com a última verba, lhe entregou o gancho, mais o espigão que, por capricho de ter duas diferentes mãos esquerdas, Baltasar Sete-Sóis encomendara. Eram asseadas obras de couro, ligadas perfeitamente aos ferros, sólidos estes de malho e têmpera, e as correias de dois tamanhos, para atar acima do cotovelo e ao ombro, por maior reforço. Começou Sete-Sóis a sua viagem ao tempo de se saber que já o exército da Beira se deixava ficar pelos quartéis e não vinha ajudar ao Alentejo por ser a fome muita nesta província, sobre ser geral nas outras. A tropa andava descalça e rota, roubava os lavradores, recusava-se a ir à batalha, e tanto desertava para o inimigo como debandava para as suas terras, metendo-se fora dos caminhos, assaltando para comer, violando mulheres desgarradas, cobrando, enfim, a dívida de quem nada lhes devia e sofria desespero igual”. (SARAMAGO, 1995, p. 35-36).

Em “Memorial do Convento”, o modo narrativo que vai configurando a personagem Baltasar Sete-Sóis é diferenciado daquele que constrói D. João V e Dona Maria Ana Josefa. O imobilístico fotográfico dos cenários e personagens que o narrador-câmera dá à descrição dos ambientes e das ações onde se passa a intimidade conjugal do Rei e da Rainha, em ânsia por um herdeiro, mesclando à onisciência desse mesmo narrador que vasculha a consciência e a inconsciência, não só das personagens, mas também das formações

ideológicas e dos discursos que o leitor vai elaborando, da lugar à mobilidade, que vai ocupando espaço com a enunciação da voz de um homem do povo, percevejo na cama do rei. Se a Rainha é “toupeira” enroscada, sem saber que rumo deve tomar, com a real cabeça encoberta, para Baltasar, o maneta, as coisas são de outra ordem:

“Com pouco dinheiro no bolsilho, (...) tinha Baltasar de resolver que passos daria a seguir, se a Mafra” (...) “caminhava em direção ao Terreiro do Paço. Entrou no açougue que dava para a praça (...) peças de carne, nos bois e porcos abertos, quartos inteiros pendurados nos ganchos(...) não sabia então que ali viria a trabalhar, um dia próximo, e que deveria o emprego”. (SARAMAGO, 1995, p.41-42).

No que se refere à mudança de comportamento do narrador pressuposto, atenuando-se entre onisciente neutro e câmera, além da mobilidade necessária à configuração de uma personagem peregrina, como o é Baltasar Sete-Sóis, outros aspectos devem ser considerados.

D. João V e Dona Maria Ana Josefa são descritos pelo narrador, que os carnaliza, e não se ouve, de suas majestades, nenhuma voz contrária em defesa da mítica sacralidade dos soberanos. Para Baltasar Sete-Sóis, entretanto, é dada a palavra, e é ele quem diz a solenidade de seu nome:

“O meu nome é Baltasar Mateus, todos me conhecem por Sete-Sóis, o José Pequeno sabe por que assim lhe chamam, mas eu não sei desde quando e porquê nos meteram os sete sóis em casa, se fôssemos sete vezes mais antigos que o único sol que nos alumia, então devíamos ser nós os reis do mundo, enfim, isso são conversas loucas de quem já esteve perto do sol (...)”. (SARAMAGO, 1995, p. 236).

Aqui a onisciência do narrador traz à tona a consciência da personagem que, na busca de explicação de sua genealogia, estabelece uma ligação com a divindade, coerente porque racionalmente fundada pelos argumentos da personagem. Uma leitura do nome de Baltasar Mateus Sete-Sóis aponta para a coerência do sentido sacratizador da realeza deste soldado maneta peregrino.

Baltasar é o nome de um dos reis magos que vieram do Oriente para a adoração do Menino Jesus, Rei dos Reis. Uma leitura dos quatro evangelistas, no Novo Testamento, dá conta de que apenas Mateus, no segundo capítulo do seu Evangelho, é que registra a adoração dos Magos. Na narrativa Bíblica, Baltasar, como os outros reis magos, Gaspar e Belchior, representam o poder temporal que peregrina ao encontro do poder divino, numa perspectiva diversa da relação do Rei D. João V com a Igreja/Deus.

Baltasar, em sua oferenda ao Deus Menino, na adoração dos magos, não estabelece com o divino um “negócio”, uma troca de favores, como fazem o Rei D. João V e o Bispo Inquisidor D. Nuno da Cunha. Assim como o rei mago, Baltasar, o soldado maneta, é um ungido de Deus, pelos argumentos do Padre Bartolomeu:

“Ninguém escreveu, não está escrito, só eu digo que Deus não tem a mão esquerda porque é à sua direita, à sua mão direita que se sentam os eleitos, não se fala nunca da mão esquerda de Deus, nem as Sagradas Escrituras, nem os Doutores da Igreja, à esquerda de Deus não se senta ninguém, é o vazio, o nada, a ausência, portanto Deus é maneta. Respirou fundo o padre e concluiu, Da mão esquerda. Sete-Sóis ouvira com atenção. Olhou o desenho e os materiais espalhados pelo chão, a concha ainda informe, sorriu e, levantando um pouco os braços, disse, se Deus é maneta e fez o universo, este homem sem mão pode atar a vela e o arame que hão-de voar”. (SARAMAGO, 1995, p. 68).

É o discurso apócrifo do Padre, contrariando os cânones da Igreja. E aqui vale ressaltar que, quando Padre Bartolomeu destitui Deus de sua mão esquerda, sinaliza uma heresia: a negação do dogma do inferno, uma das verdades de fé da Igreja católica. Se Deus não tem mão esquerda, não pode cumprir-se a condenação ao inferno, porque a doutrina eclesial coloca o inferno à esquerda de Deus, que é “o vazio”, “o nada”, “a ausência”. O nada é o nada, nem felicidade, nem dor, vazio absoluto de tudo, pureza absoluta, quem sabe?

Ainda, Baltasar diz ter tido a experiência de Deus, como alguém que já esteve “perto do sol”. Para muitos povos, o Sol é Deus. E Baltasar é Sete-Sóis, nome coroadado, não de

pedras preciosas, mas de Sol, de Sete-Sóis, unção divina plena, mas que não nega a condição humana. Se são sete os dias da criação, os dons do Espírito Santo e os Sacramentos, sete também são os pecados capitais.

O narrador, então, projeta Baltasar como uma personagem que tem ela mesma a consciência de que se é, ao mesmo tempo, divino e humano, é esta personagem quase sempre itinerante que se descobre com a possibilidade de realeza, “então devíamos ser os reis do mundo”, não teme o povo, os percevejos, que também Baltasar é povo e percevejo. Por isso, a configuração de Baltasar é dialógica. O narrador coloca em diálogo Baltasar e Blimunda, contrastando com o silenciamento de D. João V e Dona Maria Ana, que não é conveniente ao rei dizer tudo à Rainha, nem esta, ao Rei. Baltasar dialoga com o Padre Bartolomeu, com João Elvas, com todos, num fervilhar de reflexões, de ideologias, de discursos. O narrado atua num modo invertido em relação à História: amordaça e silencia o poder temporal e o eclesial, dando voz àqueles excluídos e silenciados.

### **3.3 DAS TRÊS MULHERES: DONA MARIA ANA JOSEFA, DONA MARIA BÁRBARA E BLIMUNDA SETE-LUAS**

#### **3.3.1 DE DONA MARIA ANA JOSEFA**

Dona Maria Ana Josefa, Princesa da Áustria, casa-se com D. João V, Rei de Portugal. Primeiro, a 25 de setembro de 1707, parte de Lisboa para Viena a Embaixada do Conde de Vilar Maior, para a celebração do casamento de D. João V com Dona Ana da Áustria. Em 1708, a 24 de junho, firma-se o Tratado Matrimonial, e a 9 de julho acontece o

casamento. Nasceu em Linz, a 7 de setembro de 1683, e era filha do Imperador Leopoldo I e de sua terceira mulher, Leonor Madalena. Faleceu a 14 de agosto de 1754, com setenta e um anos incompletos, no Palácio de Belém, sendo sepultada no mosteiro de São Nepomuceno, dos Carmelitas Descalços Alemães. Aí foi colocado seu corpo, mas não o coração, que foi levado para a Alemanha.

Deu seis filhos a D. João V: Maria Bárbara Xavier Leonor Teresa Antónia Josefa, nascida em Lisboa, a 4 de Dezembro de 1711; faleceu em Madrid a 27 de agosto de 1758; casou-se em 1729 com D. Fernando, príncipe das Austrias, que subiu ao trono de Espanha como Fernando VI; D. Pedro nasceu em Lisboa a 19 de Outubro de 1712 e faleceu na mesma cidade, a 29 de Outubro de 1714. Foi príncipe do Brasil; D. José sucedeu D. João I no trono; D. Carlos nasceu em Lisboa a 2 de Maio de 1716 e faleceu em Lisboa a 30 de Março de 1730. Teve o título de infante; D. Pedro Clemente Francisco José Antonio nasceu em Lisboa a 5 de Julho de 1717; faleceu no Paço da Ajuda, a 25 de Maio de 1786. Foi príncipe do Brasil e, pelo casamento com a sobrinha D. Maria I, veio a ser o rei consorte D. Pedro III; D. Alexandre Francisco José Antônio Nicolau nasceu em Lisboa a 24 de setembro de 1723 e faleceu a 2 de agosto de 1728.

Em “Memorial do Convento”, a Rainha tem registrado o nome de Dona Maria Ana Josefa, da Áustria, uma soberana encoberta, enroscada como uma toupeira, sufocada nas penas do cobertor que trouxera da Áustria. Ou nas penas da saudade, da tristeza, da culpa de, estando há dois anos casada, ainda não ter gerado um herdeiro para a coroa portuguesa?

Também aqui mesclam-se duas modalidades de narrador, porque o narrador atinge uma onisciência em grau tão apurado que é como se portasse uma câmera capaz de permitir

ao leitor o conhecimento da intimidade da Rainha: do seu casamento com D. João V, do seu corpo, de seus sonhos, de sua alma.

Dona Maria Ana Josefa é uma Rainha silenciada em quase todo o tempo da narrativa, como se o narrador estabelecesse uma cumplicidade com esta personagem tão saudosa das terras de onde veio que, ao morrer, não deixou em Portugal o coração, levado que foi para a Alemanha, vizinha da Áustria.

Mesmo o que sobre Dona Maria Ana se diz é na surdina: “Já se murmura na corte, dentro e fora do palácio, que a rainha, provavelmente, tem a madre seca, insinuação muito resguardada de orelhas e bocas deladoras e que só entre íntimos se confia”. (SARAMAGO, 1995, p. 11).

Na cotidianidade do palácio, sua fala é quase silêncio, numa atmosfera de colóquios voltados à espiritualidade, como a conversa de Rainha e a Marquesa que o narrador relata:

“D. Maria Ana conversa com a sua camareira-mor portuguesa, a marquesa de Unhão. Já falaram das devoções do dia, da visita feita ao convento das carmelitas descalças da Conceição dos Cardeais, e da novena de S. Francisco Xavier, que amanhã principiará em S. Roque, é um falar de rainha e marquesa, jaculatório e ao mesmo tempo lacrimoso quando proferem os nomes dos santos, pungitivo se houver menção de mártires ou sacrifícios particulares de padres e madres, mesmo não excedendo uns e outros a simples maceração do jejum ou a oculta fustigação do cilício”. (SARAMAGO, 1995, p. 14-15).

À Rainha impõe-se a voz suplicante a Deus, em preces pelo herdeiro, como se apenas esta fosse a voz permitida a uma soberana; no que se refere a um dizer sobre os destinos de um povo:

“Além disso, quem se extenua a implorar ao céu um filho não é o rei, mas a rainha, e também por duas razões. A primeira razão é que um rei, e ainda mais se de Portugal for, não pede o que unicamente está em seu poder dar, a segunda razão porque sendo



a mulher, naturalmente, vaso de receber, há-se ser naturalmente suplicante, tanto em novenas organizadas como em orações ocasionais”. (SARAMAGO, 1995, p. 11).

Aliada às preces suplicantes, em silêncio ou em murmúrio, a fala da Rainha é com o confessor, ao qual, entretanto, nem todas as culpas revela:

“Ainda que insistentemente tranquilizada pelo confessor, tem D. Maria Ana, nestas ocasiões, grandes escrúpulos de alma. Retirados el-rei e os camaristas, deitadas já as damas que a servem e lhe protegem o sono, sempre cuida a rainha que seria sua obrigação levantar-se para as ultimas orações, mas, tendo de guardar o choco por conselho dos médicos, contenta-se com murmurá-las infinitamente, passando cada vez mais devagar as contas do rosário, até que adormece no meio dum ave-maria cheia de graça, ao menos com essa foi tudo tão fácil, bendito seja o fruto do vosso ventre, e é no do seu ansiado próprio que está pensando, ao menos um filho, Senhor, ao menos um filho. Deste involuntário orgulho nunca fez confissão, por ser distante e involuntário, tanto que se fosse chamada a juízo juraria, com verdade, que sempre se dirigira à Virgem e ao ventre que ela teve. São meandros do inconsciente real, como aqueles outros sonhos que sempre D. Maria Ana tem, vá lá explicá-los, quando el-rei vem ao seu quarto, que é ver-se atravessando o Terreiro do Paço para o lado dos açougues, levantando a saia à frente e patinhando numa lama aguada e pegajosa que cheira ao que cheiram os homens quando descarregam, enquanto o infante D. Francisco, seu cunhado, cujo antigo quarto agora ocupa, alguma assombração lhe ficando, dança em redor dela, empoleirando em andas, como uma cegonha negra. Também deste sonho nunca deu contas ao confessor, e que contas saberia ele dar-lhe por sua vez, sendo, como é, caso omisso no manual da perfeita confissão”. (SARAMAGO, 1995, p. 17).

Quem é esse D. Francisco e por que nos sonhos traz o aspecto de uma assombração que “dança em redor dela, como uma cegonha preta”, metaforizando a ameaça ao herdeiro que traz em seu ventre?

D. João V anda adoecido, “dana Maria Ana terá agora outros e mais urgentes motivos para rezar. El-rei anda muito achacado, sofre de flatos súbitos, debilidade que já sabemos antiga, mas agora agravada, duram-lhe os desmaios mais que um vulgar fanico [...]” (SARAMAGO, 1995, p. 112). D. João vai para Azeitão buscar a cura para esta “melancolia”; D. Maria Ana fica em Lisboa a rezar.

Na seqüência da narrativa, quando estes fatos se passam, a Rainha já tivera o bebê, não um herdeiro, mas Dona Maria Bárbara. Na doença do Rei, ressentia-se de que, indo

curar-se em Azeitão, não lhe tenha confiado o governo do Reino. De Lisboa, Dona Maria Ana vai a Belém e, “assim fica o infante D. Francisco sozinho em Lisboa, fazendo corte e já começa a urdir a trama e a teia, deitando contas à morte do irmão e à sua própria vida” (SARAMAGO, 1995, p. 113).

Neste ponto da narrativa, a Rainha silenciada, que não conta seus sonhos com D. Francisco ao confessor e que talvez os conte ao Rei, seu esposo, rompe o silêncio. E o diálogo que D. Francisco introduz articula enunciações fundamentais para que a configuração da Rainha como “toupeira enroscada” se altere. A rainha murmurante em preces, coberta de penas, sonolenta, projeta-se, desperta: na obrigação de fidelidade ao Rei, porque a realeza tem penas que sufocam a mulher; na renúncia aos sonhos, porque D. Francisco é, mesmo, “cegonha negra”, na ambição de ser rei:

“Se desta melancolia, que tão gravemente atormenta sua majestade, não houver remédio, e quiser cedo principiar a eterna, eu poderia, como irmão que vem a seguir, portanto de família chegada, cunhado de vossa majestade e mui dedicado servidor de vossa beleza e virtude, eu poderia, ousar dizer, subir ao trono e, de caminho, ao vosso leito, casando nós em boa e canónica forma, que por méritos de homem posso garantir que não sou menos que meu irmão, ora essa, Ora essa, que conversa tão imprópria de cunhados, el-rei ainda está vivo e, pelo poder das minhas preces, se Deus me ouvir, não morrerá, para maior glória do reino, tanto mais que para a conta dos seis filhos que está escrito terei dele, ainda faltam três, Porém, vossa majestade sonha comigo quase todas as noites, que eu bem no sei, é verdade que sonho, são fraquezas de mulher guardadas no meu coração e que nem ao confessor confesso, mas, pelos vistos, vêm ao rosto os sonhos, se assim mos adivinham, Então, morrendo meu irmão, casamos, Se for interesse do reino, e se daí não vier ofensa a deus nem dano à minha honra, casaremos, Prouvera que ele morra, que eu quero ser rei e dormir com vossa majestade, já estou farto de ser infante, Farta estou de ser rainha e não posso ser outra coisa, assim como assim, vou rezando para que se salve o meu marido, não vá ser pior outro que venha, Acha então vossa majestade que eu seria pior marido que meu irmão, Maus, são todos os homens, a diferença só está na maneira de o serem, e com esta sábia e céptica sentença se concluiu a conversação em palácio, primeira das muitas com que D. Francisco fatigará a rainha, em Belém onde ela agora está, em Belas para onde irá com demora, em Lisboa quando enfim for regente, em câmaras e em quintas discorrendo, a ponto de já não serem os sonhos de D. Maria Ana o que entes eram, tão deliciosos em geral, tão arrebatadores do espírito, tão pungidores do corpo, agora o infante só lhe aparece para dizer que quer ser rei, bom proveito lhe fizesse, para isto nem vale a pena sonhar, digo-o eu que sou rainha. Adoeceu tão gravemente el-rei, morreu o sonho de D. Maria Ana, depois el-rei sarará, mas os sonhos da rainha não ressuscitarão”. (SARAMAGO, 1995, p. 113-114).

Tão precisa em seu diálogo com o Infante D. Francisco, com o Rei D. João V comporta-se como uma sombra silenciosa que se deixa conduzir, possuir, acariciar, sem um gesto próprio, a não ser o de estender a mão, para o Rei, tendo cumprido o dever conjugal e, ainda, para chamar damas e camaristas, depois que finalizou o esforço para dar um herdeiro ao Rei:

“D. Maria Ana estende ao rei a mãozinha suada e fria, que mesmo tendo aquecido debaixo do cobertor logo arrefece ao ar gélido do quarto, e el-rei, que já cumpriu o seu dever, e tudo espera do convencimento e criativo esforço com que o cumpriu, beija-lha como a rainha e futura mãe, se não presumiu demasiado frei Antonio de S. José. É D. Maria Ana quem puxa o cordão da sineta, entram de um lado os camaristas do rei, do outro as damas, pairam cheiros diversos na atmosfera pesada, um deles que facilmente identificam, que sem o que a isto cheira não são possíveis milagres como o que desta vez se espera, porque a outra, e tão falada, incorpórea fecundação, foi uma vez sem exemplo, só para que se ficasse a saber que Deus, quando quer, não precisa de homens, embora não possa dispensar-se de mulheres”. (SARAMAGO, 1995, p.16-17).

Que dizeres enunciam o silêncio, as preces murmurantes e os pecados confiados ao confessor, vozes contidas que se modificam em discurso marcado pela determinação, no diálogo com D. Francisco?

A quem terá amado a Rainha? A D. Pedro, el-rei que depois sarou, ou a D. Francisco, que vem para os sonhos da Rainha, e ela não sabe de onde, sonhos tão “deliciosos”, tão “arrebataadores”, tão “pungidores do corpo”? Mas o Infante agora só quer ser rei, não vale a pena sonhar.

A quem terá pertencido o coração da rainha? A Portugal, parece que não, porque depois de falecida a Rainha, foi levado, ele só, para a Alemanha, para perto da Áustria.

### 3.3.2 DE DONA MARIA BÁRBARA

Dona Maria Bárbara Xavier Leonor Teresa Antônia e Josefa nasceu a 04 de dezembro de 1711 e não é um herdeiro,

“D. João V vai ter de contentar-se com uma menina. Nem sempre se pode ter tudo, quantas vezes pedindo isto se alcança aquilo, que esse é o mistério das orações, lançamo-las ao ar com uma intenção que é nossa, mas elas escolhem o seu próprio caminho, às vezes atrasam-se para deixar passar outras que tinham partido depois, e não é raro que algumas se acasalem, assim nascendo orações arraçadas ou mestiças, que não são nem o pai nem a mãe que tiveram, quando calha brigam, param na estrada a debater contradições, e por isso é que se pediu um rapaz e veio uma rapariga, vá lá saudável e robusta, e de bons pulmões, como se percebe pela gritaria”. (SARAMAGO, 1995, p. 71-72).

Não é um príncipe, é uma princesa, mas a palavra do Rei será cumprida, relativamente à construção do Convento de Mafra. Em “Memorial do Convento”, a princesa-menina vem como que associada à bênção da chuva sobre o Reino, favorecendo a agricultura, permitindo uma associação com a mítica e ancestral Deusa, Terra-Mãe.

“Mas o reino está gloriosamente feliz, não só porque nasceu o herdeiro da coroa e pelas luminárias festivas que por três dias foram decretadas, mas porque, havendo sempre que contar com os efeitos secundários que têm as preces sobre as forças naturais, podendo até acontecer que dêem em grandes secas, como esta há oito meses durava e só essa causa podia ter, nem se via que outra fosse, acabadas as orações deu em chover, enfim, que já se diz que o nascimento da infanta trouxe auspícios de felicidade, pois agora chove tanto que só Deus a pode estar mandando, por alívio seu da importunação que lhe fazíamos. Já andam os lavradores lavrando, vão para o campo mesmo debaixo de chuva, a leiva cresce da terra húmida como saem as crianças lá donde vêm, e, não sabendo gritar como elas, suspira ao sentir-se rasgada pelo ferro, e deita-se de lado, luzida, oferecendo-se à água que continua a cair, agora muito devagar, quase poalha impalpável, para que não se perca a forma do alqueive, terra encrespada para o conchego da seara. Este parto é muito simples, mas não se pode fazer sem aquilo que os outros primeiro requereram a força e a semente”. (SARAMAGO, 1995, p. 73).

Sete bispos, que eram como Sete-Sóis de ouro e prata, batizaram Dona Maria Bárbara. Baltasar Sete-Sóis também compareceu à cerimônia do batismo, mas não está entre os sete bispos, porque o ouro e a prata de seus Sete-Sóis são de outra ordem, desconhecem a trama de ambições, as cruzes do poder da realeza com que os sete bispos assinalarão a

princesa herdeira. O padrinho e tio, o Infante D. Francisco, cruz de brilhantes, presságio da caminhada do calvário para o casamento ao qual a destinará o Rei D. João V.

A presença de D. Francisco no batismo da princesa, e ainda como padrinho da menina-dona, o infante que vem “não se sabe de onde” para os sonhos de Dona Maria Ana (não seria do coração da Rainha? E nenhum coração é espaço tópico de segurança.) lembra a ave agourenta, a “cegonha negra”. Isto permite uma relação intertextual com a narrativa clássica “A bela adormecida”, onde a bruxa também comparece ao batismo da princesa, sem ser convidada.

Mas D. Francisco é convidado e ainda mais como padrinho, propiciando uma trama em que esta personagem adquire uma configuração ambivalente, no que se refere a Dona Maria Ana.

“D. Francisco mandou à rainha sua comadre, de presente, uma pluma de tocar, estou que por galantaria, e uns brincos de diamantes, esses sim, de superlativo valor, perto de vinte e cinco mil cruzados, é obra, mas francesa”. (SARAMAGO, 1995, p. 73).

O narrador, onisciente, conhece e revela ao leitor as intenções de D. Francisco, príncipe encantado que acorda o coração da rainha, com “galanteria”, mas que, na verdade, não vai tirá-la do sono do casamento com o Rei D. João V, em que a mulher Maria Ana está “farta” de ser Rainha, para levá-la a um casamento amoroso, sem rei. Não é o coração de Dona Maria Ana que D. Francisco deseja. Sua ambição de “cegonha negra” é o trono real e a cama da Rainha: “Prouvera que ele morra, que eu quero ser rei e dormir com vossa majestade” (SARAMAGO, 1995, p. 114). Quebra-se o encanto do príncipe, porque agora o infante só lhe aparece para dizer que quer ser rei, bom proveito lhe fizesse, “para isso nem vale a pena sonhar, digo-o eu que sou rainha” (SARAMAGO, 1995, p. 114).

Muitas princesas dos clássicos contos de fadas e contos maravilhosos encontram um príncipe encantado, reiterando discursos de belas princesas que, mesmo ameaçadas por bruxas, dragões, ogros e também pela vontade de um pai que é Rei conseguem ser “felizes para sempre”, amadas pelo príncipe que enfrentou provas, por amor. Tais formulações discursivas trazem nas expressões “Era uma vez...” e “... foram felizes para sempre”, o sentido de um tempo de sempre, criando o mito de que toda princesa é bela e amada por um príncipe capaz do heroísmo das grandes vitórias por amor.

Não foi assim com Dona Maria Bárbara. Em “Memorial do Convento”, chamada Maria Xavier Francisca Leonor Bárbara, pelo batismo, a História, conforme já se referiu anteriormente, registra o nome Maria Bárbara Xavier Leonor Teresa Antonia e Josefa. Aos dezessete anos, foi levada à Espanha, para casar-se com D. Fernando. Figueira (2002, p. 193) assim relata: “Em 1746, Fernando VI tornou-se rei da Espanha e, como era casado com a infanta portuguesa dona Maria Bárbara, foi possível chegar a um consenso que levou os dois reinos a assinarem, em 1750, o Tratado de Madri”.

Ao narrar a trajetória-calvário de Dona Maria Bárbara ao casamento, o narrador pressuposto já não é apenas onisciente neutro. Assume duas outras configurações, onisciente intruso e onisciente seletivo.

Segundo Onofrio (1995, p. 60-61) o narrador onisciente intruso não se limita a descrever ambientes e personagens ou a narrar os fatos com uma visão “por detrás”, como o faz o narrador onisciente neutro. Intruso, o narrador tece considerações e emite julgamentos de valor, numa perspectiva que pode ser moralizante, satírica ou irônica. Se em outros momentos da narrativa já abordados anteriormente o narrador era onisciente seletivo, agora,

logo ao abrir o capítulo em que Dona Maria Bárbara é levada a casar-se, a intuição irônica do narrador manifesta-se:

“porém ainda se encontram famílias felizes. A real de Espanha é uma. A de Portugal é outra. Casaram-se filhos daquela com filhos desta, da banda deles vem Mariana Vitória, da banda nossa vai Maria Bárbara, os noivos são o José de cá e o Fernando de lá, respectivamente, como se costuma dizer. Não são combinações do pé para a mão, os casamentos estão feitos desde mil setecentos e vinte e cinco” (SARAMAGO, 1995, p. 297).

O narrador onisciente intruso enuncia em discurso irônico sobre o fato histórico da “troca de princesas” que, em 1729, uniu duas famílias reais, a de Portugal e a da Espanha, num jogo de interesses políticos. Esses casamentos de razão que a história narrativa, factual, relata, no discurso histórico constituem-se uma prática legitimada pelo sentido de “vitórias” que as nações conquistam. O discurso estético literário, entretanto, pela ironia, e aqui no sentido da ironia socrática, da indagação, satiriza a instituição casamento em tais moldes, o que dá relevância ao casamento que obedece às razões do coração e não às razões de um reino.

Também é o discurso irônico do narrador onisciente intruso que destrona o outro discurso, aquele enunciado por “era uma vez uma bela princesa”. Ao contrário, “Maria Bárbara tem dezassete anos feitos, cara de lua cheia, bexigosa...” (SARAMAGO, 1995, p. 297).

Ainda é este mesmo narrador intruso que, como uma voz solitária, lembra ao povo que, se o Rei e os inquisidores promovem a participação da massa popular nos autos-de-fé, nas festas, o espaço não é da gente anônima, excluída: “A história dos casamentos está cheia de gente que ficou do lado de fora da porta, por isso, para evitar vexames, se avisa que a boda, e também batizado, não vás sem ser convidado”. (SARAMAGO, 1995, p. 298).

Durante o percurso narrativo que descreve a viagem da princesa rumo ao casamento, o narrador intruso encontra um aliado, João Elvas, olheiro, não do Rei, mas do povo, porque é o olhar do João Elvas que é convocado, pelo narrador, a registrar o que se passa na caravana real em sua trajetória: “Madrugada escuro ainda, eram umas cinco e meia, saiu el-rei para Vendas novas, mas primeiro que ele saiu João Elvas, porque queria ver com os seus olhos, ver passar a comitiva, em aparato completo (...)”. (SARAMAGO, 1995, p. 301).

Localizado no meio do povo, João Elvas como que empresta seu olhar ao povo e faz disso um dever, obrigação de estar “acordado”, para dar ao povo o direito de “ver” as fragilidades da realeza.

Em alternância com o narrador onisciente neutro e com o onisciente intruso, o narrador onisciente seletivo, definido como um narrador que expressa o ponto de vista de uma ou várias personagens, interpretando, com sua voz de narrador, os sentimentos, a visão de mundo da personagem, como se lhe penetrasse na mente, aqui também se encontra. É o que ocorre na longa reflexão que a princesa Maria bárbara faz, logo após acordar.

“com um grande arrepio, como se um dedo gelado lhe tivesse tocado na testa e, virando os olhos ensonados para os campos crepusculares, viu parado um pardo ajuntamento de homens alinhados na beira do caminho e atados uns aos outros por cordas, seriam talvez uns quinze”. (SARAMAGO, 1995, p. 312).

Querendo saber quem são estes homens, infeliz pela infelicidade deles somada à infelicidade das “suas bodas, quando tudo devia ser ledice e regozijo, já não chegava o péssimo tempo que faz, esta chuva, este frio teriam bem feito melhor se me casassem na primavera”. (SARAMAGO, 1995, p. 312), mesmo sem o saber a princesa tem, no oficial a quem dá ordens, o “príncipe encantado” que a ama, acordando-a para a condição do povo e de



si mesma, desvencilhando-a da inconsciência, do torpor de princesa sonolenta, simulacro da “bela adormecida”:

“Cavalgava a estribeira um oficial, a quem D. Maria Bárbara ordenou que mandasse saber que homens eram aqueles e o que tinham feito, que crimes, e se iam para o Limoeiro ou para a África. Foi o oficial em pessoa, talvez por muito amar esta infanta, já sabemos que feia, já sabemos que bexigosa, e daí, e vai levada para Espanha, para longe do seu puro e desesperado amor, querer um plebeu a uma princesa, que loucura, foi e voltou, não a loucura, ele, e disse, Saiba vossa alteza que aqueles homens vão trabalhar para Mafra, nas obras do convento real, são do termo de Évora, gente de ofício, E vão atados porquê, Porque não vão de vontade, se os soltam fogem, Ah. Recostou-se a princesa nas almofadas, pensativa, enquanto o oficial repetia e gravava em seu coração as doces palavras trocadas, há-de ser velho, caduco e reformado, e ainda se recordará do maravilhoso diálogo, como estará ela agora, passado todos estes anos”. (SARAMAGO, 1995, p. 312).

O diálogo com o oficial dá lugar à voz do narrador onisciente seletivo, revelando o que pensa a princesa, que culpas se atribui, numa formulação discursiva inusitada no discurso histórico, mas insistente no discurso estético literário, desmistificador da monarquia:

“A princesa já não pensa nos homens que viu na estrada. Agora mesmo se lembrou de que, afinal, nunca foi a Mafra, que estranha coisa, constrói-se um convento porque nasceu Maria Bárbara, cumpre-se o voto porque Maria Bárbara nasceu, e Maria Bárbara não viu, não sabe, não tocou com o dedinho rechonchudo a primeira pedra, nem a segunda, não serviu com as suas mãos o caldo dos pedreiros, não aliviou com bálsamo as dores que Sete-Sóis sente no coto do braço quando retira o gancho, não enxugou as lágrimas da mulher que teve seu homem esmagado, e agora vai Maria Bárbara para Espanha, o convento é para si como um sonho sonhado, uma névoa impalpável, não pode sequer representá-lo na imaginação, se a outra lembrança não serviria a memória. Ai as culpas de Maria Bárbara, o mal que já fez, só porque nasceu, nem é preciso ir muito longe, bastam aqueles quinze homens que além vão”... (SARAMAGO, 1995, p. 312-313).

Acordada em angústia, a Maria Bárbara transforma as reflexões em diálogo com a Dona Maria Ana Josefa, a Rainha quase sempre silenciosa, “touceira enroscada”, voz que, ao reafirmar que nada vale a não ser a submissão à vontade do Rei, promove um discurso de ruptura com a ideologia da obediência absoluta ao soberano:

“Senhora mãe e rainha minha, aqui estou eu indo para Espanha, donde não voltarei, e em Mafra sei que se constrói um convento por causa de voto em que fui parte, e nunca ninguém de cá me levou a vê-lo, há nisto muita coisa que não sei entender, Minha filha e futura rainha, não retires ao tempo que deve ser de oração o tempo de vãos pensamentos, tais são esses, a real vontade de teu pai e senhor nosso quis que

se levantasse o convento, a mesma real vontade quer que vás para Espanha e o convento não vejas, só a vontade de el-rei prevalece, o resto é nada, Então é nada esta infanta que eu sou, nada os homens que vão além, nada este coche que nos leva, nada aquele oficial que ali vai à chuva e olha para mim, nada, Assim é, minha filha, e quando mais se for prolongando a tua vida, melhor verás que o mundo é como uma grande sombra que vai passando para dentro do nosso coração, por isso o mundo se torna vazio e o coração não resiste, oh, minha mãe, que é nascer, Nascer é morrer, Maria Bárbara.” (SARAMAGO, 1995, p. 313-314).

Neste diálogo de rainha e princesa, de mãe e filha, mais que ao sentido de obedecer à vontade do rei, a grande indagação dirige-se ao sentido da existência, da própria e da dos outros. A princesa quer dar um sentido ao povo, ao povo que faz a serviço da monarquia. A Rainha, que já dissera estar “farta de ser rainha”, reafirma, à filha, princesa e futura rainha, a condição de “toupeira enroscada”, sem rumo. Vida e morte são a mesma coisa e, quanto mais durar a vida, mais desencantada será a princesa, a rainha.

### **3.3.3 DE BLIMUNDA SETE-LUAS**

Blimunda de Jesus, a Blimunda Sete-Luas, tem 19 anos. Era pessoa com poderes especiais: conseguia, em jejum, ver as pessoas por dentro. Apaixonou-se por Baltasar desde quando o viu pela primeira vez, num dia de auto-de-fé da Inquisição. Mulher decidida, com profundos conhecimentos, casou-se com Baltasar e devotou a ele todo o seu amor. Era filha de uma mulher também portadora de poderes “paranormais”, e que por isso foi degredada para Angola pelo tribunal da Inquisição.

O nome de Blimunda de Jesus, ou Blimunda Sete-Luas, a História não documenta. Também o nome de Baltasar Sete-Sóis não tem inscrição histórica. Documentados estão os integrantes da família real: D. João V, Dona Maria Ana Josefa e Dona Maria Bárbara.

Baltasar Mateus Sete-Sóis e Blimunda de Jesus, ou Blimunda Sete-Luas, porém, são nomes apócrifos, quando se considera a História narrativa e as instituições, cujo discurso de legitimidade ela vem enunciando ao longo do tempo. Baltasar e Blimunda. O dialogo entre a rainha e a princesa “desencantadas” mostrou a perplexidade de Dona Maria Bárbara, “cara de lua cheia”, acordada para o vazio, o nada da instituição monarquia, onde a vontade absoluta do rei reduz a nada tudo o que não seja esta mesma vontade.

Baltasar e Blimunda, nomes não documentados pela História, exatamente por estarem relegados a um espaço marginal, fora da legitimidade das instituições, podem ser considerados como personagens representativas de História monumento.

Se Dona Maria Ana Josefa era uma rainha quase silêncio que se esforça por ensinar à filha, a princesa e futura rainha Dona Maria Bárbara, a aceitação do silenciamento e da vontade do Rei, a sabedoria de reduzir a nada as razões do coração, em nome das razões do estado, Baltasar e Blimunda, ao contrário, são personagens em constante diálogo, um diálogo para além da palavra.

A História narrativa documenta a Inquisição, cujos cânones a Igreja Católica estabeleceu, com uma crueldade exercida, entre outras práticas, nos autos-de-fé. O narrador, onisciente neutro, dá voz a Sebastiana Maria de Jesus, uma das condenadas pela Inquisição, e é essa voz apócrifa, não a canônica, que descreve a procissão dos condenados:

“Grita o povinho furiosos improperios aos condenados, guincham as mulheres debruçadas dos peitoris, alanzoam os frades, a procissão é uma serpente enorme que não cabe direita no Rossio e por isso se vai curvando e recurvando como se determinasse chegar a toda parte ou oferecer o espetáculo edificante a toda a cidade, aquele que ali vai é Simeão de Oliveira e Sousa, sem mester nem beneficio, mas que do Santo Oficio declarava ser qualificador, e sendo secular dizia missa, confessava e pregava, e ao mesmo tempo que isto fazia proclamava ser herege e judeu, raro se viu confusão assim, e para ser ela maior tanto se chamava padre Teodoro Pereira de Sousa como frei Manuel da Conceição, ou frei Manuel da Graça, ou ainda Belchior

Carneiro, ou frei Manuel Lencastre, quem sabe que outros nomes teria e todos verdadeiros, porque deveria ser um direito do homem escolher o seu próprio nome e mudá-lo cem vezes ao dia, um nome não é nada, e aquele é Domingos Afonso Lagareiro, natural e morador que foi em Portel, que fingia visões para ser tido por santo, e fazia curas usando de bênçãos, palavras e cruces, e outras semelhantes supertições, imagine-se, como se tivesse sido ele o primeiro, e aquele é o padre Antonio Teixeira de Souza, da ilha de S. Jorge, por culpas de solicitar mulheres, maneira canónica de dizer que as apalpava e fornicava, decerto começando na palavra do confessor e terminado no acto recato da sacristia, enquanto não vai corporalmente acabar em Angola, para onde irá degredado por toda a vida, e esta sou eu, Sebastiana Maria de Jesus, um quarto de cristã-nova, que tenho visões e revelações, mas disseram-me no tribunal que era fingimento, que ouço vozes do céu, mas explicaram-me que era efeito demoníaco, que sei que posso ser santa como os santos o são, ou ainda melhor, pois não alcanço diferença entre mim e ele, mas repreenderam-me de que isso é presunção insuportável e orgulho monstruoso, desafio a Deus, aqui vou blasfema, herética, temerária, amordaçada para que não me ouçam as temeridades, as heresias e as blasfêmias, condenada a ser açoitada em público e a oito anos de degredo no reino de Angola, e tendo ouvido as sentenças, as minhas e mais de quem comigo vai nesta procissão”. (SARAMAGO, 1995, p. 52-53).

Sebastiana Maria de Jesus é um nome enunciador da ligação com Cristo, ela é Maria, a mulher-redenção é *de Jesus*, mas é “blasfema”, “herética”, condenada pelas visões, pela gnose, um poder de Conhecimento do mundo e do homem, outorgada às bruxas e às feiticeiras pelas deusas, um discernimento entre o Bem e o Mal, benéfico, antes que o elemento masculino, Jeová, banisse a Deusa e se apropriasse dessa faculdade feminina. A Igreja estabeleceu a ligação da bruxa com o diabo, mas os que eram acusados de heresia

“adoraram o Espírito como o princípio feminino que engendrou o masculino e se fizeram acompanhar da mulher inicial que acumulava as características da Prostituta Sagrada. Enfim, todas as heresias buscavam a Gnose, o Conhecimento, a Mãe que, como Prometeu, roubou a centelha divina e a distribuiu entre os filhos, para que iluminassem o caminho da busca; que, como Pandora, Lilith ou Eva, mostrou-lhes o Bem e o Mal deixando-lhes a possibilidade de, munidos da Esperança, escolher o Bem e alcançar a Graça e a Salvação”. (BARROS, 2001, p. 339).

Sebastiana é mãe de Blimunda, esta também *de Jesus*, também visionária, herética: “(...) não ouvi que se falasse da minha filha, é seu nome Blimunda, onde estará, onde estás Blimunda, se não foste presa depois de mim, aqui hás-de vir saber da tua mãe (...)” (SARAMAGO, 1995, p. 52).

No meio da impiedade do povo que ultraja os condenados, Sebastiana vê Blimunda: “que só para te ver agora quero olhos, a boca me amordaçaram, não os olhos (...)” (SARAMAGO, 1995, p. 53). Se as palavras são silenciadas, o coração explode numa voz que proclama o sentimento materno, bem diversa da voz desencorajadora de Dona Ana Maria Josefa, a rainha, na conversa com dona Maria Bárbara, a princesa:

“o peito me deu sinal, gemeu profundamente o coração, vou ver Blimunda, vou vê-la, ai, ali está, Blimunda, Blimunda, Blimunda, filha minha, e já me viu, e não pode falar, tem de fingir que me não conhece ou me despreza, mãe feiticeira e marrana ainda que apenas um quarto, já me viu, e ao lado dela está o padre Bartolomeu Lourenço, não fales, Blimunda, olha só, olha com esses teus olhos que tudo são capazes de ver”. (SARAMAGO, 1995, p. 53).

No que se refere a Blimunda, os olhos tornam-se o elemento fundador do diálogo, como um processo de gnose profunda, que chega à alma. E aqui torna-se oportuno referir a simbologia da gata e da lua, em antigas civilizações:

“a gata, emblema da fecundidade, foi associada tanto a Isis quanto a Nut, a Mãe universal, Deusa do céu, apelidada a Gata Sagrada. A gata estava assimilada à Lua, ao reino noturno e à morte. A associação da gata e da Lua foi forte, que as variações das pupilas do animal, em diversas tradições, evocam as fases da Lua e das marés. Ela era detentora de um poder perturbador, iniciada nos Mistérios da vida e da morte, sensível às correntes telúricas.” (BARROS, 2001, p. 373)

As Grandes mães Divinas ornavam-se com chifres de bovinos, e estes cornos representavam a ligação das Deusas com a lua, principalmente com o quarto crescente, símbolo da morte e do renascimento.

“... nas culturas do Neolítico as deusas ornadas com o crescente lunar foram numerosas, os chifres marcando a presença da Grande Deusa da Fertilidade. Eles invocavam a força vital, a criação periódica, a vida inesgotável, a fecundidade; os cornos foram, durante milênios, símbolos femininos e lunares, mas com a ascensão dos deuses masculinos e a apropriação dos símbolos femininos que empreenderam, o quarto crescente da Lua passou também a simbolizar o poder viril, masculino e solar. Mas o importante aqui não é o deslizamento do símbolo e sim o conteúdo da imagem. Os chifres representavam a fertilidade e se ligam à Lua crescente, que ornou a cabeça de inúmeras deusas” (BARROS, 2001, p.371)

O cristianismo contrapõe a imagem de Maria, mãe de Jesus, à da bruxa, da feiticeira. O Apocalipse, 12,1 (Bíblia Sagrada, 1995, p.232), assim registra: “Depois apareceu no céu um grande sinal: uma mulher vestida de sol com a lua debaixo de seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre sua cabeça.” Nesta simbologia cristã, a mulher, Maria, representa a igreja coroada de virtudes, de santidade (as doze estrelas), e a lua sob os pés da mulher traduz-se como enunciação da vitória da igreja sobre a mentalidade dos tempos.

Da mesma forma que Baltasar Mateus sete-sóis é ungido rei pelo seu próprio nome, Blimunda de Jesus sete-luas, também pelo nome, é divinizada. Não apenas uma, mas sete-luas coroam-na deusa, Gata Sagrada, que alicia o olhar e a alma de Baltasar sete-sóis:

“Baltasar Mateus, o Sete-Sóis, está calado, apenas olha fixamente Blimunda, e de cada vez que ela o olha a ele sente um aperto na boca do estômago, porque olhos como estes nunca se viram, claros de cinzento, ou verde, ou azul, que com a luz de fora variam ou o pensamento de dentro, e às vezes tornam-se negros nocturnos ou brancos brilhantes como lascado carvão de pedra. Veio a esta casa não porque lhe dissessem que viesse, mas Blimunda perguntara-lhe que nome tinha e ele respondera, não era necessária melhor razão.” (SARAMAGO, 1995, p.55)

Nas personagens Blimunda e Dona Maria Bárbara, a princesa, a lua estabelece um processo de conjunção entre o povo e a nobreza. Blimunda Sete-Luas é o olhar gnóstico, perturbador. Dona Maria Bárbara, “cara de lua cheia”, também lança, sobre a nobreza, sobre o povo explorado e sobre o desencanto de ser princesa e rainha, um olhar herético, blasfemo, inquisidor das instituições pelas quais se reduz a nada o sentido da existência.

Em Blimunda a subversão das instituições é sacralizadora, e a visionária que a Inquisição satanizava anula a antítese Gata Sagrada x Maria. Blimunda é coroada de Sete-Luas. Maria tem a lua debaixo dos pés como vitória da igreja sobre a mutabilidade dos tempos. Mas é na fase da lua, na mutabilidade que se renova a vida, e a grande vitoriosa é a vida, não uma instituição agrilhoadada em hierarquias.

A configuração nucleadora das personagens Blimunda e Baltasar é uma mobilidade, uma condição peregrina onde só o amor é eternizado. A condição peregrina encurta caminhos, desvencilha-se de tudo o que possa significar desvios do que se faz essencial na existência humana. O caminho de Dona Maria Bárbara ao casamento é longo, triste, sem nenhum sentido, a não ser o de submissão às razões do Estado. O caminho de Blimunda e Baltasar ao casamento é sem demora, rebelde aos cânones eclesiásticos e sociais, justificado pela urgência do amor:

“Blimunda levantou-se do mocho acendeu o lume na lareira, pôs sobre a trempe uma panela de sopas, e quando ela ferveu deitou uma parte para duas tigelas largas que serviu aos dois homens, fez tudo isto sem falar, não tornara a abrir a boca depois que perguntou, há quantas horas, Que nome é o seu, e apesar de o padre ter acabado primeiro de comer, esperou que Baltasar terminasse para se servir da colher dele, era como se calada estivesse respondendo a outra pergunta, Aceitas para a tua boca a colher de que se serviu a boca deste homem, fazendo seu o que era teu, agora tornando a ser teu o que foi dele, e tanta vezes que se perca o sentido do teu e do meu, e como Blimunda já tinha dito que sim antes de perguntada, Então declaro-vos casados. O padre Bartolomeu Lourenço esperou que Blimunda acabasse de comer da panela as sopas que sobejavam, deitou-lhe a bênção, com ela cobrindo a pessoa, a comida e a colher, o regaço, o lume na lareira, a candeia, a esteira no chão, o punho cortado de Baltasar. Depois saiu.

Deitaram-se. Blimunda era virgem. Que idade tens, perguntou Baltasar, e Blimunda respondeu. Dezanove anos, mas já então se tornara muito mais velha. Correu algum sangue sobre a esteira. Com as pontas dos dedos médio e indicador humedecidos nele, Blimunda persignou-se e fez uma cruz no peito de Baltasar, sobre o coração. Estavam ambos nus. Numa rua perto ouviram vozes de desafio, bater de espada, correrias. Depois o silêncio. Não correu mais sangue.

Quando, de manhã, Baltasar acordou, viu Blimunda deitada ao seu lado, a comer pão de olhos fechados. Só os abriu, cinzentos àquela hora, depois de ter acabado de comer, e disse, Nunca te olharei por dentro.” (SARAMAGO, 1995, P. 55, 56, 57).

A essencialidade despoja os rituais, tornando-os mais solenes. Ao narrar o casamento de Blimunda e Baltasar, o narrador onisciente neutro consegue enunciar a solenidade das coisas, dos gestos, das palavras, dos silêncios e dos sentimentos essenciais. Tais considerações é que se constituem num direcionamento para a leitura das formações

discursivas, que a união amorosa dessas duas personagens, como contracanto, parodia do discurso histórico, que o discurso estético literário estabelece.

A sopa servida por Blimunda é ponto de encontro de simbologias do paganismo e do cristianismo. O “lume da lareira”, fogo do lar de antigas culturas; a “trempe”, como enunciadora do primitivismo no ato de cozer o alimento; a “panela de sopas” trazendo a memória dos caldeirões em que as feiticeiras processavam a alquimia das poções enunciam Blimunda Sete-Luas, a Gata sagrada. Os sentido cristão está no gesto eucarístico de repartir a sopa, de servir os dois homens, “sem falar”, porque qualquer palavra poderia ameaçar o gesto, o signo da comunhão perfeita da eucaristia. Manifesta-se aí a Blimunda cristã, de Jesus, santificada. É um ritual que sacraliza a herética visionária, precisamente pela subversão dos cânones da igreja, no que se refere ao casamento. A aliança de Blimunda Sete-Luas com Blimunda de Jesus, contrariando a voz canônica da igreja, legitima-se pela presença do padre Bartolomeu de Gusmão.

Sacerdote católico, Padre Bartolomeu enuncia um dizer novo sobre o caráter sacramental do casamento, uma contravoz ao ritual da igreja, às “bodas” da monarquia, fundadas em razões de Estado, cuja violência às razões do coração o esplendor das festas silencia.

A celebração do casamento de Blimunda e Baltasar reúne narrativas que a história fátual e a Bíblia registram. A história relata práticas ritualescas de antigas culturas e, depois, a forma como, no ocidente, tais práticas foram sendo cristianizadas. A Bíblia traz a narrativa das bodas de Caná, o milagre da transformação de água em vinho, a pedido de Maria, para



que não se perdesse a alegria da festa. Outro relato bíblico é a Última Ceia, eucarística, com a transformação do vinho em sangue do Cordeiro.

Juntando estas duas narrativas bíblicas, é possível identificar, em “Memorial do Convento”, um discurso sacramental do casamento que os ritos da monarquia e da igreja silenciam – uns por interesse dos reinos, outros pelo autoritarismo dos dogmas do catolicismo. A doutrina da igreja diz que todo sacramento tem na sua celebração um sinal externo representativo da comunicação da graça divina a quem está recebendo um dos sete sacramentos. No ritual do casamento católico, a troca de alianças, acompanhada de palavras em que o homem e a mulher juram fidelidade mútua, amor, respeito, comunhão de dores e alegrias, são o sinal externo da graça do amor. No rito despojado da celebração do casamento de Blimunda e Baltasar, o sinal da celebração cristã manifesta-se:

“...esperou que Baltasar terminasse para se servir da colher dele, era como se calada estivesse respondendo a outra pergunta, Aceitas para a tua boca a colher de que se serviu a boca deste homem, fazendo seu o que era teu, agora tornando a ser teu o que foi dele e tantas vezes perdendo o sentido do teu e do meu, e como Blimunda já tinha dito que sim antes de perguntada, Então declaro-vos casados”. (SARAMAGO, 1995, p. 56).

E a bênção que o padre “deitou” não foi sobre alianças de ouro, mas sobre as coisas simples e cotidianas que estabelecem a aliança de duas existências: “a pessoa, a comida e a colher, o regaço, o lume na lareira, a esteira no chão, o punho cortado de Baltasar” (SARAMAGO, 1995, p. 56).

A bênção do padre cristão não excluiu signos dos rituais pagãos: o fogo e a sopa, lembrança da alquimia das feiticeiras. A bênção é “deitada”, também sobre a esteira no chão, leito nupcial onde Baltasar, rei coroado de Sete-Sóis e Blimunda, feiticeira e face da Deusa coroada de Sete-Luas, dariam efetividade à bênção, ungidos pelo amor, num pacto ao mesmo

tempo cristão e pagão: a cruz de sangue. O sangue tem presença freqüente em muitos ritos pagãos, mas é também o sangue do Cordeiro de Deus, o cristo.

Na personagem Blimunda, o narrador enuncia um percurso discursivo que inocenta a feiticeira, libertando-a dos estereótipos que levaram tantas mulheres às fogueiras dos autos-de-fé:

“A bruxaria (...) é uma heresia específica. Enquanto as heresias religiosas se reduzem a um engajamento, a uma oposição específica ao que foi determinado pela Santa Igreja, a bruxaria era o ateísmo, a superstição, a idolatria, a ruptura total, porque implicava a oblação das feiticeiras ao diabo, porque estabelecia um pacto com ele, renegando a fé católica”. (BARROS, 2001, p. 330).

O pacto de Blimunda ao ungir Baltasar com o sangue da virgindade que lhe entregara como oferenda não foi diabólico, foi amoroso. A elite clerical disseminava a ideologia de que o fascínio provocado pela mulher era o mal e devia ser temido pelo homem.

Blimunda é um mistério que inquieta Baltasar:

“Sete-Sóis soergueu-se na enxerga, incrédulo, e também inquieto, Estás a mangar comigo, ninguém pode olhar por dentro das pessoas, Eu posso, Não acredito, Primeiro, quiseste saber, não descansavas enquanto não soubesses, agora já sabes e dizes que não acreditas, antes assim, mas daqui para o futuro não me tires o pão, Só acredito se fores capaz de dizer o que está dentro de mim agora, Não vejo se não estiver em jejum, além disso fiz promessa de que a ti nunca te veria por dentro, Torno a dizer que estás a mangar comigo, E eu torno a dizer que é verdade, Como hei-de ter a certeza, Amanhã não comerei quando acordar, sairemos depois de casa e eu vou-te dizer o que vir, mas para ti nunca olharei, nem te porás na minha frente, queres assim, Quero, respondeu Baltasar, mas diz-me que mistério é este, como foi que te veio este poder, senão estás a enganar-me, Amanhã saberás que falo verdade, E não tens medo do Santo Ofício, por muito menos têm outros pagado, O meu dom não é heresia, nem é feitiçaria, os meus olhos são naturais, Mas a tua mãe foi açoitada e degredada por ter visões e revelações, aprendeste com ela, Não é a mesma coisa, eu só vejo o que está no mundo, não vejo o que é de fora dele, céu ou inferno, não digo rezas, não faço passes de mãos, só vejo, Mas persignaste-te com o teu sangue e fizeste-me com ele uma cruz no peito, se isso não é feitiçaria, Sangue de virgindade é água de baptismo, soube que o era quando me rompestes, e quando o senti correr adivinhei os gestos”. (SARAMAGO, 1995, p. 77-78).

Mas Blimunda, que traz na raiz do nome o verbo latino “mundar”, que em português quer dizer purificar, não é fascínio maléfico, é virginal, pura. O mistério de

Blimunda é Gnose purificadora. Como Baltasar e Blimunda já estavam purificados pelo Amor, Baltasar não precisava ser olhado por dentro: “nunca te olharei por dentro” (SARAMAGO, 1995, p. 57) é a jura de Blimunda.

Esta relação dialógica entre Blimunda e Baltasar novamente faz do discurso estético literário a denúncia do quase-silêncio entre D. João V e Dona Maria Ana Josefa e do silêncio entre os noivos Dona Maria Bárbara e D. Fernando, que em “Memorial do Convento” é absoluto. As razões de Estado silenciam sentimentos.

Dona Maria Bárbara fez uma trajetória de aflições para o casamento com D. Fernando. Atravessaria o rio Caia, na fronteira entre Portugal e Espanha, para ir ao casamento, ao encontro de um homem, futuro Rei, sem as certezas do amor. Diz a história fátual que Maria Bárbara foi rainha da Espanha, amou ao rei D. Fernando e foi, também, muito amada por ele. Tão grande foi o amor que, um ano após a morte de D. Maria Bárbara, D. Fernando também morreu.

“A morte de sua mulher D. Maria Bárbara de Bragança, que ele amava com ternura pouco vulgar em cônjuges reais, abateu-lhe o ânimo de tal maneira que entrou numa espécie de obsessão, muito próxima da monomania. Morreu um ano depois de ter enviuvado. O grande pedagogo espanhol P. André Manjón escreveu dele que “morreu cedo porque o que é bom dura pouco”. É o maior elogio que pode fazer-se-lhe!” (<http://www.geocities.com/Athens/Troy/4285/lacos.html>)

Cumpriu-se o “e foram felizes para sempre”, em D. Maria Bárbara e D. Fernando. Mas se D. Maria Bárbara foi levada para o casamento em aflições, Blimunda teve sempre a experiência de certezas. Bem mais longa que a viagem de D. Maria Bárbara, entretanto, foi a jornada de nove anos feita por Blimunda, numa busca dolorosa por Baltasar, que “levantara vôo” inesperadamente, num engano ao consertar a “máquina voadora”, “a passarola do padre Bartolomeu”.

“Durante nove anos, Blimunda procurou Baltasar. Conheceu todos os caminhos do pó e da lama, da branda areia, a pedra aguda, tantas vezes a geada rangente e assassina, dois nevões de que só saiu viva porque ainda não queria morrer. Tisnou-se de sol como um ramo de árvore retirado do lume antes de lhe chegar a hora das cinzas, arregoou-se como um fruto estalado, foi espantalho no meio de searas, aparição entre os moradores das vilas, sustos nos pequenos lugares e nos casais perdidos. Onde chegava, perguntava se tinham visto por ali um homem com estes e estes sinais, a mão esquerda de menos, e alto como um soldado da guarda real, barba toda e grisalha, mas se entretanto a rapou, é uma cara que não se esquece, pelo menos não a esqueci eu, e tanto pode ter vindo pelas estradas de toda a gente, ou pelos carreiros que atravessam os campos, como pode ter caído dos ares num pássaro de ferro e vimes entrançados, com uma vela preta, bolas de âmbar amarelo, e duas esferas de metal baço que contêm o maior segredo do universo, ainda que de tudo isto não restem mais que destroços, do homem e da ave, levem-me a eles, que só de lhes pôr as mãos em cima os reconhecerei, nem preciso olhar. Julgavam-na doida, mas, se ela deixava ficar por ali uns tempos, viam-se tão sensata em todas as mais palavras e ações que duvidavam da primeira suspeita de pouco siso. Por fim já era conhecida de terra em terra, a pontos de não raro a preceder o nome de Voadora, por causa da estranha história que contava”. (SARAMAGO, 1995, p. 353-354).

Esta é uma jornada de profunda inquietação, de perguntas sem respostas, de alucinações, de visões tão falsas, tão contrárias ao poder de seus olhos. Maria Bárbara atravessou o rio Caia e encontrou certezas em D. Fernando. Blimunda, na sétima vez em que passa por Lisboa, encontra Baltasar. Também atravessa um rio, mas não o que faz fronteira entre os dois reinos. São fronteiras entre a vida e a morte.

“Encontrou-o. Seis vezes passara por Lisboa, esta era a sétima. Vinha do Sul, dos lados de Pegões. Atravessou o rio, quase noite, na última barca que aproveitava a maré. Não comia há quase vinte e quatro horas. Trazia algum alimento no alforje, mas, de cada vez que ia levá-lo à boca, parecia que sobre a sua mão outra mão se pousava, e uma voz lhe dizia, Não comas, que o tempo é chegado. Sobre as águas escuras do rio, via passar os peixes a grande profundidade, cardumes de cristal e prata, longos dorsos escamosos ou lisos. A luz interior das casas coava-se através das paredes, difusa como um farol no nevoeiro. Meteu-se pela Rua Nova dos ferros, virou para a direita na Igreja de Nossa Senhora da Oliveira, em direcção ao Rossio, repetia um itinerário de há vinte oito anos. Caminhava no meio de fantasmas, de neblinas que eram gente. Entre os mil cheiros fétidos da cidade, a aragem nocturna trouxe-lhe o da carne queimada. Havia multidão em S. Domingos, archotes, fumo negro, fogueiras. Abriu caminho, chegou-se às filas da frente, Quem são, perguntou a uma mulher que levava uma criança ao colo, De três sei eu, aquele além e aquela são pai e filha que vieram por culpas de judaísmo, e o outro, o da ponta, é um que fazia comédia de bonifrates e se chamava António José da Silva, dos mais não ouvi falar. São onze os supliciados. A queima já via adiantada, os rostos mal se distinguem. Naquele extremo arde um homem a quem falta a mão esquerda. Talvez por ter a barba enegrecida, prodígio cosmético da fuligem, parece mais novo. E uma nuvem fechada está no centro do seu corpo. Então Blimunda disse, Vem. Desprendeu-se a vontade de Baltasar Sete-Sóis, mas não subiu para as estrelas, se à terra pertencia e a Blimunda.” (SARAMAGO, 1995, p. 356-357).

O encontro de Blimunda com Baltasar é também um encontro com o horror do auto-de-fé, com a fogueira fazendo arder os corpos, com o fogo satânico da Inquisição, muito diferente do fogo aquecendo a sopa oferecida por Blimunda a Baltasar e ao padre Bartolomeu. Mas Blimunda tem a alquimia da panela de sopas, representativa do caldeirão da feiticeira, símbolo do quinto elemento, do éter, do espírito. Por isso, a travessia se faz da margem de uma forma de vida, para a outra margem, para outra forma de vida, não para a morte, pela alquimia etérea do amor de Blimunda, que ordena: “Vem. Desprende-se a vontade de Baltasar Sete-Sóis, mas não subiu para as estrelas, se à terra pertencia e a Blimunda.” (SARAMAGO, 1995, p. 357).

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao introduzir-se esta pesquisa, foram propostos objetivos, que aqui reiteramos:

- a) reconhecer que, ao apropriar-se da narrativa que a História faz, de acontecimentos registrados durante o reinado de D. João V, no presente caso, a Literatura, discurso estético, intui olhares e dizeres que desdobram a narrativa histórica em atemporalidade, em cenários, em personagens e ações em que os homens de qualquer tempo possam reconhecer-se;
- c) promover uma reflexão sobre a voz da história, onde é freqüente a associação entre dignidade e poder, como se este fosse pressuposto por aquela;
- d) projetar a voz do escritor como um dizer que, não-dizendo, apresenta-se como palavra criadora em recriação de um outro dizer, o da História;
- e) promover uma leitura analítica de “Memorial do Convento” orientada para um estudo da inversão dos conceitos de heroísmo e santidade, deslocando-se dos nobres e da elite clerical para feitos e vidas sem glória, proscritos, marginais, mas heróicos em essência.

A determinação de cumprir estes objetivos pressupôs estudos teóricos, entre os quais constituiu-se primeiro núcleo temático uma abordagem sobre ideologia e discurso. Não há sociedade humana que não seja permeada por ideologias, transmutadas em discursos, com uma função modelizante das vivências cotidianas. Tais discursos exercem essa função modelizadora do modo de viver do homem em sociedade, por serem a expressão de ideologias de segmentos sociais, segundo as quais se dão as condições de produção e funcionamento das comunidades humanas.

Então é preciso relacionar a noção de discurso à noção de paradigma, e é de uma rede de fios ideológicos, da coexistência de diferentes paradigmas, culturais, semióticos, sociais, que se vai desenrolando o novelo da História da humanidade, calcada em aparelhos ideológicos, entre os quais o poder dos que governam um grupo humano, seja como poder temporal, seja como poder espiritual.

No que se refere à História, é preciso considerar duas direções através das quais ela procura ser a reconstituição da sociedade em seu ponto mais remoto, buscando, em si mesma, o sentido que ela mesma deve ter.

Por isso, um outro núcleo teórico desta dissertação teve como finalidade analisar a História nas duas direções: a da História narrativa, fatural e a da História do cotidiano. Se a História narrativa, fatural, é linear, documentando fatos, sem uma relação interdiscursiva com a existência cotidiana, com o foco de interesse dirigido aos acontecimentos políticos, aos heróis, às batalhas, às guerras e aos acordos, a História do cotidiano abrange todos aspectos da vida social, entrelaça passado e presente, busca fundamentos em vestígios arqueológicos e também nas vozes apócrifas da tradição oral, que a história factual silencia: as vozes dos excluídos, as vozes proscritas pelas instituições de poder, as vozes enunciadoras das formas como as pessoas amam, alimentam-se, vestem-se, alegram-se, entristecem-se, nascem e morrem.

Esta dissertação apresentou como um propósito estabelecer uma relação intertextual, no que diz respeito à História e à Literatura, a partir do romance “Memorial do Convento”, de José Saramago. Por isso, também compôs a fundamentação teórica desta pesquisa um estudo sobre Literatura, num entendimento que, entre outras possibilidades de

conceituação, propõe o discurso estético literário como ruptura de silenciamentos. E aqui, como uma forma de concluir sobre a linha-mestra da abordagem realizada na presente pesquisa sobre Literatura torna-se oportuno citar Coutinho (1978, p. 9, 10), no que afirma sobre os fatos de que trata a Literatura:

“Os fatos que lhe deram às vezes origem perderam a realidade primitiva e adquiriram outra, graças à imaginação do artista. São agora fatos de outras natureza, diferentes dos fatos naturais objetivados pela ciência ou pela história ou pelo social.

O artista literário cria ou recria um mundo de verdades que não são mensuráveis pelos mesmos padrões das verdades fatuais. Os fatos que manipulam não têm comparação com os da realidade concreta. São as verdades humanas gerais, que traduzem antes um sentimento de experiência, uma compreensão e um julgamento das coisas humanas, um sentido da vida, e que fornecem um retrato vivo e insinuante da vida, o qual sugere antes que esgota o quadro”.

“Memorial do Convento” é uma narrativa de ficção, um texto literário, um universo em que se movem personagens, num tempo, num espaço e sobre cujas existências ficcionais um narrador vai relatando fatos, às vezes contando simplesmente, outras vezes dando às cenas uma dimensão plástica, como se as retratasse, outras vezes imiscuindo-se nas mentes das personagens.

“Memorial do Convento” é uma obra situada na linha da metaficção historiográfica. Traz, na capa de sua décima sexta edição, a indicação ‘romance’. Mas a denominação romance convive com outra: crônica histórica. A palavra ‘crônica’, do grego “Kronos”, que significa “tempo”, corresponde ao registro de acontecimentos num tempo e num lugar determinados. A crônica histórica, quando compreendida como o relato de fatos numa seqüência linear do tempo, não encontra lugar no espaço da crônica literária, entendida como o relato de fatos do cotidiano transfigurados pela palavra criadora, pelo universo ficcional da Literatura. A crônica literária, superando as fronteiras do tempo em que ocorrem



os fatos, supera a transitoriedade destes mesmos fatos, para universalizá-los num tempo de sempre.

No que se refere à crônica histórica organizada numa modalidade de discurso estético literário, convém lembrar Fernão Lopes, que, na primeira metade do século XV, recebeu, do Rei D. Duarte, filho de D. João I, a incumbência de “pôr em crônica” a vida dos reis de Portugal, desde D. Henrique até D. João I, isto em 1434. O endereçamento da vontade do rei era no sentido da história narrativa, fatural, documental, com foco de interesse voltado para homens ilustres, os reis de Portugal. Mas o estilo de Fernão Lopes não se limita a ser historiográfico no sentido meramente documental: vem impregnado de intenções artísticas. E, sobre a natureza estética do texto de Fernão Lopes, Spina (1971, p. 79) assim diz: “Esse gosto do pictórico, a invadir a obra de Fernão Lopes e a infundir nela um encanto que conduz a criação historiográfica para o campo da arte é, em grande parte, fruto da sensibilidade estética da época”. E mais adiante, ainda, assim refere Spina (1971, p. 79):

“...a preocupação estética em Fernão Lopes é evidente, não só na estrutura novelesca de suas crônicas, mas na fulga aos perlongados relatos diplomáticos e essencialmente políticos da História, mas ainda no propósito de introduzir o leitor nos acontecimentos que descreve, conversando com ele, animando e dramatizando os episódios que relata, numa linguagem simples, econômica e coloquial”.

Também na Epopéia “Os Lusíadas”, de Luiz Vaz de Camões, o narrador Vasco da Gama empreende a narração da história grandiosa do povo português, aos povos de outras nações. Mas a narração dos fatos históricos do heroísmo e das glórias de Portugal, pelo dizer do texto literário é contracanto da voz da história, um olhar para além de glórias e conquistas de homens “e perigos e guerras esforçados/mais do que prometia a força humana” (CAMÕES, 2002, p. 25).

Cerca de quatro séculos depois de “Os Lusíadas”, de Camões, Fernando Pessoa, de 1913 a 1934, escreve “mensagem”, numa perspectiva de interdiscurso com a História de Portugal, contando fatos e figuras históricas, mas, também aqui, como um dizer que quer tornar-se enunciação do que tantas vezes é silenciado. “Ó mar salgado, quanto do teu sal são lágrimas de Portugal! Por ter cruzarmos, quantas mães choraram, Quantos filhos em vão rezam! Quantas noivas ficaram por casar, Para que fosses nosso, ó mar (PESSOA, 2002, p. 48).

Também em “Memorial do Convento”, a literatura estabelece diálogos intertextuais com a história, com essa função de um olhar inquisidor. É possível reconhecer, também na literatura, como em Blimunda, a Gata Sagrada, com esse dom de “ver por dentro” o que a história narrativa, fatural, documenta.

A D. João V a História legou a memória de um reinado que deu a Portugal muita prosperidade, advinda em grande parte de impostos que davam ao monarca condições de um governo marcado por grandes empreendimentos, entre os quais o Convento de Mafra.

A História registra a construção e a suntuosidade deste Convento, uma das obras monumentais que o mundo conhece e que hoje também recebe o nome de Palácio de Mafra. O discurso da suntuosidade é da história narrativa, documental. Outra é a voz da Literatura em intertextualidade com o que está documentado. Dona Maria Bárbara, em sua viagem para o casamento, torna-se a voz enunciadora do dizer silenciado dos homens escravizados para a construção do convento. O olhar da “princesa bexigosa, cara de lua cheia” é instituído pela Literatura, aproximada da História do cotidiano que também dá voz aos excluídos, que mostra, entre outras verdades, como as pessoas se entristecem. É a partir do olhar que

encontra os trabalhadores acorrentados que a princesa também recebe o dom de Gata Sagrada, consegue ver, por dentro de si mesma, a estranheza de seu nascimento. Leva a rainha “fartar de ser rainha” a reafirmar a voz da obrigação de obedecer à vontade do rei, como um discurso enunciador da formação ideológica geradora da anulação da condição “mulher”, quando a condição é a de “rainha” e por extensão, de “imperatriz”, de “primeira dama” e outras mais.

Numa outra viagem, a de Blimunda à procura de Baltasar, novamente o olhar da Literatura, Gata Sagrada, pelos olhos de Blimunda, permite que se “veja por dentro” a gloriosa sagração do Convento de Mafra. Se, de um lado, a festa acontece com todo o esplendor, de outro, mais forte que toda a suntuosidade da construção que vencerá o tempo, os olhos de Blimunda vão dando voz à gente excluída que peregrina em busca dos homens desaparecidos, depois da ordem de el-rei que os acorrentava para o trabalho escravo. Havia seca, os olhos de Blimunda viram por dentro a terra e descobriram um veio de água pura, ponto de partida para tirar do silêncio muitas lágrimas, muitas vozes silenciadas, secas e exaustas da dor da procura inútil:

“Havia no lugar grande secura de água, por estarem exaustas as fontes e consumidos os poços, e Blimunda, após ter sido expulsa, percorreu os arredores usando seu jejum e a sua vidência, e na noite seguinte, quando todos dormiam, entrou na aldeia, e posta no meio da praça gritou que em tal sítio e a tal profundidade corria um veio de água pura, que a vi eu, por isso lhe foi dado o nome de Olhos-de-Água, dos olhos que primeiro se banharam nela. Olhos que água gerassem encontrou-os também, e tantos, se tendo dito que viera de Mafra, lhe perguntavam se conhecera lá um homem com este nome e esta figura, era meu marido, era meu pai, era meu irmão, era meu filho, era meu noivo, levaram-no forçado a trabalhar no convento, por ordem de el-rei, e nunca mais o vi, não voltou mais, terá morrido por lá, ter-se-á perdido no caminho, quem sabe, ninguém me soube dar noticia dele, ficou sem amparo a família, abandonada a terra, ou então levou-o o diabo, mas já cá tenho outro homem, é bicho que nunca falta se a mulher lhe abre o covil, não sei se me entendes”. (SARAMAGO, 1995, p. 355).

A história deu ao rei D. João V uma designação, o Magnânimo. Na viagem rumo ao casamento de Dona Maria Bárbara com D. Fernando, “Memorial do Convento”, crônica histórica, registra esta cena:

“À estrada saía o povo miúdo daquelas terras e de joelhos implorava a piedade real, parece que adivinhavam os míseros, porque a seus pés levava D. João V um baú de moedas de cobre, que ia lançando, às mãos cheias, a um lado e a outro, em gestos largos de semeador, o que causava grande alvoroço e gratidão, violentamente se desfaziam as fileiras e se disputavam os dinheiros arremessados, e então era ver como velhos e novos remexiam na lama onde se enterrara um real, como tacteavam cegos o fundo das águas lodosas onde um real se afundara, enquanto as reais pessoas iam passando, passando, graves, severas, majestosas, sem abrirem um sorriso, porque também Deus não sorri, ele lá saberá porquê, talvez tenha acabado por se envergonhar do mundo que criou”. (SARAMAGO, 1995, p. 315).

Para retratar esta cena, o narrador-câmera cede o olhar à ironia de João Elvas, cuja voz parodia a magnanimidade do Rei: o baú de moedas de cobre lançadas pelas “magnânimas” mãos do Rei ao povo em alvoroço, com velhos e novos que se enlameiam, na ânsia de apanhar uma moeda, é um quadro, uma cena que revela, para além de si mesma, a condição miserável da massa de excluídos, cujas vidas ficam anônimas, à margem de uma História que só identifica nomes ilustres, heróis, pessoas que vão passando “graves, severas, majestosas, sem abrirem um sorriso, porque Deus também não sorri” (SARAMAGO, 1995, p. 315). São “reais pessoas”, magnificadas por uma História que silencia as pessoas reais e que insiste em assemelhar estas “reais pessoas” de Deus, em conferir unção divina ao poder temporal, seja nas monarquias, seja em outras formas de governo. Não é o baú com as moedas de cobre que a vontade absoluta do rei, e de outros governos tem a seus pés. É o povo subjugado, excluído, ludibriado. Baltasar nunca teve ninguém a seus pés, foi rei pela inerência da condição que em si próprio reconhecia, em verdade e em dignidade, pela unção de seu próprio nome.

“Memorial do Convento” conta histórias de mulheres. São histórias que se constituem como formulações discursivas enunciativas de formações ideológicas ligadas ao feminino: da quase-silêncio e suplicante Dona Maria Ana Josefa, passando pela “princesa bexigosa, cara de lua cheia”, Dona Maria Bárbara, nem bela nem adormecida, mas vigilante e acordada, e chegando à visionária Blimunda. Desde os tempos primordiais têm corrido o mundo contadas pela oralidade ou documentadas pela escrita. Boa parte destas histórias enreda tramas que estigmatizam a mulher como raiz dos males da humanidade, com freqüência por um processo de sedução exercido sobre o homem.

A história de cada uma das três mulheres em “Memorial do Convento” elabora um discurso contrário a este estigma. Dona Maria Ana Josefa sabe o quanto pesa a coroa de rainha, a submissão da mulher ao homem-rei e às razões de Estado, e assim, heróica, impõe silêncio aos sonhos de amor por D. Francisco, vitoriosa sobre a insidiosa ambição do cunhado, vigilante para que não haja traição, nem ao reino, nem ao rei, nem ao marido. A princesa Dona Maria Bárbara cumpre uma jornada épica, atravessa fronteiras para aliar dois Reinos e, nessa trajetória, aprende a unir margens da realeza e dos excluídos em inquietações necessárias e para as quais, muitas vezes, faltam respostas. Blimunda Sete-Luas é a mulher sacramental, abençoada pelo Padre Bartolomeu, com uma bênção que é “deitada”, também, sobre a alquimia da “panela das sopas”. Blimunda foi santificada pelo povo, que não temeu opor-se ao discurso de condenação com que o Santo Ofício a levaria à fogueira.

Os dizeres dos olhos de Blimunda, Gata Sagrada, podem ser traduzidos no que vem enunciado por Barros (2201, p. 386), seja como indagação, seja como reflexões, entre as

quais as três últimas têm a marca das reticências, como questões que devem perdurar ao longo do tempo.

“Mas será que a matança de tantos hereges, de tantas mulheres-bruxas em nome de Cristo, garantiu à Igreja a extinção do poder feminino no imaginário coletivo? Será que a exacerbada sexualidade feminina conseguiu amedrontar o homem o suficiente para afastá-lo, por muito tempo, das sedutoras bruxas que sempre tomaram conta do mundo? Será, ainda, que mesmo nos séculos em que a mulher se reduziu ao espaço doméstico, em que ela perdeu o acesso ao estudo e no qual ela transmitiu valores patriarcais como se fossem os seus, ela deixou de exercer o domínio que sempre lhe foi outorgado?”

Tudo nos leva a acreditar que nada mudou.

O fogo purificou cidades inteiras, livrou-as do Mal, dos pecados.

Silenciou as mulheres.

Mas o fogo também sacraliza as vítimas, enquanto purga os sobreviventes de todos seus pecados. As sociedades que eliminaram suas bruxas se ergueram sobre as fogueiras que lambeiram suas carnes, seus ossos, seus cabelos... Logo, não se livraram delas. Suas cinzas, levadas pelo vento, fecundaram a terra e as fizeram renascer, com muita mais força. E, se acreditarmos na lei do eterno retorno...” (BARROS, 2001, p.386)

Finalmente, pode-se concluir que a intertextualidade História-Literatura, proposta desta dissertação, enseja um olhar mais penetrante sobre o relato histórico, fortalece os objetivos da História do cotidiano, na História não meramente fatural, mas problematizadora. É a partir desta consideração que se torna importante ressaltar que Saramago desperta, motiva a prestar atenção para o fato de que, além das instituições como as eclesiais, e as governamentais, há uma instituição maior que é a do povo, a dos excluídos. “Memorial do Convento” mostra o povo como a grande maioria que, em seu quase silêncio, consegue transformar, mudar, criar outros destinos para a História. São os heróis que, aparentemente adormecidos, vão enunciando interrogações substanciais, revolucionárias. Mudos, cegos e surdos na visão da História dos dominantes, são reais, fortes, persistentes, épicos, construtores, não de monumentos, de palácios de conventos, mas sim da História do

cotidiano, da História em que o monumento é o povo, sem exclusões, sem fronteiras entre as “reais pessoas” e as pessoas reais.

Talvez aqui esteja, então, uma recomendação aos educadores: valer-se de estratégias de intertextualidade História-Literatura, para que, com Blimunda, possam dirigir este olhar gnóstico à História que se faz a cada minuto do cotidiano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do estado**. Nova Iorque, USA: Monthey Rewiew, 1971.

ARRUDA, José J.; PILETTI, Nelson. *Toda História*. São Paulo, SP: Ática, 1995.

BACCEGA, Maria Aparecida. **Palavra e discurso**. História e literatura. São Paulo, SP: Ática, 2000.

BACZKO, Brosnilaw. **Stalin fabricação de um carisma**. Trad. Consuelo B. Serpa. Paris, FR: Payot, 1984.

BAKHTIN, Mikhail. (Volochinov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo, SP: Hucitec, 1992.

BARROS, Maria Nazareh Alvim de. **As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição**. Rio de Janeiro, RJ: Record: Rosa dos Tempos, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Edição 1973. São Paulo, SP: Paulinas, 1985.

BOAVENTURA, Maria Eugênia. **A vanguarda antropofágica**. Ensaios 114. São Paulo, SP: Ática, 1985.

BORGES, Vavy Pacheco. **O que é história**. Coleção primeiros passos. São Paulo, SP: Brasiliense, 1998.

BOSI, Alfredo. **Reflexões sobre arte**. São Paulo, SP: Ática, 1986.

BRAGA, Maria Lúcia Santaella. **Produção de linguagem e ideologia**. São Paulo, SP: Cortez, 1980.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. São Paulo, SP: Editora da Unicamp, 1994.



BURKE, Peter. **A fabricação do rei**. A construção da imagem pública de Luiz XIV. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1992.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os lusíadas**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2001.

CHAUI, Marilena de Souza. **O que é ideologia**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. **Compromisso e resistência**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1989.

CHILDE, Gordon V. **Evolução cultural do homem**. Rio de Janeiro, RJ: zahar, 1966.

CITELLI, Adilson. **O texto argumentativo**. São Paulo, SP: Scipione, 1994.

CORVISIER, André. **História Moderna**. São Paulo, SP: Difel, 1980.

COSERIU, Eugênio. **Sincronia, diacronia e história**. Rio de Janeiro, RJ: Presença, editora da Universidade de São Paulo, 1979.

COSTA, Ligia Militz. **Ficção brasileira**. Parodia, história e labirintos. Santa Maria, RS: SFM, 1995.

COURINHO, Afrânio. **Notas de teoria Literária**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1978.

CROCE, Benedetto. **Breviário de estética**. São Paulo, SP: Ática, 1997.

DIONOFRIO, Salvatore. **Teoria do texto: prolegômenos e teoria da narrativa**. São Paulo, SP: Ática, 1995.

DREGUER, Ricardo, Eliete Toledo. **História, Cotidiano e Mentalidades**. São Paulo, SP: Atual, 1997.

DUCROT, Oswaldo. **O dizer e o dito**. São Paulo, SP: Pontes, 1987.

FARIA, Ricardo de Moura, Adhemar, Flávio. **História & companhia**. Belo Horizonte, MG: Lê, 1998.

FIGUEIRA, Divalte Garcia. **História**. São Paulo, SP: Ática, 2002.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e ideologia.** São Paulo, SP: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. **As astúcias da enunciação.** As categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo, SP: Ática, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Por uma genealogia do poder. São Paulo, SP: Graal, 1993.

FRYE, Northrop. **Anatomia da crítica.** Trad. Péricles Eugênio da Silva. São Paulo, SP: Cultrix, 1989.

GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia.** Trad. João Azenha Junior. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2000.

GONZAGA, João Bernadino Garcia. **A Inquisição em seu mundo.** São Paulo, SP: Saraiva, 1993.

GUARESCHI, Pedrinho. **Considerações sobre o conceito de ideologia.** Porto Alegre, RS: PUCRS, 1983.

HENRY, Thomas. **A História da raça humana.** Rio de Janeiro, RJ: Globo, 1983.

HOBBSAWN, Eric, Terence. **A invenção das tradições.** Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1980.

LOPES, Edvard. **Fundamentos da lingüística contemporânea.** São Paulo, SP: Cultrix, 1977.

MACHADO, Roberto. **Foucault.** A filosofia e a literatura. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2000.

MIRANDA, Wander Melo. **Narrativas da modernidade.** Belo Horizonte, MG: Autentica, 1999.

MOISÉS, Massand. **A literatura portuguesa.** São Paulo, SP: Cultrix, 1981.

MONDIN, Battista. **Introdução à filosofia.** Problemas- sistemas, autores- obras. São Paulo, SP: Paulinas, 1980.

MUSSALIM, Fernanda e BENTES, Anna Christina. **Introdução à lingüística: domínios e fronteiras.** São Paulo, SP: orgs. Cortez, 2001.

NICOLA, José. **Literatura brasileira das origens aos nossos dias.** São Paulo, SP: Scipione, 1991.

OLINTO, Heidrum Krieger. **História de literatura**. As novas teorias alemãs. São Paulo, SP: Ática, 1996.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**. Autoria, leitura e efeitos do trabalho. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e seu funcionamento**. As formas do discurso. São Paulo, SP: Pontes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Discurso e leitura**. São Paulo, SP: Editora da Unicamp, 1988.

\_\_\_\_\_. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

\_\_\_\_\_; GUIMARÃES, Eduardo; TARALLO, Fernando. **Vozes e contrastes: discurso na cidade e no campo**. São Paulo, SP: Cortez, 1989.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**. Uma crítica à afirmação do óbvio. São Paulo, SP: Editora da Unicamp, 1988.

PEDRO, Antônio. **História geral**. São Paulo, SP: FDT, 1995.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. São Paulo, Sp: Martin Claret, 2001.

RAMOS, Roberto. **Futebol: ideologia do poder**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 1984.

ROMANO, Roberto. **Igreja contra Estado**. São Paulo, SP: Kayrós, 1979.

SPINA, Segismundo. **Presença da Literatura portuguesa: era medieval**. São Paulo, SP: Difusão Européia do Livro, 1971.

STAM, Robert Bakhtin. **Da teoria histórica à cultura de massa**. São Paulo, SP: Ática, 1992.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo, SP: Editora 34, 2000.

**D. João V**. <<http://www.arqnet.pt/portal/portugal/temashistoria/joao5.html>> Acesso em 26 março 2004.

**Laços matrimoniais entre príncipes e princesas**.

<<http://www.geocities.com/Athens/Troy/4285/lacos.html>> Acesso em 26 março 2004.



Este trabalho foi digitado conforme o  
Modelo de Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem  
da Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL  
desenvolvido pelo Prof. Dr. Fábio José Rauen.