

# UNIVERSIDADE ABERTA



**Imaginário histórico e construção identitária em *Crónica de D. João I, A Abóbada e Memorial do Convento*: uma perspetiva comparatista**

**Isabel Maria Reis Alegria**

**Mestrado em Estudos de Língua Portuguesa – Investigação e Ensino**

**2017**

# UNIVERSIDADE ABERTA



**Imaginário histórico e construção identitária em *Crónica de D. João I, A Abóbada e Memorial do Convento*: uma perspetiva comparatista**

**Isabel Maria Reis Alegria**

**Mestrado em Estudos de Língua Portuguesa – Investigação e Ensino**

**Dissertação de mestrado orientada pela Professora Doutora Isabel Maria de Barros Dias**

**2017**

## RESUMO

Com este trabalho procede-se a uma leitura comparativa de três obras literárias referenciadas no Programa de Português do ensino secundário - *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes, *A Abóbada* de Alexandre Herculano e *Memorial do Convento* de José Saramago – tendo como fio condutor e tema central a ser escrutinado a construção da identidade em articulação com a construção de algumas edificações significativas.

No primeiro capítulo, são apresentados alguns conceitos-chave para uma melhor clarificação do tema, tais como “nação” e “nacionalismo”, procedendo-se, posteriormente, a uma caracterização de um possível modelo ocidental de nação. Sobre este modelo, seguiu-se uma trajetória conducente a evidenciar o mito cristão como um dos vetores sobre os quais assenta a formação da civilização europeia. Por fim, procede-se à definição dos aspetos fundamentais da identidade nacional, dirigindo-se, a seguir, a nossa atenção para o caso português e para as etapas decisivas da construção da identidade nacional.

Na segunda parte, avançamos para uma reflexão sobre imaginário e a sua presença no discurso histórico, onde apresentamos algumas definições sobre o conceito e abordamos alguns pressupostos sobre os limites entre literatura e discurso histórico. Foi ainda contemplado o lugar do imaginário histórico na narrativa.

A terceira parte é dedicada à leitura comparativa das três obras. Deste modo, procedeu-se à identificação dos principais alicerces do comparativismo, enfatizando-se os estudos temáticos enquanto suporte teórico sobre o qual o cruzamento entre os textos foi desenvolvido. Os temas que se afiguraram prementes para esta leitura e estudo comparativos foram a construção da identidade, a alteridade: Nós/ O Outro e o mito cristão. Antes da análise dos textos, é feita uma abordagem teórica sobre os temas e as obras.

A quarta e última parte do trabalho é consagrada à exposição de algumas propostas de atividades pedagógicas suscetíveis de serem aplicadas nas aulas de Português, para os três anos de escolaridade do ensino secundário, e também em articulação com a disciplina de História.

**Palavras-chave:** Identidade Nacional; Mito Cristão; Alteridade; Comparativismo; Imaginário.

## ABSTRACT

This study proceeds to a comparative study of three literary works referred to in the Portuguese Curriculum of Secondary Education – *Crónica de D. João I* by Fernão Lopes, *A Abóbada*, by Alexandre Herculano and *Memorial do Convento* by José Saramago – having the construction of identity as its leading theme and main issue to be scrutinised, in conjunction with the construction of some significant buildings.

In the first part some key-concepts were presented to clarify the topic, such as “nation” and “nationalism”, making, thereafter a description of a possible western model of nation. As far as this model is concerned, steps were followed to enlighten the Christian Myth as one of the aspects in which the formation of the European civilization is based. Finally, the core aspects of the national identity were defined. Thereafter we have drawn our attention to the Portuguese context and to the decisive events of the construction of national identity.

In the second part, we have gone further into a deep thought on the imaginary and its presence in the historical narrative, where some definitions of this concept are listed and some assumptions about the boundaries between literature and the historical speech were addressed. Furthermore, the place of the historical imaginary in the narrative was also taken into account.

The third part focuses on a comparative approach of the three works. Therefore, we proceeded to the identification of the core basis of comparativism, emphasizing the thematic studies as theoretical support which enabled the development of a comparative reading. The most relevant topics for this comparative study were the construction of identity, the alterity: We/ The Other and the Christian Myth. Before the analysis of the texts, was made a theoretical approach about the topics and the literary works.

In the fourth and final part of the present study, some pedagogical activities that may be used both in Portuguese and in History secondary classes whenever these subjects are interconnected are proposed.

**Key words:** National Identity; Christian Myth; Alterity; Comparativism; The Imaginary

## **AGRADECIMENTOS**

Um agradecimento muito especial à Professora Doutora Isabel Maria de Barros Dias pela constância do seu apoio, orientações e palavras motivadoras.

À minha família, pela compreensão manifestada ao longo deste trajeto e pelas “ausências” e impedimentos que ele implicou...

Aos colegas e amigos que me incentivaram a prosseguir este sonho.

## ÍNDICE

<b>Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. Nação, nacionalismo e identidade nacional .....</b>	<b>4</b>
1.1 Alguns pressupostos sobre os conceitos de nação e nacionalismo ... ..	5
1.2 Considerações sobre o modelo ocidental de nação .....	8
1.3 Constituição de um mito europeu? .....	10
1.4 Aspectos fundamentais da identidade nacional .....	14
1.5 O caso português: etapas históricas decisivas da construção da identidade nacional .....	17
<b>CAPÍTULO II. História e imaginário: divergência ou coabitação? .....</b>	<b>24</b>
2.1 Para uma tentativa de definição de imaginário .....	25
2.2 Discurso histórico: realidade ou construção literária? .....	27
2.3 O lugar do imaginário histórico na narrativa .....	31
<b>CAPÍTULO III. Leitura comparativa: comparar para ler melhor .....</b>	<b>35</b>
3.1 Alguns “alicerces” do comparativismo .....	36
3.2 Tema .....	38
3.3 A construção da identidade .....	39
3.4 A alteridade: nós / o outro .....	57
3.5 O mito cristão .....	77
<b>CAPÍTULO IV. Propostas de abordagem pedagógica para o ensino secundário. 98</b>	<b>98</b>
4.1 Princípios orientadores para a abordagem das obras .....	99
4.2 Propostas para o 10º ano .....	99
4.3 Propostas para o 11º ano.....	101
4.4 Propostas para o 12º ano .....	102
4.5 Propostas transversais para as três obras .....	104

4.6 Articulação com a disciplina de História A .....	105
<b>Conclusão .....</b>	<b>107</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>113</b>

*O imaginário alimenta o homem e fá-lo agir.  
É um fenómeno coletivo, social e histórico.  
Uma história sem o imaginário é uma  
história mutilada e descarnada.*

Jacques Le Goff, *O Imaginário Medieval*

## **Introdução**

Este trabalho apresenta uma leitura comparativa de três obras de autores e épocas diferenciados, no sentido de analisar a temática da construção da identidade em textos literários tão distintos como a *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes, *A Abóbada* de Alexandre Herculano e *Memorial do Convento* de José Saramago.

Desde logo, o facto de se tratar de obras de referência no domínio da Educação Literária, que constam do Programa e Metas Curriculares de Português do ensino secundário, e que atravessam, respetivamente, o décimo, o décimo primeiro e o décimo segundo anos de escolaridade, motivou o nosso interesse, pela oportunidade de desenvolver um trabalho que, de algum modo, fosse um contributo para o aprofundamento dos tópicos de conteúdo indicados no referido documento, repercutindo-se, desta forma, na prática letiva.

Numa fase em que a necessidade de os alunos mobilizarem leituras feitas ao longo da vida e do percurso escolar se torna mais premente, devem cruzar-se referências, contextos, temas, linguagens, que perpassem nas obras lidas, com vista a um alargamento do conhecimento do mundo que a obra literária proporciona.

Deste modo, o tema que desenvolvemos no presente trabalho procura constituir-se como um contributo para uma leitura em que os três textos dialoguem no sentido de proporcionar uma compreensão e interpretação mais amplas dos mesmos.

Assim, tendo em conta que as três obras assentam em quadros históricos sujeitos a um tratamento literário, o nosso propósito foi, tendo por base os pressupostos das práticas comparatistas, contribuir para a exploração de ecos que perpassem pelos três textos.

Mas a nossa opção deveu-se também ao facto de acreditarmos que as obras selecionadas ilustram claramente o “princípio da representatividade” (Buescu *et al.*, 2014: 5), em especial no que ao tema da construção identitária diz respeito, pois a sua leitura permite o acesso a um património histórico-documental de três realidades culturais diferentes, através de uma visão simultaneamente diacrónica e em relação com o contexto.

Em consonância com o programa de Português, estes textos assumem-se como “um repositório essencial da memória de uma comunidade, um inestimável património que deve ser conhecido e estudado.” (*idem*: 8)

O presente trabalho desenvolve-se em torno de dois vetores importantes do imaginário coletivo: memória histórica e identidade. O *corpus* escolhido justifica-se na medida em que partimos de um autor basilar para a construção do imaginário identitário português, Fernão Lopes, e grande inspirador de Alexandre Herculano, o autor de *A Abóbada*, para terminarmos o nosso percurso com José Saramago e *Memorial do Convento*. Foi dada especial importância à centralidade da construção de obras monumentais, espelhadas na narrativização épica dessa mesma construção arquitetónica, como forma de sedimentação da memória histórica e identitária, não sendo igualmente esquecidos os feitos e acontecimentos históricos decisivos para a consolidação dessa memória. A construção e/ou (des)construção ideológica a que estes processos de narrativização procedem foi escrutinada graças a uma leitura contrastante das três obras.

Assim, numa primeira parte do trabalho, a partir da leitura de bibliografia de cariz histórico sobre questões do domínio da identidade nacional, procurámos delinear alguns pressupostos sobre os conceitos de nação e nacionalidade (subcapítulo 1.1), revisitando vários autores, a fim de apurarmos as diferentes perspetivas e extrairmos as conceções pelas quais orientámos a nossa pesquisa. A partir do levantamento destes conceitos, caminhámos no sentido de perscrutar a possibilidade de desenharmos um modelo ocidental de nação (subcapítulo 1.2) que, pelas suas características, possa corresponder,  *grosso modo*, ao sentido do contexto nos quais as obras se enquadram. Este percurso deve-se à necessidade, de ordem prática, de delimitarmos o nosso campo de investigação, tendo em conta a amplitude do tema a tratar. Assim, no âmbito de um possível modelo ocidental e europeu de nação, demos destaque ao papel do cristianismo (subcapítulo 1.3) enquanto elemento-chave fundador da civilização europeia e cujos princípios orientadores condicionaram a história e cultura das nações. Por fim, apontamos alguns aspetos fundamentais da identidade nacional (subcapítulo 1.4), os “*lieux de mémoire*”, na expressão de Pierre Nora, que concretizam e consolidam a memória coletiva de um povo, para, de seguida, nos focarmos no caso de Portugal e traçarmos um breve percurso histórico com as etapas consideradas mais decisivas para a formação da identidade nacional.

De seguida, porque a construção da identidade está ancorada no imaginário coletivo da nação, mas também individual, fruto do olhar dos autores das obras em causa, recorremos a bibliografia sobre imaginário e discurso histórico para aferirmos a forma como a construção da identidade é conseguida pela articulação entre estes dois vetores. Por isso, no capítulo dois, apresentamos algumas definições de imaginário (subcapítulo 2.1), recolhidas em vários autores, para clarificarmos os pressupostos que entendemos enfatizar. Posteriormente, apoiando-nos nos estudos de Hayden White, abordamos as fronteiras entre discurso histórico e literatura (subcapítulo 2.2), para centralizarmos a nossa atenção na presença do imaginário histórico na narrativa, de acordo com o pensamento de Lucian Boia (subcapítulo 2.3).

O capítulo III é dedicado à leitura comparativa das três obras. Inicia-se, assim, com uma reflexão sobre os fundamentos essenciais do comparativismo (subcapítulo 3.1), com destaque para a vertente global e universal desta área do saber e para as tendências atuais que orientam a sua atuação. Direcionamos, depois, a nossa atenção para os estudos temáticos e para a noção de tema (subcapítulo 3.2), visto ser este o elemento que nos permitirá a leitura comparativa das obras e o fio condutor que nos orienta na passagem de uns textos para os outros. Foi esta noção de passagem de um texto para outro que nos conduziu para os três temas que se impuseram como axiais para o estudo comparativo das obras: a construção da identidade (subcapítulo 3.3), a alteridade: Nós/ O Outro (subcapítulo 3.4) e o mito cristão (subcapítulo 3.5).

A preocupação com a vertente de aplicação didática do estudo a empreender não é esquecida, pelo que haverá também lugar à conceção de atividades pedagógicas que, à luz do Programa de Português, possam servir de orientação à exploração dos tópicos propostos para as três obras, no capítulo IV, e, quando pertinente, em articulação com a disciplina de História A.

Assim, em consonância com Reis, acreditamos que

[...] a literatura constitui um fundamental veículo de conhecimento de épocas, de costumes, de figuras e de acontecimentos, [e que] ele é de natureza diferente daquele que a reflexão científica busca, incluindo-se aqui o conhecimento histórico facultado pela historiografia. (Reis, 2014: 57)

Em suma, podemos dizer que a nossa trajetória, ao longo deste trabalho, procurou nortear-se por esta asserção, na tentativa de evidenciar o tratamento literário dado a assuntos de índole histórica, pela via do imaginário.

## **Capítulo I**

### **Nação, nacionalismo e identidade nacional**

*O passado é uma terra estranha, como tem sido dito muitas vezes, e nunca nos encontraremos aí.*

Patrick J. Geary, *O mito das nações*

### **1.1 Alguns pressupostos sobre os conceitos de nação e nacionalismo**

Partindo do pressuposto que a construção arquitetónica de monumentos, nas obras literárias em estudo, se enquadra num plano mais vasto de construção da identidade, afigura-se-nos necessário estabelecer algumas considerações sobre vetores essenciais da identidade, tais como nação, nacionalismo e identidade nacional. Este será o ponto de partida para descortinarmos o tratamento literário dado ao tema do nosso trabalho.

O conceito de nação é apresentado por Smith (1997: 22) como sendo uma “comunidade de pessoas que obedecia às mesmas leis e instituições, dentro de um determinado território”, salientando ser este o modelo ocidental de nação. Depreende-se, pois, uma conceção eminentemente “territorial” de nação, na qual se salienta um conjunto de normas e instituições comuns a um conjunto de pessoas, habitantes de um espaço físico também ele comum, bem como a partilha de determinados valores e tradições que, de algum modo, constituem um património cultural identificativo dos cidadãos, que vai sendo sedimentado na memória coletiva ao longo do tempo.

Contrariamente a um conceito étnico de nação, cuja ênfase é dada à comunidade de nascimento e linhagem em detrimento do território, o autor contrapõe esta noção de modelo ocidental destacando a partilha de um espaço físico, histórico, económico, político e cultural, com as suas representações comuns.

No caso português, Sobral (2012: 15) adianta que Estado e Nação são coincidentes e que, em outros países europeus, “a unificação da sociedade sob a égide de um único Estado foi mais recente”, ilustrando esta referência com alguns exemplos.

Assim, na perspetiva deste autor, temos um Governo com leis próprias e instituições políticas e administrativas que abrangem um coletivo com uma língua e história comuns, que partilha um determinado território: a nação. (*idem*: 14).

Matos (2002: 123) destaca também o caso de Portugal como divergente em relação a outros estados-nação europeus, nomeadamente no que diz respeito ao “escasso peso das minorias étnicas, religiosas e linguísticas no todo nacional, de um modo geral nele

integradas sem problemas”, salientando ainda a “escassez de revoltas e rebeliões regionais e locais”. Deste modo, configura-se uma certa homogeneidade, patente sobretudo em períodos de relativa estabilidade política e de difusão de ideais nacionalistas, pelo que o relato histórico procurou evidenciar a noção de uma certa uniformidade nacional.

Por sua vez, em momentos de maior ameaça à estabilidade e independência do território, incrementaram-se estudos históricos que promovessem um conhecimento sobre o passado da nação passíveis de justificarem a sua autonomia, tendo a história sido “frequentemente instrumentalizada pelos nacionalismos e pelas ideologias difundidas pelo Estado ou por correntes políticas organizadas.” (*idem*:124).

Ainda em relação ao caso português, Mattoso (2008: 59) considera que a sua formação não tem base étnica ou geográfica, mas é o resultado de uma construção política: “o fator político é sem dúvida o mais determinante na formação da identidade nacional.”

Do elenco de definições e perspetivas apresentadas, julgamos pertinente apontar que as conceções privilegiadas no presente estudo são as que correspondem à perceção da nação como espaço territorial, construído ao longo do tempo e resultado de movimentações políticas que configuraram a sua delimitação e, por extensão, a noção de pertença ao grupo que participou de forma mais ou menos direta na sua formação e que nele se integra pela via da partilha de referências culturais comuns.

Ancorado no conceito de nação, surge a noção de nacionalismo, outro dos elementos constitutivos da construção da identidade.

Apesar da pluralidade de significados que Sobral (2012) reconhece que o conceito assume, o autor destaca, no entanto, dois tipos principais:

Um corresponde à doutrina política de que as nações são divisões naturais entre os grupos humanos e que a cada nação deve corresponder um Estado; o outro designa sentimentos e comportamentos particularistas, de afeto, defesa e exaltação do que é próprio, da sua autonomia e dos seus interesses (Sobral, 2012: 19)

Sobre esta última conceção de nacionalismo, Branco (2009: 2), apresenta uma perspetiva pouco animadora, segundo a qual

a palavra *nacionalismo* designa a atitude mental que confere à entidade nação um altíssimo posto na hierarquia de valores. Esta tendência para dar excessiva importância ao valor da nação, à custa de outros valores, leva a uma sobrestimação de cada nacionalidade e ao conseqüente asfixiamento das restantes.

Numa linha de pensamento idêntica, Smith (1997: 11) refere que o nacionalismo poderá constituir-se como gerador de “diferenças que fornecem importantes fontes de

instabilidade e de conflitos em muitas partes do mundo”, considerando que “como movimento e ideologia pode ser datado do século XVIII” (*idem*: 63).

Parece ser esta também a perspectiva de Geary (2008: 23) quando afirma que “A história real das nações que povoavam a Europa na Alta Idade Média não começa no século VI, mas sim no século XVIII”, colocando a ênfase na questão do “veneno do nacionalismo étnico, que se infiltrou profundamente na consciência popular” e nos confrontos que, ainda na atualidade, se geram e justificam à luz desta ideologia.

Por considerar o nacionalismo étnico uma criação recente e, de certa forma, ele poder constituir um mecanismo político ancorado ideologicamente num passado remoto, o autor refere que

Os estados-nação atuais com base étnica têm sido descritos como “comunidades imaginadas” gizadas pelos esforços criativos de intelectuais e políticos do século XIX, que transformaram tradições nacionalistas românticas, mais antigas, em programas políticos. (Geary, 2008: 24)

Porém, não se pode dizer que estas “comunidades” tenham sido completamente inventadas, uma vez que os eruditos e políticos do século XIX “basearam-se em tradições, fontes escritas, lendas e convicções, mesmo que as tenham utilizado de uma maneira inovadora para forjar uma unidade ou autonomia política” (*idem*: 24).

Critérios de distinção entre povos, tais como a língua e a arqueologia, foram usados no sentido de projetar a existência de uma nação num passado longínquo legitimando, assim, a sua autonomia. No entanto, segundo Geary (2008), as alegações de ordem linguística ou histórica carecem de fundamento para legitimar diferenças étnicas, dado que, muitas vezes, são as divergências religiosas que motivam a separação entre os povos, apontando, como exemplo, o caso da Irlanda do Norte. Língua e cultura não eram necessariamente correspondentes e as fronteiras geográficas também não representavam, univocamente, uma unidade cultural e étnica. Para Geary, “a etnicidade existe fundamentalmente na mente das pessoas” (*idem*: 46).

Apesar destas considerações, o critério da etnia foi, em alguns períodos da história europeia, utilizado como justificação “natural” para a diferenciação de fronteiras entre comunidades, pelo que Geary (2013: 23) afirma que “estas características do pensamento nacionalista continuam a manter grande parte da humanidade sob um poderoso feitiço, mesmo na nova Europa do século XXI”.

Por outro lado, numa perspetiva mais positiva, Smith (1997: 33), não deixa de destacar alguns aspetos “benignos” do nacionalismo, tais como a defesa das culturas minoritárias, o resgate de histórias e obras literárias “perdidas”, a inspiração para renascimentos culturais, a resolução da “crise” de identidade, a legitimação de comunidade e de solidariedade social, a inspiração para resistir à tirania, o ideal de soberania popular e de mobilização coletiva e a motivação do crescimento económico independente.

Estas parecem-nos ser algumas das linhas orientadoras da construção da nacionalidade nas obras literárias em estudo e que são objeto de reflexão neste trabalho.

## 1.2 Considerações sobre o modelo ocidental de nação

É certo que falar-se de “modelo ocidental” pressupõe definirmos as fronteiras geográficas que se pretendem abranger com esta conceção.

Por nos parecer adequada e clarificadora, adotamos a definição de Dubois (2013: 8): “Ce terme Occident [...] est lié à la géographie humaine, à une histoire de peuples géographiquement et culturellement définies: il prend naissance à partir de l’Europe. C’est donc de l’Europe que nous aurons d’abord à parler”.

Salvagarde-se, porém, que esta restrição do limite do Ocidente enquanto Europa é apenas equacionada por motivos de ordem prática do nosso estudo, uma vez que os mitos de origem não são só ocidentais, pois ao nível do imaginário há elementos comuns universais.

Apesar de alguma relativização apontada por Dubois que possa existir em relação ao conceito, a cultura do Ocidente tem, de acordo com este autor, origem na Europa e define-se essencialmente por oposição a um Oriente, exterior e geralmente inimigo. Refira-se, no entanto, que na Idade Média ibérica, o inimigo era não só o Oriente, mais longínquo, mas sobretudo o sul muçulmano.

Apesar deste pressuposto, o autor não deixa de alertar para a questão da pluralidade subjacente à cultura europeia e para o perigo que constituem as tentativas de unificação e uniformização políticas e ideológicas com base nas quais se pretendeu forjar o modelo ocidental (Dubois, 2013:11). Salienta, a este propósito, o facto de a imagem gloriosa do Império Romano, enquanto origem e símbolo sustentador dessa cultura ocidental, ser frequentemente ressuscitada para fundamentar a defesa de certas ideologias nacionalistas,

quando, na verdade, as influências do Império Oriental sobre a Europa são inegáveis e as tentativas de impor uma identidade marcadamente cristã nos países da Europa oriental não resultaram.

Por isso, quando Dubois afirma que “l’Europe a été identifiée à la notion de *chrétienté*” (2013: 13), e que esta noção pressupõe o conjunto de povos que adotaram o cristianismo e o símbolo da cruz para usos diversos, aludindo a uma indiscutível supremacia da cultura cristã, não deixa também de referir a existência de uma sucessão de divergências entre as Igrejas, destacando, no interior do próprio catolicismo, o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417). Apesar da prevalência, durante séculos, do papel unificador do cristianismo na Europa, o autor evidencia que o surgimento de ideologias e crenças exteriores a esta religião, na época moderna, veio mostrar a impossibilidade de um pensamento único. Daí que conclua, perante a questão da diversidade cultural, religiosa e de pensamento que:

La question est dès lors de savoir si les cultures de l’Europe permettent de dessiner le portrait-robot d’une culture européenne. Il ne s’agit pas de ressusciter arbitrairement une impossibilité et dangereuse unité, mais de prendre en compte la situation de pluralité, en essayant de voir s’il est possible d’y déceler des principes d’harmonisation e de convergence. (*idem*: 14)

Geary (2013: 31) questiona-se também sobre a existência de mitos nacionais nos quais se poderia, eventualmente, ancorar uma identidade comum, europeia, sem que tal situação implicasse o reacendimento de antigas guerras e divergências. Porém, quando reflete sobre a possibilidade de uma identidade europeia comum, encontra dificuldades no esboço de “lieux de mémoire” partilhados que possam configurar um retrato de uma Europa una e, parafraseando Gerard Bossaut, refere que “os lieux de mémoire da Europa unida são menos numerosos do que os da Europa desunida” (Bossuat, *apud* Geary, 2013: 32). Apesar de o autor ainda equacionar o cristianismo como ponto de referência eventualmente comum a partir do qual fosse possível esboçar uma identidade europeia, acaba por concluir que tal não é um argumento suficientemente sólido, pois “a Europa nunca foi inteiramente cristã: as suas populações muçulmana e judia sempre foram uma realidade, e o tratamento dado a estas comunidades sempre fez parte das vergonhas mais profundas das Europa.” (Geary, 2013: 32). Daí que faça mais sentido “falar de uma identidade pós-cristã” uma vez que “a Europa cristã é cada vez mais um mito, tanto quanto o é o das origens troianas dos francos” (*idem*: 32). Assim, segundo a perspectiva de Geary (2013), os mitos fundadores da Europa encontram-se ultrapassados e os que permitiriam a criação de uma identidade europeia ainda não existem.

### 1.3 Constituição de um mito europeu?

Numa linha de pensamento diferente de Geary e no sentido de descortinar alguns pontos de convergência que possam contribuir para o esboço de uma matriz da cultura europeia, para além de todas as especificidades das nações que a compõem, Dubois (2013: 15) equaciona a existência de uma mitologia que, com os seus símbolos e princípios fundadores, possa constituir-se como motor de ação e de identificação da cultura ocidental.

O autor considera que o mito europeu "est en cours de constitution et pourrait prendre place à côté du mythe américain ou du mythe chinois qui sont déjà bien constitués" (*idem*: 15).

Deste modo, tendo em conta que a dimensão histórica da cultura europeia aponta para uma sucessão de estratos sobrepostos, em que cada estrato cultural não é apagado, mas relegado para um plano inferior, servindo, por sua vez, de impulso para uma nova dinâmica, Dubois (2013: 18) destaca, enquanto primeira era cultural, os paganismos antigos. Apesar de relativizar a questão da antiguidade associada à “velha” Europa e ao imaginário europeu, argumentando que os traços culturais da antiga Europa não são anteriores ao século VIII antes de Cristo, o autor salienta, de entre os diversos paganismos que se sucederam, a mitologia greco-latina. A este propósito, afirma que

[...] la mythologie gréco-latine a joué un rôle capital dans les pays qui sont passés sous la tutelle de l'Empire romain, imprégné lui-même fortement de culture grecque. Ainsi peut se définir un territoire de la romanité, essentiellement méditerranéen, ou en tout cas méridional, déterminatif d'une Europe du Sud, face à une Europe du Nord et à une Europe de l'Extrême-Est aux caractéristiques fondamentales autrement déterminées. (*idem* : 18)

Para além de outras mitologias que perpassaram na Europa, de caráter mais particular, mas que marcaram também a sua influência em outras nações e outros povos (mitologia celta, germânica, entre outras), Dubois (2013: 18) destaca o “mito pagão” como estruturador de alguns vetores da cultura ocidental que, apesar das transformações ocorridas ao longo do tempo, manteve princípios que, até à atualidade, orientam alguns dos caracteres da civilização europeia.

Assim, a relação imanente com a Natureza e a perceção dos deuses enquanto elementos e forças da natureza personificadas deu lugar a uma humanização do divino, através de uma relação entre deuses e forças da natureza, deuses e seres humanos, que marcou a literatura e alguns pensamentos filosóficos, no Renascimento e no Romantismo, por exemplo. Ainda hoje as preocupações ambientais e os movimentos ecológicos de

proteção da natureza parecem constituir uma manifestação atual desta percepção da natureza. O autor aponta também o politeísmo como traço definidor do mito pagão, no que diz respeito à coexistência de vários deuses e crenças e o contributo desta miscigenação para uma atitude de maior tolerância face a outras crenças e espírito de abertura em relação a influências estrangeiras. Salienta, por fim, a separação, mas, ao mesmo tempo, a coexistência entre a razão e a mitologia, visível sobretudo na cultura grega clássica, e o surgimento da filosofia, como pensamento separado da razão e de acordo ou não com a crença.

O mito pagão mantém, ao longo do tempo e não obstante as suas transformações, a vitalidade das suas características, patente no debate permanente entre razão e fé, imanência e transcendência, nas relações entre o homem e o mundo, na recuperação dos deuses antigos em períodos como o Renascimento, o Romantismo e os movimentos esotéricos.

A partir do século I, o mito cristão vai-se introduzindo no paganismo, depois de um período de conflitos, instalando-se na Europa como religião triunfante a partir do século IV, constituindo uma forma de “pensamento único”, segundo Dubois (2013: 20).

Em *Récits et mythes de fondation dans l’imaginaire culturel occidental*, Dubois (2009: 114) apresenta do seguinte modo a fonte do mito cristão: “On partit donc de l’héritage, qui n’était autre que la religion juive et son corps de textes, auxquelles s’ajoutèrent les paroles do Maître. Telle était la base de l’unité originelle”.

A mitologia do judaísmo, de onde deriva a religião cristã, é constituída por um conjunto de traços definidores que se opõem às características anteriormente apontadas para o mito pagão. Dubois (2013: 21) destaca o monoteísmo que, com a apologia da crença num deus único e absoluto, não permite a coabitação com outros deuses nem a atribuição de características sagradas a outras criaturas ou entidades. Esta exclusividade no culto do judaísmo impede, ao contrário do que sucedia no paganismo, qualquer tipo de influência de culturas estrangeiras. Ancorada nesta questão, encontra-se a percepção do divino enquanto transcendente e inacessível, bem como uma desmistificação da natureza e uma relativização dos poderes humanos.

O autor enuncia ainda a exclusividade da revelação dirigida a um povo eleito, depositário da Palavra, ao qual são prometidos o poder e a glória em troca da fidelidade constante. Esta situação originará um forte sentimento de identidade e de exclusividade,

que suscitará atitudes de desconfiança e de proscricção por parte dos que não partilham da mesma ideologia, como se verificou ao longo da história em perseguições cometidas contra judeus que habitavam países não judeus. Esta marginalização dos judeus acentuou-se sobretudo no século VI, quando, segundo Geary (2013: 140), “os judeus perderam progressivamente a identidade romana, quando a ligação entre a cristandade católica e a *romanitas* se estreitou”, desencadeando um conjunto de perseguições, também alargadas ao Império do Oriente, e a constituição de uma “etnogénese própria, que os transformou num povo desprezado”.

Por último, Dubois (2013: 22) refere a noção de “promessa” como essencial ao judaísmo pelo facto de estabelecer um horizonte de expectativa e de permitir uma noção de tempo que abre a possibilidade de escolha em relação ao futuro, estabelecendo o princípio da esperança, de que o messianismo é a manifestação mais considerável, sobretudo em épocas de ocupação por povos inimigos.

O carácter rigoroso e hermético dos princípios do judaísmo não acolheu seguidores da esfera do paganismo, uma vez que o seu “elitismo étnico” e a regulação escrupulosa da vida quotidiana, em relação ao trabalho, à alimentação, vida sexual e familiar, foram fatores que dificultaram a compreensão e apropriação deste mito.

Dubois (*idem*: 23) enuncia a forma como o cristianismo assimilou a herança do judaísmo, transformando-o:

L'originalité du christianisme [...] a été, en prenant appui sur cette culture qui n'est pas reniée, d'en proposer des modifications qui la rendent accessible à tous. Des adaptations appropriées, allant dans le sens de l'universalisation, ont permis son intégration dans le monde païen et, après une phase de conflits internes et de persécutions de la part des autorités, sa réussite.

Assim, o cristianismo procurou conciliar o essencial do judaísmo com o respeito por certos princípios do paganismo. Mantém a essência do monoteísmo, considerando que o deus revelado ao povo de Israel é o único Deus, mas cria uma imagem divina mais humana, na qual a relação de amor é fortemente valorizada por Jesus, fundador do cristianismo. A própria natureza de Jesus, “Deus feito homem”, investido de uma dupla natureza humana e divina, acentua esse carácter mais humano do mito cristão, que o judaísmo não contemplava.

Outra derivação em relação ao judaísmo constitui a extensão da revelação a todos os seres humanos, sem distinção de origem ou posição social, abandonando o carácter elitista do judaísmo, numa perspetiva de universalização que redundará, mais tarde, em

conceitos como “dignidade” e “direitos do homem”. Por sua vez, e apesar da manutenção do monoteísmo, o mito cristão estende a figura divina através do conceito da “Santíssima Trindade” (Deus consubstanciado em Pai, Filho e Espírito Santo) e são valorizados os que, de algum modo, acompanham ou rodeiam Cristo, tais como Maria, os discípulos, os mártires, os santos, os doutores, numa relação de intermediação mais consentânea com o mito pagão.

As práticas judias relativas à vida quotidiana, que não acolheram a adesão do universo pagão, foram abandonadas ou alteradas pelo cristianismo, numa tentativa de universalização e de valorização do espiritual sobre o ritual. Por fim, constata-se uma alteração relativamente à questão do messianismo, através da vinda Cristo, considerado pelos cristãos como o Messias dos Judeus, bem como a reivindicação do “Espírito” como a terceira entidade da Trindade.

Elencados alguns dos traços caracterizadores do cristianismo, Dubois (2013: 25) sublinha o contributo deste mito no sentido de uma conciliação entre o essencial do judaísmo e algumas orientações próprias do paganismo e acrescenta:

L’histoire de la culture européenne s’établit désormais autour de ce pilier, avec des oscillations vers le paganisme (ce qu’on appellera des “renaissances”) e des dérives, qui appellent à leur tour des recentrations (ce qu’on appelle des “reformes”). (*idem* : 25)

Não obstante os conflitos e cisões que ocorreram entre estas vertentes, e no interior do próprio cristianismo, permanece como ponto de convergência, segundo Dubois (2009: 151), a figura de Cristo como eixo fundamental da construção da identidade do mito cristão. De salientar que esta identificação ultrapassa a natureza divina de Jesus, que constituiu a base da doutrina do mito cristão, mas centra-se, sobretudo, na sua aceção humana e nos valores morais inculcados pela sua ação e palavras, e que marcaram a civilização ocidental, tais como: “la dignité de l’homme en tant qu’homme, l’égalité des hommes dans leurs droits et leurs devoirs, le principe de la solidarité universelle, la relativité des grandeurs et la considération pour les faibles, les exclus, les femmes, les enfants...” (Dubois, 2013: 275).

O autor conclui, enfatizando a supremacia do mito cristão na cultura ocidental, que "Le christianisme a œuvré, pendant deux millénaires, de manière incroyablement féconde pour la formation d’une culture, partie intégrante d’une civilisation". (*idem* : 276).

Numa linha de pensamento idêntica, White (2010), apoiando-se em Christopher Dawson, refere a emergência simultânea da história da consciência humana e da religião,

bem como a primazia do momento religioso na própria história e na formação de uma visão cultural da realidade. São estas as palavras de Dawson:

From the beginning the social way of life which is culture has been deliberately ordered and directed in accordance with the higher laws of life which are religion. [...] Through the greater part of mankind's history, in all ages and in all societies, religion has been the guardian of tradition, the preserver of the moral law, the educator and teacher of wisdom. (Dawson, 1948 *apud* White, 2010: 33)

Deste modo, as raízes religiosas constituem, para Dawson, a chave para a compreensão da história e da cultura, para além de invocar a identificação da religião com a própria Cristandade, e da cultura ocidental com a própria Civilização, destacando, à semelhança de Dubois, o papel do cristianismo na fundação da cultura ocidental: “After Christianity has been founded, all that remains for the historian of culture is to record its development, articulation, triumphs and tribulations as it develops in time and expands (or contracts) in space”. (White, 2010: 37).

#### **1.4 Aspetos fundamentais da identidade nacional**

Na sua obra, Smith (1997: 28) apresenta aqueles que considera serem os aspetos fundamentais da identidade nacional:

1. Um território histórico ou a terra de origem;
2. Mitos e memórias históricas comuns;
3. Uma cultura de massas pública comum;
4. Direitos e deveres legais comuns a todos os membros;
5. Uma economia comum, com mobilidade territorial para os membros.

Por sua vez, Mattoso (2008: 7) alude à necessidade de um “suporte objetivo” que dê corpo e concretize a noção de identidade nacional. Deste modo, o historiador refere a existência de uma forma de expressão política, sob a forma de um poder autónomo, um Estado, e um território demarcado, ainda que as suas fronteiras possam variar ao longo do tempo. A autonomia política e a continuidade territorial devem permanecer, segundo o autor, por um período de tempo considerável, condição indispensável a uma formação consistente da identidade nacional.

Em Portugal, o facto de as suas fronteiras territoriais se terem mantido quase inalteráveis desde o fim do século XIII foi um fator que contribuiu para a consolidação da identidade nacional.

A este fator acresce a coincidência entre o território político português e a língua que aí é falada, muito embora esta situação possa radicar-se, na opinião de Mattoso, numa questão de ordem política e não propriamente numa questão de identidade: “De facto, a eficácia do poder político resulta em boa parte de as suas práticas administrativas serem veiculadas por meio de uma determinada norma linguística, o que garante necessariamente a sua difusão.” (*idem*: 8)

Esta influência da política sobre a língua leva o autor a desenvolver algumas reflexões sobre a relação entre a identidade cultural e o nacionalismo, dado que, no seu ponto de vista, é possível a existência de uma comunidade cultural sem que esta corresponda exatamente a uma forma de poder estatal.

A este propósito, refere:

A base da autonomia nacional é a existência de um poder constituído num território determinado, ao passo que a base da comunidade cultural resulta da adoção das mesmas categorias de interpretação do mundo, do mesmo sistema de valores e das mesmas práticas culturais; ora estas não têm fronteiras definidas. (*idem*: 9)

Neste sentido, o autor alerta para o risco de tentar fazer coincidir comunidades culturais com Estados, o que resulta, geralmente, em ideologias totalitárias, como foi o caso do nazismo. Por outro lado, é notório que o nacionalismo procura apoiar a sua ideologia em condições supostamente naturais – a língua, a etnia, a geografia – justificando, assim, a imposição de uma língua (considerada enquanto fator natural) a um determinado território.

Segundo Mattoso, persistiu até final dos anos sessenta, a ideia de que Portugal tinha uma unidade cultural que não pode deixar de ser considerada aparente, quer no que diz respeito à cultura letrada quer em relação à cultura popular. A diversidade linguística, assente na existência de variedades dialetais, também contraria o fenómeno de uma relativa uniformidade, bem como uma excessiva centralização da produção cultural no Norte do país que acentuou a diferença entre o Sul e o Norte, resultando num certo atrofiamento cultural do primeiro.

Não obstante estas assimetrias, o certo é que o poder político procura assegurar a sua continuidade através de práticas que garantem o controlo do Estado sobre os seus membros. Mattoso apresenta o caso das “práticas administrativas, como a cobrança de impostos, a permanência do aparelho judicial, a existência do poder legislativo, a efetividade do exército” (*idem*: 11). Estas práticas encontram-se essencialmente

corporizadas em três suportes, publicamente visíveis: um chefe de Estado (o rei, ao longo de grande parte da História de Portugal), um emblema (o escudo das armas nacionais) e uma moeda (com a efígie do rei e as armas nacionais).

Smith (1997: 31) salienta também o valor deste reportório de tradições e símbolos, tais como bandeiras, hinos, moeda, uniformes, monumentos e cerimónias que dão visibilidade às características culturais de uma comunidade, pela representação da sua herança comum, promovendo um sentimento de pertença à coletividade, mas também posicionando o indivíduo numa perspetiva de distinção e diferenciação face aos outros.

Parece-nos igualmente pertinente registar as características mínimas elencadas por Sobral (2012: 83) constitutivas de uma identidade nacional, como por exemplo a portuguesa. A partilha de um nome e de um território é o primeiro elemento a ser apontado pelo autor, seguida da consciência de formação de um coletivo, que se identifica por um nome – os portugueses.

De seguida, a noção de que existe uma continuidade entre o passado e o presente, ou seja, uma história. A este propósito, Sobral (*idem*: 84) destaca que, na sua opinião, as identidades nacionais se constroem ao longo do tempo e que a portuguesa se começa a formar no final da Idade Média.

Além disso, a pertença a um coletivo produz implicações na vida dos habitantes: “Se a nação, por exemplo, está indissociavelmente ligada a um Estado, como no caso português, tal confere-lhes direitos – políticos e outros – enquanto cidadãos no seu território.” (*idem*: 84).

Por sua vez, a importância das narrativas históricas na formação da identidade nacional é destacada pelo autor, não obstante a interpretação da história não ser consensual. Sobre este fator da falta de consensualidade, Sobral exemplifica-o com as narrativas sobre a expansão ultramarina que foi objeto de apreciações distintas, ora valorativas ora depreciativas. O que parece certo é que estes “debates conflituosos” acabam por representar as perspetivas da coletividade.

Por fim, a existência de determinados estereótipos generalizados, de caráter estigmatizante, são vistos por Sobral como fazendo parte das características da identidade nacional, embora pela via do confronto. A este propósito, o autor exemplifica a sua experiência pessoal, num hotel da Sardenha, no verão de 1994:

Havia um concurso promovido por um animador cultural francês, em que a dada altura este perguntava onde ficava a montanha mais alta da Argélia. Tendo eu acertado –

respondi que era no Hoggar (Ahaggar) -, fui inquirido acerca da minha nacionalidade, pois o meu francês denunciaria, por certo, a minha condição de falante estrangeiro. Obtive como resposta do animador, que afetou fingir-se surpreendido, que pensava que todos os portugueses eram “femmes de chambre”, uma alusão às ocupações humildes das emigrantes portuguesas em França. (*idem*: 85)

### **1.5 O caso português: etapas históricas decisivas da construção da identidade nacional**

A formação da identidade nacional é um processo inacabado que foi sendo construído ao longo do tempo e para o qual contribuíram, de forma mais decisiva, determinados acontecimentos que a História registou. O nosso propósito será, tendo em conta, por um lado, a vastidão do tema e, por outro, a especificidade do presente trabalho, evidenciarmos alguns momentos da história considerados, pelos autores que consultámos, como determinantes para a formação de uma consciência coletiva, de pertença a uma nação, mas também de diferenciação relativamente aos indivíduos de outra nacionalidade.

Mattoso (2008: 13-14) refere que esta consciência da nacionalidade se formou muito tardiamente: “Se na atualidade esta consciência se pode presumir praticamente de todos os habitantes do território nacional, não era assim em épocas em que não havia escolaridade obrigatória para toda a gente nem serviço militar para todos os jovens do sexo masculino”. Deste modo, durante a Idade Média e grande parte da Idade Moderna, assistiu-se a uma dificuldade em alargar a todos os habitantes do território português e a todos os grupos sociais a noção de pertença a uma nacionalidade, situação que veio a alterar-se, segundo o autor, no final do século XIX.

Apesar disso, Mattoso enuncia alguns períodos históricos que terão contribuído para a formação de uma consciência nacional, até porque implicaram confronto com indivíduos de outras nacionalidades.

O primeiro momento é o da Reconquista cristã, empreendida contra os muçulmanos, desde o século VIII, anterior à formação de Portugal como reino independente.

Dado que também outros reis da Península Ibérica combatem o mesmo inimigo, a condição de portugueses aparece como uma categoria dentro do conceito mais vasto de “cristãos, por oposição aos “inimigos da fé”. Não há que negar a importância deste facto no processo de formação da identidade nacional. (*idem*: 16)

Porém, o autor considera que esta situação, apesar de ser fortemente recuperada pelos nacionalistas do século XIX, pela sua dimensão de cruzada na génese do território

português, não está diretamente relacionada com a construção da identidade, “dado que não se pode confundir a crença religiosa com o vínculo nacional” (*idem*: 16). Além disso, estas lutas envolveram apenas uma parte minoritária da população, pelo que a maioria dos habitantes não se encontrava implicada nem sentia que elas lhe dissessem respeito.

O segundo momento, das lutas fronteiriças entre os primeiros reis de Portugal e os de Leão e Castela, anteriores ao reinado de D. Afonso IV, não é considerado por Mattoso propriamente determinante para a expansão da consciência nacional, dado que estes conflitos estavam mais relacionados com questões ligadas aos direitos senhoriais, assumindo um carácter feudal e não nacional. Exceção feita ao reinado de D. Dinis no qual a importância das fronteiras terá sido mais marcante “a julgar pela maneira como construiu uma impressionante quantidade de castelos junto à raia, como procurou nacionalizar as ordens militares, e como oficializou o uso do português na chancelaria régia.” (*idem*: 17).

Sobral (2012: 31) destaca igualmente a importância da definição das fronteiras na construção do Estado. Na sua opinião, as divisões fronteiriças, mesmo quando apoiadas em circunstâncias naturais (por exemplo, a Oeste e a Sul, é o mar que assinala os limites) resultam essencialmente de movimentações políticas. O Tratado de Alcanizes, celebrado em 1297, no reinado de D. Dinis, veio a estabelecer uma configuração fronteiriça que, com algumas oscilações que vieram a verificar-se nas zonas raianas, é semelhante à atual.

A definição de fronteiras é um dos suportes fundamentais à construção da consciência nacional, permitindo, por um lado, encontrar afinidades com os que habitam o espaço delimitado pelas mesmas e, por outro, estabelecer diferenciação com os que estão no seu exterior. No entanto, este é um processo de grande complexidade e que só o tempo permitirá sedimentar, daí que “Só após alguns séculos da formação do Estado – e não sabemos quantos – é que a maioria dos habitantes se terá sentido como parte de um coletivo português ou, por outras palavras, do povo português.” (*idem*: 33).

Um dos momentos considerado determinante para este processo terá sido, no entender de Mattoso (2008: 17), as guerras contra Castela nos reinados de D. Fernando e D. João I. O facto de se tratar de guerras nacionais, mas também a vinda de tropas estrangeiras para Portugal e o contacto dos nacionais com estes militares acentuou a percepção das diferenças existentes entre uns e outros.

As narrativas de Fernão Lopes são aludidas por Mattoso (*idem*: 17), pois mediante os seus relatos, apesar de escritos cerca de cinquenta anos após os acontecimentos, é perceptível a influência que estes tiveram para o processo que aqui nos ocupa.

Surge também nesta época a lenda do Milagre de Ourique. Segundo Sobral (2012: 37), Afonso Henriques teve uma visão, antes da batalha, em que Jesus Cristo lhe terá mostrado as cinco chagas, correspondentes aos cinco reis mouros que o rei iria derrotar, com a intervenção divina. A *Crónica de Portugal de 1419* descreve outros pormenores relacionados com o aparecimento de Cristo ao soberano. Parece-se tratar-se, pois, de “uma lenda que visa a glorificação do rei, fazendo dele um agente direto da vontade divina – e, por isso, atribuir-se-ão poderes de santo a Afonso Henriques e procurar-se-á mesmo canonizá-lo” (*idem*: 37).

Esta ligação entre a divindade e o rei é ainda aludida por Mattoso (2008: 18), de acordo com o qual a lenda constitui “ a primeira expressão de um mito que procura fazer crer na indefetível proteção divina ao rei de Portugal, e, implicitamente, através dele, aos seus descendentes e aos seus súbditos”. Também Helder Godinho se refere desta forma à narrativa da batalha de Ourique: “La royauté du premier roi est ainsi, d’après cette légende qui est un vrai mythe de fondation, d’origine divine, ainsi que la naissance du Portugal qui lui est associée, le tout surplombé du sens sacré du blason portugais où figurent les signes de la Passion du Christ” (Godinho, 1998 : 205).

Esta crença na proteção divina dos reis e, conseqüentemente, na do povo português como beneficiário dessa proteção irá perdurar ao longo do tempo estando presente, por exemplo, no espírito de Cruzada no qual se enquadra a Expansão.

A presença de elementos alusivos à religiosidade, em particular da cruz, nas bandeiras nacionais vem, presumivelmente, desde o primeiro estandarte de Afonso Henriques, com uma cruz azul em fundo branco, sendo mais tarde acrescentados os elementos associados à lenda de Ourique (os cinco escudos ou quinas, que representariam os cinco reis mouros derrotados ou as chagas de Cristo) e os besantes (pontos brancos em cada escudo que simbolizariam os trinta dinheiros pagos a Judas pela sua traição a Cristo). (Sobral, 2012: 36-38).

Assim, a época da crise de 1383-1385 e os acontecimentos dela decorrentes avultam como um dos momentos-chave na afirmação do espírito de nacionalidade, pois as contingências da sucessão dinástica após a morte de D. Fernando e o risco de perda da

independência de Portugal terão intensificado, nas palavras de Mattoso, “ainda mais o antagonismo para com o estrangeiro.” (2008: 32).

Para Sobral, é notória “uma xenofobia anticastelhana” (2012: 40) reveladora da natureza das ações do coletivo português, que rejeita um rei que não é natural do reino. A cronística de Fernão Lopes assume-se como fonte principal para o conhecimento das ações populares nesta crise e para a interpretação do apoio das camadas plebeias ao Mestre de Avis, não obstante o cronista ser um homem letrado cuja visão possa não corresponder exatamente à da multidão.

Na linha de pensamento de Mattoso, Sobral destaca, deste modo, o papel do conflito contra Castela na afirmação da identidade nacional:

[...] a guerra contra Castela, que permitiu a sobrevivência de um reino português governado por um rei do País, terá contribuído para fortalecer, através do agravamento do conflito, a distância entre os naturais do reino e os outros, sobretudo os mais próximos e, por isso, potencialmente mais ameaçadores. Os conflitos têm um papel fundamental em toda a parte na construção e reprodução de identidades. (Sobral, 2012: 41)

Um outro período histórico destacado por Mattoso (2008: 18) como decisivo para o reforço do sentimento nacional foi o da Expansão, iniciada em 1415 com a tomada de Ceuta, pois permitiu o contacto direto dos portugueses com outros povos, que se diferenciavam pela língua, características físicas, religião e costumes. A perceção destas diferenças fez com que se tornassem mais claros os aspetos que os portugueses tinham em comum. O autor evidencia a forma mais abrangente como esta perceção se alargou a habitantes de todo o país, oriundos de várias classes sociais, apesar de nem todos estarem diretamente envolvidos nos acontecimentos que proporcionaram o contacto com outros indivíduos.

É também de registar a questão da manifestação da religiosidade no período da Expansão. Segundo Sobral (2012: 45), há uma “relação especial com o Cristianismo por parte do Reino de Portugal, que continuaria a acompanhar a expansão – a própria ideologia de Cruzada, a da conquista ao serviço da fé, é muito relevante neste período. O poder, a riqueza, a religiosidade são celebrados no português”.

A dominação filipina entre 1580 e 1640 constitui para Mattoso (2008: 19) um período contraditório, dado que, ao invés de ter anulado a consciência de identidade nacional, contribuiu para a reforçar “pelo facto de levar a distinguir a pura autoridade política do vínculo que unia entre si os cidadãos nacionais”. Datam desta época algumas obras reveladoras de uma consciência da identidade nacional, de que o mito sebastianista é

também corolário. Na perspectiva de Mattoso (2008: 19-20), a Restauração, em 1640, terá contribuído para acentuar as divergências entre portugueses e espanhóis, tendo implicado um conjunto de lutas e as consequentes vítimas e destruição.

As invasões francesas, que implicaram a partida da Corte para o Brasil, vieram mostrar que os inimigos dos portugueses não se limitavam aos povos vizinhos, mas eram também os mais longínquos como os franceses e os ingleses. Localizam-se aqui “as primeiras manifestações de resistência populares e espontâneas a que se pode atribuir um carácter nacional” (*idem*: 20).

Em sentido idêntico, Sobral (2012: 60) salienta a defesa dos símbolos tradicionais de identificação portuguesa – o rei e a religião – que desempenha um papel fundamental na derrota das incursões francesas. Aliás, este autor regista que “os franceses, além de ocupantes estrangeiros, eram associados genericamente às ideias revolucionárias, ao desrespeito pela religiosidade católica, à tirania do imperador que desrespeitava as monarquias existentes”.

O movimento liberal, que opôs liberais e absolutistas, configurou um período de oposição entre os portugueses, no interior de um mesmo espaço, pelo que esta luta “por um poder único sobre todo o País mostrava bem que os seus combates não eram territoriais mas ideológicos.” (Mattoso, 2008: 20). A ideologia do liberalismo veiculada para Portugal por exilados no estrangeiro e o triunfo deste movimento em 1820 foi decisivo para a divulgação de convicções nacionalistas que deveriam unir todos os portugueses.

É, pois, de registar uma forte relação entre liberalismo e nacionalismo.

Nacionalismo na aceção de que a nação – ou a pátria – tem uma existência histórica e é um valor preeminente, de que a economia nacional deve ser promovida, e a literatura, a história, a arte, as tradições populares, a música nacionais devem ser desenvolvidas e exaltadas. (Sobral, 2012: 61).

Trata-se de um nacionalismo assente na valorização do passado, próprio do Romantismo e de que Almeida Garrett é um exemplo eminente, pois inspira-se em temas da história de Portugal para a sua prosa, em Gil Vicente para o seu teatro e celebra Camões, ao mesmo tempo que, no *Romanceiro*, compila tradições populares que constituem a expressão mais legítima da literatura nacional.

Sobral (*idem*: 61) alude ainda à figura de Alexandre Herculano como vulto do Romantismo português que se apoiou em documentos da Idade Média para a reconstituição da sua *História de Portugal* e para a ficção. Salienta ainda o facto de Herculano ter

rejeitado a lenda do Milagre de Ourique e, conseqüentemente, desconstruído este mito enquanto relato fundacional português providencialista.

Matos (2002: 125) refere-se igualmente à negação do milagre de Ourique por parte de Herculano, bem como a rejeição da identidade entre Portugueses e Lusitanos, difundida a partir do século XV. Esta crítica às origens míticas da nação portuguesa deve compreender-se num contexto em que os autores do século XIX, que divulgavam esta tese, procuravam justificar a origem remota de Portugal, conferindo-lhe um estatuto mais nobre e diferenciador. São estas as palavras de Matos:

Herculano reagia contra as intromissões de um patriotismo retórico e passadista, que não hesitava em inventar origens míticas para a nação, prolongando assim em pleno século XIX um modo de conceber a história ultrapassada pelas exigências da crítica. Em seu entender, os Portugueses não precisavam de reivindicar para si as glórias dos chefes lusitanos. Tinham mais com que se honrar. (*idem*: 126)

Ainda na esteira do movimento romântico, Mattoso (2008: 20-21) regista a divulgação do conceito de “espírito do povo” (do alemão *Volksgeist*) entre a elite intelectual e a sua inegável influência nos setores mais preeminentes da sociedade, apesar de as suas ideias não abrangerem a maioria da população. É sobretudo a partir de 1890 que, em Portugal, se assiste a uma “generalização da consciência da identidade nacional pela totalidade da população” e para a qual terão contribuído “a difusão da escrita e da imprensa, a implantação de um sistema eleitoral, a generalização de práticas administrativas uniformes e a participação ativa da população na vida pública”.

A propósito da noção de “espírito do povo” o autor alerta para a existência de denominações ligadas ao conceito de “soberania popular” já encontradas nas Cortes de 1385, mas parece certo que esta soberania era somente apanágio dos representantes do povo, dado que eram considerados os únicos com legitimidade para gozarem de algum poder: “eram suficientemente instruídos para terem a perceção dos interesses comuns e moralmente dignos de exercer a autoridade, em conformidade com a noção de elite própria da Idade Média”. (*idem*: 21-22).

Na realidade, a consciência da identidade nacional é um processo lento que “só se generaliza de facto depois da difusão da escrita e da participação de toda a população na vida pública”. (*idem*: 27). Atingiu em primeira instância as classes mais instruídas e detentoras de algum tipo de poder e só posteriormente o resto dos habitantes, sobretudo através de símbolos mais concretos como “o escudo de armas do rei, a bandeira nacional e a moeda” (*idem*: 28). Registe-se que, não obstante as sucessivas mudanças de regime e de

configuração na bandeira nacional ao longo do tempo, na atualidade esta ainda mantém o escudo de armas do rei o que, no entender de Mattoso, releva da valorização do poder emocional que detêm, em detrimento do seu sentido primitivo de emblemas de dominação.

**Capítulo II**  
**História e imaginário: divergência ou coabitação?**

*Toda a narrativa, incluindo a histórica, inscreve-se num contexto imaginário específico. A história [...] é, em primeiro lugar, tributária dos intertextos imaginários, dos estilos de época, das ideologias, dos mitos privilegiados deste ou daquele momento cultural.*

Gilbert Durand, *Campos do Imaginário*

## **2.1 Para uma tentativa de definição de imaginário**

Damos início a este capítulo com a apresentação de algumas definições de imaginário que recenseámos durante as leituras efetuadas, na certeza de que não há lugar a uma definição única, pois as suas aceções variam de acordo com os autores que utilizam o conceito. Parece-nos, porém, que esta variedade poderá contribuir para uma compreensão das componentes que constituem este fenómeno e da sua presença nas obras literárias em estudo.

Começamos, assim, por abordar o elenco de definições que Joël Thomas apresenta na introdução da sua obra *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (1998).

A primeira abordagem ao conceito é de carácter pejorativo, uma vez que “imaginário” opõe-se à noção de “real”, tornando-se sinónimo de “quimérico”. Pascal, Voltaire e Rousseau empregaram a palavra neste sentido, numa época em que o primado da razão desvalorizava tudo o que não fosse conotado com o domínio do real.

Outra aceção relaciona-se com a aproximação entre os vocábulos “imaginário” e “imaginação”, esta vista como “faculté d’imaginer, de se donner le monde à voir par notre pensée” (Thomas, 1998: 15). Trata-se de uma abordagem menos restritiva que a anterior, mas também ela pouco elucidativa, porque trata de forma indiferenciada todo o tipo de imagens.

Ao longo do século XX, a par de um enfraquecimento progressivo do poder da razão, a imagem tornou-se objeto de interesse científico. É neste contexto que surge uma noção de imaginário num sentido bastante diferente dos anteriores e já não conotada enquanto termo oposto a “real”:

Un système, un dynamisme organisateur des images qui leur confère une profondeur en les reliant entre elles. L’imaginaire n’est donc pas une collection d’images additionnées, un corpus, mais un réseau où le sens est dans la relation. (*idem* : 15)

Este novo estatuto da imagem gera, na opinião do autor, a noção de imaginário numa vertente completamente diferente, que faz do imaginário o ambiente relacional da

imagem. No entanto, Thomas alerta para um uso pouco criterioso do conceito, sobretudo nos meios de comunicação social da atualidade, em que “imaginário” serve para designar tudo e nada, numa falta de rigor e de precisão que o autor considera preocupantes.

Entre uma orientação demasiado redutora e um investimento excessivo na imagem, o equilíbrio parece estar em associar a noção de imaginário a uma *praxis*, dado existir uma eficácia do imaginário e, deste modo, uma forma de realidade ligada e esta eficácia. Sobre as razões desta vertente transformadora do imaginário, Thomas explica:

Depuis que les sciences contemporaines ont mis en évidence le rôle de l'observateur, on peut dire que l'imaginaire est la carte avec laquelle nous lisons le cosmos, puisque nous savons maintenant que le « réel » est une notion insaisissable, et que nous n'en connaissons que des représentations, à travers des systèmes qui sont toujours symboliques. (*idem* : 16)

Nesta perspetiva, ao contrário das aceções mais redutoras de que já falámos, estamos perante o poder extraordinário que a imagem detém na psique humana enquanto elemento fundador, uma vez que toda a relação com o mundo e a forma como é visto é mediada por ela.

Thomas associa ainda a noção de imaginário aos símbolos e mitos. Na sua opinião, é a sua organização que dá sentido aos dados em bruto da memória ou da perceção, tornando-os autónomos e de uma fecundidade que não é apenas reprodução, mas criação. Daí que o imaginário possa ser encarado como “monde des images en auto-organisation, [...] l'espace unique de liberté qui définit l'aventure humaine: c'est par lui que l'homme se donne à voir le monde, et se met en prise avec le monde” (Thomas, 1998 : 17).

A propósito da ênfase na questão relacional do imaginário, Thomas regista uma definição apresentada por Octavio Paz numa conferência inaugural das jornadas dedicadas a Roger Caillois: “réseau de relations invisibles et des correspondances secrètes entre les mondes qui composent ce monde-ci” (Paz, *apud* Thomas, 1998: 19). Partindo desta aceção, Thomas refere que é esta relação que se procura descortinar nos estudos sobre o imaginário, apresentando, então, uma definição mais rigorosa:

L'imaginaire nous apparaît alors comme le dynamisme organisateur entre différentes instances fondatrices. Ces instances, comme système du vivant, sont en petit nombre – ce sont leurs combinaisons qui sont infinies –, et retrouvent les solutions entre lesquelles sont réparties les possibilités de la nature créatrice: le stable, le mouvant et le rythme qui les relie. (Thomas, 1998 : 19)

Por nos parecer reveladora sobre a relação entre o imaginário e a escrita, optamos por transcrever ainda a definição apontada por Gérard Peylet, na advertência à obra *Récits et*

*mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental* de Claude-Gilbert Dubois (2009: 6):

L'imaginaire est une activité de l'esprit humain qui procède par production d'images internes qui s'enchaînent en séquences, comme dans les rêves. Ces séquences ont à leur tour besoin de s'exprimer, sous forme de discours, oral ou écrit, pour prendre un sens et pouvoir être communiquées et mises sur la place publique. Le texte ainsi composé génère à son tour, chez son lecteur, d'autres images et d'autres textes.

Desta passagem por algumas propostas de definição de imaginário, pretendemos reter essencialmente alguns pontos que nos parecem mais prementes para o estudo das obras em apreço. Assim, destacaríamos a noção de imaginário como teias de conceitos e de imagens construídas ao nível do humano e do social, e não no sentido mais redutor de "imaginação" ou "ficção pura", bem como a relação do imaginário com o conceito de "mito" e sua presença no texto literário, entendido enquanto suporte principal da sua formação e divulgação.

## **2.2 Discurso histórico : realidade ou construção literária?**

Tendo em conta que as três obras literárias em análise apresentam um enredo com raízes em acontecimentos que a História registou, não podemos deixar de referir alguns aspetos da narrativa histórica que nos ajudam a compreender a sua aproximação ao texto literário. Para tal, ancorámos a nossa reflexão na perspetiva de Hayden White, nomeadamente no princípio de que o passado é veiculado e representado através da linguagem e que, por isso, os eventos passados são unicamente apreendidos pela leitura da construção narrativa que sobre eles é feita.

No prólogo à obra *Metahistory: The Historical Imagination in the 19<sup>th</sup>-Century Europe*, Michael S. Roth refere que se assiste, no final da década de sessenta, a um interesse pela forma como os historiadores escrevem sobre o passado. Até porque a discussão sobre a constituição da História como ciência parecia estar ultrapassada. Acerca desta questão, afirma Roth: "But, despite the desire of many professional historians to acquire the social capital of scientists, the field never developed either the shared protocols or technical language that would have enable it to be taken seriously as a science." (Roth, 2014: ix).

O próprio White (2014: 429) refere, sobre esta questão, o seguinte: “[...] the nonscientific or protoscientific nature of historical studies is signaled in the inability of historians to agree [...] on a specific mode of discourse.”

Este compromisso com o uso de uma linguagem corrente tornou a assimilação da História com a ciência impossível, pelo que a atenção dos teóricos da História se voltou para a forma como o passado é escrito e para o estudo da linguagem que lhe serve de suporte.

Deste modo, Roth apresenta o trabalho de White como um percurso tendente a libertar o discurso histórico e a sua compreensão dos seus “fardos” (“burdens”) modernos, disfarçados sob a imagem de uma profissionalização da História e da busca da objetividade. Acrescenta que a constituição da História como disciplina, a sua profissionalização, no século XIX, foi desenvolvida à custa da repressão da dimensão pessoal, profética e literária do esforço dos escritores para tornarem o passado com sentido.

Assim, a aposta de White em *Metahistory* é a leitura de autores do século XIX através das lentes da teoria literária, em particular através das teorias da retórica e do género. White destaca quatro géneros literários capazes de colocar acontecimentos históricos passados em narrativa - o romance, a tragédia, a comédia e a sátira -, bem como quatro tropos ou figuras de retórica que refletem a forma como os escritores prefiguram o campo histórico: a metonímia, a sinédoque, a metáfora e a ironia. Nesta perspetiva, “the past became to us only through a poetic act of construction. Then writers made the past meaningful to readers by forming it into a plot.” (Roth, 2014: xi).

De notar que White (2014) rejeita a ideia de que um género ou tropo é mais apropriado que outro para determinados eventos históricos ou que corresponde mais realisticamente ao que aconteceu no passado. Trata-se de uma escolha que é feita pelo historiador, de acordo com a sua visão e interpretação dos acontecimentos, de contornos claramente subjetivos e com base em opções morais e estéticas.

O interesse de White reside, pois, naquilo a que Roland Barthes chamou de “efeito de real” do discurso histórico, deslocando questões epistemológicas e sobre objetividade em favor de um questionamento da estrutura literária ou poética. Roth refere a este propósito que “Historians do not *find* story types in the past; they *form* the past into story types.” (*idem*: xiii)

A análise de White (2014) recai no exame do discurso histórico enquanto estrutura retórica, numa aproximação entre História e literatura e no poder de ambas para a apreensão do sentido dos eventos passados.

A narrativa surge, assim, no entender de Roth (*idem*: xv), como uma estratégia retórica através da qual moldamos a nossa experiência num todo significativo que possa ser comunicado aos outros, e é a experiência que fala por si própria como uma história. Através desta técnica, a história atinge aquilo a que chamamos realismo, uma vez que o relato torna-se homólogo da maneira como as coisas aconteceram.

A abordagem que White (2014) faz do discurso histórico reside no facto de que o passado é dotado de sentido através da sua construção numa narrativa, porque, por si só, o passado é desprovido de significado. Assim, a História chega até nós mediada por textos e formada por tropos numa narrativa.

Para White (2010: 283), os historiadores encontram nos eventos de que falam as formas próprias de uma ou outra estrutura narrativa tipicamente configurada com os diferentes géneros da ficção, mito, fábula ou lenda. Deste modo, em historiografia, esta atividade pode gerar diferentes interpretações de um mesmo fenómeno histórico, isto é, aquilo que um historiador perspetivou como epopeia ou tragédia é narrado por outro como farsa. E é neste âmbito de projecção de um determinado tipo de estrutura narrativa num determinado evento histórico que se situa a questão da natureza ideológica do discurso histórico.

É também este o sentido dado por Assis e Cruz (2010: 113) quando afirmam que “qualquer narrativa histórica é ideológica” até porque “toda interpretação do passado é construída em determinado presente, impossibilitando o historiador de se isentar do seu presente para chegar sem imparcialidade ao passado [...]”.

Por isso, partindo do pressuposto de que o passado é reconstruído e representado através da narrativa que o historiador sobre ele constrói e que esta é o único meio de o alcançar, a relação entre a forma e o conteúdo no discurso histórico é a premissa fundamental na qual assenta o trabalho de White.

É deste modo que Assis e Cruz (*idem*: 117) se referem a esta dupla direcção do discurso histórico:

Se considerarmos a narrativa histórica como um sistema de signos, ela vai apontar para duas direcções, de um lado teremos os acontecimentos descritos pela narrativa e de outro o tipo de texto que o historiador escolheu para servir de ícone da estrutura dos acontecimentos.

A natureza subjetiva e ideológica da narrativa histórica deriva da sua própria estrutura sem que seja necessário apelar ao conteúdo. Para Roland Barthes (1984: 174), mais do que elaboração ideológica, o discurso histórico é construção imaginária, explicitando a noção de imaginário deste modo: “L’imaginaire est le langage par lequel l’énonçant d’un discours (entité purement linguistique) *remplit* le sujet de l’énonciation (entité psychologique ou idéologique)”.

Nesta perspectiva, a noção de “facto” histórico suscitou, segundo o autor, uma certa desconfiança, porque a partir do momento em que a linguagem intervém, o facto tem existência unicamente linguística, no entanto tudo se passa como se esta existência fosse apenas a cópia pura e simples de uma outra existência, o “real”. O discurso histórico é o único em que o referente é encarado como exterior ao discurso, porém não é possível atingi-lo fora do discurso. Trata-se daquilo a que Roland Barthes chamou o “paradoxo do discurso histórico”.

Importa, pois, questionar com mais precisão que lugar ocupa o “real” na estrutura discursiva.

Sobre esta problemática, Barthes (*idem*: 175) refere que o discurso histórico implica uma dupla operação. Em primeiro lugar, o referente é separado do discurso (decomposição unicamente metafórica, nas palavras de Barthes), tornando-se-lhe exterior, fundador e supostamente regulador. Numa segunda fase, o próprio significado é confundido com o referente e este entra em relação direta com o significante; o discurso, encarregado somente de exprimir o real, crê dispensar-se do termo fundamental das estruturas imaginárias, que é o significado. Como qualquer discurso com pretensões realistas, o histórico parece conhecer apenas um esquema semântico com dois termos, o referente e o significante. A confusão ilusória do referente e do significado é própria dos discursos performativos e o discurso histórico é um discurso performativo falsificado, no qual o descritivo aparente é tão-somente o ato de fala como ato de autoridade.

Em suma, é este o modo como Barthes se refere ao “efeito de real”: “[...] dans l’histoire *objective*, le *réel* n’est jamais qu’un signifié informulé, abrité derrière la toute-puissance apparente du référent. Cette situation définit ce que l’on pourrait appeler l’*effet de réel*.” (*idem* : 176).

Ainda a respeito da questão da ilusão do referente e do facto de ele ser produzido pela própria linguagem, o autor afirma : “[...] le discours historique ne suit pas le réel, il ne

fait que le signifier, ne cessant de répéter *c'est arrivé*, sans que cette assertion puisse être jamais autre chose que l'envers signifié de toute la narration historique." (*idem* : 176).

Tendo em conta a impossibilidade, em Barthes (*idem*: 177), de separar o referente da sua asserção, é compreensível que a História tenha instituído a narrativa como significante privilegiado do real e que a verdade histórica seja extraída da própria narração. Este é, no dizer de Barthes, um círculo paradoxal, no qual a estrutura narrativa, elaborada no cadinho das ficções (através dos mitos e das primeiras epopeias), torna-se, simultaneamente, signo e prova da realidade.

Indissociável da linguagem e das estruturas retóricas e de género que lhe estão inerentes, a narrativa histórica é pois, mais do que a procura pela “verdade” objetiva do passado, uma construção literária com naturais implicações ideológicas e o veículo que permite aceder a esse passado.

### 2.3 O lugar do imaginário histórico na narrativa

O itinerário que percorremos até este momento permite-nos aferir que o discurso histórico é, essencialmente, criação ideológica e que o imaginário ocupa aqui um lugar inegável, pois o historiador equaciona o passado que estuda num tempo presente, havendo lugar a uma reinterpretação dos eventos.

Apoiando-nos nas palavras de Roth, prefaciador da obra de White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, é a imaginação que permite que a História chegue até nós:

[...] it is imagination that makes history available to us, enabling us to construct what White has come to call a *practical past*, what psychoanalysis envisions as *a past with which we can live*. [...] the historical imagination need not be limited by academic discipline and [...] it can be an extraordinary resource as we make the present our own. (Roth, 2014: xx)

Num percurso semelhante, Boia (1998: 261) refere que a História é, antes de tudo, uma aventura do espírito, em que as vertentes da cultura e do espírito ganharam, atualmente, uma amplitude inexistente na historiografia tradicional. Assim, o papel do imaginário tornou-se cada vez mais significativo na reconstituição do passado.

Esta evolução desencadeou algumas alterações na metodologia da História, porque a uma desvalorização do imaginário e a um interesse pelos factos positivos, ancorados em

fontes documentais escritas (arquivos), seguiu-se uma nova leitura de documentos, anteriormente considerados como esgotados, porque sujeitos a uma leitura redutora.

Deste modo, recursos como textos literários, a iconografia e a tradição oral, anteriormente rejeitados pela historiografia, tornaram-se fontes privilegiadas. Na realidade, “Comme l’imaginaire est présent partout, il n’existe pas de source inutilisable.” (*idem* : 262). Segundo o autor, o imaginário apela a uma metodologia global onde nada é indiferente para uma melhor compreensão do homem e da sua história.

No entanto, Boia alude à falta de teorização sobre a matéria, uma vez que os historiadores escrevem bastante sobre o imaginário, sem evidenciarem preocupação em defini-lo. Um dos raros ensaios teóricos, *L’histoire de l’imaginaire*, de Évelyne Patlagean, apresenta a seguinte definição de imaginário: “constitué par l’ensemble des représentations qui débordent la limite posée par les constats de l’expérience et les enchaînements déductifs que ceux-ci autorisent.” Neste sentido, o imaginário seria conotado com tudo a que pertence ao domínio do falso, do não-verificável, o que para Boia é demasiado simplista.

Em *L’imaginaire medieval*, de Jacques Le Goff, Boia encontra aquilo que o imaginário não é – não é assimilado nem à representação da realidade exterior, nem ao simbólico, nem à ideologia. Trata-se de uma aceção limitadora que não fornece nenhuma resposta positiva.

Para exemplificar ainda esta quase inexistência de formalização teórica sobre o imaginário histórico, Boia alude à ausência do tema no *Dictionnaire des Sciences Historiques*. Parece, pois, que os historiadores não têm necessidade do imaginário enquanto domínio constituído, porque têm um domínio próprio criado por eles, que é a história das mentalidades, domínio vasto suscetível de englobar também o imaginário.

Além disso, Boia menciona a desconfiança dos historiadores face ao lado transhistórico das estruturas do imaginário, fator de controvérsia entre Gilbert Durand e Jacques Le Goff, que o autor desvaloriza por acreditar que se deve atribuir a mesma credibilidade a princípios opostos: “Archétypes, modèles et manifestations spécifiques ne sont que trois niveaux d’une même construction.” (*idem*: 263).

Acreditando que o imaginário se define pelas suas estruturas e não por uma oposição com a realidade, Boia elenca oito conjuntos ou estruturas fundamentais, suscetíveis de englobar o essencial de um imaginário aplicado à evolução histórica:

1. A consciência de uma realidade transcendente: realidade invisível, inatingível, mas tanto mais significativa que a realidade tangível e visível.
2. O “duplo”, a morte e o além (conjunto fundado sobre a crença de que o corpo físico do ser humano seria duplicado por um elemento imaterial e imortal).
3. A alteridade (dialética das relações entre nós e os outros, tendo como consequência um mundo fragmentado).
4. A unidade (necessidade de construir um mundo coerente).
5. A atualização das origens (adaptação do passado ao presente).
6. A descodificação do futuro.
7. A evasão (consequência da recusa da condição humana e da história).
8. A luta e a complementaridade dos contrários (polarização específica do imaginário).

O historiador não pode negar as estruturas permanentes, intrínsecas ao espírito humano. Deve antes apropriar-se e explicar as combinações diferentes e as manifestações específicas destas estruturas através das épocas e das culturas. Por isso, toda a História passa pelo domínio do imaginário.

Numa perspetiva idêntica à de White, Boia também estabelece uma distinção entre história (“l’histoire qui a été, l’histoire *réelle*”) e o discurso sobre a história, sendo este, em relação à história “verdadeira” uma narração simplificada, dramatizada e investida de sentido. Cabe ao historiador escolher os factos que considera de maior relevo e conferir coerência a uma história “real”, caracterizada pela sua heterogeneidade.

Neste sentido, o trabalho do historiador é uma “mise en scène” literária, no qual uma série de fatores se interpõe entre ele e a história real: a conceção e a metodologia próprias de cada escola histórica, mas, sobretudo, as estruturas permanentes ou fluidas do imaginário e, em larga escala, os imperativos do presente, as ideologias.

A propósito destas diretrizes, Boia (*idem* : 264) evidencia que “Tout ouvrage historique invite à un décryptage idéologique et culturel, au sens le plus large du mot. On ne peut regarder le passé que depuis le présent. Il n’y a pas d’autre point d’observation.”

Este ponto de observação a partir do presente leva a que o discurso histórico ultrapasse os limites de uma disciplina formalmente constituída, pois todos participam, em diferentes níveis, na construção e renovação da consciência histórica. A tradição oral, a

propaganda política, a escola, a Igreja, a imprensa, o cinema, a televisão fazem parte desta construção e contribuem para fazer do imaginário histórico um campo vasto e complexo.

Perante esta diversidade, o trabalho dos historiadores afigura-se difícil. Eles são, nas palavras de Boia, produtores e recetores de mitos e não escapam à pressão social que se exerce sobre eles. Assim, a sua tarefa é imprimir mais rigor e uma certa racionalidade a uma consciência mítica difusa.

Em suma, a história do imaginário – tal como qualquer outro domínio da história - está submetida ao nosso próprio imaginário histórico: “Nous sommes programmés à regarder le monde, à penser et à agir suivant les règles de l’imaginaire.” (*idem* : 264)

## **Capítulo III**

### **Leitura comparativa: comparar para ler melhor**

### 3.1 Alguns “alicerces” do comparativismo

A perspectiva comparativista que norteia o presente trabalho de análise de textos literários assenta no pressuposto de que “Todo o ato de receção de uma forma significativa, em linguagem, em arte, em música, é comparativo” (Steiner, 1996: 150), pelo que a leitura que fazemos de qualquer manifestação artística ou “objeto”, no dizer de Steiner, redundava numa atitude de incorporação dessa leitura num contexto já conhecido ou numa experiência anterior.

Embora a atitude comparatista não se reduza à disciplina de Literatura Comparada, parece certo que a disciplina se constitui como a sistematização de questões que percorrem os estudos literários em geral, afirmando-se como uma área específica do conhecimento. No entanto, torna-se evidente que a delimitação e afirmação da Literatura Comparada enquanto disciplina autónoma e de limites bem definidos se afiguram de difícil concretização, uma vez que ela é, na sua essência, um “saber de fronteira” (Buescu, 2001: 3).

Daí que se tenha assistido a uma evolução no que diz respeito ao que deve ser o objeto de estudo desta área do saber. Desde a conceção de *Weltliteratur* – literatura universal<sup>1</sup> –, vocábulo criado por Goethe, revelado em 1827, e base ideológica da Literatura Comparada, até à conceção, na segunda metade do século XX, de uma “literatura nacional de base comparatista” (Buescu; 2001: 17), o caminho conducente à sua demarcação enquanto disciplina foi complexo.

Para além da progressiva evolução nas conceções que subjazem à construção da literatura comparada como área do saber autónoma, e que entendemos aqui não expor, importa salientar que as tendências atuais apontam para uma conceção que privilegia o “cruzamento entre reflexões provenientes de diversíssimos debates teóricos cuja

---

1

“A literatura universal é para Goethe, em teoria, realmente universal, alargada a todo o mundo, mas na prática identifica-se com a literatura europeia” (Kaiser, 1980: 37)

conformação só muito dificilmente poderia ser, na realidade, considerada como especificamente (ou exclusivamente) nacional.” (*idem*: 10).

Decorrente deste alargamento de horizontes, no que concerne o âmbito da literatura comparada, surge o conceito de “supranacionalidade” (*idem*: 18) que origina um questionamento sobre as problemáticas que ultrapassa as respostas que os limites da nacionalidade podem oferecer. Sobre esta vertente universalizante da Literatura Comparada e conseqüentemente portadora de uma dialética permanente entre o “global” e o “local”, Paula Mendes Coelho refere:

Temos que recuperar com urgência o conceito que Goethe criou – o de *Weltliteratur* – cientes de que a sua prática representou (e ainda representa) um perigo para nacionalismos e chauvinismos de toda a ordem. A Literatura Comparada é necessária, urgente, para contrariar e combater os universos literários emparedados, e todos os outros. (Coelho, 2011: 293)

Refira-se igualmente que, subjacente a esta conceção da literatura como globalidade, se encontram associados, de acordo com Carvalhal (2006: 126), os conceitos de “comunidade” e “continuidade”, “sendo esta entendida como um processo que alterna memória e esquecimento”. Deste modo, a tradição assenta na memória e é a partir desta “alternância entre esquecimento e memória do que se lê que se organiza a continuidade literária, tal como ela se manifesta em cada texto” (*idem*: 128).

Por sua vez, comparar é também apostar na diferenciação, pelo que esta globalização não pretende esbater a riqueza da pluralidade cultural e histórica, que é um dos objetos de reflexão em literatura. Por isso, compreender o fenómeno literário à luz dos condicionalismos históricos e culturais é comparar. Estabelecer relações entre textos literários e outras formas de manifestação artística é comparar. Traduzir é comparar. Ler é, em primeira instância, comparar.

Deste posicionamento reflexivo em Literatura Comparada, derivam as atuais perspectivas do comparativismo referidas por Buescu (2001: 20): uma tendência multidisciplinar (e mesmo eventualmente interdisciplinar); uma tendência interdiscursiva, visível no desenvolvimento das relações com áreas como a filosofia, a sociologia ou a antropologia; uma tendência intersemiótica, que tenta colocar o fenómeno literário no quadro mais lato das manifestações artísticas humanas.

Compreende-se, assim, que a reflexão comparatista não se confina a limites geográficos ou administrativos, uma vez que a cultura de um determinado povo só pode ser

entendida à luz da relação desse grupo com o sistema de culturas mundiais, como defende Boaventura Sousa Santos (Buescu, 2001: 21).

Pertinente é também a constatação de que o ato comparatista implica a existência de três elementos: os objetos comparados e o comparatista. Deste modo, a relação entre os objetos não existe *a priori*, mas é ativada pelo terceiro elemento deste conjunto, o comparatista, tornando-se este o criador dessa relação e do objeto dela resultante. Deste modo, comparar é transformar. O esclarecimento e a sistematização desta relação constituem, pois, a centralidade dos estudos comparatistas.

Para Buescu (*idem*: 23), “não é possível ler senão comparativamente (ou seja, relacionalmente)”, por isso comparar ou não comparar não são opções, mas inevitabilidades do ato de leitura que pressupõe sempre interação e mobilização de contextos ou experiências anteriores.

Para terminar, recordamos as palavras de Steiner (1996: 157), segundo o qual “a literatura comparada é [...] uma arte da leitura exata e exigente, um modo de escutar atos de linguagem orais e escritos que privilegiam determinadas componentes desses atos. Essas componentes não são negligenciadas em nenhum método de estudo da literatura, mas, na literatura comparada, são privilegiadas”. Assim, os estudos temáticos (a par da investigação sobre a recepção e influência e sobre tradução) constituem aquilo a que o autor chamou de “*centro de gravidade* em literatura comparada” (*idem*: 161) e é sobre eles que se alicerça a leitura das obras em análise neste trabalho.

### **3.2 Tema**

O pressuposto de que o tema é “o fio condutor do estudo comparativista, o que permite passar de um texto ao outro” (Buescu, 2001: 93) constitui o vértice fundamental que norteou a leitura comparativa dos textos em estudo. Na verdade, é o estudo dos temas que permite uma leitura cujo enfoque seja o texto literário em si, sem negligenciar a importância do contexto histórico e cultural da sua criação. Sobre este posicionamento, diz-nos Buescu (*idem*: 89):

O domínio agora abordado obriga o investigador a dirigir alternativamente a sua reflexão, ora para o texto literário como sistema, ora para o período cultural em que o texto foi produzido, de maneira a compreender mais globalmente, não o funcionamento dum determinado elemento do texto, mas sim toda a sua função, isto é, a função dum texto portador dum elemento ou conjunto de elementos textuais (tema/temática) que pode apresentar-se sob uma dupla forma: tema e motivo.

Apesar de, para a autora, o tema se definir por um grau de abstração e de generalização significativos (em comparação com o motivo, dotado de um pendor mais restrito e concreto), o que importa é uma indagação sobre a função desse elemento no texto, sem esquecer que ele é “constitutivo e estruturante” e é ele que “ordena, gera e permite produzir o texto” (*idem*: 90).

Em contrapartida, Chardin (2004: 168), apoiando-se em Trousson, posiciona o tema num grau de menor generalidade, como sendo o resultado de um processo “de particularização, de decantação, de cristalização de alguns motivos que se encontram na origem de um tema literário”, ilustrando esta asserção com o exemplo de D. Juan.

Não obstante a existência de alguma controvérsia em redor desta terminologia, o que parece fundamental é que o tema abrange, segundo Buescu (2001: 90), dois tipos de planos distintos: o tema como matéria de elaboração de um texto e o tema no sentido musical do termo, que se relaciona com o princípio organizador e produtor do texto.

Deste modo, partindo desta dupla aceção de tema, o investigador seria levado a privilegiar uma análise que contemple o conteúdo do texto, a par de uma análise reveladora da ideia diretriz do texto. Daí que o tema se relacione com a estrutura da obra e seja considerado “elemento mediador e fundador: mediador entre o homem e a sua cultura, fundador do texto, do qual constitui as estruturas profundas (relacionando assim o texto ao imaginário coletivo e individual)” (*idem*: 91)

Esta aproximação da exploração temática à questão do imaginário é, no nosso entender, a vertente a privilegiar na leitura comparativa das obras, por isso faz todo o sentido que, em sintonia com Buescu (*idem*: 92), não seja pertinente a definição de temas em abstrato, mas o mais indicado será “atentar no reagrupamento de textos que elas [as obras] permitem, nas aproximações que proporcionam, nas oscilações diacrónicas”.

Foi através destas orientações e da convicção de que o texto é aqui a principal diretriz que escolhemos como temas a analisar na leitura das obras “a construção da identidade nacional”, “a alteridade: nós/ o outro” e “o mito cristão”.

### **3.3 A construção da identidade**

As narrativas históricas constituem, como já tivemos oportunidade de referir, um meio de consolidação da identidade nacional e a *Crónica de D. João I* inscreve-se claramente neste contexto. A obra é, aliás, segundo Teresa Amado (1997: 12), “a mais

completa e a que contempla as marcas mais autênticas da atividade de escrita de Fernão Lopes”.

Pouco se conhece sobre a biografia do cronista, mas acredita-se que terá nascido por volta de 1378 – 1383, pois o seu nome aparece pela primeira vez num documento de 1418, altura em que era guarda-mor das escrituras da Torre do Castelo em Lisboa. De acordo com Rodrigues Lapa (1981: 377), a data aproximativa do seu nascimento é deduzida deste facto, pois este cargo seria apenas confiado a alguém experiente. Ocupou-o até 1454, data em que foi substituído por Gomes Eanes de Zurara.

Além de responsável pela Torre do Tombo, Fernão Lopes foi também escrivão particular de alguns membros da família real e, em 1434, o rei D. Duarte atribuiu-lhe uma tença anual para escrever as crónicas dos reis antigos até ao seu pai inclusive. Supõe-se que terá morrido por volta de 1460, tendo feito grande parte do seu percurso no âmbito da Corte.

De notar que a *Crónica de D. João I* foi apenas publicada em 1644 porque “a obra do honrado e glorioso cronista era um edifício de verdades, que por isso mesmo não agradaria a muitos.” (*idem*: 382). Por um lado, ao domínio filipino não interessava a publicação de uma obra que, focada na exaltação das vitórias e feitos do rei D. João I, poderia reativar sentimentos de patriotismo e comprometer o poder do rei castelhano. Por outro, devido à denúncia, na *Crónica de D. João I*, de alguns nomes portugueses que apoiaram o rei de Castela e cujos descendentes pertenciam à aristocracia do reino e não pretendiam ver-se associados a esta traição.

No entanto, em 1897, fez-se uma nova publicação de Fernão Lopes com “declarado intuito nacionalista.” (*idem*: 385), uma vez que o diretor da publicação, Luciano Cordeiro, escreveu no prefácio que a nova publicação das crónicas era a melhor resposta às pretensões unionistas da Federação Ibérica. Assim, a *Crónica de D. João I* surge, a par de *Os Lusíadas*, como símbolo do patriotismo que se reaviva quando a autonomia da nação está em perigo e se torna necessário reacender uma energia coletiva mobilizadora de um espírito patriótico.

A verdade é que o contexto histórico no qual a crónica se inscreve – a crise dinástica de 1383-1385 e as permanentes ameaças à independência do reino, as sucessivas guerras com Castela, de que se destaca a Batalha de Aljubarrota, e a aclamação do Mestre

de Avis como rei de Portugal nas Cortes de Coimbra – se afirma como decisivo para a construção da nacionalidade.

O registo de acontecimentos históricos considerados basilares para a formação e consolidação da nação sempre foi uma necessidade do homem, no sentido da sua perpetuação e edificação. Sobre esta questão, diz-nos Teresa Amado (1997: 13):

O interesse suscitado pelo passado deriva do desejo que o homem, uma vez reconhecendo-se como espécie, parece sempre ter tido de guardar a memória dos antepassados, certamente pensando que esse conhecimento contribuiria para um melhor conhecimento de si mesmo, como grupo e como indivíduo.

Em Fernão Lopes, esta questão ganha contornos especiais uma vez que a narrativa foi o modo escolhido para o registo de acontecimentos passados, pelo que “nenhum outro cronista foi simultaneamente tão historiador e tão narrador como o seu autor”. (*idem*: 18).

Sobre esta ambivalência entre narrativa e discurso histórico, cujos principais fundamentos teóricos abordámos no capítulo anterior, é de salientar a problemática da verdade histórica que Fernão Lopes enuncia no prólogo da primeira parte da *Crónica de D. João I*: “Nosso desejo foi em esta obra escrever verdade”. Trata-se de um problema complexo. Nas palavras de Teresa Amado (2007: 38),

a complexidade afeta, de resto, o próprio conceito de verdade no âmbito da história, esclarecidas que estão as implicações da sua natureza discursiva e desvanecida, portanto, a ilusão de objetividade, que teria, para existir, de ser impessoal.

Apesar de Fernão Lopes se assumir como “escrivão da verdade”, “há por vezes uma ou outra nota [...] que fazem duvidar da sua imparcialidade como historiador: aquelas em que figura o inimigo sob um aspeto desfavorável” (Lapa: 1981: 395). Sobre esta questão, não esqueçamos o compromisso de Fernão Lopes para com a dinastia de Avis pelo que a sua verdade, “embora largamente documentada, está ao serviço de uma causa” (Dias, 1998, *apud* Reis, 2016: 77).

Voltando agora o nosso olhar para o estudo dos temas propostos anteriormente, em particular o tema da construção da identidade nacional, na *Crónica de D. João I*, é pertinente esclarecer que a nossa opção recaiu nas passagens relativas à Batalha de Aljubarrota, por se tratar de um acontecimento histórico que permitiu a consolidação da independência nacional face à ameaça castelhana e, conseqüentemente, a sedimentação de uma identidade coletiva mais sólida e efetiva.

Além disso, a escolha deste evento histórico será o fio condutor que nos permitirá passar para a segunda obra em análise – *A Abóbada* – e para uma exploração da forma como a construção identitária se encontra alicerçada, de modo diverso, mas tendo como ponto de partida a Batalha de Aljubarrota. Refira-se também que os capítulos selecionados – XXVIII a XLVI da segunda parte da crónica – abarcam os antecedentes e preparativos da batalha, a narração do acontecimento no campo de batalha e alguns acontecimentos posteriores ao mesmo.

Desde logo o cronista dá a conhecer duas posições divergentes quanto à realização da batalha: de um lado os conselheiros do rei que entendiam que não devia haver batalha dado que “[...] el Rey de Castela vinha muy orgulhoso, com poderio de muitas gemtes, e ele [o rei de Portugal] em companhas e nnas outras couusas estavaõ muito pelo comtrairo.” (Lopes, 1949: 66); do outro, o Condestável que “disse muitas e boas rezõis, mostrado quoamto era proueito do Reino e homrra del Rey de poer batalha a el Rey de Castela [...]” (Lopes: 66)

A posição do Condestável surge fortalecida pela autenticidade imprimida pelo discurso direto, que o narrador opta por transcrever, no qual argumenta as razões que presidem à necessidade do confronto com o rei de Castela. Destas razões, são de evidenciar a mobilização da energia coletiva, pois a eventualidade de a batalha não se concretizar “[...] quebraria os muito os coraçõis dos potuugueses que esperavaõ sua defemsaõ, e daria grande esfforçoo a seus imiguos.” (Lopes: 66), assim como uma vertente providencialista à qual a batalha se encontra ancorada, visível em passagens como:

[...] que com a ajuda de Deus ele [o rei de Castela] acharia ho caminho asy embarguado, que não averia vomtade de laa chegar [a Lisboa] (Lopes: 67)

[...] aimda que nos fosemos muito mais poucos dos que aqui estamos, que eu numqua ho deixaria chegar a Lixboa, mas ao caminho lhe hiria sair e poer a praça, aventura que me Deus dar quisesse, avemdo firme esperamça nele que ma daria boa quoamdo cuidasse que peleijava com huũ homẽ que contra verdade e juramento dos traotos que prometidos tinha, me queria tomar per força huũ reino de quem tem perdido direito alguũ se ho nele avia. (Lopes: 68)

[...] meu comsselho não hee nẽ sera salvo poerlhe batalha e atemdelo no campo e tomar taõ grande honrra e boa ventura como nos Deus traz a maõ. (Lopes: 68)

Posteriormente, no capítulo XXX, surge o rei D. João I que, confiando nas palavras do Condestável, profere, em sintonia com a posição deste último, as razões para a execução da batalha. São igualmente notórias algumas marcas que apontam no sentido de que a guerra com os castelhanos se reveste de um teor divino, uma “justa querela” (Lopes: 70), segundo a expressão de D. João I. As alusões a Deus, ao mártir S. Jorge e à Virgem Maria, na qualidade de protetores dos portugueses, são uma constante no seu discurso. No capítulo XXXI, estas referências são ainda verbalizadas pelo Condestável, no requerimento enviado ao rei de Castela através de um escudeiro, no qual põe o destino da nação nas mãos de Deus.

No capítulo XXXIII, D. João I estimula os seus cavaleiros a serem “fortes e ardidos, temdo grande esperança em Deus queue hos avia de hajudar, pois defemdiaõ justa querela” (Lopes: 78), numa inequívoca referência à proteção divina aos portugueses.

Durante o decorrer da batalha, no capítulo XLI, as alusões às três figuras divinas já referidas ganham amplitude nos incentivos que o Condestável dirige às tropas para que não esmorecessem perante a ameaça castelã:

E queue fosẽ fortes e esforçados, avemdo grande feuzza em Deus, por cujo serviço aly eraõ vimdos, defemdendo justa querela por seuu Reinno e por a samta Igreja, e que ha Madre de Deus cuja bespora emtaõ era, seria avoguuada por eles e o percioso Martir Saõ Jorge, seu capitaõ e ajudador, dizemdo que aquele era o boõ dia que todos desejavaõ por percalçar muita omrra em queue seus grandes trabalhos aviaõ de çesar per vitoria. (Lopes: 103)

Ainda neste capítulo, a morte de dois escudeiros da vanguarda do Condestável, na fase inicial da batalha, vista como mau prenúncio, foi comentada por um escudeiro da companhia dos Portugueses do seguinte modo:

[...] vemdo ho temor que desto tomavaõ, disse que naõ aviã por que se espamtar, amte o deviaõ ter por sinal que Deus lhe queria dar a vitoria da batalha [...]. (Lopes: 105)

E explica que, não havia oito dias, tinha visto esse mesmos escudeiros a matarem um clérigo que dizia missa, pelo que, dado que não guardavam reverência a Deus, Ele não iria permitir que “taõs mãos christãos ouvesẽ de ser quinhoeiros na vitoria e homrra que a eles o dito Senhor tinha ououtorguada” (Lopes: 105). Deste modo, entendemos que se trata aqui de um sinal divino em relação ao destino dos portugueses, enquanto mercedores vitoriosos da batalha sob auxílio providencial, que se confirma, por exemplo, no capítulo XLIV: “E per esta guisa como dizemos, prougue a Deus e a sua priciosa Madre de a batalha ser vemcida e os portugueses livres de seus imiguos” (Lopes: 116).

As bandeiras transportadas pelos chefes militares das linhas de combate inscrevem-se também neste conjunto de símbolos constitutivos da identidade nacional por representarem de forma mais visível a pertença a uma determinada coletividade. Assim, temos referências, no capítulo XXXVII, à bandeira do Condestável, à “grande e verde bandeira” (Lopes: 92) da “ala dos namorados” (Lopes: 92) e à “alta bandeira de São Jorge” (Lopes: 92) dos da ala esquerda. O cronista acrescenta que “asy que ha az da vōguarda com suas alas era sameada de bamdeiras e pemdoões como a cada huñ prazia de ter, que ahi não avia emtaõ rey darmas nẽ outro arauto que ho a ninguẽ desdisese.” (Lopes: 92), o que parece indiciar um modo de identificação e afirmação da nacionalidade comum.

No final da batalha, Fernão Lopes, anunciando a derrota castelhana, justapõe os dois marcadores de identidade que temos vindo a explorar: a vertente providencialista da batalha de Aljubarrota e a representação heráldica da nacionalidade.

E sendo a batalha cada vez maior e muy ferida dambolas partes, prouve a Deus que a bamdeira de Castela foy deribada e o pemaõ da divisa com ela, e algũs castelaoõs começaraõ de voltar atras (Lopes: 107)

Lamentando a falta de gosto dos portugueses pela leitura de escritores antigos, sintoma da decadência da nação, Alexandre Herculano, no volume III de *O Panorama*, de 22 de junho de 1839, refere-se, com estas palavras, a Fernão Lopes:

Foi, com efeito, Fernão Lopes o primeiro que pôs em crónica, isto é, em ordem, as estórias da primeira dinastia dos reis portugueses, e fez a bela crónica de D. João I. (p. 196)

Fernão Lopes fora o primeiro, na moderna Europa, que dignamente escrevera a história: com razão o diz [o crítico Francisco Dias], e poderia acrescentar que poucos homens têm nascido historiadores como Fernão Lopes (p. 197)

Nas crónicas de Fernão Lopes não há só história; há a poesia e drama; há a Idade Média com sua fé, seu entusiasmo, seu amor de glória. (p.197)

Partindo destas alusões ao cronista medieval, podemos desde logo apontar como posicionamento privilegiado do autor de *A Abóbada* a admiração pelo trabalho de Fernão Lopes, na sua dupla qualidade de cronista e historiador, e a apologia da Idade Média, como período ao qual se encontram ancorados valores de fé e de amor pela glória e coletivo nacionais.

Por isso, a abordagem que o escritor oitocentista tece em relação ao historiador e cronista medieval postula, apesar do distanciamento cronológico que os separa, uma sintonia com princípios que enformam a construção da identidade nacional.

Daí que em 1838, Herculano tenha começado a publicar narrativas históricas em “O Panorama” que, mais tarde, foram agrupadas nas *Lendas e Narrativas*, publicadas em 1851. Sobre a obra, diz-nos Cunha (2011: 2):

[...] nas *Lendas e Narrativas* é patente na reconfiguração da Idade Média o idealismo religioso e cavaleiresco, o amor pátrio e a coragem dos portugueses face a um presente visto como degenerado. Mas também aí se mostra a adesão à “monarquia liberal” de D. João I, que serve de modelo a uma monarquia representativa.

Estes preceitos de conhecimento e reativação do passado enquadram-se, segundo Pereira (2013: 118), na “vertente romântica de seu pensamento, já que para o movimento romântico, de um modo geral, o passado era o local da busca do sentimento de comunidade e da origem do *espírito do povo*.” Será este conhecimento do passado, nomeadamente dos seus monumentos e textos, que permitirá ao povo uma vinculação à comunidade nacional, pelo que o estudo das fontes e da História constituem, para Herculano, a pedra angular da sua produção narrativa ficcional.

Porém, a questão não é a da procura e revelação da verdade histórica, mas “aquela que conduziria a um conhecimento dos valores coletivos do corpo social” (Pereira, 2013: 119), o que nos encaminha para um equacionamento do contributo do imaginário histórico na reconstrução do passado. Colocando a imaginação ao serviço da interpretação histórica, Herculano pretendia imprimir um cunho pedagógico à sua ficção, uma vez que “recriar ficcionalmente o passado era para ele escrever de modo sugestivo, capaz de agradar a um público sem preparação histórica específica [...]” (Cardoso, 2003: 170). Para que este objetivo fosse cumprido, era imprescindível uma pesquisa apurada sobre a época a reconstituir, no sentido de obter um conhecimento alargado sobre os espaços, carateres, comportamentos e situações passíveis de criar um clima de verosimilhança que, segundo o próprio Herculano, podia ir mais longe do que o trabalho do historiador, “se as qualidades imaginativas e estéticas estivessem apoiadas por um saber seguro”. (*idem*: 172).

O autor procurava, através desta ancoragem ao passado, um compromisso com os seus ideais liberais pela demonstração de que o presente está corrompido e que é em épocas mais recuadas da História que devem ser perscrutados a génese e os valores axiais

da nação. Além disso, o retorno ao passado e a procura das raízes nacionais mais remotas também foi tema dominante do Romantismo.

A Idade Média, “época a que atribuía sentimentos vigorosos e um sadio crescer social” (Monteiro, 2013:10), surge assim como o período histórico eleito por Herculano para radicar nele a origem da nação naquilo que ela tem de mais dignificante. Sobre os valores que Herculano reconhece serem a essência da época medieval e que urge reativar para o presente – século XIX – encontram-se, na opinião de Amélia Pinto Pais, “os da religião, da nacionalidade, da liberdade [...] valores que, transcendendo a época, são ensinamentos para os tempos da escrita, que são os tempos conturbados da implantação dos ideias liberais, anticlericais e municipalistas de Herculano” (Pais, 2004: 54).

Deste modo, entendemos ver aqui a atualização das origens, isto é, a adaptação do passado ao presente, uma das estruturas fundamentais do imaginário enunciadas por Lucian Boia, tal como exposto no subcapítulo 2.3 deste trabalho.

Em *A Abóbada*, publicada entre 16 de março e 13 de abril de 1839, nas páginas de *O Panorama* (Cruz, 2010: 10), Herculano posiciona cronologicamente a sua narrativa no dia 6 de janeiro do ano da Redenção de 1401 (correspondente, na era atual, ao ano de 1439) tendo como fonte a *Primeira Parte da História de S. Domingos*, de Frei Luís de Sousa, que narra as circunstâncias da edificação do Mosteiro da Batalha. Assim, tendo como ponto de arranque uma obra e um contexto medievais, Herculano procurou centralizar na construção do monumento representativo da vitória dos portugueses na Batalha de Aljubarrota, símbolo da independência nacional, um conceito mais abrangente de construção da identidade nacional, que era urgente reavivar numa época conturbada onde escasseava o espírito nacional.

Desta forma, em *A Abóbada*, o Mosteiro de Santa Maria da Vitória “vulgarmente chamado da Batalha” (Herculano, 2010: 148) doado por D. João I aos frades dominicanos, é apresentado, no capítulo I do conto, como “magnífico” (Herculano: 148) e metaforicamente equiparado a uma “maravilhosa fábrica” (Herculano: 148), alusões que evidenciam a admiração do narrador pela grandeza e magnitude do monumento, para o qual se dirigia o povo para assistir à representação do auto dos reis magos.

De seguida, o narrador especifica “a inumerável porção de pedras, lavradas, polidas e prontas para serem colocadas em seus lugares”, esculpidas pelos “mais hábeis escultores

e entalhadores” (Herculano: 149), numa precisão vocabular que demonstra o rigor e exatidão postos ao serviço da construção do edifício.

Refira-se que estas referências apologistas em relação ao Mosteiro da Batalha se encontram um pouco por toda a narrativa, mas em maior número no capítulo I. É ainda neste ponto, e com o surgimento de Mestre Afonso Domingues, arquiteto de Santa Maria da Vitória, que o monumento ganha contornos mais animistas, em virtude da sua associação a uma “página do imenso livro de pedra que os espíritos vulgares chamam simplesmente o Mosteiro da Batalha” (Herculano: 150). Assim, a construção arquitetónica transforma-se metaforicamente em discurso, em narrativa, sendo ela portadora direta dos acontecimentos gloriosos da nação que representa.

A singularidade do Mosteiro ganha maior amplitude simbólica quando Afonso Domingues intervém na ação: é Frei Lourenço Lampreia que se lhe dirige e lhe atribui a construção da “oitava maravilha do mundo” (Herculano: 152) e é o próprio arquiteto que lhe imprime um teor mais intimista e emotivo em que o edifício se confunde com o seu ser:

[...] este mosteiro que se ergue diante de nós era a minha Divina Comédia, o cântico da minha alma: concebi-o eu; viveu comigo largos anos, em sonhos e em vigília: cada coluna, cada mainel, cada fresta, cada arco era uma página de canção imensa [...] (Herculano: 153)

Os milhares de labores que tracei em meu desenho eram milhares de versos; (Herculano: 154)

Este edifício era meu; porque o gerei; porque o alimentei com a substância da minha alma; (Herculano: 154)

[...] o filho da minha imaginação [...] (Herculano: 154)

Paralelamente a esta conceção do edifício enquanto resultado de uma “gestação” do seu autor, o que lhe confere uma relação quase física e umbilical, numa perspetiva de identidade individual, Afonso Domingues não esquece, porém, o significado mais abrangente da *sua* edificação: a representatividade coletiva e nacional.

[...] para entender o pensamento de Santa Maria da Vitória cumpre ser português; cumpre ter vivido com a revolução que pôs no trono o Mestre de Avis; ter tumultuado com o povo defronte dos paços da adúltera; ter pelejado nos muros de Lisboa; ter vencido em Aljubarrota. Não é este edifício obra de reis [...] mas nacional, mas popular, mas de gente portuguesa [...] (Herculano: 155)

[...] o monumento da glória dos nossos; (Herculano: 155)

Mais adiante, no capítulo IV, após o desabamento da abóbada da Casa do Capítulo, erguida por David Ouguet, é D. João I que, em diálogo com Afonso Domingues, o tenta convencer a retomar o trabalho que lhe tinha sido retirado devido à sua cegueira e atribuído

ao mestre irlandês. Na argumentação dirigida ao arquiteto português, o rei evoca igualmente o valor nacional da edificação:

[...] grande monumento da independência e da glória desta terra. (Herculano: 181)

[...] e negar-vos-eis a prosseguir na edificação desta memória, desta tradição de mármore, que há de recordar aos vindouros a história dos nossos feitos? (Herculano: 181)

Perante as alegações de D. João I, o mestre português acede ao seu pedido manifestando-se em consonância com os valores de “pátria e glória” (Herculano: 182) partilhados por ambos, sugerindo, uma vez mais, a dupla vertente do monumento: individual e nacional.

Que me restituam os meus oficiais e obreiros portugueses; que português sou eu, portuguesa a minha obra! (Herculano: 182)

Após a reconstrução bem-sucedida da abóbada, Mestre Afonso Domingues profere o “voto fatal” (capítulo V) de ficar durante três dias sem comer nem beber, sentado numa pedra, quando fossem retirados os simples à construção, preferindo a sepultura nas ruínas, em caso de desabamento, à infâmia de ver, já velho, a sua obra destruída.

É Martim Vasques, “o melhor oficial de pedraria” (Herculano: 190) nas palavras de Mestre Domingues, quem anuncia a morte do velho arquiteto que não resistiu ao jejum prolongado e as suas últimas palavras: “A abóbada não caiu... a abóbada não cairá” (Herculano: 195).

Estas palavras enunciadas “pela alma generosa que, até ao último arranco, escrevera sobre o mármore o hino dos valentes de Aljubarrota” (Herculano: 195) parecem também elas profetizar a firmeza e a consolidação do “edifício” que é a identidade nacional e que Herculano se esforçou por recuperar através da narrativa histórica ficcional.

Passando à terceira obra de nos ocupamos – *Memorial do Convento* de José Saramago -, parece-nos pertinente dizer que a sua publicação em 1982, se enquadra num contexto pós-revolução de 1974 ao qual se encontram associadas alterações políticas e sociais profundas que exerceram influência sobre a produção literária posterior.

Sobre esta situação, diz-nos Carlos Reis:

O (breve) percurso trilhado pela ficção portuguesa posterior a 1974 [...] é também o percurso, nem sempre isento de indecisões, das tentativas de instaurar estratégias de representação literária adequadas a uma certa e inevitável confrontação com a História. (1986: 92)

Este confronto com a História é equacionado em relação aos acontecimentos mais recentes “da descolonização, da democratização da sociedade, de recente memória, dos anos cinzentos do salazarismo” (Reis, 1986: 92), e também face à História mais remota, numa ótica de reflexão e revisão ajustadas à nova dimensão do país.

Saramago vive, assim, num tempo propício a um redimensionamento daquilo que a memória retivera, sob um olhar diferente, porque, acima de tudo, isento dos constrangimentos da censura do Estado Novo. Sobre este olhar, diz-nos Helena Kaufman: “A ficção histórica de Saramago, escrita depois da Revolução de 25 de Abril, constitui claramente uma reação contra a visão da História imposta pelo regime salazarista” (1991: 135).

Este posicionamento assume contornos daquilo a que Reis chamou de “emergência da História” e que se apresenta sob uma dupla perspetiva:

a que consiste nessa manifestação em si mesma, de eventos, personagens e lugares históricos que sobem à superfície do universo de ficção com inesperada naturalidade; ao mesmo tempo, a postulação de uma outra (e também, em parte, a mesma) *emergência*, qual seja a de repensar esse eventos, figuras e lugares à luz de uma nova realidade histórica, sem postergar necessariamente um certo legado ideológico-literário [...] (1986: 94)

Ora, a este percurso está subjacente uma permanente articulação entre a representação do universo histórico e o enredo ficcional, o que parece ir ao encontro do termo “metaficção historiográfica”, criado por Linda Hutcheon em *Poetics of Postmodernism* e readaptado por Kaufman à obra saramaguiana.

Diz-nos esta autora que o conceito se refere a duas características presentes em determinado tipo de ficção contemporânea: “à sua autorreferencialidade, ou seja, o constante referir-se à situação discursiva, e ao seu carácter reflexivo na abordagem da temática histórica, o qual implica o distanciamento crítico e não o simples reviver sentimental ou pitoresco de certos momentos da História” (Kaufman, 1991: 124).

Esta forma de narrar a matéria histórica acaba por se desviar daquilo que acontecia no romance histórico tradicional, pois vai além das “restritas e difusas proporções de uma mera cor local” (Reis, 1986: 94), investindo numa estreita articulação do conteúdo ficcional com o discurso histórico.

Este afastamento em relação aos modelos canonicamente estabelecidos para o romance histórico é possível, entre outras estratégias discursivas, graças a um posicionamento do narrador que, em *Memorial do Convento*, assume matizes incomuns.

Sobre esta diferenciação, diz-nos Kaufman: “[...] o narrador controla a narrativa, recorrendo a comentários valorativos, a juízos e ao tom moralístico que frequentemente assume a forma de aforismo ou profecia”. (1991: 126).

Trata-se pois de um narrador portador de uma omnisciência mais abrangente cuja visão compreende o presente, o passado e o futuro e que se mostra próximo do leitor, mas simultaneamente distanciado temporalmente do que é narrado. Surge assim a questão do anacronismo pois, no romance histórico atual (embora nem todo) procura-se marcar a diferença relativamente à época que se põe em cena, enquanto o mais antigo, do século XIX, tinha um caráter mimético. Na metaficção historiográfica, esse desfazimento torna-se consciente, “um recurso retórico que mostra ser a revisitação do passado impossível sem o contexto que o presente lhe inscreve” (*idem*: 127).

Este tratamento singular do narrador na obra de Saramago é explicitado por Maria Alzira Seixo deste modo:

[...] é dos mais complexos que a ficção portuguesa tem conhecido [...]. Narrador que se define em função de um tempo conjuntural e conjetural (história e ficção), e espécie de consciência infeliz na sua omnisciência desenganada (propensa à moralização, ao aforismo e à profecia) mas ao mesmo tempo satisfazendo-se com a perspetivação lúdica dos materiais que domina, fazendo humor com as suas possibilidades manipuladoras e comprazendo-se clinicamente (ou mesmo despudoradamente) no desvelar progressivo e pormenorizado dos meandros mais secretos das motivações das suas criaturas. (1987: 48-49)

De facto, o uso de mecanismos de humor, de que a ironia é um dos mais hábeis exemplos, visando essencialmente as personagens socialmente mais favorecidas, é acompanhada de uma atenção dedicada aos intervenientes menos privilegiados. Na verdade, *Memorial do Convento* “apresenta uma estrutura assente entre dois polos – a farsa palaciana e a epopeia do trabalho (ligado à edificação do Convento).” (Azinheira e Coelho, 1995: 15). E é da constante representação e articulação destas duas realidades que surge uma narrativa que redimensiona o discurso histórico oficial, repensando o passado com os olhos do presente, desconstruindo alguns alicerces da História, como é o caso da construção da identidade nacional.

Começemos por ler o que nos diz Maria Alzira Seixo (1987: 42) sobre a obra:

*Memorial do Convento* [...] relata a gesta dos operários setecentistas que construíram o Convento de Mafra – por determinação do rei que, vendo satisfeito o seu desejo de conseguir um herdeiro, manda edificar em obediência a um voto religioso,- vai ocupar-se também do feito singular, relativamente anedótico mas inaugural, da construção da “Passarola” pelo Padre Bartolomeu de Gusmão.

De duas construções - Convento e Passarola – falamos com o objetivo de explorar a forma como o tratamento dado pelo narrador a cada uma contribui (ou não) para a sedimentação da identidade nacional.

As circunstâncias iniciais, referidas na citação na anterior, que envolvem a construção do Convento de Mafra, são desde logo pouco favoráveis à construção de imagem positiva desta edificação: por um lado, por se tratar de um voto pessoal do rei D. João V, projetado num monumento nacional; por outro, acresce o facto de terem sido D. Nuno da Cunha, bispo inquisidor, e frei António de S. José a estarem na origem da formulação do voto – “construa vossa majestade o convento e terá brevemente sucessão, não o construa e Deus decidirá” (Saramago: 1994: 15) –, com a agravante de a promessa surtir efeito “só se o convento for franciscano” (Saramago: 15), o que revela o carácter tendencioso desta condição.

A construção do Convento encontra-se rodeada de referências aos sacrifícios dos desfavorecidos: é a venda forçada das terras pertencentes a João Francisco Sete-Sóis; são os acidentes na construção aventados em prolepse – “[...] o abençoado há de ir a Mafra também, trabalhará nas obras do convento real e ali morrerá por cair de parede, ou da peste que o tomou, ou da facada que lhe deram, ou esmagado pela estátua de S. Bruno.” (Saramago: 160); é a especulação imobiliária a favorecer os proprietários de terrenos, de acordo com a sua hierarquia social – “Tinha este pároco feito um bom negócio de terrenos [...] fez-se a avaliação muito por alto, cento e quarenta mil reis, nada que se possa comparar com os treze mil e quinhentos pagos a João Francisco” (Saramago: 162); é o filho de Álvaro Diogo e Inês Antónia que, com apenas doze anos, “chega à noite morto de dar serventia, andaime acima, andaime abaixo” (Saramago: 285); são as condições de habitabilidade na “Ilha da Madeira”, local onde se amontoam os operários da construção – “Nestas grandes barracas de madeira dormem os homens, não comporta cada uma menos de duzentos” (Saramago: 290) -, em situação desumana – “menos afortunados que as formigas, que essas, estando o céu de aguagem, levantam a cabeça a farejar os astros, e recolhem aos buracos, não são nenhuns homens para terem de trabalhar à chuva.” (Saramago: 296) – e são ainda as histórias de vida dos companheiros de Baltasar Sete-Sóis (Francisco Marques, José Pequeno, Joaquim da Rocha, Manuel Milho, João Anes e Julião Mau-Tempo) que deixam entrever que a procura de uma vida melhor na construção de Mafra foi infrutífera.

O ponto culminante do desenrolar destes atos de servidão humana é atingido com a narração do transporte de “uma pedra muito grande [...] destinada à varanda que ficará sobre o pórtico da igreja” (Saramago: 328) desde Pero Pinheiro até à vila de Mafra. Neste ponto, o narrador enumera a quantidade de meios necessários ao transporte da pedra – “duzentas juntas de bois”, “o carro que haveria de carregar o calhau, espécie de nau da Índia com rodas”, “vinte carros que levam os petrechos para a condução”, aludindo a vários instrumentos e ferramentas – e imortaliza os homens que “embarcam” nesta árdua empresa atribuindo a cada letra do alfabeto um nome próprio – “Alcino, Brás, Cristóvão, Daniel, Egas, Firmino, Geraldo, Horácio, Isidro, Juvino, Luís, Marcolino, Nicanor, Onofre, Paulo, Quitério, Rufino, Sebastião, Tadeu, Ubaldo, Valério, Xavier, Zacarias” (Saramago: 329-330). Face a este elenco de homens, o narrador adverte que “porventura nem todos estes nomes serão os próprios do tempo e do lugar, menos ainda da gente, mas, enquanto não se acabar quem trabalhe, não se acabarão os trabalhos, e alguns destes estarão no futuro de alguns daqueles, à espera de quem vier a ter o nome e a profissão”. (Saramago: 330).

Podemos verificar nesta passagem uma subversão relativamente ao romance histórico tradicional pela exaltação feita aos esquecidos e marginalizados da História oficial. Note-se ainda esta subversão na pormenorização dos defeitos físicos deste cortejo de homens – “aquele Brás que é ruivo e camões do olho direito, não tardaria que se começasse a dizer que isto é uma terra de defeituosos, um marreco, um maneta, um zarolho” (Saramago: 330) –, tendo em conta que “para heróis se deverão escolher os belos e os formosos, os esbeltos e escorreitos, os inteiros e completos” (Saramago: 330) que a História, por norma, imortaliza.

É durante a narração do transporte da “mãe da pedra”, nas palavras de Manuel Milho, que o narrador descreve as suas dimensões desconformes, aludindo, em prolepse, aos efeitos que a mesma iria gerar numa futura visita guiada ao Convento: “o peso da pedra da varanda da casa a que se chamará de Benedictione é de trinta e um mil e vinte quilos, trinta e uma toneladas em números redondos, senhoras e senhores visitantes, e agora passemos à sala seguinte, que ainda temos muito que andar”. (Saramago: 334).

Esta projeção no futuro volta a acontecer quando o narrador, adiantando o que será registado no discurso histórico oficial, critica os “tolos orgulhos” que levam a afirmar “nos compêndios e histórias, Deve-se a construção do convento de Mafra ao rei D. João V por

um voto que fez que lhe nascesse um filho, vão aqui seiscentos homens que não fizeram nenhum filho à rainha e eles é que pagam o voto, que se lixam, com perdão da anacrónica voz.” (Saramago: 351).

Num ambiente onde o sofrimento e a crueldade imperam, a indiferença perante a dor alheia acontece. É o caso da primeira vítima do transporte da pedra que deixou ficar um pé debaixo da roda do carro: “Já não se vê sinal do sangue que ficou no chão, passaram as rodas do carro, pisaram os pés dos homens, as patas patudas dos bois, a terra sugou e confundiu o resto, só um calhau que foi arredado para o lado ainda conserva alguma cor” (Saramago: 336).

Posteriormente, a descrição dos contornos trágicos do acidente que vitimiza mortalmente Francisco Marques contribui para adensar a atmosfera de sofrimento humano que caracterizou esta etapa da construção do convento, cujo esforço empreendido leva o narrador a equipará-la a um “campo de batalha, nem lhe faltam os seus mortos e feridos” (Saramago: 356). Trata-se, porém, de uma “batalha” em que homens e animais surgem em pé de igualdade, reveladora da condição desprestigiante assumida aqui pelo ser humano: “não sendo todos da mesma qualidade, como diríamos, quatro cabeças, que é boa maneira de contar” (Saramago: 356-357).

O final deste segmento narrativo, após oito dias de percurso entre Pero Pinheiro e Mafra, ganha, mais uma vez, contornos pouco dignificantes, “duma guerra perdida” (Saramago: 361), em que os homens chegam “sujos, esfarrapados, sem riquezas”, despojados de qualquer tipo de sentimento de satisfação ou realização pessoal.

A falta de higiene nos barracões onde os trabalhadores se alojam no alto da Vela e a promiscuidade associada à sua condição adquire uma dimensão quase grotesca quando o narrador descreve a degradação física sintomática das doenças venéreas – “escorre o pus pelas pernas abaixo em intermínio fluxo, não é doença que os cirurgiões admitam nas enfermarias” (Saramago: 375-376).

A violência exercida sobre o povo em prol dos caprichos do rei é, mais uma vez, evidenciada quando este decide sagrar a basílica em 22 de outubro de 1730, data do seu 41º aniversário, obrigando a um avanço considerável nas obras e ao consequente recrutamento de todos os homens por todo o país na qualidade de mão de obra: “Foram as ordens, vieram os homens. De sua própria vontade alguns, aliciados pela promessa de bom salário,

por gosto de aventura outros, por desprendimento de afetos também, à força quase todos”. (Saramago: 400).

De salientar, na descrição deste cenário, a opressão exercida quer sobre os recrutados quer sobre as suas mulheres e filhos, que encaminha o narrador interventivo da obra a incorrer numa aproximação ao episódio das Despedidas em Belém de *Os Lusíadas*, quando se refere às mulheres “que vão clamando, qual em cabelo, Ó filho, a quem eu tinha só para refrigério e doce amparo desta cansada já velhice minha” (Saramago: 402); ou ainda quando faz ouvir a voz dos opositores à construção do convento, evocando a figura e o discurso do Velho do Restelo: “Ó glória de mandar, ó vã cobiça, ó rei infame, ó pátria sem justiça” (Saramago: 402). Porém, o tom eloquente da epopeia camoniana dá aqui lugar a uma dimensão disfórica, porque a partida forçada dos homens não redundava em conquista gloriosa, pois são “Como os tijolos. Os que não prestarem [...] mandam-nos embora” (Saramago: 407), e a voz oponente do “labrego” é de imediato silenciada por um quadrilheiro com “uma cacetada na cabeça, que ali mesmo o deixou por morto.” (Saramago: 402).

Temos, afinal, uma construção arquitetónica assente numa sucessão de peripécias trágicas, edificada à custa do sacrifício de muitos homens e famílias e do esbanjamento de dinheiro público, tendo como visada a primeira filha de D. João V que, ironicamente, nunca conheceu o Convento, pelo que o narrador enuncia a sua estranheza:

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 o seu homem esmagado” (Saramago: 431).

Paralelamente à edificação do Convento de Mafra, ergue-se uma outra construção, a da Passarola, máquina voadora idealizada pelo Padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão. Sobre esta dupla construção, vejamos algumas considerações:

Enquanto o primeiro [o Convento de Mafra], viabilizado por uma desumana exploração dos que trabalham, revela a iniquidade de uma ordem social que tem por fundamento a exemplaridade despótica do poder temporal, em aliança com a Igreja, a segunda é o resultado da força de um trabalho formativo e humanizante. (Maia, 2004: 2)

Este trabalho resulta da conjugação e complementaridade do esforço de três personagens: o Padre Bartolomeu, personagem referencial, recuperado à História oficial, em articulação com o par Baltasar/Blimunda, personagens ficcionais. Ao Padre Voador

estão consignadas as tarefas de caráter intelectual, enquanto mentor do projeto, e ao casal os trabalhos de índole física e manual. Note-se, no entanto, que não existe na obra sobrevalorização da dimensão intelectual sobre a laboral, mas antes um sentido de partilha de um propósito comum: “O que meu for é de nós os três, sem os teus olhos, Blimunda não haveria passarola, nem sem a tua mão direita e paciência, Baltasar” (Saramago, 1994: 258), são as palavras do Padre Bartolomeu.

Sobre a construção da máquina voadora, diz-nos o narrador:

[...] mas esta obra, se não é, como o convento, de sua majestade, tem licença régia, provavelmente já esquecida, nem sequer lembrada para mandar D. João V averiguar se o padre Bartolomeu Lourenço ainda tem esperanças de voar um dia, ou se isto é apenas maneira de viverem três pessoas um sonho [...] (Saramago: 193).

Desde já se verifica que à opressão exercida sobre os operários da construção do convento, envolvidos numa edificação pela qual não sentem qualquer tipo de vínculo afetivo, surge agora um projeto equacionado pelas três personagens como um sonho, representando o resultado daquilo que cada um tem de melhor para dar: o Padre Bartolomeu, o seu saber científico, Baltasar, a sua força e perícia manual e Blimunda que, com as suas capacidades visionárias, será capaz de recolher as duas mil vontades, “que tiverem querido soltar-se por as não merecerem as almas, ou os corpos as não merecerem” (Saramago: 194), capazes de elevar o engenho.

Assim, para a concretização plena do projeto, ou seja, a elevação da máquina no ar, torna-se necessário ir mais longe do que a mera idealização intelectual do projeto e a sua materialização física, como acontecia com o Convento. Algo pertencente à esfera do metafísico, uma energia espiritual captada por uma personagem singular, que faz com que a construção da máquina voadora se situe num plano simbolicamente superior, porque envolvido por uma certa de aura mítica, em oposição à rudeza subjacente ao ambiente da construção arquitetónica.

Para a consolidação desta vertente espiritual, concorre também a entrada da quarta personagem que terá o privilégio de partilhar o segredo da construção da Passarola: o músico da corte Domenico Scarlatti. É ele quem faz uma proposta ousada - “trarei para cá um cravo e tocarei para eles [Baltasar e Blimunda] e para a passarola, talvez a minha música possa conciliar-se dentro das esferas com esse misterioso elemento” (Saramago: 232) -, revelando tratar-se de alguém que escapa à futilidade da mundividência cortesã. Além disso, esta articulação e conciliação entre a construção do engenho voador e o poder

da música é mais um elemento que contribui para a dignificação dos trabalhos associados à Passarola:

Muitas vezes voltou Scarlatti à quinta do Duque de Aveiro, nem sempre tocava, mas em certas ocasiões pedia que não se interrompessem os trabalhos ruidosos, a forja rugindo, o malho retumbando na bigorna, a água fervendo na tina, mal se ouvia o cravo no meio do grande clamor da abegoaria, e no entanto o músico encadeava serenamente a sua música, como se o rodeasse o grande silêncio do espaço onde desejara tocar um dia. (Saramago: 241)

Apesar dos constrangimentos que pautaram esta tão difícil quanto incomum tarefa, dos quais as suspeitas e perseguições do Santo Ofício foram a nota dominante, o objetivo é conseguido, pois efetivamente a máquina “lançou-se em flecha, céu acima” (Saramago: 265), com os seus três obreiros, precisamente para escaparem à aproximação dos oficiais da Inquisição que se fez sentir de forma mais intensa. Voo motivado por uma força motriz negativa, ele não é, porém, vão. Contrariamente à infanta Maria Bárbara que não conheceu a obra resultante do voto feito pelo seu nascimento, a Passarola cumpre, ainda que por alguns instantes, o propósito para que foi concebida, consumando, ainda que momentaneamente, as aspirações dos seus executores.

Esta ascese pode ser interpretada do seguinte modo: “a passarola [...] representa metaforicamente a alma humana que ascende aos céus, numa ânsia da realização que a liberta do universo canónico e dogmático dos homens. Assim, a passarola simboliza a libertação do espírito e a passagem a um outro estado de existência” (Jacinto e Lança, 2006: 86).

Parece-nos ser esta dimensão simbólica da Passarola enquanto veículo de diferenciação, desafio e transgressão face a um mundo opressor que faz deste empreendimento uma “outra basílica” (Saramago, 1994: 302).

A análise da identidade nacional nas três obras em estudo permite perceber que o tema se encontra tratado de modo diverso.

Na *Crónica de D. João I*, nos episódios selecionados relativos à Batalha de Aljubarrota, podemos constatar que a construção identitária está essencialmente representada na visão providencialista deste acontecimento histórico e do coletivo nacional como povo eleito por Deus e ao qual a vitória foi merecidamente atribuída. Refira-se, aliás, que o providencialismo é um traço caracterizador da maior parte das obras historiográficas medievais e é também uma marca do herói escolhido, ou seja, o herói é sempre o escolhido

de Deus para a tarefa heroica a que se propõe e é por Ele ajudado no cumprimento dessa tarefa. É porque a tarefa é do agrado de Deus que ela acontece.

Assim, a percepção da batalha como uma demanda ao serviço de Deus, de S. Jorge e da Virgem, figuras bíblicas frequentemente aludidas pelo Condestável e por D. João I, bem como as referências à figuração heráldica, contribuem para a dignificação deste feito, elevando-o a símbolo da independência nacional e espelham a necessidade de a segunda dinastia se afirmar face à ameaça castelhana.

Por sua vez, em *A Abóbada*, o culto da busca das origens e da afirmação identitária com o Romantismo de Herculano, leva à recriação de símbolos nacionais, como é o caso do Mosteiro de Santa Maria da Vitória. A monumentalidade desta edificação é equacionada enquanto projeto da vontade individual e patriótica de um mentor, Mestre Afonso Domingues, mas, acima de tudo, a face mais visível da coletividade nacional, naquilo que ela tem de mais glorioso e edificante. Assim, a arquitetura da construção do mosteiro e da abóbada da Casa do Capítulo, que segundo o seu autor, não caiu nem cairá, traduz, de forma mais material e, por isso, visual, a presença de evocar uma época que, de acordo com Herculano, representaria o auge da nacionalidade.

Finalmente, em *Memorial do Convento*, num momento em que a identidade nacional se encontra já sedimentada, o narrador saramaguiano abre-nos a possibilidade da sua crítica e desconstrução. Deste modo, com a construção do Convento de Mafra estão relacionados propósitos individuais e egocêntricos, interesses especulativos, acidentes de trabalho, servidão, exploração e sofrimento humano, pelo que o monumento adquire uma conotação disfórica, ilustrando o que o país e a classe do poder têm de pior para mostrar.

Porém, a construção paralela à do convento, a da Passarola voadora, apresenta uma trajetória inversa, pois, à tirania exercida sobre os operários, eleva-se o sonho de três personagens que participam na sua conceção sem constrangimentos, num propósito de cumprirem um projeto que os enaltece.

### **3.4 A alteridade: Nós / O Outro**

O segundo tema que se impôs à nossa leitura comparativa inscreve-se numa das oito estruturas fundamentais do imaginário histórico propostas por Lucian Boia e elencadas no ponto 2.3. deste trabalho: a alteridade, na ótica da dialética das relações entre nós e os outros. Ora esta dialética, corporizada na relação entre portugueses e estrangeiros, pareceu-

nos constituir um terreno fértil em relação aos três textos literários em questão, dada a sua ativação permanente nas relações que as personagens das narrativas estabelecem entre si. A este propósito, recordemos, com Machado e Pageaux (2001: 48), que “O estudo das imagens do estrangeiro num determinado texto [...] é um dos métodos de investigação mais antigos, ou melhor dito, tradicional, em Literatura Comparada”, pelo que a imagologia, termo importado do francês *imagologie*, se apresenta como um dos campos de investigação do comparativismo sobre o qual importa refletir.

Antes de mais, o estudo da imagem literária não deve ser equacionado como um domínio emparedado relativamente aos contextos histórico e cultural com os quais a literatura se articula e relaciona, pelo que “a imagem do estrangeiro deve ser estudada como fazendo parte de um conjunto vasto e complexo: o imaginário.” (*idem*: 51). São, aliás, os estudos sobre o imaginário que exerceram, segundo Brunel (1998: 225), uma influência sobre a literatura comparada que, a partir essencialmente de 1970, operou uma mutação na forma como esta disciplina se desenvolveu no sentido de estender a sua área de atuação a uma dimensão mais vasta que o simples território nacional.

Para Machado e Pageaux (2001: 51), é do imaginário social que falamos aqui, numa das suas especificidades: a representação do Outro. Vejamos então em que aceção é formulada a noção de imagem para a literatura comparada:

[...] procede de uma tomada de consciência [...] de um “Eu” em relação a um “alguém”. [...] resultado de uma distância significativa entre duas realidades culturais. [...] é a representação de uma realidade cultural estrangeira através da qual o indivíduo ou grupo que a elaboram revelam e traduzem o espaço ideológico no qual se situam.

Assim, mais do que se pretender esboçar um reportório de imagens do Outro que corresponda a uma conceção fiel da realidade, até porque “sendo representação, a imagem é necessariamente falsa” (*idem*: 51-52), importa ponderar em que medida essa imagem se encontra em conformidade com os traços e princípios de um determinado universo cultural.

Por sua vez, o estudo da imagem do Outro representa também uma certa forma de nos olharmos a nós próprios e de projetarmos textualmente uma imagem do Eu, pois

[...] é impossível evitar que a imagem do Outro, a nível individual (um escritor), coletivo (uma sociedade, um país, uma nação), ou semicoletivo (uma geração), não surjam também como a negação do Outro, o complemento, o prolongamento do meu próprio corpo ou do meu próprio espaço. (*idem*: 53)

Vista deste modo, a imagem é portadora de informação numa dupla perspectiva: a de quem olha, do observador, e a de quem é olhado, e é este o percurso que entendemos privilegiar na leitura das nossas obras no sentido de indagarmos, por um lado, as relações de alteridade que se estabelecem nas narrativas em estudo, por outro, o confronto dessa análise com os modelos histórico-culturais dos períodos em questão e, como linha de força do nosso trabalho, a sua articulação com a construção da identidade nacional.

Nos capítulos relativos à Batalha de Aljubarrota, da *Crónica de D. João I*, começemos por recordar um dos vetores fundamentais analisados no tema da construção da identidade nacional: o providencialismo associado a este acontecimento, concretizado na vitória dos portugueses face aos castelhanos. Ouçamos o que nos diz Teresa Amado:

Da doutrina de que Deus ajuda os bons, os leais, os que cumprem a sua palavra, os que não atacam mas apenas defendem o que é seu, é preciso chegar ao corolário de que Deus ajuda os portugueses. A passagem faz-se através da demonstração de que aos portugueses cabem as qualificações necessárias. (2007: 135)

Se é verdade que a proteção divina dada aos portugueses os eleva a uma categoria superior de povo predestinado à glória, cabe ao narrador a demonstração das qualidades que fazem do povo português digno merecedor dessa atenção.

No capítulo XXVIII, que narra a entrada do rei de Castela em Portugal e a estadia das suas tropas junto ao rio Mondego, o narrador alude de imediato à superioridade numérica do contingente castelhano:

E da parte aquê do rio, em direoto a São Jorge, se apousemtarão todas suas cõpanhas, as quais erão tamtas que era espanto de olhar, de guisa que não avia quuê as vise e segundo os logares que já por elle estavam, que não julgase em breves dias todo Portugal por perdido. (Lopes, 1949: 63-64)

As previsões parecem, assim, apontar para uma clara derrota dos portugueses, dada a dimensão das tropas castelhanas, indício pouco auspicioso para a afirmação da independência nacional.

Logo de seguida, porém, o narrador contrapõe a esta superioridade numérica a face mais grotesca do grupo castelhano: roubos, vingança e crueldade indiscriminada.

E as jemtes começarão de se estemder a roubar a toda a parte, [...] e troverão grande roubo, e com elle hũs poucos de lavradores e mamdou hos todos decepar. [...] nnão çesou de usar de toda crueldade asy em homẽis como mulhres e moços pequenos, mamdamdolhe decepar as mãõs e cortar as limguoas e outras semelhamtes crueldades [...] (Lopes: 64)

Fernão Lopes evoca as razões da crueldade do rei de Castela, alicerçado em testemunhos, orais ou escritos – “como alguns afirmão” (Lopes: 64) : por um lado, para se vingar do ódio que levou contra os portugueses por não lhe obedecerem todos, quando partiu de Lisboa, como ele queria; por outro lado, porque nesta segunda vinda ninguém tomava voz por ele. Ora o uso desta violência desmesurada contribui para a formulação de uma imagem muito negativa do soberano de Castela e dos que o acompanhavam, comentada pelo narrador: “E portanto usava de sobeja crueldade que pouco em sua homrra acresemtava.” (Lopes: 64).

Esta imagem desfavorável dos castelhanos é enfatizada pelo recorte apologista dos portugueses, cristalizada nos protagonistas da batalha: o rei D. João I e, sobretudo, o Condestável D. Nuno Álvares Pereira.

Em primeiro lugar, não esqueçamos que é o Condestável o primeiro a tomar voz pela necessidade de se fazer a batalha, perante os conselheiros do rei que não apoiavam este ponto de vista, e que o próprio soberano estava mais inclinado para o lado deles, pois a vitória era muito duvidosa. Assim, o rei surge com uma imagem menos grandiosa e mais humanizada do que a do Condestável, pelos receios e hesitações evidenciados.

No capítulo XXX, o Condestável aparece caracterizado pela sua “graõ bomdade e leal serviço” (Lopes: 69), ousadia – “valemte cavaleiro e ardido” (Lopes: 71) - e lealdade – “leal e ardido vassalo” (Lopes: 72) - e ao rei são atribuídas as qualidades de “bem aventurado” (Lopes: 71) e “nobre” (Lopes: 72), prefigurando traços de elevada superioridade moral, contrapostos aos delineados em relação ao rei castelhano.

A problemática da superioridade numérica das tropas castelhanas ressurgue pela voz do escudeiro Gonçalo Anes Peixoto, enviado pelo rei de Portugal ao acampamento castelhano, a fim de averiguar o número e as condições do mesmo, que apura os seguintes dados:

A mim me parecee, segumdo eu vy e pude estimar, que eles seraõ atee sete mil lamças e dous mil ginetes; bestaria e homẽis de pee saõ tamtos que me naõ atreveria de lhe poer comto, pagẽes e doutra gemte da carriagẽ he tamta multidãõ que nnaõ há no mundo homẽ que se naõ espante. (Lopes: 76)

O escudeiro prossegue o seu discurso com a enumeração dos capitães e pessoas ilustres que encabeçam grupos de homens que lutam por Castela, bem como alguns capitães portugueses que se aliaram aos castelhanos, concluindo que “emtanto que sua

multidão me parece tanta que he abastante pera poer batalha ao mor rey e senhor do mundo.” (Lopes: 76).

Julgamos ver neste trecho narrativo um duplo propósito: reforçar, com maior precisão, o elevado número de homens e de meios ao serviço do inimigo castelhano, mas também denunciar uma minoria portuguesa que se batia pela facção contrária, numa atitude de traição à pátria, também ela comum em cenários de combate em que o alinhamento ideológico nem sempre é compatível com o da pertença a uma nação.

No capítulo XXXIII, aquando do encontro do rei de Castela com o Condestável, o narrador convoca novamente o tópico do elevado número de indivíduos da hoste castelhana – “começaraõ de aparecer as gemtes del Rey de Castela, as quoaês heraõ tantas per toda a terra quue não avia homêe que os vise, quue podese cuidar que os portugueses amte eles podessem guoareçer.” (Lopes: 78) -, reiterado por Diogo Fernandez, no diálogo que este trava com o Condestável:

Verdes vos quuaõ poucos vos sois e que nnos somos dez tantos que vos, e que nnaõ avees poder de vos defemder que vos não tomê todos as mãos, e dizees que quereis esperar batalha o poderio del Rey meuu Senhor. [...] a sua avomguoarda he muutio maior quee vos outros todos cõ homêes darmas e pêois e besteiros. E imda mais vos diguo que ssomente hos estrangeiros quue aly vem, homêes bem sabedores de guerra, saõ abastantes de vos desbaratar sem mais ouutra gemte que hi ponha mão. (Lopes: 81)

A crítica às fontes consultadas por Fernão Lopes, em particular as crónicas de Pero López de Ayala, fidalgo e cronista castelhano, pode enquadrar-se na ilustração das relações de alteridade entre portugueses e castelhanos. A propósito desta influência de Ayala sobre o cronista português, Teresa Amado refere que “Fernão Lopes serve-se destas obras como fonte para a história castelhana que interessa às suas próprias crónicas, não tendo frequentemente alternativa, uma vezes limitando-se a traduzir, outras mantendo uma distância crítica que chega a ir até ao desmentido.” (2007: 30)

É exemplo desta situação, a passagem do capítulo XXXIV na qual os castelhanos informam o seu rei sobre as condições do terreno da batalha, que, segundo estes, não permitem que os cavaleiros das duas alas possam hostilizar os inimigos nem ajudar os da vanguarda porque têm perante si dois vales que os impedem de passar. Ora o cronista português comenta esta alusão, desmentindo-a e acusando quem o escreveu de o ter feito para encobrir os verdadeiros motivos da sua derrota:

Mas tal escrever foy bulrra composta pera emganar os quue não sabem, caa hy não há vales nã outeiros quue lhe nojo podese fazer, mas todo hee chernequa rasa em que caberaõ dez mil

tamanhas batalhas; e se os hi avia, culpa de quem a hordenava; mas diseraõ esto por emcobrir suua fortuna e mimguoa do aquecimento [...] (Lopes,1949: 83)

Além disso, o narrador censura ainda este mesmo autor pelo facto de ter veiculado informação contraditória sobre a morfologia do terreno em Aljubarrota porque num outro passo da sua obra descreve o mesmo como sendo um “campo plano”. Assim, Fernão Lopes conclui: “tenhamos sua obra em pouca reputação, pois que falou em certos pasos o contrairo da verdade, por abater na vitoria de seus imiguuos” (Lopes: 83).

Esta denúncia da falta de rigor do cronista López de Ayala (apesar de não nomeado, como alerta Teresa Amado, 1997: 119), bem como da sua intencionalidade, parece, no nosso entender, tratar-se de uma estratégia de Fernão Lopes para a construção de uma imagem desfavorável dos castelhanos, cuja derrota na batalha nada teve a ver com as condições adversas do terreno, a par de um enaltecimento dos portugueses, justos mercedores da vitória.

Voltamos a verificar esta problemática no capítulo XXXVI em que o narrador dirige o seu olhar reprovador para os autores que declararam o número de envolvidos na batalha conforme lhes pareceu ou apeteceu escrever, evidenciando falta de neutralidade na recolha e divulgação da informação:

E vista sobre esto a composiçissão de muitos, posto que deles rudamente falassem, assynadamente nos despraz daqueles que em favor dalgũa das partes buscaõ amdando fengidas rezoës, por dar escusa a sua contraira ventura. (Lopes, 1949: 89)

Para além das mais variadas hipóteses sobre o número de homens e meios que cada rei tinha a seu cargo para lutar, Fernão Lopes, uma vez mais em desfavor dos castelhanos, refere que alguns autores, para os favorecerem, apresentaram um número muito elevado de portugueses, superior àquele que o cronista entende corresponder à realidade, sem fazerem menção ao número de castelhanos, pois quantos mais portugueses houvesse menor seria a sua glória, em caso de vitória na batalha, e menor seria também a desonra castelhana. Esta falta de objetividade é aqui de uma estratégia destinada a “abater na honrra alhea” (Lopes: 90), que dificultou a tarefa do cronista “porque não cumpre afirmar cousa duvidosa nẽ emcobrir o que he mutio certo”.(Lopes: 90). Assim, dado que o cronista não pôde presenciar os acontecimentos, houve necessidade de consultar fontes, “muito revolver de livros cõ graõ trabalho e delengêçia” (Lopes: 90), pelo que Fernão Lopes considera nulas quaisquer obras que não concordem com os dados apresentados na sua crónica.

No capítulo XXXVII, a ordenação das linhas de combate por parte de cada rei é ocasião para o narrador reiterar a parcialidade de alguns autores em relação a uma possível vantagem de campo para os portugueses, pois “Aly não avia melhoria de campo que os portugueses tivessem escolhido, nã vales que estorvasẽ seus comtrairos, como algũs mal escrevendo ã seus livros querẽ comtar, que tudo era campinna igual, sã nenhũ estorvo a ambolas partes [...]” (Lopes: 93).

É ainda no final deste capítulo que o narrador denuncia novamente a informação tendenciosa veiculada por alguns autores, no sentido de desculparem a derrota dos castelhanos, de que estes dispuseram mal a sua batalha. Para o cronista português, a culpa do insucesso dos castelhanos deveu-se aos “quoamtos boõs hi vinhaõ e [a] todolos estramgeiros que Pero Lopez guabou ao Comde, que taõ sabedores eraõ de guerra.” (Lopes: 95).

É no início do capítulo XLI, que narra o decorrer da batalha, que a superioridade numérica dos castelhanos se confirma, de forma mais evidente, através da sugestiva comparação que o narrador enuncia: “[...] os portugueses nnaõ pareciaõ mais amte eles que ho lume de huña pobre estrela amte claridade de lua em seus perfeitos dias.” (Lopes: 102). A colocação estratégica desta referência no início do capítulo, que indicaria uma clara desvantagem e conseqüente derrota portuguesa, acentua a valorização que o narrador pretende atribuir aos portugueses, dado que o desfecho do capítulo, com a assunção da vitória da facção do Mestre de Avis, infirma a pista dada inicialmente. A ironia usada no remate da narração da batalha - “E os castelaoõs, por naõ fazer deles memtiroso, começaraõ cada vez de fogir mais.” (Lopes: 107) – é reveladora da mediocridade que o narrador pretende imputar aos castelhanos, delineando uma imagem de cobardia dos inimigos dos portugueses.

Uma outra marca da alteridade que importa destacar situa-se no capítulo XLII, no momento em que o rei de Castela, desanimado pela derrota na batalha, é confortado pelos seus apoiantes que alegam que seu pai, embora também tivesse sido vencido, nunca fraquejou e vingou a sua desonra. A estas palavras, o rei castelhano responde que seu pai fora vencido “de imgreses que saõ a frol da cavalaria do mundo” (Lopes: 110), enquanto ele foi-o de “Mestre dAvis de Potugual que numca em sua vida fez feito que montase cousa que pera dizer seja” (Lopes: 110) e de “chamorros” (Lopes: 110), numa clara desvalorização dos feitos do rei de Portugal e numa referência à designação injuriosa

atribuída pelos castelhanos aos portugueses. Trata-se, pois, de uma representação do Outro enquanto ser inferior, o que corresponde à imagem que o narrador vem construindo na crónica sobre os castelhanos.

Porém, imediatamente no capítulo seguinte, parece haver uma estratégia de desconstrução desta mesma inferioridade dos portugueses, pois é o próprio rei de Castela que, repreendendo um escudeiro seu que maltratava um português cativo, afirma “que os portugueses são boões e leães e não avees porque lhe ffazer mal, que quoantos foraõ ã minha companhia eu hos vy morrer todos amtemy e os meus me roubaraõ a coroa de minha cabeça!” (Lopes: 111). Esta passagem que coloca, em discurso direto, o próprio inimigo dos portugueses a elogiar a fação contrária denota, no nosso entender, uma vez mais, um elemento de favorecimento da imagem portuguesa, delineada por um percurso diverso dos anteriores.

No capítulo XLIV, em jeito de balanço das perdas ocorridas no lado castelhano, em particular da “gemte meuda” (Lopes: 117), que o narrador presume ser em grande quantidade, mas não sabe precisar, é referida uma característica dos portugueses, como um povo caridoso, que nos parece enquadrada numa fórmula estereotipada:

E como quer que os portugueses damtiguidade e per natureza sejaõ amtresy piadosos e per semelhante aos estrangeiros, pero esguoardamdo os grandes danos e muitas cruexas que dos castelaõs aviaõ regebidos, cõ seus coraçõs não podiaõ postar que deles não tomasẽ dobrada vinguança. (Lopes: 117)

Esta aceção imagológica dos portugueses enquanto um coletivo portador de elevados padrões morais que, apesar disso, não pôde deixar de se vingar dos castelhanos pela imensa crueldade dos seus atos, constitui-se como mais uma evidência da imagem positiva dos portugueses que o narrador procurou construir nos capítulos que entendemos analisar relativos à Batalha de Aljubarrota.

Para terminar esta leitura da alteridade em Fernão Lopes, não podemos deixar de apontar que o cronista denuncia também os portugueses que tomaram voz pelo rei de Castela e que compõem a ala dianteira castelhana - “Outro sy os portugueses vinhã todos nesta az diamteira por se mostrarẽ por boões servidores e que lhe eraõ leaẽs vassalos [...]” (Lopes: 94) -, bem como os fidalgos que não compareceram a servir D. João I, não obstante o cargo que ocupavam: “ Desta não vimda que eles asy fizeraõ foraõ mui desditos dalgũas pessoas especialmente Gil Vasquẽz da Cunnha, por que em taõ asynnada e homrosa cousa não veio servir seuu ofiço, semdo alferes mor del Rey.” (Lopes: 98).

O narrador retira, no entanto, deste contratempo, uma vantagem: é que a não vinda destes fidalgos os diminuiu a si, mas aumentou a honra de D. João I e do Condestável, pois caso tivessem comparecido, portugueses e castelhanos teriam dito que sem eles a batalha não teria sido ganha. Ou seja, Fernão Lopes consegue tirar proveito, em favor dos portugueses em geral e do rei e do Condestável como as faces mais visíveis do conflito, dos incidentes passíveis de enodoar a sua imagem, canalizando-os para o seu enaltecimento.

Por fim, recordemos que esta representação imagológica se encontra em conformidade com o momento histórico já aludido no subcapítulo 1.5 deste trabalho, dado que as guerras contra Castela nos reinados de D. Fernando e D. João I foram “decisivas para o processo de categorização da identidade nacional” (Mattoso, 2008: 17), pelo acentuar das diferenças entre portugueses e castelhanos.

A produtividade de *A Abóbada* para o estudo da alteridade, consubstanciada particularmente no par Afonso Domingues / David Ouguet, é notória. Sobre esta questão, vejamos o que nos diz Maria Ema Ferreira, na introdução às *Lendas e Narrativas*:

Na defesa dos valores nacionais e populares, que considerava sinónimos, Herculano evidencia o contraste entre Afonso Domingues e Mestre David Ouguet, ridicularizando o irlandês, como homem e como arquiteto, por meio de uma caricatura, que poderá considerar-se a expressão da anglofobia do autor, mas serve também de pretexto para criticar com ironia um vício bem português: a preferência, ou o respeito, pelo que é estrangeiro, mesmo que de inferior qualidade, em comparação com o que o país possui ou poderá produzir. (1988: 66)

Este contraste entre os dois arquitetos é evidenciado na obra, em primeiro lugar, pela heterocaracterização das duas personagens, nos seus traços físicos e psicológicos.

Sobre Afonso Domingues, destacam-se as seguintes informações:

[...] um velho, venerável de aspeto que parecia embebido em profundas meditações. Pendia-lhe sobre o peito uma comprida barba branca [...] as suas feições revelavam que dentro daqueles membros trémulos e enrugados morava um ânimo rico de alto imaginar. [...] Tinha a testa enrugada, como quem vivera vida de contínuo pesar [...] (Herculano, 2010: 149-150)

Ouçamos agora a voz do narrador em relação a David Ouguet:

David Ouguet era um irlandês, homem mediano em quase tudo: em idade, em estatura, em capacidade e em gordura, salvo na barriga cujos tegumentos tinham sofrido grande distensão em consequência da dura vida que a tirania do filho de Erin lhe fazia padecer havia bem vinte anos. Desde muito moço que começara a produzir grande impressão no seu espírito a invetiva do apóstolo contra os escravos do próprio ventre, e, para evitar essa condenável fraqueza, resolvera trazê-lo sempre sopeado. [...] se em Inglaterra o fizera muitos anos vergar sob o peso de dez atmosferas de cerveja, em Portugal submetia-o ao mais fadigoso mister de

canjirão permanente.[...] De resto, David Ouguet era bom homem, excelente homem: não fazia aos seus semelhantes senão o mal absolutamente indispensável ao próprio interesse; [...] seria capaz de se empoleirar sobre o cadáver de seu pai para tocar a meta de qualquer desígnio ambicioso. Com três lições de frases ocas, dava pano para se engenharem dele dois grandes homens de estado. (Herculano: 160-161)

Partindo do retrato físico de Afonso Domingues, podemos entrever a sua respeitabilidade, consolidada pela idade que a “comprida barba branca” contribui para acentuar e pela venerabilidade do seu aspeto, numa evocação do intertexto camoniano. Por sua vez, no mestre irlandês, a mediania que o narrador imputa a vários aspetos do seu corpo fazem de Ouguet uma figura caricatural.

Quanto aos traços do domínio psicológico, destaca-se no arquiteto português a sua excecionalidade, visível na característica tipicamente romântica de “ânimo rico de alto imaginar”, que faz de Afonso Domingues um ser superior, inteligente, mas também sofrido. Em Ouguet, por oposição, temos uma vulgaridade consubstanciada na alusão à sua faceta interesseira e ambiciosa.

Poder-se-á dizer que o retrato de ambas as personagens construído pelo narrador se consolida ao longo da narrativa quer através dos enunciados que proferem quer pelas ações desenvolvidas.

Assim, em diálogo com o rei D. João I, Afonso Domingues manifesta a sua humildade - “Afonso Domingues é apenas uma sombra de homem [...] um velho tonto, de quem já ninguém faz caso.” (Herculano: 152) -, honra e mérito - “Com sangue comprei essa honra!” (Herculano: 153); “Dos títulos que me dais só me cabe hoje o de honrado” (Herculano: 179); Em Aljubarrota foi escrito o documento à ponta de lança por mão castelhana: a essa mão devo meu foro, que não ao Mestre de Avis.” (Herculano: 153).

A humildade de Afonso Domingues dá lugar, em Ouguet, à soberba e altivez:

Dizendo isto, sem cerimónia tomou a dianteira (Herculano: 160);

Dizendo isto, o arquiteto metera ambas as mãos no cinto, estendera a perna direita excessivamente empertigada e, com a fronte ereta, vovera os olhos solene e lentamente para os circunstantes. (Herculano: 162);

Com as mãos metidas no cinto de couro preto que trazia, e o passo mesurado, o arquiteto caminhou até ao meio daquela desconforme quadra.” (Herculano: 163).

Acresce a presunção de ter alterado o traçado inicial do mestre português para a conclusão da abóbada da Casa do Capítulo - “Tomei a ousadia [...] de seguir outro desenho no fechar da imensa abóbada que cobre o Capítulo” (Herculano: 162) -, sem

consultar Afonso Domingues, por, segundo a sua opinião, estar “cego, e por isso inabilitado para levar a cabo a edificação [...]” (Herculano: 162).

Para além das diferenças de carácter que colocam as duas personagens numa dialética permanente de oposição, a construção da alteridade faz-se também pelas referências que Afonso Domingues e David Oguet enunciam em relação ao Outro.

Assim, temos Afonso Domingues, que se funde com o próprio edifício do Mosteiro, o seu “livro de pedra”, e que se revolta face à entrega da sua conclusão a Oguet, por entender que este não partilha do sentimento de amor pela pátria fundamental à edificação do monumento:

[...] e porque ceguei arrancaram-me das mãos o livro, e nas páginas em branco mandaram escrever um estrangeiro! Loucos! [...] O estranho a quem deram meu cargo não me entendia, e ainda hoje estes dedos descobriram nessa pedra que o meu alento não a bafejara. (Herculano: 154)

Não é este edificio obra de reis [...] mas nacional, mas popular, mas da gente portuguesa, que me disse “não seremos servos do estrangeiro e que provou seu dito. (Herculano: 155)

Mestre Oguet, escolar na sociedade dos irmãos obreiros, trabalhou nas sés de Inglaterra, de França e de Alemanha: aí subiu ao grau de mestre, mas a sua alma não é aquecida à luz do amor da pátria; nem, que o fosse, é para ele pátria esta terra portuguesa. (Herculano: 155)

Pela voz de David Oguet, acedemos à enunciação de uma imagem muito depreciativa dos portugueses, intensificada pelos insultos proferidos em “mudo solilóquio” (Herculano: 164), pela personagem, aquando da representação do auto dos reis:

Pobres ignorantes! Que seria do vosso Portugal sem estrangeiros, senão um país sáfaro e inculto? Sois vós, homens brigosos, capazes dos primores das artes ou, sequer, de entendê-los? [...] Miseráveis selvagens, antes de tentardes representar mistérios, fora melhor que mandásseis vir alguns irmãos da Sociedade dos Escrivães de Paróquia de Londres, que vos ensinassem os verdadeiros momos, ademanes e trejeitos usados em semelhantes autos. (Herculano: 163-164)

Julgamos pertinente salientar que, apesar de nos confrontarmos com dois enunciados desfavoráveis face ao Outro, as diferenças linguísticas entre os mesmos, nomeadamente o uso de vocabulário injurioso por parte de Oguet, é mais um contributo para a representação de uma imagem pouco abonatória do estrangeiro na narrativa.

Embora a representação do Outro esteja essencialmente ancorada nos traços que opõem Afonso Domingues a David Oguet, entendemos que importa também salientar algumas passagens do texto que evidenciam, à semelhança da *Crónica de D. João I*, um desfavorecimento dos castelhanos por parte dos portugueses.

Temos assim a voz popular que se faz ouvir à chegada de D. João I ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória: “Viva D. João I de Portugal; morram os castelhanos!” (Herculano: 159).

Frei Lourenço, no ato de exorcismo dirigido a mestre Ouguet, invoca as várias designações injuriosas de Satanás, rematando-as com “enfim, castelhano” (Herculano: 173), evidenciando a intenção de associar o inimigo dos portugueses a uma entidade demoníaca. É ainda Frei Lourenço que, dialogando com o rei, lhe diz que “Os príncipes pios [...] são sempre ajudados de Deus, principalmente contra hereges e cismáticos, como os perros castelhanos [...]” (Herculano: 189).

A designação de “perros castelhanos” é novamente enunciada, desta vez pela tia Brites de Almeida, que a História consagrou como a Padeira de Aljubarrota, à qual acresce o epíteto de “excomungados” (Herculano: 193). Estes comentários vêm no seguimento da decisão de D. João I de enviar um grupo de criminosos e cativos castelhanos para debaixo da abóbada, quando os simples fossem retirados: se a abóbada caísse, morriam, caso contrário, seriam libertados. Face ao sucesso da construção e perante a iminência da libertação dos castelhanos, Brites de Almeida manifesta a sua “grande raiva” (Herculano: 194) por presenciar a liberdade do inimigo.

A subserviência face ao estrangeiro é outra das representações do domínio da imagologia que se faz ouvir por João das Regras que, contrariado pelo facto de D. João I ter escolhido Afonso Domingues para completar a abóbada, após a sua queda, comenta que “é preciso lisonjear os ingleses, porque carecemos deles.” (Herculano: 183) e que estes se orgulhavam de ter David Ouguet como mestre da edificação.

Refira-se, por fim, que o próprio narrador veicula uma imagem desfavorável da realidade estrangeira, ao levantar a suspeita de os castelhanos terem levado alguns documentos portugueses “por pirraça às nossas glórias” (Herculano: 161)

É igualmente o narrador quem alude ao despedimento de oficiais portugueses por David Ouguet, julgados “como menos habilidosos que os estrangeiros” (Herculano: 186) e quem refere, no final do conto, a reposição do cargo do arquiteto irlandês, após a morte de Afonso Domingues, “porque, enfim, era estrangeiro” (Herculano: 195), denotando, com um olhar crítico, o favorecimento que, não raro, os portugueses manifestam em relação aos estrangeiros.

Em *Memorial do Convento*, as relações de alteridade encontram-se ancoradas no olhar crítico do narrador face a alguns traços estereotipados dos portugueses, mas também na imagem negativa que é dada do rei D. João V e da corte. Temos, por outro lado, a imagem do estrangeiro cristalizada nas personagens Domenico Scarlatti, músico da corte portuguesa, e João Frederico Ludovice, arquiteto do Convento de Mafra.

Deste modo, começando por analisar as características que o narrador reuniu para uma caracterização dos portugueses, salientamos, em primeiro lugar, a ignorância, visível, por exemplo, na passagem em que se demonstram os mecanismos ardilosos usados para fazer subir o preço do trigo. Assim, os estrangeiros mandavam vir dos seus países grandes quantidades do cereal para vender aos portugueses e estes acabavam por comprar-lhes o produto a um preço superior. O jogo de palavras acentua os malabarismos comerciais empreendidos pelos estrangeiros:

São mistérios mercantis que os de fora ensinam e os de dentro vão aprendendo, embora estes sejam ordinariamente tão estúpidos, de mercadores falamos, que nunca mandam vir eles próprios as mercadorias das outras nações, antes se contentam com comprá-las aqui aos estrangeiros que se forram da nossa simplicidade e forram com ela os cofres, comprando a preços que nem sabemos e vendendo a outros que sabemos bem de mais [...] (Saramago, 1994: 76)

A ridicularização dos portugueses é retratada em vários momentos do romance saramaguiano, através da narração de situações pitorescas que deixam perceber um povo que se deixa facilmente enganar.

Temos o caso da vinda de uma armada francesa que, a princípio, se julgava invadir o país, mas “afinal a armada invasora transformou-se em uma frota de bacalhau” (Saramago: 77), o que provocou o “riso murcho” dos ministros, o “riso amarelo” dos soldados e as “altas e estrepitosas [...] gargalhadas do vulgo” (Saramago: 77). Para completar este cenário de chacota, o narrador aventa que se “os franceses vêm a saber do engano ainda se rirão mais de nós” (Saramago: 77).

Outra situação prende-se com a perseguição movida pelos franceses às frotas portuguesas, para as assaltar, o que leva o narrador a comentar: “Tantas foram as descobertas que fizemos quando houve que descobrir, e agora nos passam os outros à capa como a inocentes touros sem artes de marrar, ou não mais que por acaso.” (Saramago: 92). As glórias do passado, concretizadas nos descobrimentos, deram lugar a um estado de passividade e inércia que leva os outros, os estrangeiros, a ludibriar os portugueses.

Exemplo da propensão para a protagonização de situações embaraçosas e da rivalidade que opõe portugueses e franceses acontece quando o narrador recorda a história de uma armada francesa que entrou no Rio de Janeiro, tendo os corsários saqueado bens das casas, sem necessidade de recurso à violência, porque “estavam os portugueses a dormir a sesta, tanto os do governo do mar como do governo da terra” (Saramago: 108). Além disso, com aquilo que não recolheram para os navios, os franceses “armaram uma venda no meio da praça, que não faltou quem ali fosse comprar o que roubado lhe fora uma hora antes” (Saramago: 109), pormenor que atesta o absurdo da situação. A explicação que o narrador apresenta para este desfecho é o facto de o governador estar conluiado com os franceses, concluindo que “entre portugueses traidores houve muitas vezes”, numa subversão dos versos camonianos incluídos na narração da Batalha de Aljubarrota: "Dizei-lhe que também dos Portugueses/ Alguns tredores houve algũas vezes" (Camões, 1987, canto IV, estância 33, p. 173).

Logo de seguida, é narrado outro episódio relativo a trinta naus francesas que foram avistadas ao largo de Peniche, o que suscitou a desconfiança dos portugueses que, “pobrezinhos de barcos” (Saramago, 1994: 110), pediram aos navios ingleses e holandeses para as vigiarem. Porém, veio a confirmar-se que as naus eram afinal inglesas e que se dedicavam ao comércio do vinho do Porto, pelo que o comentário crítico do narrador ilustra o ridículo de que os portugueses são objeto: “vão-se rindo à nossa custa, bom prato somos para galhofas estrangeiras, que também as temos excelentes da nossa lavra” (Saramago: 110).

A descrição das touradas é outra forma de completar este retrato depreciativo do povo português, desde a falta de autenticidade da decoração e da qualidade dos materiais usados no recinto – “armou-se um pórtico de madeira, pintada como se fosse mármore branco e as colunas fingindo pedra da Arrábida, com os frisos e as cornijas dourados. [...] as guarnições são igualmente douradas, com um grande penacho de plumas de muitas cores, tão bem pintadas que parecem naturais e verdadeiras” (Saramago: 131); “[...] as mantas franjadas de prata falsa” (Saramago: 132) –, passando pelo cenário de degradação e de falta de higiene – “não tardam aí o sangue e a urina, e as bostas dos touros, e os benicos dos cavalos” (Saramago: 132) – até ao comportamento alucinado e perverso do “povinho” (Saramago: 132) – “[...] é uma sangueira por todo o terreiro, as damas riem, dão gritinhos, batem palmas” (Saramago: 132); “os homens em delírio apalpam as mulheres delirantes e

elas esfregam-se por eles sem disfarce” (Saramago: 133). Este quadro adquire uma tonalidade mais deprimente quando o narrador associa a morte do touro aos autos de fé: “Cheira a carne queimada, mas é um cheiro que não ofende estes narizes, habituados que estão ao churrasco do auto de fé, e ainda assim vai o boi ao prato, sempre é um final proveito, que do judeu só ficam os bens que cá deixou.” (Saramago:133).

A imagem do povo português, construída por este conjunto de situações e episódios, encontra-se justificada, segundo a voz do narrador, por alguns dos traços distintivos deste coletivo, que propiciam o recurso a expedientes estrangeiros: “e se desta pobre terra de analfabetos, de rústicos, de toscos artífices não se podem esperar supremas artes e ofícios, encomendem-se à Europa [...] De Portugal não se requeira mais que pedra, tijolo e lenha para queimar, e homens para a força bruta, ciência pouca.” (Saramago: 309).

Esta dependência em relação aos recursos estrangeiros, já observada em *A Abóbada*, redundava numa exploração desenfreada dos portugueses que se socorrem dos meios exteriores, para a construção do convento de Mafra, endividando-se: “tudo quanto é Europa vira consoladamente a lembrança para nós, para o dinheiro que receberam adiantado, muito mais para o que hão de cobrar no termo de cada prazo e na obra acabada [...]” (Saramago: 310).

Esta representação generalizada do povo português e do seu posicionamento face ao estrangeiro assume contornos mais específicos quando centralizada na figura de D. João V e da corte. Enquanto representante do poder instituído, o rei surge na ficção saramaguiana diminuído nas suas capacidades pessoais e governativas, em consonância com a imagem estereotipada do país. Do mesmo modo e, como por extensão da imagem do rei, a rainha e o infante D. Francisco, irmão de D. João V, são representados na obra com matizes igualmente pouco abonatórios.

Logo no início da narrativa a infertilidade da rainha é verbalizada através do recurso a uma forma verbal comumente usada no domínio do reino animal – “[...] D. Maria Ana Josefa [...] chegou há mais de dois anos da Áustria para dar infantes à coroa portuguesa e até hoje ainda não emprenhou” (Saramago: 11) –, o que desprestigia a imagem da soberana, para além de a remeter unicamente para a função reprodutora, como mais adiante confirma o narrador – “[...] devota parideira que veio ao mundo só para isso” (Saramago: 151). Por outro lado, o narrador imputa, ironicamente, a causa da falta de descendência dos reis à mulher, por um lado, “porque a esterilidade não é mal dos homens,

das mulheres sim” (Saramago: 151), por outro “porque abundam no reino bastardos da real semente” (Saramago: 151), numa inequívoca alusão às relações extraconjugais de D. João V.

A descrição dos processos ritualizados para a promoção do encontro entre o rei e a rainha, a começar pelo exagerado número de criados que vestem o rei “com o trajo da função e do estilo” (Saramago: 14), denota também a sua inutilidade:

[...] e isto se passa na presença de outros criados e pajens, 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”. (Saramago: 14)

Por sua vez, todo o “cerimonial” (Saramago: 17) que serve de cenário a este encontro revela a artificialidade e frieza da relação entre o rei e a rainha, pois “está o quarto uma assembleia, as majestades fazem mútuas vénias [...] enfim lá se retiram os camaristas por uma porta, as damas por outra, e nas antecâmaras ficarão esperando que termine a função” (Saramago: 17). Fazem ainda parte deste quadro a referência aos “percevejos” (Saramago: 18) que habitam as camas de madeira do rei e da rainha, demonstração da falta de higiene do espaço, o que contrasta com os seus adornos luxuosos.

A construção da imagem do rei é ainda negativamente adensada por protagonizar algumas situações que ridicularizam a sua atuação, em desarmonia com o seu estatuto de soberano. Tal acontece com o “flato rijo” (Saramago: 64) de que padeceu, que o levou a pedir logo a confissão, mas que se resolveu “quando o purgaram, afinal era só a tripa empedernida”. (Saramago: 64)

As relações extraconjugais, a que já aludimos, são outra faceta pouco dignificante de D. João V, agravada pelo facto de se relacionar com as freiras nos mosteiros que “vai emprenhando, uma após outra, ou várias ao mesmo tempo, que quando acabar a sua história, se hão de contar por dezenas os filhos assim arrançados” (Saramago: 123). O rei é, aliás, à luz do olhar irónico do narrador, o único com estatuto suficientemente elevado para se relacionar com as freiras – “que o faça D. João V, só lhe fica bem, mas não um João-qualquer ou um José-ninguém.” (Saramago: 125-126).

O retrato depreciativo do rei adquire maior vulto através da dicotomia entre os seus frequentes “achques” (Saramago: 154) e a sua vertente de “real e infatigável cobridor.” (Saramago: 154). Assim, assistimos a uma desvalorização das indisposições físicas de D. João V, enquadradas pelo narrador num domínio escatológico – “provavelmente o que sua majestade tem é os humores avariados, de que costumam resultar embaraços da tripa,

flatulências, entupimentos da bílis [...]” (Saramago: 154) –, a par da continuidade da sua atividade de “cobridor” que não se encontra fragilizada porque “[...] não sofre das partes pudendas, apesar dos excessos amatórios e alguns riscos de gálico[...]

” (Saramago: 154).

A megalomania do monarca, declarada no direcionamento de gastos avultados para a construção do convento de Mafra, é outro dos traços caracterizadores desta personagem. Tal verifica-se, por exemplo, quando o rei procede à distribuição de moedas de ouro pelo povo como manifestação do seu contentamento por, em dois dias, os oficiais da obra terem levantado a igreja de madeira que tinha sido arrasada por uma tempestade de vento. O esbanjamento de ouro constitui, aliás, uma ação habitual do rei, o que leva o narrador a concluir ironicamente que “É el-rei um monarca providente que sempre leva arcas de ouro para onde vá, na previsão destes e outros temporais.” (Saramago: 179-180). Um episódio semelhante é protagonizado por D. João V, aquando “da troca das princesas” (Saramago: 434), durante o cortejo real, que se realizou para promover o encontro e os casamentos entre os noivos portugueses e os espanhóis – “da banda deles vem Mariana Vitória, da banda nossa vai Maria Bárbara, os noivos são o José de cá e o Fernando de lá, respetivamente” (Saramago: 409). O povo acorria à passagem do séquito real, “parece que adivinhavam os míseros, porque a seus pés levava D. João V um baú cheio de moedas de cobre, que ia lançando, às mãos cheias, a um lado e a outro, em gestos largos de semeador [...]” (Saramago: 434).

A decisão de mandar construir uma basílica como a de S. Pedro, em Roma, para além do convento, é mais elemento comprovativo da irresponsabilidade do rei que não equaciona os gastos envolvidos em semelhantes edificações, limitando-se a seguir os seus impulsos. Será esta a ocasião para o aparecimento de uma outra personagem, João Frederico Ludovice, arquiteto de Mafra, cujo discurso é representativo da imagem dos portugueses perspetivada por um estrangeiro: “[...] conheço a medida do meu pé, e também o jeito desta terra, onde há vinte e oito anos vivo, muita rompança, pouca perseverança [...]” (Saramago: 383). É também Ludovice que lembra a D. João V que a edificação de Mafra “entre a bênção da primeira pedra e a consagração, consumiu cento e vinte anos de trabalhos e riquezas” (Saramago: 383). Esta situação de gastos excessivos é corroborada pelo guarda-livros do rei que confirma que “[...] haver, havemos cada vez menos, e dever, devemos cada vez mais” (Saramago: 388), numa alusão ao endividamento

do país e ao desregramento do rei no que respeita às finanças públicas: “[Portugal] é um saco sem fundo, entra-lhe o dinheiro pela boca e sai-lhe pelo cu [...]” (Saramago: 388).

As outras personagens da corte também não são poupadas ao olhar desedificante do narrador.

É o caso do infante D. Francisco que se diverte a espingardear, da janela do palácio, os marinheiros que se encontram nas vergas dos barcos, “só para provar a boa pontaria que tem” (Saramago: 108), atitude reveladora da inércia e futilidade desta personagem. O seu caráter interesseiro é revelado quando “começa a urdir a trama e a teia, deitando contas à morte do irmão e à sua própria vida” (Saramago: 154-155), manifestando a intenção de casar com a rainha D. Maria Ana para poder subir ao trono real.

De um modo geral, todo o ambiente protocolar é criticado na obra, pela sua complexidade vã e excessiva ritualização. A lição de piano da infanta D. Maria Bárbara, “mesmo tocando ela tão mal” (Saramago: 217) ilustra bem estas características: “À lição assistem as majestades, em pequeno estado, umas trinta pessoas, se tanto, contando os camaristas de semana dele e dela, aias, açafatas várias, mais o padre Bartolomeu de Gusmão, lá para trás, e outros eclesiásticos.” (Saramago: 217). No final da lição, são evidentes os excessos do protocolo, associados a rituais militares: “Terminou a lição, desfez-se a companhia, rei para um lado, rainha para outro, infanta não sei para onde, todos observando precedências e preceitos, cometendo plurais vénias, enfim, afastou-se a restolhada dos guarda-infantes e dos calções de fitas [...]” (Saramago: 218)

A imagem da vida da corte surge, enfim, em *Memorial do Convento* com uma representação negativa, de hipocrisia e falsidade, perceptível, por exemplo, nos elementos que assistem à construção da miniatura da basílica de S. Pedro pelos filhos do rei:

[...] aqui o que conta é o espetáculo, está meia corte reunida para assistir ao brinqueado dos infantes, suas majestades sentadas debaixo do dossel, os frades segredando satisfações conventuais, os fidalgos compondendo a expressão para que ela exprima, ao mesmo tempo, o respeito devido a príncipes, o enternecimento pela pouca idade que é a sua, a devoção pelo santo lugar que em cópia ali se mostra, tudo isto numa cara só, e tudo isto concordando, não é para admirar que pareçam estar sofrendo duma dor oculta e talvez imprópria. (Saramago: 381).

A única exceção a este ambiente cortesão minado pela frivolidade e pelo ócio é o músico italiano Domenico Scarlatti, professor de piano da infanta D. Maria Bárbara, desde logo pela singularidade com que faz soar o cravo:

[...] corriam-lhe as mãos sobre o teclado como uma barca florida na corrente, demorada aqui e além pelos ramos que das margens se inclinam, logo velocíssima, depois pairando nas águas

dilatadas de um lago profundo, baía luminosa de Nápoles, secretos e sonoros canais de Veneza, luz refulgente e nova do Tejo” (Saramago: 218)

A naturalidade e fluência com que dedilha as teclas do cravo incorporam a sua música na esfera do onírico, elevando-a à categoria de linguagem universal, o que faz de Scarlatti uma personagem que se destaca pela sua individualidade e diferenciação face à mundividência da corte.

Além disso, ao associar-se ao padre Bartolomeu, a Blimunda e a Baltasar nos trabalhos de construção da Passarola, como já aludimos no tema anterior, concretamente, na articulação entre a sua música e os trabalhos mecânicos e no poder curativo da doença de Blimunda, Scarlatti reafirma a sua transcendência, ascendo a um patamar superior que o distingue dos seus congéneres.

As relações de alteridade exploradas nas três obras em análise permitem um recorte mais lúcido sobre o tema mais lato de que nos ocupamos: a construção da identidade nacional.

Na *Crónica de D. João I*, a apologia das qualidades guerreiras e morais do povo português em geral e do rei D. João I e do Condestável, em particular, constituem, na nossa opinião, o alicerce mais sólido para a construção de uma imagem superior do coletivo nacional. A par desta exaltação, surge também a desconstrução da imagem dos castelhanos, pela denúncia dos seus comportamentos mais grotescos, apesar da inequívoca superioridade numérica das suas tropas no terreno da Batalha de Aljubarrota, que poderia fazer deles vencedores *a priori*.

Para além desta dicotomia entre portugueses e castelhanos, o cronista reitera a falta de imparcialidade de outros autores que veicularam informação tendenciosa destinada a justificar a derrota dos castelhanos, o que adensa a imagem negativa dos opositores dos portugueses. Mas o cronista não deixa também de evidenciar um premente sentido de justiça ao denunciar alguns portugueses que se aliaram ao rei de Castela, traíndo a pátria.

Assim, as relações entre Nós e o Outro, estudadas em Fernão Lopes, devem ser equacionadas à luz de um contexto histórico-político de grande instabilidade, marcado por ameaças permanentes à independência nacional, que suscitaram a necessidade de cultivar uma imagem de superioridade portuguesa, passível de consolidar a identidade coletiva.

Em *A Abóbada*, a alteridade focalizou-se essencialmente nas personagens de Afonso Domingues e David Ouguet e na exploração dos caracteres que os opõem. À semelhança da crónica de Fernão Lopes, a imagem dos portugueses encontra-se favorecida, em detrimento da representação do estrangeiro, personificada no mestre irlandês. Por sua vez, este narrador apresenta igualmente o povo castelhano com matizes negativos, associando-os a vocábulos injuriosos e imputando-lhes a suspeita de terem furtado documentos portugueses a fim de encobrirem as glórias nacionais. A excessiva valorização de tudo o que é estrangeiro é ainda pretexto para criticar uma característica bem portuguesa: uma certa subserviência e dependência face ao que vem de fora.

Este quadro imagológico em *A Abóbada* é facilmente compreensível se atendermos que a sua publicação, em 1839, se enquadra na necessidade de reacender valores patrióticos, num momento em que as sequelas da guerra civil de 1832-1834 fragilizavam a estrutura identitária nacional. Por isso, a exaltação de uma imagem superior da nacionalidade, ancorada em Afonso Domingues e nos valores que representa, constituiu, para Herculano, um meio privilegiado para demonstrar e divulgar o exemplo no qual a nação se devia rever.

Na ficção saramaguiana, o tema da alteridade afirma-se como a desconstrução das representações imagológicas das obras anteriores. Assim, é-nos dado um retrato desfavorável do país através de um conjunto de traços estereotipados que inferioriza os portugueses face aos estrangeiros, mas também, em consonância com *A Abóbada*, uma dependência em relação ao estrangeiro. As figuras do poder, o rei D. João V e a corte em sentido lato, aparecem despojadas de qualquer tipo de dignidade, personificando o lado mais negativo do país, comprometendo o seu desenvolvimento económico e cultural. No fundo, esta imagem dos representantes do poder é também a extensão da desconstrução da identidade nacional alicerçada em monumentos históricos, tal como analisámos no tema anterior. Por outro lado, a individualização da imagem do estrangeiro nas personagens de Ludovice e Scarlatti aparece marcada por notações de maior razoabilidade e equilíbrio, relativamente ao desgoverno nacional.

Não podemos esquecer que esta diferenciação no modo de representar a alteridade assenta no propósito da ficção romanesca em Saramago: repensar o passado a partir do presente do narrador, reatualizando o discurso histórico oficial em busca das “falas

minoritárias, [d]a história dos vencidos: esquecidos da História, acordados pela ficção”. (Silva, 1991: 174).

### 3.5 O mito cristão

No subcapítulo 1.3, apoiando-nos na leitura de textos de Claude-Gilbert Dubois, delineámos algumas considerações que julgamos pertinentes para a análise das obras em questão, nomeadamente o destaque dado ao papel do mito cristão como um dos eixos fundamentais da civilização ocidental. Importa agora determo-nos um pouco sobre algumas aceções inerentes aos conceitos de “mito” e “mitologia” a fim de clarificarmos os pressupostos que entendemos enfatizar no nosso estudo.

Dubois (1998: 28) alerta para a confusão que se faz sentir na utilização do termo “mito”, devido ao seu uso indiscriminado, pelo que considera conveniente separá-lo de outros termos. Deste modo, exclui de imediato o sentido mais banal do conceito, associado, nas suas palavras, a “fiction mensongère”, exemplificando com a abordagem que é vulgarmente feita do mito cristão enquanto sistema de simbolização, sem qualquer pressuposição sobre o seu valor.

Numa aceção mais restrita e corrente, o autor refere que a palavra “mito” designa um modo discursivo, de expressão oral ou escrita, que se define:

- no plano formal, por uma trama narrativa (uma “história” contada, a possibilidade de uma diegese);
- no plano semântico, por uma referência aos problemas fundamentais da existência (utilização de esquemas e arquétipos);
- no plano da expressão, pelo uso da simbolização, que pressupõe um carácter polissémico, e uma fratura dos sentidos, havendo necessidade de recorrer a uma hermenêutica para decifrar os significados e o sentido infiltrado na estrutura.

Por sua vez, “mitologia” designa, segundo Dubois (1998), o conjunto dos mitos constitutivos de uma cultura, concebida como estrutura simbólica de uma ordem de factos (ordem social, política, usos e costumes...). Poder-se-á falar então de mitologia greco-latina, inca, etc.

Numa aceção mais lata, “mito” é utilizado para definir os eixos semiológicos fundamentais de uma mitologia. Por exemplo, a mitologia do cristianismo remete para o conjunto dos dois testamentos, aos quais se juntam a literatura patrística, a vida dos santos,

etc.; o mito cristão define os eixos fundamentais assegurando a especificidade desta mitologia: a escolha do Deus da Bíblia, a Criação, a Queda, a Encarnação, a Redenção, etc.

Thomas (1998 : 123) vai ao encontro das perspectivas apresentadas no sentido em que associa o mito a imagens simbólicas que se agrupam em narrativas organizadas e recupera a definição de Gilbert Durand em *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*. Assim, o mito é um “système dynamique de symboles, d’archétypes e de schèmes [...] qui tend à se composer en récit”.

Bologne (1998: 167) tece igualmente considerações sobre o mito, apresentando algumas definições preliminares para clarificar as conceções que subjazem à utilização da palavra. Entende que “mito” se refere a todo o discurso tradicional (narrado, dançado, musicado, desenhado, esculpido, etc.) que representa, sob a espécie de verdades naturais, intemporais e universais, uma ou várias ações imputadas a uma mesma personagem fictícia, que se apresenta como real.

Estas ações encadeadas constituem uma história mais ou menos completa que pode conduzir do nascimento à morte. Respondendo às necessidades culturais da comunidade que as inventa para fundar e legitimar as suas práticas no seu imaginário coletivo, estas narrativas são objeto, ao longo de gerações, de retomas diferenciadas que enriquecem a tradição de onde elas derivam e que ajudam a prolongar. É a repetição que transforma uma ficção em mito e lhe confere um valor de verdade, na medida em que nas mitologias, o homem fala de si próprio.

Neste sentido e retomando o conceito aristotélico, o mito é a imitação de um comportamento-tipo. Porém, Bologne (*idem*: 168) usa a palavra conferindo-lhe uma extensão mais alargada, uma vez que na Antiguidade não havia narrativas exaustivas de todas as aventuras atribuídas a uma personagem. Acontecia haver uma ação principal e as restantes ações estavam-lhe subordinadas, equivalendo, assim, o mito a um ato.

Deste modo, o mito de uma personagem corresponde à soma das narrações, encenações ou representações em imagens dessa personagem, soma sempre em aberto, suscetível de se acrescentar indefinidamente de versões suplementares, que não sofrem qualquer degradação ontológica ou são menos míticas que as da Antiguidade.

Para Bologne, o uso da palavra mito, ainda assim, não difere, do ponto de vista qualitativo, do que era praticado pelos gregos antigos. O discurso mítico (enquanto representação de um só gesto ou como imitação de todos os gestos constitutivos do carácter

de uma mesma personagem, da sua unidade e da sua identidade) mostra o comportamento humano no que ele oferece de mais geral. Por isso, há que procurar o referencial no qual se concentra o significado de que se encontra investido o mito, não num além que lhe seja exterior, mas nos homens e mulheres extraordinários que marcaram a história mais recuada da sociedade, nas forças da natureza, nas pulsões passionais ou tendências do psiquismo, e ainda nos procedimentos espirituais ou na evolução da consciência.

Mais do que o fascínio que suscitam o maravilhoso e o fantástico nas representações míticas, bem como os atributos e conquistas da personagem, o mais premente são, indubitavelmente, as escolhas de conduta que ela faz perante a existência.

Nesta perspetiva, Bologne conclui que “le sens littéral prime, dès lors que les mythes ne racontent rien d’autre que ce qu’ils imitent, à savoir les actions dont est capable l’humanité” (1998 : 168).

Do que fica exposto, parece-nos importante destacar o caráter discursivo e narrativo do mito, o uso da simbolização, que lhe confere uma dimensão polissémica e, muito particularmente, a representação do comportamento humano e das escolhas que são feitas perante a existência. Só assim se torna possível compreender que o mito responda à necessidade de legitimação de um coletivo, tornando-se elemento fundador de uma civilização, como é o caso do mito cristão.

Na construção ficcional da *Crónica de D. João I*, a presença do mito cristão, no grupo de capítulos que se ocupa da Batalha de Aljubarrota, mereceu a nossa atenção, em primeiro lugar por se encontrar associado ao caráter simbólico da vitória portuguesa, “prova da proteção divina” (Amado, 1997: 200), que o povo demonstrou merecer.

Além disso, enquanto representação exemplar da conduta humana, o mito cristão encontra-se especialmente ancorado nas virtudes morais e teológicas de D. João I e do Condestável, já desenhadas no capítulo CLIX da primeira parte da crónica, segundo Teresa Amado, através da seguinte alegoria: “ a ocupação do lugar cimeiro do poder pelo Mestre (equiparado a Cristo) e a posição de Nun’Álvares como seu mais valioso e fiel vassalo (equiparado a S. Pedro).” (*idem*: 89).

Confirmemos esta perspetiva com as palavras do cronista:

Porque assi como o Filho de Deos depois da morte que tomou por salvar a humanall linhagem, mandou pello mundo os seus Apostollos preegar o evangelho a toda a creatura; por a qual rrazzom som postos em começo da ladainha, nomeamdo primeiro sam Pedro; assi o Meestre, depois que sse despos a morrer se comrise, por salvaçom da terra que seus

avoos gaanharom, enviou NunAllvarez e seus companheiros pregar pelo rreino ho evangelho portuguees; (Lopes, 1990: 340)

Mas podemos bẽ dizer e apropriar, que assi como o nosso salvador Jhesu Christo, sobre Pedro fundou a sua igreja damdolhe poderio que aquell que legasse e assolvesse na terra, seria legado e assolto nos ceos; assi o Meestre que sobre a bomdade e esforço de Nuno Allvarez fundou a deffemssom daquela comarca, lhe deu livre e isemto poder, que ell podesse poer alcaides; (Lopes, 1990: 342)

Pela leitura das passagens anteriores, parece inequívoca a relação entre as duas personagens cimeiras da narrativa de Fernão Lopes e as duas figuras fundadoras do cristianismo. Como protagonistas ativos da Batalha de Aljubarrota, episódio de que nos ocupamos, procuraremos neste ponto, averiguar a existência de referências e alusões enquadradas no mito cristão, que reforcem a caracterização de D. João I e do Condestável.

O início do capítulo XXX revela que, no dia seguinte ao do conselho em que o Condestável expôs as suas razões para a execução da batalha, este, “bem sedo pela mennhã, ouvidas primeiro missas segumdo seu costume [...] se partio cõ suas gentes caminho pera Tomar, pera homde el Rey de Castela vinha” (Lopes, 1949: 69). A regularidade com que Nuno Álvares Pereira cumpria o ritual de assistir à missa pode assumir-se, aqui, como uma demonstração da sua exemplaridade.

Este ritual é confirmado, mais adiante, no capítulo XXXII, quando na noite anterior à escolha do campo da batalha, o Condestável “amte que amanheçese, começou de ouvir suas misas;” (Lopes: 77). O narrador acrescenta que, na sua tenda, “davaõ o Samto Sacramento a quoantos comunguar queriaõ cleriguos que pero eso hi eraõ prestes” (Lopes: 77).

O capítulo XL é dedicado à descrição dos expedientes empreendidos por portugueses e castelhanos a fim de obterem a proteção divina capaz de os apoiar na batalha. Para o narrador, trata-se de um mecanismo comum em ocasiões de guerra:

Estas gemtes que se asy ajumtaraõ de hũa parte e da outra peraa averem daver a batalha, rezoadamente he de cuidar que huïs teriaõ quem por eles fezeze prezes e oraçoẽs que fosse Deus da sua parte e ajudase hos do seuu bamdo. (Lopes: 100)

Eis as diligências tomadas pela rainha D. Beatriz, mulher do rei de Castela: “[...] ordenou que çertas donas e domzelas quuoaes ela quis escolher tivessem cuidado de rezar comtinuadamente assinado espaço, de guisa que de dia e de noute nunca çesasẽ de orar.” (Lopes: 100).

Da parte de D. João I, “que não era casado nem tinha parenta nem irmã tal que por ele fizesse oração nã de seus feitos tivesse sentido, salvo a sua mui leal e fiel servidora a cidade de Lixboa” (Lopes: 100), é esta quem, personificada, toma para si a responsabilidade de “taõ grande neguõcio” (Lopes: 100). Assim, para além das preces e das orações que determinaram fazer, juntaram-se todos na Câmara da cidade e “mandaraõ chamar onestas pessoas e religiosas, mestres e doutores em Teolosia, pera averẽ com eles conselho como averiaõ Deus em sua ajuda e amamsado dalgũa sanha, se comtra eles per seus pecados avia.” (Lopes: 100).

Deste modo, em conformidade com a defesa dos princípios cristãos, o povo da cidade foi aconselhado pelos religiosos a afastar-se “dalgũs pecados e dannados cuustumes dos gentios que se em ela de lomguo tempo usaraõ, mormente erros da idolatria por os quaes, segumdo testemunho da Samta Escritura, Deus mais gravemente atormenta ho povo.” (Lopes: 101).

No sentido de uma maior pormenorização sobre os costumes pagãos de que o povo se deveria afastar, o narrador elenca as práticas que deviam ser evitadas:

[...] dahy em diamte, [...] nenhuũ não usase de feitiços, nem de leguamentos, nã de chamar diabos, nem descamtaçoẽs, nnem dobra de vedeira, nnem caramtolas, nem soennhos, nã outra nenhuũa cousa que arte de ffisiqua não comsemta. E mais que não camtasẽ janeiras, nem maias, nã outro nenhuũ mês do anno, nnem furtasẽ agouas, nã lamçasẽ sortes [...]. E por que o carpir sobre os finados he cuustume desonesto e descemde dos gentios, [...] ordenaraõ que homẽ nã molher não se carpisse nã bradase sobre alguũ finado [...] mas trouvese seu doo e chorase onnestamente [...] (Lopes: 101)

E porque os costumes pagãos tinham lugar em determinados dias do ano, a saber, “dia de janeiro e de Maio e dia de Samta Cruz” (Lopes: 102), determinou-se a realização de três procissões nestes dias: “A primeira na See Cathedral, em louvor da cerquũçissaõ de Jesus Christo; a segumda a Samta Maria da Escada, por devaçãõ da Madre de Deus; a terceira que fosse a Samta Cruz por seu serviço e homrra.” (Lopes: 102).

Cumpridas estas condições, o narrador conclui que fica ao critério de Deus conceder a vitória na batalha a quem lhe aprouvesse.

Ao rei é também atribuída a prática de rituais religiosos, nomeadamente antes do começo da batalha:

El Rey ysso mesmo na reguarda omde estava, [...]despois de sua comfissão muito sedo feita e recebido o Samto Sacramento e bençaõ do Arçebispo tomou muy devotamente o sinnedo da Santa Cruz, poemdo a em seu peito de cor vermelha e mamdou aos seus que asy o fizesẽ. (Lopes: 103)

No campo de batalha, destaca-se ainda a presença do arcebispo de Braga que “avia amte sy a cruz de Braguua alevamtada com que costumava visitar as Igrejas” (Lopes: 103), animando os homens e confirmando-lhes que o Papa Urbano VI outorgava perdões a todos os que eram incrédulos e contra a Santa Igreja, dizendo-lhes que, sempre que ferissem os inimigos, se lembrassem de evocar a frase “et verbum caro factu est” (Lopes: 104), retirada do Evangelho de S. João.

Após a vitória dos portugueses na batalha, tida como “cousa milagrosa” (Lopes: 118), o Condestável dirige-se em romaria a Santa Maria de Ourém, por devoção, ritual que atesta a fé religiosa do estratega militar. O cumprimento de cultos religiosos estende-se aos habitantes da cidade de Lisboa, que “faziaõ seus votos e proçisoões, roguamdo muy afirmcadamente ao muy alto Deus e a sua preciosa madre que hos quisesse ajudar contra seus imigos.” (Lopes: 121).

Após a confirmação da vitória nacional em Aljubarrota, e crendo firmemente nesta notícia,

[...] hordenaraõ esse dia hũa geral procissão em que foraõ todos descalços, homens e molheres e creliguos e frades, e levaraõ em ela a imagẽ de Saõ Jorge, ho mais hõradamente que se fazer pode, e asy chegaraõ a Samta Maria da Escada homde diserã misa e preguaaõ, e se tornaraõ muy ledos pera suas casas. (Lopes: 122).

Os pressupostos românticos da obra de Herculano e em particular “o profundo idealismo de cariz religioso” (Monteiro, 2013: 7) por si professado conduziram a nossa leitura de *A Abóbada* na pista do mito cristão. Assim, procuraremos evidenciar a presença de referências ao cristianismo e sua doutrina para aferirmos a sua relação com a construção da identidade nacional.

A escolha da localização cronológica da narrativa não parece, neste aspeto, ser inocente. Falamos do dia seis de janeiro, Dia de Reis na tradição católica, que motiva a afluência do povo ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória “para assistir ao auto de adoração dos reis, que com grande pompa se havia de celebrar nessa tarde dentro da igreja e diante do rico presépio que os frades tinham alevantado junto do arco da Capela do Fundador, então apenas começada”. (Herculano, 2010: 148).

A par deste ambiente inicial de “solenidades religiosas” (Herculano: 148), o leitor é informado de que D. João I tinha doado o mosteiro aos frades dominicanos que, naquele

momento, “cantavam a missa do dia debaixo daquelas altas abóbadas, onde repercutiam os sons do órgão e os ecos das vozes do celebrante, que entoava os kíríes.” (Herculano: 148).

O capítulo III, dedicado quase exclusivamente à descrição do auto, assume-se no conto como a representação alegórica da eterna luta entre o bem e o mal: temos, de um lado, as figuras da Fé, da Esperança e da Caridade e de outro, a Idolatria, o Diabo e a Soberba que debatem, em palco, as suas razões, procurando cada uma sair vitoriosa pela sua argumentação. No final das respetivas apresentações, “um anjo subiu ao cadafalso, para dar sua sentença, que foi mandar recolher ao abismo a Idolatria, o Diabo e a Soberba, e anunciar às três virtudes que as ia elevar ao Céu, onde reinariam em glória perdurável.” (Herculano: 167). A moralidade do auto, consubstanciada na vitória das virtudes teológicas, pretende constituir-se como a exaltação dos vetores do cristianismo, um dos alicerces sobre o qual assenta a formação da nacionalidade.

A entrada em cena dos reis magos, trazendo “todos suas bocetas, em que eram guardados os preciosos dons que ao recém-nascido vinham de longes terras ofertar” (Herculano: 168), é mais um elemento que fortalece a atmosfera de culto religioso que se fazia sentir.

Porém, este ambiente solene é abruptamente interrompido pelos gritos de “um homem [que], rompendo por entre a multidão, sem touca na cabeça, cabelos desgrenhados, boca torcida e coberta de escuma, olhos esgazeados” (Herculano: 170), saltou para o recinto do auto, provocando o assombro dos que assistiam à sua representação. Era Mestre Ouguet que, num comportamento de completa alienação, motiva a apreensão de todos quantos assistiam à festa religiosa, equacionando a hipótese de o mestre irlandês estar “posseído, em consequência de algum grave pecado;” (Herculano: 171). O narrador não deixa de aludir ao facto de esta hipótese se enquadrar num tempo em que “Estes e outros raciocínios, hoje ridículos, mas, segundo as ideias daquela época, bem fundados e correntes” (Herculano: 171), eram comuns, pois falamos de um “século, não só crente, mas também supersticioso.” (Herculano: 174)

É Frei Lourenço Lampreia quem, ouvindo Frei Joane sobre as suas suspeitas, confirma o diagnóstico de David Ouguet: “O olhar espantado, o escumar, o estorcer os membros e o falar não sei de que feiticeiro, tudo me induz a crer que o demónio se chantou naquele miserável corpo [...]” (Herculano: 172).

O ato de exorcismo que se segue, ministrado pelo prior do Mosteiro da Vitória, na tentativa de expulsar as forças demoníacas do corpo de Ouguet, é um revés relativamente ao clima de devoção vivido anteriormente durante o auto, o que se compreende face à construção da imagem desedificante do arquiteto estrangeiro que é delineada no texto, como analisámos no subcapítulo precedente.

Se, de um lado, temos uma personagem aparentemente despojada das suas faculdades de raciocínio e equilíbrio mental, associada ao demónio e a tudo o que esta entidade representa, não podemos, porém, deixar de notar o envolvimento de toda a assistência no ato de exorcismo, uma vez que “rei, cavaleiros, frades, povo, tudo se pôs de joelhos” (Herculano: 172) para rezar. Assim, apesar da face menos digna deste cenário, consegue evidenciar-se uma atmosfera de devoção religiosa que perpassa por todos os que se encontram na igreja de Santa Maria.

O ritual exorcista é interrompido por “um ruído, semelhante ao de cem bombardas que houvessem disparado dentro do mosteiro e que soara da banda da sacristia” (Herculano:174), que se comprova, logo de seguida, ser oriundo do desabamento da abóbada da Casa do Capítulo, “acabada havia vinte e quatro horas” (Herculano: 175), o que justifica o estado de completa perturbação de Mestre Ouguet. Deste modo, aquilo que parecia ter uma explicação do domínio do sobrenatural acaba por ser o resultado do desespero do mestre irlandês que não aguentou ver o seu trabalho destruído e a sua honra e orgulho diminuídos, até porque tinha sido sua a iniciativa de alterar o desenho de Afonso Domingues.

No capítulo final da narrativa, são visíveis marcas que apontam para a valorização do mito cristão incorporadas nos discursos de algumas personagens. Tal é o caso do rei D. João I que, em diálogo com Frei Lourenço, afirma a sua intenção de se preparar para os conflitos com os castelhanos “entesourando orações e recebendo absolvição de [seus] erros.” (Herculano: 189), numa demonstração de fé semelhante à que verificámos na crónica de Fernão Lopes.

Mestre Afonso Domingues, aquando da proclamação do seu voto a el-rei, também declara a sua intenção, sob a égide do “corpo e sangue do Redentor” (Herculano: 192), de não “comer nem beber durante três dias, desde o instante bem que se tirassem os simples.” (Herculano: 192), permanecendo sentado debaixo da abóbada que o sepultaria, em caso de desabamento.

Por fim, é o discípulo do arquiteto português, Martim Vasques, quem anuncia a morte do seu mestre, declarando que “o seu corpo é herança da terra; a sua alma repousa com Deus.” (Herculano: 194), numa fórmula ritualizada compatível com os cerimoniais do cristianismo.

Não obstante a apologia, na lenda, de valores ligados à religião, não podemos deixar de evidenciar duas passagens reveladoras de um narrador criticamente posicionado em relação ao clero. Um delas mostra-nos Frei Joane numa faceta menos humanizadora em relação às palavras emotivas de Afonso Domingues: “Frei Joane, esse olhou fito para o cego durante algum tempo, com o olhar vago de quem não o compreendia.” (Herculano: 153) e intolerante relativamente à possibilidade de os seus horários rigorosos não serem escrupulosamente cumpridos: “[...] a ideia da tardança de el-rei e da tardança do auto, que, entrando pelas horas de cear e dormir, iria fazer uma brecha horrorosa na disciplina monástica, veio despertá-lo como espinho pungente.” (Herculano: 153).

É, por fim, no capítulo V que o narrador manifesta mais claramente um comentário depreciativo dirigido ao clero quando refere a deterioração da igreja de Santa Maria da Oliveira, obra considerada de menor vulto que o Mosteiro da Batalha, e para a qual tinham sido enviados os oficiais portugueses por Mestre Ouguet, considerados “como menos habilidosos que os estrangeiros” (Herculano: 186). Assim, a descaracterização atual deste monumento é descrita do seguinte modo: “[...] desportuguesada e caiada e dourada e mutilada pelo mais bárbaro abuso da riqueza e da ignorância clerical.” (Herculano: 186).

O tema do mito cristão em *Memorial do Convento* surgiu-nos sob um olhar duplamente crítico e desconstrutivo: por um lado, a denúncia dos princípios, regras e vícios da igreja católica, numa época marcada pelo domínio da Inquisição, por outro a subversão da religião institucionalizada, que Moniz resumiu na esclarecedora expressão “desmitização do sagrado” (Moniz, 1995: 29).

A personagem de D. Nuno da Cunha, bispo inquisidor, representa inicialmente esta figuração negativa da instituição que é a igreja, quer através das “vérias complicadas, floreios de aproximação, pausas e recuos, que são as fórmulas de acesso à vizinhança do rei” (Saramago: 1994: 14-15), quer pela atitude instigadora junto do monarca no sentido de este construir um convento franciscano em Mafra, a fim de Deus lhe dar sucessão.

Os rituais religiosos da rainha também denotam uma certa artificialidade na forma como a religiosidade é vivida por esta personagem. Ela e a sua camareira-mor, a marquesa de Unhão,

Já falaram das devoções do dia, da visita feita ao convento das carmelitas descalças da Conceição dos Cardais, 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 o nome dos santos, pungitivo se houver menção de martírios ou sacrifícios particularmente de padres e madres, mesmo não excedendo uns e outros a simples maceração do jejum ou a oculta fustigação do cilício. (Saramago: 16)

A narração de milagres, ou de ocorrências tidas como tal, é outro dos mecanismos que o narrador saramaguiano utiliza com o objetivo de criticar um dos dogmas do catolicismo. As circunstâncias que rodearam a morte de frei Miguel da Anunciação, provincial da ordem terceira de S. Francisco, foram alvo do olhar irónico do narrador:

[...] mesmo depois de morto pagou o mal com o bem, e se vivo fizera caridades, defunto obrava maravilhas, sendo a primeira desmentir os médicos que temiam se corrompesse o corpo aceleradamente e por isso recomendaram abreviada sepultura, que não se corrompeu o carnal despojo, antes [...] embalsamou a igreja de Nossa Senhora de Jesus onde esteve exposto, com suavíssimo cheiro, e não se lhe enrijeceu o cadáver, pelo contrário, brandamente os membros todos se deixavam mover, como se vivo estivesse. (Saramago: 24)

Ainda no mesmo espaço, decorreram “milagres propriamente ditos, tão assinalados e ilustres” (Saramago: 24) que motivaram a afluência do povo em grande multidão, “pois se autentica que na dita igreja foi dada vista a cegos e pés a mancos” (Saramago: 24). A este propósito, numa perspetiva demolidora sobre a autenticidade destes milagres e a reação desmesurada da multidão, que se debatia para entrar na igreja, o narrador remata ironicamente “que alguns perderam a vida, que depois nem por milagre lhes seria restituída.” (Saramago: 24).

A igreja de S. Francisco em Guimarães é também cenário de um outro milagre, desta vez protagonizado por Santo António que, vigiando o seu altar, fez com que um dos ladrões que assaltavam a igreja caísse da escada onde se encontrava e ficasse “tolhidinho de tal maneira que não se pôde mexer mais” (Saramago: 25).

Este milagre leva o narrador a evocar um outro semelhante, “sucedido a Inês, irmã de Santa Clara, quando ainda S. Francisco andava pelo mundo, precisamente há quinhentos anos, em mil duzentos e onze, mas não era de roubo o caso dela, ou de roubo seria, porque ao Senhor a queriam roubar.” (Saramago: 26). Neste caso, o ladrão ficou preso ao chão até

de manhã, momento em que os moradores deram com ele e o levaram ao altar de Santo António para o curar. Tratou-se de um

[...] milagre obrado por forma original, pois se viu suar copiosamente a imagem de Santo António e durante tanto tempo que deu para virem juízes e escrivães autenticar juridicamente o prodígio que foi este suar madeira e também curar-se o ladrão por lhe passarem na cara uma toalha humedecida de humor bento.” (Saramago: 26).

Esta passagem parodia a forma simplista como determinados acontecimentos são equacionados como milagres e a facilidade com que são formalmente assumidos pela igreja.

Este conjunto de narrativas sobre milagres fecha com a história de um assalto ao convento de S. Francisco de Xabregas do qual resultou o roubo de três lâmpadas de prata. Porém, este roubo assume contornos diferentes dos anteriores, porque “ainda hoje está por apurar quem foi o do assalto, embora sejam permitidas algumas desconfianças” (Saramago: 26), porque parece que “o assaltante conhecia bem os costumes da casa” (Saramago: 27). Assim, um estudante, que “desde há tempos andava pretendendo o hábito da casa, frequentando com grande assiduidade os frades dela” (Saramago: 29), foi bater à porta do convento dizendo que as lâmpadas estariam no mosteiro da Cotovia, dos padres da Companhia de Jesus. Esta informação veio a confirmar-se quando um religioso e o estudante se dirigiram ao referido mosteiro e as lâmpadas, alegadamente entregues na noite anterior por alguém incógnito, foram restituídas a Xabregas.

Deste acontecimento, o narrador aponta o caminho a seguir pelo leitor, em relação às conclusões a extrair sobre este insólito caso: “ e agora pense cada um de nós o que quiser.” (Saramago: 31). No entanto, a hipótese de ter sido o estudante a cometer o delito e a engendrar a sua resolução para poder entrar na ordem franciscana apresenta-se como exequível, o que situa os “milagres” numa esfera mais dessacralizada que desacredita a sua autenticidade.

Note-se ainda que todos os milagres descritos envolvem franciscanos, o que conduz o narrador a concluir, com a ironia que lhe é própria, que “sendo tão favorecidos os franciscanos de meios para alterarem, inverterem ou acelerarem a ordem natural das coisas, até a matriz renitente da rainha obedecerá à fulminante injunção do milagre.” (Saramago: 32). Neste âmbito, aproveita para referir, em consonância com o que frei António de S. José havia profetizado, “que convento havendo, haverá sucessão. A promessa está feita, a rainha parirá, a ordem franciscana colherá a palma da vitória, ela que do martírio tantas colheu.” (Saramago: 33). Porém, a suspeita que recai sobre os franciscanos de terem

conhecimento de que a rainha estava grávida antes de o comunicar ao rei, através de “segredos de confissão divulgados” (Saramago: 33), agudiza a crítica tecida na obra em relação a esta ordem clerical.

A descrição de celebrações religiosas constitui, em *Memorial do Convento*, uma outra forma de desconstrução dos ideais da religião instituída.

Temos, em primeiro lugar, a procissão da Quaresma, composta por um “regimento interminável de padres, confrarias e irmandades” (Saramago: 37) cujos pensamentos parecem não se coadunar com a espiritualidade imposta pelo cerimonial:

[...] todos a pensarem na salvação da alma, alguns convencidos de que a não perderam, outros duvidosos enquanto se não acharem no lugar das sentenças, porventura um deles pensando secretamente que o mundo está louco desde que nasceu. (Saramago: 37)

Por sua vez, os próprios gestos e movimentos do povo que assiste à procissão, bem como os rituais dos que a celebram, parecem desprovidos de qualquer sentido de equilíbrio e de solenidade, para além de se mostrarem insuficientes para esconder o estado de degradação material e moral da cidade:

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 um 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: 37)

A autoflagelação dos penitentes no decurso da procissão é outro dos rituais vistos criticamente pelo narrador quer pelo exibicionismo que comporta quer pela dimensão animalizante e sexualizada que adquire:

[...] e estes que assim se flagelam é que são o melhor da festa porque exibem verdadeiro sangue que lhes corre da lombeira e clamam estrepitosamente, tanto pelos motivos que a dor lhes dá como de óbvio prazer, que não compreenderíamos se não soubéssemos que alguns têm os seus amores à janela e vão na procissão menos por causa da salvação da alma do que por passados ou prometidos gostos do corpo. (Saramago: 37-38)

[...] então levanta-se do coro feminino grande assuada, e possessas, frenéticas, as mulheres reclamam força no braço, querem ouvir o estralejar dos rabos do chicote, que o sangue corra como correu o do Divino Salvador, enquanto latejam por baixo das redondas saias, e apertam e abrem as coxas segundo o ritmo da excitação e do seu adiantamento. [...] Deus não tem nada a ver com isto, é tudo coisa de fornicção [...] (Saramago: 38-39).

O auto de fé é outro ritual cuja descrição merece a atenção do narrador, que simultaneamente o enquadra no âmbito das solenidades religiosas e denuncia a crueldade que lhe está associada:

[...] solene cerimónia, tão levantadeira das almas, 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 sobejou dos cárceres. (Saramago: 63)

O elenco de condenados à fogueira inquisitorial é também uma evidência da forma como se procuravam silenciar os que, pelas mais variadas razões, não se coadunavam com os princípios defendidos pela igreja, considerados à época como criminosos, mas, segundo o presente do narrador, apenas desenquadrados do tempo e do lugar:

[...] judeus, e cristãos-novos, [...] hereges e feiticeiros [...] (Saramago: 64)

São cento e quatro as pessoas que hoje saem [...] Destas, duas serão relaxadas ao braço secular, em carne, por relapsas, e isto quer dizer reincidentes na heresia, por convictas e negativas, e isto quer dizer teimosas apesar de todos os testemunhos, por contumazes, e isto quer dizer persistentes nos erros que são suas verdades, só desacertadas no tempo e no lugar. (Saramago: 65)

A adesão do povo ao auto de fé do Rossio e o modo como se prepara para assistir ao mesmo é uma manifestação da ligeireza com que a multidão da cidade perspetiva este acontecimento, pretexto para a exibição de vestuário, penteados, maquilhagem, não se descurando a parte respeitante à bebida e comida:

[...] hoje é dia de alegria geral (Saramago: 64)

Nas janelas que dão para a praça estão as mulheres, vestidas e toucadas a primor, à alemoa, por graça da rainha, com o seu vermelhão nas faces e no colo, fazendo trejeitos com a boca de modo de a fazer pequena e espremida, visagens várias e todas viradas para a rua, a si próprias se interrogando as damas se estarão seguros os sinaizinhos do rosto [...] (Saramago: 65)

[...] vão-se refrescando os assistentes, com a conhecida limonada, o geral púcaro de água, a talhada de melancia, que não seria por irem morrer aqueles que se consumiriam estes. E se o estômago pede recheio mais substancial, não faltam aí os tremoços e os pinhões, as queijadas e as tâmaras. (Saramago: 65-66)

Na mesa do inquisidor-mor, à qual o rei e os infantes acedem para jantar, é servido um verdadeiro manjar, em contraste com a fome que o povo passava:

[...] a mesa do inquisidor-mor, soberbíssima de tigelas de caldo de galinha, de perdigões, de peitos de vitela, de pastelões, de pastéis de carneiro com açúcar e canela, de cozido à castelhana com tudo o que lhe compete, e açafroado, de manjar-branco, e enfim doces fritos e frutas do tempo. (Saramago: 66)

Deste modo, o auto de fé cujos beneficiados são apenas, como afirma mais adiante o narrador, a igreja, “que dele aproveita em reforço piedoso e outras utilidades” (Saramago: 127) e o rei “que, tendo saído no auto senhores de engenho brasileiros, aproveita da fazenda deles” (Saramago: 127) é mais um contributo para a desconstrução do mito cristão, reforçada pela seguinte comparação: “[...] o santo Ofício, podendo, lança as

redes ao mundo a tr -las cheias, assim peculiarmente praticando a boa li -o de Cristo quando a Pedro disse que o queria pescador de homens.” (Saramago: 129)

Uma outra cerim -nia religiosa que   alvo da den -ncia do narrador   a ordena -o do cardeal D. Nuno da Cunha, caracterizada pelo luxo exagerado e pela quantidade excessiva de gente envolvida, em disson -ncia com a mensagem de simplicidade e despojamento do cristianismo:

[...] acompanha-o [D. Nuno da Cunha] o enviado do papa numa liteira toda forrada de veludo carmesim com passamanes de ouro, dourados tamb -m os pain -is, e ricamente, com as armas cardinal -cias de um lado e do outro, traz um coche de respeito, que n -o leva ningu -m dentro, s -o o respeito, mais uma estufa para o estribeiro e para o secret -rio dom -stico, e tamb -m o capel -o que leva a cauda quando a cauda tem de ser levada, e v -m dois coches castelhanos a deitar por fora capel -es e pajens, e   frente da liteira doze lacaios, que somando a isto tudo os cocheiros e liteireiros   uma multid -o para servir um cardeal s -o (Saramago: 112)

  ainda dado relevo   excessiva ritualiza -o da cerim -nia, marcada por um conjunto de formalidades sobre as quais o narrador se pronuncia ironicamente do seguinte modo: “louvado seja Deus que tem de aturar estas inven -oes.” (Saramago: 114). Este coment -rio vai ao encontro de um outro que   proferido, no final do mesmo cap -tulo, acerca do lugar escolhido pelo rei para construir o convento:

Ficar - neste alto a que chama da Vela, daqui se v - o mar, correm  guas abundantes e dulc -ssimas para o futuro pomar e horta, que n -o h -o de os franciscanos de c - ser de menos que os cistercienses de Alcob -a em primores de cultivo, a S. Francisco de Assis lhe bastaria um ermo, mas esse era santo e est - morto. (Saramago: 115-116)

Vemos nestas duas passagens a demonstra -o do desfasamento entre os fundamentos basilares da religi -o crist - e a desvirtua -o a que foram sujeitos por via da a -o dos homens que a ela se dedicaram.

A prociss -o do benzimento da primeira pedra do convento confirma, uma vez mais, a megalomania que caracteriza este tipo de cerim -nia, que envolveu “grande n -mero de gente, passante de tr -s mil, se n -o se enganou quem a contou, e tudo isto por causa de uma simples pedra”. (Saramago:183).

Em rela -o  s solenidades de car -ter religioso evocadas na obra, destacar -amos, por fim, a prociss -o do Corpo de Deus como o corol -rio de todos os aspetos que apont -mos para as an -lises anteriores.

Referimo-nos, como j - foi visto, ao luxo patente nas decora -oes e materiais usados - “cortinas e sanefas de damasco carmesim, franjado de ouro. [...] est -o cobertas de sedas e damascos as cento e quarenta e nove colunas dos arcos da Rua Nova” (Saramago: 199) - ,

à exibição dos penteados – “[...] acabam as damas de armar os penteados, enormes fábricas de luzimentos e postiços, daqui a pouco vêm pôr-se em exposição à janela” (Saramago: 200) -, e ao elenco dos participantes, neste caso, o elevado número de congregações religiosas e irmandades que o narrador exaustivamente apresenta, evidenciando um posicionamento crítico relativamente à inutilidade de tão grande quantidade de religiosos e ao facto de ser necessário “sustentar a prata toda esta gente” (Saramago: 211).

A indistinção relativamente à mitra, que, para o povo, “tanto está no cu da galinha como na cabeça dos cónegos” (Saramago: 210), enfatiza o ponto de vista depreciativo do narrador para com os sacerdotes. A indignidade deste símbolo volta a ser destacada quando o narrador descreve o espaço interior do patriarca que preside ao cortejo cujos pensamentos denunciam a ausência de verdadeira devoção religiosa em detrimento de interesses materialistas, perceptível na subversão da frase final atribuída a Jesus:

Tolo foi Cristo que nunca pôs mitra na cabeça, seria filho de Deus, não duvido, mas rústico era, porque desde sempre se sabe que nenhuma religião vingará sem mitra, tiara ou chapéu de coco, pusesse-o ele e passava logo a sumo sacerdote, teria sido governador em vez de Pôncio Pilatos, olha do que eu me livre, assim é que o mundo está bem, não fosse ele como o fizeram e não me veriam patriarca, pagai portanto o que é devido, dai a César o que é de Deus, a Deus o que é de César (Saramago: 212)

A depravação dos costumes dos frades representa uma outra estratégia usada no sentido da desedificação da igreja católica. A narrativa de um “certo clérigo, costumeiro em andar por casa de mulheres de bem fazer e ainda melhor deixar que lhes façam” (Saramago: 110), que teve de fugir nu face a uma perseguição de “oficiais e agarradores” (Saramago: 110) que queriam prendê-lo, ilustra, com humor, um comportamento incompatível com obrigações solenes:

Disparando escada abaixo, a murro e pontapé limpou o caminho, ficaram gemendo os quadrilheiros pretos, mas conforme puderam, cainçando, correram atrás do padre pugilista e ganhão [...] começava bem o dia, gargalhadas pelas portas e janelas, ver o clérigo a correr como lebre, com os pretos atrás, e ele de verga tesa, e bem apeirado, benza-o Deus, que um homem tão dotado o lugar dele não é a servir nos altares mas na cama de serviço às mulheres (Saramago: 111).

O comportamento promíscuo dos frades, em particular os franciscanos, é igualmente aludido por Álvaro Diogo em diálogo com Baltasar: “Vêm para aí os frades fornicar as mulheres, como é costume deles, e então franciscanos, se um dia apanho algum com partes de atrevido, leva uma surra que fica com os ossos todos partidos” (Saramago: 148).

A tentativa de violação de Blimunda por um frade dominicano, quando esta se abriga para passar a noite nas ruínas ao lado de um convento, é mais um episódio revelador da devassidão que o narrador pretende imputar ao clero: “a verdade é que o frade vem saciar a carne, nem lhe podemos levar a mal, aqui neste deserto, no teto do mundo, que dolorosa é a vida das pessoas.” (Saramago: 476).

Não podemos também deixar de notar que o sermão proferido por um frade, durante a missa celebrada aquando do transporte da pedra de Pero Pinheiro para Mafra, se reveste de uma intenção manipuladora relativamente ao auditório, pelo facto de associar a árdua tarefa a uma demanda em prol da absolvição dos pecados dos homens nela envolvidos:

Amados filhos, dos altos céus nos vê Nossa Senhora e o seu Divino Filho, dos altos céus nos contempla também o nosso padre Santo António, por amor de quem levamos esta pedra à vila de Mafra, é certo que pesada, mas muito mais pesados são os vossos pecados [...] por isso deveis tomar esta transportação como penitência, e também amorosa oferta [...] levar esta pedra a Mafra é obra tão santa como foi a dos antigos cruzados quando partiram a libertar os santos lugares [...] (Saramago: 359)

No final deste sermão, o narrador encarrega-se de desconstruir a dimensão divina que o frade procurou atribuir a esta empresa, rematando ironicamente:

Para o fim da tarde armou-se uma zaragata entre cinco cruzados desta cruzada, episódio que passa sem mais desenvolvido relato, não passou de murros e algum sangue do nariz. Tivessem morrido que iam logo direitos ao paraíso. (Saramago: 360)

Para terminarmos a análise do tratamento do tema do mito cristão em *Memorial do Convento*, apresentaremos ainda algumas passagens relativas à forma como o narrador desmonta os princípios basilares da religião oficial, mediante dois processos: a subversão de algumas fórmulas e rituais bíblicos e as ações desenvolvidas pelas personagens Bartolomeu Lourenço de Gusmão, Baltasar e Blimunda.

Assim, quando Baltasar e Blimunda se conhecem, no auto de fé que condenou, entre outros, a mãe de Blimunda, Sebastiana Maria de Jesus, é em casa de Blimunda que o Padre Bartolomeu Lourenço celebra o seu casamento simbólico, subvertendo as fórmulas canonicamente reconhecidas neste ritual e valorizando, pela bênção, as realidades mais triviais do dia a dia do casal:

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 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

regação, o lume na lareira, a candeia, a esteira no chão, o punho cortado de Baltasar. (Saramago: 73)

É aliás o próprio padre Bartolomeu, não obstante a classe social a que pertence, num país marcado pela repressão religiosa, o protagonista de um conjunto de situações pouco ortodoxas, como é o exemplo da conceção do projeto da máquina voadora, que lhe fez valer o seu epíteto de Voador e cuja excentricidade leva Baltasar a questionar-se: “que padre é este padre” (Saramago: 79).

O caráter peculiar do padre, apesar de conhecedor de todos os livros da Sagrada Escritura, é alvo dos comentários de alguns “maldizentes” (Saramago: 82), que chegam a aventar que a sua arte “tinha mais que ver com a Jurisdição do Santo Ofício que com a geometria” (Saramago: 82), o que parece indiciar alguns constrangimentos futuros em relação à construção da Passarola.

Quando Bartolomeu Loureço propõe que Baltasar colabore na construção do referido engenho e perante a sua hesitação em aceitar o desafio, face à ausência da sua mão esquerda, o padre afirma que “maneta é Deus, e fez o universo.” (Saramago: 88), explicitando de seguida:

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. [...] Da mão esquerda. (Saramago: 88)

Desta forma, apesar da reação de susto de Baltasar pela heresia proferida pelo padre, que o levou a persignar-se, este acaba por aceitar a sugestão de participar nos trabalhos de construção da passarola.

A subversão de fórmulas bíblicas acontece pela voz do padre Bartolomeu, em diversos momentos ao longo da narrativa nos quais coloca em causa os princípios da fé, como por exemplo quando, ao refletir sobre a criação do mundo, sob uma perspetiva dessacralizada, conclui que “Deus é uno” (Saramago: 221), contrariando o preceito da Santíssima Trindade.

É neste sentido que o padre Bartolomeu, em diálogo com Baltasar e Blimunda sobre o segredo que permite que a passarola se eleve no ar, refere que se trata de um trabalho que tem de ser feito a três - “É uma trindade terrestre, o pai, o filho e o espírito santo, Eu e Baltasar temos a mesma idade, trinta e cinco anos, não poderíamos ser pai e filho naturais, isto é, segundo a natureza, mais facilmente irmãos, [...] Quanto ao espírito,

Esse seria Blimunda” (Saramago: 230) -, dignificando, por um lado, o esforço empreendido pelas personagens e engrandecendo a sua dimensão, por outro, humanizando a doutrina cristã.

O sermão pregado dentro da abegoaria demonstra igualmente as incertezas com as quais o padre Bartolomeu se debate em relação aos ensinamentos que a religião instituiu e que apontam, uma vez mais, para uma possível dessacralização do divino:

E eu estou nele, eu Deus, nele homem, em mim, que sou homem, estás tu, que Deus és, Deus cabe dentro do homem, mas como pode Deus caber no homem se é imenso Deus e o homem tão pequena parte das suas criaturas, (Saramago: 234)

Deus está em mim, ou em mim não está Deus, como poderei achar-me nesta floresta de sim e não, de não que é sim, do sim que é não, afinidades contrárias, contrariedades afins, como atravessarei salvo sobre o fio da navalha [...] assim o homem é quase Deus, ou será afinal o próprio Deus sim, sim, em mim está Deus, eu sou Deus, sou-o de modo não trino ou quádruplo, mas uno, uno com Deus, Deus com nós, ele eu, eu ele, (Saramago: 235)

Bartolomeu Lourenço apresenta uma versatilidade incomum na classe clerical da época, vocacionada quase exclusivamente para o exercício dos fundamentos do catolicismo. O ecletismo do padre aparece ilustrado pelo narrador nas “três, se não quatro, vidas diferentes” que tem:

[...] o padre que sobe ao altar e diz canonicamente a missa, [...] o académico tão estimado que vai incógnito a el-rei ouvir-lhe a oração por trás do reposteiro, no vão da porta, [...] o inventor da máquina de voar [...] esse homem conjunto, mordido de sustos e dúvidas, que é pregador na igreja, erudito na academia, cortesão no paço, visionário e irmão de gente mecânica e plebeia em S. Sebastião da Pedreira [...] (Saramago: 238)

Assim, “este padre que anda a tirar de si um Deus e a pôr outro” (Saramago: 241) assume um posicionamento de tal forma invulgar que as suas afirmações se enquadram no âmbito da heresia, ao ponto de afirmar que “apenas está por saber quem há de perdoar a Deus ou castigá-lo” (Saramago: 249) e de se recusar a dar a bênção solicitada por Baltasar e Blimunda, justificando-se: “não sei em nome de que Deus a deitaria, abençoem-se antes um ao outro, é quanto basta” (Saramago: 254).

As provas materiais da heresia surgem quando os oficiais do Santo Ofício se dirigem a casa do padre Bartolomeu para o prenderem, enquanto este, Baltasar e Blimunda voam na passarola, e encontram “uma Bíblia rasgada na altura do Pentateuco [e] um Alcorão feito em pedaços indecifráveis” (Saramago: 267).

Se o padre Bartolomeu representa de modo mais evidente a subversão da religião oficial, a relação de Baltasar e Blimunda também escapa aos seus ditames, desde logo pela

ilegitimidade da sua união: “[...] este casal, ilegítimo por sua própria vontade, não sacramentado na igreja, cuida pouco de regras e respeitos [...]” (Saramago: 99).

A espiritualidade singular de Blimunda, que lhe permite olhar por dentro das pessoas, se, oficialmente equacionada como feitiçaria ou heresia, mais não é do que um dom, porque os seus olhos são naturais, pelo que nos confrontamos com um modo diverso de perceber o sagrado. O mesmo acontece com a visão que a personagem descreve da hóstia: “Esperava ver Cristo crucificado, ou ressurecto em glória, e vi uma nuvem fechada,” (Saramago: 176). Deste modo, a aproximação entre o interior do homem e Deus, ambos vistos por Blimunda como nuvens fechadas, leva-a a questionar-se: “que é a religião, afinal,” (Saramago: 176).

Para esta visionária, “o pecado não existe, só há morte e vida” (Saramago: 458). Assim, quando procura Baltasar desaparecido, de terra em terra, no final da obra, respondia, aos padres “curiosos de saber que mistérios se ocultavam naquela romeira e peregrina” (Saramago: 489), que só se confessaria “quando se sentisse pecadora”, escandalizando todos com as suas asserções.

A presença do tema do mito cristão possibilitou-nos um outro enquadramento relativamente à forma como a identidade coletiva se encontra tratada nos três textos literários estudados.

Na *Crónica de D. João I*, é notória a exaltação dos valores ligados ao cristianismo, concretizada essencialmente na vertente providencialista da Batalha de Aljubarrota, uma vez que o triunfo dos portugueses aparece associado à vontade divina que protegeu este povo eleito. Além disso, enquanto representação da conduta humana, o mito cristão encontra-se gizado nas virtudes religiosas do rei D. João I e do Condestável, quer pela sua relação alegórica com as figuras de Jesus e de D. Pedro quer pela tenacidade demonstrada nos seus rituais regulares de fé.

Assim, as duas personagens simbolizadoras da autonomia da nação, pelo seu papel fulcral no acontecimento histórico de que nos ocupámos, e, conseqüentemente, da identidade nacional, são-no também pela via do seu envolvimento e devoção na esfera da religião.

Percurso semelhante acontece em *A Abóbada*. Aqui, verifica-se que os princípios do cristianismo são igualmente sublimados, o que é particularmente visível no ambiente de solenidade que caracteriza a representação do auto dos reis, no interior da igreja do Mosteiro de Santa Maria da Vitória. Essa passagem constitui, na narrativa, a representação das virtudes teológicas da Fé, Esperança e Caridade que, ao saírem vitoriosas do confronto com a Idolatria, o Diabo e a Soberba, elevam o mito cristão a um limiar de exemplaridade no qual a nação se devia rever.

Porém, a crítica ao clero também é uma realidade na obra, cuja ignorância o narrador acusa de ter permitido a descaracterização da igreja de Santa Maria de Oliveira. A este propósito, julgamos pertinente mostrar esta duplicidade de Alexandre Herculano sobre o tratamento dado à questão da religiosidade:

O cristianismo era a fonte da moral que, ao seu modo de ver, deveria levar à civilização contra a barbárie. Mas era anticlerical e antiultramontano, por associar aos dogmas da igreja e ao poder do clero uma afronta à liberdade. A tradição do país e de certo catolicismo ilustrado deveria ser mantida, ou se perderia a identidade nacional. (Cruz, 2010: 24)

À semelhança do que se apurou nos temas tratados anteriormente, *Memorial do Convento* representa a desconstrução do mito cristão, patente em várias situações de crítica à religião instituída, tais como: o comportamento desviante e promíscuo da classe clerical, mas também do povo que assiste às cerimónias religiosas sem qualquer sentido de devoção; o luxo excessivo nos adornos usados nos atos solenes; a inutilidade do elevado número de participantes nos rituais religiosos; a artificialidade e ritualização exagerada incompatível com a mensagem de humildade da palavra de Cristo; a falta de autenticidade dos milagres oficialmente reconhecidos pela igreja católica e a manipulação a que o clero tenta sujeitar, pela via do sermão, o povo.

A par deste olhar crítico, o romance saramaguiano ousa recuperar uma personagem histórica, o padre Bartolomeu Lourenço, para cristalizar nele um conjunto de atitudes e discursos subversores em relação ao catolicismo: frases bíblicas, rituais e dogmas surgem alterados por este singular representante do clero que, não raro, manifesta as suas interrogações acerca da doutrina veiculada pela igreja. Estas dúvidas são também verbalizadas por Blimunda cuja espiritualidade incomum, patente nas suas capacidades visionárias, aponta para uma dimensão única de perceber o sagrado.

Achamos, pois oportuno convocar o ponto de vista de Miguel Real sobre esta problemática: “[...] não foi intenção do autor esboçar uma nova teoria do sagrado, mas

apenas evidenciar algumas contradições entre a religião coletiva e institucional da nossa civilização e um *outro modo* de encarar o sentimento religioso [...]” (Real, 1995: 89).

Em suma, podemos concluir que os três textos, no que se refere à sua articulação com o mito cristão, estão todos em consonância com as linhas de força dos momentos coevos da escrita: o providencialismo medieval, em Fernão Lopes, o racionalismo do século XIX, com Herculano, e a desconstrução hipercrítica e irónica do século XX, em Saramago.

## **CAPÍTULO IV**

### **Propostas de abordagem pedagógica para o ensino secundário**

*Isto, creio, é a verdadeira definição do clássico: uma obra que vive e muda connosco. A obra medíocre é mais “obrigada, está feito, adio”. O clássico, pelo contrário, permanece sempre novo.*  
George Steiner, *Encontro histórico entre George Steiner e António Lobo Antunes*

#### **4.1 Princípios orientadores para a abordagem das obras**

As propostas desenhadas neste capítulo para a abordagem das obras literárias estudadas neste trabalho pretendem apenas constituir-se como uma orientação para as possibilidades pedagógicas que se abrem a partir do domínio da Educação Literária.

Assim, partimos da noção de que se tratam de textos incluídos no Programa de Português do Ensino Secundário para delinear as orientações pedagógicas à luz deste documento. Embora no caso da *Crónica de D. João I* as opções dos autores do Programa tenham recaído em capítulos pertencentes à primeira parte, acreditamos que os capítulos de que nos ocupámos, sobre a Batalha de Aljubarrota, se afiguram também adequados à representação dos tópicos de conteúdo apresentados para a obra.

Procurámos, assim, apresentar sugestões de atividades passíveis de contemplarem os seis domínios programáticos – Educação Literária, Compreensão do Oral, Expressão Oral, Leitura, Escrita e Gramática – tendo como ponto de partida o texto literário, dado que, em conformidade com o Programa, é ele que “ocupa um lugar relevante, porque nele convergem todas as hipóteses discursivas de realização da língua.” (Buescu *et al.*, 2014: 8). Por sua vez, tendo em conta que o *corpus* de obras selecionado parte de acontecimentos históricos, pareceu-nos pertinente o esboço de atividades que proporcionem uma interação com os conteúdos da disciplina de História A.

#### **4.2 Propostas para o 10º ano: a partir da segunda parte da *Crónica de D. João I* (capítulos 28 a 46)**

##### **4.2.1 Domínio:** Educação literária

**Tópicos de conteúdo:** Afirmação da consciência coletiva; Atores individuais e coletivos.

**Descritores de desempenho:** Ler textos literários portugueses de diferentes géneros, pertencentes aos séculos XII a XVI; identificar temas, ideias principais, pontos de vista e universos de referência, justificando; fazer inferências, justificando; identificar e explicitar o valor dos recursos expressivos mencionados no Programa; valorizar uma obra

enquanto objeto simbólico, no plano do imaginário individual e coletivo; reconhecer a contextualização histórico-literária nos casos previstos no Programa.

**Atividade:** Exploração do capítulo XLI – “De como i se fez a batalha antre os reis e foraõ vencidos os castelaõs” – a partir de: alusões a figuras e frases bíblicas (papel de incentivo à mobilização das tropas); papel de D. João I e do Condestável na motivação dos homens; alusões às fontes consultadas e desejo de procura da verdade /autenticidade do discurso; recursos expressivos (comparação, interrogação retórica, apóstrofe, ironia) e seu valor no texto.

**4.2.2 Domínio:** Compreensão do oral.

**Género e tópicos de conteúdo:** Documentário: variedade de temas; proximidade com o real; informação seletiva e representativa (cobertura de um tema ou acontecimento, ilustração de uma perspetiva sobre determinado assunto), diversidade de registos (marcas de subjetividade).

**Descritores de desempenho:** Identificar o tema dominante, justificando; explicitar a estrutura do texto; distinguir informação subjetiva de informação objetiva; fazer inferências; distinguir diferentes intenções comunicativas; verificar a adequação e a expressividade de recursos verbais e não verbais; explicitar, em função do texto, marcas de género; tomar notas, organizando-as; registar em tópicos, sequencialmente, a informação relevante.

**Atividade:** Visionamento e exploração do documentário “Grandes Batalhas: a Batalha de Aljubarrota”, disponível em <http://ensina.rtp.pt/artigo/batalha-de-alljubarrota-documentario/>

**4.2.3 Domínio:** Expressão oral

**Género e tópicos de conteúdo:** Síntese: redução de um texto ao essencial por seleção crítica das ideias-chave (mobilização de informação seletiva, conectores).

**Descritores de desempenho:** Planificar o texto oral, elaborando tópicos de suporte à intervenção; utilizar adequadamente recursos verbais e não verbais: postura, tom de voz, articulação, ritmo, entoação, expressividade; produzir textos linguisticamente corretos, com diversificação do vocabulário e das estruturas utilizadas; respeitar as marcas de género do texto a produzir.

**Atividade:** Produção de uma síntese de 1 a 3 minutos do capítulo XXXVII da segunda parte da crónica: “De como os reix hordenaraõ suas batalhas e com quooões capitaeës”.

#### **4.2.4 Domínio:** Gramática

**Tópicos de conteúdo:** Lexicologia: arcaísmos.

**Descritor de desempenho:** Identificar arcaísmos.

**Atividade:** Fazer o levantamento de arcaísmos e seu significado.

### **4.3 Propostas para o 11º ano: a partir de *A Abóbada***

**4.3.1 Domínio:** Educação literária.

**Tópicos de conteúdo:** Imaginação histórica e sentimento nacional; relações entre personagens; características do herói romântico.

**Descritores de desempenho:** Ler textos literários portugueses de diferentes géneros, pertencentes aos séculos XVII a XIX; identificar temas, ideias principais, pontos de vista e universos de referência, justificando; fazer inferências, fundamentando; analisar o ponto de vista das diferentes personagens; explicitar a estrutura do texto: organização interna; estabelecer relações de sentido (entre características e pontos de vista das personagens); identificar e explicitar o valor dos recursos expressivos mencionados no Programa; valorizar uma obra enquanto objeto simbólico, no plano do imaginário individual e coletivo; reconhecer a contextualização histórico-literária nos casos previstos no Programa.

**Atividade:** Trabalho de grupo, em que cada grupo faz a análise de um capítulo do conto, mediante algumas linhas orientadoras, tais como: estrutura e resumo do capítulo; explicitação dos títulos atribuídos aos capítulos; personagens e sua caracterização (destaque para as características românticas de Afonso Domingues); relações entre as personagens; espaço; tempo; exemplos da manifestação do sentimento nacional; presença ou ausência do narrador; recursos expressivos (comparação, metáfora, enumeração, personificação) e seu valor no texto.

**4.3.2 Domínio:** Leitura.

**Género e tópicos de conteúdo:** Artigo de apreciação crítica de um livro (descrição sucinta do objeto, acompanhada de comentário crítico).

**Descritores de desempenho:** Identificar temas e subtemas, justificando; identificar universos de referência ativados pelo texto; explicitar as marcas de género do artigo de apreciação crítica.

**Atividade:** Leitura do artigo de apreciação crítica ao livro *A padeira de Aljubarrota: entre ontem e hoje* de Maria Gomes Pimenta, disponível em <http://www.fundacao-aljubarrota.pt/?idc=41>, identificação das marcas de género do artigo de apreciação crítica e relação das informações do texto com o propósito de Alexandre Herculano com a publicação de *A Abóbada*.

#### **4.3.3 Domínio:** Escrita.

**Género e tópicos de conteúdo:** Texto de opinião (explicitação de um ponto de vista, clareza e pertinência da perspectiva adotada, dos argumentos desenvolvidos e dos respetivos exemplos; discurso valorativo (juízo de valor explícito ou implícito).

**Descritores de desempenho:** Consolidar e aperfeiçoar procedimentos de elaboração de planos de texto; escrever textos variados, respeitando as marcas do género; respeitar o tema; mobilizar informação adequada ao tema; redigir um texto estruturado, que reflita uma planificação, evidenciando um bom domínio dos mecanismos de coesão textual (texto constituído por três partes individualizadas e devidamente proporcionadas, marcação correta de parágrafos, utilização adequada de conectores); mobilizar adequadamente recursos da língua; pautar a escrita do texto por gestos recorrentes de revisão e aperfeiçoamento, tendo em vista a qualidade do produto final.

**Atividade:** A partir do artigo proposto na atividade anterior, redação de um texto de opinião sobre o estado anímico dos portugueses na atualidade, evidenciando os referenciais a que recorrem para compensar as suas possíveis desilusões.

### **4.4 Propostas para o 12º ano, a partir de *Memorial do Convento***

#### **4.4.1 Domínio:** Educação literária.

**Tópicos de conteúdo:** O tempo histórico e o tempo da narrativa; visão crítica; dimensão simbólica; recursos expressivos: a anáfora, a comparação, a enumeração, a ironia e a metáfora.

**Descritores de desempenho:** Ler textos literários portugueses do século XX, de diferentes géneros; identificar temas, ideias principais, pontos de vista e universos de referência, justificando; fazer inferências, fundamentando; analisar o ponto de vista das diferentes personagens; identificar e explicitar o valor dos recursos expressivos mencionados no Programa; reconhecer valores culturais, éticos e estéticos manifestados nos textos; valorizar uma obra enquanto objeto simbólico, no plano do imaginário individual e coletivo; reconhecer a contextualização histórico-literária nos casos previstos no Programa.

**Atividade:** Leitura do excerto do romance situado entre as páginas 64 e 74 (50ª edição), segundo algumas linhas orientadoras, como por exemplo: sentimentos despertados pelo auto de fé do Rossio; ambiente vivido durante a procissão dos penitentes; a polifonia (Sebastiana Maria de Jesus/ narrador); primeiro contacto entre Baltasar e Blimunda (naturalidade); união simbólica de ambos, celebrada pelo padre Bartolomeu Lourenço; justaposição entre a relação de Baltasar e Blimunda e a do rei D. João V e D. Maria Ana; recursos expressivos e seu valor no texto.

**4.4.2 Domínio:** Expressão oral.

**Género e tópicos de conteúdo:** Debate (caráter persuasivo, papéis e funções dos intervenientes, capacidade de argumentar e contra-argumentar, concisão das intervenções e respeito pelo princípio da cortesia).

**Descritores de desempenho:** Debater e justificar ponto de vista e opiniões; considerar pontos de vista contrários e reformular posições; participar ativamente num debate (duração média de 30 a 40 minutos), sujeito a tema e de acordo com as orientações do professor.

**Atividade:** A partir da afirmação “Entre a alquimia ou, melhor, a metafísica e a tecnologia se concretiza o sonho de voar” (Moniz, 1995: 75), organizar um debate sobre o papel do sonho na vida do ser humano.

**4.4.3 Domínio:** Escrita.

**Género e tópicos de conteúdo:** Apreciação crítica (descrição sucinta do objeto, acompanhada de comentário crítico).

**Descritores de desempenho:** Consolidar e aperfeiçoar procedimentos de elaboração de planos de texto; escrever textos variados, respeitando as marcas do género; respeitar o tema; mobilizar informação ampla e diversificada; redigir um texto estruturado, que reflita uma planificação, evidenciando um bom domínio dos mecanismos de coesão textual (texto constituído por três partes individualizadas e devidamente proporcionadas, marcação correta de parágrafos, articulação das diferentes partes por meio de retomas apropriadas; utilização adequada de conectores diversificados); mobilizar adequadamente recursos da língua; pautar a escrita do texto por gestos recorrentes de revisão e aperfeiçoamento, tendo em vista a qualidade do produto final.

**Atividade:** Redigir uma apreciação escrita sobre a canção “BaltazarBlimunda” de João Monge e João Gil.

#### **4.5 Propostas transversais para as três obras**

As atividades a seguir apresentadas partem da proposta programática de dez tempos, no décimo segundo ano, dedicados à retoma (em revisão) de conteúdos do décimo e décimo primeiro anos (Buescu *et al.*, 2014: 36).

**Domínio:** Educação Literária.

**Descritor de desempenho:** Comparar temas, ideias e valores expressos em textos da mesma época e de diferentes épocas.

**Atividade 1:** Análise da descrição de uma cerimónia ou ritual religioso, como por exemplo: as preces e orações pelos reis de Portugal e Castela, no capítulo XL da *Crónica de João I*, o auto de adoração dos reis em *A Abóbada* e a procissão do Corpo de Deus em *Memorial do Convento*.

**Atividade 2:** Caracterização das personagens do poder - D. João I e o Condestável na *Crónica de D. João I*, D. João I em *A Abóbada* e D. João V em *Memorial do Convento*.

**Atividade 3:** Exploração da visão crítica do estrangeiro - os castelhanos na *Crónica de D. João I*, David Ouguet e os castelhanos em *A Abóbada*, Domenico Scarlatti em *Memorial do Convento*.

**Atividade 4:** Exploração da dimensão simbólica das construções arquitetónicas em *A Abóbada* (Mosteiro de Santa Maria da Vitória) e *Memorial do Convento* (Convento de Mafra).

## 4.6 Articulação com a disciplina de História A

### 4.6.1 Atividade para o 10º ano

**Módulo 2:** O dinamismo civilizacional da Europa ocidental nos séculos XIII e XIV – espaços, poderes e vivências.

**Conteúdo:** A afirmação de Portugal no quadro político ibérico.

**Atividade:** A partir da iluminura de “Chroniques d’Angleterre” de Jean de Wavrin (1445), sobre a Batalha de Aljubarrota, redigir uma apreciação crítica sobre a imagem, evidenciando aspetos em comum com a *Crónica de D. João I* (iluminura disponível em <https://www.google.pt/search?q=iluminuras+de+chroniques+d%27angleterre&tbm=isch&imgil=rDJO>).

### 4.6.2 Atividade para o 11º ano

**Módulo 2:** O dinamismo civilizacional da Europa ocidental nos séculos XIII e XIV – espaços, poderes e vivências (retoma do 10º ano).

**Conteúdo:** Uma nova sensibilidade artística – o gótico.

**Módulo 5:** O liberalismo - ideologia e revolução, modelos e práticas nos séculos XVIII e XIX.

**Conteúdos:** O romantismo, expressão da ideologia liberal: revalorização das raízes históricas das nacionalidades; exaltação da liberdade; a explosão do sentimento nas artes plásticas, na literatura e na música.

**Atividade:** Elaboração de um guião de visita ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória, destacando as características góticas da construção e a sua simbologia nacionalista, com referência à lenda de Alexandre Herculano. Gravação da atividade em vídeo para avaliação da expressão oral.

### 4.6.3 Atividade para o 12º ano

**Módulo 4:** A Europa nos séculos XVII e XVIII – sociedade, poder e dinâmicas coloniais.

**Conteúdos:** A sociedade de ordens assente no privilégio e garantida pelo absolutismo régio de direito divino. Pluralidade de estratos sociais, de comportamentos e de valores. Os modelos estéticos de encenação do poder.

**Atividade:** A partir de uma visita de estudo guiada ao Palácio Nacional de Mafra e da leitura de *Memorial do Convento*, produzir um diálogo argumentativo sobre as representações do poder real no reinado de D. João V e a sua desconstrução na ficção saramaguiana.

*A história do imaginário tem os seus documentos privilegiados; e, muito naturalmente, esses documentos são as produções do imaginário: as obras literárias e artísticas.*

Jacques Le Goff, *O imaginário medieval*

### **Conclusão**

Imaginário histórico, memória e identidade foram os motes para um estudo comparativo de três textos literários, distanciados no tempo, com proximidades, mas também ruturas, que permitiram fazer um tratamento transversal de três temas que se impuseram à nossa leitura.

A construção da identidade é o tema mais abrangente e apresenta-se como o eixo que permitiu o percurso desenvolvido e a emergência de outros dois vetores temáticos: a alteridade e o mito cristão.

Neste sentido, a necessidade de, numa primeira fase do trabalho, percorrer caminhos conducentes a uma delimitação e clarificação de conceitos implicados no tema foi primordial. Desta trajetória, destacámos os conceitos de nação e de nacionalismo que nos pareceram mais compatíveis com o tratamento literário a que o tema foi sujeito. Assim, evidenciámos a nação enquanto comunidade cultural unida por recordações históricas comuns, mitos, símbolos e tradições (Smith, 1997:24), por oposição a uma noção territorial e étnica do conceito, bem como o nacionalismo de inspiração construtiva, pelo qual surgem movimentos de recuperação de valores do passado, que possam constituir-se como a força motriz do presente e da resolução da crise de identidade.

Dada a amplitude do tema, optámos por circunscrever a orientação do nosso estudo a um modelo ocidental de nação, em que o mito cristão assume, não obstante divergências e cisões que se verificaram ao longo da História, um papel fundador da civilização e cultura europeias. Esta nossa opção deveu-se à premência do mito cristão nas obras literárias selecionadas, tendo-se afirmado como um dos aspetos constitutivos da identidade nacional. Além dos mitos fundadores de uma memória histórica comum, passámos em revista outros suportes da identidade nacional, dos quais destacaríamos o território, as bandeiras, os reis, as cerimónias, as narrativas históricas e os monumentos arquitetónicos, uma vez que os textos escolhidos se relacionam com momentos importantes, marcados pela edificação de monumentos, que também são "lugares de memória" e, por isso, trata-se de passagens onde a questão da identidade se manifesta sobremaneira.

Não foi também esquecida uma leitura diacrónica das principais etapas da construção da identidade em Portugal. Deste percurso, salientamos as guerras contra Castela no reinado de D. João I, cenário de fundo da crónica de Fernão Lopes, e época em que surgiu igualmente a lenda do Milagre de Ourique, narrativa fundacional providencialista, a que o cronista medieval não foi, certamente, alheio. Os combates entre absolutista e liberais, vividos por Alexandre Herculano, foram outro momento crucial para a perceção da identidade nacional. Pautando-se pela revigoração de valores do passado, o Romantismo de Herculano encontra na Idade Média a época privilegiada para uma recuperação do espírito de nacionalidade que se revelava ameaçado em pleno século XIX.

E porque falamos de eventos históricos filtrados pelo olhar ficcional do narrador, não poderia faltar uma abordagem à noção de “imaginário”, entendido aqui enquanto construção de imagens ao nível individual e social e não como efabulação ou imaginação pura. A perceção desta coabitação entre imaginário e História levou-nos a refletir sobre a aproximação entre o discurso histórico e texto literário. Na senda de Hayden White e Roland Barthes, traçámos um caminho que nos conduziu ao pressuposto de que a narrativa é o veículo através do qual acedemos ao passado histórico, tendo um papel mediador. Colocar acontecimentos históricos em narrativa implica usar estratégias de retórica próprias do discurso literário, pelo que a subjetividade é inevitável, além de que o historiador se posiciona no presente para interpretar o passado, ou seja, o resultado é uma sempre uma reconstrução. O processo de reconstituição dos eventos históricos não é, porém, aleatório, daí que nos tenha suscitado interesse o ponto de vista de Lucian Boia pela sua precisão numa questão tão ampla e controversa como é a do imaginário. Do elenco das oito estruturas fundamentais do imaginário histórico apontadas pelo autor, julgamos que algumas se encontram mais diretamente articuladas com o tratamento dado aos assuntos históricos nas nossas obras, como é do caso da alteridade, na ótica das relações que se estabelecem entre nós e os outros, a atualização das origens (a adaptação do passado ao presente) e a evasão como consequência da recusa da condição humana e da História, esta última especialmente vincada em *Memorial do Convento*.

Posteriormente, a leitura comparativa das obras na pista dos temas identificados permitiu-nos compreender uma estreita articulação entre os três eixos temáticos, sendo que as relações de alteridade e o mito cristão convergem para o vetor mais lato da construção da identidade.

Na *Crónica de D. João I*, os capítulos de que nos ocupámos sobre a batalha de Aljubarrota deixaram-nos entender que este acontecimento histórico, já por si decisivo relativamente à independência de Portugal, é sujeito a uma construção narrativa que evidencia o seu carácter providencialista. Neste sentido, Deus protege o povo português, por si eleito, porque detentor de qualidades que o justificam, pelo que a batalha assume a índole de uma demanda divina. Além disso, o herói escolhido reúne também traços que o elevam dos demais, e em Fernão Lopes esse herói é, primeiramente, o Condestável Nuno Álvares Pereira, estratega militar da batalha, seguindo-se-lhe o rei D. João I. As qualidades morais e guerreiras destas personagens, apuradas aquando do estudo da alteridade, a par das suas virtudes enquanto cristãos cumpridores de preceitos religiosos, fazem deles dignos representantes da nacionalidade. Paralelamente a esta edificação do herói nacional, surge a desconstrução da imagem dos inimigos castelhanos, na denúncia dos seus comportamentos mais grotescos, o que constitui um outro procedimento narrativo com vista ao enaltecimento dos portugueses e ao fortalecimento da nacionalidade, num período de grande instabilidade.

Em *A Abóbada*, o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, edificado graças à vitória portuguesa na Batalha de Aljubarrota, é a face mais notória da construção da identidade nacional. Foi para este monumento que Alexandre Herculano fez convergir os ideais de glória nacional e patriotismo, que urgia reacender num século XIX ideologicamente conturbado, pelo que o imaginário histórico, mais do que a procura da verdade, assumiu aqui um papel incontornável na reconstrução de um cenário medieval. Foram ainda decisivas para esta construção identitária, as relações de alteridade estabelecidas entre mestre Afonso Domingues e David Ouguet. Na verdade, os traços de carácter que opõem estas duas personagens, representantes da nação portuguesa e do estrangeiro, respetivamente, contribuem para, num rumo semelhante ao de Fernão Lopes, adensar a superioridade de Portugal. Assim, o narrador herculiano não renunciou também à representação de uma imagem crítica dos castelhanos, sem, no entanto, deixar de evidenciar uma excessiva dependência e subserviência de Portugal face ao estrangeiro, mote que será revisitado em *Memorial do Convento*. A presença do mito cristão na narrativa, particularmente representado na descrição do auto de adoração dos reis magos e num ambiente de devoção religiosa, é mais um elemento que deixa perceber a importância do cristianismo como um dos pilares da construção da identidade nacional.

*Memorial do Convento* surpreende pela forma como desconstrói o caminho percorrido pelas obras anteriores. A construção do convento de Mafra torna-se, por isso, símbolo da megalomania de um rei, a demonstração da face menos honrosa do poder instituído, que coloca o interesse individual acima do público. A ficção saramaguiana permite-se, no século XX e num cenário pós-revolucionário, desedificar uma certa visão da História representada por um monarca absolutista. Em contrapartida, direciona a sua atenção para os mais desfavorecidos, vítimas da tirania governativa, mas também para seres singulares, desenquadrados do tempo e do lugar em que vivem, Padre Bartolomeu Lourenço, Baltasar e Blimunda, associando-os a uma outra construção de moldura mais edificante, a da máquina voadora. As representações imagológicas que perpassam no romance também sofrem uma alteração relativamente ao que se averiguou nas obras de Fernão Lopes e Alexandre Herculano, uma vez que a imagem estereotipada dos portugueses, portadores de marcas caricaturais que os subalternizam em relação aos estrangeiros, dos quais dependem excessivamente, não deixa de ser um prolongamento da imagem do rei e da corte. Note-se, aliás, que no espaço cortesão as únicas personagens que ganham contornos mais dignificantes são precisamente estrangeiras: Domenico Scarlatti e Ludovice. Por fim, o tratamento que é dado ao mito cristão em Saramago pode articular-se com a desedificação da construção da identidade sedimentada em construções arquitetónicas. Se o poder monárquico se revela desacreditado, a ideologia religiosa também não escapa a esta imagem, por isso a denúncia e crítica dos princípios da igreja e, sobretudo, dos vícios e perversões do clero, estão em sintonia com o posicionamento do narrador saramaguiano que subverte a ótica do discurso histórico oficial, elevando os marginalizados. Daí a ênfase dada às manifestações do Padre Bartolomeu Lourenço, nas quais inverte o sentido de frases, fórmulas e rituais canónicos e verbaliza as suas dúvidas em relação aos dogmas cristãos. E também a singularidade do par Baltasar-Blimunda na relação natural de amor que o une, em oposição à artificialidade da união do rei e da rainha. *Memorial do Convento* é, pois, uma obra cuja dualidade poder-se-ia resumir do seguinte modo: “Nesta tensão de contrários, a música vence a doença, a passarola vence o convento, Blimunda e Baltasar vencem o rei a rainha, a ficção vence o discurso do poder e resgata a possibilidade de o homem se sobrepor ao fatalismo, à repressão e à morte.” (Azinheira e Coelho, 1995: 48).

Finalmente, porque o *corpus* escolhido se encontra referenciado no Programa de Português do ensino secundário, entendemos expor algumas linhas orientadoras para um trabalho em contexto escolar sobre as temáticas desenvolvidas e em que a análise dos textos literários se articule com outros géneros textuais e com os outros domínios programáticos. Mas também porque “[...] as obras literárias revestem-se de um certo significado histórico-cultural, em conexão direta com a sua capacidade de dialogarem com a História, com a Sociedade e com a Cultura que as envolvem e que enviesadamente as motivam.” (Reis, 1995: 21), apresentámos algumas propostas de trabalho para os três anos do secundário em articulação com a disciplina de História A.

Foi este um trajeto possível, em que imaginário histórico e construção da identidade caminharam paralelamente, por entre três narrativas literárias. Outros percursos serão certamente válidos num campo tão vasto como este em que nos situámos. Terminamos, em suma, com a convicção de que

Os textos literários, pelo modo como utilizam, reinventam e potenciam, sob todos os pontos de vista, a língua portuguesa e pela sua ligação memorial ao destino e à aventura de uma terra, de um povo e de uma cultura, constituem o *thesaurus* por excelência da identidade nacional. (Silva, 2010: 215).



### **Bibliografia ativa**

HERCULANO, Alexandre (2010) “A Abóbada”, in *Lendas e Narrativas*, Lisboa: Leya SA.

LOPES, Fernão (1949) *Crónica de D. João I*, Volume II, Biblioteca Histórica – Série Régia, Porto: Livraria Civilização Editora.

SARAMAGO, José (1994) *Memorial do Convento*, 50ª edição, Lisboa: Editorial Caminho.

### **Bibliografia passiva**

AMADO, Teresa, (1997) *Fernão Lopes, contador de História*, Lisboa: Editorial Estampa.

AMADO, Teresa (2007) *O passado e o presente, Ler Fernão Lopes*, Lisboa: Editorial Presença.

ASSIS, Gabriela Lima de e CRUZ, Marcus Silva da (2010) “Desconstruindo a História: Hayden White e a Escrita da Narrativa”, *Revista Mosaico*, v. 3, nº 1, pp. 111 – 118.

AZINHEIRA, Teresa e COELHO, Conceição (1995) *Uma leitura de Memorial do Convento de José Saramago*, Venda Nova: Bertrand Editora /Nomen.

BARTHES, Roland (1984 [1967]) “Le discours de l’histoire”, in *Le bruissement de la Langue, Essais critiques IV*, Paris: Éditions du Seuil.

BOIA, Lucian (1998) "Histoire et imaginaire", in THOMAS, Joël (dir.) *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: Ellipses.

BOLOGNE, Jacques (1998) "Socio-culture de l’Antiquité classique" in THOMAS, Joël (dir.) *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: Ellipses.

BRANCO, Alberto Manuel Vara (2009), "O Nacionalismo nos séculos XVIII, XIX e XX: o princípio construtivo da modernidade numa perspectiva histórico-filosófica e

ideológica. Um caso paradigmático: A Alemanha", *Millenium - Journal of Education, Technologies, and Health*, n. 36 (14), 28pp., disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium36/7.pdf> [consultado em 02 de janeiro 2016]

BRUNEL, Pierre (1998) "Littérature comparée: les théories de l'imaginaire et l'exégèse des mythes littéraires" in THOMAS, Joël (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: Ellipses.

BUESCU; Helena Carvalhão, (2001) *Grande Angular. Comparatismo e práticas de comparação*, Lisboa: FCG/FCT.

BUESCU, Helena C. et al. (2014) *Programa e Metas curriculares de Português, Ensino Secundário*, Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.

CAMÕES, Luís Vaz de (1987) *Os Lusíadas*, Porto: Porto Editora.

CARDOSO, Margarida (2003) "Alexandre Herculano", in *História da Literatura Portuguesa*, Vol. 4, Lisboa: Publicações Alfa, pp. 169-173.

CARVALHAL, Tânia Franco, (2006) "Intertextualidade: a migração de um conceito", *Via Atlântica*, nº9, junho, pp.125-136.

CHARDIN, Philippe (2004) "A temática comparatista", in *Compêndio de literatura comparada*, BRUNEL, Pierre e CHEVREL, Yves (org.), tradução de Maria do Rosário Monteiro, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

COELHO, Paula Mendes (2011), *Ensinar a poesia no século XXI: a (im)possível resposta a um desejo infinito. Do comparativismo à "hospitalidade" de Maria Gabriela Llansol*, in *Pensar a Literatura no Séc. XXI*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, Publicações da Faculdade de Filosofia, pp. 287 – 297.

CRUZ, Carlos Eduardo da (2010) "Do exílio ao exílio: Alexandre Herculano no liberalismo português", *Revista Garrafa*, nº 20, pp. 1-28, disponível em [http://www.ciencialit.letras.ufjf.br/pos/publicacoes\\_revistagarrafa\\_conteudo.php?edicao=49&revista=2](http://www.ciencialit.letras.ufjf.br/pos/publicacoes_revistagarrafa_conteudo.php?edicao=49&revista=2) [consultado em 12 de maio 2016].

CUNHA, Carlos Manuel Ferreira da (2011) “Alexandre Herculano e a construção da cultura/literatura nacional”, pp. 1 – 11, disponível em <http://hdl.handle.net/1822/14804> [consultado em 07 de abril 2016]

DUBOIS, Claude-Gilbert (1998) “Les modes de classification des mythes” in THOMAS, Joël (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: Ellipses.

DUBOIS, Claude-Gilbert, (2009) *Récits et mythes de fondation dans l'imaginaire culturel occidental*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux.

DUBOIS, Claude-Gilbert, (2013[2007]) *Mythologies de l'Occident*, Paris: Ellipses.

FERREIRA, Maria Ema Tarracha, (1988) “Introdução” in HERCULANO, Alexandre, 1988. *Lendas e Narrativas*. Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses.

GEARY, Patrick J., (2008) Tradução de Herbert Ballmann, *O mito das nações. A Invenção do nacionalismo.*, Lisboa: Gradiva.

GEARY, Patrick J., (2013) “A Europa das nações ou a nação Europa: Mitos de origem passados e presentes”, *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. 1, nº 1, pp.21-35.

GODINHO, Helder (1998) “Le Roi Rodrigue et l'imaginaire portugais” in THOMAS, Joël (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: Ellipses.

HERCULANO, Alexandre (1839) “Historiadores Portuguezes. I – Fernão Lopes”, *O Panorama*, vol. III, nº 112, pp.193 – 200.

JACINTO, Conceição e LANÇA, Gabriela (2006) *Análise da Obra “Memorial do Convento”*, Porto: Porto Editora.

KAISER, Gerhard R., (1980) Tradução de Teresa Alegre, *Introdução à literatura comparada*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KAUFMAN, Helena (1991) “A metaficção historiográfica de José Saramago”, *Colóquio Letras* nº 120, abril-junho, pp. 124 – 136.

LAPA, M. Rodrigues (1981) *Lições de literatura portuguesa, época medieval*, Coimbra: Coimbra Editora.

LOPES, Fernão (1991) *Crónica de D. João I*, Volume I, Biblioteca Histórica – Série Régia, Porto: Livraria Civilização Editora.

MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. (2001) *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*. Lisboa: Presença.

MAIA, João Roberto (2004) “Memorial do Convento: falar das mãos, falar das obras”, *Alea: Estudos neolatinos*, vol. 6, nº 1, janeiro-junho, pp. 1-15, disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-106X2004000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2004000100009) [consultado em 03 de junho 2016]

MATOS, Sérgio Campos (2002) “História e identidade nacional: A formação de Portugal na historiografia contemporânea”, *Lusotopie 2002 - Portugal, une identité dans la longue durée*, pp. 123-139.

MATTOSO, José (2008) *A Identidade Nacional*, Lisboa: Fundação Mário Soares e Gradiva.

MENDES, Clarisse *et al.* (2001 e 2002) *Programa de História A, 10º, 11º e 12º anos*, Lisboa: Ministério da Educação.

MONIZ, António (1995) *Para uma leitura de “Memorial do Convento” de José Saramago*, Lisboa: Editorial Presença.

MONTEIRO, Ofélia Paiva (2013) “Herculano: da arte narrativa do ficcionista”, *Revisitando Herculano – no bicentenário do seu nascimento*, coord. Maria de Fátima Marinho, Luís Carlos Amaral, Pedro Vilas-Boas Tavares, pp. 7 -18, disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12594.pdf> [consultado em 16 de abril de 2016]

PAIS, Amélia Pinto (2004) *História da Literatura em Portugal – Uma perspetiva didática*, vol. 2, Porto: Areal Editores.

PEREIRA, Leonardo de Atayde (2013) “A escrita cosmopolita de Alexandre Herculano: ecletismo e interpretações românticas”, *Revista Athena*, vol. 05, nº 2, pp. 117 –

134, disponível em <http://periodicos.unemat.br/index.php/athena/article/view/87>  
[consultado em 25 de maio de 2016]

REAL, Miguel (1995) *Narração, maravilhoso, trágico e sagrado em “Memorial do Convento” de José Saramago*, Lisboa: Editorial Caminho.

REIS, Carlos (1986) “*Memorial do Convento* ou a emergência da História”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 18/19/20, pp. 92 – 103

REIS, Carlos (1995) *O conhecimento da literatura*, Coimbra: Livraria Almedina.

REIS, Carlos (2014) “Figuração da personagem: a ficção meta-historiográfica de José Saramago”, *Revista de Estudos Saramaguianos*, pp. 53 – 74.

REIS, Carlos (2016) *Crónica de D. João I, Fernão Lopes*, Coleção Educação Literária, Leituras Orientadas, Porto: Porto Editora.

ROTH, Michael S., (2014) “All you’ve got is history” in WHITE, Hayden *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

SEIXO, Maria Alzira (1987) *O essencial sobre José Saramago*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da (1991) “José Saramago: a ficção reinventa a história”, *Colóquio Letras*, nº 120, abril-junho, pp. 174 – 178.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e (2010) *As humanidades, os estudos culturais, o ensino da literatura e a política da língua portuguesa*. Coimbra: Almedina.

SMITH, Anthony D., (1997) Tradução de Cláudia Brito, *Identidade Nacional*, Lisboa: Gradiva.

SOBRAL, José Manuel (2012) *Portugal, Portugueses: Uma Identidade Nacional*, Lisboa: Relógio D’Água Editores, Fundação Francisco Manuel dos Santos

STEINER, George (1996) *Paixão intacta*, Lisboa: Relógio d’Água Editores.

THOMAS, Joël (dir.), (1998) *Introduction aux méthodologies de l'Imaginaire*, Paris: Ellipses.

WHITE, Hayden (2010) *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

WHITE, Hayden (2014[1973]) *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.