

## RESISTÊNCIA, ESPAÇO E UTOPIA

### EM *MEMORIAL DO CONVENTO* DE JOSÉ SARAMAGO

JOSÉ N. ORNELAS

*A boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something begins its presencing.*

(Heidegger)

*A map of the world that does not include Utopia is not even worth glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias.*

(Oscar Wilde)

..... Nota-se cada vez mais, com a aproximação do fim do século XX, um entrecruzamento do tempo e do espaço que leva à produção de imagens complexas de diferença e de identidade, do passado e do presente, de inclusão e de exclusão. Simultaneamente, certas posturas do indivíduo como sujeito influenciadas por raça, classe, geração, orientação sexual e espaço geo-político que fundamentam a formulação de uma identidade no nosso mundo pós-moderno, assim como a desintegração de algumas das estruturas fundamentais do Ocidente – o marxismo e o cristianismo – criam um sentido de desorientação, de insatisfação e de inquietude. No entanto, o entre-espaço e o entre-tempo criados nos momentos exactos em que se levam a cabo a reconfiguração e a articulação de novas realidades e de diferenças são propícios à construção de signos de identidade, e também são terrenos férteis para a colaboração e a contestação que ocorrem no acto de definir a noção de comunidade, de nação.

José Saramago, ao revisitar o século XVIII, em *Memorial do Convento*, mostra que esse século, desde a perspectiva das margens em oposição a um centro hegemónico e detentor da História oficial, não é tão radicalmente diferente deste nosso fim-de-século. Notam-se nele a afirmação de diferenças e de diversas posturas do indivíduo como sujeito, a decepção e a insatisfação com as estruturas simbólicas, uma constante rearticulação e reconfiguração social e cultural por parte de grupos marginais, ou seja, a construção de significado desde a periferia do poder autorizado. No espaço periférico, como revela o texto saramaguiano, há um contínuo florescimento de ideias e atitudes que emergem contra a corrente estagnada do discurso da ordem estabelecida.

As lutas entre fronteiras discursivas bem delimitadas causadas por diferenças sociais, sexuais, religiosas, culturais, ideológicas e individuais, muitas vezes, desafiam expectativas normativas de desenvolvimento e de progresso. No caso de *Memorial do Convento*, na visão do poder autorizado, as expectativas deviam depender exclusivamente do acesso do indivíduo a uma identidade originária ou então a uma tradição recebida (Bhabha, 1994: 1-5). No entanto, como afirma Homi K. Bhabha:

The 'right' to signify from the periphery of authorized power and privilege does not depend on the persistence of tradition; it is resourced by the power of tradition to be reinscribed through the conditions of contingency and contradictoriness that attend upon the lives of those who are 'in the minority'. The recognition that tradition bestows is a partial form of identification. In restaging the past it introduces other, incommensurable cultural temporalities into the invention of tradition (Bhabha, 1994: 2).

Na definição da comunidade e da nação, são sobretudo os vestígios, ou seja, os traços das lutas entre as margens e o poder autorizado que interessam a José Saramago. São eles também que fundamentam a sua visão da História. Para o escritor a persistência de privilégio e o poder da tradição só contribuem para a extenuação histórica do país e para a sua degeneração, ou seja, para a construção de uma nação sem sujeito, de uma nação indiferente ao tempo. Em *Memorial do Convento*, é a insatisfação e a inquietude das margens perante o que está a acontecer que resgata o país desse tempo e espaço indefinidos, sem sujeito. É no espaço de disjunção e de dissonância causado pelas lutas entre as margens e o poder autorizado que o autor formula a sua visão da História como saber objectivo, cria aquelas personagens que acreditam no poder ascensional do país e da humanidade, e na regeneração da comunidade, e encontra os indivíduos que não abdicam da ideia positiva da salvação, vista não em termos

espirituais, os do discurso hegemónico, mas sim humanos. Como acentua Eduardo Lourenço, em «Saramago: um teólogo no fio da navalha», o ponto de vista de Saramago, em *Memorial do Convento* e também nos seus outros textos, não é o da retórica oficial dos senhores da História, ou seja, o da opressão, do poder injusto e da desumanidade, mas o dos inventores e criadores da realidade, da História.

O fim da sua ficção, o fim de toda a ficção é *voar*, elevar-se sobrevoando, não céus existentes nem realidades mágicas, mas descolar da sua própria realidade humana, pesada, obscura, opaca para ver melhor ou de outra maneira a luz que ela oculta, a claridade original de cada ser humano ofuscada pelo peso do mundo que pode ser apenas o da nossa treva (Lourenço, 1996: 187).

Em *Memorial*, coexistem um messianismo utópico de cariz humano, ou, para ser mais exacto, o desejo de cada indivíduo de alcançar a luminosidade da realidade e atingir os limites da integridade do seu próprio *eu* (a unidade e a essência da vontade humana) e de não se submeter à intrusão do *não-eu* (escapar às imposições do tempo e do espaço), com uma investigação discursiva profunda da especificidade histórica do desenvolvimento da cultura portuguesa durante o século XVIII, cujo objectivo primordial é definir um novo sujeito histórico, ou, mais especificamente, a trindade (três em um ou um em três) representada pelo Padre Bartolomeu Lourenço, Baltasar, Blimunda, os três protagonistas do texto. À guisa de ilustração, veja-se o que afirma o texto sobre os três. Eles são

uma trindade terrestre, o pai, o filho e o espírito santo, Eu [Bartolomeu] 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, mas, sendo-o, gémeos teríamos de ser, ora ele nasceu em Mafra, eu no Brasil, e as pareenças são nenhuma, Quanto ao espírito, Esse seria Blimunda, talvez seja ela a que mais perto estaria de ser parte numa trindade não terrenal (Saramago, 1982, 169-170).

Odil José de Oliveira Filho, em *Carnaval no Convento: Intertextualidade e Paródia em José Saramago*, também alude às qualidades terrestres das personagens e acentua o aspecto utópico e paródico do texto.

Opostos, portanto, ao sagrado, os personagens do *Memorial do Convento* parecem tocados pela profunda irreverência de um fazer carnavalesco que subverte tudo o que é estranho ao homem para captá-lo em sua inteireza. Ante o projecto oficial e interesseiro da elevação do convento, fabricam eles uma utopia, a

passarola voadora, e a colocam no ar para atingir o céu pela força das vontades humanas (Filho, 1993: 53).

No processo, o texto «consegue ser, pois, o memorial do convento, da passarola, e, sobretudo, a recuperação da memória antiga daqueles que fizeram a História, mas que nunca foram lembrados pela memória da História» (Martins, 1994: 51-52).

Constantemente, o texto expressa, a nível discursivo, uma forte tensão entre, por um lado, uma retórica oficial, vazia, essencialista e mistificadora associada às classes dominantes de Portugal, o clero e a nobreza, que se caracteriza por imagens de apropriação e expropriação, de violência e de abuso, de autoridade e de poder comprometidos com uma linha doutrinária e dogmática, de beatice hipócrita e de ideias delirantes de grandeza, de opulência e de luxo, de transcendência e misticismo religioso, e de uma mistura de fé e de sexualidade entremeadas com formas de comportamento sádico e masoquista, e, por outro lado, uma retórica marginal de um mundo silenciado e não representado em documentos históricos oficiais cujas características essenciais são o seu sentido de inquietação e de contestação, a sua valorização do humano e de um misticismo terrestre, a sua construção de novas realidades, a sua criatividade, a sua vontade e desejo de resgatar a potencialidade humana, a sua crença nas possibilidades transformadoras da actividade humana, a sua resistência à normalização e regularização que as classes dominantes querem impor, e a sua recusa de uma identidade imposta, modelada, fabricada e moldada por um suposto espaço ideal histórico.

Esta tensão também se nota a nível da construção do espaço do texto: tanto o discurso oficial como o discurso marginal se relacionam com espaços contextuais específicos que circulam no texto como signos dotados de certos valores culturais e ideológicos e que revelam a estrutura binária de oposição e as relações culturais entre esferas de antagonismo social e político que caracterizavam a época de setecentos em Portugal, ou seja, o espaço que delimita os da «pança repleta» (Saramago, 1992: 27), o clero e a nobreza, e o que se associa com os da «barriga agarrada às costas» (*Id.*: 27), o povo, ou a cidade de Lisboa como «uma boca que mastiga de sobejo para um lado e de escasso para o outro» (*Id.*: 27).

Os signos icónicos (monumentos, igrejas, habitação, vestuário, comida, meios de transporte, ar e estatura majestáticos, nobreza de corpo e de feições, emblemas, estátuas, insígnias religiosas, tronos, decorações, brasões, etc.) relacionados com as classes dominantes têm essencialmente uma valência simbólica (autoridade, poder). Em *Memorial*, grande parte do discurso incide sobre a representação da iconografia e de formas simbólicas que demarcam o espaço da

classe hegemónica e que afirmam que, de verdade, é esta classe que governa o país: os autos-de-fé, as touradas, as missas, as cerimónias, os funerais e os casamentos reais, as procissões, as sagrações de monumentos, as visitas do próprio rei a conventos de freiras, as descrições e a enumeração de uma multiplicidade de igrejas, todo o protocolo das duas visitas semanais do rei ao aposento da rainha para cumprir os seus deveres reais e conjugais, a aparência ostentosa de figuras reais, e a enumeração de todas as riquezas do império português. Todos os sinais exteriores de riqueza, de pompa e de grandeza contribuem para a definição da substância privilegiada da nobreza e do clero e, ao mesmo tempo, servem para persuadir o povo de que a ordem dominante merece a sua admiração e o seu reconhecimento. Clifford Geertz, em *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, declara que as elites que governam

justify their existence and order their actions in terms of a collection of stories, ceremonies, insignia, formalities, and appurtenances that they have either inherited or, in more revolutionary times, invented. It is these - crowns and coronations, limousines and conferences - that mark the center as center and give what goes on there its aura of being not merely important but in some odd fashion connected with the way the world is built (Geertz, 1983: 124).

Vejamos o que diz a este respeito o texto aquando da inauguração do convento de Mafra:

Foi a pedra principal benzida, a seguir a pedra segunda e a urna de jaspe, que todas três iriam ser enterradas nos alicerces, e depois foi tudo levado em procissão, de andor, dentro da urna os dinheiros do tempo, ouro, prata, e cobre, umas medalhas, ouro, prata e cobre, e o pergaminho onde se lavrara o voto, deu a procissão uma volta inteira para mostrar-se ao povo que ajoelhava à passagem, e, tendo constantemente motivos para ajoelhar-se, ora a cruz, ora o patriarca, ora el-rei, ora os frades, ora os cônegos, já nem se levantava, bem poderíamos escrever, que estava muito povo de joelhos (Saramago, 1992: 135).

Esta passagem ilustra, de modo cabal, a força dos signos icónicos na representação da realidade: perante eles o povo caracteriza-se pela sujeição e devoção, facto que acentua a sua inferioridade e a desigualdade entre classes sociais. As mensagens que estes signos transmitem, como a citação indica, podem ser facilmente descodificadas. Uma leitura desses signos revela que a sociedade portuguesa se fundamenta em relações hierárquicas, que eles produzem um efeito protocolar, que o povo é obrigado a resignar-se perante o poder do clero e da nobreza, e que estas duas últimas classes, no contexto da época setecentista,

ocupam a categoria espacial de deificação. A hipervalorização de signos pela nobreza e pelo clero e o facto de que eles, continuamente, acoplam a si imagens icónicas servem como demarcação distintiva de superioridade, de autoridade. Todo o conjunto de signos icónicos em que se fundamenta a classe dominante adquire o valor de signos de representação e de regulamento dos limites do conhecimento cultural. Possui, portanto, uma função social e ideológica precisa no texto.

Fundamentalmente, em *Memorial do Convento*, e usando a citação do parágrafo anterior como exemplo, a classe dominante molda um tipo de comunicação com a classe dominada que assenta em signos icónicos visuais. As elites governam um reino onde as crenças, os valores, as normas são constantemente representados por formas simbólicas visíveis. O próprio narrador da obra, em mais de uma ocasião, refere-se à importância concedida ao visual, e como esses signos marcam o centro do poder. Ele afirma, numa alusão irónica às festividades da sagração do convento, que mesmo que as palavras do patriarca D. Tomás de Almeida não alcancem os ouvidos do povo elas serão efectivas porque

a maior sabedoria do homem ainda continua a ser contentar-se com o que tem [ver neste caso porque não pode ouvir], enquanto não inventa melhor, por isso é tão grande a felicidade da vila de Mafra e de quem lá está, bastam-lhe os gestos compassados da mão, de cima para baixo, da esquerda para a direita, o anel faiscante, os ouros e os carmesins resplandecentes, as alvas cambraias, o retumbar do báculo sobre a pedra que veio de Pêro Pinheiro (*Id.*:51).

As pessoas reunidas em Mafra para a sagração do convento entendem o significado das palavras mesmo sem ouvi-las porque o espectáculo visual apodera-se simbolicamente do espaço. O patriarca atinge, portanto, o seu objectivo.

Quanto às classes dominadas e subjugadas, as suas imagens iconográficas têm essencialmente uma valência funcional. Melhor ainda, podíamos dizer que o povo português, em *Memorial do Convento*, relaciona-se com os objectos que marcam a sua cultura como estratégia de sobrevivência. Apesar da carência que caracteriza o espaço marginal, o texto constantemente acentua o facto de que os objectos que têm essencialmente uma valência funcional podem adquirir também valência simbólica. Neste caso, a carência como signo de negatividade transforma-se num signo de desafio na luta entre a classe hegemónica e a marginalizada quanto à prerrogativa histórica e ética de representar o mundo. O espigão de Baltasar Sete-Sóis é o melhor exemplo do uso de um signo por natureza funcional para fins simbólicos. O espigão de Baltasar, um ex-soldado -credor de uma mão esquerda que ficara parte em Espanha e parte em Portugal,

por artes de uma guerra em que se haveria de decidir quem viria a sentar-se no trono de Espanha, se um Carlos austriaco ou um Filipe francês, português nenhum» (*Id.*: 36), um objecto, portanto, que compensa a falta da mão esquerda de Sete-Sóis (objecto funcional) também serve de arma em duas ocasiões diferentes: a primeira vez para matar um homem que quer roubar Baltasar e a segunda vez para privar da vida um frade que tem intenções de violar Blimunda. Além do mais, o espigão é um instrumento fundamental na construção da passarola, ou seja, a construção de um sonho, de uma utopia, de um aparato náutico que um dia voará por força da vontade humana e que simboliza a resistência e a contestação do discurso hegemónico. Tem, por conseguinte, um valor textual simbólico porque é um signo de transgressão, de subversão, e de liberdade: é uma arma efectiva contra o abuso do poder e contribui para a actualização de outra realidade que tem como meta resgatar a humanidade da nação portuguesa.

Apesar do texto saramaguiano se construir fundamentalmente como confrontação, nota-se nele, no entanto, uma interpenetração e entrecruzamento dos dois espaços mencionados. O Convento de Mafra representa a loucura megalómana de um Rei, D. João V, que promete levantar um convento na vila de Mafra se Deus lhe der sucessão, mas igualmente representa o esforço, a iniciativa e a actualização da potencialidade humana de toda uma multidão de pessoas anónimas que se sacrificou, sofreu e, em algumas instâncias, pagou com a própria vida para levar a cabo a construção do convento. A imagem do convento como um dos múltiplos espaços que rodeiam o Rei em forma de círculos expansivos subordinados à centralidade da figura do Rei é subvertida no romance quando os trabalhadores apropriam essa imagem ao fazê-la sua: são eles os produtores da obra grandiosa, e também é a sua epopeia que é narrada no texto. Por isso é que o narrador quando se refere aos homens que transportam a famosa pedra da casa que se chama de Benedictione, parte do convento de Mafra, acentua o esforço sobrehumano e ironiza o papel do rei na edificação do convento de Mafra. «Deve-se a construção do convento de Mafra ao rei D. João V, por um voto que fez se lhe nascesse um filho, vão aqui seiscentos homens que não fizeram filho nenhum à rainha e eles é que pagam o voto, que se lixam, com perdão da anacrónica voz» (*Id.*: 257). Diz Teresa Cristina Cerdeira da Silva que «[e]ste discurso emocionado questiona a história oficial e os seus eleitos, opta claramente por uma história herética onde, ao menos, esses 'seiscentos homens' calados ganhem voz no texto» (Silva, 1989: 93). Na realidade, se os homens não fizerem um esforço superior ao que promete a força humana para transportar a pedra de mármore até Mafra «todo o poder do rei será vento, pó e coisa nenhuma» (Saramago, 1992: 244).

O texto, com o seu acento sobre o papel do povo na construção do convento, abre-se a outros territórios que funcionam por outra lógica e em outras dimensões culturais. D. João V já não é o ponto focal ao redor do qual o espaço é organizado, e também não é o sujeito da construção do convento. O povo é o ponto focal e o sujeito. A reconfiguração levada a cabo em *Memorial* entre o espaço e o sujeito é uma afirmação de que o espaço representado é um complemento do tipo de sujeito que o ocupa, ou melhor, que o constrói. Portanto, o convento é, neste caso, complemento exclusivo dos obreiros que o edificam e não daqueles, caso de D. João V e do arquitecto alemão João Frederico Ludwig (Ludovice), que passaram para a História oficial portuguesa como os verdadeiros construtores de Mafra. Segundo Elizabeth Grosz, em *Space, Time and Perversion*,

the ways in which space is perceived and represented depend on the kinds of objects positioned 'within' it, and more particularly, the kinds of relations the subject has to those objects. Space makes possible different kinds of relations but in turn is transformed according to the subject's affective and instrumental relations with it. Nothing about the 'spatiality' of space can be theorized without using objects as its indices (Grosz, 1995: 92).

Ironicamente, apesar de ao povo ser dada a glória e a honra da construção do convento e de Saramago, no texto, demonstrar que ele é cognitivamente necessário ao funcionamento da sociedade e à representação da realidade, quando chega a ocasião da sagração do convento, este monumento é transformado num objecto de posse exclusiva da nobreza e do clero. A afirmação de que o «povo ficou da banda de fora» (Saramago, 1992: 350) durante a sagração da obra confirma que o convento e todo o simbolismo associado a ele são apropriados pelas classes dominantes. Outra vez a valorização do povo como mero valor material ou suplemento económico.

Do mesmo modo, a construção da passarola, uma empresa em que estiveram envolvidos Bartolomeu, Baltasar e Blimunda por vários anos, transita entre os dois espaços antagónicos do texto visto que é o próprio rei também que apoia clandestinamente a construção da passarola. Embora a transição entre os dois espaços problematize e torne mais ambíguas as relações de poder existentes no *Memorial*, é necessário admitir que, fora os fugidios contactos entre os dois espaços, a classe dominante existia praticamente numa espécie de vazio, encerrada confortavelmente dentro da sua própria identidade cultural e ideológica. A classe dominada representava para a nobreza e o clero um mero signo de suplemento: era-lhes indispensável economicamente, mas cognitivamente alheia.

Não obstante estas últimas observações, o espaço do texto de Saramago, em termos do nível do desejo ou da vontade e do discurso oficial que impõe as barreiras mencionadas para travar os que procuram construir espaços permeáveis, mutáveis e descontínuos, caracteriza-se como um terreno de relações discursivas que interseccionam conflituosamente e que se entrecruzam nos seus múltiplos vectores espaciais. Existe, em outras palavras, da parte do povo em aliança com certos membros do clero e da nobreza, uma aspiração, o tal desejo de voar para escapar às imposições castradoras da retórica oficial e para demandar novas realidades ainda inexistentes, os novos espaços siderais da passarola. E este desejo intersecciona a rigidez do discurso dominante. A passarola, a última invenção da criatividade náutica do ser humano e metáfora da liberdade e do sonho, sobrevoa, em *Memorial*, territórios nunca dantes navegados com o objectivo de restituir o ser humano à sua condição natural de humanidade, um aspecto da estrutura social do indivíduo que a História oficial tinha elidido e suprimido no século XVIII.<sup>1</sup> No entanto, mesmo este signo da vontade e da potencialidade criadora humana é apropriado quando as classes dominantes o reclamam para o seu território: a passarola que sobrevoa Mafra não é nada mais nem menos do que o próprio Espírito Santo. E, em Mafra, «[a]ndava procissão na rua, todos dando graças pelo prodígio que fora Deus servido fazer, mandando voar por cima das obras da basílica o seu Espírito Santo» (*Id.*:207). Era imprescindível retirar de circulação uma ameaça tão perigosa como a passarola, um símbolo de resistência à ordem social existente, porque tal circulação poderia aluir os alicerces do regime absolutista de princípios do século XVIII. O clero e a nobreza apropriam, por conseguinte, o território do sonho e da liberdade, enquanto apropriam o modo (equivalência entre passarola e Espírito Santo) pelo qual o seu acto de apropriação se tornará compreensível. A apropriação do signo de resistência promove os seus desígnios e objectivos, ou seja, contribui para o controlo da circulação de discursos. Mediante, portanto, princípios de exclusão e de limitação de realidades diferenciadas a classe dominante restabelece, como sempre, a sua autoridade sobre todas as formas de conhecimento e o seu poder de traçar os limites e as fronteiras do espaço.

No confronto entre o espaço da humanidade e o da visão religiosa dogmática, conservadora e transcendental que beneficia a ideologia dominante, a cultura do clero e da nobreza portuguesa, o escritor sempre privilegia e afirma a humanidade das suas personagens principais e do povo.

---

<sup>1</sup> O convento de Mafra é considerado por muitos historiadores, e mesmo alguns dos mais recentes, como a mais importante realização de D. João V, ou então atribui-se a sua construção ao arquitecto alemão Ludwig. Ver Saraiva, 1993: 243; Marques, 1976: 562 e Birmingham, 1993: 69.

Investindo na profunda humanidade de seus personagens, Saramago retira-lhes todo e qualquer compromisso que transcenda o plano humano, fazendo mesmo que apareçam em constante choque com as obsessões místicas que os cercavam, representadas pelo intenso clamor de fé religiosa (Filho, 1993: 52).

Ou, então, como afirma o Padre Bartolomeu: «deixemos a Deus o campo de Deus, não atravessemos as suas fronteiras, adoremos deste lado de cá, e façamos o nosso campo, o campo dos homens, que estando feito há-de querer Deus visitar-nos, e então, sim, será o mundo criado» (Saramago, 1992: 55). As palavras do Padre Bartolomeu sob a sua suposta aparência de inocência são, na realidade, altamente subversivas. Ele perturba e viola, no trecho citado, os limites espaciais do mundo do século XVIII e transgride as regras prescritas pelo trono absolutista aliado a um mundo cristão retrógrado, as quais eram impostas à força sobre os seus vassalos e fiéis. A visão absolutista e despótica do reinado de D. João V, conforme A. H. de Oliveira Marques, caracteriza-se pela

doutrina de que a autoridade do rei não tinha limites e de que as barreiras do poder do Estado estavam no próprio Estado. [...] O despotismo vinha proclamar que usos e costumes não desempenhavam qualquer papel; defender o princípio de que as leis naturais eram interpretadas pelo soberano e de que as leis de Deus estavam depositadas no próprio rei, incluindo a submissão da Igreja à sua vontade; e, finalmente, negar que as leis do reino obrigassem o monarca (Marques, 1976: 550-551).

Na realidade, os reis portugueses da época setecentista, segundo Oliveira Marques, puseram em prática no país um despotismo iluminado ou um iluminismo despótico que reflectia os ecos do lema do rei Luís XIV da França: «l'État c'est moi» (Marin, 1988: ix).

Tem-se focado, neste artigo, que o sujeito está ancorado em espaços ou países específicos com as suas próprias fronteiras, e que as experiências e vivências desse sujeito se relacionam com, ou melhor, constroem o espaço ideológico, social, político, religioso e cultural que ele ocupa. No entanto, ainda não se estabeleceu o conceito ou a noção de espaço ou de país, o referente material do sujeito onde este se constrói e produz a sua identidade e subjectividade específicas. Segundo Kathleen M. Kirby, em *Indifferent Boundaries: Spatial Concepts of Human Subjectivity*,

countries are defined in binary or multiplicity by borders that are more or less conventional, fragmentary, temporal, and subject to transformation on a diplomatic, military and personal scale – just like the borders of subjects themselves.

Transgressing or eliminating these borders may be offered, in both personal and geopolitical schemas, as one of the primary and necessary steps in a journey to utopia, but just as often such breaches of the walls of 'propriety' or ownership occasion dispute, disaster, or the annihilation of one of the 'participating' parties (Kirby, 1996: 17).

É evidente nesta teorização topográfica de Kathleen M. Kirby que a nação não se define pela sua rigidez, inflexibilidade, solidez, imutabilidade, continuidade e impermeabilidade. Tal e qual como o espaço do sujeito também o da nação se caracteriza pela sua fluidez, instabilidade, descontinuidade, mutabilidade e permeabilidade. O que é continuamente demonstrado, em *Memorial do Convento*, é que Portugal, com todas as suas classes sociais assim como a multiplicidade de indivíduos que compõem o Estado, não se fundamenta num terreno ontológico sólido ou intangível. Há muitas fronteiras e limites, mas o comportamento de muitas das personagens no texto em relação a eles distingue-se pelas suas características transgressivas e violadoras. A fronteira é, portanto, o ponto a partir do qual um indivíduo, grupo ou classe social começa a fazer-se presença, e a desenhar e explorar novos territórios discursivos.

Não obstante as observações anteriores, é impensável caracterizar Portugal no século XVIII como um espaço discursivo não-hierárquico, plural, heterogéneo e descentrado onde a permutação de classes sociais era um fenómeno comum. No entanto, também seria erróneo definir Portugal como um país encerrado em um espaço internamente homogéneo e modelado de forma orgânica. A verdade, e tal facto é confirmado no texto, é que o espaço está a ser traçado com rearticulações socioculturais diferenciadas que apontam para a construção de um novo espaço em cujas fronteiras e limites a representação de outras realidades será contestada. Por conseguinte, uma nova comunidade está a ser imaginada e construída, uma comunidade que, por ora, existe mais na esfera do possível do que na do real. Mas ela existe de verdade na imaginação do Padre Bartolomeu, Baltasar, Blimunda e outros que subvertem as construções simbólicas da época setecentista. Cada época sempre imagina para si uma representação da realidade possível, uma representação que não tem qualquer compromisso com o que é a realidade, mas com o que ela deveria ser. Esta recusa quixotesca dos limites do real liga-se intimamente à insatisfação humana e ao desejo de transformação do mundo, ou seja, aquela vontade obstinada que cada pessoa leva dentro de si e que a incita a demandar novos mundos. Em muitos casos, a busca de novos espaços está dentro da categoria do possível, mas, em outros casos, não passa de simples aspiração quimérica. Mesmo quando a demanda é aspiração quimérica, ou seja, quando não se enquadra dentro da

esfera do possível. ela pode possuir um valor positivo desde que tenha certa coerência ou as pessoas acreditem que ela é praticável e que, portanto, tem o potencial para incitar à acção.

Esta confiança na capacidade do ser humano de transformar e renovar o mundo, e também de propor soluções para corrigir os defeitos da sociedade define a utopia.

A utopia is an invitation to perceive the distance between things as they are and things as they should be. It is a presentation of a positive and possible alternative to the social reality, intended as a model to be emulated or aspired to. Since it is an appeal to perfect the social environment, it expresses explicit and implicit criticism of the things as they are (Eliav-Feldon, 1982: 1).

-Na linha duma sentença de Rousseau ('É preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é'), reconhece Paul Rozemberg: 'Sem a categoria do possível, o real nem sequer seria inteligível' (Coelho, 1983: 13). O objectivo da utopia, portanto, é imaginar o possível para modificar a realidade. Sem o poder transformador da utopia, o ser humano perde a capacidade para configurar a história e, com isto, a habilidade para compreendê-la (Mannheim, 1979: 423-4).

É no espaço da utopia que se situam muitas das personagens de *Memorial do Convento*, especialmente aquelas que por intermédio das suas acções contestam as representações simbólicas das elites. A prática utópica dos que se opõem ao carácter simbólico da dominação e da construção da autoridade tem como seu objectivo fundamental criticar de forma ideológica a ideologia dominante. Mas não é este o seu único objectivo. Entre outros, encontram-se muitos dos mencionados nos dois parágrafos anteriores por ocasião da definição da utopia. Não é nossa intenção caracterizar o texto saramaguiano como utópico porque isso significaria reduzir a essência do romance. O romance não se enquadra dentro de nenhuma das formas utópicas mais conhecidas: comunidade que se fundamenta num governo superior - a *República* de Platão, idealização de sociedades existentes, construção de uma cidade ou ilha ideal, glorificação ou busca de uma Idade de Ouro originária, sociedade secreta, impérios mundiais como é o caso do Quinto Império do Padre António Vieira, reinos teocráticos, e finalmente as utopias de além-mundo típicas de quase todos os sistemas religiosos. Em termos de forma e de conteúdo certamente que *Memorial* não é utópico. Quanto à sua função ou intencionalidade então o texto pode ser considerado utópico. Embora Teresa Cristina Cerdeira da Silva considere que o texto de Saramago seja sobretudo um memorial sobre a repressão da utopia, e, como tal, intitula o capítulo dedicado ao *Memorial -O Memorial do Convento* ou a

História da Repressão da Utopia», ela, no entanto, também é da opinião que, no romance,

há um resgate evidente do espaço do sonho, da quimera que projecta o homem para além, que lhe permite transcender. O espaço da utopia é o espaço da vontade dos homens. Pela vontade, os limites da realidade, da lógica, da racionalidade, os limites do possível, enfim, alargam-se, e a passarola voa, e, quando o sol se acaba, não cai vertiginosamente ao chão, mas pousa devagar, como só um pássaro sabe voar (Silva, 1989: 96).

Na realidade, não acredito que se possa reprimir a utopia e, dentro dessa perspectiva, discordo da afirmação de que o texto é a história da repressão da utopia. Esta existe na imaginação, no sonho, na fantasia, na vontade de muitos indivíduos que habitam o espaço textual do *Convento*. Também está presente no texto como uma exploração de possibilidades, ou um exercício em teoria especulativa, e, como tal, não pode ser travada. A utopia liga-se intimamente ao pensamento, que não é só o espaço privilegiado das construções simbólicas dominantes, mas também é a fonte que dá vida à própria imaginação e à fantasia. Por um lado, o pensamento é a razão, o entendimento, a ideia, a reflexão, ou seja, é qualquer operação da inteligência humana, mas, por outro lado, é a imaginação, a fantasia, ou seja, qualquer acto do espírito, da vontade. A definição de pensamento revela que a polissemia é a condição natural das palavras. Mas muito mais essencial do que a qualidade que as palavras têm de significarem várias funções, é o facto de que estas funções aparentemente, às vezes, se contradizem, como acontece com a palavra pensamento. No entanto, é nesta aparente contradição que o mundo de *Memorial* se abre a novas possibilidades.

Em *Memorial*, como já foi referido acima, não são unicamente as elites que têm a capacidade de produzir as imagens e os símbolos que estabelecem as relações entre o sujeito e o objecto discursivo. Também os dominados e os que se opõem à ordem imperante têm a capacidade de fazê-lo. No caso do primeiro grupo, as elites, o objectivo é delimitar o espaço, ou melhor, imobilizar o espaço onde se produzem as construções simbólicas – construir o convento; quanto ao segundo grupo, reconfigurar e traçar o terreno discursivo, e, por conseguinte, articular alteridade, o espaço, por excelência, da utopia, converte-se no objecto do desejo – a passarola. Este último espaço pode, por ora, ser inexistente, mas é para ele que se projectam todos os desejos e as esperanças dos que crêem que as pessoas instaladas no centro do poder somente usam a razão e a lógica para travar e imobilizar toda a construção do imaginário, ou seja, suprimir qualquer expressão de alteridade. Também este espaço tem a sua lógica, ou melhor, o seu

ilogismo, a lógica dos que não têm autoridade para produzir uma nova linguagem. Esta é a lógica do Padre Bartolomeu Lourenço, a lógica de uma realidade que só existe no domínio do possível e que se torna real através da vontade humana. Como afirma o Padre «Voaram balões, foi o mesmo que ter voado eu [...] O homem primeiro tropeça, depois anda, depois corre, um dia voará» (Saramago, 1992: 63). Tudo muito lógico; só basta acrescentar à sentença do Padre Bartolomeu Lourenço um aparato parecido com um pássaro, a passarola, e juntar-lhe vontades humanas, e, deste modo, já temos o ser humano predeterminado a voar. Exactamente o que acontece com Baltasar, Blimunda e o Padre Bartolomeu. E com eles navega, na passarola, o próprio narrador que sente um regozijo profundo pelo privilégio de acompanhar os novos nautas modernos, na viagem inaugural da aviação. Vejamos o que este diz antes da partida da passarola: «eles por eles já fizeram quanto podiam, reuniram os materiais e as vontades, conjuraram o sólido e o evanescente, juntaram tudo à sua própria ousadia, estão prontos, é só acabar de tirar este telhado, fechar as velas, deixar entrar o sol, e adeus, cá vamos» (*Id.*:194).

A vontade do ser humano é uma nuvem fechada que cada pessoa tem dentro de si enquanto está viva. A Blimunda, que é visionária, é-lhe incumbida a missão de recolher em um frasco as vontades das pessoas, quando ela vir que as vontades estão para sair de dentro delas. São estas vontades que uma vez metidas nas esferas da passarola a fazem voar. Afinal de contas a fórmula para voar é simples: é só uma questão de a vontade se conjugar com a imaginação e construir o espaço onde o possível se transforma em real, e o homem voa. A vontade efectivamente exprime o pensamento no momento em que ele se transforma em acto, isto é, a utopia realizada na vida. O estado de perpétua insatisfação do ser humano aliado à vontade garante que ele sempre será levado «pela magia do encantamento onírico, a romper as duras barreiras da realidade» (Petitfils, 1978: 181) com o objectivo de superar os limites que o enclausuram e de poder, por conseguinte, navegar por territórios desconhecidos para descobrir novos signos que articulem outras realidades e outros conhecimentos. Até o próprio Fernando Pessoa, no seu poema «Horizonte», afirma que a vontade é força motriz na construção de sonhos utópicos: «O sonho é ver formas invisíveis/Da distância imprecisa, e, com sensíveis/Movimentos da esperança e da vontade,/Buscar na linha do horizonte/A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte/Os beijos merecidos da Verdade» (Pessoa, 1967: 59).

A intencionalidade utópica de *Memorial do Convento* desempenha um papel fundamental e construtivo no processo histórico. É por intermédio dela que Saramago comunica ao leitor uma visão diferenciada do Portugal setecentista. A visão da Idade do Ouro que, muitas vezes, é aplicada a esse período histórico é

desconstruída no texto. É Idade do Ouro para a nobreza e o clero, ou seja, para as elites que vivem nos seus palácios luxuosos, que exibem as últimas modas europeias, que pomposamente se deslocam, nas suas magníficas carruagens, pelo território português, mas é ainda a Idade da Pedra para o povo, ou não fosse a enorme pedra de mármore que o povo transporta até Maфра o signo que delimita o seu espaço, a sua posição na sociedade. No entanto, o texto revela que as posições da classe dominante e da dominada não são fixas, e que a última classe através das suas acções, e com o apoio de determinados membros da ordem estabelecida, pode intervir no processo histórico e romper os limites das construções simbólicas que a reprimem. É este último discurso, caracterizado por suas tendências messiânicas, que é acentuado no *Memorial*, e que comunica uma visão do Portugal setecentista diferente da oficial. De certo modo, o texto exemplifica o confronto que fundamenta o processo histórico, um processo que

can be read in the ruptures that topple systems, and in the modes of coherence that tend to repress internal changes. There is both continuity *and* discontinuity, and both are deceptive, because each epistemological age, with its own 'mode of being of order,' carries *within itself* an alterity every representation attempts to absorb by objectifying. None will ever succeed in halting its obscure workings, or in staving off its fatal venom (de Certeau, 1986: 181).

Veneno sem cura. Veneno sem antídoto. O veneno que sempre destrói a ilusão daqueles que pensam que podem triunfar sobre a diferença.

Em *Memorial*, o veneno é a conversa das mulheres, a vontade e o sonho porque eles representam a alteridade que, eventualmente, fracturará o sistema. Mas é um veneno com um valor positivo, na construção do mundo, como indica o texto: «Além da conversa das mulheres, são os sonhos que seguram o mundo na sua órbita. Mas são também os sonhos que lhe fazem uma coroa de luas, por isso o céu é o resplendor que há dentro da cabeça dos homens, se não é a cabeça dos homens o próprio e único céu» (Saramago, 1982: 115). O veneno como remédio e sentença de morte simultaneamente. A utopia que as classes dominantes oferecem ao povo, a harmonia e a felicidade de uma vida eterna para além-túmulo, já está a ser envenenada por outra visão utópica que assenta na humanidade de cada indivíduo. Esta também terá os seus conceitos, as suas ideias, as suas construções simbólicas. E também incorporará elementos da utopia envenenada para se tornar mais sólida. O novo discurso utópico mantém, portanto, relações intertextuais com o discurso bíblico. A Bíblia é o antídoto que não permite que ele seja envenenado antes de construir-se como discurso. No romance diz-se que «Por onde passava [Blimunda quando buscava Baltasar], ficava um fermento de desassossego» (*Id.*: 354), que ela afirmava que «nós somos, mulheres,

verdadeiramente, o cordeiro que tirará o pecado ao mundo» (*Id.*: 354), e que ela jejuou por quase vinte e quatro horas porque uma voz lhe dizia «Não comas, que o tempo é chegado» (*Id.*: 356). Só em jejum é que Blimunda pode recolher as vontades dos seres humanos. A intenção da incorporação do discurso bíblico em *Memorial* é subversiva. O novo discurso centra-se na figura de uma mulher, Blimunda. É ela que no fim do romance resgata a humanidade de Baltasar quando ressuscita a vontade dele, no exacto momento em que ele perece queimado num auto-de-fé por causa das suas transgressões contra o dogmatismo e a autoridade de um sistema reaccionário. «E uma nuvem fechada está no centro do seu corpo. Então Blimunda disse, Vem. Desprendeu-se a vontade de Baltasar-Sete-Sóis, mas não subiu para as estrelas, se à terra pertencia e a Blimunda» (*Id.*: 357). A inversão do mundo setecentista tradicional é o objectivo fundamental do romance: em vez da espiritualidade divina a espiritualidade humana, em vez da vontade de Deus a vontade do ser humano, em vez do céu a terra, o céu do novo mundo. O Santo Ofício, o fascismo, e o Estado Novo podem atirar as suas enormes redes de repressão ao mar da humanidade, mas sempre há peixes que conseguem evadir-se.

Em *Memorial do Convento*, José Saramago, cantando, espalha por toda a parte as memórias gloriosas e as obras valorosas dos deserdados da Terra. No processo, restitui estes deserdados ao seu verdadeiro espaço, ou seja, o espaço da construção da História. Portanto, deixam de ser figuras periféricas e convertem-se em figuras centrais, os autênticos construtores da História. Este reposicionamento da classe dominada deve-se ao facto de que Saramago reinventa a época setecentista no seu romance. Apesar de *Memorial* se fundamentar em factos históricos, a obra é sobretudo uma ficção sobre o período em questão. Mas como todo o contar já é imaginação, porque todo ele assenta em códigos narrativos que, por sua natureza, inventam a realidade, então podemos concluir que a objectividade histórica é pura ilusão da própria História. Se a História aproveita os referentes do real mas perde-se pela ficção devido ao seu uso de códigos narrativos, porque é que a ficção não pode aproveitar os referentes do imaginário e encontrar-se na História? *Memorial* prova que a segunda opção, ou seja, contar a História setecentista através de referentes imaginários, mas não só diga-se, proporciona uma dimensão muito mais exacta do fermento social que procura subverter a imagem falsa e errónea de um espaço hegemónico que assenta numa fachada de valores supostamente superiores e eternos. Através da ficção, Portugal surge a uma luz diferente, encontra-se outro Portugal. A vontade do escritor coincide, portanto, com a vontade das personagens que, no século XVIII, também estavam a construir um mundo diferente, mas que por causa das muitas lacunas arbitrárias da História oficial, uma História que só narra a construção simbólica da autoridade, ainda seguiam sendo os deserdados da

Terra. Na coincidência de vontades dá-se à História o que é da História. Mas foi preciso uma ficção para restituir à História o que de direito lhe pertencia.

Finalmente, a voz de um ficcionista/historiador ou de um historiador/ficcionista para cantar outro peito ilustre setecentista e destoar o peito não tão ilustre dos que sempre reservam para si o direito de cantar a história. «Bem-aventurados vós, os deserdados de Portugal, porque vosso também é o reino da pátria lusitana», brada a ópera retórica de José Saramago, *Memorial do Convento*. E a passarola, a sua ária mais celebrada, melodiosamente transporta palavras revolucionárias nunca dantes ouvidas que apelam para a harmonia da humanidade. Já antes Eduardo Lourenço tinha abordado a interrelação entre a música e a luta pelo resgate da humanidade, em *Memorial*. Diz que a harmonia da música

é da mesma ordem que a aventura histórica dos homens para se tornar totalmente humanos descobrindo pouco a pouco que não há outra harmonia, outro céu que aquele que eles inventam humanizando tudo o que tocam, arrancando ao mundo da necessidade, da opressão, do arbitrio de que são feitos, a liberdade que não lhes é dada senão como recompensa atrasada dos seus combates sempre duvidosos e fatais (Lourenço, 1994: 181).

Conquistar o espaço da humanidade é o objectivo fundamental do texto, e, na musicalidade das palavras, ou melhor, na combinação rítmica dos seus diversos sons e vozes, *Memorial do Convento* aproxima-se mais e mais daquele espaço, facto comprovado pelas palavras do Padre Bartolomeu Lourenço.

[C]omo 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, ora, resumindo agora, antes de Cristo se ter feito homem, Deus estava fora do homem e não podia estar nele, depois, pelo sacramento, passou a estar nele, assim o homem é quase Deus, ou será afinal o próprio Deus, sim, sim, se em mim está Deus, eu sou Deus, sou-o de modo não trino ou quádruplo, mas uno, uno como Deus, Deus nós, ele eu, eu ele, Durus est hic sermo, et quis potest eum audire (Saramago, 1992: 173).

**José Ornelas** é Professor de Literatura Portuguesa na Universidade de Massachusetts - Amherst. Doutorou-se pela City University of New York com uma dissertação sobre Ferreira de Castro. Tem-se debruçado sobre a narrativa portuguesa contemporânea, em particular a de autoria feminina. Interessam-lhe também os discursos da construção de identidade e de nação bem como a literatura africana de expressão portuguesa.

Referências  
bibliográficas

BHABHA, Homi K. (1994) - *The Location of Culture*, New York, Routledge

BIRMINGHAM, David (1993) - *A Concise History of Portugal*, Cambridge, Cambridge University Press

COELHO, Jacinto do Prado (1983) - *Camões e Pessoa: Poetas da Utopia*, Lisboa, Publicações Europa-América.

DE CERTEAU, Michel (1986) - *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ELIAV-FELDON, Miriam (1982) - *Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press.

FILHO, Odil José de Oliveira (1993) - *Carnaval no Convento: Intertextualidade e Paródia em José Saramago*, São Paulo, Editora UNESP.

GEERTZ, Clifford (1983) - *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books.

GROSZ, Elizabeth (1995) - *Space, Time, Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York, Routledge.

KIRBY, Kathleen M. (1996) - *Indifferent Boundaries: Spatial Concepts of Human Subjectivity*, New York, the Guilford Press.

LEVITAS, Ruth (1990) - *The Concept of Utopia*, Syracuse, Syracuse University Press.

LOURENÇO, Eduardo (1994) - «Saramago: um teólogo no fio da navalha», in *O Canto do Signo: Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença.

- MANNHEIM, Karl (1979) – *Ideology and Utopia*, London, Routledge and Kegan Paul.
- MARIN, Louis (1988) – *Portrait of the King*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MARQUES, A. H. de Oliveira (1976) – *História de Portugal*, Lisboa, Palas Editores.
- MARTINS, Adriana Alves de Paula (1994) – *História e Ficção: Um Diálogo*, Lisboa, Fim de Século Edições.
- PESSOA, Fernando (1967) – *Mensagem*, Lisboa, Edições Ática.
- PETTITILS, Jean Christian (1978) – *Os Socialismos Utópicos*, trad. de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Editores Zahar.
- SAID, Edward W. (1993) – *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf.
- SARAMAGO, José (1992) – *Memorial do Convento*, Lisboa, Caminho.
- SARAIVA, José Hermano (1993) – *História de Portugal*, Lisboa, Publicações Europa-América.
- SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da (1989) – *José Saramago Entre a História e a Ficção: Uma Saga de Portugueses*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- WILDE, Oscar (1954) – «The Soul of Man under Socialism», in *Selected Essays and Poems*, London, Penguin Books.