



DA NEGAÇÃO À REVISÃO: A FORMALIZAÇÃO LITERÁRIA DA COLONIZAÇÃO ISLÂMICA NA PENÍNSULA IBÉRICA EM *EURICO, O PRESBÍTERO* E EM *HISTÓRIA DO CERCO DE LISBOA*

FROM DENIAL TO REVISION:
THE LITERARY FORMALIZATION OF IBERIAN
PENINSULA'S ISLAMIC COLONIZATION IN *EURICO, O
PRESBÍTERO* AND *HISTÓRIA DO CERCO DE LISBOA*

Rodrigo César Dias¹
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: O presente artigo propõe uma leitura acerca de como a presença do Islã na Península Ibérica, enquanto experiência traumática negada na memória portuguesa, é elaborada literariamente em *Eurico, o presbítero*, de Alexandre Herculano, e em *História do cerco de Lisboa*, de José Saramago. A fim de levantar subsídios para fundamentar a análise das obras, parte-se de uma revisão bibliográfica a respeito das noções de trauma e memória, tendo como horizonte o conceito de memória cultural cunhado por Jan e Aleida Assmann. Por meio deste estudo, penso que seja possível considerar ambos os romances como marcos da representação da presença islâmica na literatura portuguesa: *Eurico, o presbítero* figuraria, pois, como negação desse trauma fundacional e *História do cerco de Lisboa*, como revisão que restitui alteridades soterradas pelos cânones historiográfico e literário de Portugal.

Palavras-Chave: Trauma; Memória cultural; Península Ibérica; Colonização islâmica.

¹ Endereço eletrônico: rodrigocezardias@gmail.com.

Abstract: *This paper presents a reading about how the Islamic presence in Iberian Peninsula, as a traumatic experience denied in Portuguese memory, is literary elaborated in Alexandre Herculano's Eurico, o presbítero and in José Saramago's História do cerco de Lisboa. In order to gather resources to substantiate the analysis of the novels, this approach starts from a bibliographic review upon the notions of trauma and memory, having as horizon the concept of cultural memory coined by Jan and Aleida Assmann. Hereby this study I think it is possible to take both novels as milestones of the Islamic presence representation in the Portuguese Literature: Eurico, o presbítero would figure, then, as denial of this foundational trauma and História do cerco de Lisboa would figure as revision which restores alterities overwhelmed by the Portugal's historiographical and literary canons.*

Keywords: Trauma; Cultural memory; Iberian Peninsula; Islamic colonization.

INTRODUÇÃO

O romance *História do cerco de Lisboa*, de José Saramago, é aberto por um diálogo entre o revisor Raimundo Silva e o historiador cuja obra – uma *História do cerco de Lisboa* “intradiegética” – fora por ele revisada. Buscando evadir de um pedido de julgamento crítico por parte do “senhor doutor”, Raimundo recorda-lhe que “os revisores são gente sóbria, já viram muito de literatura e vida” (SARAMAGO, 2003, p. 12). No que é corrigido por seu interlocutor, que categoriza o livro em questão como obra historiográfica, o revisor responde que

Assim realmente o designariam segundo a classificação tradicional dos gêneros, porém, não sendo propósito meu apontar outras contradições, em minha discreta opinião, senhor doutor, tudo quanto não for vida, é literatura, A história também, A história sobretudo, sem querer ofender. [...] (SARAMAGO, 2003, p. 12)

A partir desse diálogo, que faz as vezes de pórtico para o romance ao introduzir o núcleo da discussão subjacente à narrativa, proponho uma investigação acerca de como a presença do Islã na Península Ibérica, enquanto experiência traumática negada na memória coletiva portuguesa, é elaborada literariamente em *Eurico, o presbítero*, de Alexandre Herculano, e no supracitado *História do cerco de Lisboa*. Nesse sentido, lanço mão do termo Islã para representar o heterogêneo domínio de califados árabes que, entre os séculos

VIII e XVI, chegou a cobrir a região que hoje é designada Oriente Médio, o norte da África e a maior parte da Península Ibérica, constituindo uma força política e cultural que ultrapassou a dimensão geográfica de Roma em seus anos de apogeu.

Como pressuposto para empreender esta pesquisa, mobilizo a perspectiva da mnemo-história, que, conforme Jan Assmann, diferentemente da história propriamente dita,

trata não do passado enquanto tal, mas somente do passado na forma em que ele é recordado. Ela [a mnemo-história] pesquisa os enredos da tradição, as teias da intertextualidade, as continuidades e discontinuidades diacrônicas da leitura do passado. (ASSMANN, 1998, p. 9, tradução minha²)

Segundo o autor, a mnemo-história seria uma aplicação da Teoria da Recepção à história, na qual o presente seria “assombrado” pelo passado, ao mesmo tempo em que este seria modelado, inventado, reinventado e reconstruído por aquele (ASSMANN, 1998, p. 9).

Deslocar esse ângulo de leitura para pensar os dois romances me parece produtivo, haja vista o papel estruturante que o discurso historiográfico desempenha em ambas as obras, bem como a centralidade da “matéria histórica” propriamente dita no desenvolvimento das narrativas. A ação de *Eurico, o presbítero*, romance histórico escrito por um romancista e historiador, desenrola-se, sobretudo, em um dos confrontos iniciais entre o Islã e os visigodos, no século VIII. *História do cerco de Lisboa*, por sua vez, trata-se de uma metaficção historiográfica que narra a tomada de Lisboa pelos portugueses no século XII a partir da leitura e da reflexão acerca da composição de duas obras fictícias que abordam o evento – a *História do cerco de Lisboa* do “senhor doutor” e a versão escrita posteriormente por Raimundo Silva.

² Na edição consultada: “*mnemohistory is concerned not with the past as such, but only with the past as it is remembered. It surveys the story-lines of tradition, the webs of intertextuality, the diachronic continuities and discontinuities of reading the past*”.

Diante do *corpus* e do problema de pesquisa apresentado, proponho um itinerário de investigação duplamente cronológico, tanto no que diz respeito aos eventos representados literariamente como nos contextos de publicação dos romances. Assim, o primeiro bloco de análise versa sobre a elaboração de um trauma fundacional da memória coletiva portuguesa em *Eurico, o presbítero*, buscando entrever na obra dinâmicas de negação que enformam essa memória. O segundo bloco, por sua vez, concentra-se na leitura de *História do cerco de Lisboa*, buscando observar como o romance submete a história portuguesa – e a própria história como disciplina – a um procedimento revisionista, desestabilizando a identidade portuguesa hegemônica ao tensioná-la com suas raízes árabes e africanas, negadas pelos dispositivos que constituem a memória coletiva. A fim de levantar subsídios para fundamentar a análise das obras, parto de uma revisão a respeito das noções de trauma e memória, tendo como horizonte o conceito de memória cultural cunhado por Jan e Aleida Assmann.

1 TRAUMA E ELABORAÇÃO: PELOS MEANDROS DA MEMÓRIA E DO ESQUECIMENTO

Em *Além do princípio do prazer*, publicado em 1920, Sigmund Freud reelabora o conceito de trauma enquanto motivo causador das neuroses traumáticas. Após a Primeira Guerra Mundial, essas doenças, até então associadas a lesões orgânicas no sistema nervoso, começaram a ser diagnosticadas mesmo em casos nos quais não havia ocorrido ferimento causado por força mecânica. Assim, o trauma deixaria de ser associado a lesões físicas para ser ressignificado como um dano infligido ao aparelho psíquico pela experiência do terror, que, para Freud, seria a vivência de um perigo para o qual o sujeito não estaria preparado. A angústia, neste caso, protegeria o sujeito do terror, sendo caracterizada por Freud como o estado de “expectativa do

perigo e preparação para ele, ainda que seja desconhecido” (FREUD, 2010a, p. 169).

Essas experiências traumáticas seriam revividas em sonhos nos quais o sujeito retornaria ao evento desencadeador do trauma, despertando com renovado terror (FREUD, 2010a, p. 169). Ao contrário da tendência realizadora de desejos do sonho, esses sonhos integrariam um esforço inconsciente em se “lidar retrospectivamente com o estímulo, mediante o desenvolvimento da angústia, cuja omissão tornara-se a causa da neurose traumática” (FREUD, 2010a, p. 195). Por meio de um percurso de investigação recorrente em sua obra, Freud parte do funcionamento patológico da compulsão à repetição desencadeada pelo trauma para pensar nos processos de elaboração de mecanismos que, em sua abordagem, seriam inerentes à constituição do sujeito, como, por exemplo, o caso de uma criança que, segundo a interpretação do psicanalista, reencenava a ausência da mãe por meio do brincar. A cena emblemática que cristaliza essa hipótese consiste no movimento de a criança lançar um carretel para além de seu campo de visão para, em seguida, puxá-lo de volta. Segundo a interpretação do psicanalista, a brincadeira consistiria em uma reencenação do mecanismo do complexo de Édipo, na qual a criança assumiria a posição ativa do pai que interdita o acesso à mãe, elaborando o trauma em uma atividade que se lhe afigura como fonte de prazer.

A partir dessa discussão, Freud compara a elaboração de vivências desprazerosas pelas crianças ao

jogo e a imitação artísticos dos adultos, que, diferentemente do que fazem as crianças, dirigem-se à pessoa do espectador, não poupam a este as mais dolorosas impressões – na tragédia, por exemplo –, e, no entanto, são por ele percebidos como elevada fruição. (FREUD, 2010a, p. 175)

Embora esse ponto não seja discutido com mais vagar em *Além do princípio do prazer*, há uma sinalização da possibilidade de o trauma ser elaborado esteticamente por meio da produção e da fruição de obras de arte.

Esse processo se aproximaria ao trabalho do luto, dinâmica descrita por Freud no ensaio Luto e melancolia que consistiria no desligamento fragmentário e paulatino da libido investida pelo sujeito no objeto perdido (FREUD, 2010b). Assim como a criança reencena o trauma edípico por meio da brincadeira, elaborando a separação sujeito-objeto que a constitui enquanto indivíduo, a arte pode nos proporcionar meios para elaborarmos traumas – individuais ou coletivos – através da recordação e da formalização estética de eventos traumáticos em doses controladas.

Para tratarmos de traumas fundacionais e de suas possibilidades de elaboração por meio da criação literária, todavia, faz-se necessária uma mediação que articule a psicologia do sujeito com a psicologia dos povos. Freud vislumbrava a possibilidade de esse nexos ser realizado por meio de um elo filogenético, hipótese apresentada em *Totem e tabu*, publicado em 1913, e aprofundada em *Moisés e o monoteísmo*, publicado em 1939.

Em *Totem e tabu*, o psicanalista desenvolve uma conjectura – que, segundo ele, poderia ser considerada histórica –, a respeito da origem da civilização, radicada em um estado social no qual os humanos primitivos se organizariam em hordas. Esses agrupamentos seriam liderados por um pai primevo, que interditaria o intercursos sexual dos demais machos da horda com as fêmeas. Ante essa imposição, os “filhos” poderiam vir a se exilar e criar suas próprias hordas ou matar o “pai” castrador e assumir seu lugar. Por meio da repetição, essa experiência teria sido introjetada na psique humana, formando o que Freud denominou “herança arcaica” (FREUD, 2013). O surgimento das formas de religião primeiras se daria com o cessar dessa cadeia de assassinatos possibilitado pela divinização do pai morto em totem e pela instituição do tabu do incesto. Essa hipótese embasa o núcleo da tese elaborada em *Moisés e o monoteísmo* de que Moisés, ao impor a religião monoteísta aos hebreus, teria sido por eles assassinado em resposta à severidade das condições da nova

religião. Esse crime seria uma reencenação do assassinato do pai primevo, constituindo uma experiência traumática para os hebreus que permaneceria latente por séculos até que o conteúdo reprimido retornasse, fundamentando o poder e o alcance da religião monoteísta (FREUD, 2018).

Apesar de considerar acertada a centralidade atribuída por Freud ao trauma e à culpa na história da religião, Jan Assmann discorda do método freudiano, deslocando o argumento biológico da filogênese para os arquivos da história da religião e seus documentos (ASSMANN, 2008, p. 70). Partindo da asserção de que nossa memória possui uma base neuronal e uma base social, fundamentada em postulados sinalizados por Maurice Halbwachs em *A memória coletiva*, Aleida Assmann e Jan Assmann cunharam o conceito de memória comunicativa, que consistiria na memória suscitada a partir do contato entre os indivíduos e mediada pelas emoções, as quais dariam precisão e horizonte às recordações (ASSMANN, 2008, p. 19). Afora esse aprofundamento da relação entre memória individual e social, Jan Assmann apresenta a hipótese de que a memória possuiria, também, uma base cultural, que englobaria seus outros aspectos.

Nas perspectivas de Nietzsche e de Freud relacionadas à memória levantadas por Assmann (2008), observamos concepções de cultura e vida em sociedade fundadas pela violência. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche condiciona a possibilidade de o ser humano viver em sociedade a uma mnemotécnica em que o esquecimento, que seria uma força, é suspenso por uma memória impressa pela dor. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (NIETZSCHE, 1998, p. 50, grifo do autor). Freud, por sua vez, radica a origem da sociedade e de suas instituições no parricídio, cuja culpa seria carregada como herança arcaica por todos os seres humanos.

Ante essas posições – sobretudo no que diz respeito ao aspecto coletivo ou vinculante da memória –, Assmann contesta o modo como ambos os autores, a seu ver, restringem a função da memória na cultura ao explicarem-na em termos de inscrições corporais e psíquicas (seja a dor, para Nietzsche, seja o trauma, para Freud) que circunscrevem a dinâmica da memória coletiva e cultural aos limites físicos do indivíduo. Segundo o autor, as abordagens de ambos enfatizam o aspecto coercitivo da cultura sem dar um enfoque adequado ao aspecto “capacitador da cultura, que não só mutila e molda [...], mas também – e poderíamos dizer: acima de tudo – desenvolve formas de vida, abre possibilidades nas quais o indivíduo pode investir e realizar-se” (ASSMANN, 2008, p. 23, tradução minha³).

De acordo com a pesquisa empreendida por Aleida Assmann e Jan Assmann, a memória cultural seria um caso especial de memória comunicativa, caracterizada por uma estrutura temporal diacrônica, transmitida verticalmente ao longo de gerações (ASSMANN, 2008, p. 25). Nesse sentido, Jan Assmann pontua que a ampliação do conceito de memória do âmbito psíquico para o social e cultural não se trata de uma metáfora, e sim de uma abordagem que privilegie a interação indissociável estabelecida entre psique, consciência, sociedade e cultura. O autor opõe a memória cultural à memória comunicativa e à memória vinculante e coletiva sem, contudo, estabelecer uma relação excludente entre elas. A memória cultural, em contraste com a memória comunicativa, abarcaria, pois,

o originário, o excluído, o descartado, e em contraste com a memória vinculante e coletiva, abarca o não instrumentalizável, o herético, o subversivo, o separado [...] a memória cultural é complexa, pluralista e labiríntica: engloba uma quantidade de memórias vinculantes e identidades plurais distintas no tempo e no espaço, e de essas tensões e

³ Na edição consultada: “*Lo que aquí queda totalmente velado es el aspecto capacitador de la cultura, que no sólo mutila y moldea [...], sino que también – y podríamos decir: ante todo – desarrolla formas de vida, abre posibilidades em las que el individuo puede invertir e realizarse*”.

contradições extrai sua dinâmica própria. (ASSMANN, 2008, p. 47-50, tradução minha⁴)

Essa elaboração conceitual possibilita o reconhecimento de potências expressivas silenciadas pela instauração da memória coletiva por meio de dispositivos oficiais, como a historiografia de cunho mais tradicional e o cânone literário autorizado por instituições legitimadoras como a academia, a imprensa e o governo. Assim, o esquecido e o historicamente reprimido são identificados em suas irrupções desde as lacunas do emaranhado de discursos tecido sobre o passado a partir dos vários presentes que o sucedem e o rearranjam, tensionando a memória coletiva, fragilizando sua demarcação e transformando-a.

2 EURICO, O PRESBÍTERO; OU SOBRE DERROTAS TRIUNFAIS

O romance de Alexandre Herculano pode ser organizado, grosso modo, em dois níveis de conflito. Um deles diz respeito aos dilemas internos do protagonista, que, em ação antecedente ao romance, abandona o *gardingato*⁵ e torna-se presbítero em decorrência da interdição de seu casamento com Hermengarda por Favila, pai de sua pretendente. Ao fim do romance, Eurico descobre que, ao contrário do que pensava, sua frustração amorosa era compartilhada por Hermengarda; deparando-se com o celibato como único obstáculo para o casamento – afinal, Favila já estava morto –, Eurico sucumbe ao impasse entre amor e religião, seguindo para a batalha para encontrar seu

⁴ Na edição consultada: “*En contraste con la memoria comunicativa, la cultural abarca lo originario, lo excluído, lo descartado, y en contraste con la memoria vinculante y colectiva, abarca lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado [...] la memoria cultural es compleja, pluralista, y labiríntica; engloba una cantidad de memorias vinculantes e identidades plurales distintas en tempo y en espacio, y de esas tensiones y contradicciones extrae su dinámica propia*”.

⁵ Conforme nota de Herculano, “o *gardingato* não era um título de nobreza, mas do [*sic*] cargo de substituto do duque (govenador de província)” (HERCULANO, 1943?, p. 288). Antes de ocupar esse posto, Eurico teria sido *tiufado* (comandante de um corpo militar visigodo composto por mil homens).

fim nas mãos do inimigo, em uma morte voluntária. Em razão do reencontro com o amado e de sua subsequente separação, sulcada pela morte, Hermengarda enlouquece.

Entre os dois pontos dessa moldura, temos o outro nível de conflito, que consiste na representação da batalha travada entre os visigodos e uma coalizão de forças islâmicas e visigodos traidores. A faceta guerreira de Eurico, latente sob o hábito religioso durante o seu “exílio”, emerge na figura do Cavaleiro Negro, que surge no campo de batalha como uma última esperança para os godos, mantendo sua identidade em segredo até o momento de seu encontro final com Hermengarda. Ao longo do romance, a história da Península Ibérica é refratada pela ficção, conjugando personagens fictícios como Eurico e Hermengarda com personagens históricos como Roderico e Teodomiro, ou deslocando personagens históricos no eixo do tempo. A ocorrência desse tipo de anacronismo que mais se destaca é o caso de Pelágio, personagem histórico a quem é atribuída a fundação do Reino das Astúrias⁶ e que provavelmente teria vivido, segundo nota do próprio Herculano, em momento um pouco posterior à conquista islâmica. O romancista e historiador encerra a referida nota ponderando que, tendo em vista a dificuldade em se separar o “histórico do fabuloso, aproveitei de um e de outro o que me pareceu mais apropriado para este fim” (HERCULANO, 1943?, p. 298).

Esse caráter limítrofe é sinalizado já no texto introdutório ao romance, em que uma entidade discursiva que se aproxima à perspectiva do autor classifica vagamente a obra como “crônica-poema, lenda ou o que quer que seja do presbítero godo” (HERCULANO, 1943?, p. vii), questão que é retomada na primeira das notas do autor ao romance:

⁶ Cf. Herculano ([ca 1875]), o Reino das Astúrias foi a primeira monarquia cristã “de Espanha”, fundada poucos anos após a vitória islâmica. Viria a ser renomeada, posteriormente, como Oviedo e Leão.

Sou eu o primeiro que não sei classificar este livro; nem isso me aflige demasiado. Sem ambicionar para ele a qualificação de poema em prosa – que não o é, por certo – também vejo, como todos hão de ver, que não é um romance histórico, ao menos conforme o criou o modelo e a desesperação de todos os romancistas, o imortal Scott. (HERCULANO, 1943?, p. 285)

Em *O romance histórico*, publicado em 1937 por Györg Lukács, a produção romanesca de Walter Scott é reiterada como paradigma do romance histórico, tendo seu fundamento composicional sintetizado a partir da construção de seus protagonistas:

[Scott] Busca o “caminho médio” entre os extremos e se dedica a mostrar poeticamente a realidade histórica deste caminho, baseando-se, para isso, na elaboração literária das grandes crises da história inglesa. Essa tendência fundamental de sua obra se manifesta imediatamente em sua maneira de criar a fábula e no modo que elege a figura central. O “herói” dos romances de Scott sempre é um *gentleman* inglês do tipo médio. Possui geralmente certa inteligência prática, nunca extraordinária, certa firmeza moral e decência que ocasionalmente chega à disposição do autossacrifício, mas sem alcançar jamais uma paixão arrebatadora nem tampouco uma dedicação entusiasta a uma grande causa. (LUKÁCS, 1966, p. 32, tradução minha⁷)

Segundo Herculano, a impossibilidade de adotar o modelo de Walter Scott estaria subordinada principalmente à escassez de documentação sobre o cotidiano dos visigodos, povo que teria legado para a posteridade apenas documentos relacionados à sua vida pública. Em razão dessa conjuntura, o autor categoriza o período abordado como “os tempos homéricos da Península Ibérica” (HERCULANO, 1943?, p. 286) e reivindica como influências para o tratamento do assunto o estilo e as formas da *Bíblia* e dos *Edda*⁸, conjugando,

⁷ Na edição consultada: “[Scott] Busca el ‘camino medio’ entre los extremos y se afana por mostrar poéticamente la realidad histórica de este camino, basándose para ello en la elaboración literaria de las grandes crisis de la historia inglesa. Esta tendencia fundamental de su obra se manifiesta inmediatamente en su manera de inventar la fábula y en el modo en que elige la figura central. El ‘héroe’ de las novelas de Scott es siempre un gentleman inglés del tipo medio. Posee generalmente una cierta firmeza moral y decencia que llega en ocasiones a la disposición del autosacrificio, pero sin alcanzar jamás una pasión arrebatadora ni tampoco una entusiasta dedicación a una gran causa”.

⁸ Tratam-se da *Edda em prosa* e da *Edda em verso*, compilações de textos oriundos da literatura oral nórdica estabelecidas por volta do século XIII.

assim, as tradições cristãs e as tradições góticas que serviam de matriz cultural para a sociedade dos visigodos. Nesse sentido, *Eurico, o presbítero* apresenta características que destoam do “paradigma” de Scott, sobretudo por conta da idealização de seu protagonista, que transborda do que seria um “caminho médio”, sendo considerado, nas notas do autor ao romance, como o “último semideus que combate na terra” (HERCULANO, 1934?, p. 298).

Dentre os pontos de tensão entre *Eurico* e esse modelo, um aspecto parece-me produtivo para pensarmos a especificidade do modo como o romance de Herculano lê e elabora a história. Segundo Lukács, o romance histórico autêntico exige uma relação estreita com o presente que não consistiria no estabelecimento de “insinuações sobre algum acontecimento coetâneo, e sim na revivificação do passado convertendo-o em *pré-história do presente*” (LUKÁCS, 1966, p. 58, tradução minha, grifo meu⁹). *Eurico, o presbítero* apresenta um rasgo alegórico que pode ser lido em alguma medida como uma “insinuação sobre acontecimentos coetâneos”, como, inclusive, Vitorino Nemésio aponta em prefácio à obra:

não haverá uns longes da morte de D. João VI na de Vítiza? da aclamação de D. Miguel na “entronização violenta de Rodrigo”? a guerra civil nas “conspirações que ameaçavam rebentar por toda a parte e que a muito custo o novo monarca (Rodrigo-D. Miguel) ia afogando em sangue”. (NEMÉSIO, 1943?, p. xxi)

Entretanto, essa dimensão alegórica não se esgota, a meu ver, em uma projeção restrita do presente no passado ficcionalizado. Considerando a consagração da obra, ela pode ser vista como uma espécie de monumento que possibilitaria a convergência de uma memória vinculante que alimentaria o processo de elaboração de uma identidade nacional, proporcionando aos indivíduos um mito fundacional que poderia responder aos seus anseios de

⁹ Na edição consultada: “[...] *con respecto al arte histórico verdaderamente grande, esta relación no consiste em insinuaciones sobre algún acontecimiento coetâneo [...], sino en la revivificación del pasado convirtiéndolo em prehistoria del presente*”.

pertencimento. Esse processo contribuiria, por sua vez, na manutenção de uma memória coletiva heroica que suplantaria a decadência que Portugal experienciou após seu breve apogeu imperialista, recrudescida pela Invasão Napoleônica e mesmo pela perda maciça de território e recursos em decorrência da Independência do Brasil. Penso que a representação da derrota sofrida pelos visigodos para o Islã constitui um esforço de elaboração de um trauma fundacional a partir da instauração de uma temporalidade repetitiva que costura um ciclo de experiências vivenciadas pelos portugueses ou pelos povos reclamados por eles como ancestrais. Nesse sentido, entram como elos nessa cadeia a administração espanhola durante a União Ibérica e a “tutela” britânica, sobretudo entre os séculos XVII e XIX, condições que situavam Portugal no lugar ambíguo de potência colonialista dependente.

Retomando a discussão desenvolvida por Jan Assmann, podemos vislumbrar por entre as fissuras do romance as várias camadas de memória ali sedimentadas, tendo como ruído de fundo o tensionamento das origens europeias da cultura portuguesa por culturas árabes e africanas. O gesto de negação apresenta-se, portanto, como um indício de uma presença persistente que é extirpada em razão de um projeto literário, historiográfico e cultural calcado no esforço em consolidar e focalizar o aspecto europeu da cultura ibérica, perpetrado por meio do recurso à cultura dos invasores “prestigiados” – romanos e visigodos – e pelo apagamento da contribuição dos invasores “indesejados” no processo de formação da nação.

Assim, *Eurico, o presbítero* reivindica para os portugueses uma derrota sofrida pelos visigodos e converte-a em feito heroico por meio de um mecanismo que pode ser lido a partir do conceito de *fetichismo narrativo*, que, conforme Eric Santner, seria a “construção e o desenvolvimento de uma narração ideada – consciente ou inconscientemente – para apagar os rastros do trauma ou da perda que a suscitaram como primeira medida” (SANTNER,

2007, p. 221, tradução minha¹⁰). Para erigir uma identidade heroica, contudo, faz-se necessária a elaboração de um inimigo para servir de espelho identitário; no caso em questão, trata-se da representação do “árabe”¹¹ a partir da ótica ocidental.

Em *Orientalismo*, Edward Said defende a tese de que “a cultura europeia ganhou em força e identidade comparando-se com o Oriente como uma espécie de identidade substituta e até mesmo subterrânea, clandestina” (SAID, 1990, p. 15). Essa dinâmica de comparação e dominação sedimentou-se no orientalismo, caracterizado pelo autor como um “estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e (a maior parte do tempo) ‘o Ocidente’” (SAID, 1990, p. 14). Assim, o orientalismo pode ser visto como um dispositivo discursivo que constitui “o Ocidente” e sua lógica de dominação por meio de uma construção do “Oriente” subordinada à sua negação e absorção.

Esse processo pode ser apreendido em *Eurico, o presbítero* desde a primeira referência feita aos “árabes” no romance. O presbítero registra em seu manuscrito¹² que

contam-se coisas incríveis desses povos que assolam a África, chamados os Árabes, e que, em nome de uma crença nova, pretendem apagar na terra os

¹⁰ Na edição consultada: “[...] *la construcción y el despliegue de una narración ideada – consciente o inconscientemente – para borrar las huellas del trauma o de la pérdida que apelaron a ella como primera medida*”.

¹¹ O termo “árabe” será reproduzido entre aspas ao longo deste artigo quando se referir à generalização operada nas obras em análise, visto que, dada a extensão do domínio territorial do Islã, as forças comandadas pelos califados árabes compreendiam pessoas de várias etnias e provenientes de várias regiões – do norte da África, do chamado “Oriente Médio” e da Europa mediterrânea.

¹² *Eurico, o presbítero* é narrado predominantemente por um narrador situado temporalmente no contexto de produção da obra e dotado de uma perspectiva historicamente distanciada, ainda que simpática para com os visigodos. Os capítulos de IV a VIII, entretanto, são anunciados por esse narrador como transcrição de manuscritos redigidos por Eurico, incluindo memórias e uma troca de cartas entre o presbítero e Teodomiro, Duque de Córdoba. Após esse intervalo, o narrador distanciada reassume, sem aviso, sua posição no romance.

vestígios da Cruz. Quem sabe se aos Árabes foi confiado o castigo desta nação corrupta? (HERCULANO, 1943?, p. 51)

Assim, em um mesmo parágrafo os “árabes” são instaurados discursivamente sob o signo da barbárie, tendo sua humanidade e interioridade negadas, para, em seguida, serem reduzidos a instrumento de castigo à disposição do deus cristão.

Se por um lado são negados como pessoas, por outro lado eles são admitidos e mesmo valorizados enquanto ameaça, o que dialoga com o modo como o discurso orientalista percebia e representava o “Oriente Próximo”. Tendo em vista a expansão territorial do Islã graças ao seu poderio militar, político e cultural, não sem razão, segundo Said, ele “passou a simbolizar o terror, a devastação, o demoníaco, as hordas de odiosos bárbaros. Para a Europa, o Islã era um trauma duradouro” (SAID, 1990, p. 69). E essas são as tintas empregadas no romance para representar a investida islâmica, que deixava assentados “o silêncio do sepulcro e a assolação do aniquilamento” por onde quer que ela passasse (HERCULANO, 1943?, p. 79). Na ótica do narrador, os “árabes” eram guerreiros tecnicamente capazes de derrotar as forças visigóticas, condição que alavanca o heroísmo da resistência dos guerreiros godos “valorosos”.

No plano moral, os “árabes” são caracterizados como inimigos torpes, cujos ataques estendem-se do combate militar para as execuções sumárias, a pilhagem e o estupro. O episódio que ilustra de forma mais nítida essa representação é o da tomada do mosteiro da Virgem Dolorosa, concentrado no capítulo intitulado O mosteiro. Tornando fortaleza contra os “árabes”, o edifício comportava, além das monjas que lá residiam, um destacamento das tropas godas, comandado por Atanagildo, e outros patrícios que buscavam abrigo – dentre eles, Hermengarda e sua escolta.

Nesse episódio, os “árabes”, por intermédio de um visigodo traidor, oferecem a Atanagildo a garantia da manutenção da religião cristã e um posto de comando em suas forças em troca da rendição da fortaleza e da entrega das monjas para a prostituição. A fim de minimizar o número de mortos, Cremilde, abadessa do mosteiro, ordena a Atanagildo que declare a rendição e entregue a fortaleza; quanto às monjas, ela teria um plano desenhado a partir de uma inspiração divina. Assim, a fortaleza é abandonada pelos godos, abrindo suas portas à pilhagem dos inimigos. Ao procurarem pelas monjas, os invasores descobrem que elas tiveram seus rostos e seios talhados a punhal por Cremilde a fim de evitar que fossem forçadas a se prostituir. Hermengarda, que optara pelo mesmo destino das religiosas, é a única que não chega a ser mutilada, pois a abadessa é morta no instante em que preparava o golpe derradeiro.

“Ao menos tu serás minha! – exclamou o amir, lançando a mão ao braço da donzela vestida de branco [...] – Filhos valentes de Açudane, conduzi-a à minha tenda. As outras, que as asas do anjo Asrael se estendam sobre os seus cadáveres.”

Daí a poucas horas a cripta estava em silêncio. As monjas da Virgem Dolorosa jaziam degoladas em volta da venerável Cremilde, e as suas almas puras abrigavam-se no seio imenso de Deus. (HERCULANO, 1943?, p. 153-154)

Em suma, podemos dizer que o romance de Herculano assenta-se na representação maniqueísta que idealiza os visigodos que permaneceram fiéis a seus valores e desumaniza os “árabes”, caracterizados como bestiais, violentos e licenciosos. A *História do cerco de Lisboa*, publicada quase um século e meio após a publicação de *Eurico, o presbítero*, apresenta, por sua vez, o conflito entre o povo em vias de se tornar português e os “árabes” a partir de uma perspectiva dessacralizadora que não abre margem para idealizações.

3 HISTÓRIA DO CERCO DE LISBOA; OU SOBRE VITÓRIAS IGNOMINIOSAS

Conforme pontuado no início deste trabalho, o romance de Saramago parte de um diálogo entre o revisor Raimundo Silva e o “senhor doutor”, historiador não nomeado cuja *História do cerco de Lisboa* viria a ser adulterada por Raimundo. No confronto de posições travado entre ambos, a visão do historiador de que a história fora vida real é contestada por Raimundo, para quem a história seria nada mais do que literatura, assim como “tudo quanto não for vida” (SARAMAGO, 2003, p. 12). Ante a posição do historiador, na qual transparece uma perspectiva positivista a respeito da disciplina, Raimundo assume uma postura cética, manifestando sua percepção de que “só o revisor aprendeu que o trabalho de emendar é o único que nunca se acabará no mundo” (SARAMAGO, 2003, p. 12). Isso confere às verdades históricas um caráter de provisoriedade, cujo tom já é assinalado na epígrafe do romance, extraída de um fictício *Livro dos Conselhos*: “enquanto não alcançares a verdade, não poderás corrigi-la. Porém, se a não corrigires, não a alcançarás. Entretanto, não te resignes” (SARAMAGO, 2003, p. 7).

Quando se encaminhava para o fechamento da revisão do manuscrito, Raimundo Silva levanta alguns anacronismos na *História do Cerco de Lisboa*, como a presença das quinas na bandeira de Portugal e do crescente na bandeira muçulmana, bem como a inverossimilhança do discurso proferido por D. Afonso Henriques aos Cruzados.

Para Raimundo Silva, o discurso é, todo ele, de ponta a ponta, uma absurdidade [...] não se pode mesmo acreditar que da boca deste rei Afonso, sem prendas, ele, de clérigo, tenha saído a complicada fala, bem mais à semelhança dos sermões arrebicados que os frades hão-de dizer daqui a seis ou sete séculos do que dos curtos alcances duma língua que ainda agora começava a balbuciar. (SARAMAGO, 2003, p. 38-39)

Para o revisor, os anacronismos supracitados, grosseiros, a seu ver, estariam integrados à expressão de um “patriotismo fervoroso” por parte do autor, o que tensiona a postura que este manteve diante daquele a respeito da história como um retrato transparente da vida real. Tensionamento diverso, mas complementar, pode ser vislumbrado no comentário acerca da reprodução do discurso de D. Afonso, traduzido pelo próprio historiador, que não teria se fiado das lições alheias, mas, ao mesmo tempo, não teria questionado a verossimilhança do discurso extraído da versão “dita de Osberno¹³”.

O ponto que captura o olhar do revisor, levando-o a um estado quase encantatório, trata-se, todavia, de um fato histórico irrefutável, a colaboração dos Cruzados na conquista de Lisboa pelos portugueses. Cindido entre o revisor e o ficcionista, Raimundo

acrescenta uma palavra à página, uma palavra que o historiador não escreveu, que em nome da verdade histórica não poderia ter escrito nunca, a palavra Não, agora o que o livro passou a dizer é que os cruzados Não auxiliarão os portugueses a conquistar Lisboa, assim está escrito e portanto passou a ser verdade, ainda que diferente, o que chamamos falso prevaleceu sobre o que chamamos verdadeiro, tomou o seu lugar, alguém teria de vir contar a história nova, e como. (SARAMAGO, 2003, p. 44)

Ironicamente, será por meio desse gesto de negação que a história negada nos registros oficiais, a história dos derrotados, virá a ser revista e elaborada por Raimundo, contando com uma reorganização das posições ocupadas pelos personagens em jogo mediada pela figura do narrador. No lado cristão, os Cruzados ou, segundo a emenda que Raimundo obrigou-se a fazer, a maioria dos Cruzados recusaria o auxílio a D. Afonso, provavelmente em decorrência de sua falta de interesse pela “remuneração simbólica” oferecida em contrapartida a seus serviços bélicos. Assim, há uma dessacralização dos cavaleiros e do rei por meio da desconstrução de seu heroísmo, o que, na

¹³ Essa versão se refere ao relato testemunhal do cruzado Osberno de Bawdsey, intitulado *De expugnatione Lyxbonensi* (cf. REDÜ, 2015).

reescrita do discurso de D. Afonso Henriques, chega ao plano da linguagem por meio do reposicionamento de sua fala para um registro mais popular.

Afora os desdobramentos burocrático-editoriais desse ato transgressivo, Raimundo é instigado por Maria Sara, sua nova superiora hierárquica e futura companheira em uma relação amorosa, a escrever uma outra história do cerco de Lisboa, a qual deveria explorar as consequências da recusa dos Cruzados em colaborar com as forças de D. Afonso. Observamos na elaboração dessa versão, filtrada pela voz do narrador do romance, as pessoas situadas em ambos os lados do conflito sendo retratadas a partir de uma perspectiva realista que enfatiza o chão histórico em que elas estão inseridas, visando reconstruir as condições materiais do confronto de maneira bastante detalhada. Ao contrário do que ocorre em *Eurico, o presbítero*, o escopo de personagens não se restringe às classes dominantes, apresentando indivíduos provenientes de estratos subalternos em ambos os lados da batalha, os quais são representados de maneira séria enquanto pessoas complexas dotadas de interioridade.

A respeito do modo como Raimundo trata esses personagens e sobre como ele conduzia a narrativa da batalha, comparada pelo narrador a uma partida de xadrez jogada consigo mesmo e cujo resultado final já seria conhecido de antemão, é apontado o esforço do revisor-ficcionista em “não favorecer conscientemente nenhuma das partes em litígio”:

E muito abertamente o tem vindo a demonstrar, haja vista a simpatia, diríamos mesmo o apreço, com que tem tratado os infiéis, em particular o almuadem, sem falar no respeito que manifestou quando se referiu ao porta-voz da cidade, aquele tom, aquela nobreza, em contraste com uma certa secura, uma impaciência, uma ironia, até, que sempre vêm à tona do discurso quando se trata dos cristãos. Não se infira daqui, porém, que as inclinações de Raimundo Silva vão todas para o lado dos mouros, entendamo-las antes como um movimento de espontânea caridade, porque, enfim, por mais que o tentasse não poderia esquecer-se de que os mouros vão ser vencidos, mas sobretudo porque sendo ele também cristão, ainda que não praticante, o indignam certas hipocrisias, certas invejas, certas

infâmias que no seu próprio campo têm carta branca. (SARAMAGO, 2003, p. 211)

No episódio aludido, o porta-voz de Lisboa recusa a proposta de rendição apresentada pelos portugueses, acusando a brutalidade dos sitiantes, que dizimaram a população de Santarém de maneira atroz – “às indefesas mulheres degolastes como a cordeiros inocentes, e aos meninos esquartejastes sem que vos derretesse o coração o débil clamor” (SARAMAGO, 2003, p. 185). A denúncia eloquente do porta-voz de Lisboa à brutalidade portuguesa suscita o seguinte comentário do narrador a respeito do posicionamento de Raimundo sobre o episódio da negociação de rendição malograda:

Confrontando as duas falas, pesou ao revisor ver como um simples mouro a quem faltavam as luzes da verdadeira fé, se bem que com patente de governador, soube, em prudência e eloquência, librar mais alto seu voo que um arcebispo de Braga, apesar de versado em concílios, bulas e doutrinais. *Mui natural é propender em nós o desejo de que ganhem em tudo os nossos, e Raimundo Silva, embora suspeitando que haja no corpo da nação a que pertence mais sangue de mourisma do que de arianos lusitanos, teria gostado de aplaudir a dialéctica de D. João Peculiar em vez de ter de humilhar-se intelectualmente diante do discurso exemplar de um infiel que não deixou nome na história.* (SARAMAGO, 2003, p. 186, grifo meu)

Desse modo, temos a representação dos muçulmanos a partir de um viés que reestabelece seu lugar como lisboetas ao invés de invasores, redimensionando, com isso, a sua participação na composição da matriz cultural e étnica portuguesa. Nesse sentido, a frase “Lisboa estava ganha, perdera-se Lisboa” (SARAMAGO, 2003, p. 318) assume caráter emblemático ao condensar não só a disputa por uma cidade, mas também a disputa travada entre significações, a qual desempenha papel constitutivo na identidade do povo português, contrapondo a tendência de a historiografia “oficial” – ou hegemônica – homogeneizar a narrativa fundacional da nação.

Na introdução a *Orientalismo*, Said reconhece a incontornável incompletude de seu estudo, dada a vasta dimensão e penetração do discurso

orientalista. Consolando-se com a esperança de que o assunto siga sendo aprofundado por outros estudiosos, o autor pontua que

talvez a tarefa mais importante de todas seria o estudo das alternativas contemporâneas para o orientalismo, que investigue como se podem estudar outras culturas e outros povos desde uma perspectiva libertária, ou não-repressiva e não-manipulativa. (SAID, 1990, p. 35)

Em *História do cerco de Lisboa*, o contato que temos com a perspectiva dos “árabes” e com a cidade sitiada é restrito e mediado por três ordens de vozes lusitanas – de Raimundo Silva, do narrador e, em última instância, do escritor que produziu a obra. Esse distanciamento, entretanto, não me parece estar a serviço de um gesto que negue os vencidos, e sim de um reconhecimento da violência dos vencedores e de seu soterramento sob o discurso laudatório da história oficial. Penso que podemos observar, nessa dinâmica, o potencial capacitador da cultura referido por Assmann (2008), visto que a mera sugestão da pluralidade de identidades que se encontram imersas na memória cultural já basta para tensionar a homogeneidade ilusória da identidade oficial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eurico, o presbítero representa, apesar das limitações condicionadas pelas contingências em que estava inserido, um avanço na figuração da ocupação e colonização islâmica na Península Ibérica, visto que, antes de sua publicação, essa presença sequer havia sido registrada de modo consistente na literatura portuguesa. Apesar da rigidez que constrange os personagens “árabes” como agentes da barbárie, eles são tratados de maneira séria, sem o recurso ao caricatural. Herculano dá alguma materialidade a esses “fantasmas do passado”, radicados na memória cultural portuguesa, ainda que para petrificá-

los em um monumento literário em celebração à face cristã e europeia de Portugal.

A “identidade portuguesa”, marcada pelo saudosismo em relação ao passado glorioso articulado com a esperança messiânica de se alçar novamente à grandiosidade de outrora, é projetada nos visigodos, cuja derrota é cristalizada enquanto trauma fundacional. Podemos vislumbrar na fatura do romance um esforço em elaborar uma carga de experiências traumáticas relacionadas ao lugar de Portugal como “império tutelado” que me parece malgrado por conta de uma dinâmica de resistência que opera por meio de processos de negação. A derrota é sentida como portuguesa, mas é deslocada para os visigodos e, por meio da figura de Eurico, é convertida em vitória moral.

História do cerco de Lisboa apresenta, nesse âmbito, um vigoroso avanço em relação ao cânone ao revolver um conteúdo sistematicamente reprimido da memória coletiva lusitana. Esse movimento se dá por meio de uma abordagem dessacralizadora da história, que explicita sua parcialidade e desnuda suas lacunas ao questionar a verossimilhança de narrativas reproduzidas ao longo dos séculos. Ao tensionar a matriz étnico-cultural do povo português reconhecida oficialmente por meio do recurso a identidades negadas, mas persistentes, abarcadas pela memória cultural, Saramago reposiciona a relação de alteridade entre portugueses e “árabes” para dentro dos limites porosos que circundam a identidade nacional.

A vitória de Portugal elaborada narrativamente na história do cerco de Lisboa de Raimundo pode ser vista como um evento traumático para o sujeito que reconhece o fato de a construção de sua identidade e da identidade de sua nação ser alicerçada no genocídio. Assim, ao contrário do recurso a um fetichismo narrativo que visa apagar os rastros do trauma e aparar as arestas da história, podemos considerar que o romance de Saramago elabora essa

experiência traumática por meio de um processo análogo ao do trabalho do luto. Segundo Santner, esse tipo de elaboração possuiria a “predisposição ou a capacidade de incluir o acontecimento traumático no próprio esforço de reformular e reconstituir a identidade” (SANTNER, 2007, p. 234, tradução minha¹⁴). Assim, ao revolver as ruínas desse evento traumático, a obra de Saramago restitui identidades negadas e narrativas possíveis.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural*. Tradução de Marcelo G. Burello e Karen Saban. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: FREUD, Sigmund. *Freud (1917-1920): O homem dos lobos e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 162-239.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. In: FREUD, Sigmund. *Freud (1914-1916): Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 170-194.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. In: FREUD, Sigmund. *Freud (1937-1939): Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos*. Organização e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 13-188.
- HERCULANO, Alexandre. *História de Portugal: desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III*. 8a. Paris: Aillaud; Lisboa: Bertrand, [ca 1875].
- HERCULANO, Alexandre. *Eurico, o presbítero*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1943?.
- LUKÁCS, Georg. *La novela histórica*. Tradução de Jasmin Reuter. Cidade do México: Ediciones Era, 1966.
- NEMÉSIO, Vitorino. *Eurico: história de um livro*. In: HERCULANO, Alexandre. *Eurico, o presbítero*. Amadora: Livraria Bertrand, 1943?.

¹⁴ Na edição consultada: “[...] *la predisposición o la capacidad de incluir el suceso traumático em el propio intento de reformular y reconstituir la identidad*”.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REDÜ, Iarima Nunes. *Os muitos cercos de Lisboa: a reconfiguração ficcional do intertexto historiográfico em História do cerco de Lisboa de José Saramago*. 2015. 189 f. Dissertação (Mestrado em Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas: Literatura, Imaginário e História) Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTNER, Eric L. La historia más allá del principio del placer: algunas ideas sobre la representación del trauma. In: FRIEDLANDER, Saul (Org.). *En torno a los límites de la representación: el nazismo y la solución final*. Tradução de Marcelo G. Burello. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2007.

SARAMAGO, José. *História do cerco de Lisboa*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

Nota do editor:

Artigo submetido para avaliação em: 08 de fevereiro de 2020.

Aprovado em sistema duplo cego em: 19 de maio de 2020.