

# «OLHEMOS EM SILÊNCIO, APRENDAMOS A OUVIR». O TRANSIBERISMO SARAMAGUIANO E O DEBATE ECOCRÍTICO E DECOLONIAL

BURGHARD BALTRUSCH

I Cátedra Internacional José Saramago, Universidade de Vigo<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este estudo quer demonstrar a importância das reflexões saramaguianas transiberistas não só para a (re)interpretação da história lusófona, mas também para a análise da actualidade política e cultural. Além de uma breve recapitulação dos origens do transiberismo na obra e no pensamento saramaguianos, a atenção centrar-se-á, sobretudo, numa proposta de os associar às perspectivas ecocrítica (Donna Haraway) e decolonial (Grada Kilomba). Procura-se contextualizar o transiberismo em relação aos actuais debates sobre colonialismo, racismo e outros discursos excludentes (nos meios de comunicação social, no ensino da história, na crítica literária, na literatura e em outras artes). Propõem-se vias de um futuro desenvolvimento teórico da ideia transiberista.

**PALAVRAS-CHAVE:** José Saramago; transibericidade; transiberismo; decolonialismo; ecocrítica.

«MIREM EL SILENCI, APRENGUEM A ESCOLTAR».

EL TRANSIBERISME SARAMAGUÀ I EL DEBAT ECOCRÍTIC I DECOLONIAL

**RESUM:** Aquest estudi vol demostrar la importància de les reflexions saramaguianes transiberistes, no tan sols per a la (re)interpretació de la història lusòfona, sinó també per a l'anàlisi de l'actualitat política i cultural. A més d'una breu recapitulació sobre els orígens del transiberisme en l'obra i el pensament saramaguians, l'atenció se centra, sobretot, en una proposta d'associar-los a les perspectives ecocrítica (Donna Haraway) i decolonial (Grada Kilomba). Es procura contextualitzar el transiberisme en relació amb els debats actuals sobre colonialisme, racisme i altres discursos excludents (en els mitjans de comunicació social, en l'ensenyament de la història, en la crítica literària, en la literatura i en altres àmbits). Es proposen vies per a un futur desenvolupament teòric de la idea transiberista.

**PARAULES CLAU:** José Saramago; transibericitat; transiberisme; decolonialisme; ecocrítica.

“LET US LOOK IN SILENCE, LET US LEARN TO LISTEN”.

SARAMAGO'S TRANS-IBERISM AND THE ECOCRITICAL AND DECOLONIAL DEBATE

**ABSTRACT:** This study aims to show the importance of Saramago's trans-Iberist reflections not only for the (re)interpretation of lusophone history, but also for the analysis of political and cultural actuality. Besides a brief recapitulation of the origins of trans-Iberism in Saramago's work and thought, attention will focus, above all, on a proposal to associate them

<sup>1</sup> O autor deseja manter a antiga ortografia.

with ecocritical (Donna Haraway) and decolonial (Grada Kilomba) perspectives. An attempt will be made to contextualize trans-Iberism in relation to current debates about colonialism, racism, and other exclusionary discourses (in the media, in history teaching, in literary criticism, in literature, and in other arts). Avenues of further theoretical development of the trans-Iberist idea are proposed.

KEYWORDS: José Saramago; trans-Ibericity; trans-Iberism; decolonialism; ecocriticism.

Em 1994, quando assistia ao XIV Congresso da Associação Internacional de Literatura Comparada, na Universidade de Alberta (E.U.A.), José Saramago ficou impressionado por uma comunicação de Benjamin Abdala Junior sobre o alcance simbólico da *Jangada de Pedra* (1986, JdP). O professor da Universidade de São Paulo analisou a JdP no contexto da relação histórica entre as literaturas coloniais europeias e as literaturas pós-coloniais da América, cujo imaginário «mestiço, crioulo, [...] se opõe à pureza das imagens «celestiais» da tradição cultural dos centros hegemônicos europeus» (Junior 1996: 90). Saramago reproduziu uma passagem da versão escrita desta comunicação nos seus *Cadernos de Lanzarote*:

[...] vamos observar as nossas culturas a partir de um ponto de vista próprio. [...] *Esse descentramento solicita uma teoria literária descolonizada*, com critérios próprios de valor. Em termos de literatura comparada, o mesmo impulso nos leva a enfatizar estudos pelos paralelos – um conceito mais amplo que o geográfico e que envolve simetrias socioculturais. Assim, os países ibéricos situam-se em paralelo equivalente ao de suas ex-colônias. Ao comparatismo da necessidade que vem da circulação norte/sul, vamos promover, pois, o comparatismo da solidariedade, buscando o que existe de próprio e de comum em nossas culturas. Vemos sobretudo duas laçadas, duas perspectivas simultâneas de aproximação: entre os países hispano-americanos e entre os países de língua (oficial) portuguesa (Saramago 1995: 181; cf. também Abdala Junior 1996: 89, *italico meu*).

A simpatia com que o ainda não Prémio Nobel recebeu esta perspectiva descolonizadora e de revisão dos cânones, revela que se sentira apoiado na sua convicção, já expressada um ano antes, numa conferência em Edimburgo, de que «o velho iberismo» devia ser substituído «por um sentido transiberista da nossa posição no mundo, um iberismo à medida das necessidades do nosso tempo» (*apud* Sáez Delgado 2020: 58).

A ideia saramaguiana de uma imprescindível actualização do imaginário iberista e da sua tradição metafísica e providencialista na história das ideias em Portugal foi formulada, pela primeira vez e de forma inequívoca, numa entrevista dada a Clara Ferreira Alves, em 1986, «A facilidade de ser ibérico» (Saramago/Alves 1986), por ocasião do recém-publicado romance JdP. Foi com esta entrevista que Saramago iniciou uma série de sucessivas reflexões públicas, de forma quase ininterrompida até à sua morte, sobre uma proposta inovadora de revisão e actualização do iberismo histórico. Embora nunca tenha sistematizado as suas ideias, é possível deduzirmos das múltiplas entrevistas, conferências e artigos, assim como da produção literária em si, o que denominei, noutro lugar, uma «nova Mensagem» materialista, ironicamente oposta ao imaginário metafísico e providencialista de Fernando Pessoa» (Baltrusch 2010: 55). Esta nova Mensagem, «não-androcêntrica[a], transiberista, dialecticamente materialista e decididamente pós-colonial» (72), consistiu numa «crítica imagológica da memória cultural e colectiva (portuguesa, ibérica e europeia)» (71). Apesar da enorme proliferação dos estudos saramaguianos, o alcance do pensamento transiberista do nosso autor ainda aguarda análises mais detalhadas, sobretudo em relação à sua intrínseca proposta decolonial.<sup>2</sup> É neste sentido que este estudo quer continuar a reunir elementos que demonstrem a importância das reflexões saramaguianas transiberistas, não só para a interpretação da história e da história literária, mas também para a análise da actualidade política e cultural. Além de uma breve recapitulação das origens do transiberismo, a minha atenção centrar-se-á, sobretudo, numa proposta de o associar a perspectivas ecocríticas, em relação com a filósofa, bióloga e teórica do feminismo, Donna Haraway, e com a psicóloga, investigadora feminista do decolonialismo e artista, Grada Kilomba. Interessam-me, especialmente, as possibilidades de o transiberismo ser contextualizado dentro dos actuais debates sobre colonialismo, racismo e outros discursos excludentes (nos meios de comunicação social, no ensino da história, na sua presença na crítica literária, na literatura e em outras artes).

Quando Saramago, na já mencionada entrevista de 1986, insiste na necessidade de pensarmos Portugal e a Ibéria como inseridos numa «bacia cultural

<sup>2</sup> Entre os estudos destacam-se Pazos Justo (2008) sobre a questão da inserção da obra saramaguiana num sistema interliterário ibérico e Sáez Delgado (2020) que recapitula a história do conceito saramaguiano; o mais recente, Sabino (2022), resume os aspectos gerais do iberismo/transiberismo do autor no polissistema literário ibérico.

atlântica» (Saramago/Alves 1986: 24), inicia um movimento que não se afasta somente do iberismo cultural novecentista de Oliveira Martins, ou do posterior iberismo cultural e espiritual de Miguel Torga, mas também nos convida a pensarmos o seu transiberismo como uma revisão das propostas de um Agostinho da Silva como «grande formulador de tempo novo da lusofonia».³ E, desde uma perspectiva mais actual ainda, o pensamento transiberista de Saramago até se afasta das teses de António José Saraiva e de Eduardo Lourenço que, posicionando-se também contra as históricas correntes providencialistas, defenderam ainda assim que Portugal sempre tinha sido uma parte da Europa. Saramago irá contrapor à ideia desta pertença da Península Ibérica à Europa a perspectiva de uma histórica unidade cultural e simbólica dos povos ibéricos dentro de um discurso global tansibérico, de carácter não só pós-colonial, mas também decolonial.⁴

Para poder contextualizar este ideário, ajuda recapitularmos o artigo de Abdala Junior, citado por Saramago em 1994, no que o crítico brasileiro empregou a metáfora do conhecido e desigual par Próspero e Caliban, da peça shakespeariana *A Tempestade*, com a intenção de desconstruir a hierarquia simbólica entre a Ibéria e os espaços que os seus povos colonizaram:

[...] para o europeu, a América e a África começam na Ibéria, igualmente marcada pela mestiçagem cultural das ex-colónias dos países peninsulares. Na Ibéria certas elites desconsideram sua maneira de ser mestiça para se espelharem em Próspero, como também tem ocorrido na América Latina e na África. A situação de dependência envolve a todos nós e precisamos desenvolver estratégias para reverter esse quadro que se agrava a todo momento (Abdala Junior 1996: 88).

Saramago concordou com a importância e transcendência desta comparação.⁵ De facto, já existem numerosas recepções do texto shakespeariano que o aproveitaram para reflexões pós-coloniais, sendo uma das mais conhecidas *Une Tempête*, de Aimé Césaire, publicada em 1969 no contexto do movimento

³ Palavras de José Aparecido de Oliveira (Siewierski 2009: 9-10).

⁴ Trata-se de um discurso que precisa ser pensado, também, em termos de uma tradução cultural (cf. infra). Cf. também como Saramago criticou, em 1998, esse «novo colonialismo a que chamam globalização» (1999b: 218).

⁵ Sem abdicar do seu proverbial cepticismo, via nas propostas de Abdala Junior também «muita utopia bem intencionada, muita jangada» (Saramago 1995: 181).

da *negritude*. Esta peça desencadeou intensas polémicas e debates sobre a conveniência da apropriação de histórias fundadoras do imperialismo para a construção de um imaginário anti-imperialista. Abdala Junior não se referiu a esta complexa e fecunda história de recepção, embora tenha mencionado a relação entre literatura e pensamento cubanos e a tradição europeia, uma revisão que também deve ter sido do agrado de José Saramago, ainda que não nos tenha deixado uma referência directa no *Caderno de Lanzarote* (CdL) daquele ano:

Teríamos assim um descentramento da ótica de Caliban, afim da perspectiva antropofágica do Modernismo brasileiro, para morder as culturas de Próspero e as culturas africanas e ameríndias. Inversão de perspectivas, exemplificada pelo cubano Roberto Fernandes Retamar da seguinte forma: quando um europeu quer ser simpático aos centro-americanos, ele chama o «Mar das Caraíbas» de «Mediterrâneo americano», algo semelhante se nós chamássemos — a partir de um descentramento de perspectiva — ao Mediterrâneo de o «Caribe Europeu» (Abdala Junior 1996: 88-89).

De facto, a metáfora cultural da antropofagia — e não somente desde a sua origem teórico-literária no Modernismo brasileiro, mas em muito maior medida desde as suas evoluções posteriores na Poesia Concreta, no Tropicalismo, e na teoria da tradução antropofágica de Haroldo de Campos — continua a ser, ainda hoje, uma ferramenta muito apropriada para pensarmos, de forma muito mais prática e explícita, o transiberismo ideado por Saramago, ainda sem maior concretização teórica. Porém, o transiberismo contribuiu à perspectiva descentralizadora sobre um mundo criado pelas culturas colonizadoras e, é preciso dizê-lo, também exterminadoras de Portugal e Espanha. As respostas pós- e decoloniais, mais esperançadas e confiantes no futuro, vêm-nos precisamente destes espaços para os quais somos hoje, com toda a legitimidade, o «Caribe Europeu», e em que também a JdP propôs que nos transformássemos.<sup>6</sup> Abdala Junior descreveu esta constelação como os «horizontes históricos», centrípetos e centrífugos, nas suas «formas de apropriações e de

<sup>6</sup> Trata-se, em última instância, de uma proposta de tradução cultural, capaz de actualizar os antigos etnocentrismos luso e espanhol: «Essa 'jangada de pedra' é uma metáfora que tenta expressar uma ideia: a do transiberismo, que não é um iberismo como o do século XIX e até mesmo do século XX [...]. Não estou falando de união, mas de unidade, a unidade ibérica, que deveríamos levar connosco nessa 'jangada de pedra', nessa proposta de diálogo e de encontro» (Saramago 1999a).

difusões, [que] acabaram por estabelecer uma comunidade cultural ibero-afro-americana» (1996: 90).

Mas antes de expor algumas reflexões sobre o possível interesse do transiberismo no contexto do debate decolonial na actualidade portuguesa, gostava de recapitular ainda algumas outras coordenadas históricas. Apesar do seu conhecido cepticismo, Saramago também nos deixou expressões de confiança no futuro, como nesta passagem de uma entrevista concedida ao *Diario de Córdoba*, em 1994:

O transiberismo seria um conceito superador do iberismo tradicional, que englobaria os países de tradição ibérica na América e em África. E, caso conseguisse a sua instauração entre os pensadores e políticos, chegaria a ser a grande criação de uma época; mas para isso teríamos de ter uma visão histórica especial e decisiva (*apud* Sáez Delgado 2020: 58).

Por um lado, vemos como Saramago retoma a proposta da «comunidade cultural ibero-afro-americana», que Abadala Junior deduzira da *Jangada de Pedra* e, pelo outro, como destaca uma necessária reorientação do histórico debate iberista, caracterizado por inúmeros desencontros e polémicas. Saramago sempre se mostrou consciente da «implausibilidade do iberismo» (Silva 2002: 68), da impossibilidade de o pôr em prática na nossa contemporaneidade, e Paulo Archer falou, por isso, de forma muito acertada, do pensamento transiberista em termos de uma «arqueologia prospectiva (e não prospecção arqueológica)» (2010: 396). De modo geral, o transiberismo saramaguiano apoia-se num conceito geral de cultura como *work in progress*, como o dever comum e contínuo de uma «Europa finalmente como ética» (1998b) e, em extensão, da Humanidade em geral, reivindicado nos discursos do Nobel.

Embora o transiberismo introduza uma perspectiva virada, primordialmente, para o futuro, é também o natural devedor de um passado. Como foi mostrado por Orlando Grossegesse (2009), alguns aspectos do iberismo de Saramago poderiam provir, de forma quase directa, de Miguel Torga, quem falou no seu *Diário XV* de um «sonho platónico de harmonia peninsular das nações», como «irmãs e independentes» (1990: 133).<sup>7</sup> Porém, o «silêncio elo-

<sup>7</sup> «O meu iberismo é um sonho platónico de harmonia peninsular de nações. Todas irmãs e todas independentes. Mas é também uma paixão escabreada, que arrefece mal se

quente» de Saramago em relação a Torga (Grossegese 2009: 128), a quem só raramente aludiu, também pode ser explicado (no caso de que Torga seja realmente a origem do pensamento iberista saramaguiano) com a hipótese de o autor da JdP não ter coincidido com o «espaço de espiritualidade» que o autor dos *Poemas Ibéricos* outorgava ao contexto cultural peninsular (cf. 1990: 133). Creio que se pode dizer que o iberismo saramaguiano foi concebido isento de uma dimensão espiritual, procurando afastar-se das vertentes românticas ou messiânicas da história desta corrente de pensamento. Uma interpretação espiritual do iberismo também não teria sido aceitável para um ateu que até rejeitara viver o comunismo, ao longo de toda a sua vida, como uma verdade ou um dogma praticamente místicos, ao contrário da maioria dos seus camaradas no PCP (cf. Archer 2010: 401).

Neste contexto, e de uma forma muito mais prática e pragmática, convém lembrarmos que a futuribilidade que caracteriza o iberismo de Saramago também se deve a uma componente anarquista inerente. Em 1990, o autor declara que a importância dos poderes estatais devia ser desactivada: «la evidencia de la posibilidad de una nueva relación que sobrepusiera al diálogo entre Estados, formal y estratégicamente condicionado, un encuentro continuo entre todas las nacionalidades de la Península». E em 1996, Saramago até escreve, em duas ocasiões, «que o inimigo é o Estado, não a Nação» (49 e 114), e que «[a] poeira propositalmente levantada nos debates sobre os “nacionalismos” só serve para ocultar a verdadeira fonte dos males: a intrínseca violência do Estado»(49). Contudo, desde o contexto cultural português, também se tratava de uma fuga da «sempiterna mesquinhez pátria» (1995: 104) que horrorizava a um autor que se autocaracterizara, desde a distância de Lanzarote, como um «moderado» em questões de patriotismo (1999: 182).

É evidente que, para Saramago, a lógica nacionalista e estatal, que ainda subjaz ao iberismo histórico, tinha de ser dissolvida. Por um lado, a renovação ideológica teria de ser feita numa perspectiva de «geografia cultural» (Archer 2010: 398) mais ampla e, pelo outro, em diálogo com a «para-doxa latino-americana» que iria possibilitar «construir uma instância crítica e libertadora para as próprias culturas hegemônicas» (Perrone-Moisés *apud* Saramago 1995:

---

desenha no horizonte qualquer sinal de hegemonia política, económica ou cultural. Que exige reciprocidade na sua boa-fé e nos seus arroubos. Que quer apenas comungar fraternalmente num mais longo espaço de espiritualidade» (Torga 1990: 133).

179-180). Porém, este processo de actualização imagológica requer o acompanhamento de uma componente sociopolítica, contrariando a conhecida interpretação de Maria Alzira Seixo que considerava o iberismo saramaguiano ser «menos uma concepção sociopolítica que uma conjugação casual de esforços num mesmo sentido de sobrevivência» (1999: 47). De uma forma muito política, a ibericidade em Saramago surge, precisamente, no contexto de um pensamento de cidadania (1994: 38). Mais tarde, a partir dos discursos do Nobel, Saramago irá associar à ideia dos direitos humanos e cidadãos o aspecto da obrigação, no sentido de a existência e conservação de um direito humano pressupor uma responsabilidade individual (cf. 1999), um contexto no que também devemos incluir o seu pensamento trans/iberista.

O novo iberismo e, depois, o transiberismo no contexto de uma visão mundializada que lhe conferiu o autor, é feito de pequenos gestos, de uma *poiesis* no interior dos sujeitos, de um processo íntimo, e que ainda guarda algumas reminiscências da tradição neo-realista do «novo humanismo»: «um homem possui uma capacidade revolucionária [...] para transformar-se a si mesmo», diz Saramago em 1994, na citada entrevista ao *Diario de Córdoba*. Uma tal revisão profunda da tradição patriarcal-colonialista tem de partir de um processo autopoietico do sujeito, como passo inicial para uma transformação das circunstâncias sociais, que é de fulcral importância para o nosso autor e, como tal, não pode ser desvinculada da ideia transiberista. No discurso dado na entrega do Prémio Nobel de Literatura, Saramago desenvolveu o argumento com referência às personagens da JdP: «O mundo está a mudar e eles sabem que devem procurar em si mesmos as pessoas novas em que irão tornar-se (sem esquecer o cão, que não é um cão como os outros...). Isso lhes basta» (Saramago 1999a).

A ideia de uma autopoiese<sup>8</sup> como imprescindível passo prévio de uma consciência transiberista já estivera implícita na fórmula da «acção transformadora do homem» que Saramago, num texto escrito em 1978, identificara num admirado Jorge de Sena, com o qual se solidarizou contra «este patriarcal país» (1999b: 98) que era (e ainda é) Portugal. Ambos foram embaixadores de uma certa concepção política da cultura portuguesa que remava contra a corrente da tradição, e ambos entendiam a actividade cultural como uma teste-

<sup>8</sup> Desde a sua criação no contexto da biologia, para designar a capacidade dos seres vivos de se produzirem a si próprios, o conceito estendeu-se também nas humanidades.

munha necessariamente crítica do seu tempo e das respectivas formas de vida (cf. Baltrusch 2020). Além disso, podemos encontrar nos dois percursos vitais momentos de escolhas fundamentais comparáveis, no sentido existencialista do termo (cf. *ibid.*), sobretudo no que diz respeito ao exílio ou afastamento de Portugal. Saramago declarou, em 1998, que «Lanzarote é a minha jangada de pedra» (in Gómez Aguilera 2010: 107) e, no ensaio «A Country Adrift», publicado em 1988 no *Times Literary Supplement*, constata como a distância o ajudou a compreender melhor a cultura ibérica da que saíra: «I was certainly leaving Europe behind for ever more, but the essential fabric of the immense craft transporting me continued to nourish the roots of my own identity and of my collective heritage. I found no reason, therefore, to mourn my lost treasure» (Saramago 1988: 1370). A vida e obra saramaguianas podem ser vistas, assim, como uma grande jangada que tem como rumo um projecto civilizacional, uma nova humanidade, e um novo humanismo sem Deus, mais igualitário, ecologista e anti-especista, e talvez seja este o enquadramento ético, radicalmente decolonial, da sua ideia de «trans-ibericidade».

A ida para Lanzarote surge então como o momento decisivo de realização prática da ideia transiberista, de concretização de uma concepção teórico-literária a partir da perspectiva ampla que a distância agora parece estar a permitir.<sup>9</sup> O que antes era ficção (JdP) agora passa a ser parte do que já argumentei ser uma forma actualizada de obra de arte total, uma «espécie de soma» (Saramago/Reis 1998: 138), como o denomina o autor nos *Diálogos com José Saramago*, entrevista dada em Lanzarote. É neste contexto que o conceito da auto-poiese ganha uma nova dimensão, no sentido de uma profunda transformação da autocognição do sujeito e da sua interacção com o seu meio, que visa, em perspectiva simpoiética (cf. *infra*), o transiberismo como uma identidade que constantemente (re)descobre uma alteridade. A identidade, afinal, não era o problema, mas o uso político que dela se faz. Já em 1978, Saramago alertava, ironicamente, para a «[f]antasia geopolítica que está subjacente no conceito colonialista de crise de identidade», que se estava a debater naquele mo-

<sup>9</sup> Porém, é óbvio que a questão desta distância continua a ser relativa. Grossegasse advertiu, em 2005, que ainda «é difícil proceder a uma análise distanciada do relacionamento da vida literária, académica e política, nomeadamente do “diálogo” complexo entre o escritor e os múltiplos discursos políticos, mediáticos e filológicos que conduzem tanto a rejeição polémica como a consagração eufórica de “José Saramago” português, ibérico, europeu e mundial» (183).

mento em Portugal, «e que encontrará, não duvidemos, solenes e patrióticos didactas» (1999b: 95).

De uma forma geral, esta interpretação do transiberismo podia ser comparada, também, com a «nouvelle autobiographie» de Alain Robbe-Grillet, uma vez que há em Saramago um constante trabalho de memória que, visto no seu conjunto, também se apresenta como uma autoconstrução do sujeito e do autor (cf. Allemand 2008), transiberista neste caso. Mas ao contrário da memória inventiva de Robbe-Grillet, Saramago confere mais importância à sinceridade. O impulso artista e performático que acompanha o seu trabalho de memória, pode ser descrito como uma contínua procura de auto-localização do sujeito num mundo que se está a tornar cada vez mais complexo e inescrutável. No entanto, este processo crítico de autodescoberta, que caracteriza a auto-poiese saramaguiana, é uma busca que tem de ser constantemente retomada, sobretudo para criar a tal unidade trans/ibérica, uma unidade que só se realizaria através da diversidade, repetição e variação, da respectiva reinterpretacção e através de sempre renovadas formas de autoconstrução.

Em relação ao iberismo histórico, produz-se no ideário saramaguiano uma evolução importante porque, ao contrário da maioria dos seus antecessores iberistas, o autor da JdP percorreu intensamente, desde o momento em que surge como romancista, não somente a Península, mas também o mundo ibero-românico transatlântico e, desta forma, aprendeu a contrastar as suas raízes, e pô-las em diálogo directo com um público e uma realidade globais. Desde esta perspectiva, também seria possível dizer que o transiberismo praticado por Saramago, a partir da instalação definitiva em Lanzarote, contribuiu ao surgimento de um projecto de totalidade de vida e obra. Junto com a projecção internacional que lhe conferiu o Prémio Nobel, este projecto pode ser associado àquela história externa da literatura e cultura portuguesas, que esboçou Jorge de Sena desde as Américas, embora com menos fortuna, e a cujo contexto também pertence o escritor e tradutor José Rodrigues Miguéis.<sup>10</sup>

Porém, Lanzarote, como jangada de toda uma obra e vida, só se tornou possível graças às muitas iniciativas e contribuições de Pilar del Río Sánchez,

<sup>10</sup> Trata-se de «um projecto de redefinição do que devia ser a projecção da cultura portuguesa no mundo, e que se foi construindo dentro e fora de Portugal, para Portugal, contra Portugal e (a) pesar de Portugal» (Baltrusch 2020: 19).

quem também nos ofereceu uma explicação desta missão, que afinal era de ambos, e cuja transcendência também é extensível ao transiberismo. Dizia ela, em 2018, que:

[...] a missão é mostrar uma cultura, uma língua e uma forma política de estar no mundo. A ética da responsabilidade. [...] [Saramago] [a]ssumiu o compromisso da responsabilidade de uma forma rotunda. [O] projecto Saramago — chamamo-lo assim depois da morte de Saramago, porque ele não o teria permitido — [é] um projecto de intervenção cultural, social e política de reflexão (del Ríó 2018).

O que nós, como agentes de crítica literária e das ideias, fazemos, fica também delimitado por este comentário. Há um trabalho hermenêutico que só depois da morte de José Saramago começou a ser possível, e que se tem vindo a transformar, com certa frequência, em apropriação (bem-intencionada, mas nem sempre exacta) das ideias e intenções do autor, para além do que este poderia ter permitido em vida. Não é só neste sentido, que a obra já transcendeu o seu autor. Assim, quando me refiro aqui ao transiberismo como um projecto, devo ter em conta que o autor não o teria aceitado nestes termos, embora soubesse que as obras literárias e filosóficas têm vida própria para além de quem as criou. Isto também se aplica à obra que realizou e realiza Pilar del Ríó desde a morte de Saramago, na medida em que ajudou a construir, e continua a contribuir, a um «projecto» que já antes do falecimento do Nobel tinha sido de ambos.<sup>11</sup> A decisão de levar a Fundação José Saramago a Lisboa, numa viagem de regresso a Portugal, junto com a posterior nacionalização portuguesa da sua actual presidenta, que assim completa também a sua própria viagem dentro da identidade ibérica, conferiram uma nova dimensão e vida à jangada transiberista (cf. também Archer 2010: 408).

Uma outra forma para descrever o potencial simbólico e o alcance deste projecto transiberista podia ser o conceito interdisciplinar da *simpoiese*, criado por Donna Haraway:

Simpoiese é uma palavra simples; significa «fazer-com». Nada se faz a si próprio; nada é realmente autopoietico ou auto-organizador. [...] Simpoiese é uma palavra própria de sistemas históricos complexos, dinâmicos, responsivos, situados. É

<sup>11</sup> As questões relacionadas de co-autoria e co-produção de certos aspectos da obra saramaguiana ainda não foram abordados pela crítica.

uma palavra para fazer-o-mundo-com, em companhia. A simpoiese envolve a autopoiese e a desdobra e a estende de modo generativo (2016: 58, trad. minha).<sup>12</sup>

A minha proposta de relacionar o vasto e elaboradíssimo significado da simpoiese, que Haraway desenvolve em *Staying with the trouble* (2016), com o transiberismo saramaguiano que, em vida do autor, nunca foi objecto de uma definição e explicação detalhadas, é, admitidamente, ambiciosa. Inicialmente, o conceito de simpoiese de Donna Haraway se refere à ideia da criação mútua e interdependência de diferentes espécies, o que se oferece também para a descrição e análise da crítica do antropomorfismo e especismo presente na obra saramaguiana.<sup>13</sup> Pode ser visto como uma resposta à ideia do excepcionalismo humano, que tem sido utilizado para justificar a subjugação de espécies não-humanas e do ambiente natural. Porém, a simpoiese harawayiana também tem implicações pós- e decoloniais comparáveis ao transiberismo cultural (embora este último não represente um corpo teórico coeso como no caso de Haraway).<sup>14</sup> Ao enfatizar a interdependência e co-criação de espécies, Haraway contraria a ideia de que os seres humanos são superiores a outras formas de vida, o que é um princípio central do colonialismo. Repensar as relações entre os seres humanos e o mundo natural também ajuda a desafiar a visão hierárquica de uma produção de conhecimento centrada no Ocidente. Por isso, relacionar Haraway e Saramago ajuda a descentralizar o humano e a criar formas de pensar o mundo mais inclusivas e equitativas, desafiando o legado contínuo do colonialismo e os seus efeitos sobre as comunidades marginalizadas. Tanto o pensamento de Haraway como o transiberismo saramaguiano podem ser vistos como filosofias que questionam estruturas opressoras e poderes coloniais, enfatizando a interdependência e a criação mútua de espécies e culturas.

<sup>12</sup> «Sympoiesis is a simple word; it means ‘making-with’. Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. [...] Sympoiesis is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worlding-with, in company. Sympoiesis enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it» (Haraway 2016: 58).

<sup>13</sup> Cf. a importância dada aos cães em vários romances, ao elefante, entre o protagonismo que assumem tantos outros animais ao longo da obra.

<sup>14</sup> Neste sentido, o transiberismo cultural sugere que as culturas estão em constante fluxo, influenciadas pelas interações e trocas que ocorrem entre elas. O ideal desta interconectividade de diferentes culturas seria uma simpoiese que enfatiza a interdependência e a criação mútua de diferenças e semelhanças, a importância do respeito e compreensão mútuos, e a colaboração e cooperação na criação de novas formas de pensar e ser.

Há uma possível justificação desta proposta de pensarmos simpoiense e transiberismo em conjunto que pode ser deduzida do texto fundamental «Chiapas, nome de dor e de esperança». Este pequeno ensaio nasceu a partir das impressões da visita de Saramago a Chiapas, em 1998, e foi publicado em 2001, como prólogo aos *Escritos Selectos* do Subcomandante Marcos:

Conta Eduardo Galeano, o grande escritor uruguaio, que Rafael Guillén, antes de tornar-se Marcos, veio a Chiapas e falou aos indígenas, mas eles não o entenderam. Então meteu-se na névoa, aprendeu a escutar e foi capaz de falar. A mesma névoa que impede ver pode ser também a janela aberta para o mundo do outro, o mundo do índio, o mundo do «persa»... Olhemos em silêncio, aprendamos a ouvir, talvez depois, finalmente, sejamos capazes de compreender (Saramago 1999b: 214).

O que em aparência «impede ver» pode dar, precisamente por isso, acesso a uma perspectiva em comum, e simpoiética na linha da filósofa, bióloga e teórica do feminismo, Donna Haraway. Isto requer um posicionamento renovado, «sem exceções que matam nem hegemonias que assassinam», como dizia Saramago na referida conferência de Edimburgo. Outro exemplo da sua procura de uma nova perspectiva transcultural dá-se em 1997, por ocasião de uma exposição de Sebastião Salgado em Madrid, onde Saramago advertiu que «[p]recisamos de uma outra maneira de olhar as imagens que nos mostram a realidade, já que com a realidade, ela própria, não ousamos enfrentarmo-nos» (1999c: 93). No caso de Chiapas, Saramago procurou intencionalmente este enfrentamento e expôs-se ao que a JdP literariamente aventurou, ou seja, a necessidade de a Europa em geral, e os «peninsulados» em especial terem de «renovar o diálogo com esses povos irmãos. Mas sem nenhum intuito de neocolonialismo»,<sup>15</sup> como o circunscrevia numa entrevista de 1992. Porém, também era consciente de que «[a] gente não pode carregar culpas que não são nossas», e que «[o] diálogo hoje é entre vivos e não entre mortos e vivos» (in Gómez Aguilera 2010: 189). O humanismo crítico que transparece nestas palavras, aproxima-se, novamente, das advertências de Haraway:

Ao criarmos relações de parentesco temos de actuar com respeito aos parentescos historicamente situados, diversos e que não devem ser generalizados ou apropriados.

<sup>15</sup> Isto inclui, obviamente, também a forma como povos ibéricos se relacionaram e relacionam entre si.

dos no interesse de uma humanidade que se torna demasiado rápido em algo comum [...] (Haraway 2016: 207, trad. minha).<sup>16</sup>

As ideias saramaguianas da «capacidade revolucionária [do ser humano] de transformar-se a si próprio», e da simultânea exclusão de qualquer «intuito de neocolonialismo», e que podem ser interpretadas como *conditio sine qua non* do transiberismo, adaptam-se também às exigências de Haraway, quando detalha que

[...] [e]nquanto autopoiese não significa um «auto-fazer-se» autossuficiente, autopoiese e simpoiese, colocando em primeiro e em segundo plano diferentes aspectos da complexidade sistémica, encontram-se num atrito ou envolvimento generativo, em vez de oposição (2016: 61, trad. minha).<sup>17</sup>

Este talvez seja o alcance teórico mais amplo que se poderia conferir à transibericidade saramaguiana que, repito, é uma proposta que o autor não desenvolveu de forma analítica, cabendo à posterioridade testar a sua eficácia e abrangência.

Existe, no entanto, outro âmbito nos debates actuais, aquele que versa sobre o decolonialismo, mais virado para a prática, com o qual a transibericidade devia ser posta em diálogo. Já referi que uma das linhas temáticas principais do transiberismo é a preocupação com a falta de consciência decolonial na forma como a América é vista desde a Europa, e na qual podemos incluir a África, embora Saramago não se tenha referido muito a este espaço geográfico-cultural na sua obra. Mas a desejável mudança de perspectiva e criação de um sentimento identitário mais simpoiético e menos étnico-cultural ou colonial-patriarcal, que Saramago reclama, encontra uma dificuldade adicional. Quando «não há, como nunca houve, uma maneira europeia de olhar a América», mas várias, cada uma acaba por ser exploradora à sua maneira, incluída aquela do «Grande Vizinho do Norte», os Estados Unidos (Saramago 1999b:

<sup>16</sup> «Making kin must be done with respect for historically situated, diverse kinships that should not be either generalized or appropriated in the interest of a too quick common humanity, multispecies collective, or similar category».

<sup>17</sup> «As long as autopoiesis does not mean self-sufficient 'self-making', autopoiesis and sympoiesis, foregrounding and backgrounding different aspects of systemic complexity, are in generative friction, or generative enfolding, rather than opposition».

184). A proposta mais concreta para alcançarmos uma perspectiva transiberista de orientação simpoiética, talvez se encontre num texto que Saramago citou nos *Cadernos de Lanzarote* a partir de outra comunicação do já referido, e para ele tão inspirador, XIV Congresso da Associação Internacional de Literatura Comparada em 1994. Aí dizia Leyla Perrone-Moisés que

Encontrando-se a doxa hegemónica actualmente em crise de legitimidade e de eficácia, a para-doxa latino-americana pode construir uma instância crítica e libertadora para as próprias culturas hegemónicas. Inventada pela Europa como um mundo ao lado, a América teve sempre essa tendência, voluntária ou involuntária, de ser a paródia da Europa. Como toda a antiga colónia, a América é necessária à Europa como um espelho. Que o espelho adquira uma perturbadora autonomia, tornando-se deformante, que devolva uma imagem ao mesmo tempo familiar e estranha, é esse o risco ou a fatalidade de toda a procriação ilegítima (1995: 179-180, cf. também Perrone-Moisés 1997: 252, itálico meu).

Saramago retomou a ideia da importância de uma para-doxa decolonial vinda do outro lado do Atlântico. Estas influências que recebeu, principalmente desde o Brasil e o México, acabaram por ser fundamentais para o que depois denominou o seu

[...] utópico sonho, o de um transiberismo criador [...] com vista à definição dum projeto, culturalmente produtivo, politicamente novo, que justamente me atreveria a condensar na seguinte ideia: que da Península Ibérica [...] procuremos olhar e compreender a América. Não para tornar a inventá-la cinco séculos depois, mas talvez para ajudar à invenção duma Europa nova, eticamente reformada, com muito mais escrupulos e muito menos ambições. Se ainda vamos a tempo (1999b: 184-185, itálico meu).

Porém, hoje convém relacionarmos esta interpretação e contextualização decolonial do transiberismo, à qual tentei associar uma perspectiva simpoiética, com a actualidade do debate público em Espanha e em Portugal sobre o passado colonial. Em Portugal, este debate é ainda recente, se exceptuarmos alguns momentos do breve período do PREC<sup>18</sup> e o seu desejo de pôr um pon-

<sup>18</sup> O Período Revolucionário em Curso, que designa o processo de actividades revolu-

to final e imediato à Guerra Colonial. Esta intenção de descolonização só se cumpriu muito superficialmente, uma vez que se tratou de um processo sem um trabalho de memória associado que pudesse ter tido uma repercussão interna. Até aos dias que correm, não se materializou uma vontade política para assumir, de forma institucional,

[...] a longa e sinuosa história da responsabilidade portuguesa no comércio e escravização de africanos, nem as outras formas de opressão que em nome do país foram praticadas e legalmente sustentadas nas colónias africanas até à extinção do regime colonial português em 1974-75 (Pereira *et al.* 2017).

É desta forma que um grupo de académicas/os e escritoras/es protestou, numa carta aberta, contra o discurso proferido pelo Presidente da República, numa visita ao Senegal em 2017, que consideraram ter reavivado

[...] o branqueamento da opressão colonial implícito na visão do projeto colonial português como «missão civilizadora», uma visão que é ainda muito popular nos sectores mais retrógrados da sociedade portuguesa, mas que é inerentemente paternalista e particularmente atentatória da dignidade e da pujança cultural dos povos colonizados (*ibid.*).

Saramago, estando vivo, poderia ter sido um dos signatários.

Apesar de este debate sobre o decolonialismo ter adquirido uma maior visibilidade nos últimos anos em Portugal, ainda está longe de ter a amplitude e normalidade que o caracteriza, por exemplo, em muitos países latino-americanos. E tal como já tinha acontecido com as perspectivas de género, grande parte da investigação académica correspondente, e capaz de dar novos impulsos ao debate, continua a chegar, primordialmente, desde o exterior. Um exemplo poderia ser a polémica sobre as novas propostas de lermos textos clássicos em relação aos «significados que até agora não têm sido observados, nem discutidos nos materiais escolares que acompanham a leitura da obra», como aquele que desencadeou a investigadora cabo-verdiana Vanusa Vera-Cruz Lima, quando apresentou, em Fevereiro do ano passado, uma palestra na Universi-

---

cionárias que começa com o 25 de Abril de 1974 e termina com a aprovação da Constituição Portuguesa, em Abril de 1976.

dade de Massachusetts Dartmouth (EUA) com o título: «Serão Os *Maias* de Eça de Queirós (1888) um romance racista?» (2021). Estava feito o escândalo nas redes sociais e entrevistaram até um ex-ministro da Cultura e um ex-Secretário de Estado denunciando uma suposta trama para censurar o Eça, quando a investigação se limitava a propor «um comentário pedagógico sobre esta faceta da obra, tal como se comentam outros significados» (ibid.), como é já habitual nos contextos anglófonos ou germanófonos. De facto, qualquer proposta de decolonizar o cânone literário e cultural, suscita imediatamente acusações de desvalorização de obras e patrimónios considerados essenciais para a identidade nacional ou académica.<sup>19</sup> É um trabalho de memória que continua a ser um assunto difícil e incompreendido pela grande maioria do público em Portugal (o mesmo se aplica no caso espanhol).

Outro exemplo recente seria o livro *Women writing Portuguese late colonialism in Africa*, de Ana Paula Ferreira (2020), que trouxe uma análise da colonialidade do género na literatura portuguesa, e de «como o preconceito de classe e o sexismo trabalham juntos com o racismo para defender uma ordem colonial das coisas na antiga metrópole colonial em transição para a globalização neoliberal» (149). Mostra, também, como alguma da actual literatura escrita por mulheres logra «expor e desconstruir os vários racismos que a política identitária, sob a capa do multiculturalismo global, tende a agrupar e, portanto, potencialmente apoiar» (150).<sup>20</sup> Também é ilustrativo o facto de a maioria dos impulsos de inovação da cultura e cidadania portuguesas, nomeadamente desde perspectivas pós-colónias e de estudos de género, sempre terem vindo desde o exterior, muitas vezes com pouco apoio desde o interior, uma constante que só começou a mudar desde há pouco mais de uma década.

O exemplo actual mais notório, ao meu ver, parte da figura e obra de Grada Kilomba, investigadora e artista portuguesa radicada na Alemanha. Pratica uma inovadora fusão entre os mundos académico, a performance e a instalação artísticas, que lhe tem valido um crescente reconhecimento internacional. Em 2017, teve as suas primeiras exposições em Portugal e, desde a tradução para português do seu exitoso livro, *Memórias da Plantação*, em 2019, começou

<sup>19</sup> Em ambos casos, caracterizam-se ainda por uma clara predominância de valores patriarcais e conservadores em geral que continuam a impedir que os métodos interdisciplinares e culturais críticos contribuam para o progresso científico e a reparação histórica.

<sup>20</sup> Penso que esta avaliação também se aplica a outras formas de expressão artística das mulheres, como por exemplo no caso de Grada Kilomba (cf. infra).

a ter uma certa visibilidade também no seu país de origem. A jornalista Mariana Duarte já avisara em 2017 que «Grada Kilomba é a artista que Portugal precisa de ouvir, mas a quem Portugal andou a prestar pouca atenção durante demasiado tempo». A polémica sobre a escolha do projecto que iria representar Portugal na Bienal de Veneza de 2022, trouxe o seu nome outra vez à ribalta, quando um dos membros do júri, o crítico de arte Nuno Crespo, manobrou de tal forma para que Kilomba, a candidata preferida pela maioria, pudesse ser excluída.<sup>21</sup> Seja-me permitido este excuro sobre detalhes esclarecedores do vergonhoso atraso do trabalho de memória em Portugal no que diz respeito ao seu passado colonial, porque confirmam a importância da iniciativa transiberista saramaguiana.

A obra e o pensamento de Grada Kilomba, uma artista internacionalmente já muito conceituada, podem ser comparados com o potencial teórico-prático da transibericidade no contexto de um futuro espaço afro-luso-brasileiro. Partirei do excelente estudo de Inês Beleza Barreiros e Joacine Katar Moreira, sobre a «Theory-in-Praxis of Grada Kilomba» (2020) que sintetiza, a partir da sua obra, cinco modos ou vias para conseguirmos decolonizar o conhecimento e o imaginário na actualidade, e que quero colocar em diálogo com José Saramago:

1. Um trabalho no nosso interior.
2. Interdisciplinaridade como método.
3. Arte «híbrida» como expressão decolonizadora.
4. O regresso à(s) fonte(s).
5. «Performar o conhecimento» como teoria-em-prática (Barreiros/Moreira 2020: 71, trad. minha).<sup>22</sup>

Tal como a obra artística de Grada Kilomba, também a transibericidade tem de ser posta à prova desde as perspectivas e estudos que começam a surgir

<sup>21</sup> António Guerreiro em «A arte 'bienalizada'» (*Ípsilon*, 24/12/2021): «Esta é a linguagem da política cultural que nada tem que ver com a arte. O melhor que pode acontecer é que o artista, aceitando taticamente o papel didáctico e de agente cultural que lhe é requerido, acabe por desactivar e subverter, com a força da sua obra, esta engrenagem ideológico-culturalista».

<sup>22</sup> «1. A work within ourselves. 2. Interdisciplinarity as method. 3. 'Hybrid' art as decolonizing expression. 4. A return to the source(s). 5. 'Performing knowledge' as a theory-in-praxis».

com força nos anos 60 e 70 do século passado, e que têm vindo a demonstrar a necessidade de um constante questionamento epistémico do nosso conhecimento, introduzindo perspectivas mais holísticas e decolonizadoras. Barreiros e Moreira lembram como Michel Foucault desencadeou o debate de uma ordem colonial do conhecimento, como Frantz Fanon desvelou a dominação epistemológica que exerceu o colonialismo, ou como Amílcar Cabral advertiu da negação e do silenciamento dos processos históricos dos povos dominados. Posteriormente, Gayatri Spivak falou da «violência epistémica» do colonialismo; Anibal Quijano da intrínseca «colonialidade do poder»; Walter D. Mignolo da colonialidade do próprio conhecimento; bell hooks da periferia como espaço de resistência e de abertura radical; entre tantas outras vozes, enquanto, mais recentemente, desde o feminismo de culturas indígenas se têm vindo a reivindicar novas formas de conhecimento não-académicas e não-androcêntricas.

A partir deste vasto contexto teórico, pouco assumido ainda pela maioria da academia em Portugal, Grada Kilomba decidiu inverter o processo académico habitual de «produzir conhecimento através da produção de respostas», para introduzir a perspectiva, mais experimental e artística, da «produção de conhecimento através da colocação de questões» (cf. 2017a: 97), comparável à estratégia poético-política perseguida por Saramago (cf. Baltrusch 2022). O resultado desta trajetória é uma teoria-prática do «performar o conhecimento» («performing knowledge»), como o designa Kilomba (cf. Barreiros/Moreira 2020: 60), com a intenção de decolonizar o conhecimento (Kilomba 2017c). Entre as suas muitas instalações e performances destacam os exemplos de «Decolonizing Knowledge», uma conferência-performance de 2015, a partir de velhos materiais audiovisuais provenientes da Guiné-Bissau; e «O Barco/The Boat», uma instalação em Lisboa, de 2021, na que 140 blocos carbonizados formaram a silhueta de uma nau que transportava pessoas escravizadas. Kilomba insiste: «Portugal encontra-se na negação completa. Ainda. Não temos nem culpa nem vergonha na cara em relação à história colonial» (2017b).

Naturalmente, cabe agora a pergunta sobre a relação entre José Saramago, a transibericidade e a obra de Grada Kilomba? Admito que possam existir dúvidas, mas creio que há um aspecto que as une inegavelmente: As questões que Kilomba coloca à história da cultura e das ideias portuguesas na actualidade, são como um espelho que conta uma verdade incómoda para a maioria da sociedade. *Levantado do Chão* (1980), *Memorial do Convento* (1982) ou *O Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984) também representam revisitações profunda-

mente críticas da história e cultura nacionais. Se as ideias utopicamente positivas que hoje temos de José Saramago e da transibericidade, em toda a sua ainda frágil construção argumentativa, aguentarem a imagem que o espelho da reivindicação decolonizadora de Grada Kilomba lhes mostra, numa actualidade em que estas questões irão dominar a médio ou longo prazo os respectivos debates, então poderão ser consideradas dignas de entrarem no renovado panteão de uma cultura, em que muitas outras figuras e ideias de vulto hão-de retroceder à segunda linha, enquanto outras, invisibilizadas até agora, irão entrar.

Assim, o que me proponho fazer em consequência, é uma aproximação do que poderiam ser futuras vias de análise e desenvolvimento de um pensamento transiberista. Começo com o primeiro ponto, «Um trabalho no nosso interior». Quando Grada Kilomba afirma que «Não conto histórias para os outros, conto histórias para perceber quem sou Eu», realiza um trabalho de autopoiese. É um «transformar-se a si mesmo» diferente daquele que demandou Saramago, mas ao mesmo tempo comparável. É um processo de «auto-reparação» (Barreiros e Moreira 2020: 71) em termos históricos e decolonizadores, para finalmente poder «tornar-se *sujeito*» (Kilomba 2020), desde a consciência de ser descendente de pessoas escravizadas. Também a transibericidade só faz sentido quando consegue adentrar-se na névoa «que impede ver», sendo que só desde o seu interior se pode abrir uma janela para «o mundo do outro, [...] do “persa”», como dizia Saramago, e que permite não só descobrir o que supostamente é a/o *Outra/o*, mas também que esta/e *Outra/o* sempre é uma construção nossa, ou de quem mantém o poder. O trabalho autopoietico é muito diferente em ambos, mas partilha o desejo de ser reconhecido como sujeito, como pessoa. Dizia Saramago em relação à sua obra:

O que quero é que se note nos meus livros que passou por este mundo (valha isso o que valer, atenção!) um homem que se chamou José Saramago. Quero que isso se saiba, na leitura dos meus livros; desejo que a leitura dos meus livros não seja a de uns quantos romances acrescentados à literatura, mas que neles se perceba o sinal de uma pessoa (Saramago e Reis 1998: 98).

Em segundo lugar, a «Interdisciplinaridade como método», não se refere somente aos diferentes formatos e medialidades de que se serve a arte de Grada Kilomba. Trata-se sobretudo da intenção de encontrar formas que permitam a presença e visibilidade de uma pluralidade de vozes diferentes, capazes de falar contra o poder do conhecimento colonial e a colonialidade do poder.

Kilomba descreve esta intenção no catálogo da sua exposição «The most beautiful language», na qual reflectiu sobre quem pode realmente representar uma língua materna:

Espera-se que criemos uma distância em relação ao objecto que estudamos, descrevemos e encenamos. E nos pedem que nos distancieemos, as nossas biografias e os nossos corpos, das questões que esse objecto possa suscitar — e esse é exactamente o cerne da produção de conhecimento colonial. Há uma marginalização violenta de certos corpos e, simultaneamente, essa fantasia de ser objectivo, neutro e universal. Mas o que acontece quando você tem sido historicamente esse objecto? O que acontece quando você se torna o sujeito falante? Em quais idiomas e formatos uma pessoa deve falar da sua realidade? (*apud* Barreiros e Moreira 2020: 71, trad. minha).

Além desta questão de uma distância, inapropriada em muitos casos de relação a temática de/colonial, e que Saramago defendeu de formas variadas, poderíamos evocar o exemplo da mulher do médico, em *Ensaio sobre a Cegueira* (1995). Perante a infidelidade do marido e, de forma muito mais evidente, quando confrontada com as violações e a necessidade de se transformar em sujeito falante, activo e empoderado, esta mulher foi forçada a ter uma voz própria e forte não só para falar, mas também para enfrentar a sua realidade histórica como mulher, marginalizada e violentada.

Em termos de interdisciplinaridade formal, também podíamos relacionar o questionamento do conhecimento colonial com a presença e função das vozes narrativas na escrita saramaguiana — a voz colectiva, a voz da pluralidade, as múltiplas vozes individuais, às vezes dissonantes. Também a sobreposição ou o atrito de história e ficção, ou do poético e do político em Saramago (cf. Baltrusch 2022), poderiam ser lidos como métodos na procura de uma produção de conhecimento decolonizado em vários sentidos.

Uma «Arte “híbrida” como expressão decolonizadora», está relacionada, no caso de Grada Kilomba, com a criação daquilo que ela designou com o «espaço híbrido no que o académico e o artístico se dissolvem um ao outro» (Barreiros/Moreira 2020: 72). Já referi dois casos nos quais as comunicações do XIV Congresso da Associação Internacional de Literatura Comparada acabaram por ser retomados por José Saramago nos *Cadernos de Lanzarote*, e cujas ideias se entreteceram com o seu discurso transiberista. O entretecimento de vida e obra na jangada de Lanzarote também é um espaço híbrido que visa

uma produção de conhecimento com uma orientação simultaneamente libertadora e libertária, e que procura despir o que resta de colonialidade patriarcal. Também a proximidade com elementos artivistas e performáticos é inegável no Saramago activista, quando observamos, por exemplo, a compaixão e intensidade poética da linguagem empregada no texto «Chiapas, nome de dor e de esperança».

O quarto ponto, «O regresso à(s) fonte(s)», é para Grada Kilomba em primeiro lugar um regresso à África, à procura da origem dos seus nomes familiares e da história da escravização. Mas também para reatar os laços com a tradição histórica dos griô e das griotes, das pessoas da África Ocidental que conservavam e transmitiam histórias, conhecimentos, canções e mitos dos seus povos. A presença da África na obra saramaguiana é, em comparação, diminuta, porém, a importância que conferiu à oralidade da literatura tradicional, e que tem óbvias repercussões para um desenvolvimento da ideia da transibericidade, podia ser interpretada também a partir das coordenadas decoloniais. Em Saramago, este regresso às fontes surge com uma escolha fundamental, existencialista, quando decide abandonar toda a dependência do sistema instituído e ir ao Alentejo à procura de uma tradição oral e de uma presença de quem conta histórias ou recita poesia. Combina-se o autopoietico «trabalho no nosso interior» com a simpoietica procura de uma forma de ser e um estilo próprios, neste caso, a partir daquilo que Saramago designou como a «conversa contínua» do povo (Saramago/Reis 1998: 98), a fala-em-comunidade das pessoas no contexto de uma milenar tradição de poesia oral, que originalmente também tivera uma componente corpórea.

O impulso decolonizador desta decisão de Saramago, e que já conecta com a ideia do «Performar o conhecimento» como teoria-em-prática», é o facto de esta tradição oral sempre ter sido menosprezada pela crítica académica e pela história da literatura. Literariamente, o que Saramago inicia com *Levantado do Chão*, é também uma afirmação de política cultural, em que a escrita contraria o canonicamente pré-estabelecido. A estética da oralidade transporta para a narrativa a ideia do acto performativo, que torna mais fácil evadir padrões e de reafirmar, entre outros efeitos, diferenças ideológicas. Também permite definir um poético ontológico que não está sujeito aos constrangimentos das tradições discursivas dominantes, da qual Saramago é muito consciente, sobretudo quando diz que a estética da «conversa contínua» é «[u]ma pequena subversão, do meu ponto de vista, mas essa subversão (se existe) é de natureza ontológica» (1998: 98). Performa-se, assim, um conhecimento

decolonizado a partir do regresso a uma fundamentação ontológica do poético-político, que é indissociável da escrita saramaguiana. Mas também representa um regresso às origens biográficas, se pensarmos na importância que o autor sempre conferiu à avó Josefa e ao avô Jerónimo, analfabeto mas considerado a pessoa mais sábia do mundo. A elite lisboeta sempre desprezou Saramago por causa da sua origem, e por ser um autodidacta, como se fosse um arrivista que não devia ter entrado na classe selecta da burguesia culta. O caso de Saramago é, assim, uma história de decolonização neste pequeno e quase provincial Portugal. Talvez não tenha o alcance, a actualidade e abrangência teórico-práticas da mensagem decolonial de Grada Kilomba, mas teve e ainda tem, neste reduzido contexto cultural, que é hoje Portugal, um forte efeito de «challenging art». Este efeito da sua criação artística reivindicativa pode ser aproveitado para a interpretação de um pensamento transiberista decolonial e simpoiético.

Em conclusão, creio que o transiberismo, como ideia filosófica e também prática, pode ser muito útil para explorar a aspiração universal e holística da obra saramaguiana, uma intenção que o autor tinha caracterizado como uma tentativa de «descrição totalizadora», ou de «dizer tudo» numa «espécie de soma» (1998: 138). Em termos poéticos mais tradicionais, equivaleria a uma aspiração épica, uma teoria-em-prática muito mais ambiciosa do que *Os Lusíadas* ou a *Mensagem*. O que mais se aproxima em Saramago de uma concretização prática do transiberismo, talvez esteja contido no que na sua prática literária é o poético-político. Transparece também nesta descrição que nos deu do narrador na sua obra de ficção nos *Cadernos de Lanzarote* que contém, como sabemos, este ««sinal de uma pessoa» que no fundo era ele próprio:

Reside aqui, a meu ver, a questão essencial. Conhecemos o narrador que procede de maneira imparcial, que vai dizendo o que acontece, conservando sempre a sua própria subjectividade fora dos conflitos de que é espectador e relator. Há, porém, um outro tipo de narrador muito mais complexo, *um narrador a todo o tempo substituível, que o leitor reconhecerá ao longo da narrativa, mas que muitas vezes lhe dará a impressão estranha de ser outro. Este narrador instável poderá mesmo ser o instrumento ou o sopro de uma voz colectiva*. Será igualmente uma voz singular que não se sabe donde vem e se recusa a dizer quem é, ou usa de arte bastante para levar o leitor a identificar-se com ele, a ser, de algum modo, ele. E pode, enfim, mas não explicitamente, ser a voz do próprio autor: é que este, fabricante de todos os narradores, não está reduzido a saber só o que as suas personagens sabem, ele sabe que sabe e quer que isso se saiba... (1996: 73, itálico meu).

Neste sentido, as histórias que Saramago conta, nomeadamente aquelas de relevância para o transiberismo, podiam ser consideradas o que James Clifford, no contexto de um estudo sobre as formas em que as comunidades indígenas se reinventaram numa pós-modernidade complexa, denominou as «big enough stories», histórias suficientemente grandes, mas que evitam as grandes teorias uniformizadoras (2013: 201). Este tipo de realismo pragmático — no sentido de obras abertas e críticas, que continuam a lutar, a manter contactos e diálogos — poderia também caracterizar o transiberismo como uma «produção de conhecimento através da colocação de questões», que reclama Kilomba (2017a: 97), ou como «mundos-em-comum, cosmopolítica»,<sup>23</sup> cuja construção simpoiética reivindica Haraway (2016: 207).

Futuras análises não-de verificar se podemos interpretar o projecto saramaguiano em geral, e o transiberismo em especial, como uma *teoria-em-prática*, capaz de «tornar o conhecimento vivo», como diz Grada Kilomba, com uma arte que «consegue formular, sem impor, uma plataforma em que o público levanta questões que não estavam lá antes» (in Duarte 2017), e que é precisamente o que tentei fazer com o transiberismo saramaguiano. Porque a decolonização do conhecimento começa quando a arte entrar numa pessoa, emocional e até fisicamente, para transformá-la (cf. Kilomba 2017d). Talvez foi isso que tenha acontecido com a pessoa e a obra de José Saramago, e talvez seja isso ao que uma eventual continuação filosófica do transiberismo devia aspirar.

## FINANCIAMENTO

Este artigo foi escrito no âmbito do projecto de investigação Poesía Actual y Política (II): Conflictos sociales y dialogismos poéticos (PID2019-105709RB-I00, financiado pelo Ministerio de Economía y Competitividad do Governo de Espanha), e do grupo Intermedialidades do Instituto de Literatura Comparada, Unidade I&D financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e para a Tecnologia (UIDB/00500/2020).

<sup>23</sup> «Common worlds—cosmopolitics».

## BIBLIOGRAFIA

- ALLEMAND, Roger-Michel (2008). «Renouveau et renaissance dans les Romanesques d'Alain Robbe-Grillet», *@nalyse* 3:2, 26-50.
- ARCHER, Paulo (2010). «Para uma arqueologia da Ibéria: na Jangada de Saramago até aos Cadernos de Lanzarote». *Revista de História das Ideias*, 31, 389-414.
- BALTRUSCH, Burghard (2010). «A Nova Mensagem do Trans-Iberismo - sobre alguns elementos utópicos e metanarrativos no discurso saramaguiano». Burghard Baltrusch (ed.). *O que transforma o mundo é a necessidade e não a utopia* – Estudos sobre utopia e ficção em José Saramago. Berlin: Frank & Timme, 53-72.
- BALTRUSCH, Burghard (2020). «A sua jangada ainda flutua sobre as águas: Revisitando José Saramago dez anos após a sua morte – com Sena e Sartre ao fundo». *Santa Barbara Portuguese Studies*, 5, 1-25.
- BALTRUSCH, Burghard (2022). «Sobre o poético e o político em José Saramago». *Cincinnati Romance Review*, 52, 35-52.
- BARREIROS, Inês Beleza; MOREIRA, Joacine Katar (2020). «“To decolonize is to perform”: The Theory-in-Praxis of Grada Kilomba». Margarida Rendeiro; Federica Lupati (ed.). *Challenging Memories and Rebuilding Identities: Literary and Artistic Voices that undo the Lusophone Atlantic*. New York; London: Routledge, 56-81.
- CESAIRE, Aimé (1969). *Una tempête, d'après “La Tempête” de William Shakespeare: adaptation pour un théâtre nègre*. Paris: Seuil.
- CLIFFORD, James (2013). *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- DEL RÍO SÁNCHEZ, Pilar (2018). «A última carta de Saramago – 20 anos depois do Nobel», entrevista concedida a Isabel Lucas, *Público*, 7/10/2018 [em linha] [15 março 2019] <<https://www.publico.pt/2018/10/07/culturaipsilon/noticia/quando-o-tempo-comecou-a-contar-faz-20-anos-1846366>>.
- DUARTE, Mariana (2017). «Grada Kilomba é a artista que Portugal precisa de ouvir». *Público – Ípsilon*, 18/08/2017 [em linha] [20 maio 2021] <<https://www.publico.pt/2017/08/18/culturaipsilon/noticia/grad-kilomba>>.
- FERREIRA, Ana Paula (2020). *Women writing Portuguese late colonialism in Africa*. Liverpool: Liverpool University Press.
- GÓMEZ AGUILERA, Fernando (org.) (2010). *As Palavras de Saramago*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar, Bernardo Ajzenberg, Eduardo Brandão e Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras.
- GROSSEGESSE, Orlando (2005). «Sobre a obra de José Saramago: A consagração e o panorama da crítica de 1998 até 2004». *Iberoamericana*, V:18, 181-195.
- GROSSEGESSE, Orlando (2009). «Torga em Saramago: Dos Poemas Ibéricos à Jangada de Pedra». *Veredas*, 11, 109-130.

- HARAWAY, Donna J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- JUNIOR, Benjamin Abdala (1996). «Necessidade e solidariedade nos estudos de literatura comparada». *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 3, 87-95.
- KILOMBA, Grada (2017a). «Living in a Space of Timelessness: Theresa Sigmund in Conversation with Grada Kilomba». *Secrets do Tell, Exhibition Catalogue*. Lisboa: MAAT, 94-99.
- KILOMBA, Grada (2017b). «Continuamos, gloriosamente, a contar quantos países falam português», entrevista concedida a Lúcia Crespo, *Jornal de Negócios*, 10/11/2017 [em linha] [27 julho 2022] <<https://www.jornaldenegocios.pt/weekend/detalhe/grada-kilomba-continuamos-gloriosamente-a-contar-quantos-paises-falam-portugues>>.
- KILOMBA, Grada (2017c). «“Não conto histórias para os outros, conto histórias para perceber quem sou Eu”: entrevista a Sílvia Escórcio», *Contemporânea*, 12, [em linha] [26 julho 2022] <<https://contemporanea.pt/edicoes/12-2017/grada-kilomba>>.
- KILOMBA, Grada (2017d). «The Most Beautiful Language». *The Most Beautiful Language, Exhibition Catalogue*. Lisboa: EG-EAC.
- KILOMBA, Grada (2020). *Memórias da Plantação – episódios de racismo quotidiano*. Lisboa: Orfeu Negro.
- LIMA, Vanusa Vera-Cruz (2021). «As passagens racistas em *Os Maias* justificam nota pedagógica — defende investigadora», entrevista dada à LUSA [em linha] [26 fevereiro 2022] <<https://www.publico.pt/2021/03/07/culturaipsilon/noticia/passagens-racistas-maias-justificam-nota-pedagogica-defende-investigadora-1953397>>.
- PAZOS JUSTO, Carlos (2008). «A *Jangada de Pedra* de José Saramago: repertório e sistema interliterário ibérico». *Diacrítica*, 22:3, 197-210.
- PEREIRA, Pedro Schacht *et al.* (2017). «Um regresso ao passado em Gorée: Não em nosso nome» [em linha] [26 julho 2022] <<https://www.dn.pt/portugal/um-regresso-ao-passado-em-goree-nao-em-nosso-nome-6228800.html>>.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla (1997). «Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina». *Estudos Avançados*, 11:30, 245-259.
- SABINO, Raquel (2022). «À procura dos homens imaginários: o transiberismo de José Saramago». *ECCOM Centenário de José Saramago*, 13:25, 225-237.
- SÁEZ DELGADO, Antonio (2020). «José Saramago, transiberista». Carlos Reis (org.). *José Saramago: Nascido para isto*. Lisboa: Fundação José Saramago, 47-61.
- SARAMAGO, José; ALVES, Clara Ferreira [et al.] (1986). «A facilidade de ser ibérico», entrevista. *Expresso*, 08/11/1986, 36-39.
- SARAMAGO, José; REIS, Carlos (1998). *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1980). *Levantado do Chão*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1982). *Memorial do Convento*. Lisboa: Caminho.

- SARAMAGO, José (1984). *O Ano da Morte de Ricardo Reis*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1986). *A Jangada de Pedra*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1988). «A Country Adrift». *TLS: Times Literary Supplement*, 4471, 137º.
- SARAMAGO, José (1990). «Mi iberismo». Cesar Antonio Molina. *Sobre el iberismo y otros escritos de literatura portuguesa*. Madrid: Akal [em linha] [26 julho 2022] <<https://estadoiberico.wordpress.com/2016/12/01/bibliografia-iberista-x-mi-iberismo-jose-saramago-1990/>>.
- SARAMAGO, José (1993). «Ibéria entre Europa e América Latina» [em linha] [26 julho 2022] <<https://www.josesaramago.org/iberia-entre-europa-e-america-latina/>>.
- SARAMAGO, José (1994). *Cadernos de Lanzarote, Diário I*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1995). *Cadernos de Lanzarote, Diário II*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1995). *Ensaio sobre a Cegueira*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1996). *Cadernos de Lanzarote, Diário III*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1998a). *Cadernos de Lanzarote, Diário IV*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José [1998b] (2010). «De como a personagem foi mestre e o autor seu aprendiz». Público, 18-06-2010 [em linha] [26 julho 2022] <<https://www.publico.pt/2010/06/18/culturaisipilon/noticia/discurso-perante-a-real-academia-sueca-de-como-a-personagem-foi-mestre-e-o-autor-seu-aprendiz-1442556>>.
- SARAMAGO, José (1999a). *Discursos de Estocolmo*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1999b). *Folhas Políticas 1976-1998*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1999c). *Cadernos de Lanzarote, Diário V*. Lisboa: Caminho.
- SEIXO, Maria Alzira (1999). *O essencial sobre José Saramago*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SIEWIERSKI, Henryk (2009). «Prefácio». Agostinho da Silva. *Condições e Missão da Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 7-14.
- SILVA, Marisa Corrêa (2002). «José Saramago: o iberismo como utopia». *Acta Scientiarum Maringá*, 24:1, 67-70.
- TORGA, Miguel (1990). *Diário XV*. Coimbra: [Ed. do autor].



Copyright ©2023. This document is under a Creative Commons Attribution-Non commercial-No Derivative Works 3.0 Unported License. To see a copy of thnse click here <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode>.