

# A IDEIA IBÉRICA COMO RECUSA DA «REDUCTIO AD UNUM». A PROPÓSITO DE A JANGADA DE PEDRA DE JOSÉ SARAMAGO

MOISÉS DE LEMOS MARTINS

*Centro de Estudos Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho*

«Pensando bem, não há um princípio para as coisas e para as pessoas, tudo o que um dia começou tinha começado antes [...]» (Saramago, 1986: 50).

«As vidas não começam quando as pessoas nascem, se assim fosse, cada dia era um dia ganho, as vidas principiam mais tarde, quantas vezes tarde de mais, para não falar daquelas que mal tendo começado já se acabaram, por isso é que o outro gritou, Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido» (Saramago, 1986: 18).

«[...] José Saramago sugeria que a Península não era europeia ou que ele talvez não desejava que o fosse. Essa extravagante e original ficção é um discurso acerca da Península (não apenas nem sobretudo de ordem geográfica) suspenso pelo fio de um certo complexo de ressentimento do que somos ou nos sentimos como peninsulares em relação à Europa, mas é igualmente uma reivindicação da nossa autonomia ibérica» (Lourenço, 2005: 77-78).

Ao reflectir sobre a cultura ibérica e o espaço europeu de comunicação, gostaria de colocar a minha intervenção sob o signo da viagem. A ideia que eu vou procurar desenvolver tomo-a de *A Jangada de Pedra*, a obra que José Saramago escreveu em 1986.

A ideia de destino ibérico tal como é proposta por Saramago remete para um espaço de disputa, para onde diferentes projectos e objectivos convergem e se enfrentam. O ano de 1986 foi o ano da adesão de Portugal e da Espanha à Comunidade Económica Europeia. De algum modo *A Jangada de Pedra* é precursora, em termos romanescos, das novas trincheiras políticas nacionalistas que varreram a Europa três anos depois, a partir da Queda do Muro de Berlim. A Comunidade Europeia exprimia uma vontade economicamente homogeneizante, com políticas regionalizadoras para aplanar as diferenças. Mas

levantava-se a dúvida: essa razão política e economicamente homogeneizadora favorecia ou não uma vontade culturalmente descentralizadora, que preservasse os fluxos culturais transnacionais? E mais, essa razão, política e economicamente homogeneizadora, respeitava ou não a história de países «com sonhos de asas de caravelas», como podemos dizer de Portugal e da Espanha, retomando uma expressão de Gilbert Durand?<sup>1</sup>

Estava então em questão o discurso e a prática política de Portugal e da Espanha, interpretando e projectando cada um destes países, de forma singular, o conceito de destino peninsular. Mas havia que contar igualmente com as diferentes leituras do que seria o destino ibérico, que se faziam dentro de cada espaço nacional, leituras essas que eram motivadas pelas mais variadas diferenças, designadamente por diferenças de nacionalidades, e também por diferenças sociais, económicas e políticas.

O romance de Saramago dá conta desse debate, de um modo geral em tom irónico, por vezes de um modo caricatural. Convoco aqui apenas uma caricatura. Depois de por artes romanescas, a península se ter aquietado no meio do Oceano, segue-se uma caricatura feita à conta de parangonas de jornais: «Nasceu a Nova Atlântida, No Xadrez Mundial Moveu-se uma Pedra, Um Traço de União entre a América e a Europa, Entre a América e a Europa um Pomo de Discórdia, Um Campo de Batalha para o Futuro» (Saramago, 1986: 297).

Entretanto a caricatura recebe um conjunto de condimentos que a apimentam. Escreve o narrador: «mas o título que maior impressão causou produziu-o um jornal português, foi assim, Precisa-se Novo Tratado de Tordesilhas, é realmente a simplicidade do génio, o autor da ideia olhou para o mapa e verificou que, mais milha menos milha, a península estaria posta sobre o que fora a linha que naqueles tempos gloriosos, dividira o mundo em duas partes, pataca a mim, pataca a ti, a mim pataca» (*ibidem*: 297-298). E a caricatura fica finalmente com as cores definidas. De novo o narrador: «Em editorial não assinado propunha-se a adopção, pelos dois países peninsulares, de uma estratégia conjunta e complementar que os tornasse no fiel da balança da política mundial, Portugal virado para ocidente, para os Estados Unidos, a Espanha voltada para oriente, para a Europa» (*ibidem*: 298). A narrativa espraia-se ainda pela réplica de um jornal espanhol, que «para não ficar atrás em originalidade» defendeu a tese de que tinha sentido ser Madrid o centro político da península, e desagua na «súbita revivescência dos estudos ocultistas e esotéricos», que deu para «esgotarem todas as edições da História do Futuro do Padre António Vieira e das Profecias do Bandarra, além da Mensagem do Pessoa» (*ibidem*).

---

<sup>1</sup> Sobre parte desta história de países «com sonhos de asas de caravelas», publicamos, em colaboração, *Comunicação e Lusofonia. Para uma análise crítica da cultura e dos media* (2006).

Mas o debate sobre o destino peninsular era ainda mais complexo, uma vez que era indissociável daquilo a que habitualmente chamamos globalização. E à ideia de iberismo colocava-se (assim como ainda hoje se coloca) o seguinte problema: não é que o iberismo quisesse ver a Ibéria como espaço de resistência à globalização, que quase sempre é entendida como americanização ou mercantilização do mundo. Também não é pelo lado da ameaça a uma reclamada identidade ibérica que a globalização pode constituir, a meu ver, um contexto importante para pensar o mundo ibérico. A globalização é, de facto, uma dimensão fundamental do debate sobre a identidade ibérica, apenas na condição de retirarmos dela argumentos que nos permitam contrariar a tentação do essencialismo, essa armadilha que sempre converte «a história em natureza e a contingência em eternidade» (Barthes, 1984: 198 e 209), quando se trata de pensarmos identidades colectivas.

Amarrado o marinheiro ao leme, *A Jangada de Pedra* encena este debate. Diante do nosso inevitável destino europeu, num mundo globalizado pela economia e pelas tecnologias da informação, que em *A Jangada de Pedra* são ainda só as velhas tecnologias da imprensa escrita, rádio e televisão, o «desgarre da península» encena, de um modo dramatizado pela arte romanesca, «os nós-cegos da crise» (Saramago, 1986: 211), ou seja, as hesitações que em meados dos anos oitenta percorriam o «navio-nação» peninsular, uma «jangada de pedra» triplamente periférica na sua deriva oceânica, ao largo da Europa, da África e da América<sup>2</sup>.

Penso que o texto de Saramago dá conta de um entendimento da linguagem que se desenvolveu sobretudo a partir do começo dos anos oitenta, depois de ter sido reabilitado academicamente em finais de cinquenta, por Chaïm Peralman (1958), na Bélgica, e por Stephen Toulmin (1958), na Inglaterra. Refiro-me ao entendimento argumentativo da linguagem. Este entendimento corresponde a um verdadeiro mito das origens da civilização ocidental, pois permite pensar que a argumentação é a resposta que é possível dar às catástrofes culturais: aquilo que é feito pelas palavras, só por elas pode ser desfeito. Foi nesse sentido que Saramago opôs *A Jangada de Pedra* ao protocolo que selava o novo vínculo dos países ibéricos à Comunidade Económica Europeia. *A Jangada* é um propósito imaginário que desfaz na palavra e por palavras esse vínculo, que no Saramago da época era um vínculo de catástrofe.

Esta ideia que fez da argumentação a resposta possível para as catástrofes culturais e que é o mito sobre que repousa a civilização ocidental, é uma ideia central da retórica antiga, que todavia se diluiu durante a Idade Média, a ponto de praticamente se ter perdido até aos dias de hoje. Deste modo, o que vimos

---

<sup>2</sup> Ver também, a este propósito, E. Lourenço (2005: 77).

impor-se à vida colectiva, ao longo dos últimos séculos, foi um modelo assente nos axiomas de necessidade, certeza e verdade universal<sup>3</sup>.

A extensa alegoria de um território que navega no oceano e das personagens que também são navios em insólita viagem, fez-nos pensar na condição humana e naquilo onde hoje o humano se decide, pelo menos no modo ocidental e europeu de entender o humano: na experiência da fragmentação, do nomadismo e da contingência. As águas tranquilas da experiência da unidade e da conciliação, de que nos falam a lógica da identidade de Aristóteles e a dialéctica de Hegel, deslocam-se para um outro mar, de águas um tanto erráticas e caóticas, com os protagonistas a sentirem-se como deuses «que tivessem decidido não ser eternos para poderem, no sentido exacto da expressão [*carpe diem*], aproveitar o tempo» (Saramago, 1986: 239).

A *Jangada de Pedra* dá conta, com efeito, desta mudança na nossa racionalidade. Nela não apenas se dilui a lógica da identidade de Aristóteles e a dialéctica de Hegel, como se dilui igualmente todo o propósito de emancipação histórica. Penso que há em a *Jangada* uma espécie de indecisão, uma hesitação, que a aproxima do pensamento da diferença, que são o pensamento de Nietzsche, Freud e Heidegger.

Abandonando aos poucos as remansosas águas da experiência da unidade e da perfeição, o arquetipal leito do pensamento da identidade e da conciliação de *A Jangada de Pedra* entra em convulsão e faz-se corrente que se desloca, sem demasiada vertigem todavia (apenas «umas tonturas», como chega a ser sugerido), para aquilo que constitui a experiência mais marcante da nossa contemporaneidade, que é, como referimos, a experiência da fragmentação, do nomadismo e da contingência.

Todas aquelas experiências de que nos fala *A Jangada de Pedra* são já experiências que remetem para uma «razão sensível» (Maffesoli, 1996), o que também quer dizer, para a impureza do olhar, ou seja, para experiências insólitas e ambivalentes, para experiências excessivas que nos provocam perturbação e que já pouco têm a ver com a experiência da unidade e da identidade. Existe em Saramago um paganismo, um certo holismo imemorial e vitalista, uma reconciliação com a natureza «a que ninguém pode fugir», embora as coisas aconteçam «tal como naquelas histórias de fadas, embruxamentos e andantes cavalarias ou nas outras não menos admiráveis aventuras homéricas, em que, por prodigalidade da árvore fabuleira ou telha dos deuses e mais potências acessórias, tudo podia acontecer ao invés da repetição e do costume, de não natural maneira [...]» (Saramago, 1986: 69).

---

<sup>3</sup> Ver o nosso ensaio *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social* (2002, sobretudo pp. 84-102).

Na «errante viagem» em que embarcou (*ibidem*: 289), vemos o navio peninsular a girar para ocidente, e depois a cair, com Portugal e Espanha de pernas para o ar (*ibidem*: 315), esperando o sol à mão esquerda e vendo-o aparecer à direita (*ibidem*: 319), e agora a girar em direcção ao sul, e ainda para todos os lados, à roda de si mesmo, «em sentido diabólico, isto é, ao contrário dos ponteiros do relógio, o que [...] foi causa imediata de tonturas na população portuguesa e espanhola» (*ibidem*: 299).

É se é insólita a viagem do navio peninsular, não o é menos a viagem dos cinco principais protagonistas da narrativa, embarcados numa galera de outros tempos (a galera é na narrativa de Saramago uma espécie de carroça, todavia com nome de barco, o que não é aqui, por certo, uma coincidência), puxada por um decrépito cavalo, e seguindo os passos de um cachorro sem voz, um cachorro incapaz de ladrar. 1) É insólita a experiência do indelével risco marcado no chão pela vara de negrilho da Joana Carda, que abre a terra, partindo-a como se fora uma melancia. 2) É insólita a experiência do bando de estorninhos que não despregavam pé de junto de José Anaiço, feito «involuntário chamariz de pássaros loucos» (*ibidem*: 120). 3) É insólita a experiência da pedra atirada ao mar por Joaquim Sassa, havendo quem acreditasse que ela tivesse partido o Continente. 4) É insólita ainda a experiência da terra a tremer no corpo de Pedro Orce, um verdadeiro sismógrafo ambulante. 5) É insólita, finalmente, a experiência do interminável fio azul que, sem que nada o fizesse esperar, conduz as quatro errantes personagens a casa de Maria Guavaira.

Mas as pessoas «dos prodígios não chegam a saber nem metade, e sobre a metade conhecida o mais comum é enganarem-se, principalmente porque querem, à viva força, como Deus Nosso Senhor, que esses e os outros mundos estejam feitos à sua imagem e semelhança, para o caso pouco importando quem os fez» (Saramago, 1986: 180).

As coisas deixaram todavia de ser o que foram. Diz o narrador: «os povos são inconscientes, lançam-nos numa jangada ao mar e continuam a tratar das vidas como se estivessem numa terra firme para todo o sempre [...]» (*ibidem*: 60). Mas o que é facto é que já não estão firmes. Glosando o poeta Paul Celan (1996: 46), mas alterando a sua tese, o tempo já não mantém nenhum dos acentos que lhe convêm: o agudo da actualidade, o grave da historicidade e o circunflexo da eternidade (o circunflexo que é um sinal de expansão do tempo).

A era das «grandes narrativas» parece, com efeito, exaurida. *A Condição Pós-moderna* de Lyotard é de 1979 e *A Jangada de Pedra* de Saramago é de 1986. Afigura-se então com maior clareza que a nossa vida colectiva, tanto no que toca aos acontecimentos, como no que respeita aos valores, releva antes da contingência, da incerteza e da plausibilidade. *A Jangada de Pedra* de Saramago dá conta deste percurso da racionalidade ocidental, da necessidade para a contingência, da certeza para a incerteza, da verdade universal para a plausibi-

lidade. Com efeito, diz o narrador ainda na parte inicial da obra, ou seja, ainda antes do início da viagem: «Passam os tempos, confundem-se as memórias, em quase nada acabam por distinguir-se a verdade e as verdades, antes tão claras e delimitadas, e então, querendo apurar o que ambiciosamente denominamos rigor dos factos, vamos consultar os testemunhos da época, documentos vários, jornais, filmes, gravações de vídeo, crónicas, diários íntimos, pergaminhos, sobretudo palimpsestos, interrogamos os sobreviventes, com boa vontade de um lado e de outro conseguimos mesmo acreditar no que diz o ancião sobre o que viu e ouviu na infância, e de tudo haveremos de concluir alguma coisa, à falta de convictas certezas faz-se de conta [...]» (Saramago, 1986: 36-37). E numa viagem que não pára nem mesmo após o fecho da narrativa de *A Jangada de Pedra*, fica a questão: «Os homens e as mulheres [...] seguirão o seu caminho, que futuro, que tempo, que destino?» (*ibidem*: 330).

Dir-se-ia que a categoria da identidade está «saturada» (Sorokin) em Saramago e que o que existe são identificações múltiplas. Saramago combate, a meu ver, a exacerbação e a fetichização da unidade. Tanto combate as ideias nacionalistas portuguesas e espanholas, como combate a ideia de Europa (de Comunidade Europeia), que exprimia, como assinalámos, uma vontade económica e politicamente homogeneizante, com políticas regionalizadoras para aplanar as diferenças.

Na exacerbação e fetichização do uno espreitam o monoteísmo, a que Nietzsche chamou o «monotoneísmo». Deus é uno, o indivíduo é uno, enfim, o Estado, a Igreja, a instituição, a nação, a Europa, o mundo são unos. À exacerbação e a fetichização do uno em Saramago têm uma estrutura paranóica. «Paranoien» é um conhecimento que se impõe de cima. Penso que a Saramago não repugnaria a sentença de Baudelaire: «Deus é o maior dos paranóicos». A exacerbação e a fetichização do uno supõem, por outro lado, a passagem do ser infinitivo (a divindade) ao ser nominal, como diz Steiner referindo-se a Heidegger. Supõem a intransitividade dos nomes, por exemplo, de Deus e da Igreja, e não a transitividade do ser infinitivo, como é o caso de divindade e de transcendência. A exacerbação e a fetichização do uno remetem para uma estática, para Parménides, sendo a perspectiva logocentrada.

Saramago contrapõe a coerência do diverso e do heterogéneo, a esta «astúcia da razão», a esta exacerbação e fetichização do uno, que conduzem à unidade, a Deus, à teodiceia, à nação, ao Estado, a Portugal, à Espanha, à Europa, enfim, à racionalização, que como assinalámos é um paradigma «saturado», retomando a expressão de Sorokin. Deste modo, à estrutura paranóica, a esse olhar de Deus, Saramago contrapõe um paganismo (no sentido etimológico de 'paganus', camponês), com a sugestão tectónica, de um apego à terra. Ao ser nominal, contrapõe o ser infinitivo, não a identidade (da nação ou da Europa), mas as identificações múltiplas, o ser infinitivo, ou seja, o ser não definitivo. E à tópica do logocentrismo Saramago contrapõe um lococentrismo, qualquer

coisa que é local, e não universal. A ideia de localismo remete também para o «génio do local», para os seus arquétipos, no dizer de Gilbert Durand, ou então para as suas «dobras» ('plis'), como assinala Gilles Deleuze. Dir-se-ia que o lococentrismo não se acomoda mais com uma explicação do mundo, que seria única. O lococentrismo convoca as implicações, o que se esconde nas dobras, enfim, os arcaísmos do seu passado (Maffesoli, 2000: 35)<sup>4</sup>.

O pensamento da unidade lança um propósito de sentido para diante (um projecto, uma perspectiva), fundando-o numa origem perdida. O pensamento da unidade é um progressismo, uma dinâmica para a frente, um devir linear. Em contraposição, o pensamento do diverso é um movimento em espiral, um movimento que não sendo linear, também não é circular. É mítico: convocando coisas antigas, apresenta-as de outra maneira, não se limitando a repeti-las. O pensamento da heterogeneidade é, pois, um pensamento metanóico, um pensamento acolhedor, um conhecimento que abre à pluralidade e combate a unidade.

A «reductio ad unum», pelo facto de o «mundus» ser «immundus» (Tertuliano), é em Saramago uma proposta etnocídica. A sua proposta iberista, decorrendo do pensamento do diverso, é servida pela poderosa figura retórica da alegoria. Hoje em dia, a alegoria é uma figura maior da retórica, a ponto de suportar a obra de Saramago, tanto em termos micro como em termos macro-estruturais. Vemos essa demonstração no *Ensaio sobre a Cegueira* (1995), em *A Jangada de Pedra* (1986) e em *A Caverna* (2000), por exemplo. Mas nem sempre foi assim no que respeita à alegoria. Todo o edifício da retórica empalideceu com o tempo. E a alegoria não teve melhor sorte. Ganhou reputação, mas morreu dela, por servir a catequese e o manifesto político. Ao colocar-se ao serviço do dogmatismo, a alegoria mineralizou o pensamento<sup>5</sup>.

*A origem do drama barroco alemão*, escrita por Walter Benjamin em 1928, veio todavia mostrar como a figura da alegoria se tornou uma figura fundamental na modernidade. Dando voz no teatro barroco ao discurso apologético e dogmático, a alegoria deu-nos a conhecer *por fora o cadáver* em que o humano se tornara: pensamento mineralizado, dogma, catequese e manifesto político. Com efeito, a alegoria barroca não é para Benjamin mais do que isso: catequese e dogma, numa luxuriante apologia da fé. Na modernidade, entretanto, a alegoria vai dar-nos a *conhecer o cadáver por dentro*, representando o humano em perda, empobrecido e esvaziado da sua interioridade. Benjamin disserta, com

<sup>4</sup> Ver também de Michel Maffesoli, *La Conquête du Présent. Pour une Sociologie de la Vie Quotidienne* (1998 [1979]).

<sup>5</sup> Escreve Pierre Cabanne: «Política e socialmente, o barroco está ligado à Europa hierarquizada do Santo Império Romano-Germânico, da poderosa máquina espanhola das suas colónias americanas, da Itália dos papas e dos ducados; a arte francesa desconfiará sempre deste imperialismo internacionalista, tal como das forças irracionais, dos excessos da paixão. Manter-se-á senhora de si. "O clássico é aquilo que é são", dizia Goethe» (P. Cabanne, s/d [1988]: 8).

efeito, sobre a perda de qualidade da experiência moderna, com o imparável empobrecimento da vida humana<sup>6</sup>.

A ideia iberista de Saramago inscreve-se nesta linha de pensamento de Benjamin, uma linha crítica, sem dúvida, mas pessimista, ou melhor, melancólica, em que a figura da alegoria se associa à figura da ironia, para mostrar a interioridade do cadáver em que se tornou o homem ocidental. Quem vive a crise contemporânea de uma cultura que não tem mais fundamento sólido que a garanta, não pode deixar de se sentir melancólico. Uma coisa é batermo-nos pelo humano, como uma obrigação de cidadania e por imperativo ético. Coisa bem diferente é imaginar que ainda é possível restabelecer a unidade da cultura pela convocação dos seus universais clássicos, o *logos*, o *ethos* e o *pathos*.

A lógica da identidade de Aristóteles, que procura estabelecer o verdadeiro, do mesmo modo que a lógica neo-realista, que imagina a emancipação colectiva, remetendo para a estrutura dialéctica e dramática hegeliana de uma reconciliação final, não são conjugáveis com a lógica da diferença, do diverso e do heterogéneo, que têm uma estrutura trágica, com as tensões sociais a não poderem esperar a redenção de uma síntese final que as pacifique.

Concluo o meu ponto de vista dizendo que podemos falar de uma *mimesis* fantástica em Saramago, distinta da *mimesis* aristotélica, e também da *mimesis* neo-realista. É através dessa *mimesis* fantástica que Saramago sonha o destino da Ibéria. No pensamento da diferença existe sem dúvida uma exigência ética. Não a exigência do dever ser e do caminho único, mas a exigência do humano, que se abre ao diverso, ao contingente, à pluralidade. Ou seja, uma exigência lococêntrica, que contrarie uma lógica logocêntrica e a exigência arqueológica de um regime metanóico, de uma conversão interior, em oposição à logomaquia de um regime paranóico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland (1984 [1957]): *Mitologias*, Lisboa, Edições 70.
- BENJAMIN, Walter (1984 [1928]): *Origem do drama barroco alemão*, trad., apres. e notas de Sergio Paulo Rouanet, Brasiliense, São Paulo.
- BENJAMIN, Walter (1992 [1936-1939]): «O narrador. Reflexões sobre a obra de Nicolai Lesskov», in *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa, Relógio d'Água, pp. 27-57.
- CABANNE, Pierre (s/d [1988]): *A Arte Clássica e o Barroco*, Lisboa, Edições 70.
- CELAN, Paul (1996 [1971]), «O meridiano», in *Arte Poética. O Meridiano e Outros Textos*, Lisboa, Colibri, pp. 41-64.
- LOURENÇO, Eduardo (2005): *O outro lado da lua. A Ibéria segundo Eduardo Lourenço*, edição e entrevista de Maria Manuel Baptista, Porto, Campo das Letras.

<sup>6</sup> O empobrecimento da experiência é um tema presente, por exemplo, na queda da figura do narrador (Benjamin, 1992).



- MAFFESOLI, Michel (1996): *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI, Michel (1998 [1979]): *La Conquête du Présent. Pour une Sociologie de la Vie Quotidienne*, Paris, Desclée de Brower.
- MAFFESOLI, Michel (2000): *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*, Paris, Denoël.
- MARTINS, M.; SOUSA, H. e CABECINHAS, R. (2006): *Comunicação e Lusofonia, para uma análise crítica da Cultura e dos Media*, Porto, Campo das Letras.
- MARTINS, M. (2002): *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia/Ministério da Ciência e da Tecnologia, Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas.
- MEYER, Michel e OLBRECHTS-TYTECA (1988 [1958]): *Traité de l'argumentation – la nouvelle rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- SARAMAGO, José (1986): *A Jangada de Pedra*, Lisboa, Caminho.
- TOULMIN, Stephen (1993 [1958]): *Les usages de l'argumentation*, II vol., Paris, PUF.