«Quero saber se isto é verdade». Romance e crise do comunismo em José Saramago

Jordi Cerdà Subirachs
Universitat Autònoma de Barcelona (Espanya)
https://orcid.org/0000-0002-0451-0193

Recibido: 10 set. 2022 | Aceito: 3 oct. 2022 | Publicação: des. 2022

Citació recomanada: Cerdà Subirachs, Jordi. 2022. «"Quero saber se isto é verdade". Romance e crise do comunismo em José Saramago». *Dictatorships & Democracies. Journal of History and Culture* 10: 155–175. doi: https://dx.doi.org/10.7238/dd.voi10.409828.

Resumo: O colapso do comunismo na Europa Oriental teve o efeito de um regresso à realidade, um desencanto perante a democracia (Patrick Michel 1999). A obra de José Saramago, militante do PCP, deve ser lida num contexto muito específico em que a euforia revolucionária e patriótica portuguesa foi rapidamente desencantada por um capitalismo triunfante e uma globalização imparável. As lutas pelo reconhecimento das minorias e/ou periferias culturais são explicitadas no seu romance, bem como na sua intervenção política. Na *História do cerco de Lisboa*, elementos como o valor da história e da memória, a identidade e a alteridade, ou a verosimilhança poética e a sua componente moral (e de justiça) entram em jogo, tornando-se um revelador ideológico das mudanças que aconteceram no final do século xx. A esquerda defendida por Saramago está comprometida com um *princípio de esperança*: a sua narrativa mostra-nos que já não é o real que funda o credível, mas o credível que funda o real. Este artigo pretende analisar a narrativa de Saramago sobre este período, dentro da perspetiva da antropologia do crer.

Palavras-chave: José Saramago, *História do cerco de Lisboa*, crise do comunismo, luta pelo reconhecimento, antropologia do crer.

«Quero saber se isto é verdade». The novel and the crisis of communism in José Saramago

Abstract: The collapse of communism in Eastern Europe had the effect of a return to reality, a disenchantment with democracy (Patrick Michel 1999). The work of José Saramago, a militant member of the PCP, must be read in a very specific context in which Portuguese revolutionary and patriotic euphoria was quickly disenchanted by triumphant capitalism and unstoppable globalisation. The *struggles for recognition* of minorities and/or cultural peripheries are made explicit in his novels as well as in his political engagement. In *História do cerco de Lisboa*, elements such as the value of history and memory, identity and otherness, or poetic verisimilitude and its moral (and justice) component come into play, becoming an ideological revealer of the changes that took place at the end of the 20th century. The left defended by Saramago is committed to a *principle of hope*: his narrative shows us that it is no longer the real that grounds the credible, but

the credible that grounds the real. This article aims to analyse Saramago's narrative of this period from the perspective of the anthropology of belief.

Keywords: José Saramago, *História do cerco de Lisboa*, crisis of communism, struggle for recognition, anthropology of belief.

A data de 1989, ano de publicação da *História do cerco de Lisboa* (doravante HcL) de José Saramago, tem um significado marcante para a história factual contemporânea. O *curto século xx*, como Eric Hobsbawm lhe chamou, que encetara com a esperança de uma revolução, a revolução soviética de 1917, terminou em 1989 com a queda de um muro ignominioso. Francis Fukuyama, alguns meses antes da queda do Muro de Berlim, profetizou o fim da história, desde a perspetiva — semelhante à de Hobsbawm, mas aos seus antípodas políticos — da história como uma luta de ideologias.

No entanto, para José Saramago, como declarou numa entrevista em 1989, a história, a verdadeira história, ainda não tinha começado.[1] Como as epistemologias feministas emergentes assinalaram pouco depois, a *struggle for recognition* tornou-se rapidamente na forma paradigmática de conflito político na viragem do milénio. Nancy Fraser observou que, após a queda do Muro de Berlim, a identidade de grupo substituiu gradualmente as reivindicações de classe como o principal motivo de mobilização. Na verdade, esta luta feminista por políticas de reconhecimento

1 A entrevista de Manuel Gusmão com Saramago em 1989 é um documento de fundo para a análise da HcL: «[A HcL] responde de facto a esta minha preocupação de que a história de certo modo está por fazer. Muitas vezes fala-se do fim da história, eu diria antes que a história verdadeiramente ainda não começou. Claro que isto é um ponto de vista de ficcionista, não esqueço todo o trabalho dos historiadores de hoje, cuja pesquisa, cuja investigação de alguma maneira se orienta nesse sentido, quero dizer, que de certo modo procura refazer a história. No campo restrito, específico, da ficção, digamos que é essa também pelo menos a minha preocupação, e, nomeadamente neste caso, em que a história, digamos assim, é posta em revés, vira os pés pela cabeça» (Gusmão 1989). Devemos situar esta consideração de Saramago na utopia política marxista; *o princípio da esperança* projetado por Ernst Bloch e interpretado por Hans Jonas: «como expresión fundamental de la concepción progresiva del mundo puede servir la fórmula de Ernst Bloch "S no es todavía P", donde "P" es lo deseado y propuesto como estado universal, y el hacerlo realidad es tarea nuestra. El estado en cuestión es el del hombre. En cuanto estado del hombre en general, el no-ser-todavía de "P" significa que el hombre auténtico está por llegar y que el hombre anterior no es todavía hombre auténtico y no lo fue nunca. Toda historia es pre-historia del verdadero hombre, tal como puede ser y debe ser» (Jonas 1994, 237). Propõe-se assim o homem — o homem autêntico — no centro desta lucubração e acima de tudo desta tarefa.

(de diversidade) pode também ser extrapolada para as lutas nacionais, no reconhecimento das minorias ou das periferias culturais.[2] Em jogo estavam questões simbólicas e a construção de subjetividades; a produção de representações, questões de comunicação e a inter-relação entre arte e política.

A tradição socialista tem estado geralmente ligada a uma conceção universalista da espécie humana, com tendência para compreender negativamente a diferença.[3] Também para a social-democracia convencional, o objetivo da igualdade passa muitas vezes por eliminar a diferença. Nos anos 80, o Partido Comunista Português (PCP), depositário do *povo português*, — o partido que desafiou a mais longa ditadura fascista do Ocidente, que levou a Revolução dos Cravos ao ponto de inquietar as democracias ocidentais — opôs-se à entrada acrítica de Portugal na Comunidade Económica Europeia em 1986. Este contexto foi visto como decisivo para que Saramago introduzisse o horizonte ibérico no debate político e identitário.[4] Tudo isto foi precedido e acompanhado por uma série de

2 Nancy Fraser observou, entre os dilemas da era pós-socialista, que: «Material inequality is on the rise in most of the word's countries — in the United States and in China, in Sweden and in India, in Russia and in Brazil. It is also increasing global, most dramatically across the line divides North from South. How, then, should we view the eclipse of a socialist imaginary centered on terms such as "interest", "exploitation", and "redistribution"? And what should we make of the rise of a new political imaginary centered on notions of "identity", "difference", "cultural domination", and "recognition"? Does this shift represent a lapse into "false consciousness"? Or does it, rather, redress the culture-blindness of a materialist paradigm rightfully discredited by the collapse of Soviet communism? Neither of those two stances is adequate, in may view. Both are too wholesale and unnuanced. Instead of simply endorsing or rejecting all of identity politics *simpliciter*, we should see ourselves as presented with a new intellectual and practical task: that of developing a *critical* theory of recognition, one that identifies and defends only those versions of the cultural politics of difference that's can be coherently combined with the social politics of equality» (Fraser 1997, 11-12).

3 A posterior defesa, por parte de Saramago, da Carta dos Direitos Humanos como instrumento transformador da esquerda a nível mundial é sinal desta conceção universalista; segundo as suas declarações, por exemplo, em Halperín (2002, 18-19). O reconhecimento de um sujeito *universal* entra em conflito com as propostas de Boaventura Sousa Santos que criticou que as reivindicações dos direitos humanos têm sido fundamentalmente individualistas, laicas e culturalmente ocidentalocêntricas e estatocêntricas (cf. Santos 2013).

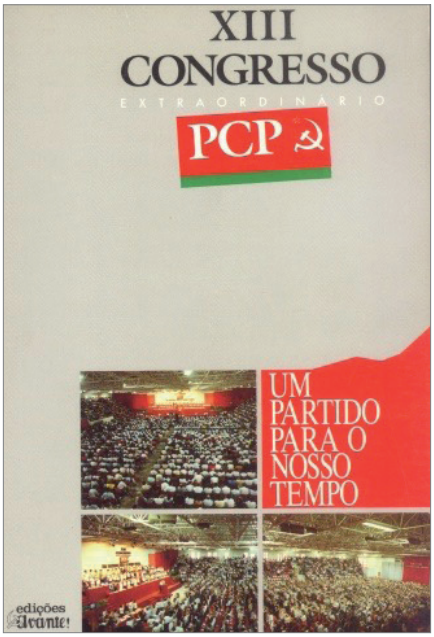
4 Para um registo e avaliação dos escritos iberistas de Saramago, ver Sáez Delgado (2020). Para a imprensa espanhola, por ocasião do lançamento da tradução de *A jangada de pedra*, Saramago afirmou: «Mi patria chica es Portugal, pero mi patria mayor no es Europa, sino la Península ibérica.» Na entrevista acima mencionada sob a HcL, Saramago declarou: «A minha posição é esta — e vai ser provavelmente uma declaração um pouco de desmancha-prazeres —, o que eu vou dizer é "não, eu não

O XII Congresso do PCP celebrou-se no Porto, entre 1 e 4 de dezembro de 1988
(Fonte: Partido Comunista Português)

acontecimentos que, na dinâmica do PCP, inacessível ao eurocomunismo, provocaram tensões e as suas consequentes recomposições.

Sem pretender ser exaustivo, salientaria, por exemplo, as revisões da Constituição revolucionária de 1976: a primeira em 1982; a segunda em 1989; seguida das de 1992 e de 1997, com a intenção de alinhar a República Portuguesa com o conjunto das democracias da Comunidade Europeia. Ou, ainda, vale a pena mencionar o apoio da liderança do PCP na tentativa de golpe na URSS, que visou restituir a continuidade da tradição soviética perante a deriva incerta da Perestroika em agosto de 1991. Alguns meses antes da publicação da HcL (1-4/XII/1988), realizou-se no Porto o XII Congresso do PCP. O lema escolhido foi: «Com o PCP por uma demo-

escrevo na Europa, eu escrevo em Portugal, sobretudo por causa de Portugal". Isto liga-se exactamente a toda a minha preocupação com o nosso passado, com a nossa história, com a cultura que está lá e vem de lá, e que não tem que ver ou julgo eu que não tem, embora isto possa ser também uma espécie de máscara que eu me ponho a mim mesmo, não tem que ver com saudosismos ou com revivalismos, tem que ver de facto com uma conformação minha, do meu próprio espírito» (Gusmão 1989).



Cartaz do O XIII Congresso (extraordinário)
realizado em Loures
(Fonte: Partido Comunista Português)

cracia avançada no limiar do século XX». Dentro do Palácio de Cristal, foram pendurados cartazes com *slogans* como: «Um partido marxista-leninista patriótico e internacionalista»; ou «Abril no presente e no futuro». Saramago foi uma das vozes, entre os intelectuais comunistas, que se fez ouvir perante a liderança de Álvaro Cunhal e que quis esclarecer o futuro do PCP ante o terramoto na Europa do Leste. A imprensa espanhola, por exemplo, relatava as incertezas geradas no seio do partido português, onde não faltava a opinião do romancista.[5] Não demorou muito, em maio

5 Cito por extenso o artigo de Nicole Guardiola para *El País* com a manchete «La "perestroika" ronda al PCP: ¿Será necesario empezar todo de nuevo?». «La frase, atribuida a Álvaro Cunhal, y que el secretario general del Partido Comunista Portugués (PCP) pronunció supuestamente durante su segunda y última intervención en la reunión exigida por los intelectuales del partido, resume la angustia existencial que se apoderó de los "comunistas sinceros" ante el terremoto que sacude a los países del socialismo real y barre las certezas de muchas décadas de lucha por las "mañanas que

de 1990, para que o PCP reunisse de novo o XIII Congresso (extraordinário) em Loures sob o lema: «Um partido para o nosso tempo». A recomposição era, portanto, um requisito essencial diante do *desencantamento* político do mundo.

A obra *A jangada de pedra*, de 1986, surgiu das tribulações que apontavam diretamente para as políticas de reconhecimento. Luís de Sousa Rebelo, autor do epílogo intitulado «*A Jangada de Pedra* ou os possíveis da história», com o qual o romance foi publicado pela primeira vez, expressou-o com uma certa candidez. No referido epílogo, afirmou-se: «Mas *A Jangada de Pedra* não é apenas o livro da nossa utopia. Na sua escrita condensam-se ainda os valores e as esperanças do 25 de Abril, reafirmadas na convicção de uma autenticidade nacional, capaz de resolver os próprios problemas sem diluir e perder a sua identidade» (Rebelo 1986, 345). A utopia, a identidade e o passado revolucionário imediato pareciam cristalizar-se numa ficção que situava o horizonte ibérico como um instrumento de crítica do presente.[6] E, em grande medida, estas esperanças, estas *possíveis da história*, estão ainda muito presentes na HcL, publicada em março de 1989.

---

cantan" [...] ¿Pero cómo fue posible que durante tantos años estos hombres sacrificaran sus vidas, se enfrentaran a la cárcel, la clandestinidad y el exilio, para tratar de instaurar un sistema que los pueblos que lo experimentaron rechazan ahora con el mismo fervor y el mismo entusiasmo que saludó hace 15 años en Portugal la caída de la dictadura? [...] Como decía un viejo militante, con más tristeza que indignación: "Me siento como el marido cornudo, que es siempre el último en saber la verdad". Sin este telón de fondo sería fácil reírse de Cunhal cuando confiesa, con desconcertante ingenuidad, que en sus viajes a Corea del Norte le sobrecogió "el endiosamiento de Kim II Sung", o del escritor José Saramago cuando se atreve a sustentar que Ceaucescu y el Partido Comunista Rumano "no pueden seguir siendo considerados hermanos"» (Guardiola 1989). É evidente, portanto, que a análise de Hobsbawm sobre o colapso comunista na URSS e no resto da Europa, em que se contrasta a geração que viveu a efervescência comunista e patriótica da Segunda Guerra Mundial com a geração que cresceu durante o período do pós-guerra, não faz muito sentido no caso português devido à proximidade da experiência revolucionária de 1974: «tanto en Europa como en la Unión Soviética, los comunistas que se habían movido por sus viejas convicciones eran ya una generación del pasado. En 1989, pocas personas de menos de sesenta años podían haber compartido la experiencia que había unido comunismo y patriotismo en muchos países» (Hobsbawm 2011, 485).

6 É pertinente recordar Hans-Georg Gadamer (1998, 105) que, já nos anos 70, escreveu que a utopia era uma «advertência longínqua», e considerou, em 1993, que a sua função principal reside mais na crítica do presente do que em projetos de ação. Através de uma referência a Hegel, por sua vez retirada do *Temps et récit* de Paul Ricoeur, Rebelo (1986, 342) recordou: «Hegel, um dos pensadores que até hoje mais penetrantemente examinou este problema na sua meditação sobre Antígona, a tragédia de Sófocles, observou que, por grande que fosse a neutralidade ética do artista, ele não podia assim suprimir uma das funções mais antigas da arte: o ser ela um laboratório em que o artista, adoptando o modo da

Os cruzados de outrora, *europeus* como também são anacronicamente referidos neste romance, não compreendem nem querem compreender o rosto de um continente que não só olha para o outro, como também se reconhece como parte dele. O Portugal medieval que Saramago apresenta nessa fase crucial de crescimento, «este país em princípio de vida» (Saramago 2001, 342), era uma diversidade de crenças, culturas e raças.[7] Era precisamente o que o identificava e o que ainda fazia sentido identificar no final do século XX. A pluralização e a problematização das identidades que Saramago debrulhou naquela Lisboa medieval concordavam com o debate sobre etnicidade que, nas últimas décadas do século XX, colocaram a identidade no teatro das relações de poder mundiais, um sedimento complexo de lutas históricas. Categorias tão elementares como *centro* e *periferia*; *maioria* e *minoria*; *pequeno* e *grande*; *particular* e *universal*; *crente* e *não crente*; *ordem* e *movimento*, todas elas indispensáveis para a constituição de identidades destinadas a serem estáveis (e homologáveis), parecem ser postas em causa pela complexidade a que foram submetidas e que as tornou inutilizáveis ou, no mínimo, muito complexas de utilizar.

A invocação formal da continuidade da tradição tem sido essencial, por exemplo, tanto na religião como na militância comunista. Qualquer continuidade permite representar e organizar, e é sempre situada no controlo de um poder que dita a memória autêntica do grupo, a filiação que

---

ficção, procede a uma experimentação de valores». O próprio Saramago, anos mais tarde, defendeu o caráter utópico *realizável* do romance: «*La balsa de piedra* no es más que eso, la expresión de una utopía realizable. Ernesto Lluch, un político catalán, hizo una lectura ideológica de *La balsa de piedra*, en mi opinión, muy acertada. Decía él que "ese señor", yo, "no quiere irse de Europa, lo que pretende es llevar Europa hasta el Sur: Que la península sea una especie de remolcador que tire de Europa para llevarla al Sur". Tengo que confesar que quedé muy contento con esta interpretación» (Saramago 1995, 36).

7 Em 1982, um importante medievalista da escola dos *Annales*, Robert Fossier, publicou *Enfance de l'Europe* para se referir à concretização espacial e política europeia nos séculos XI e XII. Como Hans Jonas argumenta, a história das sociedades, nações ou estados — *a história* — não tem nenhum objetivo prefigurado ao qual deveria aspirar ou ao qual deveria conduzir. Portanto, não se pode falar de infância, maturidade e velhice em nenhum sentido legítimo, exceto num sentido mítico ou como licença poética; «Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no es como ociosa especulación) de lo que ella "todavía" no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era "todavía" científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían "todavía" de perspectiva, de que el nómada no cultivaba "todavía" la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello "menos acabada" que hoy» (Jonas 1995, 187).

o crente ou militante reivindica. A continuidade torna-nos membros de um grupo e faz-nos parecer com os crentes ou os militantes passados, presentes e futuros. Este facto mostra o vínculo decisivo entre militância e memória. O problema da *crise de transmissão* nas sociedades modernas atingiu um ponto de viragem nos anos 80, quando a militância comunista assistiu, com perplexidade, ao desmoronamento inexorável dos Estados socialistas da Europa do Leste. Para esta militância, a memória coletiva entrava, gradualmente, num processo de atomização e desintegração que punha em risco a capacidade de pensar na sua continuidade e de representar o seu próprio futuro.

Certamente, o desencanto e o desencantamento não eram exclusivos da militância comunista.[8] Como tem sido salientado nos mais diversos contextos, a falta de uma memória colectiva nas sociedades modernas deu origem à invenção de pequenas memórias substitutas. Múltiplas, parciais, disseminadas, dissociadas umas das outras, e que permitem salvar — pelo menos parcialmente — a possibilidade de identificação coletiva, essencial para a produção de um laço social. A dinâmica acelerada da mudança na experiência individual e coletiva teve também o resultado paradoxal de favorecer uma proliferação de *apelos à memória*. A paixão do público por qualquer coisa que pretenda ser uma celebração das *raízes* pode ser vista como a figura inversa da força com que se impõe o sen-

8 Talvez a analogia entre comunismo e religião, como Patrick Michel salientou, seja falaciosa, embora possam partilhar um registo e uma missão de reencantamento que certamente os aproxima: «Cela peut contribuer à expliquer pourquoi le communisme a très souvent été appréhendé par analogie à la religion (la "foi", les "grand-messes", les "grands prêtres", le "dogme", etc.). Une telle lecture analogique, par ailleurs extrêmement contestable (le communisme n'était en rien un substitut à la religion, que son dispositif de légitimité lui imposait d'éradiquer et non de remplacer), repose au fond sur l'idée que communisme et religion participaient en dernière instance d'une même entreprise d'enchantement ou de ré-enchantement, qu'ils s'inscrivaient donc dans un même registre» (Michel 1999, 81). Num colóquio, Saramago, questionado sobre a sua militância comunista, argumentou a sua necessidade de convicção e coerência pessoais além de uma suposta infalibilidade ideológica: «No diré que es una manera de perder el tiempo preguntar ¿pero cómo Vd. puede ser comunista si la Unión Soviética ha sido un desastre? ¿y más que un desastre un error; y más que un error, los crímenes que allí se han cometido? Sí, sería una manera de perder el tiempo contestar que tampoco los crímenes de la Inquisición han quitado un grano a la fe de un católico. Pero eso sería muy malo porque estaríamos poniendo una ideología política como si fuera una religión o, al revés, una religión como si fuera una ideología política [...] Uno llega a una convicción que puede ser un error, pero es una convicción. Y está la coherencia» (Saramago 1997, 82).

Muro de Odivelas em comemoração ao do centenário do PCP
(Fonte: Partido Comunista Português)

timento subjetivo de ter perdido — coletivamente — a memória. Se foi possível falar das sociedades do passado como *sociedades de memória*, é porque não tinham necessidade de exigir esta memória, imposta em todas as situações da vida de uma forma contínua e compacta. José Saramago, cabeça de lista da coligação de esquerda *Por Lisboa*, foi nomeado Presidente da Assembleia Municipal de Lisboa em 1989. No mesmo ano em que se permitiu fazer um *apelo à memória*, no mínimo paradoxal, sobre um acontecimento tão figurativamente distante como o cerco da Lisboa medieval. O percurso meticuloso que o protagonista do romance, o revisor Raimundo Silva, faz pelos cenários daquele acontecimento histórico, tão sensível às raízes da nação portuguesa, contrasta com a amnésia e a perplexidade do presente que o rodeia.[9]

9 Quem sabe se esta revisitação geográfica é uma ideia tirada da historiografia da escola dos *Annales* e da sua ênfase que nas paisagens como estruturas estáveis, permanências, neste caso, da Lisboa medieval. Antes do chamado *spatial turn*, a preocupação de Saramago pelo espaço era bastante notável, desafiando na sua narrativa as coordenadas comuns do espaço e do tempo, aquilo a que Manuel Gusmão chama «temporalização do espaço» e «espacialização do tempo» e que o romancista aceita: «quando penso no ano de 1147 e quando eu estou aqui em Lisboa e de vários pontos da cidade olho e vejo o Castelo, e vejo aquilo que foi a Lisboa de então, posso imaginá-la; há pelo menos uma coisa que eu sei, que ela esteve ali, ali naquele mesmo sítio. Então é como se o tempo em mim desse uma volta

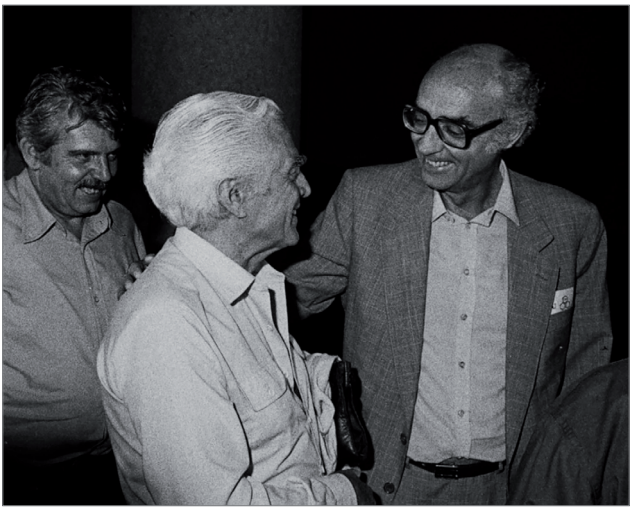
A crise do comunismo, quer como prática, quer como ideologia, é um acontecimento principal do final do século xx que ainda é difícil de pensarmos na sua globalidade (e que nos últimos meses, com o conflito na Ucrânia, está a assumir particular proeminência). Para alguns, o colapso dos sistemas socialistas foi o porvir radiante da humanidade, o fim da história. A queda do Muro parecia trazer um aparente consenso sobre a superioridade das democracias ocidentais e a eficácia da economia de mercado intimamente a ela ligada. A democracia ocidental ganhou, entre outras coisas, não por ser uma ideologia superior, mas precisamente porque era mais eficaz na medida em que não era propriamente uma ideologia.[10] A chamada cultura do sucesso, que identificou o final dessa década, começava a tomar posse. O colapso dos regimes comunistas não teve, como já verificámos, o efeito de tornar o mundo menos complicado. Mas a perceção do simples e do complexo foi modificada pela dificuldade de redefinir posições estáveis nas recomposições em curso e, também, pela nostalgia das posições estáveis do passado, por mais fictícias que fossem; e/ou por muito injusta que fosse a ordem que as estabeleceu (Michel 1993, 225). Dois movimentos que, em certa medida, estão presentes na HcL, onde se torna muito explícita a urgência de recompor a história e de perceber a ficção de uma estabilidade passada (e presente).

Embora a complexidade e a constante redefinição tenham estado presentes em todos os momentos da história, esta vasta recomposição no final do século xx envolveu diretamente a identidade, a centralidade e a mediação (elementos que já eram muito presentes n'*A jangada de pedra*), bem como a rearticulação da crença ou, mais precisamente, a crise entre a articulação da crença individual e a crença comum. A crise não

---

e eu já não fosse capaz de distinguir, é claro que sou capaz de distinguir racionalmente, mas, quer dizer, há uma sensação minha, particular, em que eu de repente posso interrogar-me — estou hoje em 1989 ou estou em 1147 desta colina de Lisboa olhando aquilo?» (Gusmão 1989).

10 A este respeito, Saramago fundamentou: «Las izquierdas son campos en ruinas. Porque, mire, son muchas las crisis en el mundo, pero hay una crisis que es la más grande de todas, que es la crisis de ideas. No hay ideas. Quiero decir, ideas hay, hay gente que las tiene, que las expresa y todo eso. Pero lo que no hay son ideas que reúnan a la gente, y no se puede hacer nada si usted no tiene una idea donde la gente se encuentre, alrededor o compartiéndola. Entonces esto, cuando se trata contra la derecha, no tiene mucha importancia, porque la derecha no necesita ideas. Pero tiene consecuencias graves para la izquierda porque la izquierda no pude vivir sin ideas. Y la verdad es que algunas de ellas se agotaron, otras quizás estén ahí esperando una resurrección, en condiciones distintas, claro» (Halperín 2002, 15).



Álvaro Cunhal e José Saramago
(Fonte: Partido Comunista Português)

consiste tanto em crer, mas em crer em conjunto; o que nos leva a levantar a questão da instituição, ou seja, a questionar a própria possibilidade de uma instituição da crença no universo do relativo (Michel 1993, 225). Um descrédito literal afetou a base das instituições e discursos que, de repente, se tornaram inacreditáveis. Práticas de suspeita desmistificaram normas e questionaram convicções consagradas. Há quem procurava a alternativa fora do Partido e que a militância se tornasse secundária ou inútil através do acesso subjetivo de cada um à *sua* verdade. Encontra-se em todo o lado, nesses anos, uma esquerda que reivindica o seu *direito a bricolagem*, a sua determinação em construir uma *casa comum* incerta, o poder escolher as suas crenças fora do Partido; uma expressão, em suma, que não deixa de refletir um individualismo político plenamente integrado no individualismo moderno. No entanto, esta nunca foi a escolha do fiel militante Saramago.[11]

11 Na procura de um sujeito poético em *Levantado do chão*, Alzira Seixo (1999, 157) observou a importância da noção de grupo, família ou comunidade que «prolonga a subjectividade intercomunicativa» no romance de Saramago, bem definido já em *O ano 1993* ou no conto «Coisas» de *Objecto*

A criação literária tem sido estudada a partir da perspetiva da antropologia do crer, com base no facto de não se poder separar o conhecimento da crença, que, por sua vez, não pode ser reduzida a um objeto de conhecimento. Crer refere-se necessariamente a uma operação que passa por uma *mise-en-scène* retórica que gera uma dinâmica de credibilidade em função de certas estratégias narrativas. A história é um discurso que é salvaguardado pela credibilidade, embora, por si só, não seja real. Há uma separação entre o que é dito, mas não é real, e o que é vivido, mas não pode ser dito. «A história não é a vida real, literatura, sim, e nada mais, Mas a história foi vida real no tempo em que ainda não poderia chamar-se-lhe história» (Saramago 1989, 16).[12] A história é, como Michel de Certeau salientara e Paul Ricoeur recuperou no final do século passado, um «discurso» organizado em torno de um «presente que falta» (Ricoeur 2003, 480).

Foi várias vezes apontado o reconhecimento de Saramago por dois grandes medievalistas da *Nouvelle Histoire*, Georges Duby e Jacques Le Goff, conspícuos representantes de uma forma diferente de *faire histoire*, capaz de construir um *autre Moyen Âge* (cf. Flores 2010). Foram criadores de novos discursos historiográficos com uma vontade totalizadora que integrou no medievalismo um grande número de diferentes disciplinas. Conseguiram estabelecer uma dialética entre o consciente e o inconsciente, ou entre o grande acontecimento e o quotidiano. Neste sentido, a incorporação da psicanálise na historiografia foi decisiva. Através de sucessivas hipóteses, a fim de interrogar o não-dito, o reprimido, as zonas opacas, levou também ao carácter de aporia de qualquer reconstituição integral do passado, que só pode ser vista a partir de fragmentos de verdade. Saramago, na entrevista concedida a Manuel Gusmão aquando do lançamento da HcL, declarou que o seu sentimento em relação à história era, acima de tudo, de insatisfação.[13] O narrador sentia-se compelido a acres-

quase (*vid. infra*). De facto, é mais difícil identificar esta comunidade na HcL, a menos que sejam os destinatários dos *possíveis da história*, portugueses ansiosos por construir um outro futuro.

12 No entanto, como Alzira Seixo (1999, 82) avisou: «em Saramago, a noção alargada de História (que pode coincidir, afinal, com a operação, ou actividade, de escrita do tempo) acaba por ser tangente à de Literatura. Como dizia, logo de princípio, Raimundo Silva: "em minha discreta opinião, senhor doutor, tudo quanto não for vida, é literatura"».

13 «A verdade é que o meu sentimento habitual em relação à História é sobretudo o da insatisfação. Digamos que não me satisfaz aquilo que me dizem; informa-me, esclarece-me, evidentemente,

centar, perante um discurso historiográfico, que era sempre considerado incompleto por ele, insuficiente. Um discurso que, tal como a memória, era múltiplo, parcial, disperso, dissociado um do outro, mas que o narrador tem a capacidade de dar verosimilhança e, sobretudo, *totalidade*.[14]

Foi analisado «o erro tentador ou o princípio ativo da ficção literária» na HcL. A verosimilhança poética e o seu valor moral têm sido sempre motivo de discussão.[15] Os gramáticos da Antiguidade, como mais tarde desenvol-

---

porque é justamente para isso que a História se faz, que a História se escreve, mas a verdade é que me deixa sempre com esta sensação de falta, de ausência — falta aqui qualquer coisa — e digamos que com este romance e com o meu trabalho de ficção, é certamente por vezes como se eu quisesse emendar, mas também às vezes e, talvez mais do que isso, é como se eu quisesse acrescentar, como se quisesse dizer: "atenção!, o que disseram está bem, mas falta qualquer coisa, que eu venho dizer". Enfim, é uma pretensão evidentemente um pouco exagerada más é essa a minha posição em relação à matéria histórica, à matéria *ficta*, digamos assim, e é por aí que eu tento juntar as duas, dar-lhes um nó, de forma a que não se separe uma coisa da outra» (Gusmão 1989).

14 «Me permitiré decirles, aunque parezca una contradicción, que lo que a mí me interesa no es la Historia. La Historia es siempre una selección de hechos, organizados de una manera coherente o que parezcan coherentes al lector; para que él se quede con la idea de que hay una fatalidad histórica, que lo que ocurrió tenía que ocurrir. La Historia es por lo tanto autoritaria, coercitiva. Lo que a mí me interesa es el Pasado porque en el pasado está todo, no en la Historia. Escribí la *Historia del cerco de Lisboa* para decir justamente eso: que la Historia está contenida en el Pasado, es tan sólo una parte de él. La tarea del novelista es buscar lo no dicho y traerlo, enseñarlo al lector. Es dar vuelta a las cosas para saber lo que las cosas son. El corrector borra el "sí" y en su lugar escribe un "no", es decir, subvierte la Historia para dar voz al silencio del Pasado. Por eso el narrador puede escribir: "Bienaventurado los que dicen no porque de ellos debería ser el reino de la tierra". De la tierra, no de los cielos» (Saramago 1997, 58). Carlos Reis, sobre a relação entre o romance e a história em Saramago escreveu: «Saramago propõe a revisão da História oficial, construída com heróis selectos, com acções e com cenários grandiosos [...] e assim dar pretexto a uma parcial construção da História, um romancista pode reconstruir, por meio da narrativa ficcional, "a totalidade orientada temporalmente" de outra História» (Reis 1996, 28).

15 Tenho presente o trabalho de Manuel Frias Martins (2018) no qual situa o *erro tentador* no contexto atual da pós-verdade. Jordi Grau (2020, 37), sobre o tema da pós-verdade e da ficção, recorda: «Llegados a este punto, me parece oportuno recuperar una célebre reflexión de Norman K. Smith en el transcurso de una lección que impartió en la Universidad de Edimburgo el 16 de octubre de 1919 —y que publicó al año siguiente en la revista *The Philosophical Review*— en la que aseguraba que: "La historia del pensamiento humano [...] es el registro, no de un descubrimiento progresivo de la verdad, sino de nuestra gradual emancipación del error" [...] Así, la ficción se perfila como una estrategia más de aproximación a la realidad, mientras que la posverdad se esfuerza por desandar ese camino emancipándonos no del error, sino de los hechos». Esta consideração sobre o uso da ficção pode enquadrar-se no propósito de Saramago, a qual tem uma tradição enraizada na poética clássica. A arte cria personagens fictícias, ambientadas num mundo que pode ser aparentemente objetivo; provoca ilusões das quais as pessoas estão conscientes e, por isso, deixam-se abstrair agradavelmente. Agostinho de Hipona chamou os cantos dos poetas *rationabilia mendacia*; mentiras razoáveis. O mesmo

veram os medievais, distinguiram a *historia*, que relata acontecimentos, da *fabula*, que cria meras ficções de seres impossíveis, e, finalmente, do *argumentum*, que apresenta factos imaginários, embora plausíveis. Saramago é, sem dúvida, um grande criador destes *argumenta*, fábulas morais que sustentam uma aproximação à verdade, uma visão do mundo em sintonia com uma esquerda política que não desistia. Ao contrário do que se pensava, já não é o real que funda o que é credível, mas o credível que engendra o real. Entre o dilema de não possuir a velha segurança da certeza da certeza, nem se querer colocar no questionamento permanente da certeza característico da modernidade, abre-se um caminho, o da certeza do questionamento que, no mínimo, atenua uma pós-modernidade desprovida (Michel 1993, 229).

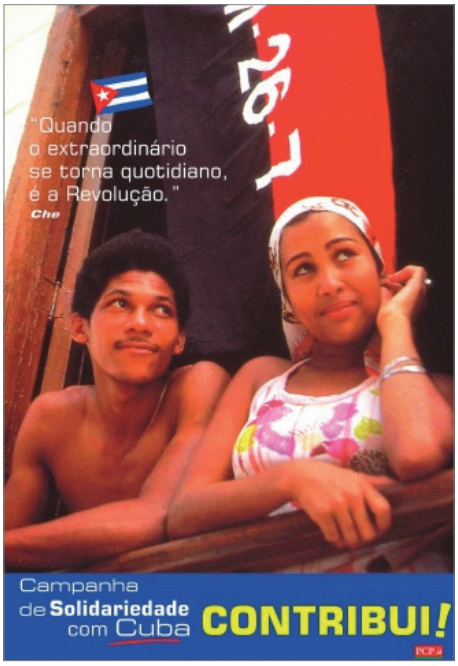
Entre os criadores latino-americanos com quem Saramago quis destacar a sua proximidade, sobressai Alejo Carpentier. Tanto o autor cubano como o português desenvolveram uma narrativa neobarroca, complexa mas não hermética. Sem dúvida, a receção da literatura cubana em Portugal durante os anos 70 foi marcada pelo avatar revolucionário, embora tivesse tido consequências de todo o tipo e não apenas de simples afinidade ou fascínio político.[16] O sincretismo cultural e temporal, por exemplo, também une Carpentier e Saramago para criar, através de uma reivindicação barroca, um espaço transibérico *avant la lettre*.[17]

---

filósofo fez uma distinção entre *fallax* e *mendax*; falácia e mentira: muitas vezes o engano procura apenas o prazer (*mendacium*), o que é repreensível; outras alcança efeitos que merecem consideração atenciosa e moral (*falacia*).

16 As antologias, por exemplo, publicadas pela editora Futura em meados da década de 70 sob o cuidado de Manuel de Seabra — *Poesia cubana da revolução* (Lisboa, 1975) e *Conto cubano da revolução* (Lisboa, 1975) —, dão um testemunho preciso da efervescência cubana durante a Revolução dos Cravos. A obra de Alejo Carpentier dispõe de traduções pontuais para português, algumas realizadas por distintos intelectuais como Alfredo Margarido ou Pedro Tamen. Certamente, tanto Saramago como Carpentier não apresentam uma prosa neobarroca mais exigente ou inovadora como a defendida por outro cubano, Severo Sarduy. No entanto, Saramago parece-nos um caso notável do neobarroco pós-moderno tão caraterístico das últimas décadas do século XX.

17 Com habilidade e sensibilidade, César Rina (2020, 1-7) começa o seu ensaio sobre o iberismo no século XIX tecendo um comentário sobre José Saramago e a sua *Viagem a Portugal* (1981). Neste *livro decisivo*, como o próprio Saramago reconheceu (Gusmão 1989), tanto em termos da sua carreira como escritor profissional, como da sua exploração mais nacional, tão importante na década de 80, o romancista interroga-se sobre a identidade dos peixes que nadam no Douro de ambos os lados da fronteira. O piscar de olhos ao *Sermão de Santo António aos peixes* de Padre António Vieira coloca



Campanha de solidariedade do PCP com Cuba
(Fonte: Partido Comunista Português)

Concierto barroco de Alejo Carpentier foi publicado em 1974 e traduzido para português em 1979 (Lisboa, Caminho). Veneza e a estreia da peça *Montezuma* com música de Vivaldi, faz com que a personagem Preste Antonio, filho de estremenhos e nascido no México, possa pensar em:

> «algo muy raro: mientras más iba corriendo la música de Vivaldi y me dejaba llevar por las peripecias de la acción que la ilustraba, más era mi deseo de que triunfaran los mexicanos, en anhelo de un imposible desenlace [...] Y me di cuenta, de pronto, que estaba en el bando de los americanos, blandiendo los mismos arcos y deseando la ruina de aquellos que me dieron sangre y apellido» (Carpentier 1974, 75-76).

---

a questão ibérica num quadro estético bem definido, o barroco; um período histórico em que a diferenciação, o traçado da fronteira, entre os campos literários (trans)peninsulares é também frágil.

De repente, no devaneio desta personagem que se propõe transgredir (e emendar) a história, como a do cerco de Lisboa, é debatida toda uma questão estética e ética:

> «¿Y qué se busca con la ilusión escénica, si no sacarnos de donde estamos para llevarnos a donde no podríamos llegar por propia voluntad [...] gracias al teatro podemos remontarnos en el tiempo y vivir, cosa imposible para nuestra carne presente, en épocas por siempre idas. También sirve —y esto lo escribió un filósofo antiguo— para purgarnos de desasosiegos ocultos en los más hondo y recóndito de nuestro ser» (Carpentier 1974, 76).

A ficção permite uma análise crítica das narrativas fundadoras, reinterpretando um passado histórico, envolvendo a reescrita, a paródia ou a transgressão consciente do discurso histórico. A HcL, um romance considerado histórico, mas que não o é (Seixo 1999, 73), é um meridiano expoente de uma escrita pós-moderna que ironiza a origem do discurso historiográfico e as suas fontes documentais, dos seus arquivos.

Alejo Carpentier sustenta uma reflexão sobre o objeto, que poderia muito bem ser assinada por Saramago: «A veces es necesario alejarse de las cosas, poner un mar de por medio, para ver las cosas de cerca» (Carpentier 1974, 76). Situarmo-nos no escorço ou na distância, forçar uma mudança nos protocolos habituais de observação, como Michel Foucault também sugeriu, é a forma de ver (melhor). Esta reflexão surge a partir de uma declaração feita por Saramago à imprensa espanhola precisamente na altura do processo de escrita da HcL, na qual afirmava: «Hay que desordenar las cosas para encontrarles un orden nuevo» (Sorela 1987).[18] O

18 Na crónica publicada no *El País*, em 14/X/1987, dizia-se: «Saramago habla con generosidad portuguesa pero se niega, por ejemplo, a revelar de qué trata la que ahora escribe, *El cerco de Lisboa*; sí se aviene a contar que un lejano impulso de ese libro es el cuento *Cosas*, de un mundo en el que las cosas tienen alma porque son en realidad "gente aplastada"; esto es, "la expresión última de la fuerza del trabajo". En una visión primitiva de su nueva novela, Lisboa está cercada por objetos inofensivos que, sin embargo, la gente no se atreve a cruzar, saltar o sortear. En una versión más moderna, los objetos han desaparecido, pero el cerco se mantiene» (Sorela 1987). Consideramos muito interessante a proposta de Daniel Vecchio (2017) que, com base em Carlo Ginzburg, analisa a sua prática incidária em relação à narrativa saramaguiana. Certamente, o conceito de distância de Ginzburg, nomeadamente nos seus componentes morais, pode ser iluminador em Saramago.

escritor português revelou que o impulso inicial para este romance foi o seu conto «Coisas», incluído em *Objecto quase*. Assim, na origem da HcL, é claramente visível a crítica de Saramago ao capitalismo mais feroz e a uma sociedade de consumo devastadora. No entanto, como no conto «Coisas», também conclui com um clamor de esperança e um desejo inequívoco de recomposição, de «reconstrução positiva» (Seixo 1999, 153).

> «E um deles disse:
> — Agora é preciso reconstruir tudo.
> E uma mulher disse:
> — Não tínhamos outro remédio, quando as coisas éramos nós. Não voltarão os homens a ser postos no lugar das coisas» (Saramago 1984, 114).

Do que não temos dúvidas é que a reflexão de Alejo Carpentier sobre a história e a fábula, que se segue quase imediatamente após a citação acima, foi lida e interpretada com atenção por Saramago:

> «Según el Preste Antonio, todo lo *de allá* es fábula. De fábulas se alimenta la Gran Historia, no te olvides de ello. Fábula parece lo nuestro a las gentes de acá porque han perdido el sentido de lo fabuloso. Llaman *fabuloso* cuando es remoto, irracional, situado en el ayer —marcó el indiano una pausa—: No entienden que lo fabuloso está en el futuro. Todo futuro es fabuloso» (Carpentier 1974, 77).

Foi esta última frase que Saramago escolheu como lema para abrir *A jangada de pedra*. Na fábula temos o distanciamento e a necessidade de recomposição, um notório deslocamento espacial e também temporal. E esse olhar fixo no futuro, a utopia como "advertência longínqua."

As identidades não podem ser construídas de outra forma que não seja através do intercâmbio, por vezes até violentamente, segundo a história do cerco de Lisboa. No entanto, a primeira condição é a aceitação da diferença, da alteridade, do outro.[19] E Saramago sabia-o e explorou-o

19 Maria Alzira Seixo já apontou a importância da imagem do assédio e da subsequente queda da cidade: «"Lisboa estava ganha, perdera-se Lisboa", relativismo de ponto de vista narrativo, mas decer-

na HcL através do relato de um amor inesperado e inadiável entre o revisor e a empregada editorial, Maria Sara, refletido na feliz (e guerreira) imagem do assédio.

> «Claro que estamos em guerra, e é guerra de sítio, cada um de nós cerca o outro e é cercado por ele, queremos deitar abaixo os muros do outro e continuar com os nossos, o amor será não haver mais barreiras, o amor é o fim do cerco» (Saramago 1989, 330).

Sem o Não, sem a audácia de uma proposta insolente, este *outro* não teria aparecido, cuja relação é tão irracional, abnegada e incrível como deve ser o amor. Ou não é o amor, o *outro*, o que acaba por tornar a verdade credível?

> «Oh, meu amor, o outro, Que nada no futuro seja menos do que isso, e de repente ambos tiveram medo do que disseram e abraçaram-se, o quarto estava escuro, Acende a luz, disse ela, quero saber se isto é verdade» (Saramago 1989, 295).

Não se trata apenas do objeto do crer (um dogma ou um programa), mas do compromisso dos sujeitos com uma proposta no ato de a enunciar, tomando-a como verdadeira. Por outras palavras: uma modalidade da afirmação e não apenas o seu conteúdo. «Embora conscientes de havermos inventado a mentira, ainda julgamos ser capazes de viver a verdade» (Saramago 1989, 194).[20] Este *viver a verdade* em comum faz mais

---

to não só, já que a interversão "partidária", por "histórica", não deixa de ser sintomática: para além de se prestar a leituras psicológicas e psicanalíticas inequívocas, já que o final do cerco é o começo definitivo e alargado do abraço, enquanto, na belíssima, densa e despojada frase que encerra o texto, "sob o alpendre da varanda respirava uma sombra"» (Seixo 1999, 80). A desaparição, a queda, é também a promessa, a esperança de um regresso emancipado do erro (cf. infra nt. 21).

20 Vale a pena referir que no chamado epistolário ibérico, Unamuno confessou a Pascoaes que a grandeza do Quixotetismo reside «en que su héroe, D. Quijote, es un ente de ficción, y en que es cómico, ridículo. Cristo tiene el inconveniente de que es probable que existiera como hombre de carne y hueso, lo cual le expone a la exégesis histórica, y que fue trágico. Hay que saber vivir de la ficción, haciéndola realidad, y arrostrar el ridículo» (Pascoaes & Unamuno 1990, 58). Uma consideração a ter em conta na medida em que Unamuno, tão rigoroso na sua *verdad y vida*, coloca a ficção num plano mais completo, devido à sua complexidade, e sem o risco duma impertinente crítica historiográfica. Nesta mesma carta, o autor espanhol discute o confronto e o outro, de uma perspetiva

sentido no *como* e não tanto no *quê* deste crer: apesar de esta capacidade, no final do século XX, se ter esgotado ou refugiado na volatilidade dos meios de comunicação social ou no entretenimento mais fútil. A esquerda queria ser a encarnação de um futuro diferente e, acima de tudo, de um *princípio de esperança*, de um reencantamento político incontornável.[21] Numa altura em que aqueles que queriam romper com um sistema de autoridades mostravam uma frivolidade escandalosa sem preparar o seu relevo, o escritor português rearmava o combate ideológico a partir da sua militância comunista. A pergunta pela verdade, como o marxismo tornou evidente, anda sempre de mãos dadas com a pergunta pelo interesse; todos os supostos conhecimentos, depois de Marx, perderam a sua inocência cognitiva. E o interesse que anda sempre a par com a verdade, e para o qual Saramago nunca deixou de apontar (nas suas declarações, nos seus ensaios, mas também na sua ficção), é o da justiça. A busca da verdade deve remeter-nos constantemente para uma procura de justiça.

A obra de Saramago não pode ser entendida como um mero espelho das mudanças, das profundas mudanças, que abalaram a última década do século XX. Mas a sua obra é um revelador ideológico de primeira ordem para compreender não só a sociedade portuguesa, como também as transformações sociais e políticas do final do milénio. A sua militância comunista e, fundamentalmente, a sua obra foram uma luta pelo reconhecimento, uma luta contra a injustiça económica e cultural, «por causa de Portugal», o que levou a uma reavaliação dinâmica das identidades denegridas e dos grupos difamados. Em suma, lutas que envolveram o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural.

---

muito semelhante à de Saramago e da sua HcL: «las gentes no se quieren hasta que se conocen y no se conocen hasta que luchan. La más honda solidaridad es la que une a dos que combaten uno con otro» (Pascoaes & Unamuno 1990, 58).

21 «Marx ha muerto y el comunismo ha muerto, vamos a poner las palabras, así, claritas ¿no? El comunismo, el socialismo, todo muerto. Pero ¿quiénes somos nosotros para decir que eso ha muerto? Es decir, en la práctica socialista hubo un derrumbe total. Pero la muerte es de lo que no se puede salir. No llamemos muerte a lo que, en un momento determinado, pueda parecer muerte. Todo volverá, porque, si no vuelve, se acabó una de las formas de esperanza. Yo no digo que no haya otras formas y, seguramente, vamos a inventar más. Pero nada puede ser olvidado de aquello que el hombre ha inventado y ha vivido procurando una sociedad mejor [...] volveremos a Marx cuando el momento llegue, todavía no, es demasiado pronto para que esto ocurra, pero no olvidemos todo, o no olvidemos, si prefieren, todo lo malo que se ha hecho» (Saramago 1997, 39).

Referências bibliográficas

Carpentier, Alejo. 1974. *Concierto barroco*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Flores, Conceição. 2010. «Da Nova História à metaficção historiográfica: a gênese de Blimunda». *Mnese. Revista de Humanidades* 11(28): 47-55.

Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus. Critical reflections on the «postsocialist» condition*. New York & London: Routledge.

Gadamer, Hans-Georg. 1998. *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía Práctica.* Barcelona: Tecnos.

Grau, Jorge. 2020. *Posverdad y ficción. Cómo la distorsión (des)explica el mundo.* Barcelona: Edicions Bellaterra.

Guardiola, Nicole. 1989. «La "perestroika" ronda al PCP». *El País*, 11 nov.

Gusmão, Manuel. 1989. «O não e o sim. A insatisfação com a história. O diálogo». Entrevista com José Saramago. *Vértice*, 14 may., 85-99. http://desaramago.blogspot.com/2016/05/entrevista-com-jose-saramago-dialogo.html

Halperín, Jorge. 2002. *Conversaciones con Saramago. Reflexiones desde Lanzarote.* Barcelona: Icaria.

Hobsbawm, Eric. 2011. *Historia del siglo XX (1914-1991)*. Barcelona: Crítica.

Jonas, Hans. 1995. ≠. Barcelona: Herder.

Martins, Manuel Frias. 2018. «O erro tentador ou o principio ativo da ficção literária considerado a partir da cultura da pós-verdade». *Cultura, espaço & memória* 9: 155-166.

Michel, Patrick. 1993. «Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution». *Archives des Sciences Sociales des Religions* 82: 223-238.

———. 1999. «Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle». *Critique Internationale* 3: 79-97.

Pascoaes, Teixeira de i Miguel de Unamuno. 1990. *Epistolario ibérico. Cartas de Pascoaes y Unamuno*. Madrid: Editorial Orígenes.

Ricoeur, Paul. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Rina, César. 2020. *Imaginar Iberia. Tiempo, espacio y nación en el siglo XIX en España y Portugal*. Granada: Comares.

Rebelo, Luís de Sousa.1986. «*A jangada de pedra* ou os possíveis da história». Dins José Saramago, *A jangada de pedra*, 331-349. Lisboa: Caminho.

Reis, Carlos. 1996. «Romance e História depois da revolução. José Saramago e a ficção portuguesa contemporânea». Dins Giulia Lanciani, dir., *José Saramago. Il bagaglio dello scrittore*, 23-36. Roma: Bulsoni.

Sáez Delgado, Antonio. 2020. «José Saramago, transiberista». Dins Carlos Reis, dir., *José Saramago. Nascido para isto*, 47-61. Lisboa: Fundação Saramago,.

Santos, Boaventura Sousa. 2013. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.* Coimbra: Almedina.

Saramago, José. 1984. *Objecto quase*. Lisboa: Caminho.

———. 1986. *A jangada de pedra*. Lisboa: Caminho.

Saramago, José. 1989. *História do cerco de Lisboa*. Lisboa: Caminho.

———. 1995. *José Saramago. La Semana de Autor sobre José Saramago tuvo lugar en Madrid, del 24 al 27 de mayo de 1993, en la Agencia Española de Cooperación Internacional*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

Seixo, Maria Alzira. 1999. *Lugares da ficção em José Saramago*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Sorela, Pedro. 1987. «La novela en que españoles y portugueses navegan juntos. José Saramago publica "La balsa de piedra", su tercera obra traducida al castellano». *El País*, 14 oct.

Vecchio, Daniel. 2017. «As práticas indiciárias em José Saramago». *Revista Convergência Lusíada* 37: 108-126.

This work is subject to a Creative Commons Attribution 4.0 International Public License.