**Reflexos**
ISSN : 2260-5959
: Université Toulouse - Jean Jaurès

**7 | 2023**
**José Saramago : création, dialogue et critique**

# José Saramago, décolonisateur de la pensée

*José Saramago, descolonizador do pensamento*
*José Saramago, decolonizing Thought*

**Agnès Levécot**

http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1569

Agnès Levécot, « José Saramago, décolonisateur de la pensée », *Reflexos* [], 7 | 2023, 21 avril 2023, 24 avril 2023. URL : http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1569

CC BY

# José Saramago, décolonisateur de la pensée

*José Saramago, descolonizador do pensamento*
*José Saramago, decolonizing Thought*

**Agnès Levécot**

Texte intégral
Le monde abyssal selon Saramago
Une sociologie des absences
Rééquilibrer et solidariser le monde

## Texte intégral

1 À la lecture des derniers textes du sociologue Boaventura de Sousa Santos, et en particulier des *Épistémologies du Sud*, les lecteurs assidus de José Saramago peuvent y entendre comme un écho théorique du discours de ses narrateurs, écho qui me semble pouvoir apporter une nouvelle voie d'exploration critique de l'œuvre du Prix Nobel portugais de Littérature. N'étant pas moi-même sociologue et n'ayant donc pas mené une étude approfondie de l'ensemble des textes de Sousa Santos, je ne fais que proposer ici, très modestement, une ébauche de réflexion qui explore et approfondisse la dimension humaniste de l'auteur du *Dieu manchot*, réflexion qui cherche à dépasser le cadre strict des convictions idéologiques et politiques bien connues de l'écrivain.

2 Dans ses textes, et en particulier dans l'essai déjà cité, Sousa Santos fait des propositions visant un changement de cap épistémologique et appelant au développement d'un nouveau type de production et d'évaluation des connaissances et des savoirs, afin de rétablir un certain équilibre entre le nord et le sud. Dans sa pensée, ces deux pôles ne recoupent qu'en partie le concept géographique car, même si, selon la logique coloniale, les catégories sociales des dominants et des dominés sont historiquement et schématiquement associables à chacun des deux hémisphères, « [l]e Sud n'est pas une entité géographique : il s'agit d'une métaphore de la souffrance humaine causée

par l'ordre mondial dominant et une valorisation des résistances qu'elle génère » (Santos 2016, 10). Ce concept constitue donc avant tout un support métaphorique pour aborder la problématique de la souffrance humaine causée par les relations de domination induites par la triade capitalisme, colonialisme et patriarcat, triade qui a plongé le monde dans l'inégalité et l'injustice. La réflexion menée par le sociologue l'amène à souhaiter que les épistémologies soient redirectionnées vers le/un sud afin qu'elles participent davantage à l'élaboration d'une résistance qui permettrait de surmonter, ou tout du moins d'atténuer, cette dichotomie. D'après lui, ce projet ne serait viable que si l'on établissait de nouvelles relations entre différentes modalités de savoir, sur la base de pratiques de classes et de groupes sociaux qui ont systématiquement souffert d'inégalité et de discrimination causées par le colonialisme, celui-ci ayant engendré une pensée abyssale opposant deux univers différents, celui des dominateurs et celui des exclus ou oubliés :

> Les lignes abyssales exercent leur pouvoir de séparation des réalités et des personnes en agissant non seulement par le biais des frontières et de la géopolitique, des mers et des murs qui divisent le monde, mais aussi, de façon interstitielle, en isolant subtilement des réalités contigües, parfois même dans une même rue ou dans une même ville. (Santos, Martins 2019, 21 [notre traduction])[1]

## Le monde abyssal selon Saramago

3 Le monde décrit et raconté par José Saramago est effectivement profondément abyssal, divisé en zones d'être et de non-être, d'existence et de non-existence, dichotomies que l'on a peut-être trop rapidement rapportées à ses convictions politiques : puissants et faibles, rois et sujets, oppresseurs et opprimés, valorisés et discriminés, grands propriétaires et travailleurs agricoles, patrons et employés, connus et inconnus s'y confrontent. Une ligne abyssale, c'est-à-dire une ligne virtuelle qui sépare ces deux positions et ces deux visions du monde, est parfois représentée métonymiquement et symboliquement par un élément plus ou moins central du récit : c'est le cas, dans *Le Dieu manchot*, du voyage en « passarole » qui symbolise la rupture entre la réalité terrestre et la force céleste de la volonté et de l'imagination. Mais c'est aussi le cas, dans *L'Aveuglement*, du couloir de l'asile

qui sépare axiologiquement les bons des mauvais aveugles ; ou encore, dans *Tous les noms*, la porte qui sépare l'espace public des Archives (*Conservatória*) de l'espace privé de Monsieur José, espaces dont la fonction mémoire/oubli est paradoxalement inversée; ou encore la route qui mène de l'espace traditionnel, créatif et solidaire, de l'atelier de poterie de Cipriano Algor à l'espace d'une modernité absurde, concentrationnaire et mortifère que représente le « Centre » dans *La caverne* (2000).

4 En forme de contestation de cette réalité abyssale, l'écrivain pratique donc ce que le sociologue désigne par « grammaire de la contre-hégémonie » (Santos, Martins 2019, 27) qui renforce, en même temps qu'elle l'affaiblit, la force de la délimitation : il dénonce autant l'ostentation du pouvoir que l'oppression du peuple ; il rend visible ce qui a été rendu invisible par l'historiographie institutionnelle ; il suggère une autre manière de réfléchir à la portée des idéologies ; il incrimine les excès de l'homme et d'une collectivité humaine qui va bien au-delà de son pays natal. Pour ce faire, son discours remplace ou complète le dit par le non-dit, l'effectif par le potentiel, la réalité par la fiction. Appliquant par antériorité les propositions de Sousa Santos, il encourage le questionnement des catégories qui séparent le vrai du faux, le juste de l'injuste, qui « légitimisent les relations de domination et produisent des zones de non-existences juridiques et cognitives » (Landemaine 2020, 3). Il interroge la réversibilité de la vérité, comme dans l'exemple bien connu du correcteur de l'*Histoire du siège de Lisbonne*, Raimundo Silva, qui subvertit le récit historique en échangeant un OUI par un NON dans une énième version de cet épisode historique qu'il est chargé de corriger et qu'il se charge de réinventer, donnant à entendre le contraire du discours officiel transmis par les chroniqueurs de l'époque. En optant pour cet acte subversif, l'auteur affirme, selon Miguel Real :

> […] le refus de l'aide étrangère au Portugal, offrant fictionnellement une liberté aux Portugais pour construire leur propre maison, après que, de la même façon, dans Le Radeau de pierre (1986), […] il ait proposé une alternative à l'empire économique et politique de l'Europe Centrale et des États-Unis : l'union civilisationnelle entre les peuples méditerranéens, avec les peuples d'Amérique Latine et du continent africain. (Real 2021, 191) [2]

5 Cette attitude subversive est revendiquée par l'écrivain lui-même :

> Le mot que j'aime le plus est non. Il y a toujours un moment dans notre vie où il est nécessaire de dire non. Le non est le seul moyen de transformer, celui qui permet de nier le status quo. Ce qui est a toujours tendance à s'installer, à profiter injustement du statut d'autorité. C'est le moment où il faut dire non. [3]

6 Il faut donc dire NON à la vérité installée, non à la répartition abyssale instaurée depuis des siècles. Mais qu'est-ce que la vérité, comment démontrer que cette répartition est injuste et erronée ? Quelle y est la part de hasard, d'ingénuité ou de manipulation ? Telle semble être la question posée par le geste de Monsieur José (*TLN*) [4] lorsqu'il échange la plaque de la tombe de la jeune fille inconnue avec celle d'une autre tombe, qui pourra à son tour être échangée par le berger qui hante le cimetière : « hypothèse ironique où le mensonge, semblant se répéter lui-même, redeviendrait vérité » (*TLN*, 236) [5]. Et, puisque « [l]es œuvres du hasard sont infinies » (*TLN*, 236) [6], la vérité de l'historiographie officielle doit être questionnée : « Parfois, on se met à lire l'histoire de cette terre portugaise et on y découvre des disproportions qui donnent envie de sourire, c'est le moins qu'on puisse dire, un rire franc serait bien plus à sa place ici. » (*RT*, 266) [7].

7 Saramago s'attache donc à démonter les mécanismes des textes canoniques et des discours d'autorité, soulignant qu'il ne s'agit que de constructions discursives élaborées à partir d'informations plus ou moins précisément transmises, et qui doivent être questionnées, voire contestées. Ce point est régulièrement abordé par le narrateur de différents romans :

> […] il est tout à fait compréhensible que quelqu'un demande comment on peut savoir si les événements se sont déroulés ainsi et pas autrement, et la réponse à donner est que tous les récits sont comme ceux de la création de l'univers, personne n'était là, personne n'y a assisté mais tout le monde sait ce qui s'est passé. (Av, 247) [8]

8 Dans un roman antérieur, le narrateur avait déjà prévenu le lecteur qu'il avait l'intention de raconter l'histoire d'une façon différente : « Mais tout ceci peut être raconté d'une autre manière. » (*RT*, 14) [9].

Lors d'une conférence à la Faculté des Lettres de Lisbonne le 19 juillet 1990, Saramago explique :

> […] nous sommes forcés d'admettre qu'il y a des choses décidément impossibles comme, au cours de ces batailles dont nous parle le Siège, le capitaine […] fait un superbe discours à ses troupes, troupes constituées de plusieurs milliers de soldats. Or, que je sache, l'électronique n'existait pas encore, ni les haut-parleurs, c'est-à-dire que le discours restait à la hauteur des premières rangées, les hommes n'y étant pas de simples soldats mais les proches de Nuno Álvares, c'est-à-dire des nobles qui, comme nous le savons, étaient loin d'être de fins lettrés. Et pourtant ces discours nous sont parvenus comme des pièces entières, des pièces oratoires magnifiques. (Saramago 1990)[10]

9 Dans le récit auquel se réfère ici le romancier, il active ce nouveau mode de narration en faisant du muezzin un aveugle alors que « l'historien ne l'a pas décrit ainsi dans son livre » (*HSL*, 19). Le discours démonté révèle ses failles, ses significations profondes et souvent son caractère manipulateur : « Non, ce discours n'est pas l'œuvre d'un roi débutant, sans grande expérience diplomatique […] » (*HSL*, 44). Dénonciateur de manipulation est également le discours parodique de propagande salazariste dans *L'Année de la mort de Ricardo Reis*, ou encore du discours biblique désacralisé dans *L'Évangile selon Jésus-Christ*.

10 L'intention de l'auteur renvoie ici à celle de Sousa Santos qui est de « réinventer le passé de manière à lui restituer sa capacité d'irruption et de rédemption entrevue par W. Benjamin » (Santos 2016, 112). Comme le propose le sociologue, il « lutte pour une autre conception du passé, une conception selon laquelle le passé devient une avant-raison de [notre] sa rage et de [notre] son non-conformisme » (Santos 2016, 131).

## Une sociologie des absences

11 Ce besoin de réévaluer le passé en révisant le discours d'autorité amène Saramago à reconsidérer et revaloriser le rôle de tous ceux qui, bien qu'ayant construit l'histoire, au sens propre comme au sens figuré, ont été marginalisés et sont tombés dans l'oubli (les soldats,

les travailleurs manuels…), ceux qu'il cherche à « relever de terre ». En cela, l'écrivain pratique, surtout dans ses métafictions historiographiques, mais pas uniquement, ce vers quoi Sousa Santos voudrait faire pencher de nouvelles réflexions épistémologiques, et plus précisément ici, vers une « épistémologie des absences » :

> La sociologie de l'absence décrit les mécanismes par lesquels certaines formes de sociabilité sont rejetées dans l'inexistence, dans l'invisibilité radicale, dans le négligeable et l'insignifiant […]. Elle analyse les processus par lesquels le colonialisme (de pouvoir, de connaissance ou d'être) continue, conjointement avec le capitalisme et le patriarcat, à produire des exclusions abyssales, c'est à dire à reléguer certains groupes et certaines formes de vie sociale dans l'inexistence, l'invisibilité, l'infériorité radicale ou la dangerosité radicale, en un mot, à les définir comme négligeables ou menaçants. (Santos 2017, §3)

12 L'un des exemples les plus frappants de cette volonté de faire ressurgir les exclus de l'Histoire et de rétablir la justice sociale est peut-être la famille Mauvais-Temps de *Relevé de terre* : celle-ci est préalablement et socialement définie par son surnom dont la charge sémantique est renforcée par l'évocation de la forte pluie, « déluge de mauvais présage » (*LC*, 25) qui entrave l'avancée d'un groupe de personnages tentant de fuir la misère. Cette problématique endémique de la région de l'Alentejo est perpétuée narrativement et fictionnellement par une mise en abyme temporelle entre deux romans : *Relevé de terre* (1979) que je viens d'évoquer, et *Le Dieu manchot* (1983). En effet, le romancier fait apparaître dans ce deuxième roman le personnage de Julião Mau-Tempo, ancêtre de la famille Mau-Tempo du roman antérieur. Les éléments biographiques rappelés dans le récit de la construction du couvent de Mafra attestent qu'il s'agit bien de la même famille : « Je m'appelle Julien Mauvais-Temps, je suis natif de l'Alentejo et je suis venu travailler à Mafra à cause des grandes famines dont souffre ma province » (*DM*, 275)[11]. Pour preuve, l'auteur lui attribue un trait physique qui se perpétue de génération en génération : les yeux bleus hérités d'un ancêtre germanique « violeur de jeunes filles » qui renvoie métaphoriquement à la notion de ligne abyssale entre dominants et dominés. Le roman antérieur met en scène une famille de travailleurs agricoles qui, pendant la deuxième moitié du XX$^{e}$ siècle, lutte contre l'exploitation de leurs terres par les

grands propriétaires, avec Jean Mauvais-Temps à la tête. Un roman plus tard, mais deux siècles auparavant, l'ancêtre de Domingos et de Jean, Julien, est un ouvrier du chantier de Mafra qui a migré pour fuir les conditions misérables de sa région d'origine. Le clin d'œil anachronique de l'écrivain va bien au-delà du simple trait humoristique. Le personnage de *Le Dieu manchot* configure la continuité de la situation dénoncée, à la fois inversée sur le plan du récit et irréversible sur le plan de l'histoire : ce jeu intertextuel souligne que les problèmes socio-économiques et l'exploitation des pauvres par les riches perdurent de siècle en siècle.

13 José Saramago explique que, toute sa vie durant, l'a poursuivi l'image de ces « damnés de la terre », l'expression de F. Fanon qui me semble ici particulièrement adaptée car ces « damnés » sont, comme les colonisés, exploités et condamnés à une existence infernale sans laisser de trace dans les récits officiels et dans les mémoires :

> Ces vies qui n'ont pas laissé de traces me préoccupent, dans le cas présent, les vies de ceux qui ont édifié le Couvent de Mafra, ou les pyramides d'Égypte, ou l'Aqueduc des Eaux Libres [12]. Et pas seulement ceux qui ont construit ces grands monuments et les ont rendus visibles : mais aussi le travail commun des gens qui, par leur nature même, n'ont pas laissé de trace, car les charpentiers et les maçons de Mafra ont, eux, laissé quelque chose de matériel. Mais d'autres non : les contremaîtres qui ont pris note du nombre de tuiles entrées, puis de celles qui ont été utilisées, ceux-là n'ont probablement rien laissé, tout au plus leur écriture sur quelques documents épars. (Reis 1998, 83) [13]

14 C'est pourquoi, dans une mise en abyme narrative proleptique, l'auteur-narrateur de *Le Dieu manchot* annonce, par la voix du Père Bartolomeu, que lui-même se chargera de remédier au manque de reconnaissance de ceux qui ont souffert pour le bien (et le mal) de la Nation : « Les hommes de l'avenir nous prendront-ils un jour en pitié pour avoir eu de si chétives et si incomplètes lumières [...] » (*DM*, 149) [14].

15 J'ai eu l'occasion dans un autre texte de montrer comment le discours de Saramago dénonce la désidentification à laquelle sont soumis les travailleurs de Mafra et comment il tente d'y remédier : « [...] puisqu'il nous est impossible de les relater toutes [les vies] du fait de leur trop

grand nombre, consignons au moins le nom de ces hommes, c'est notre devoir de les immortaliser, c'est uniquement dans ce but que nous écrivons » (*DM*, 284-285)[15], dit le narrateur qui entame alors un procédé de listage impliquant simultanément identification et désidentification[16] :

> Sont également présents d'autres Joseph, et des Francisco, et des Manuel, les Baltazar sont moins nombreux, mais il y a sûrement des João, des Álvaro, des António et des Joaquim, peut-être même des Bartholomeu, mais aucun le célèbre Bartolomeu et des Caetano, tout ce qui est prénom d'homme se trouve là, tout ce qui est vie d'homme aussi, surtout si ces vies sont pleines de tribulations, principalement si elles sont misérables […] Alcino, Bras, Cristóvão, Daniel, Egas, Firmino, Geraldo, Horácio, Isidro, Juvino, Luís, Marcolino, Nicanor, Onofre, Paulo Quitério, Rufino, Sebastião, Tadeu, Ubaldo, Valério, Xavier, Zacarias. (DM, 284)[17]

16 En pluralisant chaque nom, la première partie de cette énumération hyperbolise la multiplicité de cas individuels et crée un effet de fusion métaphorique entre les différents éléments, et donc de généralisation, effet augmenté par l'emploi de l'asyndète, chaque élément entrant dans le processus d'unification qui en fait un ensemble. La seconde partie de la liste a une valeur toute symbolique : en forme d'inventaire (liste apparemment fermée par les limites de l'alphabet), elle enchaîne des noms moins usuels qui renvoient à des époques lointaines, et multiplie les noms de façon quasi infinie. De plus, comme s'ils voulaient contrarier la désidentification dont ils font l'objet, les personnages se présentent en insistant sur leur nom propre et leur origine :

> Je m'appelle Fransciso Marques, je suis né à Cheleiros, près de Mafra, à deux lieues d'ici, j'ai une femme et trois marmots en bas âge, j'ai travaillé toute ma vie comme journalier et ne voyant aucun moyen de sortir de ma misère j'ai décidé de venir travailler à ce couvent […] Je m'appelle Joseph le Petit […]. Je m'appelle Joaquim da Rocha, je suis né dans les environs de Pombal, où j'ai toute ma famille, c'est-à-dire seulement ma femme, j'ai eu quatre enfants mais tous sont morts avant l'âge de dix ans […]. Je m'appelle Manuel Milho, je viens de la campagne de Santarém […]. Je m'appelle João Anes, je viens d'Oporto et je suis tonnelier […]. Je m'appelle Julien Mauvais-Temps, je suis

> natif de l'Alentejo et je suis venu travailler à Mafra à cause des grandes famines dont souffre ma province [...] Je m'appelle Balthazar Mateus, tous mes connaissent sous le nom de Sept-Soleils [...] ce qu'il y a de certain c'est que je suis né ici. (DM, 272-276)[18]

17 Il s'agit là d'un procédé rhétorico-stylistique très prisé de l'écrivain : de nombreuses énumérations et listes opèrent en faveur de la victimisation et de l'héroïsation des travailleurs, tandis que, en contrepoint, d'autres listes discréditent le pouvoir royal : aux énumérations de métiers impliqués dans la construction du monument (*DM*, 250/*MC*, 215), et aux vicissitudes des opprimés (*DM*, 285, 346/*MC*, 244-245, 294), l'auteur oppose des listes de biens luxueux et superflus commandés par le roi pour meubler et décorer son couvent (*DM*, 265-267/*MC*, 229-231). Ces inventaires renforcent l'inversion des représentations et des valeurs : ils configurent la destitution des soi-disant héros, en carnavalisant les puissants, en « trivialisant » les figures historiques, en même temps qu'ils transforment les représentants du petit-peuple en de courageux et valeureux travailleurs. Les actions des premiers – rois et dignitaires religieux – sont ridiculisées, tandis que les seconds – soldats, paysans, travailleurs – sont victimisés pour renforcer l'idée d'injustice. Ainsi, dans *Le Dieu manchot*, au roi qui construit, tel un enfant, une maquette avec des Lego ou des Meccano (*DM*, 18, 327/*MC*, 12, 279), le romancier confronte un Baltasar, manchot et sans formation, capable de construire un couvent et de faire voler la « passarole ».

18 Pratiquer la « sociologie des absences » c'est donc, selon Saramago, redonner aux oubliés leur dignité en leur rendant une identité, et en faisant ressortir leur rôle dans l'Histoire, proposant de se débarrasser de certaines représentations qui « ne laissent imaginer que ce qui a été rendu acceptable d'imaginer » (Landemaine 2020, 8).

## Rééquilibrer et solidariser le monde

19 Parmi ces représentations, le créateur du personnage de Blimunda accorde une place importante à la déconstruction de l'image traditionnelle de la femme qui reçoit « d'un côté la pluie et de l'autre le vent » (*Caïn*, 129) et dont le destin inchangé depuis des siècles est celui de « pondeuse » et de « bête de somme » (*LT*, 122)[19]. Femme dépendante de l'homme, sans aucun pouvoir de réflexion et de décision,

son rôle social a été systématiquement effacé, en particulier dans les textes canoniques et religieux. Contre cette absence, l'auteur déconstruit les stéréotypes en effaçant la ligne abyssale discriminatoire créée par la gent masculine pour maintenir son pouvoir, et donc, en « reterritorialisant les rapports de genre » (Degavre 2011, 80). Sous sa plume, les femmes passent du statut de spectatrice passive à celui de protagoniste, non pas en les opposant mais bien en les adjoignant aux hommes : il crée des figures féminines lumineuses qu'il place sur le devant de la scène en leur attribuant une puissance contre laquelle la prépotence masculine ne peut rien. Contrairement à de nombreux romans de la même époque où les figures féminines ne parviennent pas à se libérer du poids patriarcal, il n'y a pas dans son œuvre de place pour le stéréotype femme/mère, pour la femme écrasée par le pouvoir masculin ou prisonnière d'une présupposée infériorité naturelle. Bien au contraire, les personnages-femmes de Saramago affirment leur nature féminine en dehors de la culture dominante, tenant dans la vie courante un rôle équivalent à celui de leur compagnon, et possédant, en plus, un don ou une capacité de voir la vie et les rapports humains avec clairvoyance :

> Mon don n'a rien d'une hérésie, ce n'est pas de la sorcellerie, mes yeux sont ceux que la nature m'a donnés [...] je vois seulement ce qui est de ce monde, je ne vois pas ce qui est au-delà, ciel ou enfer, je ne prononce pas de conjurations, je ne fais pas de passes avec les mains, je me contente de voir [...] (DM, 94)[20]

20 Comme les autres personnages femmes de l'univers saramaguien, Blimunda a un sens aigu de la collectivité et de l'altérité : « les femmes de Saramago sont de fulgurantes incarnations du meilleur de la condition humaine » (Aguilera 2010, 277) et elles rompent avec l'ordre masculin, avec les « principes de castration régis par les dogmatismes et unilatéralismes idéologiques » (Neto 2012, 164). Quant aux hommes, ils regardent le monde avec les yeux des femmes et en louent les comportements et les conversations, à l'instar de Baltasar qui admire le dialogue entre sa mère et sa compagne :

> [...] c'est la grande, l'interminable conversation des femmes, bavardage inconséquent pensent les hommes qui n'imaginent pas que c'est cette conversation qui maintient fermement le monde sur son orbite,

> si les femmes ne parlaient pas les unes avec les autres les hommes auraient déjà perdu le sens de la maison et de la planète. (DM, 133)[21]

21 Nous pourrions donc qualifier le discours de José Saramago de féministe, peut-être inspiré par les grandes figures féministes de son temps (Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva). L'écrivain lui-même commente cette allégation : « je ne sais pas si je suis féminin, mais je suis naturellement féministe. […] tout ce que j'ai reçu de bon dans ma vie est toujours venu des femmes » (Saramago 1990)[22]. C'est pourquoi la galerie de femmes qu'il nous propose semble instaurer un monde nouveau, orienté par un autre type de regard où le féminin agit directement sur son organisation, en harmonie avec le masculin. Dans sa cosmovision, seule l'union des deux permet de réinventer, d'engendrer une nouvelle façon d'habiter et de voir le monde :

> […] dans mes livres, la femme est toujours le moteur de l'homme, dans tous les cas de figure. Blimunda est le moteur de Baltazar, dans Le radeau de pierre ce sont les femmes qui font bouger les hommes et ce sont encore elles qui questionnent la relation. Et il en est toujours ainsi. (Saramago 1990)[23]

22 Un autre exemple est celui de Maria Sara qui, dans l'*Histoire du siège de Lisbonne* se présente comme l'archétype du personnage féminin tant espéré par Alexandre Pinheiro Torres dans les années 1970 : « j'aimerais un jour pouvoir évoquer un livre qui attribuerait à la femme une importance politique, économique et spirituelle » (Torres 1976, 182)[24]. Femme consciente, libre, réalisée professionnellement, ayant construit seule sa propre destinée, elle s'oppose à la vision phallocratique et patriarcale des rapports homme-femme :

> […] le mal réside en vous, les hommes, tous autant que vous êtes, avec votre machisme, quand ce n'est pas la profession c'est l'âge, quand ce n'est pas l'âge, c'est la classe sociale, quand ce n'est pas la classe sociale c'est l'argent, vous déciderez-vous jamais à être naturels dans la vie […]. (HSL, 302)[25]

23 Après avoir interverti les rôles et les espaces (l'homme passif dans son milieu domestique, la femme économiquement indépendante et hiérarchiquement supérieure dans la sphère professionnelle qui leur est commune), Saramago fait de Maria Sara le moteur de Raimundo : le

couple se construit sur un rapport d'égalité et sur un apprentissage mutuel, et c'est elle qui lui donnera la force de poursuivre son questionnement historique à travers l'écriture d'une nouvelle version de l'histoire du siège de Lisbonne.

24 La lucidité de ces personnages féminins active symboliquement les oppositions entre vision réelle et vision spirituelle, entre le faux et le vrai, entre l'ignorance et la connaissance, entre l'obscurantisme et la clairvoyance. Il s'agit là d'un topos de la fiction saramaguienne symboliquement résumé par Maria Sara : « Allume la lumière – dit-elle – je veux savoir si tout ceci est vrai. » (*HSL*, 272)[26]. Avec le personnage de Blimunda qui avait, avant Sara, amplifié et déployé magistralement ce thème puisqu'elle possède le pouvoir merveilleux de voir l'intérieur des hommes pour en capter la volonté, l'auteur applique une épistémologie des absences qui « identifie ce qui manque et s'appuie sur une forme de savoir qui ne réduit pas la réalité à ce qui existe » (Santos 2016, 229). L'écrivain portugais recherche précisément ce que le sociologue préconise : « un angle différent sous lequel les proportions et les hiérarchies établies par la perspective normale sont déstabilisées, de sorte que leur prétention à une représentation de la réalité naturelle, ordonnée et fidèle est renversée. » (Santos 2016, 236). Cette forme de savoir, précise-t-il, « aspire à une conception élargie de la réalité qui inclut les réalités réprimées, étouffées ou marginalisées, ainsi que les réalités émergentes et imaginées » (Santos 2016, 229-230). Il s'agit alors de lutter contre l'aveuglement induit par les structures établies en ouvrant les yeux sur de nouvelles réalités et de nouveaux modes de pensée : « La conscience de notre propre aveuglement, auquel nous sommes obligés de recourir pour dévoiler celui des autres, doit être au cœur d'une nouvelle posture épistémologique qui en appelle à une pluralité des savoirs et des pratiques. » (Santos 2016, 200).

25 Dans *L'Aveuglement*, précisément, le romancier met en scène une cécité collective. Le chaos dans lequel plongent les personnages est le chaos du monde, le même, bien qu'autrement, que celui des conditions de vie dramatiques vécues par les ouvriers de Mafra. Comme pour la construction du couvent, les personnages font l'expérience de la souffrance humaine, physique et morale, l'exploitation, le désespoir, la mort. Colonisés dans le sens où ils sont emprisonnés parce qu'ils sont différents, en dehors de la norme, puis animalisés par des

conditions inhumaines de détention, ils seront sauvés par la femme du médecin – dénomination qui lui confère un caractère universel [27] – la seule qui ne soit pas devenue aveugle, au sens propre comme au figuré. En fin de récit, grâce à cette femme, ils retrouveront un espoir de rédemption en recouvrant la sociabilité et la solidarité : « Ils traversèrent une place où des groupes d'aveugles s'amusaient à écouter les discours d'autres aveugles [...]. » (*Av*, 347-348) [28]. Ce dénouement renvoie précisément à la pensée de Sousa Santos :

> L'épistémologie de la vision interroge sur la validité d'une forme de connaissance dont le point d'ignorance est le colonialisme, et le point de savoir la solidarité. Alors que, dans la forme hégémonique du savoir, nous savons en créant l'ordre, l'épistémologie de la vision interroge sur la possibilité de savoir en créant de la solidarité. La solidarité en tant que forme de savoir est la reconnaissance de l'autre à la fois comme égal, lorsque la différence le rend inférieur, et comme différent, lorsque l'égalité met en danger son identité. (Santos 2016, 229)

26 Parce que, comme le dit l'épigraphe de *L'Autre comme moi*, tiré d'un pseudo *Livres des Contraires*, « le chaos est un ordre à déchiffrer », cette faculté retrouvée de communication permettra sans doute aux aveugles de réorganiser et de rééquilibrer leur vie et leur pensée grâce à la lumière d'une autorité féminine.

27 Pour toutes ces raisons, le point de vue éthique et axiologique de l'auteur ne peut être dissocié de la vision du monde d'un citoyen qui combat littérairement l'inégalité, l'injustice et l'individualisme. Rendant aux discriminés et oubliés du récit national, une identité, un pouvoir de lucidité, de solidarité, et de résistance, le romancier pratique sous forme fictionnelle une sociologie des absences telle que la définit Sousa Santos, c'est-à-dire une espèce de « muséologie sociale » qui dénonce les failles de l'histoire institutionnelle et « s'intéresse à la mémoire de ceux qui ne parviennent pas à oublier les souffrances injustes causées par la domination capitaliste, colonialiste et patriarcale, et qui invoquent ce souvenir comme partie intégrante de leur lutte contre ceux qui refusent de se souvenir » (Santos 2018, 333).

28 Cette perspective confirme et renforce la dimension humaniste de la pensée profonde de José Saramago, qui se révèle également dans ses *Cahiers de Lanzarote* et dans nombre de ses déclarations, comme

lorsqu'il évoque la genèse du personnage de Blimunda : « cette femme s'est faite elle-même. Je ne l'ai jamais imaginée comme ceci ou comme cela. Le personnage s'est forgé pendant le processus d'écriture. Et elle a surgi, elle m'est apparue avec une force que, à partir d'un certain moment, je me suis contenté d'accompagner. » (Saramago 1991)[29]. Si l'on en croit cette déclaration, les personnages saramaguiens ne font pas l'objet d'une construction intellectuelle mais ils émergent du plus profond de son être, pour se dévoiler dans l'acte d'écriture, leur caractère humaniste se présentant ainsi comme le reflet fictionnel de l'humanisme de leur créateur qui s'est donné comme tâche de ramener à la mémoire collective tous ceux qui ont été oubliés en leur donnant le pouvoir de traverser la ligne abyssale entre le nord et le sud.

29 Ce faisant, José Saramago applique dans ses récits une « grammaire de la dignité » qui, selon Sousa Santos, permet de dépasser les « exclusions abyssales instaurées par l'arrogance monoculturelle du paradigme occidental moderne qui l'a conçu » (Santos, Martins 2019, 22)[30]. L'écrivain défend des droits humains qui vont bien au-delà des droits humains conventionnels, ceux qui, selon le sociologue, dans la modernité occidentale « ont comme limite ontologique l'impossibilité de reconnaître la pleine humanité des sujets qui sont abyssalement exclus » (Santos, Martins 2019, 21)[31]. Aussi, la perspective utopique de Saramago constitue-t-elle selon Miguel Real une « tentative d'instauration paradigmatique d'une nouvelle culture, d'une nouvelle société et l'établissement d'une autre forme de pouvoir, triple subversion des paradigmes qui régissent la Civilisation Occidentale » (Real 2021, 178)[32]. Rejetant la vision libérale de l'eurocentrisme, défendant la collectivité contre l'individualité, se dressant contre les excès des humains non seulement de son pays d'origine mais de toute la collectivité humaine, et contestant les types et modèles de connaissance et de rationalité dominants, le discours de José Saramago s'inscrit volontairement, et sans aucun doute, dans un processus de décolonisation de la pensée.

---

AGUILERA, Fernando Gómez. *José Saramago nas suas palavras*. Lisboa: Ed. Caminho, 2010.

_____ *José Saramago. O pássaro que pia pousado no rinoceronte*. Porto: Porto Editora, 2022.

DEGAVRE, Florence. « La pensée des femmes et développement ». *In* GUERRIN, Isabelle, HERSENT, Madeleine et Laurent FRAISSE (dir.). *Femmes, économie et développement*. Toulouse : Erès, 2011, p. 63-84.

GIROLA, Maristela Kirst de Lima. « Maria Sara como personagem de relevância: a figuração de um novo feminino por José Saramago no romance português ». *In* REIS, Carlos, ARNAUT, Ana Paula et Sara GRÜNHAGEN. *Revista de Estudos Literários* n° 12 - *José Saramago – personagens, refigurações, sentidos*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2022, p. 185-201.

LANDEMAINE, Mickaël. « Les "épistémologies du Sud" : quels apports et quelles incitations pour le monde associatif dans une perspective de transformation vers davantage de soutenabilité ? ». *HAL*. Février 2020, p. 3. https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02474828 [Consulté le 02/03/2022].

LEVÉCOT, Agnès. *Le roman portugais contemporain. Profondeur du temps*. Paris : L'Harmattan, 2009.

_____ « Ele é os trabalhadores de Mafra... Figuração das personagens coletivas em *Memorial do Convento* ». *In* REIS, Carlos, ARNAUT, Ana Paula et Sara GRÜNHAGEN. *Revista de Estudos Literários* n° 12 - *José Saramago – personagens, refigurações, sentidos*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2022, p. 19-43.

_____ « Profondeur du temps. Un certain regard sur le roman portugais du dernier quart du XX$^{e}$ siècle. » Thèse de doctorat en Études Lusophones. Sorbonne Nouvelle : Sorbonne Nouvelle-Paris 3, 2007.

NETO, Pedro Fernandes de Oliveira. *Retratos para a construção do feminino na prosa de José Saramago*. Curitiba: Appris, 2012.

REAL, Miguel. *Pessoa & Saramago*. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 2021.

REIS, Carlos. *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Ed. Caminho, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Épistémologies du Sud, Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris : Desclée de Brouwer, 2016.

_____ « Épistémologies du Sud et militantisme académique » (entretien avec Boaventura de Sousa Santos réalisé par Baptiste GODRIE). *Érudit – Sociologie et Sociétés : Injustices épistémiques* [en ligne]. Volume 49, n° 1, printemps 2017, p. 143–149. https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2017-v49-n1-socsoc03347/1042809ar/ [Consulté le 8/11/2022].

_____ *O Fim do Império cognitivo*. Lisboa: Almedina, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa et Bruno Sena MARTINS (dir.). *O Pluriverso dos direitos humanos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

SARAMAGO, José. *LC : Levantado do Chão*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

_____ *RT : Relevé de terre*. Traduction de Geneviève Leibrich. Paris : Seuil, 2012.

_____ *MC : Memorial do Convento*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999 (28e édition) [1982].

_____ *DM : Le Dieu manchot*, Traduction de Geneviève Leibrich. Paris : Albin Michel, 1987/1995.

_____ *HCL : História do Cerco de Lisboa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

_____ *HSL : Histoire du siège de Lisbonne*. Traduction de Geneviève Leibrich. Paris : Seuil, 1992.

_____ *EC : Ensaio sobre a Cegueira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1995.

_____ *Av : L'Aveuglement*. Traduction de Geneviève Leibrich. Paris : Seuil, 1997.

_____ *TN : Todos os Nomes*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

_____ *TLN : Tous les noms*. Traduction de Geneviève Leibrich. Paris : Seuil, 1999.

_____ *Caïn*. Traduction de Geneviève Leibrich. Paris : Seuil, 2011.

_____ Conferência de 19 de Julho de 1990, Faculdade de Letras de Lisboa. Annexe C à la Thèse de Doctorat de Agnès Levécot, « Profondeur du temps. Un certain regard sur le roman portugais du dernier quart du XXe siècle » – Sorbonne Nouvelle, 10/12/2007.

_____ « Antevisão de Blimunda » (entrevista de Maria João Avilez). *Jornal Público*. Lisboa: 9 de maio de 1991.

TORRES, Alexandre Pinheiro. *O Neo-Realismo literário português*. Lisboa: 1976.

---

1 « As linhas abissais, no seu poder para separar entre realidades e pessoas, operam não apenas pelas fronteiras e geopolíticas e pelos mares e muros que dividem mundos, mas também, de modo intersticial, separando de forma subtil realidades contíguas, às vezes na mesma rua ou numa mesma cidade. »

2 Notre traduction.

3 Saramago cité par Aguilera 2022, p. 43 (Voir bibliographie) [Notre traduction].

4 Par souci de clarté, je ferai désormais usage des abréviations suivantes pour les traductions : *TLN* pour *Tous les noms* ; *RT* pour *Relevé de Terre* ; *Av* pour *L'Aveuglement* ; *HSL* pour *l'Histoire du siège de Lisbonne* ; *DM* pour *Le Dieu manchot* ;

5 « […] hipótese irónica em que a mentira, parecendo estar a repetir-se a si mesma, tornaria a ser verdade. » (*TN*, 243).

6 « As obras do acaso são infinitas. » (*TN*, 243).

7 « Às vezes, uma pessoa põe-se a ler a história desta terra portuguesa e há desproporções que nos dão vontade de sorrir, é o menos que se pode dizer, muito mais cabimento teria aqui o riso declarado. » (*LC*, 271).

8 « […] é compreensível que alguém pergunte como foi possível saber que estas coisas sucederam assim e não doutra maneira, a resposta a dar é a de que todos os relatos são como o da criação do universo, ninguém lá esteve, ninguém assistiu, mas toda a gente sabe o que aconteceu […] » (EC, 253).

9 « Mas tudo isto pode ser contado de outra maneira. » (*LC*, 14).

10 Notre traduction.

11 « O meu nome é Julião Mau-Tempo, sou natural do Alentejo e vim trabalhar para Mafra por causa das grandes fomes de que padece a minha província. » (*MC*, 237).

12 Construit au XVIII[e] siècle pour alimenter Lisbonne en eau.

13 Notre traduction.

14 « Um dia terão lástima de nós as gentes do futuro por sabermos tão pouco e tão mal […] » (*MC*, 123-124).

15 « Já que não podemos falar-lhes das vidas, por tantas serem, ao menos deixemos os nomes escritos, é essa a nossa obrigação, só por isso escrevemos […] » (*MC*, 244).

16 Voir Levécot 2022.

17 « Vão outros Josés, e Franciscos, e Manuéis, serão menos os Baltasares, e haverá Joões, Álvaros, Antónios e Joaquins, talvez Bartolomeus, mas nenhum o tal, e Pedros, e Vicentes, e Bentos, Bernardos e Caetanos, tudo quanto é nome de homem vai aqui, tudo quanto é vida também, sobretudo se atribulada, principalmente se miserável [...] Alcino, Brás, Cristóvão, Daniel, Egas, Firmino, Geraldo, Horácio, Isidro, Juvino, Luís, Marcolino, Nicanor, Onofre, Paulo, Quitério, Rufino, Sebastião, Tadeu, Ubaldo, Valério, Xavier, Zacarias, uma letra de cada um para ficarem todos representados. » (*MC*, 244).

18 [Nous soulignons]. « O meu nome é Fransciso Marques, nasci em Cheleiros, que é aqui perto de Mafra, umas duas léguas, tenho mulher e três filhos pequenos, toda a minha vida foi trabalhar de jornal, e, como da miséria não via jeito de sair, resolvi vir trabalhar para o convento […] O meu nome é José Pequeno […]. Chamo-me Joaquim da Rocha, nasci no termo de Pombal, lá tenho a família, só a mulher, filhos tive quatro, mas todos morreram antes de fazerem dez anos […]. O meu nome é Manuel Milho, venho dos campos

de Santarém [...]. O meu nome é João Anes, vim do Porto e sou tanoeiro [...] deixei a família no Porto, lá se vão governando, há dois anos que não vejo a mulher [...]. O meu nome é Julião Mau-Tempo, sou natural do Alentejo e vim trabalhar para Mafra por causa das grandes fomes de que padece a minha província [...] O meu nome é Baltasar Mateus, todos me conhecem por Sete-Sóis em casa [...] o certo é ter nascido aqui. (*MC*, 235-238).

19 « De mulheres nem vale a pena falar, tão constante é o seu fado de parideiras e animais de carga. » (*LC*, 125).

20 « O meu dom não é heresia, nem feitiçaria, os meus olhos são naturais. [...] Eu só vejo o que está no mundo, não vejo o que é fora dele, céu ou inferno, não digo rezas, não faço passes de mão, só vejo [...] » (*MC*, 79).

21 « [...] é a grande, interminável conversa das mulheres, parece coisa nenhuma, isto pensam os homens, nem eles imaginam que esta conversa é que segura o mundo na sua órbita, não fosse falarem as mulheres umas com as outras, já os homens teriam perdido o rumo da casa e do planeta. » (*MC*, 111).

22 « não sei se sou feminino, mas naturalmente sou muito feminista. [...] mas aquilo que, na minha vida, eu recebi de bom veio sempre da mulher. » (Saramago 1990).

23 « [...] nos meus livros a mulher é sempre o motor do homem, em todos os casos. A Blimunda é o motor de Baltazar [...] na *Jangada de Pedra* são as mulheres que põem os homens em movimento e são as mulheres que questionam a relação e isso acontece sempre. »

24 Cité par Girola 2022, 190.

25 « [...] o mal está em vocês, homens, todos, a macheza, quando não é a profissão é a idade, quando não é a idade é a classe social, quando não é a classe social é o dinheiro, alguma vez vocês se decidirão a ser naturais na vida [...]. » (*HCL*, 330).

26 « Acende a luz, disse ela, quero saber se isto é verdade. » (*HCL*, 295).

27 Dans *Memorial do Convento* déjà, par la voix du Père Bartolomeu, l'auteur insiste sur l'inutilité de nommer certains personnages, en particulier la femme: « estou que uma mulher é uma só no mundo, só múltipla de aparência, por isso se escusariam outros nomes. » (*MC*, 147).

28 « Atravessaram uma praça onde havia grupos de cegos que se entretinham a escutar os discursos doutros cegos [...]. » (*EC*, 295).

29 Notre traduction.

30 Notre traduction.

31 Notre traduction.

32 Notre traduction.

**Français**
Dans cet article, nous nous proposons de réévaluer la dimension humaniste de la pensée de José Saramago à la lumière des *Épistémologies du Sud* formulées par Boaventura de Sousa Santos. En questionnant les rapports de domination induits par la triade capitalisme, colonialisme et patriarcat qui a généré inégalités et injustices, et en pratiquant une « grammaire des absences » préconisée par le théoricien, le romancier a anticipé littérairement la pensée du sociologue qui définit le Sud comme étant une métaphore de la souffrance humaine.

**Português**
Neste artigo, propomos reavaliar a dimensão humanista do pensamento de José Saramago à luz das *Epistemologias do Sul* formuladas por Boaventura de Sousa Santos. Ao questionar as relações de dominação incutidas pela tríade capitalismo, colonialismo e patriarcado que originou desigualdades e injustiças, e ao praticar uma «gramática das ausências» preconizadas pelo teórico, o romancista antecipou literariamente o pensamento do sociólogo que define o Sul como sendo uma metáfora do sofrimento humano.

**English**
In this article, we propose to begin a process of re-evaluation of the humanist dimension of José Saramago's thought in the light of the *Southern Epistemologies* formulated by Boaventura de Sousa Santos. By questioning the relations of domination induced by the triad of capitalism, colonialism and patriarchy that generated inequalities and injustices, and by practicing a «grammar of absences» advocated by the theorist, the novelist has literary foreshadowed the thought of the sociologist who defines the South as a metaphor for human suffering.

**Mots-clés**
José Saramago, Boaventura de Sousa Santos, épistémologie, sociologie, décolonialité

**Keywords**
José Saramago, Boaventura de Sousa Santos, epistemology, sociology, decoloniality

**Palavras chaves**
José Saramago, Boaventura de Sousa Santos, epistemologia, sociologia, décolonialidade

---

**Agnès Levécot**
CREPAL – Sorbonne Nouvelleagneslev@gmail.com