


October 2021

## **A Religião e o Papel da Mulher na Desestabilização e Humanização do Discurso Judaico-Cristão em duas Obras de José Saramago: O Evangelho Segundo Jesus Cristo e Caim**

Camila C. Santiago  
*University of Massachusetts Amherst*

Follow this and additional works at: [https://scholarworks.umass.edu/masters\\_theses\\_2](https://scholarworks.umass.edu/masters_theses_2)

 Part of the [Biblical Studies Commons](#), [Other Feminist, Gender, and Sexuality Studies Commons](#), [Portuguese Literature Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

---

### **Recommended Citation**

Santiago, Camila C., "A Religião e o Papel da Mulher na Desestabilização e Humanização do Discurso Judaico-Cristão em duas Obras de José Saramago: O Evangelho Segundo Jesus Cristo e Caim" (2021). *Masters Theses*. 1090.  
<https://doi.org/10.7275/24603184.0> [https://scholarworks.umass.edu/masters\\_theses\\_2/1090](https://scholarworks.umass.edu/masters_theses_2/1090)

This Open Access Thesis is brought to you for free and open access by the Dissertations and Theses at ScholarWorks@UMass Amherst. It has been accepted for inclusion in Masters Theses by an authorized administrator of ScholarWorks@UMass Amherst. For more information, please contact [scholarworks@library.umass.edu](mailto:scholarworks@library.umass.edu).

**A RELIGIÃO E O PAPEL DA MULHER NA DESESTABILIZAÇÃO E  
HUMANIZAÇÃO DO DISCURSO JUDAICO-CRISTÃO EM DUAS OBRAS DE  
JOSÉ SARAMAGO: *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO E CAIM***

A Thesis Presented

by

Camila Carvalho Santiago

Submitted to the Graduate School of the  
University of Massachusetts Amherst in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of

MASTER OF ARTS

September 2021

Hispanic Literatures and Linguistics

© Copyright by Camila Carvalho Santiago 2021  
All Rights Reserved

**A RELIGIÃO E O PAPEL DA MULHER NA DESESTABILIZAÇÃO E  
HUMANIZAÇÃO DO DISCURSO JUDAICO-CRISTÃO EM DUAS OBRAS DE  
JOSÉ SARAMAGO: *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO E CAIM***

A Thesis Presented

by

CAMILA CARVALHO SANTIAGO

Approved as to style and content by:

---

José N. Ornelas, Chair

---

Margara Russotto, Co-Chair

---

Albert Lloret, Unit Director

---

Robert Sullivan, Department Chair

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus dois filhos, Melissa e Gabriel,

cujas vidas nasceram em meio ao contexto de produção desta tese.

Dedico a eles e a toda minha família, os quais me deram forças para prosseguir e concluir

esta etapa. Eles estiveram comigo em todo este processo de grandes conquistas,

descobertas, também entremeados por muitos desafios e momentos de desistência.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Deus, o Deus de amor, que me dá fé e ajuda a transcender meu pensamento na busca de respostas para tantas questões que inquietam. E, mesmo que cismando e, às vezes, desconfiando de certas verdades cristalizadas, encontro n'Ele o caminho que me leva ao conhecimento de mim mesma e da verdadeira liberdade.

Agradeço aos meus pais queridos, Saul e Neide. Dizer que este homem e esta mulher me apoiaram seria muito pouco. Agradeço a minha mãe, em especial, por ter contribuído diretamente no meu aprendizado desde a infância. Através do seu companheirismo e sabedoria, comecei a entender o que antes eram letrinhas confusas no papel.

Ao meu orientador, Professor José Ornelas, e a minha co-orientadora, Margara Russotto, por me guiarem neste percurso com paciência e conhecimento.

Ao professor Francisco Cota Fagundes, a quem tive o prazer de conhecer como aluna do mestrado, mas o qual me chamava sempre de colega. Obrigada por me encorajar e ajudar a ver a riqueza humana que há nas literaturas.

Ao Departamento de Literaturas Hispânicas e Linguísticas da University of Massachusetts Amherst, por ser um espaço incrível de aprendizado e por ter acreditado na minha capacidade, me acolhendo neste excelente programa de mestrado.

Agradeço ainda a todos os meus queridos amigos e amigas, por me presentarem com momentos de alegria e tranquilidade, necessários ao bem estar do espírito, em especial, Márcia e Eduardo, Tomires e Flávio, Eliana e Alexandra.

Finalmente, quero agradecer ao meu esposo, por ter se mudado da cidade onde morava para me acompanhar nesta longa jornada acadêmica que agora finalmente concluimos, graças ao nosso amor e companheirismo.

## RESUMO

(Versão em Português)

### **A RELIGIÃO E O PAPEL DA MULHER NA DESESTABILIZAÇÃO E HUMANIZAÇÃO DO DISCURSO JUDAICO-CRISTÃO EM DUAS OBRAS DE JOSÉ SARAMAGO: *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO E CAIM***

SETEMBRO 2021

CAMILA C. SANTIAGO,

B. A., UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS, MG BRAZIL

M.A., UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS AMHERST

Direção: Professor José N. Ornelas

É intrínseco à modernidade o crescente desprendimento filosófico do pensamento religioso à medida em que a razão crítica toma espaço nas ciências, nas artes e na cosmovisão do homem moderno. Através das reflexões de Kant, em *A Religião nos limites da simples razão* (1793), buscaremos entender este processo de rompimento entre fé e razão o qual explica as tendências vigentes na pós-modernidade. Escolhemos o renomado escritor, José Saramago, e suas obras de cunho religioso para nossos objetos de estudo, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) e *Caim* (2009), uma vez que representam, na língua portuguesa, a voz do homem que ainda se vê atraído pela literatura das literaturas - o Pentateuco e os demais livros canônicos. O autor, deseja compreender, questionar e encontrar o contraditório na crença em um Deus ausente, falho e culposos. Instigado pela importância em que as “Marias” são retratadas nos evangelhos *Apócrifos*, e para ainda mais condenar este Deus, Saramago recria em suas paródias, um *evangelho* pós-moderno e antirreligioso cuja reinvenção erotizada das mulheres bíblicas - as “Marias”, Eva e Lilith - resulta na desmistificação e humanização das personagens e na desestabilização do



discurso patriarcal. Assim, antes de analisarmos a criação de um novo mito da mulher e seu papel em Saramago, estudaremos o que foi postulado pelas teóricas feministas, Simone de Beauvoir (2016) e Luce Irigaray (2017), as quais determinam o lugar da mulher como o “Outro”, por uma linguagem monológica excludente que a coloca a serviço da elaboração do masculino universalizante, o que ocorre também na linguagem saramaguiana.

*Palavras-chave:* Saramago, religião, evangelho, personagem feminina, teoria feminista.

## **ABSTRACT**

(English Version)

### **RELIGION AND THE ROLE OF WOMEN IN THE DESTABILIZATION AND HUMANIZATION OF JUDEO-CHRISTIAN DISCOURSE IN TWO WORKS OF JOSÉ SARAGAMO: *THE GOSPEL ACCORDING TO JESUS CHRIST* AND *CAIN***

SEPTEMBER 2021

CAMILA C. SANTIAGO,

B. A., STATE UNIVERSITY OF MONTES CLAROS, MG BRAZIL

M.A., UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS AMHERST

Directed by: Professor José N. Ornelas

It is intrinsic to modernity the expansion of the philosophical detachment from the religious view as critical reason takes place in science, art and the worldview of modern man. Through Kant's reflections, in *The Religion within the limits of reason alone* (1793), we will seek to understand this process of rupture between faith and reason which explains the prevailing thought in postmodernity. We chose the renowned writer, José Saramago, and his works of religious nature as our objects of study, *The Gospel According to Jesus*

*Christ* (1991) and *Cain* (2009), as they represent, in the Portuguese language, the voice of the man who is still attracted by the literature of literatures – composed by the Pentateuch and the other canonical books. The author wishes to understand, question and to find the contradictions in believing in an absent, flawed and guilty God. Instigated by the importance in which the "Marys" are portrayed in the *Apocryphal Gospels*, and to further condemn this God, Saramago recreates in his parodies, a postmodern and anti-religious *gospel* whose eroticized reinvention of the biblical women - the "Marys", Eve and Lilith - results in the demystification and humanization of the characters and the destabilization of patriarchal discourse. Thus, before analyzing the creation of a new myth of women and their role in Saramago, we will study what was postulated by the feminist theorists, Simone de Beauvoir (2016) and Luce Irigaray (2017), which determine the place of the woman as the "Other", by an exclusionary monologic language that puts her at the service of the elaboration of the universalizing male, which also occurs in the saaramugian language.

*Key words:* Saramago, religion, gospel, female character, feminist theory.

## ÍNDICE

	Página
AGRADECIMENTOS .....	v
RESUMO.....	vii
ÍNDICE.....	x
CAPÍTULO	
I: INTRODUÇÃO.....	1
II: ANTECEDENTES: O TEMA DA RELIGIÃO EM PORTUGAL ATRAVÉS DA ÓTICA DE EÇA DE QUEIROZ E FERREIRA DE CASTRO .....	6
A. Uma breve reflexão panorâmica sobre religião e literatura e a elaboração de um novo cânon antirreligioso .....	6
B. A prática religiosa e hipocrisia na sociedade portuguesa em Eça de Queiroz e José Saramago: uma análise a partir do texto “Causas da decadência dos povos peninsulares” de Antero de Quental.....	11
C. O Criador do Mundo é uma criação dos homens: Deus como um mero personagem literário em <i>Caim</i> e “O Senhor dos Navegantes” .....	26
III: O PAPEL DA MULHER NA OBRA SARAMAGUIANA.....	36
A. A mulher no papel de “outro” na sociedade sob a ótica da teoria Feminista Contemporânea .....	36
B. As Personagens Femininas Sagradas: Uma Análise das “Marias”, Eva e Lilith.....	52
<i>Panorama da recepção crítica dos temas da religião e do feminino em</i> <i>José Saramago</i> .....	52
<i>Maria de Nazaré</i> .....	62
<i>Maria Madalena</i> .....	65
<i>Lilith</i> .....	73
<i>Eva</i> .....	75
IV: CONCLUSÃO.....	81
BIBLIOGRAFIA .....	88

## CAPÍTULO I:

### INTRODUÇÃO

*“Quando Baltasar entra em casa, ouve o murmúrio que vem da cozinha, E a voz da mãe, a voz da Blimunda, ora uma, ora outra, mal se conhecem e têm tanto para dizer, 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 sentido da casa e do planeta”*  
José Saramago<sup>1</sup>

De tempos em tempos vivencia-se uma virada epistemológica, na qual conceitos basilares da sociedade ocidental são revisitados. Desse modo, a partir dos desafios de estabelecer uma dialética entre literatura e sociedade é que se impuseram as tarefas da presente tese. De forma mais específica, busca-se o estudo comparado entre os textos religiosos e a obra de José Saramago, com o fim de apreender, a partir de um novo cânon antirreligioso, o papel da religião, de Deus/Cristo, e das mulheres bíblicas - perpassadas por uma caracterização, invariavelmente subversiva - na desestabilização e humanização do discurso judaico-cristão. Defender-se-á que o movimento apresentado encontra-se consoante ao exercício de autocompreensão contemporâneo – no qual se localiza o germe de grande parte das questões existenciais humanas.

Para tanto, desde os primórdios do pensamento, a humanidade, em sua ânsia por conhecer, elaborou formulações discursivas distintas, intermediadas por cosmovisões específicas. Desde a mitogonia autóctone, passando pela filosofia e metafísica clássica, a teologia medievla, culminando, pois, no estado atual, em que a ciência torna-se o novo dogma irrefletido da sociedade ocidental - a qual apesar da denominação “pós-Cristã”, conserva, fortemente, em sua estrutura valores bíblicos. Destarte, a literatura torna-se um

---

<sup>1</sup> Memorial do convento, 1984, 109.

espelho desse movimento, uma vez que essa abrange aquilo que foge ao paradigma: a subjetividade do sujeito cognoscente.

Os períodos epistemológicos descritos referenciam a hermenêutica do fenômeno de uma mesma realidade circundante. Assim, enquanto na Era Teológica (judaica-cristã) do homem pecaminoso ocupou-se em elaborar a humanidade a partir dos desígnios da providência divina, numa cisão entre o homem antecessor e posterior à queda. Com a ascendência do sistema heliocêntrico, e com a transição entre modernidade e contemporaneidade, implicou em profundas mudanças na concepção do homem e do universo: de um lado, há uma ampliação de horizonte, na qual se passa de um mundo fechado ao universo infinito; por outro, Deus perde o privilégio e centralidade nesta ordem cósmica. Por conseguinte, abre espaço a uma inter-relação entre indivíduo, sociedade e linguagem, reenviando-nos a Kant, cujas reflexões, sobretudo em *A Religião nos limites da simples razão* (1793), apontam para um momento apical da filosofia em quem os dilemas morais da humanidade se emancipariam da Igreja. Diante disso, Saramago, ao questionar o inquestionável religioso, abraça o perspectivismo vigente, assumindo a existência de inúmeras verdades no mundo.

Não obstante, faz-se essencial uma breve reflexão acerca da história de Portugal, cujo rico passado encontra-se entrelaçado à hegemonia católica. A secularização vivenciada em toda a Europa Ocidental influenciou, conscientemente ou não, fortemente tanto no pensamento social quanto na produção literária ibérica. Logo, se esta, anteriormente, fora subordinada à existência de Deus, atualmente é dotada de um olhar crítico, o qual pondera em que medida o homem vem refletindo a glória e justiça de Deus. Saramago busca demonstrar - subvertendo as narrativas bíblicas - que a crença irrefletida na entidade

divina pode desviar o homem e, conseqüentemente, toda uma sociedade do caminho moral. Tal como Copérnico, descentraliza o homem do universo cujo centro era a terra, e recoloca o homem em outro centro, que é o sol.

Os tópicos supracitados são elaborados no capítulo inicial, *Antecedentes: O tema da religião em Portugal através da ótica de Eça de Queiroz e Ferreira de Castro – Uma breve reflexão panorâmica sobre religião e literatura e a elaboração de um novo cânon antirreligioso*, no qual é desenvolvida, sob uma ótica pós-moderna, a reelaboração da figura de Cristo, de forma a revisitar e desconstruir valores religiosos cristalizados, revelando seu caráter humano. Tal proposta desenvolveu-se em concomitância à análise da literatura portuguesa que antecede José Saramago e preparou o campo para o desenvolvimento de sua obra. Isto posto, os romances *O Crime do Padre Amaro* (1875) e *A Relíquia* (1887), de Eça de Queiroz e o conto de Ferreira de Castro, *O Senhor dos Navegantes* (1954), já apresentavam uma matriz focal perpassada por temas que viriam a ser centrais na obra do galardoado autor português: injustiça social, hipocrisia, egoísmo e a releitura dessacralizante da narrativa bíblica hegemônica.

O capítulo subsequente, *O papel da mulher na obra saramaguiana*, reservou-se à análise crítica das representações femininas em José Saramago, dando um enfoque à releitura de suas personagens bíblicas pertencentes às obras: *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*<sup>2</sup> (1991) e *Caim* (2009).

A narrativa nos apresenta, invariavelmente, mulheres centrais, possuidoras de forte caráter e defensoras tanto de ideias como de valores próprios, as quais, além de rejeitarem uma posição submissa aos homens de sua vida, são agentes de mudança nas sociedades em

---

<sup>2</sup> Utilizaremos a abreviação “ESJC” para referirmos à obra de José Saramago, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, 1991

que se encontram imersas. O discurso proposto pelo autor português, ao voltar-se para o texto bíblico, encarna um caráter ainda mais vanguardista, visto que não só escancara a narrativa majoritariamente misógina presente nos Testamentos, como também reelabora suas mulheres mediante o resgate dos Evangelhos Apócrifos.

Diante disso, a partir de um viés investigativo fundamentado por uma teoria feminista que abrange desde o pensamento beauvoriano - no qual a mulher é o “Outro”, de uma linguagem monológica excludente, a serviço único da elaboração do masculino universalizante – até Luce Irigaray, Monique Witing e Judith Butler. Buscou-se, pois, avaliar o modo com que essas personagens são construídas e representadas sob, novamente, um olhar masculino; contudo, proveniente de um ocidentalcentrismo do século XX. Questiona-se de que forma essas mulheres são subversivas e procura-se esclarecer qual *o mito do feminino* que Saramago repercute, a que visa a representação feminina, a quais objetivos e imaginários ela se encontra circunscrita, primeiramente pela Bíblia e, agora, na obra saramaguiana.

Por fim, o presente estudo comparativo entre a Bíblia, os textos apócrifos e sua releitura saramaguiana, ambiciona transcender tanto a mera iconografia religiosa quanto a forma com que essa permanece estruturante da sociedade ocidental contemporânea. Movimento esse figurado a partir da análise crítica de *ESJC* e *Caim*, nos quais a releitura construtiva das personas bíblicas - tais como Eva, Lilith, Maria Madalena, Jesus e Deus – revela uma reinterpretação existente *a priori* e em potência. Guardando, em si, o pleitear de uma mudança social pautada na elucidação do caráter contingente daquilo que é tomado como uma verdade cristalizada do presente. De outro modo, objetiva-se, também, a influenciar o leitor quanto ao valor perspectivo da hermenêutica sobre de tais escritos, dado

que o objeto analítico encontra-se inalterado, mudando-se apenas a cosmovisão sobre si, resultando, pois, numa reelaboração de seu fenômeno.



**CAPÍTULO II:**  
**ANTECEDENTES: O TEMA DA RELIGIÃO EM PORTUGAL ATRAVÉS DA**  
**ÓTICA DE EÇA DE QUEIROZ E FERREIRA DE CASTRO**

**A. Uma breve reflexão panorâmica sobre religião e literatura e a elaboração de**  
**um novo cânon antirreligioso**

A pessoa de Cristo, em sua humanidade pungente, aparece como tema constante entre obras modernas internacionais. Estas integram uma linha de pensamento humanista contemporâneo e figuram, em grande parte, a personagem principal do cristianismo, mas de uma maneira que desafia os valores religiosos tradicionais. Podemos citar, dentre elas, grandes escritores de diversas tradições, apontados no estudo de Paul C. Burns, em *Jesus in the Twentieth Century Literature, Art, and Movies* (2007). O estudo apresenta análises de obras de grande peso, como *Testament* (2002), de Nino Ricci; *The Gospel According to the Son*, de Norman Mailer (1997); *The Genius of Christ*, de Abbās Mahmūd (2002); *The Last Temptation of Christ* (1951), de Nikos Kazantzakis; e *The Man who died* (1931), de D.H Lawrence. Estas, juntamente com *O Evangelho de Jesus Cristo* (1991), de José Saramago, demonstram, na literatura, o contínuo fascínio pelo trajeto, acima de tudo, humano de Jesus Cristo.

No entanto, a diversidade de visões é grande e cada um destes autores recria as ações e palavras de Cristo à sua maneira, reconfigurando o que poderia ser uma vida secular do herói cristão. Por exemplo, em *A última Tentação de Cristo* (1951), Kazantzakis constrói o ponto principal de seu romance a partir da ideia da tentação de Cristo no deserto, conferindo grande mérito à humanidade que nele se inscreve, pois Jesus resiste, no alto da

cruz, às ofertas tentadoras do demônio de optar por uma vida “normal”, na qual tomaria para si uma esposa e teria muitos filhos e netos. Com este pensamento, a narrativa de Kazantzakis privilegia a autorrenúncia de Cristo em vista do bem maior, que é o reino de Deus, terminando por reafirmar valores cristãos como a fraternidade, a humildade e o caminho da salvação por meio do asceticismo religioso.

Dentro do tema da religião na literatura, vertente sob a qual pretendemos analisar algumas obras saramaguianas, vale apontar que este estudo não visa delongar-se em questões históricas quanto à existência de Cristo, não deixando apenas de reconhecer dois pontos essenciais: a importância dos escritos bíblicos para as civilizações humanas e para diversas áreas do conhecimento (como a antropologia e a teologia), e a importância e validade histórica, conquanto haja muitos questionamentos acerca dos acontecimentos relatados na Bíblia. Ademais, não visamos analisar as obras saramaguianas e as demais de cunho religioso a partir do ponto de vista inteiramente teológico, ou seja, que garante a crença na divindade e humanidade de Cristo – mas partindo do ponto de vista literário pós-moderno<sup>3</sup>, a fim de seguir o trajeto que visamos traçar.

Buscaremos argumentar, a princípio, que a perspectiva subversiva da caracterização das personagens bíblicas em Saramago pertence a um novo cânon antirreligioso, que surge em resposta a questões existenciais do atual período em que vivemos, período este que tem sido considerado como a era pós-Cristã<sup>4</sup>, mas que ainda se alimenta fortemente dos valores

---

<sup>3</sup> Como “pós-moderno” entendemos como uma maneira de pensar criticamente com relação à religião e às práticas religiosas tradicionais, opondo-se à busca da certeza, seguindo especialmente a linha de pensamento dos filósofos Hegel e Descartes. Como afirma o professor Merold Westphal, da Universidade de Fordham (Nova Iorque), o qual “começa por situar a filosofia pós-moderna em termos da sua oposição à busca da certeza tal como esta se desenvolve em autores emblemáticos da modernidade, tais como Descartes ou Hegel, e de comentar o seu caráter secular, para depois dar particular relevo quer à crítica que Jean-François Lyotard faz às metanarrativas da modernidade quer à crítica heideggeriana da onto-teologia” (Vila-chã, 2004, 804).

<sup>4</sup> cf. Paul C. Burns (2007); O. Chadwick (1975).

bíblicos. Por isso, são os valores culturais e sociais embutidos nas narrativas que convergem para o ponto nevrálgico da nossa análise.

É tarefa quase impossível dizer, em poucas linhas, em que momento da história, ou exatamente porque a modernidade apresenta como parte de suas características o rompimento entre a o pensamento religioso para dar espaço à autonomia do pensamento crítico - mesmo porque este rompimento nunca aconteceu totalmente. Porém, podemos afirmar que com a modernidade, há um processo de transformação que demonstra um crescente desprendimento da crença religiosa nas diversas áreas da sociedade, como na política, nas instituições escolares e demais instituições públicas, na arte, filosofia, bem como na literatura.

Kant pontuou o caráter substituível da religião em *A Religião nos limites da simples razão*, em 1793, na qual ele valida a moral ética (filtrada pela razão) como um “mandamento divino” e até mesmo superior à fé histórica. Vejamos isso nas palavras do filósofo, a seguir:

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. (Kant, 1992, 11)

As reflexões Kantianas ligadas à religião, além de apontarem para os problemas filosóficos da humanidade em sua fase infantil, a que ele chama de menoridade (e cujo movimento contrário principal talvez se deva ao Renascimento), de certa forma já apontavam para um futuro em que o homem, livre da dependência com a Igreja para

formular sua moral, estaria iniciando um processo lento e duradouro de Secularização da mentalidade. É, então, no processo de Secularização, que ocorrem grandes mudanças na Europa Ocidental, onde o Cristianismo vem se transformando dentro e fora de si.

Nesse contexto filosófico, passou a ser necessário repensar o que significava ser Cristão e o que a figura/divindade de Cristo tem ainda a ver com o Cristianismo. A passagem seguinte demonstra uma das maneiras em que o conflito de definição do “homem cristão” tem emergido dentro do pensamento secularista:

Some men, both Christians and non-Christians, a Henry Sidgwick as well as a Charles Gore, thought that to be a Christian a man must believe that the body of Jesus rose from the dead. And other men, both Christians and non-Christians, thought that the historical question over Jesus' body was no more to do with faith than other historical questions of lesser moment like uncertainty over the years of his birth or crucifixion. (Chadwick, 1975, 16)

A religião então, passa a ser desnecessária em muitas esferas, para que alguém se diga “cristão”, e surgem diversos questionamentos que se direcionam muito mais a observar o comportamento do cristão do que seu comprometimento em professar a fé. E a literatura, que antes se via totalmente ligada à existência de Deus e sua glória refletida através das ações humanas, passa a observar de que forma o homem vem refletindo a glória e justiça de Deus, bem ou mal. Não obstante, o conceito de Deus e as Sagradas Escrituras não deixam de ser, ainda hoje, uma fonte inesgotável de inspiração para a literatura, fazendo parte tanto do discurso religioso quanto do não religioso; tanto dos olhares crentes como dos ateus. É como Auerbach (1972) afirma em sua reflexão sobre literatura e religião:

A atmosfera se tornou mais favorável ao sentimento religioso e mesmo aqueles que permanecem estranhos ou hostis às instituições das Igrejas estão imbuídos de uma religiosidade vaga, mística ou panteísta, bastante distanciada do materialismo e do sensualismo que tinham dominado no século XVIII. Mesmo os ateus românticos dão a seu ateísmo um ar de desespero lírico que conserva algo de religioso. (232)

No Realismo moderno, dá-se um salto a partir do qual a religião não é mais vista como instituição puramente divina que separa o indivíduo da malícia e da maldade. Todavia, sua base moral, ainda muito sólida, uma vez que centra-se na moral bíblica-evangélica, continua a ser popularmente uma boa medida que diferencia o certo do errado, a bondade da maldade humana. O que é realçado na literatura que estamos prestes a examinar é uma postura que começa contestando o comportamento dos cristãos na sociedade portuguesa e que pode se estender à outra margem, onde buscará demonstrar que a crença na entidade divina pode desviar o homem do caminho moral – ponto este que introduzirá uma mensagem mais abrangente em Saramago.

No atual cenário, no qual as liberdades literária e religiosa encontram maior aceitação, autores com tais visões humanistas das demais personagens bíblicas também continuam ganhando espaço no mundo das ideias. Da mesma forma, o riquíssimo acervo literário português demonstra, ao longo dos séculos, não só um retorno constante às narrativas relacionadas à vida de Cristo, como também aos escritos bíblicos em geral, com visões cada vez mais diversificadas à medida que nos aproximamos da contemporaneidade.

Não obstante, Portugal, país pertencente à península Ibérica europeia, tem um rico passado histórico e um povo enraizado na religiosidade cristã. Este ponto não se pode

deixar de notar especialmente quando se debruça o olhar e o pensamento para conhecer e entender a literatura portuguesa. Já dizia Antero de Quental:

Os povos peninsulares são naturalmente religiosos: são-no até duma maneira ardente, exaltada e exclusiva, e é esse um dos seus caracteres mais pronunciados. Mas são ao mesmo tempo inventivos e independentes: adoram com paixão: mas só adoram aquilo que eles mesmos criam, não aquilo que se lhes impõe. Fazem a religião, não a aceitam feita. Ainda hoje duas terças partes da população espanhola ignoram completamente os dogmas, a teologia e os mistérios cristãos: mas adoram fielmente os santos padroeiros das suas cidades: porquê? porque os conhece, porque os fez. (9)

Apesar de seu passado histórico intimamente ligado à hegemonia católica, Portugal tem se distanciado de uma unanimidade de pensamento ideológico e religioso. Para os escritores portugueses que não estão convictos de uma verdade imutável religiosa, estes se apoiam em uma outra convicção: que existem sim, muitas *verdades* no mundo, e para cada qual, somam-se incontáveis romances, novelas, contos, poesias e ensaios.

Mas como não podemos nos apegar a este universo infinito de pensamentos e obras, pretendemos refletir sobre algumas obras literárias portuguesas que antevêm vários dos temas recorrentes no autor a ser estudado, José Saramago, como a injustiça social, a hipocrisia, o egoísmo, a busca de respostas para o mal que assola os homens; e cujas obras também antevêm a postura crítica no ato de reler e recriar as histórias da Bíblia. Tais obras, que pretendemos discutir são: *O Crime do Padre Amaro*<sup>5</sup> (1875) e *A Relíquia*<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Utilizaremos a abreviação, “CPA” para referirmos à obra de Eça de Queiroz, *O Crime do Padre Amaro*, 1875.

<sup>6</sup> Utilizaremos a abreviação, “AR” para referirmos à obra de Eça de Queiroz, *A Relíquia*, 1887.

(1887), de Eça de Queiroz e “O Senhor dos Navegantes”<sup>7</sup> (1954), conto de Ferreira de Castro. Através de uma análise comparativa entre essas obras, pretendemos destacar o crescente sentimento de insatisfação para com a religião judaico-cristã até chegarmos ao romancista José Saramago, cujas obras de cunho religioso visam a patente dessacralização das escrituras e uma quase-demonização do divino.

Por tratar sobre o tema da religião e a fim de manter uma certa progressão nesta pesquisa, não convém afirmar, logo de início, que Saramago declara o ateísmo como resposta pessoal aos problemas da humanidade, muito embora ele se apresente como ateu em sua vida particular. Mas busquemos, sim, desenvolver este foco pouco a pouco ou, como declara Waldecy Tenório, “podemos levantar uma suspeita (...): Saramago recusa a religião mas, como romancista, não abre mão da arte” (295). Portanto, comecemos apenas com um salto inicial: se Saramago, como seus antecedentes, se apega tanto às narrativas bíblicas e à visão cristã, temos de suspeitar, cautelosamente, o porquê do retorno constante a um Deus que é ausente na visão do autor.

**B. A prática religiosa e hipocrisia na sociedade portuguesa em Eça de Queiroz e José Saramago: uma análise a partir do texto “Causas da decadência dos povos peninsulares” de Antero de Quental**

Para o romancista clássico português, Eça de Queiroz (1845-1900), sempre lhe chamaram a atenção temas que desvelavam as facetas hipócritas da sociedade burguesa da península ibérica no final do século XIX. Em suas principais obras podemos destacar a

---

<sup>7</sup> Utilizaremos a abreviação, “SDN” para referirmos ao conto de Ferreira de Castro, “O Senhor dos Navegantes”, 1954.

crítica ao comportamento religioso, quando este leva ao cultivo de uma infinidade de superstições, especialmente através dos rituais mantidos com fé na tradição da igreja, e que, na visão de Eça, muitas vezes resultam numa vida cheia de hipocrisia e superficialidades. Isto se reflete profundamente nas personagens ecianas, em especial, *n'O Crime do Padre Amaro* (1975).

O romance conta uma relação proibida que acontece entre o jovem Pároco de uma Igreja de Leiria, o Pe. Amaro, e uma leiga fervorosa, mas muito ingênua, a Amélia. A paixão entre eles só é possível porque, o Padre Amaro não teria de fato uma autêntica vocação para o sacerdócio, como fica sugerido na narrativa. O religioso abusa de uma postura teológica rasa e de sua persuasão a fim de justificar o teor ilícito de suas ações sedutoras para com Amélia.

Ao se verem tomados pela paixão, Padre Amaro e Amélia são cúmplices da mentira que Amaro conta ao tio Esguelhas, o dono do sítio onde eles se encontravam secretamente, alegando que o pároco estaria treinando a menina em particular para a vida religiosa. Esta mentira, seria a primeira de muitas que Amaro teria que contar para proteger sua posição de respeito na Igreja, e que, ao fim, levariam Amélia a uma gravidez indesejada e eventualmente à morte após o encoberto parto de seu filho.

As atitudes e falas de Amaro, o qual se apresenta à Amélia como um homem cativante e prostradamente devoto de piedades católicas, vão aos poucos revelando sua verdadeira postura autoritária e narcisista, ao ponto de, no final da história, causarem repúdio no leitor através de sua comprovada hipocrisia e desumanidade para com a dor que Amélia sofrera anonimamente - ela que representa a figura de mulher indefesa e vítima de uma sociedade patriarcal cegamente dominada pelo clero.



A falta de arrependimento ao crime que cometera pode ser observada em especial no momento em que Padre Amaro confia ao cônego Dias que, depois de toda a tragédia passada, já não mais confessa senão as mulheres casadas. Esta é a solução que ele encontra para não mais cair nas garras sedutoras das solteiras. A razão para isso não fica explícita na fala do Padre, mas podemos entender que, se uma delas ficasse grávida seria muito mais evidente e, portanto, um negócio arriscado para ele. O assunto surge nas cenas finais do romance, no momento em que o cônego Dias vê passar na rua uma jovem “criaturinha delgada e pálida” que exalava um ar de ingenuidade e beleza, combinação perfeita para atrair o fardo de quem estaria faminto por uma boa confessada: “– Cáspite! – disse o cônego baixo, tocando o cotovelo do colega. – Hem, seu padre Amaro?... Aquilo é que você queria confessar. – Já lá vai o tempo, Padre-Mestre – disse o pároco rindo – já as não confesso senão casadas!” (CPA, 497).

Ainda no último capítulo, a narrativa enquadra brevemente algumas manifestações que ocorriam nas ruas de Paris e que visavam trazer a queda do “velho mundo, [d]a velha ideia” e do conservadorismo, ideias das quais teriam suas repercussões na península portuguesa. Enquanto isso, em Lisboa, as três personagens masculinas de grande importância para a obra se encontram por acaso no Largo do Loreto, parte central de Lisboa, “E o homem de estado, os dois de religião, todos três em linha, junto às grades do monumento, gozavam de cabeça alta esta certeza gloriosa da grandeza do seu país” (CPA, 500). Eram eles: o conde de Ribamar, o cônego Dias e o Padre Amaro que surgem aqui como uma espécie de representantes da hipocrisia e do decadentismo português, pois insistem em ideias não só conservadoras, mas que defendem o autoritarismo da igreja e do estado mesmo diante dos maus exemplos que existiam por todos os lados, na vida íntima

dos homens que representam tudo aquilo que claramente não deveria mais ser tido como modelo de pátria.

O “ilustre estadista”, conde de Ribamar, em suas falas finais insiste em dizer, sem muitos argumentos, que Portugal é a “inveja da Europa” (*CPA*, 500) enquanto a descrição do espaço provinciano, das pessoas e dos acontecimentos apontam exatamente para o atraso da mentalidade e para o ruralismo que impedia o país de avançar juntamente com outros países da Europa.

A verdade, meus senhores, é que os estrangeiros invejam-nos... E o que vou a dizer não é para lisonjear a Vossas Senhorias: mas enquanto neste país houver sacerdotes respeitáveis como Vossas Senhorias, Portugal há-de manter com dignidade o seu lugar na Europa! Porque a Fé, meus senhores, é a base da ordem! – Sem dúvida, senhor conde, sem dúvida – disseram com força os dois sacerdotes. (*CPA*, 499)

Mas essa inveja sentida pelos estrangeiros, a qual o conde de Ribamar se refere, já tinha se findado – o orgulho lusitano deliberado, do qual Camões, no apogeu das grandes conquistas, pronunciou em *Os Lusíadas* (1572), já começavam a soar como glórias do passado. Vejamos, como exemplo, o Canto I da epopeia:

Cessem do sábio Grego e do Troiano  
As navegações grandes que fizeram;  
Cale-se de Alexandro e de Trajano  
A fama das vitórias que tiveram;  
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,  
A quem Neptuno e Marte obedeceram.

Cesse tudo o que a Musa antiga canta,  
Que outro valor mais alto se alevanta.

(Canto I, estância 3, p. 53)

Além do orgulho lusitano, e sua afirmação absoluta de que a cultura, o espírito guerreiro, o conhecimento naval e o valor dos portugueses já se tinham sobreposto sobre outros tão bem conhecidos, Camões, que era acima de tudo um poeta de seu tempo e favorável aos valores cristãos, demonstrou ainda uma visão crítica do povo português, e ousou chamar a atenção dos que detinham o poder já no seu tempo e os que o fariam no futuro, como podemos ver, em especial, no Canto X. O poeta faz sua crítica mesmo estando muito mais próximo cronologicamente ao auge que a pátria portuguesa experimentara com a rica arte peninsular e as grandes navegações nos séculos XV e XVI, e as quais Antero de Quental, dentre outros escritores clássicos e críticos literários, consideraram ter sido a coroa e a glória de uma pátria pioneira. Com tudo isso, Antero também conclui que “Por isso a Europa tinha os olhos em nós, e na Europa a nossa influência nacional era das que mais pesavam” (11).

No entanto, o autor de *O Crime do Padre Amaro*, em seu desenvolvido interesse por política, via que bastavam os séculos de obscurantismo que decaíram sobre Portugal no início do século XVII, a partir de uma série de fatores que desviaram a nação do progresso. Quental se refere a esse obscurantismo ao aparecimento de uma “(...) improcrastinável decadência. Aparece em tudo; na política, na influência, nos trabalhos da inteligência, na economia social e na indústria, e como consequência de tudo isto, nos costumes” (16).

Com esta mesma visão, Eça de Queiroz enxerga que já era hora de desmascarar o

verdadeiro estado social e político e constatar para que direção o país caminhará se continuasse num apego retrógrado ao passado. Para isso, era necessário desmoralizar a hipocrisia. Eça consegue construir sua mensagem de crítica à sociedade portuguesa dando um enfoque às incoerências do clero corrupto que abusava de suas posições de privilégio e utilizava as homilias e confissões não como atos sagrados, mas para fomentar suas ideologias radicais, para aumentar seus bens e controlar as mentalidades dos (in)fiéis.

Beatriz Berrini contextualiza o aspecto religioso da obra eciana na sociedade portuguesa da seguinte forma:

Primordialmente romancista de costumes, abordará EQ temas religiosos a partir de sua repercussão na sociedade. Ora, que tinha ele diante dos olhos? Um clero constituído principalmente por sacerdotes seculares (...) cujos membros eram funcionários públicos. As dízimas tinham sido extintas, mas o clero recebia estipêndios do governo. Grande parte dos seus membros, por isso mesmo, decidira integrar-se nas suas fileiras não por vocação autêntica, porém por necessidades econômicas, por desejo de instrução, por ambição social, etc., explicáveis em parte pela própria organização social do país, que permitia ainda o morgadio, que não oferecia possibilidades de instrução e profissionalização à maior parte da população, que mantinha os desníveis socioeconômicos, etc. (201-202)

As falas e comportamentos dos sacerdotes asseguram ao longo de toda a narrativa do *CPA* que grande parte dos religiosos que possuem cargos importantes na política e perante o povo exerce muito bem as práticas religiosas, mas ao mesmo tempo, leva uma vida totalmente incoerente de uma autêntica fé cristã, a qual deveria refletir sentimentos de

humildade e acima de tudo o desapego terreno com os bens, como é possível observar nas narrativas bíblicas dos tempos de Jesus e das primeiras comunidades apostólicas cristãs. No entanto, com cada vez mais aperfeiçoada astúcia, os padres retratados pela obra de Eça de Queiroz, e de forma geral na literatura contemporânea, praticam boa parte dos pecados mortais, senão todos eles, pois quebram descaradamente os votos de celibato cobiçando mulheres casadas e solteiras, cometem crimes graves contra a vida, como o aborto ilegal, são corruptos e perversos.

Também em *AR* (1887), o estagnado Dr. Teodorico demonstra um alto grau de insipiência e dissimulação em sua vivência católica, cuja prática social parecia aceitar qualquer fraqueza humana, desde que fosse em nome do amor ao apostolado. O protagonista possui uma religiosidade própria, insegura e profundamente interesseira que vai desenvolvendo desde a órfã infância à carente juventude, e na vida adulta, à medida que se apoia cada vez mais na ajuda financeira da sua tia, a titi. É uma forma de defesa e sobrevivência que Teodorico não inventa, mas aprende observando a sociedade ao seu redor. Ele carimba o contexto social daquela época, cuja origem histórica é identificada por Antero de Quental quando afirma que desde o século XVII, em Portugal “A religião deixa de ser um sentimento vivo; torna-se uma prática ininteligente, formal, mecânica” (18).

É principalmente observando a sua tia, uma caricatura da mulher portuguesa beata e recalcada, que ele desenvolve o desgosto pelo catolicismo, mas sua dependência financeira o impede de se expressar livremente, e Teodorico acaba reprimindo as reais oposições à religião católica que ele traz dentro de si. Podemos avaliar a passagem no início da narrativa, em que Teodorico se prostra de joelhos perante uma imagem do Cristo

crucificado - símbolo maior do catolicismo - como uma demonstração de decisão em comprometer-se ao dinheiro da titi, o que demonstra seu verdadeiro desprezo por qualquer sentimento religioso genuíno. Isso acontece quando ele, prostrado perante o crucifixo de ouro que havia na sala da titi, pede perdão, pelo que parece, ao “ouro”, e não a Deus: “Que rica era a titi!... – Por isso, mais tarde, quando ela penetrou no oratório para cumprir o terço, já eu lá estava, de rojos, gemendo, martelando o peito e suplicando ao Cristo de ouro que me perdoasse ter ofendido a titi” (AR, 31). É

notável que Teodorico não tem a menor afeição por sua tia, e deseja agradá-la somente em favor da possível herança que poderia receber; como resquícios da monarquia e traços do colonialismo portugueses, Teodorico é aquele que se atrai pela riqueza e pelo ouro, sem ter o gosto nato pelo trabalho com o qual se chega à fonte da mesma.

A história narra sua vida desde a infância, passando pela vergonha que sente por ter seguido hipocritamente a religião somente para ganhar a afeição e herdar o dinheiro da titi; mostra, ao final, um Teodorico que retorna ao estado de hipocrisia, quando novamente se arrepende de não ter cinicamente sustentado a mentira de que a camisola da amante, Maricoquinhas, que ele trouxera enganadamente de Jerusalém no lugar da coroa de espinhos de Cristo, seria a “reliquia” de Maria Madalena, e com a qual ela teria presenteado Teodorico em sua peregrinação à Terra Santa.

Podemos citar dois trechos a fim de destacar tal inconstância ideológica do Teodorico. O primeiro, no diálogo honesto que tem com Crispim sobre seu ponto de vista a respeito da Eucaristia: “Olha, Crispim, eu nunca vou à missa... Tudo isso são patranhas... Eu não posso acreditar que o corpo de Deus esteja todos os domingos num pedaço de hóstia feita de farinha. Deus não tem corpo, nunca teve... Tudo isso são idolatrias, são carolices...

Digo-te rasgadamente” (AR, 270). E o outro é o momento em que o narrador, Teodorico, dirige-se a seu leitor de forma a querer ensinar a lição que aprendera em sua vida. Ele declara o grande arrependimento que teve diante dos desgostos que levou ao aprender que Adélia, mulher que ele muito amou, estava de amores como o Negrão, sacerdote que acabou herdando a riqueza da titi a qual ele tanto cobiçou, mas no fim não obteve:

- Agora, pai, comendador, proprietário, eu tinha uma compreensão mais positiva da vida: e sentia bem que fora esbulhado dos contos de G. Godinho simplesmente por me ter faltado no oratório da titi – a coragem de afirmar!
- Sim! Quando, em vez de uma coroa de martírio, aparecera sobre o altar da titi uma camisa de pecado – eu deveria ter gritado, com segurança: “Eis aí a relíquia! Quis fazer a surpresa... Não é a coroa de espinhos. É melhor! É a camisa de Santa Maria Madalena!... Deu-ma ela no deserto... (AR, 273)

O absurdo desta reflexão íntima feita por Teodorico demonstra seu retorno a um estado de resignação, a uma vivência cheia de falsidade com a qual se acomodou ao longo de sua experiência de vida. Ele justifica seu pensamento apoiando-se em casos já conhecidos, em que uma mentirinha aqui e ali já são costumes antigos e enraizados no dia-a-dia do povo, “E quem o duvidaria? Não mostram os santos missionários de Braga, nos seus sermões, bilhetes remetidos do Céu pela Virgem Maria sem selo? E não garante a “Nação” a divina autenticidade dessas missivas, que têm nas dobras a fragrância do Paraíso?” (AR, 274).

Além disso, as posturas dos protagonistas ecianos, que já mencionamos até aqui, nos remete ainda ao estado de apatia em que os povos peninsulares se viam imersos, desde o declínio da monarquia, no século XVII:

A realeza deixa então de encontrar uma resistência e uma força exterior que a equilibre, e transforma-se no puro absolutismo; esquecendo a sua origem e a sua missão, crê ingenuamente que os povos não são mais do que o património providencial dos reis. O pior é que os povos acostumam-se a crê-lo também! Aquele espírito de independência, que inspirava o firme sino, no! da Idade Média, adormece e morre no seio popular. O povo emudece; negam-lhe a palavra, fechando-lhe as Cortes; não o consultam, nem se conta já com ele. (Quental, 14)

Sendo assim, podemos considerar que há uma temática comum entre José Saramago e Eça de Queiroz, nos quais nota-se uma preocupação em evidenciar a ineficiência da moral religiosa na vida prática dos homens e mulheres de poder na sociedade portuguesa, desvelando uma religiosidade prejudicial ao progresso da nação. O autor de *Memorial do Convento*, *Ensaio sobre a Cegueira*, *In Nomine Dei*, *Evangelho Segundo Jesus Cristo*, *Caim*, etc. se preocupa em evidenciar os abusos daqueles que ocupam lugares mais decisivos na sociedade, o que serve como uma espécie de resposta ao problema que Eça de Queiroz apresenta, sem muita solução, quanto ao estado de apatia dos povos peninsulares que mencionamos acima, nas palavras de Quental. Em *Memorial do Convento* (1982), por exemplo, Saramago busca dignificar a classe social dos pobres e operários elevando-os ao patamar de homens e mulheres que dão exemplo de humanidade. Nesta obra em especial, o enfoque crítico e satírico da obra recai sobre o clero e a realeza.

Como primeiro exemplo, podemos mencionar o caso da Rainha, D. Maria Ana Josefa, que revelou em confissão, ter mantido em segredo o fato de já estar grávida antes que o Frei António profetizasse a concepção de um herdeiro para o trono do rei. A atitude



imoral da rainha protege o falso aspecto milagroso dos fatos e, juntamente com isso, a reputação de santidade da Ordem Franciscana. Além do que, sem isto a realeza não teria que cumprir a promessa de construir o ostentoso convento em Mafra, que, nesta ocasião, beneficiaria a ambos, a monarquia e a igreja portuguesas, mas recairia sobre os pobres como um extermínio de quem já era fraco, sugando suas energias e sua liberdade no processo da construção do convento.

Há ainda em *Memorial do Convento*, várias outras demonstrações de discrepâncias nas atitudes desumanas da realeza e do clero a fim de evidenciar as práticas de ritualismo religioso vazio que pareciam cegar estes homens, impedindo-os de enxergar o enorme abismo que dividia a vida ostentosa dos mesmos e as condições precárias do povo. Mas se as próprias micro e macro histórias narradas ao longo do texto não bastassem para evidenciar tais abusos, então o narrador saramaguiano, desgostoso e inconformado, não perde nenhuma chance de fazer a sua crítica à sociedade portuguesa daquela época, na qual a disparidade entre as classes separava os que eram agraciados com a prosperidade eclesiástica (e divina) e os que buscavam as migalhas que caíam de suas mesas<sup>8</sup>, ou seja, entre a nobreza e a classe operária. Neste sentido, pode-se afirmar que o narrador saramaguiano é uma espécie de defensor dos pobres, ao mesmo tempo que denuncia a prática da hipocrisia social, e ele o fará com ainda mais dedicação em *ESJC*, como veremos.

No segundo capítulo, a curta história da morte de frei Miguel da Anunciação serve como pano de fundo para várias denúncias: a falta de justiça, a situação precária da população provincial e a impiedade no julgamento do frei – o qual, antes de ser concluído, resultou na morte do mesmo por causa de uma febre. Mas a crítica central retoma as

---

<sup>8</sup> Cf. *Mt.* 27: 24-27

incoerências da igreja quando, primeiramente o faz chefe da Ordem Franciscana, depois o denuncia e, para maior surpresa, eleva-o ao altar tornando-o santo e obrador de milagres depois de morto<sup>9</sup>.

Ou ainda os inúmeros casos de assaltos às igrejas de Lisboa e outras regiões, com os quais o narrador faz seu argumento que a península é terra de “ladrões”, pois já não se distinguem os que roubam os altares dos que, do altar, roubam o povo; e conta o caso do roubo à igreja em Guimarães, que resultou na milagrosa cura e absolvição do arrependido ladrão depois deste ter sido curado pelo santo da igreja que tentou roubar, mas ficou impedido pela queda que tomou<sup>10</sup>.

Por outro lado, temos como heróis do romance as personagens de vida simples mas que representam uma vida honesta e longe da hipocrisia, como os trabalhadores anônimos do convento de Mafra e o casal atípico, Baltasar e Blimunda; ela, como uma mulher que enxerga as pessoas por dentro, no seu mais verdadeiro estado de espírito; e ele é um herói sobrevivente da guerra, que vive para batalhar em prol de uma boa causa, a construção da Passarola, mas acaba sendo vítima do clero e condenado à morte pela Inquisição portuguesa.

Podemos observar, portanto, que os pontos de vista dos autores, identificados através dos exemplos dados nas obras de Eça e Saramago, convergem à medida que

---

<sup>9</sup> “Segundas e terceiras maravilhas, mas de valor primeiríssimo, foram os milagres propriamente ditos, tão assinalados e ilustres que acooreu o povo de toda a cidade a observar o prodígio e a aproveitar dele, pois se autenticou que na dita igreja foi dada vista a cegos e se davam pés a mancos, e era tanta a afluência de mundo que nos degraus do adro punhadas e punhaladas para entrar, de que alguns perderam a vida, que depois, nem por milagre lhes seria restituída” (MC, 20).

<sup>10</sup> “Mas isto, confessemo-lo sem vergonha, é uma terra de ladrões, olho vê, mão pilha, e sendo a fé tanta, ainda que nem sempre recompensada, maior é o descaro e a impiedade) com que se salteiam igrejas, como foi ainda o ano passado em Guimarães, também na de S. Francisco, que, por tão vultuosos bens ter desprezado em vida, tudo consente que lhe levem na eternidade, o que vale à ordem é a vigilância de Santo Antônio, que esse resigna-se mal a que lhe rapem altares e capelas onde estiver, como em Guimarães se viu e em Lisboa se há-de ver” (MC, 20).

identificam os representantes da fé cristã - ou seja, aqueles que deveriam ser a reencarnação da mensagem de humildade dos evangelhos - como os que fazem de seus favores e privilégios o caminho para a prática do mal. Estes são os sacerdotes, os bispos, os governantes e até mesmo os santos - ou a forma com que as histórias dos santos eram manipuladas pela igreja.

É possível ver isto até mesmo n’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo* - onde Saramago irá muito além da crítica ao clero e à religiosidade ritualista, pois colocará Deus como o grande explorador da humanidade, como veremos no capítulo mais adiante. Jesus é colocado como vítima deste sistema explorador e sua voz é abafada pelo autoritarismo de um ser mais alto que decide tudo por ele, Deus. No *ESJC*, o narrador saramaguiano então irá tocar a raiz do problema e declarar a sua crítica máxima a esta sociedade regrada pela tradição judaico-cristã, tendo Cristo como porta-voz, ou melhor, como bode expiatório da mensagem divina, bem como declara Robert C. Cousland “Jesus, therefore, like all humans in God’s perspective, is simply a tool – a means to an end to be exploited to the full” (65).

Ao comparar os temas dos dois escritores - Eça de Queiroz o qual viveu e exercitou sua escrita no final do século XIX, e José Saramago, final do século XX - é possível observar um avanço e consolidação na ideologia que visa combater a hegemonia do discurso judaico-cristão, historicamente predominante em Portugal. Pode-se dizer que o tom desta nova voz que foi se formando, desde o tom jocoso da literatura medieval; da crítica anticlerical e ao povo no realismo europeu; mais tarde se tornou um grito muito mais retumbante, com autores pós-modernistas como Saramago. Este tom toma então proporções cada vez maiores na arte do mundo globalizado, e não só na literatura.

O sentimento moderno-contemporâneo cresceu acompanhado de uma ideologia progressivamente anticonservadora e anticlerical: em *Eça*, demonstra a insatisfação quanto aos paradigmas cristãos, que agem negativamente na sociedade, pré-determinando as ações impensadas e incoerentes dos homens. Além disso, José Ornelas (1989), ao analisar o que se esconde por trás do discurso religioso do Padre Amaro, aponta para o uso das práticas religiosas em prol do benefício individual dos sacerdotes e da igreja, como argumentamos anteriormente. Em Saramago, o discurso ultrapassa estes paradigmas com a inversão de valores, a fim de demonstrar a impossibilidade de transformação enquanto houver fé em uma religião que se mostra destruidora do valor humano.

The discourse [that] constantly uses God and religious principles to guarantee and legitimate its authority and authenticity is unmasked textually by the author. Its goal is not the salvation of the soul and the betterment and the elevation of the human being but rather the subjection of individuals, especially women, through rituals and social and religious practices which channel the mind and emotions of the female in the direction wanted: Women as an object of desire and/or sexual satisfaction for the male. (Ornelas, 1989, 121)

Cousland, em sua análise ao *ESJC*, acredita que o aspecto ideológico da obra saramaguiana trabalha no sentido de denunciar as mazelas do capitalismo, e demonstrar as origens deste sistema no cristianismo:

God, by contrast, is the classic exponent of a destructive ideology, one representing exploitation in its most virulent form - that of a rapacious capitalism. For Saramago, the roads of capitalism reach deep into the heart

of the Christian religion, since the dominant ethos of Christianity is constructed, like that of many ancient religions, on notions of payment and exchange. (64)

O narrador eciano preserva ainda um quê de possibilidade de salvação da alma, através da religião bem vivida, desde que, totalmente separada do governo. Mas o narrador saramaguiano se apresenta como um novo evangelizador; ele próprio é a analogia do Jesus que denuncia a hipocrisia dos poderosos e inspira a defesa dos mais desfavorecidos. Saramago apropria, de certa forma, através de algumas de suas personagens a figura de Jesus que encontramos no evangelho de *Mateus* que diz: “Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel” (*Mt. 27: 24*).

**C. O Criador do Mundo é uma criação dos homens: Deus como mero personagem literário em *Caim* e “O Senhor dos Navegantes”**

Falamos anteriormente de um constante retorno à religião que está nitidamente expresso através das obras saramaguianas, uma espécie de paixão pela temática religiosa através da aproximação narrativa que ele faz com os livros bíblicos, em especial, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* e *Caim*. Naquela altura, deixamos no ar a suspeita do porque para tal apego temático, já que Saramago sempre declarou abertamente descrer nas histórias bíblicas. A exemplo disso, podemos citar o seguinte relato do autor, dentre inúmeros outros, em que ele discute sua visão pessoal a respeito da Bíblia: “Nada disto existiu, está claro, são mitos inventados pelos homens, tal como Deus é uma criação dos

homens. Eu limito-me a levantar as pedras e a mostrar esta realidade escondida atrás delas” (Saramago, 2009)<sup>11</sup>.

Com isso, buscaremos sugerir uma primeira tese para esta atitude do autor que pode parecer contraditória quando observamos sua postura de oposição à Bíblia, mas que também reafirma alguns valores cristãos, como veremos. Os primeiros sinais que buscaremos para solucionar esta tese será apresentado através das incitadoras páginas de *Caim*, nas quais o escritor português revisita momentos cruciais do Pentateuco a fim de reavaliar a relação do homem com Deus no Antigo Testamento. Chamaremos a atenção em especial, para os aspectos críticos presentes na obra acerca da criação do mundo e a irresolúvel pergunta sobre a origem do mal no mundo.

Antes de falarmos sobre *Caim*, vale apontar aqui para um interessante conto escrito em 1954, 55 anos antes da publicação de *Caim*, “O Senhor dos Navegantes”, por autoria do escritor português Ferreira de Castro, cuja temática religiosa dialoga com a escrita saramaguiana. O conto aborda temas existenciais ao reinventar a fábula da criação do mundo e expor uma crítica moralizante do personagem Deus. A história se passa em um vilarejo de nome “Senhor dos Navegantes”, onde um homem – o narrador da história – vai para ler um livro no lugar de sua preferência, próximo a uma capela, onde ele costumava frequentar para se retirar da agitação do mundo. Lá, ele se depara com um incômodo: a presença inesperada de um homem que parecia ter muito a dizer, interrompendo seu momento de sossego e silêncio.

---

<sup>11</sup> Saramago, José. Por ocasião da publicação de sua última obra. “Caim: Do relato bíblico à crítica do Livro Sagrado”. 19 Out, 2009. Disponível em: [https://www.rtp.pt/noticias/cultura/caim-do-relato-biblico-a-critica-do-livro-sagrado\\_n288144](https://www.rtp.pt/noticias/cultura/caim-do-relato-biblico-a-critica-do-livro-sagrado_n288144) Acesso em: 21 Fevereiro, 2019.

Este homem loquaz, tudo indica que era o “Deus da criação”, o Deus da Bíblia, porém, com um detalhe que redireciona a maneira com que ele é representado, é que Deus está continuamente se reencarnando em uma nova existência humana, desde o dia em que ele mesmo se revoltou contra sua obra. Ao se tornar mortal, Deus se resigna a ser para sempre um marginalizado e insurgente contra o “Deus dos altares”, ou também conhecido como o “Senhor dos Navegantes”. Ele relata: Eu próprio comecei a lutar também contra a minha obra. É claro que, ao fundir-me no primeiro homem, fiquei mortal como ele. Mas gozo, ao contrário dos outros, o privilégio de guardar memória de tudo desde o começo do Tempo, desde que fiz o Mundo. E nisso está o meu principal sofrimento (*SDN*, 345).

Neste conto fantástico, o personagem consegue recontar com pormenores as ações que o levaram a criar os seres vivos e os astros; ele tenta calmamente explicar para o impaciente homem que o escutava, porque a criação é uma obra falha, incompleta e absurda. Ele explica que no princípio, sua imaginação fluía e tudo que ele pensava se materializava com facilidade “adquirindo forma e vida (343)”. Porém, um dia Deus se sentiu decadente; sua imaginação estava limitada e ele mesmo não entendia o que estava criando: “também eu não sentia esse prazer; eu não fazia ideia alguma do que era absurdo e do que era lógico, do que era belo e do que era feio, do que era bom e do que era mau. Estas definições só se estabeleceram mais tarde, justamente quando surgiram os limites...” (*SDN*, 341).

Desde que percebeu sua própria loucura e incapacidade de atuar com inteireza na criação do mundo, Deus abdicou de ser criador e passou a gritar pelas ruas e igrejas que o homem precisa corrigir os defeitos de sua obra em vez de adorá-lo e aceitá-lo como ele é. No entanto, o seu esclarecimento a respeito do mundo, ironicamente o leva a ser

considerado um louco, e por isso ele enfrenta a fúria do sistema atuante ao vivenciar inúmeras lutas, ser assassinado muitas vezes e até trancado em um manicômio. Todavia, o Deus-homem não desiste de contestar contra seus erros os quais os homens fingem não ver só para continuarem o adorando em sua suposta perfeição. A fala a seguir demonstra o sentimento de incompletude por parte de Deus: “O Mundo ficará imperfeito e o homem com uma ânsia de perfeição impossível. O Mundo ficará incompleto, injusto e sem finalidade visível e o homem deu-se a lutar para que o Mundo tivesse para ele tudo aquilo que o Mundo não tinha” (*SDN*, 345).

A narrativa trabalha em transmitir a busca pela razão crítica através de uma linguagem que se liberta de obstáculos desnecessários para a exaltação de sua mensagem principal. Isto reflete bem a escrita de Ferreira de Castro como escritor que defendia uma revolução do espírito<sup>12</sup>, ou seja, ele acreditava no socialismo humanitário que assegura a consciência sócio-ética no homem, assim como Ornelas afirmou em sua tese de doutoramento: “In his conception of the world the author also regards intelligence, science, education and progress as motors in the development of this socio-ethical conscience of man” (1976, 11).

No conto, o personagem de Ferreira de Castro defende a ideia de que o projeto da humanidade não está acabado e não é determinado por uma ou outra religião, mas cabe ao homem dar sentido ao que está ao seu alcance. Pois, se Deus mesmo não sabia distinguir o lógico do absurdo, o belo do feio e o bem do mal, então dele poderiam ter originado todas essas coisas assim como a criação de um rabisco infantil não distingue uma coisa da outra. Diante desta constatação, surge na estória uma nova versão de Deus, bem diferente do que

---

<sup>12</sup> Cf. Ornelas, 1976, 11



está representado na Bíblia, e é missão dele mesmo - certo da confusão criativa, intelectual e moral que reconhece em sua própria existência - erguer a voz para denunciar a imagem que o homem construiu dele e do mundo.

Através do texto, é inevitável que emerja, na sutilidade da escrita, vários questionamentos como, por que Deus teria criado o mundo com coisas feias em vez de criar somente coisas belas? E porque haveria de ter mal no mundo? Ademais, o próprio personagem Deus não tem resposta para isso, e está mergulhado em memórias nebulosas e confusas, o que aponta para a suspeita de que talvez Deus não seja realmente responsável pela origem do mundo, ou pelo menos não de forma lúcida.

Vale reparar que o Deus de Ferreira de Castro criava as coisas através de um simples pensamento, sem comandos nem formulação de palavras, diferente do Deus em *Gênesis*. “Bastava pensar uma coisa e o meu pensamento materializava-se rapidamente” (SDN, 341), “Eu criava, criava como num delírio (341)”, e conta ainda que sua maior criação, “o Universo” foi assim chamado pelos homens “minha principal obra foi *isso* a que os homens chamam o Universo” (341)<sup>13</sup>. É como se Deus não tivesse descoberto a Palavra até ter se tornado homem. Sendo assim, é possível concluirmos que o personagem Deus e todas as suas obras são frutos da palavra/ação do homem e não o contrário.

E certamente, propõe uma ideia oposta à tradicional interpretação da Bíblia. No livro de *Gênesis*, onde foi originalmente narrado o ato da criação, nota-se que Deus dá nome aos seres que ele cria. Os primeiros a receber nome foram a luz e as trevas, como “o dia” e a “noite” respectivamente. Se observarmos a narrativa da criação dos seres no livro de *Gênesis* é notável o poder criativo que a palavra tem em Deus; à medida que Deus cria

---

<sup>13</sup> meu grifo

cada ser, lhe dá um nome para que o homem tenha dele o conhecimento, Deus faz a Palavra como parte de sua criação. A noção de Deus como criador do mundo está relacionada ao entendimento de que a vida humana é composta dos dons divinos, incluindo a palavra, para expressar coisas e sentimentos pré-existentes à palavra. Deus, tendo criado a palavra, existiu antes da palavra. O texto de Ferreira de Castro desafia esta visão.

Em “On Language as Such and on the Language of Men” Benjamin argumenta que “An existence entirely without relationship to language is an idea; but this idea can bear no fruit even within that realm of Ideas whose circumference defines the idea of God” (1), ou seja, a palavra é o que comunica o mundo das ideias (irreal, abstrato e individual) ao mundo do conhecimento (real, concreto e coletivo). Há um efeito semelhante a isto em “O Senhor dos Navegantes” em que trabalha no sentido de construir o retrato de Deus criando o mundo semelhante a uma ideia vaga e muda, onde a conquista de um espaço e de uma voz se dão somente através da atuação do homem e de sua palavra. Isto conduz o leitor a encontrar Deus na invenção pura da palavra, como uma espécie de delírio espiritual.

Já ao observarmos a obra de José Saramago, *Caim* (2009), veremos que esta se aproxima do texto de Ferreira de Castro pois dialoga com a incompletude/imperfeição na atuação de Deus ao criar o mundo. Inicialmente, o Deus saramaguiano pôde perceber alguns defeitos na sua criação. O que ele percebe, busca corrigir a tempo, como a falta de um umbigo, sem o qual, a procriação humana ficaria mal explicada. Com a correção desta “imperfeição de fabrico” Saramago trabalha com ironia em torno do dizer bíblico “Deus viu que era bom”. Deus na *Bíblia* só em dois aspectos aceita que as suas criações do ser humano não são perfeitas: uma em relação ao umbigo e a outra à fala. Também com Caim

ele aceita que é parcialmente responsável pela morte de Abel, mas nunca num sentido de total culpabilidade. O culpado principal será sempre Caim.

Já ao observarmos o narrador de *Caim*, veremos que ele não se identifica como Deus, diferentemente do conto, mas descreve as criações divinas do seu próprio ponto de vista, sendo que o início da história se dá exatamente no momento da criação quando “deus”<sup>14</sup> dá a Adão e Eva o dom da fala, algo que não vemos na Bíblia. Além disso o narrador dispensa os fatos descritos originalmente em *Gênesis*, talvez por achar banal a repetição de uma tradicional visão da criação do universo, reforçando o propósito claro de desconstrução do discurso bíblico.

O romance, em sua totalidade, sugere que Deus é novamente o culpado por não ver os problemas éticos e morais nos seus atos, e isso se percebe não só através dos olhos de Caim, que é a testemunha principal das ações mais cruéis de Deus, mas também nos detalhes. Num tom de gozação, o narrador declara que o umbigo foi o último detalhe da criação do qual Deus se orgulhou “Foi esta a última vez que o senhor olhou uma obra sua e achou que estava bem” (16). Depois disto, tudo mais que proveio de Deus foi engano e absurdo. Além disso, Azael (o querubim que protegia o Édem) revela a Adão e Eva que eles não eram os únicos seres humanos, mas já havia outros e que eles mesmos eram um experimento do qual Deus nunca quis comunicar claramente o propósito.

Outro equívoco da parte de Deus foi que faltava ao homem e à mulher a “voz própria”, algo que até os animais já possuíam. Então deus, sem muita delicadeza, “num acesso de ira (...) sem meias-medidas, enfiou-lhes a língua pela garganta abaixo” (*Caim*, 9). Esta habilidade linguística será muito importante no desenvolvimento da história. É Eva

---

<sup>14</sup> Refiro-me ao “deus” de Saramago, o qual sempre é mencionado com letra minúscula.

quem a vai testar de forma mais crítica e perspicaz, pois ela se defende da acusação de deus quanto ao pecado original. Enquanto que Adão, ainda muito inarticulado, chega a engasgar com a maçã ao ser interrogado por Deus, “Desesperado, o pobre homem tentou, sem resultado, tragar o bocado de maçã que o delatava, mas a voz não lhe saiu, nem para trás nem para diante” (*Caim*, 16).

O romance aponta para a importância do ato de falar e pensar criticamente, especialmente em torno das escolhas de Deus e sua interação com os homens demonstradas na Bíblia. Podemos imaginar, preenchendo o que está implícito no romance, que Eva teria transmitido sua perspicácia para seu filho Caim, que vai discutir eternamente com o senhor e mostrar os pontos de incoerência de suas ações ao longo da história. Caim se enfurece contra Deus e o declara culpado por ter assassinado seu irmão; ele considera Deus injusto, por ter preferido a oferta de Abel e rejeitado a sua oferta, e injusto em todas as suas decisões para com os demais personagens bíblicos que se tornam vítimas do controle e poder que Deus detém egoisticamente.

O diálogo mais importante no romance é o diálogo (na maioria das vezes) indireto que se passa entre o narrador e o leitor, em que o narrador sugere argumentos humanísticos para a não aceitação à figura do perverso senhor Deus que ele cria. Já os confrontos e diálogos diretos que acontecem entre personagens como Caim, Eva, Adão, Abraão, Noé (e os demais personagens do Pentateuco) e Deus, nunca há consenso, tanto que, o trecho final retrata uma eterna discussão entre o protagonista e o criador: “O mais natural é que tenham argumentado um contra o outro uma vez e muitas, a única coisa que se sabe de ciência certa é que continuaram a discutir e que a discutir estão ainda” (*Caim*, 172).

O “deus” de Saramago funde todo o mal em si mesmo: o pecado original, os homicídios, as destruições das cidades, a inundação, etc., são originados nos atos do senhor e não dos homens; isto demonstra uma oposição tão profunda com a visão religiosa de Deus (a qual atribui à divindade uma existência perfeita e conhecedora do que é bom para a humanidade) que chega a declarar a inexistência de um Ser Supremo, ou como declara Salma Ferraz, “Se n’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991), o autor mata Deus, em *Caim* (2009), ele vela o cadáver de Deus e depois crema suas cinzas” (Ferraz, 111).

Mas o autor de *Caim* não é o primeiro nem será o último a fazer uma leitura que desafia os valores judaicos do Antigo Testamento. Como vimos, Ferreira de Castro já havia criado sua versão dessacralizada, humanizando Deus e o retratando como um ser mortal, imperfeito e arrependido. Nesta mesma linha de pensamento, há ainda a interpretação agnóstica a qual acredita na existência do demiurgo *Ialdabaoth*, que define Deus como um ser culposo e culpável; ele carrega consigo a culpa da imperfeição da criação. Sendo assim, vale mencionar as palavras de James Kugel (2009) ao explicar tal interpretação:

This was how some gnostics viewed the creation account: they believed that the words of Genesis omitted, or only hinted indirectly at, the ghastly truth, which was that in the beginning the great Supreme Being had created the demiurge Ialdabaoth, an arrogant and self-centered craftsman, who then fashioned the physical universe. Ialdabaoth’s own personal flaws, and those that he introduced into the material universe, were, according to the gnostics, responsible for the evil and suffering found in the material world.

(67)

Enquanto mera figura literária, o Deus de Saramago é um ser tão cruel que jamais persistiria através dos séculos, por ser autodestrutivo. Ele transfere o que tem de bom para os homens e se encerra nas páginas ateias do romance. Este Deus reinventado, não é o criador, ele é uma mera criação da imaginação humana. Mas o ser que cria a partir do seu próprio imaginário e redige tal história, este sim se mostra uma espécie de Deus criador, no perímetro da narrativa; e o é também, através de sua atuação no mundo, pela palavra que instiga e recria. Acreditamos ainda que Saramago pretende provar que este Deus que ele cria não é tão diferente do Deus da Bíblia, e que, na verdade, trata-se de um esclarecimento racional acerca da mensagem a qual o personagem bíblico realmente transmite e porque ele tem subsistido. Quanto ao segundo questionamento que acabamos de mencionar, encontraremos uma resposta mais substancial n’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, onde a ideia principal irá ressoar a voz do narrador que diz: “Deus é uma criação humana, como muitas criações humanas, a certa altura toma o freio nos dentes e passa a condicionar os seres que criaram essa ideia” (Saramago, 1991)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Saramago, José. Lisboa, 2 de Novembro de 1991. In *José Saramago nas Suas Palavras*. Ed. Fernando Gomes Aguilera. Lisboa: Porto Editora, 2006.

**CAPÍTULO III:**  
**O PAPEL DA MULHER NA OBRA SARAMAGUIANA**

**A. A mulher no papel de “outro” na sociedade sob a ótica da teoria Feminista**  
**Contemporânea**

A partir da segunda metade do século XX, a ascensão da episteme pós-moderna - fundamentada no descentramento do homem e na dissolução da ideia de sua natureza ontológica - levantou questionamentos acerca das diferentes possibilidades de subjetivação e dessubjetivação. Em outras palavras, ocorre a subversão da realidade baseada em fronteiras elaboradas a partir de uma lógica binária compostas por pares contrastantes: animal e humano; estrutura e caos; teoria e práxis; masculino e feminino; primitivo e civilizado (tal como era construída, de acordo com o estruturalismo, a operância do pensamento humano). Assim, foi atribuído ao homem um local/espço minúsculo nesse universo infinito, numa reabilitação das outras dimensões constitutivas do que está no cerne da nossa existência que se centra na antropologia do homem histórico.

Destarte, por intermédio desta hermenêutica<sup>16</sup> desenvolvida - com que a crítica literária tem prestado e revisitado as obras literárias por todo o mundo, inclusive a Bíblia, de acordo com a metodologia da exegese bíblica moderna -, hoje, percebe-se com mais clareza e de forma mais humanitária quão pouca justiça foi dada a muitas criações literárias de personagens femininas, reais e fictícias, cujo potencial transformador era inibido devido à escrita ser, quase sempre, centrada na figura do gênero masculino.

---

<sup>16</sup> Ressalta-se aqui, a inter-relação entre hermenêutica e os paradigmas epistemológicos. Em outras palavras, os modelos interpretativos estão circunscritos a uma cosmovisão, desse modo, à medida em que a visão de mundo é superada, a compreensão sobre os fenômenos da realidade é, paralelamente, alterada. Tal como a representação imagética de feminilidade ao longo do tempo.

Assim sendo, as mulheres presentes na Bíblia - a qual, pode-se dizer, é a grande obra literária de todos os tempos - são exemplos de arquétipos fundantes da representatividade feminina na literatura. Maria, mãe de Jesus, Maria Madalena e Eva são personagens que, apesar de serem admiradas ou mesmo veneradas, receberam um espaço muito pequeno nas narrativas da história de Cristo. Nota-se que esse apagamento da perspectiva feminina, na ordem cultural, vincula-se ao fato da construção identitária do ser “mulher” - em todas as dimensões basilares de sua existência representativa: histórica, literária e social - ter sido mediada por artifício do imaginário masculino, cujo pensar elaborou as estruturas performativas do que se deve atribuir a elas e, em última instância, a interpretação delas sobre si mesmas. Assim, é relevante ponderar em até que medida a releitura ficcional das “Marias” por Saramago reitera um prisma masculino, ou transcende o conceito misógino concomitante aos textos bíblicos que o autor reescreve, rompendo com a tradição.

Acrescenta-se que, por ter sido vista de tal forma ao redor do mundo Ocidental, como um ser inferior e subordinado às capacidades masculinas, a fim de sobreviver num ambiente hostil com as minorias, a mulher sempre foi, no mínimo, desvalorizada na literatura. Suas figurações refletem uma sociedade que embasava seus valores fortemente na religião, os quais foram transmitidos de geração em geração. Dessa maneira, a moral e, posteriormente, o aparato jurídico desenvolvido foram sistematizados a partir da fé cristã, a qual consiste no aspecto que mais fortemente determinou as suas leis, e, invariavelmente, interferiu na socialização do papel feminino na sociedade ocidental, visto que, como aponta Judith Butler, o “sexo” é uma categoria política. Em conformidade com a historiografia, a religião de Israel tornou-se a religião judaica e, posteriormente, dela originou o



cristianismo que, por sua vez, cindiu-se em diversas outras religiões no mundo moderno. Mediante uma perspectiva contemporânea, retornar aos dogmas israelitas é ir ao encontro das raízes de tantos costumes que justificam, por meio da fé, as diversas formas de submissão e subordinação feminina, como nota-se no trecho adiante:

Na religião de Israel, religião de um único Deus, não havia lugar nem para as deusas femininas, nem para a prostituição sagrada das sacerdotisas. Entretanto, não podemos negar que, no afã de se diferenciar dos povos vizinhos, Israel relegou o papel das mulheres na vida religiosa. E isso considerando que, para Israel falar em vida religiosa é falar na vida do povo em sua totalidade. (Ladislao, 13)

Assim, Eva, Maria de Nazaré, e Maria Madalena - em uma representação clássica mediante a expropriação da historicidade de seu sujeito – por muito tempo existiram somente em diálogo e submissão aos “deuses” de sua vida, Adão e, posteriormente, Jesus Cristo, os quais foram feitos à semelhança de um Deus masculino e patriarcal. Tais representações da mulher reforçam no imaginário social o arquétipo da santa: a Virgem Maria, símbolo da pureza como atributo da noção de feminilidade; e Maria Madalena, a pecadora arrependida, figura necessária para os cristãos que não se enquadram no ideal da virgem, mas que também buscam transcendência espiritual.

No entanto, acredita-se que tais personagens bíblicas femininas já traziam em seu cerne um potencial renovador à imagem do feminino enraizada na herança israelita. Mas, somente a partir do final do século XIX tornam-se possíveis as diversas releituras que buscam romper, enfaticamente, com os papéis que o cristianismo havia consagrado consoante ao pensamento vigente. Por exemplo, de acordo com a lei das tribos de Israel, a

mulher não poderia ser confiada para executar o papel de testemunha em caso de um eventual julgamento, “em razão da leveza e temeridade de seu sexo” (Ladislao, 17). Tal enunciado encontra sua matriz no livro de Gênesis, em cuja passagem 18:15, a personagem Sara, esposa de Abraão, conta uma mentira, “como se Abraão também não houvesse mentido alguma vez” (Gn 12:11ss), ironiza a autora (Ladislao, 17).

É interessante notar que um dos acontecimentos marcantes da história bíblica de Maria Madalena consiste no fato de ela ter sido a primeira testemunha da aparição de Cristo após a morte, “Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: ‘Vi o Senhor’, e as coisas que ele lhe disse” (*Jo* 20:18). Embora Madalena seja a discípula que primeiro viu o seu senhor ressuscitado; durante séculos, a retratação que a rememora foi a da pecadora que foi salva por Jesus diante de seu iminente apedrejamento, em *Jo* 8:3, ou da prostituta que ungiu os pés de Jesus com suas lágrimas *Lc* 7:37. Contraditoriamente, sabe-se que não há provas de que nestas passagens, a mulher anônima seja “Maria de Magdala” (ou Maria Madalena), apesar de ter sido a hermenêutica popularmente adotada, e reafirmada, por alguns papas e muitos cristãos, ao longo dos tempos.

Acrescenta-se ainda uma outra questão tão emblemática quanto a antecedente: com as descobertas dos textos apócrifos no final do século XIX, retoma-se outras dimensões constitutivas da figura de Magdala, desta vez como amante de Cristo. Eixo, esse, adotado por José Saramago, o qual reescreve a vida da personagem, dando a ela um lugar de destaque n’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) como amante de Cristo, em semelhança ao efetuado por Níkon Kazantzákis em *A última Tentação de Cristo* (1952).

Contudo, defende-se que a descoberta dos documentos apócrifos acerca de Madalena não busca reafirmar valores anticristãos em si; no entanto, a recorrente figuração

pós-moderna de Madalena como amante de Cristo - inspirada no ósculo santo que esta recebe de Jesus<sup>17</sup> - tem levantado questionamentos que culminam numa maior humanização e aproximação entre os cristãos e seu senhor, mais uma vez, como fez Saramago no *ESJC*. Isto nos faz pensar na importância desta personagem e dá relevância à necessidade de revisitarmos esta e outras mulheres visionárias da literatura. Santos (2016) afirma que, “Ela é uma importante personagem bíblica feminina que foi ultrajada durante séculos por uma tradição da Igreja que a destituiu de autoridade e a aprisionou geologicamente por causa de seu sexo” (22).

Vale, ainda, esclarecer que os evangelhos apócrifos - ou agnósticos - mencionados, cuja denominação está ligada ao termo grego *gnōsis*, “conhecimento”, não se tratam, todavia, de obras de cunho religioso produzidas na atualidade, mas se referem aos textos supracitados. Estes, se tratam de fenômenos da expressividade religiosa e surgiram na antiguidade, a partir dos primeiros séculos da passagem de Cristo pela Galiléia. Michael A. Williams aponta para a definição (ou delimitação) dos evangelhos agnósticos da seguinte forma:

That is, I am using gnosticism as an umbrella designation for a certain general type of religious expression that seems to have flourished in a particularly visible way in the Roman Empire during the second, third, and fourth centuries of the Common Era. [...] We are speaking about a large number of often quite separate communities, individual teachers, prophets, and other leaders. For instance, many Gnostics were decidedly Christian

---

<sup>17</sup> Cf. Foster, Paul. “The Gospel of Philip.” *The Non-Canonical Gospels*. London: T & T Clark, 2008, pp. 68-83.

Gnostics, whereas others show no obvious connection with any form of ancient Christianity. (196)

O que difere, em abrangência, a presente análise da definição de Williams é somente o fato de que trataremos apenas dos evangelhos agnósticos que demonstram uma conexão óbvia com o cristianismo e contam fatos e fábulas sobre as personagens sagradas femininas que aparecem na Bíblia hebraica e reaparecem nas obras de José Saramago a serem analisadas neste estudo.

Diante do exposto, para maior compreensão do local designado às mulheres, torna-se imprescindível a apropriação da cisão lacaniana entre “Ser” o Falo e “ter” o Falo. Esta conceituação referencia lugares (e não-lugares) distintos no interior da linguagem, uma vez que, “Ser” o Falo é ver-se posicionado como “significante” - ou, de acordo com Saussure, impressão psíquica - do desejo do Outro, apresentar-se como tal é ser aquilo que falta. Em outras palavras, a partir de uma lógica consonante à proposta por Simone de Beauvoir, refere-se à alteridade que constitui a fronteira da masculinidade e o lugar da autoelaboração dialética do ser universalizante (masculino). Dado que, durante séculos, a hermenêutica social foi estruturada mediante pares binários e dicotômicos. Logo, ao tomar-se Falo como o ser faltante, o Outro, Lacan reproduz e fundamenta a dimensão política e representativa da mulher como alteridade (o não-lugar e o não-Ser) e, conseqüentemente, o sujeito masculino como aquele que possui o Falo – e, portanto, universal. Por conseguinte, para ser o Falo em seu sentido mais amplo, aquela torna-se não apenas o Outro como objeto de um desejo masculino - perpassado pela heterossexualidade compulsória -, mas, também, a dimensão performativa desse desejo (performar como se fosse aquilo que os homens não o são e, portanto, *sua* própria falta; isto é, estabelecer a função essencial dos homens).

Opondo-se à realidade das posturas aparentes autorreferidas do sujeito masculino, numa representação quase teatral, mantendo as ilusões fundadoras da posição desse sujeito. Logo, “ser” o Falo é sempre “ser para” um sujeito masculino que busca reconfirmar e aumentar sua identidade pelo reconhecimento da mulher que “é para”.

O padrão supracitado, torna-se relevante na medida em que se configura como *leitmotiv* do desenvolvimento das personagens femininas saramaguianas. Essas, apesar de serem tratadas como subversivas pela crítica, em consequência de não existirem como mero apêndice ao desenvolvimento do arco narrativo do protagonista (um homem), mas sim, sendo construídas como personagens profundas, dotadas de motivações e desejos, aparentemente, próprios/ autocentrados. Paradoxalmente, elas permanecem existindo, só e unicamente, para fundarem a identidade da personagem masculina, mediante a lógica da alteridade como espelho invertido<sup>18</sup> do *Id*. Desse modo, observa-se que Saramago permanece preso no dualismo ao representar seus pares-personagens: ao mesmo tempo em que, como reconhecido pelo autor, suas personas femininas – não obstante coadjuvantes - possuem maior profundidade psíquica do que suas contrapartes masculinas, sendo maduras, independentes e emancipadas (inclusive sexualmente).

No caso dos meus romances, os personagens femininos são aqueles que eu mais quero, que eu prefiro. Os homens, nesses romances, são sempre, ou quase sempre, não diria pobres diabos, mas gente menor . . . [. . .] A força está nas mulheres . . . Claramente nas mulheres. Isto não é uma atitude feminista, deve-se ao facto de eu crer que elas são realmente fortes, que têm muito para dar. E porque eu gosto muito delas . . . Acho que, para não cair

---

<sup>18</sup> Isto é, a identidade é elaborada no exercício de negação do Outro. Tal como um espelho invertido, no qual o sujeito é confrontado por aquilo que ele não é.

na frase [...] do Aragon, aquela famosa «la femme est l'avenir de l'homme» – que é uma coisa mais vazia do que à primeira vista se possa pensar ou dizer -, eu penso que elas têm mais autenticidade e mais generosidade que nós. Valem mais que nós, homens. Na verdade, daquilo que é substancial e essencial na vida, aprendi pouco com homens e aprendi muito com as mulheres. Não por idealizações. É o ser humano inteiro, aquilo que elas são . . . Bom, algumas, eu sei, não são nada disto . . . (Saramago e Viegas apud Baltrusch, 2012, 19)

Apesar disso, elas permanecem desenvolvidas como sábias guias do masculino vagueante, conduzindo-o ao amadurecimento – posição não muito distinta do clássico arquétipo da mãe. Tal fenômeno é escancarado em *Caim*, na qual o protagonista vê-se condenado a perambular indefinidamente, e cuja vida insignificante é ressignificada ao apaixonar-se por Lilith - uma mulher que, sendo imperatriz, sabe muito bem o papel que lhe é designado em seu microcosmo. Esta confere significado e alegria à vida do protagonista, mostrando a ele o mundo sob uma nova perspectiva – inclusive, dando a Caim um filho. Acrescenta-se que, o clássico e contraditoriamente moderno lugar da mulher como “mãe” de seu cônjuge é reforçado ao observar-se o caráter fetichico da relação entre as personagens: enquanto Lilith é retratada como sábia, poderosa, sedutora e sexualmente empoderada, levando para sua cama os homens que deseja, Caim é um jovem trabalhador - sujo pelo ofício de pisar o barro – e casto, sendo-lhe revelado, após o encontro com a personagem feminina, os prazeres da sexualidade. Além disso, sob a ótica judaica-cristã, Caim é o assassino de Abel, mas Lilith não vê desta forma; ela o ama incondicionalmente e não vê pecado em sua relação carnal, tampouco vê culpa nos atos de Caim. Como figura

de mulher-bíblica, sua imagem é distorcida e dignificada tanto ao não envergonhar de sua natureza devassa quanto pelo seu amor que transcende os preceitos e as leis de Deus. O padrão descrito - no qual a mulher ocupa o lugar de mestra clemente, construindo um homem forte e autoconfiante - repete-se entre Maria Sara e Raimundo Silva em *História do Cerco de Lisboa* (1989); Maria Madalena e Jesus em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991); Blimunda e Baltasar em *Memorial do Convento* (1982).

Entretanto, faz-se necessário acrescentar uma outra perspectiva à análise: de acordo com o crítico literário Wojciech Charchalis - autor do ensaio “The Women of José Saramago” cuja análise ocorre em torno das mulheres de *História do Cerco de Lisboa* (1989), *Jangada de Pedra* (1986) e *O Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984); uma vez que o autor acredita que estas personagens representam o fascínio e a exuberância da feminilidade saramaguiana. -, Charchalis (2012) afirma que na totalidade de sua obra, Saramago desenvolveu apenas uma mulher, a qual nos é apresentada a cada narrativa, mediante uma nova faceta, “this author writes only one book – *the book* – the book about maturing” (424 - 425). Assim, é plausível concluir, paradoxalmente, que, apesar de, individualmente, as mulheres saramaguianas nunca serem elevadas à condição de protagonista, de acordo com a visão da mulher única, ao considerarmos o conjunto de sua obra, tal personagem foi a sua grande protagonista. Além disso, o crítico aponta que há, indubitavelmente, uma riqueza literária e uma movimentação conferidas às histórias que não seria possível sem a dedicação que o autor dá ao criar as mulheres; a importância social e política exercida por essas, se dá não somente através da exuberância poética, mas também por meio da influência que elas exercem no enredo. No entanto, ao compará-las com as personagens masculinas, Charchalis constata que estas não são suficientes por si só

para dar voz ao texto, afirmando o seguinte:

Nevertheless, it is always a man that is the center of the Saramago's universe and women, though gifted with outstanding wisdom which is out of men's reach, play an inferior, auxiliary role. They are subordinate to the man, and – in terms of their social position – she almost never equals the man. Although they are fascinating, rarely can women become somebody more than a housewife, servant or secretary. (435)

Retomando ao contexto histórico, apesar de contemporaneamente vivermos um momento de grande avanço na luta a favor da igualdade de gêneros, cuja reinterpretação e revalorização histórica foi elaborada a partir do prisma galgado pela luta feminista, as revoluções que emancipam a mulher e a define como ser humano tanto quanto o homem, se iniciaram bastante tardiamente. Assim, é como se tivéssemos atravessado para o outro lado da margem de um rio e deparamo-nos com as águas turbulentas que nos separam da margem do patriarcalismo. As propostas de releitura e reescrita do passado têm sido de grande importância neste processo, colocando muitas obras sob a luz, ou seja, buscando clarear a penumbra que cobria nosso entendimento de que a mulher é um ser inferior e subjugado ao homem, como demonstraram as palavras de Santo Agostinho (século IV), “a mulher é um animal que não é nem firme nem estável” (Agostinho *apud* Beauvoir, 2016 19).

Simone de Beauvoir aponta que “É somente no século XVIII que homens profundamente democratas encaram a questão com objetividade. Diderot, entre outros, esforça-se por demonstrar que a mulher é, como o homem, um ser humano.” (Diderot *apud* Beauvoir, 19), ou seja, a luta não partiu das mulheres e uma possível razão para isso, de



acordo com a mesma teórica, pode ser elucidada pelo fato de que, por muito tempo, a mulher não se identificava como “nós”. Beauvoir também explica isso da seguinte forma: “Assim, a mulher não se reivindica como sujeito porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*” (Beauvoir, 2016, 18).

Nesse sentido, José Saramago está entre os poucos escritores masculinos contemporâneos, de nacionalidade portuguesa, que não só se interessam por representar personagens femininas inspiradas em mulheres históricas, como também dá uma nova perspectiva às suas histórias, validando as mulheres frente ao momento histórico em que viveram, enfrentando o pensamento dominante na sociedade portuguesa. Saramago busca reler a sociedade com um viés duplo que torna seus romances ainda mais relevantes: ele ressalta as cegueiras sociais e recria personagens que outrora não encontrariam espaço nas páginas de um romance contemporâneo. Não é mera coincidência que as personagens que parecem desanuviar as vistas da humanidade, nestas histórias, sejam justamente mulheres. Tais como Blimunda, em *Memorial do Convento*, cuja visão penetra o interior das pessoas; enxergando, pois, a verdade sem que ninguém a consiga esconder; ou ainda, a mulher do médico, em *Ensaio sobre a Cegueira*, que por ser aquela que não se contamina com a "cegueira" do corpo, coloca-se, numa atitude de coragem, junto dos cegos para tentar entender e ajudar os que não podem ver; há também a reaparição, mais sutil, da mulher do médico em *Ensaio sobre a Lucidez*, cuja presença causa agitação política e reflete o incômodo de um governo ditatorial que quer combater o despertar da população com base na rivalidade e com ausência de diálogo. Estes são os exemplos mais marcantes de

debilidades sociais, as quais Saramago busca representar através da metáfora da cegueira/olhar, que assolam e desumanizam a humanidade que ele recria nestes romances.

Assim, o chamado do autor é para a reflexão, visto que ele não apresenta soluções concretas nem aponta um caminho de ideologias para combater os problemas que vê, embora seja orientado pelo pensamento marxista, mas é significativo o fato das cegueiras sociais serem representadas por mulheres.

Entretanto, é essencial salientar que a representação saramaguiana ao mesmo tempo em que promove visibilidade e legitimidade às minorias representativas enquanto sujeitos políticos é, também, o local comum abstrato, tal como os tipos ideais weberianos, de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre sua categoria. Dessa maneira, em respaldo às máximas foucaultianas<sup>19</sup> e sendo o sexo uma categoria política, a jurisprudência vigente elabora os critérios *a priori* da representação social e linguística, segundo os quais os sujeitos – que ela deve representar - são formados. Logo, sua representatividade depende do reconhecimento de sua condição de sujeito, a qual é produzida e defendida pela mesma instituição. Assim, deve-se atentar, no exercício de uma interpretação contemporânea da obra saramaguiana, que o compêndio do Ser-mulher não é uma categoria passível de representação, ao menos não nos moldes tradicionais, uma vez que deixou de ser compreendido em termos estáveis ou permanentes. Afinal, o que constitui ou deveria constituir uma mulher?

Ao mesmo tempo em que o gênero é incorporado como uma marca de distinção biológica, linguística e cultural<sup>20</sup>, ou seja, o signo da distinção de um corpo anteriormente

---

<sup>19</sup> Cf Foucault, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

<sup>20</sup> Cf Butler, Judith. *Problemas de Gênero, feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

diferenciado sexualmente, essa é uma significação que só existe mediante uma lógica binária de pares contrastantes. Assim, o legado deixado por Beauvoir defende a existência apenas do gênero feminino, pois, sendo o masculino o Ser-universal, este torna-se supra significativo, em uma “pessoalidade universal que transcende o corpo” (Butler, 1990). Porém, de acordo com o eixo analítico de Luce Irigaray, as mulheres configuram um paradoxo, ao classificarem-se como o sexo que não é “uno”, tornam-se, por intermédio de uma linguagem falocêntrica, o irrepresentável<sup>21</sup>. Portanto, pode haver apenas um sexo: o masculino elaborador de si mesmo. Observa-se, pois, que enquanto para Beauvoir as mulheres são a alteridade (o “Outro”) que elabora a identidade masculina pelo viés da diferenciação; Irigaray, em oposição, aponta que não só o sujeito, mas também o Outro, participam de uma mesma dialética, fundamentalmente misógina, da economia binária, cujo ápice é dado pelo silenciamento e exclusão do feminino, contraposto pela elaboração monológica do masculino.

Conclui-se que a discussão supracitada é essencial, porque avalia-se a representatividade e a realocação histórica das mulheres saramaguianas, na medida em que essas permanecem existindo como pares contrastantes, numa elaboração dialética da identidade de seus masculinos opostos. Lilith, Eva e Magdala, apesar de tornarem-se mais semelhantes às demandas contemporâneas da suposta significação daquilo que representa Ser-mulher; isto é, independentes, confiantes e questionadoras; contudo, sempre perpassadas por uma descrição de tamanha sexualidade voraz, digna de um olhar atento do leitor. Elas permanecem sob o julgo do desejo masculino; tendo, com isso, sua subjetividade colonizada. Logo, no atual momento das lutas e discussões feministas, deve-

---

<sup>21</sup> Cf Luce Irigaray. *Este sexo que não é só um sexo: Sexualidade e status social da mulher*. Senac, 2017.

se questionar a viabilidade de representar-se a mulher circunscrita num sistema linguístico invariavelmente falocêntrico e heterossexual. Se, nessas condições, é possível lograr de uma real subversão: ao escrever sobre Eva, não temos o *ser em si* representado, mas sim o seu fenômeno – o *ser aí* - o qual é a mera plasticidade da dimensão performática prescrita pela estrutura da ordem cultural vigente. Assim sendo, é plausível a reflexão de até que ponto existe uma ontologia feminina e, existindo, de que modo é possível vivenciá-la nos moldes normativos do “ocidentalcentrismo”<sup>22</sup>.

Observa-se que o estudo dialético de gênero é limitado ao pressupor a existência estrutural e prescritiva de configurações possíveis *a priori*. Dito isso, as fronteiras estabelecidas são pautadas por uma experiência discursivamente condicionada por aquilo que a linguagem expressa racionalmente, por meio de pares dicotômicos, como o domínio imaginável do gênero.

De acordo com a teórica feminista Monique Witting,

A materialist feminist approach shows that what we take for the cause or origin of oppression is in fact only the *mark* imposed by the oppressor; the “myth of woman”, plus its material effects and manifestations in the appropriated consciousness and bodies of women. Thus, this mark does not preexist oppression ... sex is taken as an “immediate given”, a “sensible given”, “physical features”, belonging to a natural order. But what we believe to be a physical and direct perception is only a sophisticated and mythic construction, an “imaginary formation”<sup>23</sup>. (48)

---

<sup>22</sup> Termo cunhado por Panikkar no artigo “Is the Notion of Human Rights a Western Concept?”. 1982.

<sup>23</sup> Witting, “One is Not Born a Woman”, em diálogo com o “Mito da Mulher”, capítulo 2, em *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir.

O que a autora aponta é uma crítica à apropriação da cisão natureza/cultura presente no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, a qual, quando aplicada às problemáticas de gênero, suporta as errôneas interpretações sobre a existência de um feminino natural ou biológico. Tal equívoco ocorre, uma vez que a noção de “sexo” é tomada como biológica e, portanto, está para a natureza, assim como o “gênero” é visto como um produto das relações inter-sujeitos e, desse modo, atrela-se à cultura como a conclusão de um processo transfigurador do sexo.

Dessarte, o sexo interpretado como antecessor da lei, é politicamente indeterminado, sendo “natural”, e sua significação ocorre a partir do instante em que é sujeitado à cultura, tornando-se o “gênero fabricado”. Porém como aponta Judith Butler,

[o] próprio conceito do sexo-como-matéria, do sexo-como-instrumento-de-significação-cultural, é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas. A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação. (74)

Tal fenômeno torna-se ainda mais problemático quando vinculado à dialética existencial da misoginia ocidental, na qual natureza e corpo são concebidos como facticidade muda do arquétipo feminino. Logo, mediante à lógica supradita, a mulher é hierarquicamente subjugada à cultura, que, por sua vez, vivifica o imaginário daquilo que é atributo essencial da masculinidade: razão, materialidade e ação; e confere significação

à feminilidade oposta, visto que o arcabouço universalizante não considera a multiplicidade das configurações culturais da “natureza”.

Com este panorama, podemo-nos atentar para a análise das figuras femininas que, mediante a proposta do autor português, prometem apresentar-se como o incômodo na sociedade patriarcal, sendo, por isso, agentes de mudança social, cujas ações reverberam incomensuravelmente, atingindo as camadas da estrutura político-social no mundo ficcional a que pertencem. Nos parágrafos subsequentes, buscarei analisar até que ponto essas mulheres de forte opinião influenciaram a vida de seus parceiros ou foram simples apêndices legitimadores. Trabalharemos, ainda, com um ponto diferencial presente no *ESJC* e *Caim* – o tom iconoclasta com o qual o autor recria as representações do bem e do mal, desconfigurando-as; enquanto que as dicotomias de gênero se dissolvem através das relações entre os casais e da caracterização de mulheres que, nas suas sutilezas, começam a desafiar o poder e a religiosidade do povo judeu. A distinta subversão que Saramago faz do discurso cristão através da dessacralização das mulheres tidas como santas, às vezes com um tom de humor próprio da sátira saramaguiana, torna-se parte de sua retórica antirreligiosa.

Apesar disso, é essencial ressaltar que o empoderamento e subversão feminina, registrados pelo celeberrimo escritor, perpassam, invariavelmente, pela sexualidade. Esse fator nos remete a uma demanda instaurada a partir do século XX, no qual fora instituída a opressiva jornada tripla feminina. Em outras palavras, essas se viram não só relegadas ao ambiente doméstico, mas, ao abandonarem seu antigo cárcere, esperou-se que fossem não só excelentes profissionais como também experientes sexualmente; objetivando, apenas, o prazer masculino. Conclui-se que tal demanda pode ser ainda mais repressiva que a

anterior, que por tantos séculos aprisionou as mulheres ao lar. Finalmente, quando tratamos das mulheres do *ESJC*, e *Caim*, as quais, a princípio, reforçam uma certa representação taxativa da mulher, em contrapartida, notar-se-á que tanto as Marias quanto Eva e Lilith demonstram posturas revolucionárias para seu tempo, mas estão inseridas, como nunca, num contexto que é, paradoxalmente, limitador.

## **B. A Religião e as Personagens Femininas Sagradas**

### ***Panorama da recepção crítica dos temas da religião e do feminino em José Saramago***

Nas narrativas saramaguianas, percebe-se uma posição marxista e pós-estruturalista – não explícita, mas de contraposição – à maneira com que a sociedade, e a voz oficial do Estado, reproduziram reiteradamente fábulas de gênero heteronormativas, fazendo circular a representação errônea das dicotomias preestabelecidas entre os sexos, estruturantes da interpretação histórica. E, em suas obras que resgatam o passado histórico de Portugal, Saramago busca opor-se ao discurso de regulamentação e homogeneização propagados vastamente nas políticas do Estado Novo. Objetiva ainda, evidenciar o valor dos atos de suas personas femininas, suas vontades, desejos e dando voz aos seus pensamentos críticos no texto, ainda que sob o prisma masculino e europeizante, apesar de, certamente, possuir grande conhecimento dos acontecimentos e desafios filosóficos de sua época, na questão da luta de igualdade de gênero, como foi apontado por Ana Paula Ferreira, “Saramago could not but witness the struggle for women’s rights in Portugal, at the very least the one played out in the literary arena and centered on language and sexuality as radically political experiences” (Ferreira, 165).

Concomitantemente, sua obra possibilita o vislumbre de mulheres que buscam ultrapassar o binarismo e sobrepujarem-se no que tange à presença masculina. À luz disso, deve-se permanecer atento para não incorrer no julgo do anacronismo, estando as personagens alocadas em um contexto distinto na história, no qual a influência da religiosidade se fazia determinante; sendo, muitas vezes, um fator limitante da expressão e experiência do ser “mulher”. Não obstante, deixaremos de abranger, em quantidade, a todas as suas personagens femininas. Por outro lado, mesmo poucas e, às vezes, silenciosas (ou silenciadas), as personagens de cunho religioso desenvolvem um propósito marcante nas histórias, modificando o desfecho e abrindo o caminho para uma filosofia de igualdade.

Essa afirmação é corroborada pela análise das diferentes fases da escrita saramaguiana, em que se veem figuradas mulheres desempenhando um papel de grande importância não somente na vida dos homens em seus convívios, mas na sociedade como um todo. Alguns exemplos de outras personagens femininas importantes, além das que temos tratado neste estudo – *i.e.* Maria de Nazaré (mãe de Jesus), Maria de Magdala, Eva e Lilith – são Blimunda em *Memorial do Convento*, Maria Sara em *História do Cerco de Lisboa*, a mulher de Job em *Caim*, Lídia em *O Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984), a mulher do médico em *Ensaio sobre a Cegueira* (1995), a qual reaparece em *Ensaio sobre a Lucidez* (2004).

Assim sendo, nota-se que, de forma geral, a vasta obra de Saramago compreende a presença da mulher como um fator destabilizador da ordem social presente. O seu discurso deixa claro a crítica contra o discurso fascista, dando às mulheres papéis mais ativos, para conferir voz aos oprimidos.

Começemos pois, a demonstrar isso através do conto, “A Cadeira” (1978), em cuja



narrativa não há a presença de uma personagem feminina explícita, mas trata da questão do gênero através da metáfora do *interior vs. exterior* da cadeira de onde Salazar exercia seu poder, mas que acaba causando a sua queda e morte. José Ornelas (2002) argumenta que o exterior da cadeira representa "o conceito masculino de cultura" e que:

the interior [of the chair], associated with the desiring unconscious, is the counterpart of the masculine concept of culture; the threat always exists that the interior may erupt and seep into the exterior body armor and destroy it. [. . .] Encoded with femininity, the space of excesses and unruly passions or the hidden space where the woodworms labor incessantly in order to penetrate the exterior body armor, be it a chair or Salazar's body, the interior world finally accomplishes its mission. (2002, 68)

Mesmo refém de uma linguagem monológica pautada pela binariedade, inevitavelmente excludente, em que a mulher é tomada como "the space of excesses and unruly passions" (Ornelas,68), isto é, vê-se, mais uma vez, a cisão dicotômica e paralela entre natureza e cultura. Estando, aquela, alocada como matéria-prima/facticidade muda a ser transfigurada, e conseqüentemente significada por uma cultura racional e masculina. Portanto, Ornelas ao vincular mulher e interior, assim como o homem estaria para o exterior, reafirmando os pares contrastantes; simultaneamente, elabora a visão daquela como fator desestabilizante da supremacia masculina.

Ademais, seria uma difícil tarefa falar das mulheres de Saramago e deixar totalmente de lado a menção da poderosa figura de Blimunda, uma mulher que desafiou a razão e a lógica conhecidas pelo homem da época em que se inscreve. Com seus misteriosos poderes, ela colaborou de forma essencial para fazer com que a revolucionária

aeronave do Padre Bartolomeu pudesse alcançar o propósito de voar. Burghard Baltrusch, em um de seus ensaios principais, dá enfoque analítico a esta personagem, onde defende que:

Naturalmente, a obra de Saramago é todo o contrário de um discurso que cultive modelos e estruturas patriarcais. Há um elenco inumerável de figuras de mulheres fortes, sábias, donas da sua sexualidade e serenamente superiores aos seus parceiros masculinos, sejam elas protagonistas ou figuras secundárias. (208-9)

Visando uma melhor compreensão da recepção crítica de Saramago tanto no âmbito religioso como na retratação das suas personas femininas, apresentaremos a seguir alguns teóricos e críticos que já perpassaram por estas reflexões, e por fim, buscaremos tirar nossas próprias conclusões.

Shirley Carreira, ao tratar da representação da mulher na obra de Saramago, defende, em seu artigo intitulado “*Female characters in Saramago’s Works: a study of the symbolism of sight*” (2001), que o autor desenvolve, numa dialética pós-moderna, personagens que representem os excêntricos (marginalizados), escancarando, pois, a fragilidade das estruturas fundantes da sociedade contemporânea:

Baltasar and Blimunda represent the mass, the people that have been excluded and silenced by history. They are the ordinary man and woman whose lives were totally ignored in historical registers. There is a clear contrast between the ordinary couple – Balthazar and Blimunda – and the [royal] couple – the king and the Queen. By bringing both couples to the centre of events, Saramago seems to put into practice the postmodernist

project of bringing together the “centre” and the “margin”, without giving privilege to neither of them. (2001)

Isto posto, José Saramago, foi e permanece sendo uma grande influência no âmbito literário, tanto para o estudo acerca das questões de gênero quanto para uma análise profunda das demais problemáticas sociais. Destarte, foram publicados diversos estudos literários, teses de mestrado, doutoramento e debates tomando dois focos como principais: a importância das mulheres na obra saramaguiana e a maneira com a qual a religiosidade é abordada em sua narrativa. No entanto, encontra-se com maior escassez análises que alinham ambos os eixos investigativos, o estudo das personagens femininas religiosas (re)criadas por Saramago. Diante dessa perspectiva, encontram-se sob nosso conhecimento, as teses de mestrado: *O Eterno Feminino Retorno* (2011), de Aline Prúcoli de Souza e *Feminino em Saramago* (2013), de Maria M. F. S. Freitas. Nesses estudos, as autoras analisam, respectivamente, as personagens femininas, Maria Leonor e Benedita, em *Terra do Pecado* (1947); e Blimunda, em *Memorial do Convento*, desde uma perspectiva que trabalha desde questões sobre a dessacralização das personagens femininas bíblicas, do feminino como ferramenta de contestação social e histórica, até o posicionamento crítico do autor com relação à caracterização da mulher pela igreja católica. Embora sejam estudos de grande merecimento, não há evidência de qualquer estudo que tenha se debruçado, com mais cuidado, em uma análise comparativa das fontes que poderiam ter inspirado o autor a recriar estas personagens e que poderiam revelar um pouco mais sobre sua intenção de subversão e aspectos da paródia saramaguiana.

É por essa razão que proponho uma comparação entre os textos saramaguianos e os Evangelhos Canônicos, em especial os Apócrifos do Novo Testamento, os quais, ao

serem expulsos do cânon sagrado, silenciaram a voz das mulheres bíblicas. Esses textos representam grande importância temática para nosso estudo, uma vez que o narrador saramaguiano resgata alguns temas relacionados à representação da mulher sob uma visão taxativa do corpo feminino, tal como o fazem os evangelhos apócrifos; mas, também, busca subverter os aspectos correlacionados à submissão da mulher, distorcendo alguns dos principais pontos da Bíblia que poderiam persuadir o leitor a crer na divindade de Cristo.

Desse modo, as discussões em torno da representação da mulher saramaguiana são muito bem colocadas e compreendidas por Grossegese, no estudo panorâmico sobre Saramago, em especial quando aplicadas à análise das personagens femininas de cunho religioso:

Blimunda constitui um centro na obra saramaguiana, quando entendida como reescrita da história das mulheres a partir de uma perspectiva não-feminista, ‘criando casais paradigmáticos, genesíacos’ (Madruga 1998, p. 136; vd. Carreira 2001). No entanto, Baltrusch (2001<sup>a</sup>, p. 182) questiona a transgressão efectivada pela conversão da imagologia patriarcal (bruxa/santa) numa ‘utopia feminina de raiz telúrica’ (Grossegese 1998, p. 75), argumentando com a persistência de um discurso masculino que mitifica a mulher em projecções fixas. Ana Paula Ferreira (2001) compreende a insistente experimentação com ‘sanctioned scripts of gender and class division’ sob a perspectiva da dialética negativa marxista pós-estruturalista: qualquer crítica revolucionária só pode ocorrer dentro de estruturas opressivas (gender, class). É no espaço utópico da criação artística que esta operação pode ter algum fruto revolucionário. (2005, 186)

Somado a isso, Ana Paula Ferreira, defende que a obra saramaguiana estaria bem posicionada dentro do contexto geral da luta feminista pela valorização e igualdade de gênero, “If approached contextually in relation to the struggle for women’s rights in the 1970s and 1980s, “women” in Saramago’s fiction suggest the creative, revolutionary potential of feminine difference in opposition to a model of gender equality following the masculine norm of Enlightenment reason” (2018, 163-4).

Nesses conformes, tal como posto por Baltrusch, Grossegeesse e Ana Paula Ferreira é inegável a centralidade das personas femininas no enredo saramaguiano. Para além disso, a discussão proposta por esses críticos é fundamental ao questionar-se o êxito de uma real subversão da imagologia patriarcal, sobretudo no concernente à releitura das mulheres bíblicas em *ESJC* e *Caim*, visando a apreensão do humanismo e da dessacralização, tidos como lugar comum da escrita de José Saramago. Observa-se que, essa intermediação, entre o divino e a concretização da humanidade das personagens bíblicas, ocorre por intermédio do relacionamento carnal e emocional entre os casais. Tal como no caso de Lilith, a qual teve seu possível caráter demoníaco desestigmatizado ao tornar-se vulnerável a Caim. A tese defendida respalda-se no seguinte comentário do notório crítico Harold Bloom acerca d’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*:

And yet Jesus’s principal relationship in his life, as Saramago sees it and tells it, is to neither of his fathers, nor to the devil, nor to Mary his mother, but to the whore Mary Magdalene. Of all the splendors of Saramago’s *Gospel*, the love between Jesus and the Magdalene is the grandest, and their meeting and union (231-43) is for me the summit of Saramago’s achievement, up to the present time. (2001, 164)

Tais palavras de admiração de Harold Bloom por outro lado contrastam com a pouca atenção dada, inicialmente no mundo de língua inglesa, às polémicas discussões relacionadas ao *ESJC* (Frier, 367). Visto que, em Portugal, o cenário cultural e político foi aquecido especialmente quando o Subsecretário de Estado da Cultura, Souza Lara, vetou a nomeação do romance ao Prémio Literário Europeu, alegando que este não representava o país e que “A obra atacou princípios que têm a ver com o património religioso dos portugueses. Longe de os unir, dividiu-os”<sup>24</sup>.

Segundo David Frier (2005), as respostas dos críticos - que se posicionaram de forma contrária aos aspectos religiosos da obra - foram extremamente malsucedidas ao apontar, sob uma perspectiva um tanto quanto histórica, para a problemática teológica do texto:

The Church hierarchy, both in Portugal and internationally, seems to have been more prepared to shrug off this ‘attack’ on the Church than some of the individual critics of this work, whose responses have ranged from expressions of disquiet to almost hysterical outbursts which fail to address the issues raised by it. (367)

Já no Brasil, é interessante destacar que o *ESJC* foi altamente propagado, com o maior número de cópias vendidas, alcançando quatorze edições até o ano de 1995, com a editora Companhia das Letras.

Até a década de 80, as várias obras já publicadas pelo autor buscavam instigar posturas de contestação e inquietação perante o comodismo político, religioso e social que reinou por décadas na Península Ibérica – sobretudo através de seus romances históricos,

---

<sup>24</sup> Alegações de Souza Lara no debate sobre a Cultura na Assembleia da República em Abril de 1992. (Saramago “Veto”)

como *Levantado do Chão* (1980), *Memorial do Convento* (1982), *A Jangada de Pedra* (1986) e *História do Cerco de Lisboa* (1989). Portanto, este foi um período em que surgiram também intensas reflexões, discussões e pesquisas acadêmicas, não só em Portugal, mas de forma especial, no Brasil, onde, suas obras de ficção, levantaram grande interesse literário, especialmente com a publicação do *ESJC* (já na década de 90) o qual, foi “sua obra mais popular e apreciada” (Zilberman, 357).

Neste contexto, acrescenta-se ainda que, com a década de 90 e a virada do século, as inúmeras obras de Saramago, que então exploravam com maior ênfase os sentidos alegóricos da sua escrita, continuam a despertar interesse sobre temas como a cegueira social e política, a religião, que era um tema ao qual o autor sempre retornava, a busca da identidade, a morte e a vida, e a verdade inatingível.

Ademais, Saramago chamou a atenção do mundo com a premiação do Nobel de Literatura (1998), qualificando-o com as seguintes palavras, “[Saramago] who with parables sustained by imagination, compassion and irony continually enables us once again to apprehend an elusory reality”<sup>25</sup>. Por fim, o renomado crítico, Harold Bloom (2003), expressou sua predileção pela escrita do autor português. Com isso, conclui-se que, tanto os romances históricos quanto os romances alegóricos despertaram muito interesse no público, com os temas e a maneira polêmica de ver a realidade. Porém, demorou um pouco mais para que a temática da mulher ganhasse espaço e visibilidade.

Dentre autoras e autores, mencionados anteriormente, que trataram de estudar o papel das personagens femininas, estão Baltrusch, Grossegeesse, Shriley Carreira e Ana Paula Ferreira. Acrescenta-se, Camila Santiago (2018), que se dedicou a entender as

---

<sup>25</sup> Cf. “The Nobel Prize in Literature 1998” Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1998/press-release/>

personagens femininas abrangendo ainda o aspecto religioso. A mesma comparou as personagens mais influentes n’*O ESJC* a uma “Trindade de Marias”, por representarem as apóstolas da mensagem saramaguiana ao final do *Evangelium* de Saramago.

[The] appearance of the women in the modern Gospel present[s] a greater importance in the story of the salvation than in the Gospels because they are more highly accounted for, as we will see further. These women confer a certain degree of influence in the paths that lead Jesus to his realization, in spite of the hostile and patriarchal environment that surrounds their lives. (...) Even though the novel circulates primarily around the lives and behaviors of the male Trinity, there is also a female Trinity of [Marys] whose dramatic struggles play a fundamental role in the depiction of the evangelical characters and in the total humanization of Christ. (Santiago, 148)

Assim, o estudo comparativo entre os textos canônicos, os Evangelhos Apócrifos e a obra saramaguiana, transcende a mera compreensão da evolução galgada pela mulher no quesito de representatividade, reconhecimento social e elucidação acerca dos preconceitos de gênero como dominação legítima ao transcorrer do tempo. Demonstrando, pois, a maneira com que a submissão feminina foi consolidada e perpetuada, por mecanismos como o pecado original “de Eva”. Para tal, Saramago utilizou aspectos transgressores que ele não poderia encontrar somente nos evangelhos canônicos, como foi postulado por Santiago, “the author draws from more than just the four Canonical Gospels. He also dialogues with some of the Gnostic Gospels, either to contest or to reinforce some concepts of the characters he employs in his Gospel (156-157)”.



Ademais, busca-se compreender quem foram essas mulheres – sua representação histórica nos evangelhos canônicos e não-canônicos, que trazem uma figuração mítica, e sua reinvenção moderna - dado que seu caráter ontológico essencial permanece, mudando-se apenas a hermenêutica do fenômeno sobre elas. Outrossim, avaliar se Saramago obteve êxito em sua remissão, ao subverter e reelaborar o mito com o intuito de desconstruir verdades cristalizadas pelo tempo (atualizando-o às novas demandas epistemológicas).

### *Maria de Nazaré*

Apesar de, à primeira vista, Saramago transgredir o lugar comum da figura de Maria, ao desmistificar sua virgindade, por consequência, naturaliza a concepção de Jesus, humanizando-o.

Sem pronunciar palavra, José aproximou-se e afastou devagar o lençol que a cobria. Ela desviou os olhos, soergueu um pouco a parte inferior da túnica, mas só acabou de puxá-la para cima, à altura do ventre, quando ele já se vinha debruçando e procedia do mesmo modo com a sua própria túnica, e Maria, entretanto, abria as pernas, ou as tinha aberto durante o sonho e desta maneira as deixara ficar, fosse por inusitada indolência matinal ou pressentimento de mulher casada que conhece os seus deveres. (*ESJC*, 18)

Ao tomar-se o excerto acima, observa-se que a cena de sexo entre Maria e José é retratada com naturalidade, dando um tom recorrente ao ato e inerente à vida conjugal desse par. Ao focar em Maria, a aparente subversão registrada, transfigura-se numa consternação à sua condição, materializada na contenção do prazer: “o levíssimo gemido que a mulher não foi capaz de reprimir” (*ESJC*, 19).

Acrescenta-se, ainda, que a mulher recriada por José Saramago, permanece, em certa medida, sob o julgo convencional. Apesar da maior centralidade e aprofundamento, em sua obra, o autor retoma certos estereótipos clássicos da figura Maria de Nazaré, a qual permanece refém de uma condição determinada *a priori*, sendo ouvida apenas em submissão - num apagamento tanto de seus desejos quanto de sua historicidade –, mediante uma linguagem que não compreende a sua vida.

Curiosamente, na obra do autor português, sua importância foi significativamente reduzida: ao encontrar-se imersa nos costumes de sua época, carece dos mesmos impasses morais enfrentados pelas demais personagens da obra, tais como José, Jesus e Magdala. Esse fenômeno pode ser relacionado ao fato de que é através da figuração de Maria que Saramago encontra uma forma de representar a mulher silenciada na sociedade, excluída de qualquer direito, naquela época, por ser vítima, acima de tudo, de seu sexo, como se não houvesse outra escolha para a mulher-mãe que está sujeita a seguir os preceitos religiosos.

Sendo assim, concordamos com o pensamento de Ana Paula Ferreira (2018), ao afirmar que Saramago oferece uma reflexão sobre a questão da diferenciação de gênero em diálogo com o legado de Simone de Beauvoir na postulação da mulher como “outro”, “an otherness constructed by cultural myths of femininity and motherhood in addition to the immanence of the reproductive body” (164), e através do qual, Saramago busca desmistificar a figura mítica religiosa de Maria. Ao mesmo tempo, vê, através desta personagem, a necessidade de que a mesma permaneça como não transgressora dos conceitos cristalizados de sua época. O trecho seguinte retrata isto bem, no romance: “Ao contrário de José, seu marido, Maria não é piedosa nem justa, porém não é sua a culpa dessas mazelas morais, a culpa é da língua que fala, senão dos homens que a inventaram,

pois nela as palavras justo e piedoso, simplesmente não têm feminino (*ESJC*, 22)”. Na passagem acima vê-se que Saramago, ao responsabilizar os homens, inventores dessa linguagem-veículo de uma misoginia excludente e silenciadora, absolve Maria - e conseqüentemente todas as demais mulheres – da suposta culpa proveniente do pecado original de Eva.

Sendo assim retratada, Maria de Nazaré, como uma mulher que ocupa o tão pequeno e “verdadeiro lugar das mulheres no mundo, incluindo as mães” (*ESJC*, 107), perde-se, entretanto, a possibilidade de figuração desta numa perspectiva mais vanguardista e ao mesmo tempo respaldada pelo “*Protoevangelium of James*”, o qual retrata o seu nascimento, lhe conferindo uma suposta vida heróica permeada por poderes místicos. A potestade de Maria, que há tanto reconforta mulheres, foi, deliberadamente, deixada de lado por Saramago. Logo, se nos textos canônicos a personagem encontrava-se silenciada e circunscrita pela misoginia vigente, dando a ela o mero papel de mãe e testemunha do primeiro milagre da vida pública de Jesus - evento digno de menção, visto que se configura num dos raros em que a voz de Maria é ouvida. Em Saramago, ela o encontra pelo ateísmo, não recebendo senão complacência para com sua condição.

Logo, ao desmistificar a figura de Maria, mãe de Jesus, Saramago a inclui como parte de sua crítica às “estruturas opressivas”, das quais Grossegeesse se referiu nas seguintes palavras “qualquer crítica revolucionária só pode ocorrer dentro de estruturas opressivas (gender, class). É no espaço utópico da criação artística que esta operação pode ter algum fruto revolucionário (Grossegeesse, 186)”.

Contudo, pouco se fala, entre os teóricos e críticos, sobre o apócrifo “*The Protoevangelium of James*”, revelador de Maria como santa inatingível. Neste, reforça-se,

então, a visão de Maria, como se diz no livro do Apocalipse, é aquela que pisa na cabeça da serpente. Doutrina, essa é a mulher cristã que – está acima da antiga lei judaica, visto que o texto já a coloca como “rainha” da igreja, e não sendo humilhada pela morte, pois foi elevada ao céu – como postula o dogma da fé católica<sup>26</sup>, sendo que esta crença é também confirmada pelo texto apócrifo – e dignifica a figura de suas iguais.

### *Maria Madalena*

O *ESJC* pauta-se na possibilidade de que Madalena era amante de Jesus – em respaldo ao beijo revelado no “*Evangelho de Felipe*” (Gospel of Philip):

Uma mulher que não deu à luz a seus filhos pode se converter na mãe dos anjos, tal era Maria Madalena, a companheira do Filho. O Senhor a amava mais que a todos os discípulos e a beijava frequentemente em sua boca. O resto dos discípulos vendo-lhe amando a Maria, Lhe disseram: “Por que a amas mais que a todos nós?”. Contestando-lhes, Ele disse: “Por que não lhes amo a vocês como a ela? (*Evangelho de Felipe*, Provérbio 55)

É, portanto, significativa e deliberada a decisão do autor de - ao mesmo tempo em que a figura de Maria é desmistificada através do rompimento com a imagem de pureza da virgem - reproduz, inicialmente, a suposta prostituição de Maria Madalena, novamente abrindo espaço para o elemento de erotização. Desde o primeiro momento em que Jesus conhece Madalena, ele sente o despertar de todos os seus sentidos de homem, deixando-se

---

<sup>26</sup> De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, tais foram as palavras do Papa Pio XII, em 1950, na proclamação do dogma da Assunção da bem-aventurada Virgem Maria: “[...] [A] Imaculada Virgem, preservada imune de toda mancha da culpa original, terminado o curso da vida terrestre, foi assumta em corpo e alma à glória celeste. E para que mais plenamente estivesse conforme a seu Filho, Senhor dos senhores e vencedor do pecado e da morte, foi exaltada pelo Senhor como Rainha do universo” (Catecismo da Igreja Católica, 273)

tomar pela atração ao sexo oposto. Ambos então, se apaixonam e no desenrolar da história Madalena deixa a vida de prostituição para se dedicar ao seu amor. É dignificada então, novamente, a figura de Madalena ao se tornar amante de Cristo, mesmo depois de ter se deitado com muitos outros homens; sua sexualidade é aqui colocada como forma de apontar para a evolução do ser mulher, que se torna capaz de fazer suas próprias escolhas, apesar do meio opressivo em que vive – o qual, devido às suas escolhas, quase resultou no seu apedrejamento e morte.

Desde a cena inicial da crucificação de Cristo, elaborada em paralelo iconográfico à pintura de Albrecht Dürer (1472-1528), cuja retratação paratextual conduz o leitor/observador, tanto na gravura, quanto no texto, a contemplar a dor sentida pelas mulheres ao acompanharem Jesus em sua morte de cruz. Aqui, Magdala não se encontra em submissão à uma figura masculina, mas sim, à desqualificação de sua própria imagem, o que a oprime quase que inevitavelmente, mas também a torna ponderada e parte ativa do elemento revolucionário do texto:

A prostituta representa um perigo a ser evitado e nisso consiste a transgressão dessa personagem, já que será ela a responsável pela realização do plano divino para Jesus. Assim o elemento que poderia levar à dispersão, a ruína, a degradação moral, visto que provocaria um encontro com o prazer sexual, é, justamente, o elemento que conduzirá o protagonista a uma aceitação de sua missão divina. (Oliveira, 2009, 4)

É evidente que de modo geral, as prostitutas sejam colocadas abaixo da mulher, que já era considerada por si só, um ser inferior, como demonstramos anteriormente. Contudo, acreditamos ainda que no romance moderno - ou no *evangelho* moderno de Saramago -

Madalena experimenta o desdém e a desvalorização de sua identidade e feminilidade por parte do próprio Deus e de sua crença. São palavras de Madalena em diálogo com Jesus, “terias de ser mulher para saberes o que significa viver com o desprezo de Deus, e agora vais ter de ser muito mais que um homem para viveres e morreres como seu eleito” (*ESJC*, 257), porém, o sue parceiro, Jesus, (que no romance é o verdadeiro oposto de Deus) a trata como igual, e com ela, come o pão da verdade. Esta paródia saramaguiana remete ao elemento bíblico referente à instituição da Eucaristia, no qual o texto sagrado traz Jesus em companhia apenas de seus discípulos do sexo masculino, e que no evangelho moderno simboliza as duas almas, unidas no amor e na igualdade: “Jesus tomou um pedaço de pão, partiu-o em duas partes, e disse, dando uma delas a Maria, Que este seja o pão da verdade, comamo-lo para que creiamos e não duvidemos, seja o que for que aqui dissermos e ouvirmos, Assim seja, disse Maria de Magdala” (*ESJC*, 256).

Porém, a visão histórica e misógina acerca da vida da personagem, resgatada pelo autor português não é uma construção factível. O estereótipo Maria Madalena surgiu - a partir do Papa Gregório I, no século VI - do sincretismo de outras três figuras femininas: Maria de Magdala; Maria de Betânia; e a prostituta anônima que, em casa de Simão, o Fariseu, ungiu os pés de Cristo com as suas lágrimas (Lucas, 7: 36-50)<sup>27</sup>. Desse modo, é plausível supor que, tal imagologia foi a maneira de apresentar a possibilidade de redenção às mulheres que não se adequavam ao ideal de pureza da virgem imaculada. Logo, ao mesmo tempo em que Maria Madalena humaniza as personagens saramaguianas no *ESJC*; por outro lado, na tradição cristã-medieval ela eleva as demais mulheres.

---

<sup>27</sup> Cf compêndio “História das Mulheres: Idade Média”, de Duby e Perrot. São Paulo: Eubrasil, 1990.

“There were three Marys who walked with the Lord at all times”his mother and his sister and the Magdalene, who is called his companion. So his mother and sister and companion are called “Mary” (*Gospel of Philip*, Proverb 28, p.37). Consequentemente, deve-se à representação dessas pela formulação teológica e social daquilo que se compreende a ontologia feminina. Desde o primórdio de sua história canônica, Maria Madalena - apesar de discípula empenhada - foi relegada a um lugar secundário, permeado pela desconfiança: “Dize a Maria que nos deixe”, exige Pedro a Jesus, “pois as mulheres não são dignas da vida” (*Evangelho de Tomé*, Provérbio 114)<sup>28</sup>. Numa construção baseada na suposta inferioridade religiosa e moral da feminilidade. Em contrapartida,

[p]oucos sabem que, no nome Maria Madalena, pode estar nitidamente expressa a missão e a vida dessa controvertida mulher que viveu nos primeiros momentos do Cristianismo, advertem alguns historiadores, pois, no mundo semita, considera-se que a pessoa é o seu nome, ou seja, dizer o nome de alguém significa elucidar a sua identidade, as raízes do nome Maria vêm de Míriam, que provém do hebraico mar, que significa amargo e do ugarítico mrym, que significa agraciada, excelsa. Assim, Maria pode simbolizar todo e qualquer ser humano que vive a eterna dualidade da vida: amargura e graça divina. E Magdala é, por sua vez, um substantivo hebraico, nele estão unidos a preposição me, que em português significa da e o adjetivo gadol, que significa grande. Logo, torre, em hebraico, diz-se migdal, variante de magdala. Maria de Magdala é, portanto, a Mulher da

---

<sup>28</sup>Cf. Lopes, Reinaldo José. “*Evangelho de Tomé*” In: *Os evangelhos proibidos: os textos apócrifos mais importantes na íntegra*. São Paulo: Editora Abril, 2013, p. 65.

Torre, aquela que guarda, a guardiã dos ensinamentos de Jesus. (Gardner, 2005, 57)

Diante do exposto, faz-se conveniente enfatizar que, consoante análise historiográfica dos séculos II e III D.C., diversas seitas cristãs formaram-se em reverência a Maria Madalena: “apóstola dos apóstolos”. Notoriamente, segundo os evangelhos apócrifos, aquela que se manteve fiel à mensagem de Cristo, mesmo quando os demais apóstolos não transpareciam fé, foi a transmissora original das histórias sobre a vida do líder nazareno, uma vez que a ela deu-se a missão de fundar a Igreja Católica - e não a Pedro,

[...] Did He really speak privately with a woman and not openly to us? Are we to turn about and all listen to her? Did He prefer her to us? Then Mary wept and said to Peter, My brother Peter, what do you think? Do you think that I have thought this up myself in my heart, or that I am lying about the Savior? Levi answered and said to Peter, Peter you have always been hot tempered. Now I see you contending against the woman like the adversaries. But if the Savior made her worthy, who are you indeed to reject her? Surely the Savior knows her very well. That is why He loved her more than us. (*The Gospel According to Mary Magdalene* 9:4-9)

Todavia, o escrito canônico de João é o único em que se preambula a significação de Magdala na instituição do Cristianismo, juntamente a Jesus. Fenômeno esse atribuído, por teólogos e historiadores, ao fato de ambos os evangelhos se alocarem no mesmo período histórico, ou, quiçá, inspirado pela própria Maria Madalena.



Quanto à grande apóstola e sua presença ao lado d'O Messias, o que se pode ter certeza é de sua representação como arquétipo feminino ativo na história do Cristianismo. Sendo que isto tem sido enfatizado ainda mais nos dias atuais, devido às descobertas dos livros agnósticos, juntamente com a abertura para uma cosmovisão feminista que reconhece o papel da mulher na história e busca igualá-la ao gênero masculino. Ressalta-se ainda que, mesmo sendo ela, Madalena, a transmissora da Ressurreição, seu papel nas narrativas bíblicas e no âmbito social da igreja recebeu destaque limitado, em razão, principalmente, de seu sexo, como demonstram as atitudes de contestação e, até mesmo, de inveja por parte dos outros apóstolos. Já no evangelho que fora expulso do cânon, Maria de Magdala é retratada por sua importância apostólica, dispensando, assim, os preconceitos de gênero, atitude bastante revolucionária para aquela época. Como demonstra Foster, ao comentar sobre a presença de Madalena no *Evangelho de Felipe*, “[Magdalene is] an important figure because of the quality of her discipleship, knowledge or insight – not because of her gender” (Foster 2008, 75).

Considera-se, portanto, que Saramago reescreve seu *evangelho* moderno resgatando este ponto, que dá uma real significação à “prostituta”, não necessariamente concordando com a visão do *Evangelho de Felipe*, (pois este não a coloca em momento algum como amante, nem prostituta, mas como a Apóstola dos Apóstolos), sendo o último elemento, o ponto a partir do qual Saramago teria criado o seu imaginário, conferindo à Madalena a responsabilidade de transmitir a “mensagem saramaguiana”, ou o “Badspel” (Cousland, 2007), em que é anulado o aspecto salvífico da morte de Jesus na cruz.

Se no Evangelho Apócrifo é enfatizado, ainda mais, o simbolismo de que fora a testemunha escolhida por Cristo, numa época em que as mulheres não podiam testemunhar

juridicamente, permanecendo firme e pregando o Evangelho do Reino<sup>29</sup>, em Saramago Madalena se transforma na evangelista do ateísmo, como afirma Santiago “In this *Gospel*, where there is no *evangelion*, no Good News and the resurrection of the body is an illusion, what is really left are all the Maries [...] it becomes their mission to carry on their shoulders the revelation of this new Gospel and the certainty of death, which is indivisible from our humanity” (2018, 160).

Retomemos, ainda, à questão postulada por Ornelas, sobre a mulher como interior (ou força contestadora) vs. o homem como exterior (ou força controladora). No *ESJC*, essa retratação acontece mais explicitamente através de Maria Madalena, enquanto que, no conto "A Cadeira" (1977), o mesmo ocorre metaforicamente. José Ornelas argumenta que o exterior da cadeira representa "o conceito masculino de cultura". No entanto, o que se nota é que Jesus torna-se tão conectado a Maria Madalena que se distancia do "exterior", ou do "conceito masculino de cultura", e caminha ao lado de sua companheira homóloga, símbolo do feminino.

[p]orque a Jesus lhe entraram renovadas forças com a lembrança dessa mulher que o curou de uma dolorosa chaga, pondo no seu lugar a insofrida ferida do desejo, e a pergunta é esta, como vai ele enfrentar-se com a porta fechada e assinalada, sem a certeza certa de que por trás dela só encontrará o que imagina ter deixado. Alguém que alimenta uma exclusiva espera, a do

---

<sup>29</sup> Mas eles estavam profundamente tristes. E falavam: “Como vamos pregar aos gentios o Evangelho ao Reino do Filho do Homem? Se eles não o procuraram, vão poupar a nós?” Maria Madalena se levantou, cumprimentou a todos e disse a seus irmãos: “Não vos lamentais nem sofraís, nem hesiteis, pois sua graça estará inteiramente convosco e vos protegerá. Antes, louvemos sua grandeza, pois Ele nos preparou e nos fez homens”. (*Evangelho Segundo Maria Madalena* 5: 1-3, minha tradução).

seu corpo e da sua alma, que Maria de Magdala não aceita uma coisa sem outra. (*ESJC*, 254)

Ademais, Ornelas argumenta o seguinte ponto, acerca da importância da retratação do corpo dentro do discurso político: “all the different national types of fascism integrated another key conceptualization in their discourse: a concern with the body, both in its male and female forms. The body was viewed as a locus of power plays and as site of contestation” (Ornelas 2002, 66). Esta preocupação com o corpo inclui também a imagem de um corpo saudável e viril como forma de manter o totalitarismo e o controlar o discurso comum com o objetivo de enquadrar a cultura da nação e assegurar o poder político do homem.

Madalena é uma mulher auspiciosa, forte, sedutora e independente; por essas razões, ela articula uma ameaça real ao regime histórico patriarcal. Isso reafirma o ponto que José Ornelas apresenta sobre as mulheres geralmente serem colocadas como a voz contra o poder político na literatura portuguesa pós-colonialista, que é uma característica do discurso antifascista: “Given the association of the female with emotional excess, passion and sexual appetite, there is a strong fear of the feminine for it may overflow the boundaries of fascist ideology (Ornelas, 2002, 75)”. Conquanto Madalena seja colocada lado a lado com Jesus, ela não alcança o lugar de protagonista. Talvez isso se deva a imersão da personagem ao pensamento da época, como postulou Grossegese e Ana Paula Ferreira. Sendo assim, não é necessariamente a voz de Madalena que ressoa no texto contra o poder político, mas seu diferencial está no seu corpo emancipado: ela pensa diferente e age diferente, indicando um caminho diferente, como suas palavras a Jesus vão dizer “[a]s mulheres têm uns outros modos de pensar, talvez seja por o nosso corpo ser diferente, deve

ser isso, sim, deve ser isso” (*ESJC*, 339).

Conclui-se que, enquanto *ESJC* participa de uma retórica antirreligiosa que retoma, como meio de elaboração crítica, alguns elementos do popular cristão, *Caim* configura-se numa total reelaboração da mítica que compõe o Pentateuco. Desse modo, narra-se o nascimento da humanidade perpassado pela criação de Adão e Eva; a expulsão de ambos do paraíso; o nascimento de Caim e Abel e o fratricídio - numa dessacralização do mito, em que o divino é humanizado, via a igual divisão do ato entre o atroz e Deus.

### *Lilith*

Lilith é uma personagem bíblica cuja história é desconhecida por muitos cristãos, encontra-se - com exceção da breve alusão em *Isaías* 34:14 - majoritariamente registrada pela tradição oral rabínica deuterocanônica. Dessarte, essa foi a portadora de um destino ainda mais cruel que o de Eva: sendo a mulher original e, em consequência, a primeira esposa de Adão, recusou-se à submissão feminina. Ela foge do jardim do Éden. É perseguida por três anjos. Foi, então, expulsa. Relegada, portanto, à condição demoníaca; exilada num deserto e condenada a assistir à morte de milhares de seus filhos.

Assim, em ambos os imaginários, Lilith é retratada como uma figura sedutora, devoradora de homens, que se rebelou à opressão masculina. Saramago, contudo, resgata nela o caráter “demoníaco” da religiosidade, para transformá-la num ato de rendição da mulher à própria humanidade; os desejos da carne são próprios da natureza não só do homem, mas também da mulher, e devemos aceitá-los tais como são, e não os reprimir. Sendo assim, o autor a descreve – em semelhança a Magdala - como insaciável, dona de seu destino e imperadora da terra de Nod. Lilith saramaguiana é a mulher com quem Caim

passa várias noites, chegando a gerar um filho, Enoch. O demônio do mito transforma-se em rainha.

E o senhor daqui, é quem, O senhor é senhora e o seu nome é lilit, Não tem marido, perguntou caim, Creio ter ouvido dizer que se chama noah, mas ela é quem governa o rebanho, [...] e aí viram num balcão uma mulher vestida com tudo o que devia ser o luxo do tempo e essa mulher, que à distância já parecera belíssima, olhava-os como absorta, como se não desse por eles, Quem é, perguntou caim, É lilit, a dona do palácio e da cidade, oxalá não ponha olhos em ti, oxalá, Porquê, Contam-se coisas, Que coisas, Diz-se que é bruxa, capaz de endoidecer um homem com os seus feitiços, Que feitiços, perguntou caim, Não sei nem quero saber, não sou curioso, a mim basta-me ter visto por aí dois ou três homens que tiveram comércio carnal com ela, E quê, Uns infelizes que davam lástima, espectros, sombras do que haviam sido, Deves estar louco se imaginas um pisador de barro a dormir com a rainha da cidade, Queres dizer a dona, Rainha ou dona, tanto faz, Vê-se que não conhece as mulheres, são capazes de tudo, do melhor e do pior se lhes dá para isso, são muito senhoras de desprezar uma coroa em troca de irem lavar ao rio a túnica do amante ou atropelarem tudo e todos para chegar a sentar-se num trono. (*Caim*, 49-51)

Mediante a tentativa de buscar compreender a relação entre mito e a construção da subjetividade feminina, assim como sua influência na integração da mulher na sociedade ocidental, percebe-se que demonizar Lilith foi estratégia arcaica de subordinação feminina. Já Saramago, em sua representação, encontra-se refém das novas construções

sobre as demandas contemporâneas daquilo que supostamente significa ser mulher. Numa jornada tripla em que se é, simultaneamente, mãe e esposa; profissional bem sucedida e, por fim, vaidosa – tudo isso permeado pela emancipação sexual e uma paradoxal vulnerabilidade.

### *Eva*

Eva – feita da costela, carne e sangue de Adão – nas sagradas escrituras, opõe-se à Lilith na obra derradeira do autor, Caim (2009). Ela é o arquétipo feminino consoante à tradição judaico-cristã. É a mulher submissa e devota ao lar. Enquanto a segunda é força destrutiva, oposto às características que foram culturalmente atribuídas à feminilidade: passividade, submissão, abnegação e obediência. Não obstante, Eva é construtiva e Mãe de toda humanidade. Ambas são marcas do feminino contestador e foram, por isso, punidas, não só na Bíblia, como também, em Saramago,

É interessante notar que as duas companheiras de Adão foram aproximadas pelo galardão português: nos três capítulos em que Eva é retratada, o autor a faz questionadora e forte. Essa, dotada de uma maior compreensão acerca da realidade que a limita, adquire uma voz bastante contestadora e expressa inquietude com sua condição de submissão às regras impostas por Deus; ela opõe-se ao criador – figura apical do patriarcalismo - e consecutivamente à cosmovisão vigente. Além disso, as mulheres de *Caim*, são aproximadas pelo emprego que fazem de sua sexualidade. Apesar dessa característica ser passível de duras críticas ao tomar-se uma perspectiva feminista, na obra, aparenta como fenômeno emancipador dentro da sociedade em que habitavam.

Em sua versão bíblica, Eva foi criada sob a finalidade de ser companhia para o homem e receptáculo fértil, garantindo, pois, a diáspora humana por meio da descendência: “Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra” (*Gn*, 1:28). Eva se torna, assim, a vida em si mesma. Em ordenamento divino, seu nascimento ocorreu da seguinte maneira:

Iahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer para ele uma auxiliar que lhe seja semelhante”. Então Iahweh Deus formou do solo todas as feras e todas as aves do céu. [...] Mas o homem não encontrou uma auxiliar que lhe fosse semelhante.

Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou então uma costela do homem e no lugar fez crescer carne.

Depois, da costela que tinha tirado do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher, e apresentou-a para o homem. Então o homem exclamou: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem!

Por isso, um homem deixa seu pai e sua mãe e se une à sua mulher, e eles dois se tornam uma só carne. (*Gn*, 2: 18- 24).

Observa-se que o nascimento bíblico de Eva, sua cisão do homem e a consequente queda do paraíso, convém à narrativa mítica. Na medida em que o cristianismo solidificou suas crenças teológicas, passou-se a crer que Jesus morreu para livrar o mundo do pecado de Adão, cuja origem se encontrou em Eva. Em vista disso, as mulheres foram responsabilizadas pela morte do Filho de Deus. Logo, o homem torna-se arquétipo da razão que sujeita a natureza feminina, incapaz de tomar suas próprias decisões.

Diferentemente, na releitura contemporânea, em que Eva, novamente condenada, busca os meios para a sobrevivência, ao lado de Adão, quando – ao sacrificar-se à humanidade, dando a seus filhos a capacidade de discernir entre o bem e o mal e de conhecer a verdade e todos os caminhos do conhecimento - ambos são abandonados por Deus. Desse modo, numa visão inovadora, Salma Ferraz, na tese *As faces de Deus na obra de um ateu, um “Prometeu de Saias”* (236), defende que essa, num paralelismo ao mito do titã, ao indagar, fundou a filosofia. Adão, por sua vez, cria a teologia, apenas crê, sem exigir explicações.

A simbologia supradita é escancarada no episódio com o Querubim:

[...] Vantagem de ser anjo, disse eva, e sorriu. O querubim gostou de ver aquele sorriso. No céu também se sorria muito, mas sempre seraficamente e com uma ligeira expressão de contrariedade, como quem pede desculpa por estar contente, se àquilo se podia chamar contentamento. Eva tinha vencido a batalha dialéctica, agora só faltava a da comida. Disse o querubim, Vou trazer-te alguns frutos, mas tu não o digas a ninguém, A minha boca não se abrirá, em todo o caso o meu marido vai ter de saber, Volta com ele amanhã, temos que conversar. Eva retirou a pele de cima dos ombros e disse, Usa isto para trazes a fruta. Estava nua da cintura para cima. A espada silvou com mais força como se tivesse recebido um súbito afluxo de energia, a mesma energia que levou o querubim a dar um passo em frente, a mesma que o fez erguer a mão esquerda e tocar no seio da mulher. Nada mais sucedeu, nada mais poderia suceder, os anjos, enquanto o sejam, estão proibidos de qualquer comércio carnal, só os anjos que



caíram são livres de juntar-se a quem queiram e quem os queira. Eva sorriu, pôs a mão sobre a mão do querubim e premiu-a levemente contra o seio.

(*Caim*, 24-25)

Além disso, a personalidade de Eva é mais autêntica que a do texto original, pois ela contesta, questiona e até mesmo critica as escolhas e atitudes deste Deus ostensivamente irônico e malicioso que surge no texto moderno. Depois que o casal se aparta de Deus, Eva descobre o dom da persuasão através da fala e se orgulha disso, conseguindo até mesmo convencer o anjo Azael a colher algumas frutas para sua sobrevivência e a de Adão:

Estava surpreendida consigo mesma, com a liberdade com que tinha respondido ao marido, sem temor, sem ter de escolher as palavras, dizendo simplesmente o que, na sua opinião, o caso justificava. Era como se dentro de si habitasse uma outra mulher, com nula dependência do senhor ou de um esposo por ele designado, uma fêmea que decidira, finalmente, fazer uso total da língua e da linguagem que o dito senhor, por assim dizer, lhe havia metido pela boca abaixo. (*Caim*, 23)

Nas passagens acima, nota-se tanto a sexualidade quanto o exercício socrático da personagem. Essa ao ganhar "a batalha dialética" rompe com o ideal de que a mulher deve explorar apenas sua delicadeza e compreensão, carecendo de ambição. Além disso, após a vitória intelectual galgada sobre o representante divino, ela flerta com o anjo, seduzindo um ser supostamente assexuado, isto é, induzindo a transgressão, até mesmo, ao ser mais leal dentre os servos de Deus. Eva é o retrato do potencial subversivo de uma mulher empoderada.

Embora esta nova Eva não se emancipe totalmente do jugo da submissão ao homem, por permanecer, à primeira instância, como culpada por influenciar Adão a comer do fruto proibido. Em *Caim* há uma reformulação do discurso acerca do pecado original, por intermédio da racionalização sobre o comportamento de Deus, assim como da reformulação maniqueísta das personagens. Percebe-se, portanto, que tanto o pecado original (iniciado por Eva) quanto o primeiro homicídio (iniciado por Caim) são, na verdade, culpa do próprio Deus.

Saramago parece insistir em refutar a figura da mulher como “dominada”, passando a ser a “dominadora” e, mesmo que de forma discreta, conectoras das relações mais profundas que promovem o texto a alcançar um novo patamar de significações. Sem ignorar a (realista) visão crítica da antiga mentalidade de submissão da mulher, as mulheres sagradas se comportam muitas vezes de maneira a quebrar práticas determinadas como “santas”, e seus corpos livremente sexualizados rompem com a imagem das mulheres puras, que espelham o ideal cristão.

Conclui-se, entretanto, que apesar da crítica marxista desenvolvida por Saramago à hermenêutica histórica, ele representa em suas obras aquilo que poderia ter sido, num movimento de compensação social, histórica e política aos marginalizados. Em geral, as mulheres religiosas saramaguianas – mesmo figurando um real processo de subversão vanguardista, sobretudo em relação aos demais autores do século XX -, permanecem presas à estética falocêntrica e heteronormativa, retratando, agora, o desejo do homem contemporâneo sobre as mulheres de sua época (isto é, uma mulher moderna, autossuficiente, acolhedora e sexualmente empoderada), e não os anseios genuínos de uma mulher real (se é que existe o “uno” feminino). Logo, Saramago – a partir de uma

abordagem utilitarista de suas personas femininas, as quais existem para estruturar e desenvolver o arco narrativo do romance, sendo, portanto, cruciais - contribuiu para a construção de um novo mito universal do feminino, uma vez que seu papel permanece, aparentemente, sendo o moldar da masculinidade, levando o homem à autodescoberta e ao amadurecimento. Como foi sagazmente observado por Wojciech Charchalis (Poznań), “[...] a personagem feminina é um campo de batalha no qual se chocam as duas visões da mulher: a tradicional com o papel da mulher consistindo em fazer o trabalho doméstico e cuidar da família, e a moderna, que prioriza o trabalho [...]” (2012).

## **CAPÍTULO IV:**

### **CONCLUSÃO**

Nos séculos XX e XXI, apesar do “desencantamento do mundo” vê-se a permanência de mitos cristalizados na mente humana, os quais são fortemente atualizados, servindo como preceitos estruturantes para a vida social contemporânea. Sendo assim, neste estudo comparou-se e traçou-se um viés temático entre as obras saramaguianas inspiradas na Bíblia e as obras de dois autores que também apresentam elementos de insurreição contra a religião judaico-cristã: Ferreira de Castro, com o conto, “O Senhor dos Navegantes” e Eça de Queiroz, com as obras *A Relíquia* e *O Crime do Padre Amaro*.

Tais obras, apresentam em comum, uma representação, às vezes cômica, que visa parodiar e perquirir a Bíblia, bem como a afrontar os costumes enraizados no povo português, contestando até que ponto o Deus de *Gênesis* realmente contribui ou, pelo contrário, desvia o comportamento humano da moral e ética. Sob este mesmo viés de reflexão crítica, foram apontadas, por Antero de Quental, as inúmeras causas da decadência do império português, “[a] religião deixa de ser um sentimento vivo; torna-se uma prática ininteligente, formal, mecânica” (18), causas que são fundadas na prática vazia da religiosidade pelos povos da península ibérica, levando à decadência do império, como ficou exposto no capítulo segundo da tese.

Tais obras literárias surgem, portanto, em resposta a inquietações quanto à contínua propagação na crença de um Deus falho e culposos - como é apresentado nas narrativas modernas - e quanto à religião que não mais reflete o pensamento crítico vigente. Fica clara a crítica às práticas de hipocrisia que os homens encaram a fim de prestar o seu culto

a um Deus perverso. Sendo assim, é justificável o que declarou Saramago, ao dizer que ele é “um ateu produzido pelo cristianismo” (Saramago, 2010).

Ao propor o diálogo entre Religião e Literatura, os autores em comum buscaram escancarar a tênue fronteira existencial, sempre passível de desconstrução. Sob a ótica dos autores, através da construção literária de seus “deuses”, chega-se à conclusão de que o Criador é o anti-herói da história e a concepção de sua ideia, - um Deus falho, mas que requer culto e adoração – é uma invenção contraditória do próprio homem.

Esse fenômeno é especialmente claro na obra derradeira do autor português, *Caim*, na qual, ao tomar como enfoque narrativo a releitura do Antigo Testamento, observa-se a busca pela *razão crítica*. De outro modo, Saramago, num movimento iconoclasta, tece considerações sobre a lógica e a veracidade de acontecimentos fundantes da tradição judaica-cristã, derivados de “certificação canônica futura ou fruto de imaginações apócrifas e irremediavelmente heréticas”. (*Caim*, 10).

Assim, a escrita literária visa a exposição de uma análise moralizante de Deus, ao desconstruir sua imagética onipresente, onisciente, justa, complacente e determinista. O Deus saramaguiano não protege Caim por compaixão, mas por ter sido conduzido à maiêutica, através da retórica socrática do protagonista, e, portanto, reconhecendo sua parcela de culpa no fratricídio: “que diabo de Deus é esse que, para enaltecer Abel, despreza Caim?”. (*Caim*, 35). Há um paralelo entre esse fenômeno e o encontro de Eva com o Querubim, no qual a mulher ganha "a batalha dialética". Desse modo, vê-se efetuado, pelo autor, um exercício comparativo de alocação da narrativa bíblica como uma corrente de pensamento, tal qual a filosofia, logo, mutável e passível de reinterpretação. Acrescenta-se, ainda, que o diálogo estabelecido entre a obra saramaguiana e a

religiosidade não ocorre apenas no sentido de desconstrução, mas, também, na medida em que ambas anseiam à afirmação da dimensão humana em sua potencialidade: se, anteriormente, como imagem e semelhança de Deus, agora enquanto agente histórico.

Contudo, deve-se salientar que o trabalho de reescritura do texto bíblico operado por José Saramago já encontrava-se presente em obras anteriores, tais como *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* e *História do Cerco de Lisboa*. Nesta, conta o autor, que sua personagem Raimundo Silva “um revisor [...] cansado de ver como a dita História cada vez é menos capaz de surpreender, decide pôr no lugar de um “sim” um “não”, subvertendo a autoridade das “verdades históricas” (Saramago, 1999, 26).

Fora essencial para a construção da “lição da dúvida” - o exercício de dissolução das verdades tomadas *a priori* - culminando na escrita de *Caim*. Dessa forma, tal obra representaria o amadurecimento do autor acerca da confusa e longa relação temática de amor e ódio para/com a religião, chegando-se, pois, facilmente, à mesma conclusão do professor Waldecy Tenório, “podemos levantar uma suspeita (...): Saramago recusa a religião mas, como romancista, não abre mão da arte” (Tenório, 295).

Voltando-se à presente tese, o estudo comparado empreendido, não visou ao mero elencar de semelhanças e diferenças entre os três elementos textuais estudados: a Bíblia, os evangelhos apócrifos e a narrativa saramagueana. Buscou-se, também, refletir sobre como o Cristianismo serviu-se, perenemente, de mitos para difundir e elevar seus dogmas, cujo contraponto foi efetuado pelo autor analisado. Assim, suas personas bíblicas femininas - ao serem colocadas não apenas em posição central, no conjunto totalizante da obra, mas como agentes da narrativa bíblica - compõem um novo cânon antirreligioso, opondo-se à tradição patriarcal, potencialmente, misógina. Desse modo, o autor propõe que a

emancipação feminina perpassa pela superação da herança religiosa, a qual perpetua uma visão submissa da mulher.

Todavia, é possível encontrar uma certa limitação do autor português acerca de sua crítica à Bíblia, o qual, circunscrito à uma elaboração cerceada pelo ateísmo, estaria vinculado a um possível exercício da dessacralização por si mesma. Traz-se, pois, uma nova possibilidade interpretativa: o texto canônico sempre contou a história de mulheres que serviram como modelo de força e luta – como Raquel, Esther, Maria Madalena e muitas outras. Contudo, suas vidas foram tomadas num contexto patriarcal, cuja misoginia apresentou-se na exegese. Sendo assim, Saramago, ao desenvolver figuras femininas dissidentes e com voz ativa, reflete sua crítica à religião de Portugal, mas não oferece uma reescrita a partir da realidade social, ao permanecer limitado às demandas taxativas da figura feminina de sua época, isto é, mulheres empoderadas, amplamente, mas, ainda assim, vulneráveis.

[...] Diz-se que é uma bruxa, capaz de endoidecer um com seus feitiços [...].  
Queres dizer à dona, Rainha ou dona, tanto faz, Vê-se que não conheces as mulheres, são capazes de tudo, do melhor e do pior se lhes dá para isso, são muito senhoras de desprezar uma coroa em troca de irem lavar ao rio a túnica do amante ou atropelarem tudo e todos para chegar a sentar-se num trono [...]. (*Caim*, 27)

Assim, o movimento subversivo a ser efetuado encontra-se próximo não à dessacralização, mas à adaptação de um papel religioso ciente das limitações epistemológicas que circundam uma representação, qualquer que seja, guiando, pois, a uma problematização da moral completamente oposta ao texto bíblico original. Saramago

consegue fazer isso na construção de suas personagens masculinas - nas dúvidas que acompanham Jesus, seu convívio com o Diabo, suas conversas com Deus, entre muitas outras situações.

Consoante ao supracitado, observa-se que Maria Madalena é tomada como uma figura visionária em *ESJC* ao emancipar-se tanto frente a Cristo quanto às suas próprias necessidades financeiras atreladas à subsistência:

[...]se bem considerarmos as coisas, teria menos razão de ser que em outro qualquer caso, pois esta mulher é uma prostituta e o respeito que deve à sua profissão manda-lhe que feche a porta de casa quando recebe um cliente. Jesus, que estava sentado no chão, comprimindo a desatada ferida, olhou de relance a mulher que se lhe acercava, Ajuda-me, disse, e, tendo segurado a mão que ela lhe estendia, conseguiu pôr-se de pé e dar uns passos, coxeando. Não estás em estado de andar, disse ela, entra, que eu trato-te dessa ferida [...]. (*Caim*, 199 – 200)

Da mesma forma em que Lilith é humanizada ao apaixonar-se por Caim e mostrar-se vulnerável, numa desconstrução de seu caráter demoníaco tradicional,

[n]essa noite, lilith e caim dormiram juntos pela última vez. Ela chorou, ele abraçou-se a ela e chorou também, mas as lágrimas não duraram muito, daí a nada a paixão erótica tomava conta deles, e, governando-os, novamente os desgovernou até ao delírio, até ao absoluto, como se o mundo não fosse mais do que isto, dois amantes que um ao outro interminavelmente se devoravam, até que lilith disse, Mata-me. (*Caim*, 28-29)



À vista do exposto, ambas as personagens são subversivas na medida em que figuram o desejo do homem moderno, construindo, assim, um novo *mito do feminino*. Ao passo que a reconstrução, em semelhança bíblica de Maria de Nazaré escancara o discurso antirreligioso de Saramago.

Nesse sentido, espera-se ser essa pesquisa, além de um passo preliminar na direção do caminho da profícua intertextualidade saramaguiana, um convite para repensar o potencial subversivo da representação, também condicionada. Contudo, é digno de menção a escolha do romance como gênero de reconstrução do mito, uma vez que este configura-se como um gênero rígido. De sorte que, Saramago, ao elencar a desconstrução por intermédio de um gênero fluido e transitório, esclarece que sua reelaboração não deve ser tomada como uma “verdade absoluta” e sim como ficção capaz de lançar sobre o enunciado um olhar crítico do presente.

Por fim, como afirmamos anteriormente, embora Saramago se declare condicionado a um universo engendrado nos valores cristãos, bons ou maus, acredita-se que o autor tenta se distanciar da concepção de “mal” e “pecado” trazidos pelo cristianismo, principalmente através da representação do novo mito de mulher que ele cria - sexualmente emancipada, independente, contestadora e livre para fazer o que quer com o seu corpo. Mas sua literatura como arte não se distancia totalmente de alguns conceitos cristalizados e familiares para o leitor ocidental pós-moderno. Ainda, a mensagem final das obras analisadas não apresenta soluções para os problemas que assolam a humanidade. Deixando-nos a permanência da dúvida sobre Deus: se Deus é uma criação do homem chegamos ao paradoxo de que o homem é o causador dos problemas da humanidade. Não desejando apontar nem para Deus como solução, nem para o homem como “a” resposta.

Em vez de agora suspeitar, podemos afirmar com segurança que, se o autor recria em tantas de suas obras as personagens bíblicas, é porque ele acredita que, para entendermos melhor o mundo e seus desafios, é importante reexaminarmos a literatura que tanto influencia na nossa forma de pensar, e se recriarmos a história com um olhar mais humanizado - redimindo inclusive, a mulher de ter sua imagem “plastificada” na figura das santas como o ideal de mulher - talvez possamos compreender melhor a raça de homens e mulheres que somos. É preciso reler e repensar criticamente sobre o passado a fim de buscar um futuro mais igualitário, onde o homem e a mulher sabem reconhecer a humanidade em si mesmos e valorizar a humanidade um do outro.

Esperamos que as conclusões deste trabalho – sobre as representações femininas em Saramago e a desconstrução do discurso religioso através das personagens bíblicas – nos levem a entender melhor o discurso antireligioso de Saramago, este escritor singular da língua portuguesa. Também deve nos ajudar a avançar no entendimento do panorama de crise e transformações que o ocidente enfrenta na sua relação com a aceitação aos valores tradicionais cristãos, uma vez que Saramago representa a voz do povo, cristão ou ateu, que no mundo de hoje, contesta a existência de uma verdade imutável que há muito fora revelada pelas Sagradas Escrituras.

## BIBLIOGRAFIA ATIVA

Castro, Ferreira de. “O Senhor dos Navegantes.” *A Missão: Três Novelas*. 7 ed., Guimarães, 1972, pp. 333-349.

Queiroz, Eça de. *A Relíquia*. In *Obras de Eça de Queiroz*. Lisboa: Edição Livros do Brasil. 7 ed.

\_\_\_\_\_. *O Crime do Padre Amaro*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1969.

Saramago, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 16 ed.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

Antonov, V. *O Evangelho de Felipe com comentários*. Tradução. Irene Pastana Batista, 2016.

Auerbach, Erich. *Introdução aos Estudos Literários*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1972.

Baltrusch, Burghard. “Mito Feminino e Imagologia Masculina: A Representação da Mulher em Memorial do Convento de José Saramago”. *Luso-Brazilian Review*, University of Wisconsin System, 2012. 49.2, pp. 207-231.

Beauvoir, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v.1

Benjamin, Walter. Selected Writings, “On Language as Such and on the Language of Men” n 1: 1913–1926. Ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings. 2004, (62-74).

Berrini, Beatriz, *Portugal de Eça de Queiroz*. São Paulo: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

*Bíblia De Jerusalém*. Edited by Paulo Bazaglia, José Bortolini, Arno Brustolin. São Paulo: Paulinas, 2003.

Bloom, Harold. “The One with the Beard is God, the Other is the Devil.” *Portuguese Literary and Cultural Studies* 6, special issue *On Saramago*. Klobucka, Anna [ed] 2001. pp. 155-166.

Burns, Paul C., ed., *Jesus in the Twentieth Century Literature, Art, and Movies*. New York: Continuum, 2007.

Butler, Judith. *Problemas de Gênero, feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2003.

Carreira, Shirley de Souza G. "A Visualidade Cega: o olhar Saramaguiano sobre a sociedade contemporânea". *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, Artigo IV, Vol V, Núm. XVII, Abril - Junho 2006.

Camões, Luís. *Os Lusíadas*. Porto, Porto Editora, 1960.

*Catecismo da Igreja Católica, Edição Típica Vaticana*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Charchalis, Wojciech. "The Women of José Saramago". *Kwartalnik Neofilologiczny*, Lix, v.4, 2012, (423-436).

Cousland, J. Robert C. "José Saramago's *Kakaggelion*: The 'Badspel' according to Jesus Christ". *Jesus in Twentieth Century Literature, Art, and Movies*. Paul C. Foster. New York: Continuum, 2007. pp. 55-74.

Devine, Maureen. "Woman and Nature: Literary Reconceptualizations". Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, Inc. 1992.

Duby, Georges e Perrot, Michelle.. *História das Mulheres*, Org. Christiane Klapisch-Zuber. Porto, Afrontamentos/ São Paulo, Eubrasil, Vol. II *Idade Média*, 1990.

Ferreira, Ana Paula. "Saramago's Axiology of Gender Difference", *Saramago's Philosophical Heritage*. Ed. Carlo Salzani, Kristof K. P. Vanhoutte. Cham: Plgrave Macmillan, 2018, pp. 163-191.

\_\_\_\_\_. "Cruising Gender in the Eighties (From Levantado do Chão to História do Cerco de Lisboa)." *Portuguese Literary and Cultural Studies* (Spring 2001): 221-38.

Finke, Laurie. "The Grotesque Mystical Body: Representing the Woman Writer" In *Feminist Theory, Women's Writing*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992. pp. 75-107.

Foster, Paul. "The *Gospel of Philip*". *The Non-Canonical Gospels*. London: T & Clark, ed. 2008, pp. 68-83.

\_\_\_\_\_. "The *Protoevangelium of James*". *The Non-Canonical Gospels*. London: T & Clark, pp. 110 – 125, 2008.

Foucault, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

Freitas, Maria Manuela Fernandes Silva. *Feminino em Saramago: seu estatuto social e privado nas obras Memorial do Convento, Evangelho Segundo Jesus Cristo, Caim*. Universidade Aberta, 2013.

Frier, David G. “José Saramago’s “O Evangelho Segundo Jesus Cristo”: Outline of a Newer Testament.” *The Modern Language Review*, Abril 2005, pp. 367–382. URL: <http://www.jstor.org/stable/3737603>, Acesso em 3 de agosto de 2016.

Gardner, Laurence. *O Legado de Madalena: conspiração da linhagem de Jesus e Maria - revelações sobre o Código Da Vinci*. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2005.

Grelot, Pedro. *Introdução à Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1971.

Grossegese, Orlando. “Sobre a Obra de José Saramago: A consagração e o panorama da crítica de 1998 até 2004” *Iberoamericana Editorial Vervuert*, (2001-), Nueva época, año 5, 18 (Junho de 2005), pp. 181-195.

Habermas, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Irigaray, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: Sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017.

Kant, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

Kazantzakis, Nikos. *The Last Temptation of Christ*. New York: trad. Simon e Schuster, 1960.

Kugel, James L. “The Creation of the world”. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Ebook. Harvard University Press, 2009, pp. 43-91.

Lacan, Jacques. *O seminário, livro 1: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

Ladislao, Maria Gloria. *As mulheres na Bíblia*. Tradução Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Paulinas, 1995.

Lawrence, D. H. *The Man Who Died*. London: Martin Secker, 1931.

Levi-Strauss, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

Lopes, Reinaldo José. “Evangelho de Tomé”. In: *Os evangelhos proibidos: os textos apócrifos mais importantes na íntegra*. São Paulo: Editora Abril, 2013, n.88, pp. 64-73.

Matos, Simone Aparecida de. “O Feminino nos Primórdios da Humanidade: Um estudo comparado de Eva e Lilith na Bíblia e em Caim, de José Saramago”. In: *Revista Athena*, v. 8, n.1, 2015.

Mahmūd al-Aqqād, A. *The Genius of Christ*. Trans. And ed. F. P. Ford Jr., Studies in Contemporary Philosophical Theology. Binghamton, NY: Global Publications, 2001.

Mailer, N. *The Gospel according to the Son*. New York: Random House, 1997.

McLeod, H. *Secularization in Western Europe: 1848-1914*. New York: Macmillan and New York: St. Martin's Press, 2000.

Moiana, Murilo. “A Humanização do Divino em o evangelho segundo Jesus Cristo, de José Saramago” Maringá: Revista Utarágua. Ago-Nov. Available at: [www.urutagua.uem.br/010/10moiana.htm](http://www.urutagua.uem.br/010/10moiana.htm), Acesso em: 8 de fevereiro, 2017.

Neufeld, Dietmar. “Imagining Jesus Then and Now: Nino Ricci's Testament”. In *Jesus in the Twentieth Century Literature, Art, and Movies*. Paul C. Burns (Ed.) New York: Continuum, 2007, pp. 19-35.

Oliveira, Yani Rebouças de. “As Imagens Femininas Da Tradição Cristã No Evangelho Segundo Jesus Cristo, De José Saramago.” *Anais do SILEL* 1. 2009. Disponível em: <[http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/pt/arquivos/gt\\_lt06\\_artigo\\_6.pdf](http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/pt/arquivos/gt_lt06_artigo_6.pdf)>. Acesso em: 1 de Novembro, 2017.

Ornelas, José N. “ ‘Eça de Queirós' O Crime do Padre Amaro: The Representation of Dominant Social and Aesthetic Relations”. *New Canadian Review* (Winter 1989/90), vol 2 (1), pp. 119-132.

\_\_\_\_\_. “The Fascist Body in Contemporary Portuguese Narrative”. *Luso-Brazilian Review*. University of Wisconsin Press. Vol. 39, No. 2, Special Issue: Portuguese Cultural Studies (Winter, 2002), pp. 65-77., 2002.

\_\_\_\_\_. *The Fiction of Ferreira de Castro*. Doctoral dissertation. City University of New York, 1976.

Pannikar, R. *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*. *Diogenes* 30 (120): 75-102, 1982.

Perkoski, Norberto. “A representação do Leitor na Obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de José Saramago”. In: *XIV Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa*, 1994, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 482 -488.

Quental, Antero de. “Causas da Decadência dos Povos Peninsulares”. Ebook Projeto Adamastor, 2015.

Ricci, N. *Testament*. Scaborough: Doubleday, 2002.

Rodrigues, Murilo. “A Relação entre o Corpo e o Poder em Michael Foucault.” *Belo Horizonte: Psicologia em Revista*, 9. 13, 2003. pp. 109-124.

Santiago, Camila C. “Female Representations in José Saramago: A Space for Oppositional Discourses, from the Canonical Gospels to the *Gospel According to Jesus Christ*”, In: *Saramago’s Philosophical Heritage*. Ed. Carlo Salzani, Kristof K. P. Vanhoutte. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 143-161.

Santos, Wilgner Murillo. “Mulher e Apóstola, Mestra e Prostituta: As Representações Literárias de Maria Madalena”. *Anais do Festival Literário de Paulo Afonso – FLIPA*, Faculdade Sete de Setembro - Paulo Afonso-Bahia, 2016.

Saramago, José. “A Cadeira”, *Objecto Quase*. Lisboa: Moraes Editores, 1978.

\_\_\_\_\_. *A Jangada de Pedra*. Lisboa: Caminho, 1986.

\_\_\_\_\_. *As Palavras de Saramago*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. “Caim: Do relato bíblico à crítica do Livro Sagrado”. 19 Out, 2009. Disponível em: [https://www.rtp.pt/noticias/cultura/caim-do-relato-biblico-a-critica-do-livro-sagrado\\_n288144](https://www.rtp.pt/noticias/cultura/caim-do-relato-biblico-a-critica-do-livro-sagrado_n288144) Acesso em: 21 Fevereiro, 2019.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a Cegueira*. Lisboa: Caminho, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a Lucidez*. Lisboa: Caminho, 2004.

\_\_\_\_\_. *Memorial do Convento*. Lisboa: Editorial Caminho, 1984.

\_\_\_\_\_. *História do Cerco de Lisboa*. Lisboa: Caminho, 1989.

\_\_\_\_\_. *José Saramago nas Suas Palavras*. Ed. Fernando Gomes Aguilera. Lisboa: Porto Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. “Veto de Souza Lara” *Citi.pt*. Disponível em: [http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/vet\\_ev7.html](http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/vet_ev7.html), Acesso em: 7 de Março, 2018.

Silva, Juliana da. *As Marias, Em O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2013.

Souza Junior, José Luís Fourreaux. *Saramago: a Boa Nova da Literatura, uma Mensagem Perversa*. 1992.

Souza, Aline Prúcoli de. *O Eterno Feminino Retorno: Marias, Evas e Liliths no discurso de (des)sacralização saramagueano*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2011.

Stuhlmüller, C. *Evangelho de Lucas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

Tenório, Waldecy. “A Paixão Religiosa de Saramago: Leitura de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago”. Ver. Lusófona de Ciências e Religiões, Ano VI, 2007, n. 11 – 295-305.

*The Gospel According to Mary Magdalene*. In: The Gnostic Society Library – Gnostic Scriptures and Fragments. Disponível em: <http://www.gnosis.org/library/marygosp.htm>. Acesso em: 15 de abril, 2021.

*The Gospel of Philip: Annotated and Explained*. Trad. Andrew Philip Smith. Woodstock: Skylight Paths, 2005.

“The Nobel Prize in Literature 1998”. Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1998/press-release/>. Acesso em: 30 de agosto, 2021.

Vila-Chã, João J. *Pós-Modernidade e Cristianismo*. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 60, Fasc. 4, Filosofia e Cristianismo: II – Efeitos Pós-Modernos. (out – dez) 2004, pp.803-811.

Williams, Michael A. “Uses of Gender Imagery in Ancient Gnostic Texts”. In: *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Bynum, Caroline W., Harrel, Stevan, Richman, Paula [Ed.] Boston: Beacon Press, 1986. pp. 196-227.

Witting, Monique. “One is Not Born a Woman”. *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 2, Winter 1981, p. 53.

Zilberman, Regina. “A Recepção de José Saramago no Brasil (1982 – 1996)”. *Da Possibilidade do Impossível: Leituras de Saramago*. Ed. By Paulo de Medeiros, José N. Ornelas. Utrecht: Portuguese Studies. 2007 (pp. 353-358).