

Liberdade & Hermenêutica - Antropologia Teológica, Exegese e Liberdade Religiosa a propósito de “Caim”, de José Saramago

Paulo Ferreira da Cunha

Catedrático da Universidade do Porto – lusofilias@gmail.com

Resumo: A publicação de *Caim*, de José Saramago levou em Portugal a um dos raros debates públicos sobre interpretação, designadamente à questão de uma interpretação mais literal ou mais simbólica do respectivo mito bíblico. Mas para além do problema hermenêutico, assim mediatizado, tal polémica levanta ainda questões de liberdade de expressão e religiosa, e outras, com evidente dimensão política. Além de que o poder de interpretar “correctamente” é um dos grandes poderes, e não só simbólico.

Palavras Chave: Hermenêutica – Interpretação – José Saramago – Caim – Antropologia Teológica.

Abstract: The publication of *Caim*, by José Saramago, suggested one of the few public debates on interpretation, in particular the question of a more literal interpretation or a more symbolic one of that biblical myth. But beyond the problem of interpretation, popularized by that polemic romance, this controversy also raises questions of freedom of expression and religion, and other, with obvious political dimension. The power of interpreting “properly” is one of the great powers, and not just symbolic.

Keywords: Hermeneutics – Interpretation – José Saramago – Caim – Theological Anthropology.

“(…) a vida de um deus não é tão fácil como vocês crêem, um deus não é senhor daquele contínuo posso, quero e mando que se imagina, *nem sempre se pode ir direito aos fins, há que rodear* (...)”. José Saramago, *Caim. Romance*. 6.^a ed., Lisboa: Caminho, 2009, p. 125 (grifo nosso).

I. Inspiração e contexto

1. Crítica e Objectividade

Se procurarmos nas actualidades mediáticas nacionais um tema em que a questão hermenêutica tenha despertado atenção nos espíritos em geral, esse é o do *Caim*, de José Saramago¹, prémio Nobel da Literatura português, recém-falecido. Nem questões jurídicas nem propriamente teológicas apaixonaram recentemente tanto a opinião, as opiniões. Por isso, decidimos partir desse pretexto para reflectir sobre o problema da hermenêutica. Trata-se de uma polémica interdisciplinar, que implica uma questão de liberdade religiosa e uma visão do Mundo, do Homem e de Deus – uma antropologia e uma antropologia até teológica.

Mas não é um tema cómodo. Tentar um olhar lavado e desnublado, verdadeiramente “racional” (sem ser exclusivamente “racionalista”), sobre o *Caim* de Saramago não é fácil para o comum das pessoas, pela sua temática e pelo seu estilo, tão sujeitos a suscitarem subjectivismos e preconceitos. É, pelo contrário, demasiadamente simples (e socialmente compensador) alinhar pelos coros instituídos: o dos fãs e o dos críticos, e, no caso, até dos escandalizados... Há uma crítica ideológica, e sempre uma crítica ideologizada, tingida de ideologia. Não se foge a espelhar a ideologia, de uma forma ou de outra. E mesmo a crítica “impressionista” não o faz menos, mas mais².

¹ José Saramago, *Caim. Romance*, 6.^a ed.. Lisboa: Caminho, 2009.

² Sobre esta, e outros problemas da crítica e afins, recentemente, e em diálogo com Jorge de Sena, o excelente ensaio de Vítor Aguiar e Silva, *Jorge de Sena e Camões. Trinta Anos de Amor e Melancolia*. Coimbra: Angelus Novus, 2009, p. 74 ss.

Mas há ainda a possibilidade, não isenta de dificuldades, mas mesmo assim sedutora para quem pensa, e quer sobretudo pensar livremente, de se tentar que, sem negar o olhar situado, procurar exercer essa função balizada do olhar crítico (pois não é um olhar sem limites nem sem regras, desde logo deontológicas) sem ver sobretudo o colorido das próprias lentes. O texto que se segue corresponde apenas a uma tentativa, talvez nem sequer conseguida...

Não há, dizíamos, senão uma objectividade a partir de um posicionamento, não uma objectividade inócua. E não pretendemos captar o *ser* ou a *essência* de um livro, nem julgá-lo “justamente” numa Balança de Minerva inexistente. Trata-se antes de, a propósito de uma obra literária controversa, levantar alguns problemas. Decerto mais importantes em si mesmos que a própria obra e as polémicas que levantou. Questões interdisciplinares, que interessam a muitas áreas do saber, e em que os cultores de umas muito ganhariam com dar atenção aos de outras.

2. *Cultura, Teologia e Literatura. Problemas de Teologia da Cultura*

Apesar deste tempo ser ainda de muitos fundamentalismos³, é certo que, pela primeira vez na história da cultura ocidental, há intelectuais que nada de especialmente relevante devem⁴ às culturas religiosas (afora o contexto geral de séculos que todos transportamos de uma forma ou de outra), e outros que com elas procuram “acertar contas”. Não é por acaso que nos tempos recentes novas leituras ficcionais têm revisitado o Antigo Testamento. Antes de Saramago, recordamos, designadamente o muito sedutor romance do brasileiro Moacyr Scliar, *A Mulher que escreveu a Bíblia*⁵.

Nos vários casos se denota a libertação (ainda ensaística, mesmo no romance) de quem toma as personagens sacras em mãos profanas, e as faz ainda mais humanas, com à *vontades* de recriação e de libérrima interpretação. Mas sempre é o Homem que julga Jeová (a quem se assaca por vezes crueldade e injustiças extremas), ou a consistência e coerência da trama veterotestamentária.

De qualquer modo, estas abordagens constituem, incontestavelmente, reacções da cultura contemporânea em relação ao cânone religioso mais comum. Não sabemos que rumos e que consequências poderão vir a ter. Mas, desde que Kant, no Prefácio à *Crítica da Razão Pura*, afirmou que o bastião da religião não seria impermeável à crítica⁶, não se poderá certamente recuar neste aspecto ao nível da grande cultura.

Muitas obras colocaram importantes interrogações de fé. Alguns, não muito distantes no tempo, foram marcos das crises espirituais das gerações de nossos pais e avós. Desde o clássico *O Drama de Jean Barrois*, de Roger Martin du Gard, que lemos pessoalmente ao entrar para a universidade, nos nossos 18 anos, ou esse *chassé-croisé* da santidade que é o exótico *Thais*, de Anatole France... Estas duas

³ Cf., por todos, o nosso já antigo artigo de síntese *Fundamentalismo*, in “Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Edição séc. XXI”, vol. XII, Lisboa / São Paulo, 1999, col. 1150-1153. V. ainda, por todos, Leonardo Boff, *Fundamentalismo. A Globalização e o Futuro da Humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

⁴ Este « dever » é em grande medida uma assunção da « influência ». Apesar das críticas que esta categoria pode suscitar no domínio das ciências sociais e humanas. Cf. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1973; há tradução portuguesa de Miguel Tamen, *A Angústia da Influência*, Lisboa: Cotovia, 1991.

⁵ Moacyr Scliar, *A Mulher que escreveu a Bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁶ Kant fala, na verdade, dos bastiões da religião e da realeza: “Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können”. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, Prefácio, *Apud* <http://www.gutenberg.org/cache/epub/6342/pg6342.txt>

relembramos com particular acuidade, por chamarem ambas a atenção para a pequenez do homem, crente, ou não crente (na primeira), o qual, afinal, mesmo por vias de aparente submissão a uma presumida vontade divina (na segunda obra), acaba por ser juguete de forças que ignora, embora, mesmo cuidando obedecer, revele uma obstinação prometeica irrecusável. E mais não dizemos para não tirar o *suspense* a quem não tenha lido tais obras...

II. Arte religiosamente polémica e direito(s)

1. *Fanatismo, tolerância, convivência*

A contemporaneidade contém ainda em si muitos elementos de irracionalidade, de fanatismo, de “clubismos” vários, e a capacidade de alguém, crente ou não crente, racionalista ou não, colocar em questão os seus dogmas – mesmo que dogmas adomgáticos – não é muito corrente. Temos ainda um longo caminho a percorrer, de “tolerância”⁷, de respeito, de convivência, de capacidade de crítica e de auto-crítica. A reacção mais primária a uma ideia que colide com as nossas certezas particulares é o sentirmo-nos chocados, ultrajados. Daí a prepararmos a fogueira para pessoas e livros não vai muito. O verniz civilizado pode ser mais forte, como a religião laica dos direitos humanos⁸. Mas ainda tem que endurecer muito mais, de forma a que o prezar a liberdade dos outros se nos torne uma segunda natureza. Não é fácil. São lutas e pedagogias para muito tempo ainda. Enganaram-se os que proclamaram o fim da História. Pois se as aquisições da Revolução Francesa estão lamentavelmente a recuar, e ainda não se solidificaram em muitos sectores!...

Não cremos, pois, que as reacções religiosas ganhem nunca com excomunhões ou brados feridos de indignação, e muito menos com incitamento à cruzada, para mais ante objectos artísticos⁹. Felizmente, neste caso, temos visto algumas reacções inteligentes em vários quadrantes religiosos, as quais, sem deixarem de sublinhar a respectiva ortodoxia, enfatizam o carácter literário das obras, pondo em relevo o grande valor da liberdade religiosa, que hoje abarca a liberdade da fé alternativa, da dúvida e da descrença. Além, evidentemente, da própria indiferença. Já Eduardo Lourenço, no segundo volume da sua clássica *Heterodoxia*, recordava o então arcebispo de Viena, Cardeal Koenig, na declaração da inutilidade até da condenação do ateísmo¹⁰.

2. *Blasfémia e Heresia*

Na perspectiva de alguns crentes, tratar-se-á de “blasfémias”. Quiçá na de alguns não crentes também, de algum modo contaminados por aqueles... Mas, perante a crença, que cria o delito de blasfémia, haverá por parte dos não crentes (que a tal jurisdição não deveriam estar sujeitos) um pleno direito a “blasfemar”. Direito assim à

⁷ Tolerar é ainda pouco: “ (...) on tolère ce que l’on n’a pas le courage de prohiber. Signe de faiblesse de l’autorité, la tolérance se définit ainsi comme dérogation par rapport à la loi. Une tolérance en ce sens se définit par différence d’avec le droit: ce qui est toléré n’est ni autorisé, ni interdit, ni obligatoire”, afirma lucidamente France Farago, *La Laïcité, tolérance voilée?*. Nantes: Éditions Pleins Feux, 2005, p. 7 ss.

⁸ Cf., em geral, os nossos livros *Teoria da Constituição*, vol. II. *Direitos Humanos, Direitos Fundamentais*. Lisboa / São Paulo: Verbo, 2000 e *Direito Constitucional Aplicado*. Lisboa: Quid Juris, 2007. E ainda os nossos livros *Direitos Humanos. Teorias e Práticas*, org.. Coimbra: Almedina, 2003; *Direito Natural, Religiões e Culturas*, org.. Coimbra: Coimbra Editora, 2004; *Direito Natural, Justiça e Política*, org.. Coimbra: Coimbra Editora, vol. I, 2005; *A Constituição Viva. Cidadania e Direitos Humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007; *Constituição, Crise e Cidadania*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007; *Fundamentos da República e dos Direitos Fundamentais*. Belo Horizonte: Forum, 2008; *Geografia Constitucional*. Lisboa: Quid Juris, 2009

⁹ Cf. o nosso *Filosofia Jurídica Prática*. Lisboa: Quid Juris, p. 513 ss.

¹⁰ Eduardo Lourenço, *Heterodoxia*. Coimbra: Coimbra Editora, 1967, vol. II, pp. XV-XVI.

“blasfémia” (crime que só deveria existir numa perspectiva religiosa), e não à “heresia” (como pretendeu Saramago), que é para crentes e destes privativa... Pois só existe em dissensão “interna”, dentro do contexto de uma dada crença e de uma dada organização normativa dessa crença... Sobre as heresias, o mais judicioso comentário está, ao que cremos, em Jorge Luis Borges, no seu saboroso conto *Los Teólogos*: “Las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia”¹¹.

Saramago só teria razão na utilização da expressão “heresia” se a tomássemos no sentido helénico. Nesse contexto, heresia significa uma “escolha”. O étimo é “hairesthai” (escolher), voz média de “haireo” – tomar¹². E assim seria herético todo aquele que escolhesse aquilo em que acreditar, ou não... Mas será que o sentido em causa ainda recobre a escolha de não crer? E será que não crer se escolhe? É o complexo problema do chamado “dom” da fé...

O *Manual dos Inquisidores*¹³, porém, propõe outras vias etimológicas, ainda quando haja pontos de intersecção. Com base em Isidoro de Sevilha e Pápias, antes de mais heresia derivaria de eleger (“eligo”), e o herético elegeria ou escolheria a falsa doutrina, contra a verdadeira. Seguindo Hugo, heresia derivaria de “aderir”. A adesão do herético a uma falsa doutrina confirmaria a raiz etimológica. Finalmente, e voltando ao santo sevilhano, heresia derivaria de “erciscor”, que remete para a divisão ou separação. Nesse sentido, ainda, o herético seria alguém que se afastaria da comunidade dos crentes na boa e sã doutrina, pela adesão a uma falsa. Depois de concordar com todos estes três elementos, de eleição, adesão e separação, o clássico referido remete para o grego, e não para o Latim, indicando “eleger” ou “optar” – *airomai* – como a vera origem da palavra. Explicando que, se no início nada de negativo havia em ser herético (apenas designando opção por uma escola filosófica), depois tal ter-se-ia tornado pecaminoso, pois nem sequer a fé católica se escolheria,

“pois não nos cabe escolher, neste caso, de acordo com o nosso livre-arbítrio, mas ‘seguir’ o que Deus determinou para nós.”¹⁴

Concluindo, significativamente:

“Existem heresia e seita, quando a compreensão ou interpretação do Evangelho está em desacordo com a compreensão e a interpretação tradicionalmente defendidas pela Igreja Católica”¹⁵.

Por outro lado, se é evidente que a literatura não é teologia explícita, e que quem não crê (como claramente Saramago) não pode ter pretensões a teólogo, logo a heresiarca também, o certo é que uma das funções, antiquíssimas, conaturais e efficacíssimas da literatura é a persuasão. No caso, proselitismo ateu?

¹¹ Jorge Luis Borges, *Los Teólogos*: <http://www.apocatastasis.com/los-teologos-jorge-luis-borges.php#axzz0j9P6wGE9>. Edição portuguesa, os *Teólogos*, in *Obras Completas*, vol. I. 1923-1949, trad. deste texto de Flávio José Cardoso. Lisboa: Teorema, 1998, p. 570.

¹² Mas a escolha não é neutra. Os defensores da «ortodoxia» contra a heresia consideram-na mais (ou totalmente) uma opção da vontade do que um erro da lógica ou do entendimento. Cf. M. James Sawyer, *Survivor's Guide to Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2006, trad. port. de Estevan F. Kirchner, *Uma Introdução à Teologia. Das Questões Preliminares, da Vocação e do Labor Teológico*. São Paulo: Editora Vida, 2009, p. 37. Daí certamente que o herético seja ainda mais condenável, a olhos ortodoxos.

¹³ Nicolau Eymerich, *Directorium Inquisitorum*, revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578, trad. port. de Maria José Lopes da Silva a partir da versão francesa *Le Manuel des inquisiteurs, Manuel dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos / Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1993, com Prefácio de Leonardo Boff.

¹⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵ *Ibidem*, p. 32.

Mas a questão é mais complexa ainda. Porque a perspectiva totalitária do inquisidor abarca ainda os não crentes, ao contrário do que mandaria a lógica corrente. Assim, o *Manual* que vimos cotejando, além de outras considerações, enumera acepções que diz mesmo “jurídicas” do qualificativo “herético”, nelas compreendendo, entre outras com menos interesse para o nosso actual ponto, qualquer pessoa que se oponha à Igreja de Roma e contestar a sua autoridade divina, errar na interpretação da Bíblia, criar seita nova ou aderir a existente, ou tiver opinião diversa da Igreja de Roma sobre um único artigo de fé que seja, ou mesmo quem meramente duvidar da fé cristã.

Assim se incluem na heresia, ao que se nos afigura, os ateus, os agnósticos, os membros de qualquer outra denominação religiosa (aqui tratada como “seita”) ou mesmo os católicos que errem em interpretação das Escrituras, ou dissintam num ou outro ponto de fé com a Igreja de Roma.

Considerada esta perspectiva, obviamente que Saramago terá afinal razão, e parece elevar-se até do fundo da consciência humana um “direito à heresia”. Tanto mais que a sua punição, na perspectiva dos inquisidores, não é mera questão religiosa, mas se entrega o herético aos tratos (maus) do “braço secular”. No final do dito *Manual* não deixam de figurar prisões, condenações, multas e confiscos... Que são, como se sabe, os menores dos males que as inquisições têm feito¹⁶.

Mas insistimos: nem o *Manual* nem Saramago parecem estar certos no rigor do que seja heresia. Do que se trata é de liberdade religiosa. E o *Manual* pretende (naturalmente) anulá-la, ao passo que Saramago a visa plenamente garantir, com mais uma proclamação. Mas é de liberdade religiosa que se trata e não de direito a heresia. Isso seria fazer depender a liberdade religiosa ainda de moldes mentais religiosos.

O traumatismo e o escândalo da Inquisição pode por alguns ser associado ao próprio fenómeno religioso, ou, pelo menos, a algumas manifestações religiosas, desde logo as que assentam no dogma e na hierarquia. Contudo, há também uma defesa do cristianismo fora e até contra a Inquisição. Muitos textos se poderiam citar, mas a própria introdução de Leonardo Boff ao *Manual* que vimos seguindo tem passos significativos nesse sentido, como este:

“A Inquisição nada tem a ver com Cristo, nem com o seu Evangelho. Se tem a ver, é contra eles. O próprio Cristo foi vítima da inquisição judaica do seu tempo. Como em seu nome instaurar uma inquisição? Não esqueçamos que o Grande Inquisidor de Dostoievski acabou condenando Jesus Cristo”¹⁷.

III. Caim, ética e teologia

1. A Ética de Caim

Caim é muito mais que a estória bíblica, romanceada, do Génesis. O autor aproveita para, em viagens no tempo e no espaço, confrontar a personalidade de marginal e de estigmatizado de Caim (a qual vai enriquecendo) com vários momentos

¹⁶ *Ibidem*, p. 229 ss.

¹⁷ Leonardo Boff, *Inquisição: Um espírito que continua a existir*, Prefácio a *Manual dos Inquisidores*, p. 27. Numa perspectiva sobretudo histórica, cf. Agostino Borromeo (org.), *L’Inquisizione. Atti del Simposio internazionale*, Cidade do Vaticano, 19-31 de Outubro de 1998. Cidade do Vaticano: Comitato del Grande Giubileo dell’Anno 2000. Commissione Teologico-Storica, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003. Sobre manuais de inquisição, sobretudo em Itália, v. p. 95 ss.

e mitos da Bíblia, precisamente até à destruição da primeira humanidade, com o dilúvio.

É importante sublinhar que o fraticida Caim tem uma ética própria. E é precisamente um posicionamento ético aquele que Saramago reivindica para si e para as teses deste livro. O Caim de Saramago pode ser assassino (é-o, obviamente, e o da ficção, sem querer tirar interesse à trama do livro, é-o ainda mais que a personagem bíblica original). Mas não é ladrão, nem sequer pessoa de más contas. Nesse sentido estrito, pode até dizer-se que pratica a justiça com rigor: não quer mais nem mais depressa, nem mais facilmente, do que lhe é devido.

A ética do assassino que não rouba, que é mesmo pessoa de boas contas e nisso faz gala e ponto de honra, revela um certo tipo de personalidade, em que se poderá destacar algum orgulho – que é normalmente o “pecado” dos Sísifos de dos Prometeus.

2. *O Paradoxal (ou cruel) Javé de Saramago*

Evidentemente que Saramago tem com o Deus do Antigo Testamento uma profunda, uma grave querela ética. E que é sobretudo patente, a nosso ver, em quatro pontos. O prémio Nobel insurge-se contra uma espécie de contradição nos próprios termos da divindade javista, na medida em que o comportamento de Deus não lhe parece sequer humano. Tal poderia traduzir-se em algumas questões (ou imprecações) algo paradoxais:

Que Deus equânime é esse que dos sacrifícios de dois irmãos acolhe o de um e rejeita o de outro?¹⁸ Há aqui simbolismo: Deus não pode ser caprichoso ao ponto de fazer assim aceção de dádivas.

Que Deus piedoso é esse que, sendo onisciente, faz uma aposta com o diabo, que sabe de antemão ganha, sujeitando Job e seus familiares a provações com o sentido único de um triunfo supérfluo¹⁹

Que Deus pai é esse que põe à prova Abraão, dele reclamando o sacrifício de seu filho Isaac?²⁰

Que Deus indulgente é esse que não contou entre o número de justos as inocentes crianças de Sodoma e Gomorra e às duas cidades destruiu?²¹

Saramago não consegue perdoar a Jeová sobretudo a última, que evoca, acusador, de novo, no final do livro²².

3. *Linguagem religiosa e caricatura*

Evidentemente que Saramago, do princípio ao fim, não dá mostras de nenhuma flexibilidade hermenêutica para com as interpretações explicativas e até dulcificadoras dos teólogos, não se comovendo com as “morais da história” da mitologia bíblica. Não parecendo mesmo ler para além do texto. E, por vezes, como no caso de Abraão e Isaac, parecendo ler “menos” que o texto... Mas eis o busfílis: o que diz o texto, “simplesmente”? Não se trata sempre de descobrir o que ele “diz”?

As coisas são totalmente diferentes do lado teológico. E a melhor teologia já compreendeu o que se passa com o diálogo de surdos. Afirma Jorge Pinheiro, na apresentação da edição brasileira da *Teologia da Cultura*, de Paul Tillich:

¹⁸ José Saramago, *Caim*, p. 36 ss.

¹⁹ *Ibidem*, p. 141 ss.

²⁰ *Ibidem*, p. 81 ss.

²¹ *Ibidem*, p. 96 ss.

²² *Ibidem*, p. 180.

“(…) a linguagem religiosa tradicional é a origem das representações caricaturizadas da religião. As incompreensões dos símbolos religiosos assim como as interpretações distorcidas dos símbolos fazem com que o cristianismo apareça para a mulher e o homem contemporâneos como uma religião de absurdos”²³.

É exactamente esse absurdo que toca Saramago. E ele decorre precisamente da incompreensão simbólica. Os símbolos, na verdade, não são meros sinais, de legibilidade imediata mediante uma tabela. São complexos, e podem mesmo levar às mais incríveis (e, naturalmente, desconstruídas e antitéticas) interpretações. Veja-se como o antropólogo Marshall Sahlins satiriza a teorização etológica de Robert Ardrey (em *African Genesis*), num trecho de uma “peça de teatro”:

“Sei, sei, o toque final, a jóia na ((da)) coroa humana dos instintos – assassinato. Todos os primatas são vegetarianos. Mas, o que aconteceu com a linhagem do homem? Desceu das árvores, pôs-se de pé, perdeu seus caninos dilacerantes e descobriu seu destino – as armas. Armas para defesa, armas para carne, armas para sobrevivência. Caim ! Somos filhos de Caim, nascidos de armas na mão (...) o homem é um predador com um instinto natural para matar com uma arma (316) (...) Carregamos a maldição de uma busca irracional auto-destrutiva e inexorável da morte pela morte. (...) Abel. Uma anomalia. Um ramo colateral. Um homem-macaco atrasado, inofensivo e desajeitado. Estrutura mastigatória de um macaco vegetariano. Vivia no fundo de um poço comendo melado e era muito doente. Logo, é óbvio que não pode ter sido o ancestral do homem. Foi morto por Caim, que lhe tirou seus instrumentos (p. 282)”²⁴

Mas as interpretações proliferam. Boyce Rensberger, por exemplo, afirma que tanto Ardrey, que inspira esta dramatização a Sahlins, como o próprio inspirador de Ardrey, Raymond Dart, estão errados ao desenvolver a teoria de que descendemos de um primata sanguinário, o “macaco assassino”. Na sua visão, Caim era o vegetariano e Abel quem comia carne²⁵.

4. Porque Javé prefere o sacrifício de Abel?

Tem havido ao longo dos séculos várias interpretações das referidas questões de escândalo para José Saramago.

Por exemplo, quanto à preferência de Javé pelo sacrifício de Abel, variadas têm sido as explicações.

Para uma das visões, a oferenda de Abel teria sido feita com coração puro, sincera, desinteressada, enquanto a de Caim teria sido interesseira²⁶.

²³ Paul Tillich, *The Theology of Culture*. Oxford: Oxford University Press, trad. port. de Jaci Maraschin, com apresentação do Dr. Jorge Pinheiro, *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 27.

²⁴ Marshall Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, Urzone Inc., trad. port. de Vera Ribeiro, *A Cultura na Prática*. 2.ª ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p. 55. Os números entre parêntesis no interior da citação referem-se a páginas do original de Robert Ardrey, *African Genesis. A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man*. Macmillan, 1961.

²⁵ Boyce Rensberger, *The Killer Ape is Dead*, 1973, consultado a 21 de Março de 2010, in: <http://www.aliciapatterson.org/APF001973/Rensberger/Rensberger08/Rensberger08.html>.

²⁶ André-Marie Gerard, « Abel » in *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Laffont, 1989, p. 7.

Para outra versão interpretativa, Caim simbolizaria para o autor bíblico humano os Cananeus, sedentários como ele (ter uma morada fixa na terra²⁷ seria, para outros, o pecado: lugar fixo, só no céu), e tendendo à idolatria, ao contrário dos pastores Hebreus dos tempos mais remotos, com razão ou sem ela tidos por modelos de virtude²⁸. Ou, de qualquer modo, o mito simbolizaria e disputa entre povos agricultores e povos pastores²⁹.

Outros ainda, entre os quais numeros Padres da Igreja, vêem em Caim o símbolo do próprio Povo eleito, e depois decaído, e castigado³⁰. Etc. Etc.

IV. Outros problematizadores teológicos

É evidente que os ataques de Saramago não são originais. No séc. II d.C, Marcião de Sinope (110-160), um dos primeiros a ser declarado herético, recusa integralmente o Antigo Testamento precisamente com o argumento de ele revelar um Deus cruel e sanguinário.

Schleiermacher propôs conservar o Antigo Testamento nas Bíblias, apenas como apêndice, com o fito de mostrar a diferença entre o seu Deus e o do Novo Testamento. Outros autores, mais recentes, dentro do mundo protestante sobretudo, falam de paralisia religiosa ou de relação alienada entre o humano e o divino para aludir a esse conjunto primeiro de livros bíblicos.

Ora, é evidente que relativamente a tais críticas, por vezes muito contundentes, vários outros teólogos, mais ortodoxos, já tiveram ocasião de forjar antídotos, justificações e contra-ataques. O curioso é como não tem o grande público ouvido essas posições (de defesa e de contra-ataque, digamos), salvo uma ou outra exceção. Todas estas questões se encontram bem explanadas num belo livro de Thomas Römer, *Dieu obscur*³¹.

Este autor alerta-nos para as recentes “lectures psychologisantes voire des lectures fantaisistes des grands textes religieux de l’humanité”³², do mesmo modo que para “conceptions trop humaines de Dieu”³³, procurando insistir, segundo as suas próprias palavras nos “limites do discurso teológico”³⁴. O que, em grande medida, nas palavras da mais alta hermenêutica, se remete à questão dos “gêneros literários” bíblicos, e da necessária idiosincrasia estilística *lato sensu*. São questões consabidas no terreno da hermenêutica e da exegese, mas que, infelizmente, temos de admitir que muitos leigos que professam credos religiosos, designadamente cristãos, ainda não assimilaram: por clara falta de ensino religioso e/ou de preparação espiritual para tanto.

Nem de propósito, um comentário a esta obra sublinha:

“L’auteur profite de cette nouvelle mouture pour ajouter un chapitre à la première édition. Ce chapitre supplémentaire intitulé: ‘Dieu est-il

²⁷ Jean Paris, “Cain”, in *Dictionnaire des Personnages de tous les temps et de tous les pays*, 3.^a reimp.. Paris: Laffont, 1990, p. 180.

²⁸ *Idem, Ibidem*.

²⁹ Henrique R. Galbiati, “No Limiar da História”, in *Secoli sul Mondo*. Turim: Marietti, trad. port. de J. Mendes de Castro, *Introdução à Leitura da Bíblia*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1966, p. 135-136.

³⁰ Jean Paris, *Op. loc. cit.*

³¹ Thomas Römer, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l’Ancien Testament*, Essais bibliques 27. Genebra: Labor et Fides, 1998. Na nova edição aumentada (2009) o subtítulo é *Cruauté, sexe et violence dans l’Ancien Testament*.

³² *Ibidem*, p. 12.

³³ *Ibidem*, p. 130.

³⁴ *Ibidem*.

violent et vengeur?’ permet à l’auteur de présenter “comment à partir de l’histoire de Caïn et Abel, la Bible hébraïque réfléchit à l’origine de la violence et au rôle qu’on y attribue à Dieu”³⁵.

V. O Problema da Literalidade

1. *Subjectividade das Críticas, de novo*

Pode não se suportar um ateu por o ser (embora se devesse ser mais convivente com a diferença), pode não se aderir ao estilo de Saramago, nem mesmo às imprecisões ou aos “palavrões”, ou até ao apimentado da trama³⁶.

Pode, evidentemente, criticar-se muito a Saramago – ou muito louvar-se. Desde logo, com base em preferências, gostos, estilos. Mas, de *gustibus et coloribus...* Porém, num aspecto, além dos restritamente estilísticos, de composição e afins, o Caim tem uma enorme e inegável virtude: fazer-nos repensar a interpretação, em geral.

2. “Positivismo legalista”

A “ingénua” pose de Saramago, que assim faz figura de Abel perante os teólogos, dá que pensar. É que – pensemos por um momento como um positivista legalista: eles existem também em teologia e exegese bíblica – o texto diz, afinal, *o que diz*. E as interpretações (como manda o Código Civil, evocaríamos até, ainda que *mutatis mutandis* e *cum grano salis*), não podem deixar de ter na letra do texto um certo apoio, ainda que mínimo e imperfeito, devendo o intérprete presumir que o autor se exprimiu bem³⁷.

Se isso presumimos do legislador comum, como não o fazermos do Espírito Santo? Colocar um teólogo atrás de cada leitor não será prático. Mas assim como há códigos anotados, também a Igreja Católica colocou notas de rodapé na maior parte das suas Bíblias, ao contrário dos Protestantes. Os quais, contudo (pelo menos muitos deles) estão longe de ter uma visão ingénua ou sequer literalista da Bíblia. Paul Tillich, por exemplo, considera que “a Bíblia não é um livro caído do céu” (segundo as palavras de Jorge Pinheiro³⁸).

Há, porém, muitos matizes. Por exemplo, Charles Caldwell Ryrie, professor emérito do seminário teológico de Dallas, sintetiza várias correntes hermenêuticas, desde a alegórica (nós preferiríamos dizer “simbólica”³⁹) à literal, passando pela semi-alegórica ou semi-literal. E pessoalmente inclina-se (diz mesmo que é (“o sistema

³⁵ <http://www.theolib.com/romer.html>.

³⁶ Esta faceta (sobrelevando tudo o resto, o que é de uma enorme injustiça, além do mais) aliás teria já honras de *charge* do pior gosto possível na televisão, um meio de comunicação social que se degrada até níveis da maior baixeza, e que, pela sua influência social, coloca sérios problemas de aculturação e de deseducação. Aos que clamaram contra Saramago sugerimos que clamem antes contra o programa que o procurou ridicularizar. Não por puritanismo, obviamente. Mas pela nula qualidade.

³⁷ O Texto do art. 9.º do Código Civil português parece-nos, com efeito, muito interessante como critério de interpretação, não só jurídica, como geral. Em intenção dos não juristas o transcrevemos:

“1. A interpretação não deve cingir-se à letra da lei, mas reconstituir a partir dos textos o pensamento legislativo, tendo sobretudo em conta a unidade do sistema jurídico, as circunstâncias em que a lei foi elaborada e as condições específicas do tempo em que é aplicada.

2. Não pode, porém, ser considerado pelo intérprete o pensamento legislativo que não tenha na letra da lei um mínimo de correspondência verbal, ainda que imperfeitamente expresso.

3. Na fixação do sentido e alcance da lei, o intérprete presumirá que o legislador consagrou as soluções mais acertadas e soube exprimir o seu pensamento em termos adequados.”

³⁸ Paul Tillich, *Teologia da Cultura*, p. 24.

³⁹ Sobre as diferenças entre símbolo e alegoria, que contribuem para a nossa preferência, cf. Eco, Umberto, *Sulla Letteratura*. Milão: Bompiani, 2002, trad. port. de José Colaço Barreiros, *Sobre Literatura*. Lisboa: Difel, 2003, p. 148.

hermenêutico correcto”) para o sistema que chama “normal, simples, ou literal”⁴⁰. Qual a razão final? Uma razão que filosoficamente, hermenêuticamente, consideraríamos bem inconsistente, visto aliás (desde logo) o problema da mensagem de um tempo para diversos tempos, de uma cultura para várias culturas:

“Deus desejou dar ao homem a sua Palavra. E também foi Deus que deu a ele o dom da linguagem para que pudesse cumprir esse desejo. O Senhor nos deu sua palavra para poder comunicar-se connosco, não para nos confundir. Deveríamos procurar essa comunicação de forma simples, pois é essa a maneira normal como que os seres humanos se comunicam”⁴¹.

3. A Imprescindibilidade do Símbolo

Mas os seres humanos quando queiram deixar uma mensagem universal não se comunicam de forma denotativa, muito simples, porque a denotação, num dado tempo e lugar, é uma conotação com as metáforas e outras formas específicas desse tempo e lugar (como Roland Barthes foi sublinhando⁴²). Tão arreigadas e tão “naturais” que nem se dão conta disso. Veja-se o episódio do “buraco da agulha”⁴³...

A clareza da linguagem ou a sua obscuridade são também motivo de mitologização bíblica no Génesis, nomeadamente no episódio da Torre de Babel⁴⁴.

Há, efectivamente, quer no Direito quer na Teologia, uma tentação, uma espécie de pecado original exegético que, de algum modo procurando prescindir da própria Hermenêutica, toma a nuvem por Juno, clama por clareza, e pretende que possa haver clareza, que aliás eximiria o intérprete de interpretar (*in claris non fit interpretatio*) – coisa absurda. E almejaria a que houvesse textos simples, como casos simples⁴⁵.

Mas, como afirma Sawyer, apesar de noutros aspectos menos aberto,

“(…) a premissa de que ‘devo ser capaz de abrir a Bíblia e compreendê-la porque ela é a Palavra de Deus’ é falha desde o início. Esta premissa não leva em conta a natureza histórica da revelação divina”⁴⁶.

E este último é apenas um dos aspectos do problema... Há, desde logo, a própria “natureza linguística” do texto – de todo o texto...

O que, por sua parte, os literalistas ou adeptos de interpretação dita “normal” não entendem é, antes de mais, o símbolo. E o que nela mais importa. É que só pelo

⁴⁰ Charles Caldwell Ryrie, *Basic Theology – A popular systematic guide to understanding biblical truth*. Chicago: Moody Press, 2000, trad. port. de Jarbas Aragão, *Teologia Básica – Ao Alcance de Todos*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004, p. 123.

⁴¹ *Ibidem*, p. 129.

⁴² Evoluindo desde, pelo menos, Barthes, Roland, *Le degré zero de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953. V. ainda, com interesse para o nosso tema, Mourão, José Augusto Miranda, « Roland Barthes e a Análise Estrutural do Texto Bíblico », in *Leituras de Roland Barthes*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1982, p. 167 ss.

⁴³ Mr. X, 25 ; Lc. XVIII, 25.

⁴⁴ Gén. XI, 1 ss. V. Eco, Umberto, *La Ricerca della Lingua Perfetta*, 1993, trad. port. de Miguel Serras Pereira, *A Procura da Língua Perfeta*, Lisboa, Presença, 1996, p. 23 ss.

⁴⁵ Paul Van Den Hoven, “Clear Cases: Do they Exist?”, in *Revue Internationale de Sémiotique Juridique / International Journal for the Semiotics of Law*, Vol. III, n.º 7, 1990, pp. 55-63.

⁴⁶ M. James Sawyer, *Uma Introdução à Teologia. Das Questões Preliminares, da Vocação e do Labor Teológico*, p. 45.

símbolo se abrem certos sentidos, por vezes paralelos, cumulativos, em progressiva descoberta, etc. E “as palavras simbólicas (como “Deus”) não podem ser substituídas”⁴⁷, traduzidas, trocadas por meros “sinais”. Ou seja,

“Chegamos, então, ao que mais importa no símbolo: a abertura a níveis da realidade que, de outra forma, permaneceriam ocultos e não poderiam ser percebidos”⁴⁸.

Esquece-se, porém, mesmo quando se entra na sintonia da linguagem do símbolo, que este é, pelo menos, ambivalente. Como muito plasticamente coloca a questão Luc Benoist:

“Cette ambivalence est saisissable au niveau même du vocabulaire. En hébreu par exemple le mot *shet* (serpent) a deux sens opposés, celui de fondement et celui de ruine, ce qui justifie les deux sens du caducée hermétique. En latin le mot *altus* signifie haut et profond et le mot *sacer* signifie saint et maudit.”⁴⁹

Não é por acaso que *sema* é sentido e é sepulcro.

4. O “Postulado Deus” e a Fé

Recuemos um pouco no nosso ângulo de visão, para melhor entender as críticas e as incompreensões exógenas à cosmovisão e à linguagem religiosa. Falar de coisas de fé sem fé, em coisas de veneração sem veneração, em coisas de autoridade sem veneração da autoridade, coloca os poderes, mesmo os mais altos da divindade, no sério apuro de terem de dialogar com a simples razão humana que, na sua lógica estrita, é muito impiedosa para com desígnios divinos, para mais tidos por inescrutáveis⁵⁰. Paul Tillich di-lo de várias formas e em diversas ocasiões. E o postulado primeiro é evidente, com todas as suas consequências: “Deus é o pressuposto da questão de Deus”⁵¹.

Por isso é que há idolatria num “deus” à nossa medida⁵². À medida de cada um, e da sua circunstância, que lhe molda os desejos, as necessidades, etc.

Não se trata sequer de um simples “postulado” de Deus para falar destas matérias. Há ainda uma questão de fé, ou, pelo menos, de abertura ao transcendente, de compreensão do fenómeno. Existem mesmo autores que consideram que sem fé não pode haver verdadeiro estudo destes assuntos⁵³. Cremos que exageram, mas a sua reivindicação aí está, como um alerta para visões frias e pseudo-objectivas.

⁴⁷ Paul Tillich, *Teologia da Cultura*, pp. 101-102.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁹ Luc Benoist, *Signes, Symboles et Mythes*, 7.ª ed., Paris: P.U.F., 1994, p. 43.

⁵⁰ José Saramago, *Caim*, p. 142.

⁵¹ Paul Tillich, *Teologia da Cultura*, p. 50.

⁵² Jorge Pinheiro, *Apresentação de Teologia da Cultura*, de Paul Tillich, p. 31.

⁵³ M. James Sawyer, *Uma Introdução à Teologia. Das Questões Preliminares, da Vocação e do Labor Teológico*, p. 42, p. 29: «Qualquer discussão sobre teologia ou sobre algum estudo teológico, feita de modo apropriado, deve iniciar com um compromisso prévio de fé”. Depois o autor problematiza em torno do que é a fé... Também Rudolf Otto, *Das Heilige: Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationale*. Munique: Beck, 1979, trad. port. de Walter O. Schlupp, *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: RS / Petrópolis: Escola Superior de Teologia / Vozes, 2007, p. 181, afirma, talvez ainda mais exigente: “Uma coisa é apenas acreditar no supra-sensorial; outra, também vivenciá-lo; uma coisa é ter ideias sobre o sagrado; outra perceber e dar-se conra do sagrado como algo atuante, vigente, a se manifestar em sua atuação”.

5. O Sacrifício de Isaac: um teste aos intérpretes

É invocando razões que a razão desconhece, e explicitamente citando Pascal⁵⁴, que o teólogo André LaCocque considera o episódio do ordenar da morte de um inocente (no caso, Isaac), a única restrição, que “não pertence à ética”, colocando-a ao lado da ordem de Deus para uma guerra santa⁵⁵. Na mesma obra, o filósofo cristão Paul Ricoeur não deixa de considerar esse mesmo episódio “stupéfiant”⁵⁶. E um Ronald S. Hendel, da Southern Methodist University, em Dallas, considera a passagem uma “curious story”⁵⁷.

Já muito antes deles, a mesma passagem tinha sugerido a Soren Kierkgaard, teólogo e existencialista cristão, o seu clássico *Temor e Tremor* (1843)⁵⁸.

E contudo, um autor como Michel Serres considera que esta passagem bíblica⁵⁹ constitui verdadeira novidade, porque Abraão suspende o seu gesto de sacrificiador, gesto que muitos e muitos haviam feito antes, e outros mais depois (como, desde logo, Agamémnon), a pedido do Anjo do Senhor. Aqui a questão é recolocada: o paganismo era a repetição do sacrifício humano, agora, pela piedade monoteísta, é a sua substituição pelo bode expiatório⁶⁰.

Thomas Roemer trata deste passo com muita detença e erudição⁶¹. Por um lado, há a ideia de que a ordem da divindade não passa de uma tentação, para colocar Abraão à prova⁶², como diz o texto. Mas o autor chega a citar autores que consideram tal tentação obra do diabo, não de Deus. Marie Balmory considera mesmo, apoiada em tradução de um exegeta judeu medieval, que se não trataria realmente de um pedido de sacrifício humano, com derramamento de sangue. Tratar-se-ia de um processo de cura de Abraão pela sua deficiente compreensão da divindade⁶³. Mas Roemer considera que, no contexto, as palavras usadas significavam, realmente, o pedido de holocausto.

O autor, além de, como Serres, considerar esta passagem uma condenação dos sacrifícios humanos, dá-lhe significados simbólicos que não são de descurar, e que, de alguma maneira podem ser usados contra as demais reclamações de Saramago, ou a elas afins. Por um lado, trata-se de defender a fé, contra as aparências do “bom senso”, da prefiguração da experiência de um Deus que se tornou incompreensível (ou que parece ausente – e como não pensar na ausência de Deus, ou uma outra presença silenciosa, na *Shoah*?), e, por outro, de mostrar um Deus não feito à imagem do homem:

“nous voulons un Dieu qui corresponde à l’idéal de l’homme éclairé, un Dieu qui soit juste, tolérant, etc., donc un Dieu à l’image de l’homme, plus précisément de l’homme idéal. Un tel Dieu, forgé selon les canons

⁵⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, IV.

⁵⁵ André LaCocque e Paul Ricoeur, *Penser la Bible*. ed. française, Paris: Seuil, 1998, p. 155.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 163.

⁵⁷ Ronald S. Hendel, « Cain and Abel”, in *The Oxford Companion to the Bible*, ed. por Bruce M. Metzger e Michael D. Coogan. Nova Iorque / Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 97.

⁵⁸ Sören Kierkgaard, *Frygt og Baeven*, trad. port. de Maria José Marinho, com Introdução de Alberto Ferreira. *Temor e Tremor*, Lisboa: Guimarães, 1959.

⁵⁹ Gén. XXII, 10-13.

⁶⁰ René Girard e / Michel Serres, *Le Tragique et la Pitié. Discours de réception de René girard à l’Académie française et réponse de Michel Serres*. Paris: Le Pommier, 2007, pp. 76-77. Sobre o bode expiatório, o clássico René Girard, *Le Bouc Emissaire*. Paris: Grasset, 1982.

⁶¹ Thomas Roemer, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l’Ancien Testament*, nova ed. aumentada, Genebra: Labor et Fides, 2009, p. 56 ss.

⁶² Gén. XXII, 1. Algumas traduções em português não põem bem em relevo esta «provação»... Mas múltiplas noutras línguas o fazem.

⁶³ Marie Balmory, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris: Grasset, 1986.

du politiquement correct, risque, pour reprendre la terminologie des auteurs bibliques, de devenir une idole qui ne fait rien d'autre que légitimer les aspirations humaines, si légitimes qu'elles soient"⁶⁴.

E aqui está em boa parte o nó do problema. Mesmo os especialistas sabem quão difícil é estar no mundo moderno, e especialmente no contemporâneo, sem sacrificar aos seus deuses. Como o tempo que passa, sobretudo ao nível das massas, é intrinsecamente egoísta e hedonista, o que contraria os altos padrões das crenças tradicionais. Por outro lado, o Deus dos exércitos, mesmo o Deus juiz, mesmo o deus legislador de Suárez⁶⁵ deram lugar a fórmulas mais paternas, maternas ou fraternais, no uso corrente. Dar-nos-emos conta de que grande parte das crenças hoje correntes (toleradas ou mesmo praticadas) seriam ontem graves heresias? As lutas sobre o que crer e como crer sempre foram das mais sangrentas. Assiste-se, apesar de tudo, a um apaziguamento dessas questões, especialmente onde a política não manipula a religião para os seus próprios fins.

VI. Ecos Literários

1. Construção de um Arquétipo literário

Não se pense (na verdade só assim pensa quem não lê), pois, que a Bíblia só contém páginas plácidas, e que teólogos e filósofos não se intrinjam e espantam com ela. E pela sua versão dela se não digladiam. Pobre seria um livro sagrado que apenas desse certezas. Pobre seria a sua interpretação que só tranquilizasse os espíritos. Mas não deixa de ser lamentável, na pureza das coisas, que tanta cizânia decorra das interpretações. E, pelo menos por vezes, dos interesses por detrás delas, ao longo dos séculos. O citado texto *Os Teólogos* de Borges é um exemplo excelente das desventuras dessas controvérsias.

E não é, obviamente, a primeira vez que a literatura versa este tema.

Além, obviamente, de vários passos do Antigo e do Novo Testamento⁶⁶ se referirem a Caim e a Abel, e da significativa observação de Aurélio Agostinho, para quem a díade Abel e Caim simbolizaria a dicotomia entre a cidade de Deus e a terrestre⁶⁷, há referências mais “especificamente” “literárias”. Desde logo, na segunda parte do *Jeu d'Adam* (séc. XII), apresenta-se-nos um Caim avaro. Dando um grande salto no tempo, há referência ao personagem no *Paraíso Perdido*, de Milton (1667).

Mas é no séc. XVIII que quer Caim, quer Abel, irão aparecer com mais claro recorte. Seria fastidioso enumerar obras pouco conhecidas, e nem sempre de grande valor literário, ou teológico. Assim, saliente-se apenas que Salomon Gessner, em *A Morte d'Abel* (representada em Paris em 1783) apresenta um Caim angustiado com a divindade não propícia, e menos prometeico (prometeico é o *Caim* de Byron, de 1821) que realmente complexado, de complexo de inferioridade⁶⁸. Já Victor Hugo, em *La Conscience*, nos apresenta um Caim mais convencional (relativamente aos dados “literais” da Bíblica), sobretudo afundado no desespero e no remorso. O melodrama

⁶⁴ Thomas Roemer, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, nova ed., pp. 62-63.

⁶⁵ Francisco Suarez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, prep. L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973, vv.. vols.

⁶⁶ Entre outros, He. XI, 4. ; I Jn. III, 12 ; Jud. XII ; Mt. XXIII, 35.

⁶⁷ Aurélio Agostinho, *Civitas Dei*, 420-429 ; XIV, 28. V. ainda XV, 1. 58 ss.

⁶⁸ Cf. Ugo Dèttore, « Cain », in *Dictionnaire des Personnages de tous les temps et de tous les pays*, p. 180.

Abel, de Alfieri (1790) é também convencional, sublinhando sobretudo a inveja de Caim.

Seria interessante alargar a pesquisa à música e às artes plásticas. Além de vários oratórios, um dos quais de Haydn, há a registar alguns dramas líricos, sem especial história para o nosso tema, porém. Na pintura, recordemos apenas a impressionante composição de *La Justice et la Vengeance divine poursuivant le Crime*⁶⁹, de que *Guernica*, de Picasso, parece ter algumas citações. Mas que, em rigor, não se diz que represente Caim e Abel.

Em geral, as obras oscilam entre o Caim vil, o roído pela culpa e o remorso, que são as mais convencionais, e as mais livres, em que se glorifica o seu prometeísmo ou se identifica o seu trauma.

2. *Abel matou Caim*

Mas com esta “ingénua” interpretação, cândida como Abel, Saramago acaba por matar Caim: o Caim pérfido e invejoso⁷⁰ passa a poder ser visto com novos olhos – não já o primeiro assassino, e como tal julgado por Deus, mas o seu primeiro acusador. A divina marca protectora na frente não funciona no mundo da ficção laica, só da religiosa. Caim não é, porém, nesta obra do Prémio Nobel literário português, um acusador prometeico, um herói romântico, mas um anti-herói em alguma medida. Espectador até certo ponto, só no final parece resolver-se a dar um fim à Humanidade, e, paradoxalmente, também a si (à sua memória, nessa “história-outra”, paralela, virtual, que assim se não chegaria a escrever) – numa tentativa de matar afinal a obra divina. Mas não devemos excessivamente preocupar-nos com os finais dos livros, que contêm vezes de mais desenlaces que, pelo imprevisto, naturalmente chocam ou comovem (ou edificam, à sua maneira), os quais, porém, nem sempre são o principal de uma obra.

3. *Nem Caim, nem Abel?*

Enquanto escrevíamos este estudo, demos com um texto que merecerá talvez um cotejo (para agora fecharmos nós o nosso texto inusitadamente). Ele surgiu “do nada”, em pesquisas na *Internet*. Atentemos, então, nas ideias deste texto, sem nos deixarmos levar pela beleza da sua retórica. Ele certamente chocará alguns muitos crentes e muitos não crentes, pela sua inabitualidade, pela sua cada vez maior raridade no nosso tempo:

“Je ne croirai jamais que Christ est mort pour moi ;
je veux croire qu'il est vivant pour nous tous.
Je ne croirai jamais en un dieu qui serait là pour nous juger ;
je veux croire en Dieu qui nous accepte tels que nous sommes
Je ne croirai jamais que l'enfant qui vient de naître
porte le poids d'un péché qui eut lieu des millénaires avant sa venue au
monde.
Je veux croire en la positivité de la vie,

⁶⁹ Cf., v.g., Sylvan Lavessière (catálogo estabelecido e redigido por), *Prud'hon. La Justice et la Vengeance divine poursuivant le Crime*. Paris: Ministère de la Culture et de la Communication, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1986.

⁷⁰ Sublinhando o tópico tradicional da inveja, v.g., André-Marie Gerard, « Cain » in *Dictionnaire de la Bible*, p. 175. Mas quase todos os estudos gerais insistem neste ponto. Sobre a temática, em geral, cf., recentemente, Nilton Bonder, *A Cabala da Inveja*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

au geste inaugural de commencement absolu,
 présent en toute naissance.
 Je ne croirai jamais qu'il nous faudrait souffrir pour mériter demain un paradis ;
 je veux croire au bonheur de la vie,
 à la fragilité de l'existence,
 à la possibilité toujours donnée d'accéder à la vie éternelle.
 Je ne croirai jamais aux histoires de double nature,
 de trinité ou d'immaculée conception ;
 je veux croire à l'appel de notre Dieu, à la dignité humaine,
 à la liberté souveraine de la conscience.
 Je ne croirai jamais que la nature soit mauvaise et que le corps soit méprisable;
 je veux croire que Dieu nous a donné la chance de la vie,
 la joie du corps fait pour aimer, le risque de la rencontre,
 l'espérance de ce qui vient.
 Je ne croirai jamais en un Dieu qui ne serait présent que pour les seuls chrétiens;
 je veux croire que Dieu est à l'oeuvre dans toutes les cultures
 qu'il parle au coeur de l'homme,
 sans se soucier des frontières artificielles
 dans lesquelles nous nous emprisonnons.
 Je ne croirai jamais que la résignation et l'obéissance soient des vertus;
 je ne *peux* croire qu'à la tendresse partagée, à l'avenir toujours ouvert,
 à ce Royaume qu'il nous faut construire, aux côtés de notre Dieu.
 Je ne croirai jamais que la volonté soit le dernier mot de la foi,
 que le savoir soit l'objectif de la vie,
 que les oeuvres soient la mesure de l'homme;
 j'espère en ta présence et je te nomme Dieu
 - C'est ainsi que tu es là
 et je te dis ma reconnaissance.
 Amen.⁷¹

Este texto não é, certamente, nem dos que criticam nem dos que aplaudem Saramago. É de um grupo aberto de teólogos cristãos... Que diria Saramago de uma perspectiva como esta da religião e da divindade?⁷²

Há, do lado da crença e do lado da descrença, felizmente, muitas crenças e muitas descrenças. E o contraste a preto e branco é só uma metáfora do bem e do mal, que pode aliás (pelo menos em alguns casos) superar-se (ou explicar-se), por exemplo na *coincidentia oppositorum*⁷³. As cores de todos os arco-íris, (re-)ligando o céu à

⁷¹ <http://theolib.com/foi.html> « Profession de foi de Théolib ».

⁷² Um certo Marx certamente diria que, ainda assim, é “ópio do povo”. Mas não é esse Marx que realmente importa. Uma coisa são as opiniões políticas de um cientista natural, outra a sua ciência. Do mesmo modo, as opiniões religiosas de um cientista social e doutrinador político, ainda que bem imbricadas no todo da teoria, podem ser (e têm sido) descartáveis...

⁷³ « Yahvé é bom e colérico ao mesmo tempo », exemplifica Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, nova ed., trad. port.. Porto: Asa, 1992 (ed. anterior, Lisboa: Cosmos), p. 518. E teoriza, considerando a *coincidentia oppositorum* « (...) estrutura profunda da divindade, a qual se revela alternada ou concorrentemente benévola e terrível, criadora e destruidora, solar e ofidiana, isto é, manifesta e virtual. Neste sentido, é justo dizer-se que o mito revela, mais profundamente que a própria experiência racionalista, a estrutura da divindade, que se situa para além dos atributos e reúne todos os contrários. ». E contra eventuais críticas, logo atalha: « A prova de que tal experiência mítica não é aberrante está no facto de ela se integrar quase universalmente na experiência religiosa da humanidade,

terra, aí estão a mostrar, felizmente, a pluralidade das descrenças e das espiritualidades, quer religiosas quer laicas.

E mesmo não falando de misticismo, no plano de alguma teologia, o ateísmo contribui: “Não se pode imaginar qualquer verdadeira religião sem algum elemento ateuista”⁷⁴. Di-lo um célebre teólogo.

Quem diria, além do mais, que o empreendimento iconoclasta deste *Caim* poderia redundar (ou, pelo menos, tal aparentar – *post hoc, ergo propter hoc*) num sucesso de vendas da “Bíblia branca”, dita “literária”, publicada quase simultaneamente?

Insondáveis os caminhos...

Recebido para publicação em 20-06-10; aceito em 02-07-10

até mesmo numa tradição tão rigorosa como é a tradição judaico-cristã.”. Com efeito, e para concluirmos este ponto, « *A Coincidentia oppositorum* é uma das maneiras mais arcaicas de exprimir o paradoxo da realidade divina”.

⁷⁴ TILLICH, Paul — *Teologia da Cultura*, p. 63.