

CAM, DE JOSÉ SARAMAGO, ENTRE O MAL E O BEM

MARCELO LACHAT

O SENHOR Deus disse: “Eis que o homem, quanto ao conhecimento do bem e do mal, se tornou como um de nós. Agora é preciso que ele não estenda a mão para se apoderar também do fruto da árvore da vida e, comendo dele, viva para sempre” (Gn 3: 22).¹

Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!... (NIETZSCHE, 2007, p. 52).

Introdução

Bem e mal não são conceitos atemporais, mas historicamente constituídos de sangue e horror. O ser humano como animal moral é uma construção histórica alicerçada, sobretudo, em concepções filosóficas e religiosas. No mundo grego antigo, conforme Werner Jaeger (2001, p. 745), “o belo e o bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *areté* do homem como ‘ser belo e bom’ (*καλοκαγαθία*)”. Nesse mesmo sentido, Robert Flacelière (1960, p. 31) salienta que “le mot *kalós* désigne à la fois ce qui est beau et ce qui est noble, et le mot *aischrós* ce qui est laid et ce qui est honteux. Donc, pour un Grec, la beauté est noblesse et la laideur est stigmaté de honte”. Não por acaso, na filosofia grega, Heráclito e Platão equiparam o belo, o bom e o justo. Aristóteles, por sua vez, estabelece que a virtude ou excelência moral (*areté*), entendida como o meio-termo (*mesótēs*) entre o excesso e a falta, é o caminho para se alcançar o sumo bem da vida, a finalidade (*télos*) de toda ação humana: a *eudaimonía* (vocábulo que pode ser traduzido, embora com certa imprecisão, como “bem-estar” ou “felicidade”). Já os céticos consideram a suspensão do juízo (*epoché*), os epicuristas a ausência de perturbações

(*ataraxia*) e de dor (*aponia*) e os estoicos a supressão das paixões (*apátheia*) as grandes metas do filósofo (*philósophos*), isto é, daquele que deseja se tornar um sábio (*sophós*) e, portanto, viver em constante *eudaimonía*.

A moral no que se convencionou chamar “Ocidente” funda-se nessa raiz filosófica grega, bem como na religiosa judaico-cristã. Dessa maneira, quanto às fontes religioso-morais, destaca-se o capítulo 3 de *Gênesis*, que narra aquilo que Santo Agostinho designou “pecado original” (*peccatum originale*). Havendo Deus proibido Adão e Eva de comer o fruto da árvore localizada no meio do jardim do Éden, a serpente tentou a mulher com as seguintes palavras: “no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal”. Devidamente seduzida, Eva pegou o fruto da árvore, “comeu, deu dele [...] a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu”. Aos dois, então, “abriram-se os olhos”, ou seja, como deuses (ou como sábios), tornaram-se conhecedores do bem e do mal, percebendo de imediato que estavam nus e, em consequência disso, fizeram cintas com folhas de figueira e se cobriram (Gn 3: 5-7). Esses primeiros pecadores receberam, afinal, suas condenações. À mulher, disse Deus: “Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, entre dores darás à luz os filhos. Procurarás apaixonadamente o teu marido, mas ele te dominará”. E ao homem: “[...] maldita seja a terra por tua causa. E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida. Produzir-te-á espinhos e abrolhos, e comerás a erva dos campos. Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de onde foste tirado; porque tu és pó e ao pó voltarás” (Gn 3: 16-19). Por fim, Deus expulsou Adão e Eva do jardim do Éden e, para impedir que eles retornassem — e, consequentemente, tentassem comer também o fruto da árvore da vida, o que os faria imortais —, ordenou que querubins portando uma espada flamejante guardassem a entrada do Paraíso. Desse modo, o “mito adâmico”, de acordo com Paul Ricoeur, apresenta a origem do mal radicalmente distinta da origem do bem, fazendo do homem o princípio de toda a maldade e de Deus, com seu ato criador, o de toda a bondade:

O mito etiológico de Adão é a tentativa mais extrema para *desdobrar* a origem do mal e do bem; a intenção deste mito consiste em dar consistência a uma origem *radical* do mal distinta da origem mais *originária* do caráter ontologicamente bom das coisas; sejam quais forem as dificuldades propriamente filosóficas dessa tentativa, a distinção entre o radical e o originário é essencial ao caráter antropológico do mito adâmico; é ela que faz do homem um *início* do mal no seio de uma criação que já teve o seu *início*

absoluto no ato criador de Deus (RICOEUR, 2020, p. 252, grifos do autor).

Pecadores (ou sabedores do bem e do mal) e banidos do jardim do Éden, Adão e Eva “se conheceram” e ela deu à luz a Caim e, depois, a Abel, como se lê no capítulo 4 de *Gênesis*. Um dia, os irmãos fizeram ofertas a Deus: Caim, sendo lavrador, ofereceu frutos da terra, ao passo que o pastor Abel ofertou as primícias e a gordura de seu rebanho. A Deus agradou a oblação deste, mas não a daquele, que, em razão do desdém divino, ficou “muito irritado” e “de rosto abatido”. Por isso, o primogênito de Adão e Eva convidou seu irmão para ir ao campo e lá o matou. Deus logo apareceu, clamado pela “voz do sangue” de Abel, e condenou Caim, o primeiro homicida (bíblico): “De futuro, serás amaldiçoado pela terra, que, por causa de ti, abriu a boca para beber o sangue do teu irmão. Quando a cultivares, não voltará a dar-te os seus frutos. Serás vagabundo e fugitivo sobre a terra”. Em seguida, o lavrador amaldiçoado assumiu sua culpa, “excessivamente grande para ser suportada”, e aceitou seu castigo: “terei de andar fugitivo e vagabundo pela terra, e o primeiro a encontrar-me matar-me-á”. Deus, no entanto, marcou Caim “com um sinal, a fim de nunca ser morto por quem o viesse a encontrar”. Com essa mancha indicando sua culpa, o primeiro assassino da humanidade (na perspectiva judaico-cristã) “afastou-se da presença do SENHOR e foi residir na região de Nod, ao oriente do Éden” (Gn 4: 1-16).

Assim, é essa trágica história bíblica dos primeiros filhos de Adão e Eva, narrada no capítulo 4 de *Gênesis*, a principal matéria-prima parodiada no romance *Caim* (2009), de José Saramago. Como se sabe, a paródia das Escrituras não é um procedimento exclusivo desse texto entre as obras de ficção do autor português, tendo sido anteriormente empregado n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1991), em que a (re)escrita irônica saramaguiana se volta para os episódios do Novo Testamento, enquanto em *Caim* o foco é o Antigo Testamento. Contudo, à diferença daquele, este romance integra — ao lado d’*As intermitências da morte* (2005) e d’*A viagem do elefante* (2008) — o “terceiro ciclo” (e último, visto que o autor morreu em 2010) da vasta produção ficcional de Saramago, sendo esses três textos caracterizados, consoante Ana Paula Arnaut (2011, p. 26-27), pelo “tom marcadamente cômico e [pela] cor, agora mais suave, a que o narrador/autor recorre para construir a ação, os temas que a percorrem e as personagens que lhe dão vida”. Como ainda ressalta a pesquisadora, nesse terceiro ciclo, “a predominância dos efeitos cômicos [...] não significa a ausência de uma profunda preocupação com a condição humana”.

Além disso, em sua tese acerca das “figurações de Deus nos romances de Saramago”, Ronaldo Ventura Souza (2012, p. 17) assinala que, n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Deus é retratado “como um ser egoísta e inescrupuloso, que

pretende autopromover-se ao custo do sofrimento humano”. Já em *Caim*, “ele é o culpado por tudo”, responsável, em última instância, pela morte de Abel e, por conseguinte, pelo sofrimento do próprio Caim. Relativamente à figuração de Deus nesta segunda obra, pode-se acrescentar que a epígrafe do romance é um versículo da Bíblia (Hb 11: 4)², abaixo do qual se escreve, com todas as letras maiúsculas, “LIVRO DOS DISPARATES”. Nesse livro disparatadamente sagrado, o que se aprende, como sugere o narrador de *Caim*, é que “a história dos homens é a história dos seus desentendimentos com deus, nem ele nos entende a nós, nem nós o entendemos a ele” (SARAMAGO, 2010, p. 88).

1 A imoralidade de Caim

O personagem bíblico Caim foi referido, antes da publicação do romance homônimo de 2009, em pelo menos dois outros textos de Saramago: n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* e no conto “Cadeira”, de *Objecto quase* (1978). A menção feita pelo narrador desse conto àquele personagem, definindo-o como “um homem infeliz de quem o Senhor desviou a sua face, e por isso humanamente tirou vingança de um irmão lambe-botas e intriguista” (SARAMAGO, 1994, p. 25-26), é particularmente interessante para a discussão que aqui se propõe sobre *Caim*, obra que relata a “instrutiva e definitiva história” do irmão de Abel (SARAMAGO, 2010, p. 13). Essa narrativa paródica é composta, “passo a passo”, por um narrador irônico “com melindres de historiador” (SARAMAGO, 2010, p. 14). É fartamente conhecida e estudada a reescrita saramaguiana da história portuguesa em obras como *Memorial do convento* (1982), *O ano da morte de Ricardo Reis* (1984) e *História do cerco de Lisboa* (1989). À semelhança do que se observa nesses romances “históricos”, n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* e em *Caim* também se reescreve, paródica e ironicamente, a história, mas, neste caso, a bíblica. Dessa forma, na paródia histórica saramaguiana do Antigo Testamento, Caim é, como anunciado naquele conto, “um homem infeliz”, preterido por Deus em favor de Abel, seu “irmão lambe-botas e intriguista”. Tal reescrita se dá em meio às lacunas deixadas pelos textos ditos sagrados. Nesse sentido, é importante lembrar a diferenciação que Erich Auerbach faz entre o estilo homérico (a partir da análise do episódio da “cicatriz de Ulisses” no canto XIX da *Odisseia*) e o estilo bíblico (embasando-se no relato do “quase” sacrifício de Isaac no capítulo 22 de *Gênesis*):

Os dois estilos representam, na sua oposição, tipos básicos: por um lado [o homérico], descrição modeladora, iluminação uniforme, ligação sem interstícios, locução livre, predominância do primeiro plano, univocidade, limitação

quanto ao desenvolvimento histórico e quanto ao humanamente problemático; por outro lado [o bíblico], realce de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de planos, multivocidade e necessidade de interpretação, pretensão à universalidade histórica, desenvolvimento da apresentação do devir histórico e aprofundamento do problemático (AUERBACH, 2001, p. 20).

A história de Caim escrita por Saramago começa pela interpretação cômico-irônica do capítulo 3 de *Gênesis*, inscrevendo-se nas brechas e sombras do Velho Testamento. Dessa maneira, no texto saramaguiano, o narrador afirma que discutir o pecado original — “crime nefando de terem [Adão e Eva] comido do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal” — é tratar de “matérias tão delicadas como são estas do bem e do mal, nas quais qualquer um se arrisca, sem dar por isso, a uma condenação eterna num inferno que então ainda estava por inventar” (SARAMAGO, 2010, p. 12-13). Depois de o casal ter cometido o pecado, diz Eva, no diálogo em que Deus condena os primeiros pecadores, que apesar de não haver serpentes no Paraíso, uma lhe apareceu em sonho com uma tentação irrecusável: “Foi o que sonhei, senhor, que não querias que comêssemos do fruto porque abriríamos os olhos e ficaríamos a conhecer o mal e o bem como tu os conheces, senhor” (SARAMAGO, 2010, p. 17). Nesse trecho, há uma curiosa inversão da ordem tradicional dos termos morais, talvez sugerindo que o mal seja mais próximo de Deus do que o bem. Então, semelhantes ao Senhor no conhecimento do mal e do bem e expulsos do jardim do Éden, Adão e Eva abrigam-se, inicialmente, numa estreita caverna. A mulher, retratada como mais corajosa e proativa do que o homem, decide procurar o querubim de sentinela à porta do Paraíso — aquele que, a mando de Deus, guarda o local com a espada de fogo — a fim de lá colher algumas frutas para sustento do casal. Porém, não tendo o querubim permitido a entrada de Eva, ela obtém o que queria de outro modo: convence-o a buscar as frutas dentro do jardim e trazê-las para ela. Vencida a “batalha dialética”, tem lugar uma cena cômico-erótica:

Eva retirou a pele de cima dos ombros e disse, Usa isto para trazeres a fruta. Estava nua da cintura para cima. A espada silvou com mais força como se tivesse recebido um súbito influxo 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 podia 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 a quem os queira. Eva sorriu, pôs a mão sobre a mão do querubim e premiu-a suavemente contra o seio. O seu corpo estava coberto de sujidade, as unhas negras como se as tivesse usado para cavar a terra, o cabelo como um ninho de enguias entrelaçadas, mas era uma mulher, a única (SARAMAGO, 2010, p. 25).

No dia seguinte, desta vez acompanhada de Adão, Eva volta à entrada do Paraíso e o querubim Azael (nome revelado à mulher naquele primeiro contato entre os dois) informa o casal sobre a existência de outros seres humanos. Assim informados, Adão e Eva conseguem integrar-se a uma caravana, na qual convivem com outras pessoas e posteriormente terão seus três filhos: Caim, Abel e Set. Em relação ao filho do meio, o narrador ironiza: “Quando Abel nascer, todos os vizinhos irão estranhar a rosada brancura com que veio ao mundo, como se fosse filho de um anjo, ou de um arcanjo, ou de um querubim, salvo seja” (SARAMAGO, 2010, p. 30). Essa aparência angelical do menino, além de suscitar dúvidas quanto à sua verdadeira paternidade, tendo em vista aquele episódio erótico entre Eva e o querubim Azael (cujo nome, aliás, ressoa no da criança), parece também ironizar o fato de ser justamente Abel o eleito de Deus.

Ainda na infância, os irmãos mostram suas vocações: “Enquanto Abel preferia a companhia das ovelhas e dos cordeiros, as alegrias de Caim iam todas para as enxadas, as forquilhas e as gadanhas, um, fadado para abrir caminho na pecuária, outro, para singrar na agricultura” (SARAMAGO, 2010, p. 32). Desde tenra idade, estavam sempre juntos, eram os melhores amigos, até o dia em que, seguindo a tradição e a obrigação religiosas, ofereceram seus sacrifícios e, como se sabe, Deus desdenhou a oferenda de Caim. No relato saramaguiano, Abel escarnece do irmão mais velho que, irritado com este achincalhamento fraterno e com aquele desprezo divino, comete o célebre homicídio: “Um dia Caim pediu ao irmão que o acompanhasse a um vale próximo onde era voz corrente que se acoitava uma raposa e ali, com as suas próprias mãos, o matou a golpes de uma queixada de jumento que havia escondido antes num silvado, portanto com aleivosa premeditação” (SARAMAGO, 2010, p. 33-34). Logo depois do assassinato, Deus aparece e há um tenso diálogo entre ele e Caim, do qual se destaca o seguinte trecho: “Quis pôr-te à prova, E tu quem és para pores à prova o que tu mesmo criaste, Sou o dono soberano de todas as coisas, E de todos os seres, dirás, mas não de mim nem da minha liberdade” (SARAMAGO, 2010, p. 34). O primogênito de Adão e Eva é a absoluta liberdade humana, é o sedicioso que se insurge contra Deus e, conforme as próprias palavras do Senhor, é aquele que “podia ter escolhido entre o mal e o bem, se

escolheu o mal pagará por isso”, verificando-se, mais uma vez, aquela ordem invertida dos termos morais, o que indica a primazia da maldade. Caim também acusa Deus, que não quis impedir a morte de Abel, e confessa seu efetivo desígnio: “É simples, matei Abel porque não podia matar-te a ti, pela intenção estás morto” (SARAMAGO, 2010, p. 35). Por fim, Deus faz uma marca na testa do primeiro homicida como sinal de sua condenação, o qual jamais se apagará.

Parte sem rumo, então, Caim — um fraticida amaldiçoado por Deus, todavia um homem de “bons princípios como poucos”, um “pobre errante” que tem de enfrentar seu destino maldito vagando perdido pelo mundo. Ele se depara com a terra de Nod, especificamente com uma cidade sem nome governada por Lilith: “Diz-se que é bruxa, capaz de endoidecer um homem com seus feitiços” (SARAMAGO, 2010, p. 51). Essa figura feminina, “banida da versão corrente da Bíblia, mas presente em vários textos apócrifos, assírio-babilônicos e hebraicos” (ARNAUT, 2011, p. 29), às vezes mencionada, em alguns escritos, como a primeira esposa de Adão, surge na narrativa saramaguiana como uma mulher poderosa e perspicaz, a quem todos se submetem (inclusive Noah, seu marido) e em quem se manifesta, livremente, “a sexualidade em seu estado mais brutal e primitivo” (FERRAZ, 2015, p. 124); ela é, enfim, uma devoradora de homens. Caim — que na cidade de Lilith, para esconder sua mancha moral (porque a física estava sempre evidente em sua testa), diz chamar-se Abel — consegue um emprego de “pisador de barro”, e essa “rainha” ou “dona” da povoação o vê um dia e por ele se interessa imediatamente. Destarte, Caim é convocado ao palácio e, antes de ser nomeado porteiro do quarto de Lilith e sexualmente devorado por ela, o rapaz (ainda virgem) passa por uma iniciação com duas escravas:

Conduzido por elas a um quarto separado, caim foi despido e logo lavado dos pés à cabeça com água tépida. O contacto insistente e minucioso das mãos das mulheres provocou-lhe uma erecção que não pôde reprimir, supondo que tal proeza seria possível. Elas riram e, em resposta, redobraram de atenções para com o órgão erecto, a que, entre novas risadas, chamavam flauta muda, o qual de repente havia saltado nas suas mãos com a elasticidade de uma cobra. O resultado, vistas as circunstâncias, era mais do que previsível, o homem ejaculou de repente, em jorros sucessivos que, ajoelhadas como estavam, as escravas receberam na cara e na boca (SARAMAGO, 2010, p. 54).

Apropriadamente iniciado, Caim torna-se porteiro oficial do quarto de Lilith e seu “boi de cobrição” (expressão utilizada por ela mesma). Entretanto, como num

jogo erótico, ela adia o último ato, “porque lilith, quando finalmente abrir as pernas para se deixar penetrar, não estará a entregar-se, mas sim a tratar de devorar o homem a quem disse, Entra” (SARAMAGO, 2010, p. 59). Esse momento, afinal, chega:

[...] e, por mais incrível que nos pareça, foi a sua [de Caim] própria falta de experiência de sexo que o impediu de se afogar no vórtice de luxúria que num só instante arrebatou a mulher e a fez voar e gritar como possessa. Rangia os dentes, mordida a almofada, logo o ombro do homem, cujo sangue sorveu. Aplicado, caim esforçava-se sobre o corpo dela, perplexo por aqueles desgarrs de movimentos e vozes, mas, ao mesmo tempo, um outro caim que não era ele observava o quadro com curiosidade, quase com frieza, a agitação irreprimível dos membros, as contorções do corpo dela e do seu próprio corpo, as posturas que a cópula, ela mesma, solicitava ou impunha, até ao acme dos orgasmos (SARAMAGO, 2010, p. 60).

Amante frequente da insaciável Lilith, Caim sofre uma emboscada que, planejada por Noah, não atinge seu objetivo: a espada de um dos homens que tentam matar o irmão de Abel transforma-se numa cobra, devido à marca na testa de Caim, isto é, graças àquele castigo divino que determinou que ele nunca seria morto por quem o viesse a encontrar. Tendo assim escapado dessa emboscada, o primogênito de Adão e Eva se revela a Lilith (pois ela ainda não sabia que ele era, na verdade, Caim, e não Abel, como o chamavam na cidade) e lhe conta sua trágica história de fratricídio. Em seguida, Caim pergunta para Lilith se ela o vê como um criminoso imperdoável e a “bruxa”, “rainha”, “senhora” ou “dona” da cidade lhe responde: “vejo em ti um homem a quem o senhor ofendeu” (SARAMAGO, 2010, p. 67). E, duas semanas depois, ela anuncia que está grávida.

Essa resposta de Lilith é fundamental para se pensar a perspectiva do romance *Caim* acerca da moral judaico-cristã. Por ser filho de Adão e Eva, o personagem principal da obra já nasce no pecado, ou seja, conhecendo o bem e o mal; e, como lhe diz Deus, ele escolhe o mal ao assassinar seu irmão Abel. Caim representa a oposição a essa moral religiosa: na concepção judaico-cristã, ele é a personificação da imoralidade; é um sedicioso que deseja matar Deus e um depravado que se une sexualmente à bruxa-devoradora Lilith. Consciente destruidor da moralidade, Caim é um imoralista entre o mal e o bem, o que constitui a própria condição humana (naturalmente imperfeita) ante a ficção divina.

No entanto, o Caim saramaguiano não é o *Übermensch* nietzschiano, que está além do bem e do mal. Nietzsche ataca a “filosofia dogmática”, particularmente “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”, e considera o cristianismo um “platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2003, p. 8). Contra essa moral platônico-cristã, o filósofo prussiano propõe o reconhecimento da “inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (NIETZSCHE, 2003, p. 12). Esse é o caminho para a “superação da moral”, que só pode ser trilhado pelos filósofos de “espírito livre”, aqueles que, tendo “o dever da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita”, serão os “filósofos do futuro [...] chamados de *tentadores*. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação” (NIETZSCHE, 2003, p. 41 e p. 47, grifo do autor).

Ainda na perspectiva nietzschiana — e neste aspecto ela se aproxima bastante daquela saramaguiana —, “desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e autoescarnecimento, automutilação”. Trata-se, na realidade, de uma “neurose religiosa [...] ligada a três prescrições dietéticas perigosas: solidão, jejum e abstinência sexual” (NIETZSCHE, 2003, p. 52-53). Daí a grande escalada da crueldade religiosa na história até o sacrifício de Deus ao nada:

Houve tempo em que se sacrificava ao deus seres humanos, talvez justamente aqueles que mais se amava — nesse caso estão os sacrifícios de primogênitos, em todas as religiões pré-históricas, e também o sacrifício do imperador Tibério na gruta de Mitra, na ilha de Capri, o mais horrível dos anacronismos romanos. Depois, na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria “natureza”; é esta alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta “antinatural”. Por fim: que restava ainda a sacrificar? Não era preciso, finalmente, sacrificar tudo o que há de consolador, sagrado, salvador, toda esperança, toda fé numa harmonia oculta, em bem-aventuranças e justiças futuras? Não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada? Sacrificar Deus ao nada — esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge agora: todos nós já sabemos alguma coisa disso (NIETZSCHE, 2003, p. 58-59).

De acordo com Gilles Deleuze, “a morte de Deus” não é a derradeira etapa do niilismo segundo Nietzsche. É necessário que surja “o último homem, aquele que diz: tudo é vão, é preferível extinguir-nos passivamente”; e, para além desse, “o homem que quer morrer”. Em tal ponto culminante do niilismo, estará tudo preparado, enfim, para “a transmutação de todos os valores [...]: um devir activo das forças, *um triunfo da afirmação na vontade de poder*” (DELEUZE, 2007, p. 30, grifo do autor).

O Caim de Saramago tampouco está “aquém do bem e do mal”, recorrendo-se aqui ao título de um dos capítulos de *É isto um homem?* (1947), de Primo Levi. No relato do autor italiano sobre os horrores, experienciados por ele mesmo, em Auschwitz, descreve-se a miserável condição humana a que os prisioneiros foram submetidos. Nada mais era deles próprios: tiraram-lhes as roupas, os sapatos e os cabelos; se falavam, não eram escutados — e, se os escutavam, não os compreendiam; roubaram-lhes até os nomes, sendo identificados apenas por números (Cf. LEVI, 1988, p. 25). Em Auschwitz, as palavras “bem” e “mal”, “certo” e “errado” deixaram de ter sentido, uma vez que nada do “mundo moral comum [subsistia] aquém dos arames farpados” (LEVI, 1988, p. 87). E não foram somente os prisioneiros judeus que perderam sua humanidade nos campos de concentração nazistas, mas todos os envolvidos nesse desumano acontecimento histórico:

Os personagens destas páginas não são homens. A sua humanidade ficou sufocada, ou eles mesmos a sufocaram, sob a ofensa padecida ou infligida a outros. Os SS maus e brutos, os *Kapos*, os políticos, os criminosos, os “proeminentes” grandes e pequenos, até os *Häftlinge* indiscriminados e escravos, todos os degraus da hierarquia insensata determinada pelos alemães estão, paradoxalmente, juntos numa única íntima desolação (LEVI, 1988, p. 124).

Como conclui Primo Levi, “não é humana a experiência de quem viveu dias nos quais o homem foi apenas uma coisa ante os olhos de outro homem” (LEVI, 1988, p. 173). Já o Caim da ficção saramaguiana é humano, demasiado humano, marcado por Deus para sofrer entre o mal e o bem.

2 A mancha

Não conseguindo fugir à condenação divina (“andarás errante e perdido pelo mundo”), Caim decide partir da terra de Nod. Para tanto, ele “pediu a lilith um

jumento e ela deu ordens para que lhe fosse entregue o melhor, o mais dócil, o mais robusto que houvesse nas estrebarias do palácio” (SARAMAGO, 2010, p. 71). É com o auxílio desse jumento que ele dá início a uma feérica e frenética viagem no tempo (com “súbitas mudanças de presente”), participando ativamente de diversos episódios do Antigo Testamento³, entre os quais: o sacrifício (por pouco não consumado) de Isaac, a torre de Babel, a história de Sodoma e Gomorra, o caso do bezerro de ouro e a queda das muralhas de Jericó. Depois de 10 anos de perambulações, Caim retorna à cidade de Lilith, conhece seu filho Enoch e fica sabendo que Noah morreu. Contudo, o primogênito de Adão e Eva, maldito de Deus, irá embora de novo em apenas duas semanas para prosseguir suas desventuras vertiginosas e intervir em mais dois importantes acontecimentos bíblicos: as provas de Jó e os sucessos (que serão malsucedidos) da arca de Noé. Nessa segunda e breve estada na terra de Nod, Caim resume para Lilith aquelas suas primeiras peripécias no tempo e no espaço e, ao final do diálogo, ela faz o seguinte comentário: “A marca da tua testa está maior” (SARAMAGO, 2010, p. 130).

Conforme Paul Ricoeur (2020, p. 22), o mal, enquanto ameaça de rompimento do elo entre o homem e seu sagrado, é por excelência a experiência crítica da sacralidade. E a mancha, o pecado e a culpabilidade são os símbolos primários do mal. No primeiro desses símbolos, o impuro é afetado pela violação objetiva de um interdito. O mundo primitivo da mancha é uma fase em que “o mal e a infelicidade não aparecem dissociados, em que a ordem ética do fazer mal [*mal-faire*] não se discerne da ordem cósmica e biológica do mal-estar [*mal-être*]: sofrimento, doença, morte, insucesso” (RICOEUR, 2020, p. 43). A mancha da sexualidade, em especial, é o impuro em seu estado absoluto, na medida em que a pureza se identifica com a virgindade: “o virgem e o intacto são solidários, tal como o sexual e o contaminado. Essa dupla dissonância constitui o pano de fundo de toda a nossa ética”, sendo que “a entrada do homem no mundo ético faz-se pelo medo e não pelo amor” (RICOEUR, 2020, p. 45-46). Como preço a pagar pela ordem violada, o sofrimento satisfaz a vingança da pureza. Em última instância, “todo o mal é, simbolicamente, nódoa: a nódoa é o primeiro ‘esquema’ do mal” (RICOEUR, 2020, p. 61). E da mancha ao pecado não há qualquer ruptura:

as culturas que chegaram mais longe no que diz respeito à meditação do pecado como grandeza religiosa “perante Deus” — e, mais que qualquer outra, a cultura hebraica — nunca romperam com a representação da mancha. As prescrições levíticas, mantidas pelo cânone hebraico e cristão da Bíblia, são disso prova suficiente (RICOEUR, 2020, p. 66).

Dessa forma, quando Lilith diz que a marca na testa de Caim está maior, isso aponta para a crescente evidência física do mal e para a consequente intensificação do sofrimento do assassino de Abel. No último episódio bíblico parodiado no romance, em que ocorre a interferência de Caim na história da arca de Noé, Deus, em meio a uma altercação com o filho criminoso de Adão e Eva, também nota o aumento da nódoa: “O teu sinal na testa está maior, parece um sol negro a levantar-se do horizonte dos olhos” (SARAMAGO, 2010, p. 153). A escuridão da mancha, cada vez mais intensa, é a culpa pelo homicídio de Abel que Caim carrega sozinho (conquanto Deus seja igualmente culpado), satisfazendo a vingança divina com seu padecimento miseravelmente humano. Por esse motivo, Caim se rebela contra o “Senhor” que não reconhece como seu: na narrativa saramaguiana, “o lado do Bem é aquele da submissão, da obediência. A liberdade é sempre uma abertura à revolta, e o Bem está ligado ao caráter fechado da regra” (BATAILLE, 2017, p. 189). O mal é a libertação de Caim, é sua transgressão da moral judaico-cristã.

Consoante Nietzsche, o processo de evolução da consciência de culpa começa, na comunidade tribal originária, por uma obrigação jurídica: a “dívida” (*Schuld*) dos “vivos” com seus “antepassados”. Dado que tal dívida cresce de modo contínuo, “o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no *medo*, portanto!...” (NIETZSCHE, 2007, p. 78, grifos do autor). E esse processo tem seu ápice com “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, [que] trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 2007, p. 79). Daí haver se tornado o pensamento de uma “dívida para com Deus” um “instrumento de suplício” para o homem. Porém, ainda segundo o filósofo prussiano, visando à supressão desse sentimento de culpa (originariamente doentio), é preciso compreender que

a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica — vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo. — Que alguém se *sinta* “culpado”, “pecador”, não demonstra absolutamente que tenha razão para sentir-se assim; tampouco alguém é *são* apenas por sentir-se *são* (NIETZSCHE, 2007, p. 118, grifo do autor).

Tendo partido pela segunda e última vez da cidade de Lilith, Caim aparece de súbito na terra de Us e reencontra dois anjos (que ele conheceu nas desventuras de Sodoma e Gomorra), os quais lhe contam por que estavam nessa terra em que vivia Jó:

Aqui há dias, como acontece de vez em quando, reuniram-se todos os seres celestes perante o senhor e presente estava também satã, e deus perguntou-lhe, Donde vens agora, e satã respondeu, Fui passear e dar umas voltas pela terra, e o senhor fez-lhe outra pergunta, Não reparaste no meu servo job, não há outro como ele no mundo, é um homem bom e honesto, muito religioso e não faz nada de mal. Satã, que ouvira com um sorriso torcido, desdenhoso, perguntou ao senhor, Achas que os seus sentimentos religiosos são desinteressados, não é verdade que, tal como uma muralha, tu o proteges de todos os lados, a ele e à sua família e a tudo o que lhe pertence. Fez uma pausa e continuou, Mas experimenta tu levantar a mão contra aquilo que é teu e verás se ele não te amaldiçoa. Então o senhor disse a satã, Tudo o que lhe pertence está à tua disposição, mas nele não poderás tocar. Satã ouviu e foi-se embora, e nós aqui estamos, Para quê, perguntou, Para que satã não se exceda, para que não vá além dos limites que o senhor lhe marcou (SARAMAGO, 2010, p. 134-135).

Desse relato, Caim infere que Jó é alvo de uma aposta, de “um acordo de jogadores”, entre Deus e o Diabo; mais ainda: que Deus não ama os homens. E o narrador do romance, ao descrever as desgraças infligidas a Jó, questiona com sua costumeira ironia: “ou satã pode muito mais do que pensávamos, ou estamos perante uma gravíssima situação de cumplicidade tácita, pelo menos tácita, entre o lado maligno e o lado benigno do mundo” (SARAMAGO, 2010, p. 138). Enfim, em conversa com o marido, a mulher de Jó conclui: “o mais certo é que satã não seja mais que um instrumento do senhor, o encarregado de levar a cabo os trabalhos sujos que deus não pode assinar com seu nome” (SARAMAGO, 2010, p. 140).

Nesses e em outros excertos do romance, observa-se um recurso crítico-estilístico frequente na produção ficcional de Saramago; trata-se do uso de letras iniciais minúsculas em palavras que, de acordo com a gramática normativa, deveriam começar com maiúsculas: “deus”, “senhor” (no sentido bíblico), “satã”, “adão”, “eva”, “éden”, “caim”, “abel”, “lilith”, “nod”, “job” etc. Esse recurso, especificamente na obra analisada neste artigo, intensifica a crítica irônico-cômica ao Antigo Testamento, em particular, e às religiões, em geral, expondo a absurda ficção desses personagens e lugares. Deus e Satã não passam de dois lados da mesma moeda moral-religiosa que impõe o bem e o mal à custa de muito sangue, horror e sofrimento. Como ensina Nietzsche, em trecho já citado, a “natureza pecaminosa do

homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato”. Adão e Eva não foram os pecadores originais, Caim não foi o primeiro homicida; portanto, o ser humano não está essencialmente manchado de sangue alheio. A narrativa saramaguiana mostra, como se viu, a gratuita perversidade das provações de Jó, homem sem culpa que padece em função de um jogo divino ou diabólico (o que dá no mesmo). E, para “um homem intrinsecamente honesto” como Caim, “nunca haverá alegria, [pois] caim é o que matou o irmão, caim é o que nasceu para ver o inenarrável, caim é o que odeia deus” (SARAMAGO, 2010, p. 142).

3 A maldade de Deus

Na alucinante viagem do Caim saramaguiano por tempos e lugares do Antigo Testamento, a maldade divina é tema contumaz. No episódio do sacrifício de Isaac, não é Deus, e sim o renegado assassino de Abel que impede Abraão de matar seu único filho: “Sou caim, sou o anjo que salvou a vida a isaac” (SARAMAGO, 2010, p. 80). Isso porque, na versão de Saramago, Deus enviou um anjo para que Abraão não imolasse o filho; entretanto, esse enviado do Senhor chegou atrasado devido a “um problema mecânico na asa direita”. Isaac, depois de ter sido salvo por Caim, conversa com seu pai para tentar entender os motivos que levaram Abraão a empreender tal ação hedionda. O pai explica ao filho que a ideia foi de Deus, com o intuito de provar a fé e a obediência de Abraão. O menino, atônito com essa estapafúrdia explicação, faz uma pergunta fundamental — “Então o senhor é capaz de tudo, do bom, do mau e do pior” —, à qual ele mesmo responde um pouco mais adiante no diálogo: “Pai, a questão, embora a mim me importe muito, não é tanto ter eu morrido ou não, a questão é sermos governados por um senhor como este, tão cruel como baal⁴, que devora seus filhos” (SARAMAGO, 2010, p. 82-83).

Posteriormente, na história do bezerro de ouro, o banho de sangue ordenado por Deus — assim como no caso de Sodoma e Gomorra — não poupou sequer as crianças, sendo “a prova irrefutável da profunda maldade do senhor, três mil homens mortos só porque ele tinha ficado irritado com a invenção de um suposto rival em figura de bezerro”; diante disso, Caim se indigna: “Eu não fiz mais do que matar um irmão e o senhor castigou-me, quero ver agora quem vai castigar o senhor por estas mortes”. Para ele, essa “maligna natureza” de Deus é o que justifica a rebeldia de Lúcifer (SARAMAGO, 2010, p. 101).

O almejado castigo a Deus é o próprio Caim que o executa, quando ele, homem errante, “surge” no tempo de Noé, destino final de sua peregrinação. Ao ver uma família empenhada em construir um enorme artefato de madeira, Caim tenta descobrir se aquilo é um barco, uma arca ou uma casa. Todavia, a família não parece disposta a interagir com ele. De repente, Deus aparece, surpreende-se com a

presença de Caim, conversa com ele e, em seguida, num discurso voltado especialmente para Noé e no qual esclarece todo o projeto da arca, afirma que “a maldade dos homens é grande, todos os seus pensamentos e desejos pendem sempre e unicamente para o mal” (SARAMAGO, 2010, p. 151). Caim, afinal, consegue se integrar à família de Noé e ajuda a construir a arca. Uma legião de anjos, por ordem de Deus, também auxilia na empreitada. Finalizada a arca e guardados os animais, ocorre o dilúvio. Noé, sua família e Caim navegam, então, para salvar a humanidade. No entanto, durante a navegação, os parentes do herói bíblico desaparecem, misteriosamente, um a um, de modo que restam na arca somente Noé, Caim e os animais:

E agora, clamava noé arrependendo o cabelo no mais absoluto desespero, tudo está perdido, sem mulheres que fecundem não haverá vida nem humanidade, melhor teria sido contentar-nos com a que tínhamos, que já a conhecíamos, e insistia, perdido de desgosto, Com que cara irei eu comparecer diante do senhor com este barco cheio de animais, que hei-de eu fazer, como viverei o resto da minha vida, Deita-te daqui abaixo, disse caim, nenhum anjo virá colher-te nos seus braços. Algo soou na voz com que o disse que fez acordar noé para a realidade, Foste tu, disse, Sim, fui eu, respondeu caim, mas em ti não te tocarei, morrerás pelas tuas próprias mãos, E deus, que dirá deus, perguntou noé, Vai tranquilo, de deus encarrego-me eu. Noé deu a meia dúzia de passos que o separavam da borda e, sem uma palavra, deixou-se cair (SARAMAGO, 2010, p. 171).

No dia seguinte, o “barco” finalmente ancora e Deus, não sabendo ainda da tragédia, chama Noé e sua família para que pisem terra firme e deem continuidade à espécie humana. Mas saem só os animais e, após eles, “vindo do escuro interior da arca”, ressurgem o assassino — agora de toda a humanidade: “Onde estão noé e os seus, perguntou o senhor, Por aí, mortos, respondeu caim, Mortos, como, mortos, porquê, Menos noé, que se afogou por sua livre vontade, aos outros matei-os eu” (SARAMAGO, 2010, p. 172). A vingança está consumada e Deus, arditamente castigado.

Caim és, e malvado, infame matador do teu próprio irmão, Não tão malvado e infame como tu, lembra-te das crianças de sodomia. Houve um grande silêncio. Depois caim disse, Agora já podes matar-me, Não posso, palavra de deus não volta

atrás, morrerás da tua natural morte na terra abandonada e as aves de rapina virão devorar-te a carne, Sim, depois de tu primeiro me haveres devorado o espírito (SARAMAGO, 2010, p. 172).

Todas as vítimas de Caim foram “tentativas para matar deus” (SARAMAGO, 2010, p. 169). Não podendo Deus ser morto, o “malvado e infame” filho de Adão e Eva salvou a humanidade ao matá-la alegoricamente, porque a libertou da maldade divina. Na moral judaico-cristã, o mal, por essência humano, está sempre mais próximo do que o bem, por excelência divino. Já na ficção saramaguiana, violam-se as próprias noções de mal e de bem, “independentemente de uma ordem a criar. [...] A literatura é mesmo, como a transgressão da lei moral, um perigo. Sendo inorgânica, ela é irresponsável. Nada repousa sobre ela. Ela pode dizer tudo” (BATAILLE, 2017, p. 22). O romance *Caim*, transgredindo a história do Velho Testamento, traz à tona a memória — de sangue e horror — submersa na moral religiosa judaico-cristã:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (NIETZSCHE, 2007, p. 51).

No “sistema de crueldades” exposto no texto de Saramago, Caim é um ser humano, como qualquer outro, vagando perdido entre o mal (sempre disponível) e o bem (nunca alcançável) de um deus que há muito está morto. Porém, injustamente perseguido e devidamente revoltado, esse Caim saramaguiano se vinga, com justiça humana, do que restou de toda a crueldade divina.

Notas

¹ A tradução da Bíblia (2017) utilizada neste artigo é a da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos de Portugal.

² “Pela fé, Abel ofereceu a Deus um sacrifício melhor do que o de Caim. Por causa da sua fé, Deus considerou-o seu amigo e aceitou com agrado as suas ofertas. E é pela fé que Abel, embora tenha morrido, ainda fala”.

³ Para Salma Ferraz (2015, p. 130), “é isto que é o romance: um transe alucinógeno de Caim pelas paisagens e passagens centrais do Velho Testamento”.

⁴ “O vocábulo hebraico *ba'al* significa ‘senhor’, ‘possuidor’ ou ‘marido’. Quando os israelitas entraram em Canaã, notaram que cada trecho da terra tinha sua própria deidade, seu ‘dono’. Assim sendo, havia muitos baais; e o plural hebraico *b'e' alim* aparece em português como ‘baalins’ (p. ex., 1Rs 18.18). Os deuses das localidades individuais tinham sobrenomes apropriados, p. ex., Baal-Peor (Nm 25.3). Mas a palavra gradualmente se tornava um nome próprio, para indicar o grande deus da fertilidade, dos cananeus. [...] Alguns consideram que ‘o Baal’ tenha sido o deus-sol, em vista do templo que lhe foi dedicado em Bete-Semes (‘casa do sol’); mas os dois são claramente distinguidos em 2Rs 23.5. Os cultos a Baal afetavam e desafiavam a adoração a Javé por todo o território israelita. O incidente ocorrido no monte Carmelo foi a batalha decisiva entre os dois; o Baal particular favorecido por Acabe era Melcarte, que tinha em Tiro, terra de Jezabel, o centro principal de adoração. Os ritos de Baal não somente envolviam as práticas imorais dos cultos da fertilidade, mas até mesmo abominações tais como o sacrifício de crianças (cf. Jr 19.5). A adoração de Baal era frequentemente ligada com a da deusa Astarte, bem como ao uso dos postes-ídolos” (DOUGLAS, 2006, p. 137).

Bibliografia

- ARNAUT, Ana Paula. Novos rumos na ficção de José Saramago: os romances fábula (*As intermitências da morte, A viagem do elefante, Caim*). *Ipotesi*, v. 15, n. 1, Juiz de Fora, jan.-jun. 2011, p. 25-37.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Tradução de George Bernard Sperber. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Bíblia Sagrada*. 6 ed. Coordenação de Herculano Alves; tradução de Américo Henriques *et al.* Lisboa; Fátima: Difusora Bíblica, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DOUGLAS, J. D. (org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução de João Bentes. 3 ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2006.

- FERRAZ, Salma. Caim decreta a morte de Deus. *Revista de Estudos Saramaguianos*, v. 1, n. 1, jan. 2015, p. 114-138.
- FLACELIÈRE, Robert. *L'amour en Grèce*. Paris: Hachette, 1960.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2 ed. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2020.
- SARAMAGO, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SARAMAGO, José. *Objecto quase: contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- SOUZA, Ronaldo Ventura. *Figurações de Deus nos romances de Saramago*. 2012. 207 f. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.