

Caim (2009): da relação entre Deus e os homens, e dos homens consigo mesmos – Existencialismo (?) na obra de José Saramago.

Cain (2009): on the relationship between God and men, and of men with themselves – Existentialism (?) in the work of José Saramago.

Ariana Sanches

Licenciada em Estudos Portugueses pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Frequentemente atualmente o mestrado em Estudos Literários Culturais e Interartes na mesma instituição. Em 2021 venceu (ex aequo) a primeira edição do Prémio de Ensaio José Saramago, instituído pela Cátedra José Saramago da Universidade de Vigo. Email: arianagisellesanches@gmail.com

Resumo

O presente ensaio tem por principal objetivo elaborar uma leitura do texto de Saramago (Caim, 2009) à luz do movimento existencialista, fazendo o levantamento dos aspetos que permitem incluí-lo nessa corrente estética. Além do estudo do protagonista e respetivo antagonista, e dos temas nele predominantes, procuraremos comparar a filosofia subjacente ao texto saramaguiano com a de outros filósofos ou escritores que se hajam ocupados das chamadas filosofias da existência, como sejam Nietzsche, Kierkegaard, Dostoiévski ou Vergílio Ferreira. Mais ainda, procuraremos demonstrar que o percurso do Existencialismo português é bem mais longo e bem mais significativo do que foi até aqui reconhecido.

Palavras-Chave

Literatura, Existencialismo, José Saramago, Caim.

Abstract

The main objective of this essay is to elaborate a reading of Saramago's text (Cain, 2009) in the light of the existentialist movement, surveying the aspects that allow it to be included in this aesthetic current. In addition to the study of the protagonist and respective antagonist, and of its predominant themes, we will try to compare the philosophy underlying the Saramago's text with that of philosophers and writers who have also dealt with the so-called philosophies of the existence, such as Nietzsche, Kierkegaard, Dostoevsky, or Vergílio Ferreira. Furthermore, we will try to demonstrate that the path of Portuguese Existentialism is much longer and much more significant than what has been recognized so far.

Keywords

Literature, Existentialism, José Saramago, Cain.

Questão primeira. Do Existencialismo em Portugal.

. . . estudo da condição humana e das inquietações do homem . . .
(RIBEIRO, 2015: 3).

. . . é uma filosofia de crise . . . [que] fala dos mistérios ontológicos, de perigos inevitáveis, de culpa e de pecado, de finitude e de morte, de moléstias, de preocupação e angústia. [...] ... tenta desvendar os grandes

problemas humanos, tais como o da personalidade, da singularidade do Homem, da contingência, do sentido da vida e da morte (*id.*, *ibid.*: 6).

É certo que não se falou ainda verdadeiramente de um “existencialismo português”¹; obras existencialistas portuguesas existem, de facto, mesmo que não reconhecidas como tal; por serem elas esporádicas, porém, não caracterizando a obra dos seus autores nem estando condensadas temporalmente, têm sido enquadradas nos movimentos estéticos predominantes no percurso dos seus autores, ou da época da sua concepção. Um estudo mais minucioso do que foi o nosso, cujos objetivos são, em boa verdade, outros, teria achado no curso da nossa literatura um número maior de obras representativas do movimento; a nossa breve indagação permite-nos, em todo o caso, refutar a ideia de que é Vergílio Ferreira o primeiro, ou naturalmente o único, existencialista português – ele é talvez o mais consistente, o mais declaradamente afeto ao movimento, entre os nossos escritores, mas tais aspetos não deverão, certamente, determinar a classificação de um determinado objeto literário mais do que a sua própria substância; assim, é a natureza de *A Confissão de Lúcio* (1914) que sustenta o lugar que lhe damos de “primeira” obra existencialista em Portugal, quarenta anos anterior a *Manhã Submersa* (1954); é igualmente a natureza de *Caim* (2009) que nos apoia na defesa de que o existencialismo português não terminou com o escritor beirão – uma e outra narrativa acumulam aspetos, bem mais do que residuais ou secundários, que os acercam do texto existencialista e, cremos, os classificam como tal. Antes de nos centrarmos neles, será importante definir, ainda que sucintamente, aquilo que é para nós o Existencialismo, e elencar os traços característicos das obras que nele se enquadram.

Referimo-nos, quando escrevemos Existencialismo, não apenas à teorização posterior à 2ª Guerra Mundial, projetada pelo trabalho de Sartre, precedido pelo trabalho que realizou, um século antes, o sueco Kierkegaard, como a todo o texto centrado no *drama da existência humana*, mesmo quando ele não é objeto de teorização – como na vertente filosófica do movimento – e se encontra, no domínio literário, naturalmente ofuscado por uma função poética dominante². Desta perspectiva, o movimento é trans-histórico, podendo aparecer em diferentes épocas, e plural, não se realizando nos diferentes autores e obras do mesmo modo, ou com a mesma densidade, carecendo da relativa homogeneidade que caracterizou, por exemplo, o movimento Romântico; é talvez essa pluralidade que impede o reconhecimento de um “Existencialismo português”.

Ainda que de natureza marcadamente filosófica, o texto existencialista, quer aquele que foi sendo reconhecido como tal, desde Sartre (*A Náusea*, 1938), quer, sobretudo, o anterior (ao qual muitas vezes não se atribui a mesma rotulação – as obras de Dostoiévski, por exemplo), que muito terá influído nos seus escritos, foi sendo desenvolvido sob diversas formas literárias (conto, novela e romance, nomeadamente); não será ilegítimo falar de um Existencialismo filosófico e de um Existencialismo literário, este último bem menos vinculado à teorização. Sobre as afinidades entre filosofia e literatura, no seio do movimento existencialista, será relevante notar o que escreve Gavilanes Laso, quando afirma que Vergílio Ferreira é

herdeiro desse instante de fusão filosófico-literário no qual a literatura começou a fazer-se metafísica com Dostoiévsky e a metafísica começou a fazer literatura com Kierkegaard. Sabemos que, anteriormente a estes autores, filosofia e literatura não se davam muito, eram frequentemente hostis e irreconciliáveis (LASO, 1997: 208).³

¹ «Todavia, se em Portugal o existencialismo não parece ter grande relevância, são exceções significativas as obras e pensamento de autores, tais como, Raul Brandão, Domingos Tarrozo, Delfim Santos e Eduardo Lourenço» (SÁ, 2009: 10). Para uma breve história do Existencialismo em Portugal, muito mais centrada no domínio filosófico do que, como nós, no domínio literário, *vd. id.*, *ibid.*: 49-56.

² *Vd. JAKOBSON, Linguistics and Poetics* (1960).

³ Cf. SÁ, 2009: 12 – «Contudo, em Portugal, a Filosofia e a Literatura têm caminhos muito paralelos, talvez

A centralidade do sujeito humano é um dos mais relevantes denominadores comuns entre os vários textos existencialistas; as várias correntes do movimento pautam-se por uma palpável subjetividade, que os mecanismos retóricos/literários usados na construção do texto (a interrogação constante, o monólogo interior ou o fluxo de consciência), procuram tornar mais visíveis. Este sujeito, pensante e em sofrimento, tem, como aponta Laso, as suas raízes em Kierkegaard:

Kierkegaard, como sabemos, foi quem primeiro se apercebeu de que perante o rígido sistema de conceitos e signos algébricos sobrevive o homem carnal, de sangue e osso, que se interroga para que serve todo o gigantesco aparato de domínio universal se não é capaz de mitigar a sua angústia perante os dilemas da vida e da morte, perante a existência. O homem não é só um ser pensante, que raciocina ou age em função da razão lógica. Ele é também um ser emotivo, que tem coração e nervos e que sofre (*id., ibid.*: 209).

As afinidades entre as várias correntes existencialistas prendem-se com um objeto comum (a que chamamos já «o drama da existência humana»), e um conjunto de tópicos recorrentes, também eles objeto de problematização: a *angústia*, o *desespero*, a *solidão*, a *morte* (nas modalidades de suicídio, homicídio ou inevitabilidade), a *indagação das origens*, a *relação com divindade*, quando a sua existência é admitida, e com o “outro”, o *crime/pecado*, o *arrepentimento*, a *culpa/responsabilidade* e o *castigo*; ainda a *Arte*, nomeadamente a da palavra, a *revolta* – desde um ponto de vista metafísico – e as *preocupações sociais ou políticas*. Sempre que um texto coloque em primeiro plano estes *topoi*, ligando-os indubitavelmente à existência humana (nas suas quatro causas⁴), chamar-lhe-emos existencialista, não rejeitando este rótulo que ele possa estar esteticamente vinculado a outras correntes.

De um modo lato, toda a obra literária é existencialista, porque não pode verdadeiramente prescindir da representação da existência, nomeadamente humana; o sentido que aqui oferecemos ao termo, porém, implica que esse objeto é alvo de atenção particular, por via não de descrição, mas de problematização (interrogação, entenda-se, e eventual formulação de respostas) – implica que a existência é *a* inquietação humana e o cerne textual. Assim, as religiões são exemplos de Existencialismo, e grande parte da literatura clássica, como é o caso das tragédias gregas, que têm por base a religiosidade helénica, não fogem ao seu espectro⁵. Em *Hamlet* (c.1599), com o célebre monólogo a que pertence a interrogação «to be or not to be», Shakespeare junta à tragédia clássica um denso fundo filosófico que aproxima a sua obra das correntes existencialistas; os temas da morte, da loucura, do destino e do sofrimento estão também aí presentes. Não é, também, de estranhar que Albert Camus retorne ao mito clássico para ilustrar o sofrimento existencial do sujeito humano (no caso concreto de *O Mito de Sísifo*, 1942), uma vez que a mitologia é ela própria, em larga escala, a “ciência” explicativa do ser.

O uso do mito para a expressão da existência e do sofrimento humanos havia sido feito por Mário de Sá-Carneiro décadas antes, quer na sua obra poética, quer no seu único romance, obra esta que é para nós o verdadeiro advento do Existencialismo português. Os mitos mais evidentes no universo literário de Sá-Carneiro são os de Narciso e Ícaro, revisitados, ambos, e reinterpretados à luz da modernidade; um e outro mito centram-se na subjetividade do indivíduo, bem como na própria atividade artística (Narciso e Ícaro são, de distintas maneiras,

semelhantes àqueles que são os da Filosofia e da Teologia que, sobretudo desde a Idade Média, se estabeleceram pelas razões que conhecemos. Mas, mesmo aí, Filosofia e Literatura nunca estiveram separadas como, aliás, nunca estiveram ou quase nunca».

⁴ Referimo-nos naturalmente às quatro causas aristotélicas, apresentadas na obra *Metafísica*: causa formal (ex: o que é a vida?); causa material (ex: de que é feita a vida?); causa eficiente (ex: qual a origem da vida?); causa final (ex: para quê, para que fim a vida?).

⁵ «Podemos dizer que todos os sistemas filosóficos, mesmo os mais abstractos estão impregnados de reflexões existenciais, ainda que estas sejam mínimas e pouco vislumbradas» (SÁ, 2009: 45).

metáforas do gênio poético). As problemáticas do ser que encontraremos em *L'Être et le Néant* (1943) – os conceitos de *ser-em-si* e, sobretudo, o de *ser-para-si*, encontram-se já enunciadas por Sá-Carneiro em *Dispersão* (1914) (obra em que prevalecem os tópicos do sol, do céu e das asas, alusivas a Sísifo; e dos espelhos, alusivas a Narciso), embora de uma forma bastante menos exaustiva; as possibilidades de realização do sujeito poético, aparentemente um *ser-para-si*, são ilustradas por Sá-Carneiro através da figura de Ícaro, e a impossibilidade de realizar o seu grande projeto é a grande angústia do sujeito lírico (angústia essa que não deixa de corresponder à que resulta, do ponto de vista de Sartre, da impossibilidade de concretizar o *ser-em-si-para-si*). O próprio título, *Dispersão*, é uma alusão clara à fragmentação do “eu”, herdada do Romantismo.

N’A *Confissão de Lúcio* o modernista português aborda também as mesmas questões do ser, parecendo insinuar que a plenitude da existência humana se realiza na ligação entre o corpo e a alma, que só a Arte parece estabelecer. O triângulo amoroso Lúcio-Marta-Ricardo indicia a comunhão dessas três partes⁶. De novo essas temáticas figurarão em *Indícios de Ouro*, redigidos entre 1913 e 1915. Aí também o desânimo advém de algo mais profundo do que da rotina, do vazio quotidiano, da moderna vida citadina – manifesta-se em tudo isso, mas nasce de uma profunda indagação do ser, de um debruçar-se sobre si (à maneira de Narciso sobre as águas) que é ao mesmo tempo, naquilo que o sujeito entende que é o seu potencial (aquilo que Sá-Carneiro descreve como voos de Ícaro), suma satisfação e, no fracasso das suas próprias aspirações, o mais absoluto desalento. Assim, mais do que decadentistas, estes tópicos figuram os alicerces de uma filosofia existencial singular e precoce, anterior a quase todas as teorizações filosóficas do movimento.

Numa ânsia de ter alguma cousa,
Divago por mim mesmo a procurar,
Desço-me todo, em vão, sem nada achar,
E a minh’alma perdida não repousa.
[...]

— Onde existo que não existo em mim? (SÁ-CARNEIRO, “Escavação”)

A construção da modernidade na literatura portuguesa, sobretudo no seio da chamada «Geração de Orpheu» (uma vez mais o mito serve a expressão das inquietudes do poeta – Orpheu sugere, de alguma forma, o embrenhamento do poeta nas intimidades de uma *questão*, que poderá ser a de si mesmo, e o resgate de um bem, talvez a poesia, que nunca verdadeiramente se há de materializar) não passou a quem do Existencialismo, embora, como não faltará dizer, não se tenha atado a ele. Um estudo aprofundado que vise a interpretação da obra de Sá-Carneiro à luz do Existencialismo é um trabalho que gostaríamos de desenvolver no futuro, realçando a importância que nele têm os temas da existência e da natureza humana (aí tripartida), da individualidade, da relação entre o “eu” e o “outro”, entre o “eu” e os objetos transcendentais, bem como os tópicos da loucura, do crime, da culpa e do castigo, da liberdade e da morte (sob as formas de homicídio, suicídio e inevitabilidade), todos estes aspetos próximos, por exemplo, de *Crime e Castigo* (1866), de Dostoiévski, dito precursor do Existencialismo (ou das filosofias da existência, como também lhe chamam⁷). Sá-Carneiro, fazendo uso na poesia e na prosa do mito de Ícaro, que tomou por representativo do drama da existência humana, ou de uma parte dele, anuncia obras como *O Mito de Sísifo* (1942), de Albert Camus; de modo igual, é *O Ser e o Nada* (1943) que dialoga com «Tabacaria», de Fernando Pessoa (1933), e não o inverso. Trata-se de um tema que merece certamente um estudo mais completo e fundamentado, que não poderá ser realizado no âmbito do presente ensaio.

⁶ *Vd.* BARTOŠOVÁ, 2008: 33-34

⁷ Para uma melhor compreensão das nuances existentes entre «existencialismo» e «filosofia da existência», *vd.* SÁ, 2009: pp.17-19

Este é um estudo que se debruçará sobre *Caim*, com o objetivo declarado de efetuar o levantamento dos traços (bem mais substanciais do que isso, em verdade), que fazem dele um romance existencialista, bem como de traços de outras “escolas”, ou que delas podem ser aproximados, que confluíram na sua construção; colocaremos sempre que julgarmos pertinente a narrativa de Saramago em diálogo com o pensamento de outros existencialistas, como sejam Nietzsche, Kierkegaard, Camus ou Sartre; sublinharemos igualmente as afinidades que ela tem com outros textos portugueses, do mesmo ou de outros autores. O caminho que até aqui realizámos pretendeu acima de tudo esboçar os caminhos do Existencialismo em Portugal⁸, salientando que ele é de tal forma plural que não pode tomar como única referência a escrita de Vergílio Ferreira: se o texto de Saramago pode ou não ser considerado existencialista é algo que deve decorrer da sua própria estrutura, atendendo aos tópicos que nele aparecem, e nunca em relação à obra vergiliana ou à de qualquer outro autor.

Questão segunda. *Caim*: da relação entre Deus e os homens, e dos homens consigo mesmos. Existencialismo na obra de José Saramago.

Como poderia o homem justificar-se diante de Deus? (Job 9: 2)

A morte não deve ter razão contra a vida nem os deuses voltar a tê-la contra os homens (LASO, 1997: 204).

O mérito maior de *Caim*, segundo cremos, é o da transformação do protagonista, que é no texto bíblico pouco mais do que o primeiro fratricida, num deícida, ainda que sob a forma tentada, o qual vai adquirindo, na sua peculiar viagem pelos episódios mais marcantes do Velho Testamento, uma poderosa bagagem emocional, que lhe servirá simultaneamente de força e justificação das tarefas a que se irá propor – a de chamar a divindade a assumir, como os homens, a culpa dos seus crimes e, malgrado esse, de proceder à sua libertação, e à de toda a espécie humana, por meio da eliminação de Deus (que não chegará a concretizar); estamos, de algum modo, ante um *bildungsroman*⁹, no qual é Caim o jovem em aprendizagem, a testemunha, o criminoso, o justiceiro¹⁰ e o porta-voz da humanidade. A história é a dos desentendimentos entre Deus e os homens; a exemplo de Prometeu, Caim toma nela o partido dos mortais (aparentemente), parecendo chegar à conclusão de que são insanáveis as brigas entre os homens e o seu criador¹¹.

⁸ Devemos realçar também o nome de Alfredo Cortez, autor de *O Lodo* (1923), como o de um autor não alheio às correntes existencialistas, na linha do que escreve Luísa Ribeiro: «[O Lodo] possui características que nos permitem classificá-la como uma obra com marcas de uma estética existencialista.» / «o teatro de Alfredo Cortez visa o homem, a psicologia, a ética do ser consciente [...]. E, nessa medida, é um teatro ético, pois, expressa ou tacitamente, direta ou indiretamente, o autor sempre lhe imprime a solução da sua consciência de ser moral» (RIBEIRO, 2015: 3).

⁹ Sobre o amadurecimento de Caim, e a transformação que nele se opera, leia-se: «dando voz ao seu sombrio pessimismo nascido e formado em sucessivas viagens aos horrores do passado e do futuro» (SARAMAGO, 2009: 165).

¹⁰ Apesar dos vários crimes que Caim comete, o narrador recusa-se ostensivamente a atribuir o estatuto de criminoso ao protagonista cuja jornada narra; descreve-o, até ao último momento, como um homem «intrinsecamente honesto»; os horrores por ele testemunhados «não foram bastantes para perverter o seu inato sentido moral da existência», «haja vista o corajoso enfrentamento que tem mantido com deus» (*id.*, *ibid.*: 150). No quadro moral vigente, os seus crimes não se enquadram nos âmbitos do bem e do mal; tendo em linha de conta esse novo quadro, posterior à morte de Deus, as suas ações são justas.

¹¹ Bernardo Soares traz este tema para as letras nacionais, quando escreve: «nem abandonei Deus tão amplamente [...], nem aceitei nunca a Humanidade» (PESSOA, 1999: 45). O que esta passagem do *Livro do Desassossego* evidencia é que o séc. XX foi um período de profunda crise ideológica, mesmo antes das guerras (estas consequências, talvez, da primeira), e que os lugares e sentidos de Deus e da Humanidade se encontravam

Caim debate-se com a sua raiva contra o senhor como se estivesse preso nos tentáculos de um polvo, e estas suas vítimas de agora não são mais, como já Abel o tinha sido no passado, que outras tantas tentativas para matar Deus (SARAMAGO, 2009: 177).

A viagem de Caim é uma viagem por alguns dos diversos tempos e espaços que compõem o Antigo Testamento, muitos deles posteriores à existência que lhe é atribuída pelo texto bíblico; possui, por isso, uma componente fantástica. De facto, como aponta o narrador, o protagonista encontrava-se sujeito a constantes «mudanças de presente que o faziam viajar no tempo, ora para a frente ora para trás» (*id.*, *ibid.*: 93):

A paisagem era seca, árida, sem um fio de água à vista. [...] E então, ó surpresa, ó pasmo, ó estupefacção, a paisagem que Caim tinha agora diante de si era completamente diferente, verde de todos os verdes alguma vez vistos, com árvores frondosas e cultivos, reflexos de água, uma temperatura suave, nuvens brancas boiando no céu. Olhou para trás, a mesma aridez de antes, a mesma secura, ali nada havia mudado. Era como se existisse uma fronteira, um traço a separar dois países, Ou dois tempos, disse Caim [...] (SARAMAGO, 2009: 78-79).

Um mecanismo semelhante, que confunde o sonho e a realidade, o presente e o passado, havia sido utilizado por Eça de Queiroz na composição de *A Relíquia* (1887), essa por sua vez investindo no Novo Testamento, do mesmo modo intercalando o texto bíblico com criações do autor. Tanto esse como diversos outros textos do autor – os contos “A morte de Jesus” (1870), “O suave milagre” e “Um outro milagre”, por exemplo –, com influência direta do pensamento que Ernest Renan manifestara na sua *Vida de Jesus* (1863), centram-se na reconstrução da figura messiânica de Cristo, despojando-o dessa dimensão central no seio do cristianismo, e retratando como homem – «doce, caridoso, precursor de um socialismo todo moral e afetivo, vítima das classes estabelecidas», nas palavras de Arnaldo Saraiva (*apud* CARNIEL & PAVANELO, 2018: 115).

Como n’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991), Saramago regressa ao texto de temática bíblica; a relação com a Escritura é sensivelmente a mesma, de parodização, implicando isso a «transcontextualização» (HUTCHEON, *apud* NERY, 2015: 158).

Sabemos que é justamente a esse caráter “pleno” da paródia que José Saramago costumeiramente recorreu quando utilizou o recurso para a construção de várias de ficções, especialmente aquelas nas quais houve interesse de retomar fatos históricos ou acontecimentos que tradicionalmente foram lidos e difundidos a partir de um único prisma, sem muitos debates ou problematizações. Isso se aplica também à recuperação de figuras esquecidas, marginalizadas ou subentendidas por determinados discursos hegemônicos que, por intermédio do discurso parodístico, surgem reinterpretadas e ressignificadas nas produções do autor (HUTCHEON, *apud* NERY, 2015: 185).

Pode dizer-se que uma e outra obra dialogam com os textos queirosianos supramencionados, e que Caim é, em muitos aspetos, também um Cristo, não isento de consciência social (o «socialismo todo moral e afetivo» a que fazia referência Saraiva), com

já em equação e que os artistas, nomeadamente a Geração de Orpheu, se encontravam atentos às várias correntes existentes e às ideias que, se não constituíam já o Existencialismo, ao menos o anunciavam. Sobre as origens e a datação do Existencialismo, *vd.* SÁ, 2009: 14 – «Na sequência de II Guerra Mundial e do clima que se fazia sentir, os temas em discussão na época eram evidentemente propícios à difusão e popularidade do existencialismo, sobretudo entre os jovens universitários e os intelectuais. O existencialismo, neste contexto, aparece como fruto da derrocada de valores e imperativa necessidade de reordenação do humano no universo.»

uma missão que se vai tornando mais clara após cada um dos episódios que vai testemunhando. Tal missão, que lhe confere uma dimensão profética, quase messiânica, excetuando naturalmente o estatuto divino que este último termo implica, vai sendo assumida pelo protagonista com maior vontade, tanto quanto maior vai sendo o conhecimento que tem de si próprio, e da divindade. A máxima *nosce te ipsum*, que podemos associar, além de ao mito de Narciso, às correntes humanistas e existencialistas do pensamento, pode muito bem ser aplicada à jornada de Caim, marcada por uma profunda indagação de si mesmo¹², ponto de partida para o conhecimento do “outro”; o autoconhecimento é, à maneira de Narciso, obsessivo e destrutivo, e, de outra maneira, construtor de uma identidade própria, e necessário à compreensão do “outro”.

O narrador de *Caim* preocupa-se constantemente em chamar a atenção do leitor para a enorme curiosidade dos personagens em relação a si mesmos, dando-nos contas das suas interrogações e reflexões acerca da própria existência, quer acerca das suas origens quanto das suas finalidades.

Eva é quem primeiro e com maior coragem reclama o direito a uma explicação, por parte da divindade criadora: «teremos de o forçar a explicar-se, e a primeira coisa que deverá dizer-nos é a razão por que nos fez e com que fim» (SARAMAGO, 2009: 25); aí a raiz do existencialismo da obra. Caim será o herdeiro das angústias e da força de sua mãe (de que Adão parece em verdade carecer), que o haverão de acompanhar ao longo da sua errância sobre a terra – é também verdade que nele, em consequência do que testemunhou, tais angústias e discórdias se manifestarão com maior força. «Nós não somos um assunto, somos duas pessoas que não sabem como poderão viver, disse eva» (*id.*, *ibid.*, 30).

As atitudes díspares de Adão e Eva, ele muito mais inibido e desinteressado dos problemas da existência, deixam entrever a disparidade entre as duas atitudes perante o dilema existencial, tal como enunciado por José L. Gavilanes Laso:

Existem pessoas que não experimentam curiosidade nem inquietação perante o enigma da sua própria existência nem do mundo que os rodeia. Não estão motivadas por nenhum tipo de interrogação metafísica, embora esta fique sem resposta quanto ao sentido último da existência. São seres subjugados à limitação objectiva do que os envolve, sem tentação ou vocação de absoluto, tomando o metafísico como superação da actividade prática e vegetativa. [...] Mas há outros seres sobre os quais pesa a necessidade de se explicar a vida, o universo, a sua própria existência, que se interrogam com questões como: porquê a existência e não o nada? Por que “sou”? (LASO, 1997: 210)

Eva é um sujeito metafísico, na linha do que sugere Laso, e Adão um homem não-metafísico, não porque não experimente a angústia existencial – «afinal melhor estaríamos com o pó que éramos antes, sem vontade nem desejo», afirma o personagem a dado momento

¹² A solidão é pretexto e causa desta profunda indagação. Pela singularidade da sua história – ao cometer o primeiro crime da humanidade (segundo a tradição bíblica que nalguns momentos o narrador parodia, aludindo a outros homens, não criados por Deus), o protagonista inaugura uma nova tipologia de relação com a divindade e assume a sua unicidade –, Caim está condenado a vaguear pelo mundo, presente, passado e futuro, irremediavelmente solitário; as relações que estabelece com a sociedade são breves e precárias. Sobre o tema do estrangeiro, do homem errante, devemos lembrar Camus: «[Segundo Camus] De facto, o homem parece sentir-se como um estrangeiro-estranho no seu próprio mundo, na sua própria vida. Entre as coisas e a consciência existe um fosso quase intransponível. É esse abismo entre o «eu» e o mundo que origina o absurdo. O sentimento do absurdo vivido em *O Estrangeiro* (1942), foi teorizado um ano mais tarde em *O Mito de Sísifo* (1943), onde Camus descreve esta condição como uma espécie de intuição da consciência despoletada pelas situações quotidianas. Trata-se de um sentimento que deixa o homem excluído do seu ambiente natural, sentindo-se um estranho, rodeado de um caos intransponível que o mergulha na solidão profunda, entre milhares de homens e em relação ao próprio mundo.» (SÁ, 2009: 33). É esta solidão e este absurdo que irão gerar no homem, como em Caim, a revolta.

(SARAMAGO, 2009: 30) –, mas por ter essa angústia para ele uma importância secundária. É de sua mãe que Caim parece ter herdado o seu inconformismo, a capacidade de interrogar e problematizar a existência, os valores do bem e do mal, os tópicos do destino e da responsabilidade¹³ (a sua e a de Deus). O feminismo da obra passa, entre outros aspetos, pela atribuição de uma dimensão metafísica a Eva, de que o seu marido parece carecer, e que a tornam em muitos aspetos superior, mais interessante e complexa; não é sem razão que é a figura materna, e não a paterna, a mais marcante para Caim; é da mãe que se lembra, nos primeiros tempos do seu exílio, e é a relação de mãe e filho que o narrador mais vezes recorda:

E, contudo, esse homem açoitado que por aí vai, perseguido pelos seus próprios princípios, esse maldito, esse fraticida, teve bons princípios como poucos. Que o diga sua mãe, que tantas vezes o foi encontrar, sentado no chão húmido do horto, a olhar para uma pequena árvore recém-plantada à espera de vê-la crescer. Tinha quatro ou cinco anos e queria ver crescer as árvores (*id., ibid.*: 41).

Nessa noite, quando adão voltou do trabalho, eva, rindo, contou-lhe o que se tinha passado e o marido respondeu, Esse rapaz vai longe. Talvez fosse, sim, se o senhor não se tivesse atravessado no seu caminho (*id., ibid.*: 42).

Um dos aspetos mais importantes da narrativa é o da reconstrução da divindade, que é retratado, como ilustra o excerto anterior, como um obstáculo à realização do bem e à liberdade do homem, como um exemplo nocivo, um criminoso, um assassino da pior espécie. São muitas as figuras, além de Caim e Eva, e do próprio narrador – que é quem com mais frequência o faz – que questionam que lugar ocupa Deus no eixo do bem e do mal; a história de Job (*id., ibid.*: 139-149) e o diálogo (imaginado) que tem lugar entre Isaac e seu pai são exemplos disso mesmo (*id., ibid.*: 85-86):

Perguntou isaac, Pai, que mal te fiz eu para teres querido matar-me [...], A ideia foi do senhor, que queria tirar a prova, A prova de quê, Da minha fé, da minha obediência, E que senhor é esse que ordena a um pai que mate o seu próprio filho, É o senhor que temos, o senhor dos nossos antepassados, o senhor que já cá estava quando nascemos, E se esse senhor tivesse um filho, também o mandaria matar, perguntou isaac, O futuro o dirá, Então o senhor é capaz de tudo, do bom, do mau e do pior, Assim é [...] (*id., ibid.*: 85).

Na luta entre os mortais e o Eterno, uma das armas mais importantes é a palavra; o próprio narrador levanta, terminada a etiologia da fala com que abre a narrativa, a possibilidade de a linguagem servir ao homem como instrumento de expressão dos seus mais íntimos tormentos, ainda que, ante a intransigência da divindade, ela se revele em última instância inútil, não apaziguando o diálogo (que, como sua mãe, Caim irá estabelecendo com o Senhor), as mágoas do protagonista. O Existencialismo de Vergílio Ferreira atribuíra igualmente um papel preponderante à palavra na expressão das inquietudes humanas, e realizara um trabalho metalinguístico exaustivo, traduzido na busca da palavra primordial, eterna e suficiente; Sá-Carneiro atribuíra à Arte o lugar de intermediadora entre os homens, na figura de Marta. Saramago, através de um narrador constantemente preocupado com os sentidos e as potencialidades da palavra, atribui à linguagem verbal um papel significativo,

¹³ A escolha da figura de Caim torna praticamente impossível contornar o tema da responsabilidade; tal como sua mãe, que é quem na bíblia pratica a primeira verdadeira ação humana (do pecado original), Caim é um homem de ação, mais do que de palavra, e as ações remetem imperativamente para a problemática da responsabilidade. Quando pergunta «sou acaso o guarda de meu irmão?» (Gn 4, 9) – palavras que SARAMAGO parodiará aquando do assassinato da esposa de Caim, «E era eu o guarda-costas da tua mulher» (2009: 178) – Caim descarta a dimensão ética que propõe o existencialismo de SARTRE quando afirma: «Sou responsável por mim e por todos» (2004: 202).

ligando-a diretamente à atividade existencialista:

... é provável que um outro objetivo do violento empurrão dado pelo senhor às mudas línguas dos seus rebentos fosse pô-las em contacto com os mais profundos interiores do ser corporal, as chamadas incomodidades do ser, para que, no porvir, já com algum conhecimento de causa, pudessem falar da sua escura e labiríntica confusão a cuja janela, a boca, já começavam elas a assomar (*id.*, *ibid.*: 12).

Entre as conversações mais importantes da obra encontram-se: a de Eva com o senhor, no segundo capítulo, em que a esposa de Adão justifica a sua transgressão (*id.*, *ibid.*: 19-20); a que se segue à morte de Abel, entre Caim e o Senhor (*id.*, *ibid.*: 37-39); o derradeiro entre as duas principais figuras da obra, que a encerra (*id.*, *ibid.*: 180-181); a de Isaac com seu pai, Abraão, anteriormente mencionada.

Abordemos agora um outro aspeto da obra que o vincula em larga medida ao movimento existencialista e que é a dominância que sobre ela exercem os temas do crime (ou do pecado, desde um ponto de vista religioso) e do arrependimento. Eles são, de facto, temas centrais da narrativa; por um lado, porque o protagonista inicia a sua história praticamente como um assassino, e, por outro, por ser seu grande e derradeiro objetivo o de chamar Deus à sua responsabilidade. O Senhor é na ótica de Caim também um criminoso, embora não carregue devidamente o peso da sua culpa; usando a morte como castigo, numa lição que d'Ele parece ter aprendido, e “usurpando” em dada medida o lugar que a Ele Lhe cabe, o filho de Adão procura ser juiz, júri e executor da divindade. É de igual modo determinante o tópico do arrependimento, ou do remorso, principalmente de Caim, que, apesar de não o explicitar, cultiva ainda um leve sentimento de culpa pelo assassinato do irmão, que se materializa na recordação recorrente do seu rosto coberto de moscas:

A cara de Abel estava coberta de moscas, havia moscas nos seus olhos abertos, moscas na comissura dos lábios, moscas nas feridas que tinha sofrido nas mãos quando as levantara para proteger-se dos golpes. (*id.*, *ibid.*: 39-40)

Então Caim abriu a arca dos segredos e relatou o dramático sucesso com todos os pormenores, não esquecendo as moscas nos olhos e na boca de Abel ... (*id.*, *ibid.*: 70)

Tal remorso, uma vez que o protagonista não se assume como único responsável, e se encontra de certo modo consolado e protegido pela responsabilidade que o Senhor assumira¹⁴, não o impede de dormir tranquilamente; transparece, ainda assim, a consciência que Caim tem de que o homem não é uma pedra, que deve, sim, assumir as responsabilidades das suas ações:

Não teve sonhos nem pesadelos, dormiu como se supõe que deve dormir uma pedra, sem consciência, sem responsabilidade, sem culpa, porém, ao acordar, à primeira luz da manhã, as suas palavras foram, Matei o meu irmão [...] (*id.*, *ibid.*: 45).

A par do que foi anteriormente referido, é a certeza da justiça do seu propósito que o alenta – ao contrário de Rodion Raskólnikov, Caim não é atormentado pelo remorso e pela culpa porque não o abandona nunca a crença na solidez do seu argumento de que Deus é o primeiro culpado do seu crime. Esta certeza vai sendo construída ao longo da sua jornada, depois de assistir aos crimes que Deus, ou os homens em seu nome, vai cometendo. O deicida passa, além da cidade de Nod, onde habita Lilith, pelo monte Moriá, onde assiste ao sacrifício

¹⁴ SARAMAGO, 2009: 38.

de Isaac¹⁵; pela terra de Sinar, onde testemunha a invenção das línguas¹⁶; pelas azinheiras de Mambré, onde reencontra Abrãao, aquando do anúncio da destruição de Sodoma e Gomorra¹⁷, pelo Sinai, onde testemunha a dizimação que sucedeu à adoração de um bezerro de ouro¹⁸; pelo Moab, onde se deu a dizimação dos madianitas¹⁹; por Jericó, num outro tempo, onde testemunha a conquista da cidade, levada a cabo por Josué²⁰; de novo por Nod, onde conhece o filho²¹; pelo primeiro dos livros sapienciais²² e pelo tempo do dilúvio²³, onde terminará a jornada em que a obra se centra. Todos estes episódios, acompanhados pelos pensamentos e palavras de Caim, bem como pela focalização omnisciente do narrador, que modalizam a leitura, fazem o retrato da divindade, constituindo, mais do que tudo, o elenco das suas culpas maiores. Notemos ainda, em relação ao último dos episódios elencados, que o momento em que Deus procura concretizar a destruição, quase completa, da humanidade, coincide com o momento em que Caim procura declaradamente extinguir a divindade, mesmo que também através da destruição da sua obra (os homens, entenda-se):

É simples, matei abel porque não podia matar-te a ti, pela intenção estás morto, Compreendo o que queres dizer, mas a morte está vedada aos deuses, Sim, embora devessem carregar com todos os crimes cometidos em seu nome ou por sua causa, Deus está inocente, tudo seria igual se não existisse [...] (*id.*, *ibid.*: 38).

O Existencialismo em *Caim* parece ser de índole ateia, embora não confirme, como Nietzsche ou Sartre, a «morte de Deus» (até pela natureza do seu hipo-texto), assinalando nas suas derradeiras páginas a certeza de que a discórdia entre Deus e os homens (e eles próprios, naturalmente) permanece viva:

A resposta de deus não chegou a ser ouvida, também a fala seguinte de caim se perdeu, o mais natural é que tenham argumentado um contra o outro uma vez e muitas, a única coisa que se sabe de ciência certa é que continuaram a discutir e que a discutir estão ainda (*id.*, *ibid.*: 181).

Sobre as repercussões de um mundo sem Deus (possibilidade que mereceu a atenção de diversos filósofos, entre os quais Hegel, Max Stirner, Mailänder e Nietzsche), lembremos as palavras SARTRE:

Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já prontos, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta. Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa (*apud* RIBEIRO, 2015: 58).

Como lembra RIBEIRO (2015: 55) a liberdade de escolha entre o bem e o mal, como no momento do “pecado original”, provoca no homem angústia, desespero e solidão, mas é sobre essa liberdade que investe Caim, mesmo sabendo que a morte de Deus o chamaria a ser,

¹⁵ Gn 22, 1-19; SARAMAGO, 2009: 81-66.

¹⁶ Gn 11, 1-9; SARAMAGO, 2009: 87-91.

¹⁷ Gn 18, 1-36; SARAMAGO, 2009: 93-102.

¹⁸ Ex 32, 1-35; SARAMAGO, 2009: 103-106

¹⁹ Nm 31, 1-24; SARAMAGO, 2009: 109-113.

²⁰ Js 6/7/8; SARAMAGO, 2009: 115-126. O Capítulo 9 de Caim inclui ainda os episódios da derrota de Ai, da proteção de Raab e da vingança contra a cidade de Ai.

²¹ Episódio cujo único fundamento bíblico é o da menção, em Gn 4, 17, de um filho de Caim, de seu nome Henoc; Saramago cruza esse dado com a história de Lilith. As páginas 131-138 do romance contém ainda importantes reflexões em torno da existência, do determinismo e do livre-arbítrio.

²² O Livro de Job; SARAMAGO, 2009: 139-149. A desesperação de Job serviu de mote para o soneto camoniano «O dia em que nasci moura e pereça».

²³ Gn 6/7/8; SARAMAGO, 2009: 153-181.

noutras circunstâncias, o único culpado pelo assassinato do irmão. Como oscila entre o aparente ateísmo do narrador (e o ódio de Caim, que procura concretizar um mundo sem Ele), e a presença necessária da divindade, a obra oscila também no que ao tema da liberdade e da responsabilidade diz respeito; aquando do assassinato do irmão, não se sentindo ainda emancipado ainda em relação ao criador, Caim atribui-Lhe o seu erro: não era ainda livre, não podia assumir a sua responsabilidade e o seu erro; quando se dá essa emancipação, porém, o protagonista arroga a culpa dos assassinatos que comete, também eles uma tentativa de matar Deus – estes são temas que em Sartre e Kierkegaard haviam já merecido destaque. Dostoievski, numa das suas mais icónicas obras, datada de 1886, havia abordado, ainda que sob um prisma bastante diferente, os temas enunciados do crime e do castigo; nela o dilema existencial, a relação aparentemente insanável entre a vida e a morte, fica resolvido pelo abraçar da fé cristã. Uma proposta semelhante havia sido feita por Kierkegaard, quando propôs a figura de Cristo como modelo de superação do drama existencial; isso é algo que *Caim* não propõe, até porque o tempo da narrativa excluiu a presença de Cristo.

Eduardo LOURENÇO (*apud* RIBEIRO, 2015: 56) associa o crime à consciência da individualidade, uma vez que ninguém pode em verdade assumir um crime por outra pessoa – ou cometê-lo em nome de outro; deste ponto de vista, o crime é um processo de conhecimento de si próprio, da sua individualidade, algo que motiva o protagonista a procurar a emancipação em relação a esse Deus que o impede de arrogar plenamente a sua individualidade. Importará fazer notar que o percurso de Caim é o da construção da sua própria pessoa e identidade; quando chega à cidade de Nod, apresenta-se com o nome do irmão, para que não pese sobre ele o seu crime, embora estivesse marcado pelo Senhor; acabará, porém, por revelar a Lilith a sua verdadeira identidade, no reencontro de ambos, após a primeira parte da sua errância sobre a terra (metáfora, evidentemente, da existência humana): Caim é até ao fim, nas palavras do narrador, «o que matou o irmão», «o que nasceu para ver o inenarrável», «o que odeia Deus» (SARAMAGO, 2009: 149). Esta troca de identidades, mais do que um colocar-se no lugar do outro, tem importantes repercussões, do ponto de vista simbólico: não há uma diferença palpável entre o inocente e o criminoso, e a vida humana vale o mesmo para lá dessas noções de bem e mal, de justiça e injustiça: «Ninguém é uma só pessoa, tu caim, és também Abel» (*id.*, *ibid.*: 133).

O tema da morte de Deus aparecia já em Dostoievski (*Os Irmãos Karamazov*, 1879). Na literatura portuguesa, o tópico havia já sido abordado por Vergílio Ferreira em *Manhã Submersa*²⁴:

De outras vezes, Gaudêncio contava coisas que se diziam dos padres; e uma tarde de verão que subíamos um monte, ele parou e perguntou-me: – Tu nunca, nunca pensaste assim: ‘E se Deus não existe?’ Fiquei sem fala. Olhei Gaudêncio com terror. Porque tudo poderia entender: as faltas ao Regulamento, a familiaridade com o pecado e até mesmo o falar-se mal dos padres. Mas pôr em questão a existência de Deus parecia-me naturalmente um prodígio maior que o próprio Deus. (...) Se Deus não existisse... Não imaginava ainda então todas as consequências de um mundo despovoado da divindade (FERREIRA, 1954: s/p).

Saramago apresenta o tema de uma forma original, abordando-o desde um ponto de vista literal, bem mais palpável, e com novas repercussões; à semelhança do que sucede com Raskolnikov, Caim abre lugar ao debate sobre a questão dos homens superiores, cuja

²⁴ Aparecia também, como interrogação, na obra de Raul Brandão. «Como resultado do fosso de classes temos, em *Húmus*, o momento das interrogações profundas pela existência do eu, a visão infernal de um Deus aparentemente ausente ou até inexistente. A questão de Deus permanece no domínio das interrogações e não no das respostas claras: “Deus existe – Deus não existe. Cabe nestas palavras todo o problema da vida”». (Para a citação dentro da transcrição – BRANDÃO, Raul, *Húmus*, 1ª Edição, Lisboa, Edição Vega, s.d., p. 22 in SÁ, 2009: 60).

excelência de propósitos os coloca acima de qualquer moralidade. Até que ponto Caim é um assassino? Não será ele o herói libertador dos homens?

Poderá parecer, num primeiro momento, bastante supérfluo o esforço de justificar uma determinada rotulação, pois é isso que temos até aqui vindo a fazer; no entanto, tendo em conta que não são inocentes os rótulos que atribuímos a determinada obra, e que o código poético na qual a inserimos determina (ou resulta) da leitura que dela temos vindo a fazer, parece-nos que fizemos uma leitura verosímil do texto, sublinhando os traços que remetem para a dimensão existencialista de *Caim*, e aquele que é para nós o sentido geral do texto: ao visitar e reinterpretar a figura do proscrito filho de Adão, de um homem cuja memória a tradição judaico-cristã maldisse, Saramago procura reconstruir as relações entre Deus e os homens, reconsiderando aquelas que são as semelhanças entre eles – não esqueçamos que os últimos são, para todos os efeitos, imagem e semelhança do primeiro: os pontos de encontro entre ambos passam por uma falibilidade criminosa, por um temperamento irascível e ciumento; mais ainda, a singularidade dos homens, apresentada através da figura do protagonista, reside no seu inconformismo, na revolta que protagoniza contra as forças do destino, na figura da divindade.

Caim dá corpo à ideia de um *homem revoltado* (atente-se nas semelhanças entre este “herói” e aquele preconizado por Camus), de um Sísifo; de uma figura castigada que vagueia pela Terra como por uma montanha, carregando o fardo dos seus crimes, assumindo incessantemente o peso da sua responsabilidade. Também na obra de Saramago a liberdade, o destino e o determinismo se encontram em equação; uma das principais ilações que podemos dele retirar é a ideia de que o homem *deve* ser livre, e que essa liberdade passa, em primeiro lugar, pela sua emancipação em relação a qualquer entidade metafísica criadora e decididora do seu destino. Como o homem existencialista de Camus, Caim experimentará até certo ponto o absurdo de que fala o francês em *Le Mythe de Sisyphe*:

Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde (CAMUS, 1942: 37).

A atitude do protagonista perante este absurdo (termo que em Camus tem um sentido particular e que Saramago não explora de modo idêntico) é a da mais irascível revolta; um atentado contra todas as forças do passado, da moral, da razão, que são, no seu parecer, as forças da imoralidade e da insensatez. Caim é um *homem absurdo*, à luz da filosofia de Camus:

Apesar de o homem ser um ser deslocado face ao mundo, o homem absurdo jamais se suicidará, quer, sim, viver, enfrentar a vida sem esperança, sem ilusões, sem resignação, mas na revolta. É neste confronto com o absurdo que a liberdade emerge. O existente para Camus teve de escolher entre uma transcendência que o pudesse salvar e aceitação sofrida e revoltante das condições da sua existência. Efectivamente, o seu pensamento denota um amor imenso à vida e uma enorme vontade de viver, o que explica que o suicídio seja uma alternativa condenável para o homem, na medida em que, em Camus existe um desejo de imortalidade profundo, ainda que estejamos perante um homem para quem o mundo se encontra despido de qualquer sentido como acontece, por exemplo, com Mersault de *O Estrangeiro* (SÁ, 2009: 33-34).

Ou será que, atentando contra aquele que é o seu criador, Caim procura a sua própria morte? Será a sua tentativa de extinção da divindade pela destruição da humanidade uma forma de suicídio? O texto saramaguiano não foge, de uma ou outra forma, àquela que é a raiz da filosofia, segundo o filósofo francês:

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie (*id., ibid.*: 15)²⁵.

O assassino de seu irmão, o criminoso²⁶ e heroico homem, coloca-se no papel de juiz da vida, e parece determinar, quando procede aos assassinatos de Cam (SARAMAGO, 2009: 175), Jafet (*id., ibid.*: 176), da mulher de Noé (*id., ibid.*: 177-178), de Sem, da sua mulher e da viúva de Jafet (*id., ibid.*: 179), que a vida humana, pelo menos daquela subordinada a Deus, que obedece aos preceitos caprichosos do criador, carece de valor; Noé, de facto, não parece ter nenhum defeito maior que «o seu indefectível optimismo e a sua inabalável confiança no senhor» (*id., ibid.*: 178), que o tornam num homem passivo, desprovido da capacidade de pensar, de questionar os preceitos do seu Deus. O momento mais importante da obra, no que concerne a este tópico do suicídio, é o do diálogo de Caim com Noé, em que o primeiro induz o segundo a cometer um ato de rebeldia contra si mesmo, tendo-o, pela morte dos ocupantes da Arca, privado da sua missão de vida – a salvação da humanidade – e de todo o sentido que ela pudesse ter; assim, diante do absurdo, de uma existência desprovida de sentido ou de finalidade, Noé opta por colocar um termo à sua existência; resiste, nas suas preocupações, a obediência que sente dever à divindade:

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 (*id., ibid.*: 179).

Tal cobardia de Noé, que, sublinhemos as palavras do narrador, se lança borda fora *sem uma palavra* (com tudo o que isso revela acerca do carácter do sujeito), faz eco das palavras de Zaratustra: «Como é inquietante a existência humana e sempre tão destituída de sentido: um palhaço pode marcar-lhe o destino» (NIETZSCHE, 1998: 16). Teria Noé cogitado o suicídio se Caim não lho tivesse sugerido? Não é ele, o arquí-inimigo do próprio Deus, quem manobra o destino do pobre homem e determina o seu fim?

Para Nietzsche, o atentado do homem contra a divindade é simultaneamente um atentado contra um código de valores arcaico, que não permite ao homem abraçar e desprezar a sua própria humanidade e cumprir a sua finalidade – a de concretizar o *super-homem*²⁷. O indivíduo disposto a cumprir o fim para que existe deve colocar-se acima das hesitações

²⁵ Caim aborda diretamente esta problemática quando nega o valor da vida humana – daquela subordinada a Deus: «para resumir, e considerando as provas dadas, os seres humanos não merecem a vida» (SARAMAGO, 2009: 165).

²⁶ Ao contrário do que sucede com Raskolnikov ou Tchen (*A Condição Humana*, 1933), Caim não hesita em matar o seu irmão; mais ainda, na série de assassinatos que comete pelo fim da narrativa, parece adquirir uma estranha familiaridade com a morte, que ele próprio coloca acima de toda a noção de bem ou mal; assume este poder de matar com uma naturalidade que seria tanto mais chocante quanto menos imitada da divindade. Tudo diferente do que sucede no romance de Malraux, em cujas «primeiras páginas, o leitor enfrenta um desafio na medida em que o autor o faz participar de um homicídio, ou seja, confronta-o com o poder de matar. A grande questão é: como é possível que uma vida se deixe terminar por outra vida?» (SÁ, 2009: 35-36).

²⁷ *Übermensch* no original.

impostas por esta moral obsoleta, emancipando-se de referentes axiológicos como o bem e o mal, a justiça, a virtude e a piedade: «Como me sinto cansado do meu bem e do meu mal!», deve ele concluir (*id.*, *ibid.*: 9).

Olhai os fiéis de todas as crenças! Quem odeiam mais? Aquele que rasga os seus códigos de valores, o destruidor, o criminoso – mas é esse que cria. [...] O que cria procura companheiros, e não cadáveres, nem rebanhos e crentes. O que cria procura aqueles que juntamente com ele serão capazes de criar, os que saberão inscrever novos valores em novos códigos. [...] Hão-de tratá-los como destruidores e pessoas que desprezam o bem e o mal (*id.*, *ibid.*: 19).

Caim é, enfim, uma obra cujo propósito último – o do protagonista – é o de decifrar (ou, bem melhor, desmascarar) a divindade, e, conseqüentemente, a afirmação de uma humanidade d’Ele desvinculada – é nisso, e em tudo o mais que pudemos enunciar, um romance existencialista, sendo o seu protagonista, nalguma medida, o criminoso a que na anterior citação se referia Zaratustra.

Questão terceira e última. Sobre uma estética do feio e a presença de outros -ismos. Considerações finais.

Expusemos já aquelas que são as ideias centrais do nosso trabalho, e estão feitas as comparações e considerações que achamos pertinentes fazer, no sentido de revelar o fundo filosófico do texto, e o diálogo que ele estabelece com as correntes existencialistas da literatura; ficaria, porém, bastante incompleto, o nosso labor, se não terminássemos aludindo, ainda que sem a merecida atenção, a aspetos também eles determinantes da obra, alguns dos quais fogem ao espectro que temos vindo a considerar. Entre outros aspetos, mereceriam um estudo próprio os seguintes aspetos: o feminismo da narrativa, centrado nas figuras de Lilith [que afirma, a dada altura, «eu sou todas as mulheres, todos os nomes delas são meus» (SARAMAGO, 2009: 133)]²⁸ e de Eva²⁹, que dialogam com as demais figuras femininas apresentadas pelo autor noutras obras, seja pela força que as caracteriza, seja pelo inconformismo que apresentam perante as leis e as regras da vida; as preocupações sociais do texto, na voz do narrador, de Adão ou de Eva – relativas ao emprego e à fome, às disparidades entre trabalhadores e patrões, à pobreza e à (in)justiça social –, que aproximam o texto das correntes neorrealistas³⁰; a estética do feio que subjaz à construção da narrativa e que se encontra patente nos mecanismos utilizados pelo narrador (a paródia, o riso, a caricatura, a própria linguagem), nos temas abordados (morte, crime, pecado), bem como nos tópicos a que se faz alusão (urinas, fezes, sangue e putrefação):

Centenas, para não dizer milhares de animais, muitos deles de grande porte, enchem a abarrotar os porões e todos cagavam e mijavam que era um louvar a deus [...]. ... aquele insuportável fedor a merda e urina traspassava a própria pele [...] (SARAMAGO, 2009: 173).

²⁸ Outra figura feminina digna de destaque; com ela Caim amadurece e discute temas determinantes, como os da sexualidade ou da morte, da culpabilidade ou da divindade. Na história de Lilith e Caim ecoa, mesmo que vagamente, a de Dido e Eneias, ou a de Marco António e Cleópatra – falta-lhe, quiçá, o elemento trágico. Para uma análise mais completa desta figura, veja-se NERY, 2015: 162-163.

²⁹ Para uma análise da sexualidade de Eva, *vd.* NERY, 2015: 159-162.

³⁰ Para melhor entendermos as afinidades e divergências entre neorrealismo e existencialismo, atentemos naquele que foi o percurso literário de Vergílio Ferreira, nos exemplos de *Vagão J* (1946) e *Manhã Submersa* (1954); a «metamorfose de neo-realismo para o existencialismo» a que alude SÁ (2009: 14).

Uns e outros tópicos são, na nossa opinião, merecedores de um estudo detalhado, porque assumem uma grande importância no seio da obra, contribuindo decisivamente para o valor que ela possui no âmbito das letras nacionais.

Referências

[s/a]; **Bíblia Sagrada**. Lisboa: Difusora Bíblica, 2018.

BARTOŠOVÁ, Natálie. **O Desdobramento das personagens na narrativa A Confissão de Lúcio de Mário de Sá-Carneiro** (Tese de bacharelato). Masarykova Univerzita, 2008. Disponível em: <https://is.muni.cz/th/xtjtl/Bakalarska_prace.pdf>. Consultado a 28 de março de 2022.

BRANDÃO, Raul. **Húmus**. Lisboa, Edição Vega, s.d. in **SÁ, Dionísia Maria Rodrigues. Uma leitura de Vergílio Ferreira no contexto do existencialismo** (Tese de Mestrado). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2009.

CAMPOS, Maria Elvira Brito; OLIVEIRA, Luizir de. **Do Existencialismo em Mário de Sá-Carneiro: uma breve visada sobre “Dispersão”, “Além-tédio”, “Serradura” e “Fim” in Itinerários – Revista de Literatura**, nº 34, 2012 [pp.171-188]. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/5620/4445>>. Consultado a 28 de março de 2022.

CAMUS, Albert. **Le Mythe de Sisyphée**. Paris: Gallimard, 1958.

----- **L’Étranger**. Paris: Gallimard, 1967.

CARNIEL, Jean Carlos; PAVANELO, Luciene Marie. **A reescrita do Novo Testamento e a crítica social em “A morte de Jesus”, de Eça de Queirós in Revista Odisseia**, v. 3, n. 1, 2018 [pp. 111– 131]. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/odisseia/article/view/13424>>. Consultado a 28 de março de 2022.

DOSTÓIEVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Barcarena: Editorial Presença, 2012.

----- **Os irmãos Karamazov**. Lisboa: Relógio d’Água, 2012.

FERREIRA, Vergílio. **Manhã Submersa**. Lisboa: Portugália Editora, 2005.

----- **Aparição**. Venda Nova: Bertrand, 1996.

----- **Da fenomenologia a Sartre in Sartre, Jean-Paul; O Existencialismo é um humanismo**. Lisboa: Bertrand, 2004.

JAKOBSON, Roman. «**Linguistics and Poetics**» in Sabeok, Thomas A.; *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.

JASPERS, Karl. **Filosofia de la Existencia**. Madrid: Aguilar, 1958.

KIERKEGAARD, Sören. **O Desespero Humano: doença até à morte**. Madrid: Prisa Innova, 2008.

LASO, J. L. Gavilanes. **Vergílio Ferreira e o romance existencialista in Máthesis**, 6, 205-214, 1997. Disponível em: <<https://doi.org/10.34632/mathesis.1997.3791>>. Consultado a 28 de março de 2022.

NERY, Antonio Augusto. **Caim (José Saramago) e a paródia que (re)valoriza in Forma Breve**, nº 12: Caim e Abel: contos e recontos. Aveiro: Universidade de Aveiro. Disponível em: <<https://doi.org/10.34624/fb.v0i12.5137>>. Consultado a 28 de março de 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Relógio d’Água, 1998.

- **Assim Falou Zaratustra**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1988.
- PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- QUEIROZ, Eça de. **A morte de Jesus in Contos I**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- **A Relíquia**. Lisboa: Livros do Brasil, 2013.
- RENAN, Ernest. **Vida de Jesus: origens do Cristianismo**. Porto: Livraria Chardron, 1915.
- RIBEIRO, Luísa Maria da Silva. **A Luz que ilumina o Lodo – representações existencialistas** (Tese de Mestrado). Universidade Aberta, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.2/4384>>. Consultado a 28 de março de 2022.
- SÁ, Dionísia Maria Rodrigues. **Uma leitura de Vergílio Ferreira no contexto do existencialismo** (Tese de Mestrado). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2009. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/10216/20341>>. Consultado a 28 de março de 2022.
- SÁ-CARNEIRO, Mário de; **A Confissão de Lúcio**. Alfragide: Bis, 2018.
- SARAMAGO, José. **O Evangelho Segundo Jesus Cristo**. Lisboa: Caminho, 1996.
- **Caim**. Lisboa: Caminho, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea**. Mem Martins: Publicações Europa-América, s/d.
- **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- **O Existencialismo É Um Humanismo**. Lisboa: Bertrand Editora, 2004.
- SOUSA, Elisabete M. de. «**Aspectos fundamentais da recepção de Kierkegaard em Portugal**» in *Philosophica*, 35, Lisboa, 2010 [pp.9-31]. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/24210>> Consultado a 28 de março de 2022.
- VASCONCELOS, Reynaldo (1960). «**Projecção do Existencialismo em Portugal**» in *Revista Portuguesa De Filosofia*, 16(2), 1960 [pp. 262-267]. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27860090>>. Consultado a 28 de Março de 2021.