

A TEOLOGIA DE JOSÉ SARAMAGO: ATEÍSMO COMO *LOCUS THEOLOGICUS*

THE THEOLOGY OF JOSÉ SARAMAGO: ATHEISM AS *LOCUS THEOLOGICUS*

Marcio Cappelli¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é mostrar a possibilidade de falar de uma teologia saramaguiana que se constrói desde o seu ateísmo. Saramago se dizia ateu e buscava uma desconstrução de certas teologias através do esgarçamento de alguns argumentos religiosos na tessitura de seu universo romanesco e em suas entrevistas. Nesse sentido, alguns passos são importantes. Primeiro, entender o panorama religioso contemporâneo. Segundo, perceber como Saramago reflete e refrata através de sua produção essa realidade e, por fim, como o seu ateísmo é o *locus* de onde surge sua reflexão teológica.

Palavras-chave: Ateísmo; teologia; José Saramago

Abstract: The objective of this work is to show the possibility of the saramagian's atheist theology. Saramago said that he was an atheist and sought a deconstruction of certain theologies through the deconstruction of some religious arguments in the construction of his novels and interviews. In that sense, some steps are important. First, understand the contemporary religious landscape. Second, to realize how Saramago reflects and refracts through his production this reality and, finally, how his atheism is the locus from which his theological reflection arises.

Keywords: Atheism; theology; José Saramago

Introdução

Parafraseando Albert Camus, quando pergunta sobre a possibilidade de haver um santo sem Deus, indagamos: é possível falar de uma teologia na obra de um ateu como Saramago? Diversos críticos de sua literatura apontam para uma obsessão por questões religiosas (SANT'ANNA, 2009, p. 16). Contudo, não há como negar que o ateísmo² do escritor

¹ Doutorando em Teologia (PUC-Rio), Mestre em teologia (PUC-Rio), alocappelli@gmail.com

²Entendemos que o ateísmo pode ser caracterizado como efeito da crítica provocada pela secularização bem representada pelos pensamentos dos chamados “mestres da suspeita”, Marx, Freud e Nietzsche em que a religião é vista como “alienação”, “neurose obsessiva” e expressão de “fraqueza” diante do *non sense* da vida, ou seja, como elemento que impede a realização plena do humano (QUEIRUGA, 1993. p. 22-30). Contudo, é preciso reconhecer a diversidade e a complexidade do que chamamos de ateísmo. No seu projeto de escrita de uma *História do Ateísmo*, G. Minois aponta para isto. Primeiro, porque ressalta que é difícil mapear a história de uma atitude negativa. Afinal, a descrença aparece sempre na história das religiões e por isso corre o risco de ser vista

e sua visão crítica acerca do cristianismo transparece não só em suas declarações, mas também marca de maneira profunda o seu *corpus* literário.

Portanto, é preciso destacar também que os temas religiosos em Saramago são fruto de uma época na história recente em que se constata a perda do sentido das religiões e, paradoxalmente sua revitalização (SANT'ANNA, 2009, p. 19). Nas palavras de Jaime Sant'anna: “Uma espécie de *zeitgeist*, que predomina nas duas últimas décadas do século XX, quando o homem que parecia estar tomado e dirigido pela ciência – fenômeno que caracterizou o pensamento até a Segunda Grande Guerra – retorna a uma religiosidade que se apresenta pujante e sob novas formas” (SANT'ANNA, 2009, p. 19).

Assim, pode-se afirmar não que a religião saiu de cena e depois voltou, mas, que houve no ocidente uma espécie de alienação do sagrado na construção e, sobretudo na interpretação do mundo. Segundo Rubem Alves, “a ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho” (ALVES, 1984. p.8).

1 Secularização: abertura de novos e antigos horizontes

Esse processo compreendido como um êxodo do eixo teocêntrico, e que afirma a compreensão de um ser humano não mais regido univocamente pelo comando da religião, pode ser chamado de secularização (PANASIEWICZ, 2012. p. 9). Para Peter Berger a secularização “é o processo através do qual setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos” (BERGER, 1985. p. 119). Ou seja, o movimento por meio do qual os “horizontes de sentido” oferecidos pelas religiões passam a estar sob suspeita.

Maria Clara Bingemer refletindo sobre este fenômeno descreve a secularização como “produto de uma compreensão do mundo que repousa não mais sobre o mito (*mythos*), mas sobre o discurso racional (*Logos*)” (BINGEMER, 2012. p. 107). A pretensão totalizante da religião dá lugar à possibilidade da produção de significações por parte um sujeito que se

apenas pelo avesso da fé. Depois, porque: “Do ateu materialista puro-sangue ao crente integrista, há lugar para o agnóstico, o cético, o indiferente, o panteísta, o deísta: aos olhos dos fiéis, todos são mais ou menos ateus. Todavia a diferença entre eles são consideráveis. Aliás, é preciso dizer que nem sequer os termos “ateu” e “descrente” são sinônimos perfeitos” (MINOIS, 2014. p. 3). Ou seja, embora estejamos falando do ateísmo como filho da modernidade que ao pregar a autonomia do sujeito que no uso da razão dá sentido a realidade não mais através de uma plataforma religiosa, reconhecemos com Minois que seria possível falar de espécies de ateísmos *avant la lettre*.

compreende, de certa forma, autônomo. Nesse sentido, “não haverá, portanto, a necessidade de a religião organizar a vida das pessoas “desde fora e do alto”” (PANASIEWICZ, 2012. p. 10).

Entretanto, este “fim do monopólio das tradições religiosas” (BERGER, 1985. p. 146), revelou seu caráter paradoxal. Bingemer ressalta que sendo um extenso processo histórico, a “secularização vai tornando-se complexa ao longo do tempo e, após mais de quatro séculos, já não admite uma interpretação unívoca. Pelo contrário, revela ter adquirido ao longo do tempo uma pluralidade de aspectos” (BINGEMER, 2012. p. 109). Essa pluralidade pode ser vista através das palavras da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, que ressalta que a secularização

combina de maneira complexa a perda influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma (HERVIEU-LÉGER, 2008. p. 37).

Dito de outra forma, o fenômeno social que se constituiu no decorrer do processo de secularização, pode ser entendido como uma reorganização permanente da religião e como relação oblíqua com ela por meio do resgate de antigas tradições e o estabelecimento de tantas outras novas formas de percepção por meio de um movimento de conservação, distorção e esvaziamento (MARTELLI, 1995. p. 416). Ou seja, conforme observa João Décio Passos, o desencantamento do mundo que favoreceu a dispensa da religião como referencial interpretativo da realidade, parece ter provocado, a longo prazo, também o seu contrário (PASSOS, 2006. p. 51).

Vattimo, ao perguntar-se sobre as causas do “retorno do religioso” num mundo técnico e sem fundamento absoluto, se posiciona afirmando que esse retorno se dá em duas esferas: na cultura comum e na filosofia. Na primeira, o religioso retorna gerado, principalmente, pelo medo diante dos riscos de catástrofes nunca antes imaginadas, como o risco de uma guerra nuclear e a crise ecológica; na segunda, pela queda das metanarrativas, que enfraqueceu inclusive as filosofias que se opunham à religião (VATTIMO, 2000. p. 92-93). Ou seja, a contemporaneidade é a ocasião favorável para o retorno da religião.

Este retorno à religião assume formas diversas, sendo uma delas, por exemplo, o fundamentalismo em toda a sua multiplicidade. Slavoj Žižek reflete sobre o panorama religioso hodierno, dizendo que ele vai desde o “fundamentalismo cristão e outros à

sensibilidade religiosa surgida dentro do desconstruçõesimo (o chamado pensamento pós-secular), passando por uma multiplicidade de espiritualismos de Nova Era” (ZIZEK, 2015. p 27). Concordamos com Zizek, mas também destacamos como um ingrediente importante nesse panorama o ateísmo em suas diversas manifestações (BINGEMER, 2005. p. 20).

Portanto, a paisagem recente, no que diz respeito ao debate envolvendo as religiões e os ateísmos, é complexa. Podemos falar aqui da reconfiguração do religioso em seu aspecto mais plural, que vai desde o desenvolvimento de uma consideração positiva da pluralidade religiosa até o recrudescimento de certas expressões fundamentalistas, e também do ateísmo em suas diversas feições.

Essa pluralidade de movimentos e opções religiosas que emergem no mundo contemporâneo faz parte da ambiguidade que a secularização gerou. Juntamente com diferentes ateísmos, há movimentos religiosos que se afirmam a partir da desqualificação e, até mesmo, da mistura das religiões tradicionais. O termo “espiritualidade”, por exemplo, passa a ser utilizado com frequência no lugar da palavra “religião”, porque abriga cada vez mais concepções ou práticas que não se reduzem mais ao universo das religiões tradicionais.

Concordamos com Harvey Cox quando explana que existem pelo menos três razões pelas quais este termo passou a ser bastante usado: (a) porque ainda é uma forma de protesto, representando um movimento que se desenvolve contra os abusos da “religião”; (b) porque representa uma tentativa dar voz ao fascínio diante da complexidade da natureza; (c) porque reconhece que as fronteiras entre as diferentes tradições estão cada vez mais finas, e se além mais no presente e no futuro que no passado (COX, 2009. p. 13-14).

No entanto, essas novas tendências religiosas podem ter um caráter subjetivista que se manifesta numa vivência pessoal ou comunitária de buscas de experiências sensíveis. Maria Clara Bingemer, ao falar sobre a presença do religioso no interior da secularização, frisa que

a religião se torna algo privado, pertencendo exclusivamente ao fórum interno da humana consciência, sem mediações ou instituições. É mais e mais algo para ser vivido dentro da esfera da vida privada, em que cada um crê e acolhe verdades apresentadas a ele ou ela, apreciando e discernindo-as de acordo com afinidades afetivas ou sentimentos gratificantes advindos da experiência vivida (BINGEMER, p. 114).

Contudo, neste mesmo ambiente também é possível ver a reação e o recrudescimento de algumas expressões no interior das grandes tradições religiosas. Faustino Teixeira, ao lembrar que a religião voltou a ecoar com grande importância, sobretudo após os violentos atentados de 11 setembro de 2001, também sublinha que “este acontecimento não significou

um episódio isolado, mas parte de uma realidade sombria mais ampla, marcada pelo espectro do fanatismo religioso no mundo contemporâneo.” (TEIXEIRA, 2002. p. 495). Assim, aponta também para o fato de que, mesmo antes do episódio citado, já em boa parte do século XX, é possível ver a presença do fundamentalismo, não só no seu desdobramento histórico dentro do protestantismo, mas como um fenômeno mais complexo que ganha contornos diversos recheados de aspectos políticos em outras tradições religiosas.³

³ Vale ressaltar aqui a complexidade que envolve o termo fundamentalismo que nasce historicamente no seio do protestantismo norte americano como reação a teologia liberal que se configurou pelo diálogo aberto com a modernidade. Dentro do universo protestante, o berço do fundamentalismo se deu nos Estados Unidos, por meio do trabalho de pregadores e teólogos que atuavam na Universidade de Princeton. Entre 1909 e 1915, foram publicados uma série de doze pequenos livros denominados de *The Fundamentals – a Testimonium to the Truth* que se preocupavam em reafirmar pontos como: a) Inerrância da Escritura; b) Divindade de Cristo; c) Nascimento virginal de Cristo; d) A remissão dos pecados da humanidade pela crucificação de Jesus; e) A ressurreição de Jesus como um fato histórico. A publicação recebeu o financiamento de Lyman e Milton Stewart, dois magnatas do petróleo. Cada um dos doze livretos teve uma tiragem de três milhões de exemplares com livre distribuição para pastores, professores e estudantes de teologia. Apesar de ser considerado como um dos marcos do fundamentalismo nos Estados Unidos, a publicação não despertou muito interesse na época. De acordo com Dreher: “Do título dessa série saiu o nome de um movimento, formado no último terço do século XIX por grupos de cristãos conservadores evangélicos. Esse foi crescendo, principalmente graças ao suporte financeiro de leigos bem estabelecidos. Temos aqui o nascimento do fundamentalismo protestante, que determinará os Estados Unidos da América do Norte e que, em pouco tempo, começará a ser exportado para outros continentes e países.” (DREHER, 2006, p. 81). Ainda, conforme destaca Panasiewicz: “Enquanto a modernidade é uma reação à estrutura de organização medieval, centrada na autoridade, ela centra-se na razão humana e na ciência, carregando a bandeira da autonomia do sujeito histórico. Em contrapartida, o fundamentalismo religioso é um movimento crítico às inovações trazidas pela modernidade a partir de uma narrativa sagrada e de um monopólio de interpretação balizado pela religião.” (PANASIEWCZ, R. 2008, p. 2). Contudo, esse fenômeno também pode ser visto dentro de outras religiões. Segundo Faustino Teixeira está presente no Islã: “O primeiro movimento fundamentalista no Islã, os Irmãos Muçulmanos, nasce no Egito em 1928, como reação crítica à dinâmica modernizadora e secularizadora em curso, acusada de ocasionar a desestruturação da comunidade islâmica. Lançam um *slogan* que estará sempre presente nas correntes islamitas: “A nossa constituição é o Corão”³. A mesma reação ao laicismo usurpador do Ocidente presidiu a formação do movimento Jamaat-i-Islami em 1948 no Paquistão. O seu grande ideólogo foi Mawdudi (1903-1979), que defende um novo caminho de islamização do Estado, que possibilite uma soberania exercida em nome de Allah. Aos cinco tradicionais pilares do Islã, ele acrescentará um sexto, a *jihad*, entendida como luta contra as forças que provocam o aniquilamento cultural e religioso do Islã. A influência deste ideólogo se fará sentir em outro grande nome do fundamentalismo islâmico, Sayyid Qutb (1906-1966). Este reformador exercerá uma forte oposição ao laicismo e “paganismo” de al-Nasser no Egito, em nome da criação de um verdadeiro Estado muçulmano. Na base do fundamentalismo sunita está a influência da ideologia de Qutb, que pontuou igualmente a afirmação do poder dos talibãs em 1994 no Afeganistão.” (TEIXEIRA, 2002, p. 504). No judaísmo: “Deve-se sublinhar, em particular, a “concepção segregacionista” que toma forma nestas expressões concretas do judaísmo, marcada por traços bem característicos, sobretudo a rejeição de todo intercâmbio com o mundo circunstante e a concepção exclusivista da verdade (...) Afirmam-se no atual cenário judaico não apenas os núcleos ultra-ortodoxos, mas também os grupos sionistas religiosos, que vem marcando presença de forma articulada desde 1902 (...) O que se verifica atualmente em Israel é uma expressão do triunfo político do sionismo, cujos resultados estão bem visíveis no atual conflito com os palestinos.” Ibid. p. 502. No catolicismo: “Uma dinâmica mais conservadora diante dos tempos modernos irá paulatinamente ganhando espaço no campo católico com o tridentinismo. Trata-se aqui da afirmação de um sistema e de um espírito, constituídos a partir do Concílio de Trento (1545-1563), que envolverão diversos setores do mundo católico: teologia, ética, prática religiosa, liturgia, organização eclesial etc. Este tridentinismo irá favorecer uma representação particular do catolicismo romano, reticente e crítico face aos desafios da modernidade. Uma expressão viva de tal representação irá ocorrer por ocasião da “controvérsia modernista”, no início do século XX. Em reação ao espírito do tempo, o Papa Pio X lançará em 1907 a encíclica *Pascendi*, que em nome da infalibilidade do magistério, condenará em sua globalidade os “erros” do modernismo. Instaura-se, assim, um elemento singular no campo católico, caracterizado pelo zelo doutrinário e pela perseguição aos que se desviam do “caminho reto”.” (TEIXEIRA, 2002, p. 504).

Porém, conquanto o cenário contemporâneo esteja marcado por uma vivência da fé sem as amarras institucionais e pelo fundamentalismo multivariado – com contornos plurais em religiões diversas do cristianismo –, observamos em todo transcurso do século XX a presença constante do ateísmo, e, mais recentemente, o surgimento de um “neoateísmo”, representado por nomes como Michel Onfray, Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennett. Este “neoateísmo”, é necessário dizer, possui um forte parentesco com o ateísmo moderno por seu acento *cientificista* e *racionalista*. No entanto, é possível vislumbrar alguns esforços e gestos significativos que marcam um empenho alternativo no sentido de um maior diálogo. Mesmo que, em continuidade com o projeto humanista, outros escritores como Comte-Sponville, Luc Ferry e Robert Solomon, se distanciam da tentativa de viés *cientificista* de “provar” a não existência de Deus e, sobretudo, tentam combinar sua descrença e a afirmação de uma espiritualidade dita ateísta ou laica.

Todavia, não poderíamos deixar de retomar os esforços filosóficos caracterizados pelo interesse na religião mesmo que na perspectiva da desconstrução das tentativas de dizer o absoluto. Esta disposição contemporânea se dá a partir da perda do fundamento metafísico na constatação nietzschiana da “morte de Deus”. Nas palavras de Vattimo, “é só porque as metanarrações metafísicas se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, por conseguinte, olhar para a necessidade religiosa da consciência comum fora dos esquemas da crítica iluminista”(VATTIMO, 2000. p. 92-93). Assim, a questão da existência de Deus em Vattimo, por exemplo, não é importante, mas, o que deve ser considerado é a experiência religiosa, ainda que esvaziada do objeto, no que ela significa e o que ela pode gerar nas pessoas.⁴

Nesse sentido, não somente as ideias religiosas estão enfraquecidas, mas também todo o sistema referencial de uma certa metafísica da subjetividade que coloca no centro de tudo o sujeito emancipado. Desta forma, não está esvaziado apenas o conteúdo da religião, mas também do ateísmo moderno. A crítica contemporânea, que podemos chamar de pós-metafísica, recai conseqüentemente sobre esse tipo de ateísmo que crê na possibilidade da comprovação empírica da não existência do “Ser-Deus”. Dito de outra maneira, o humanismo ateísta moderno e seus herdeiros que continuam a se movimentar no terreno da metanarrativa, perderam força com a dissolução dos elementos metafísicos. Este humanismo ateísta, fruto do racionalismo metafísico dos modernos, instaurou uma “*onto-antropologia*”. (LIMA VAZ,

⁴ O próprio Vattimo ao ser perguntado sobre se ainda acreditava em Deus, se colocou como alguém que crê que crê, exemplificando bem o pensamento contemporâneo como impossibilidade de afirmação absoluta (VATTIMO, 1998. p. 66).

1998, p. 94). Caiu numa armadilha. Nancy destacou que o humanismo como “converteu em essência do homem a essência de Deus, não fez mais que imprimir no princípio um giro sobre si mesmo. Por sua vez, não modificou nada da construção onto-(a)-teológica” (NANCY, 2008. p. 36). Ou, ainda, segundo ressalta Eagleton, apelando a crítica nietzscheana, substituiu-se o Deus transcendente por uma humanidade onipotente. Não se considerou que “a morte de Deus deve significar também a morte do Homem – ou seja, o fim de um determinado humanismo senhorial, presunçoso” (EAGLETON, 2011. p. 25). Afinal, “do contrário, o humanismo sempre será secretamente teológico” (EAGLETON, 2011. p. 25). Com outras palavras, ao propor o ser humano como o exclusivo centro do universo e ao reconhecê-lo como *causa sui*, o humanismo se movimenta no terreno da “onto-(a)-teologia.”

Seguindo este caminho da diluição do alicerce metafísico e, dialogando com a religião, sobretudo, com o cristianismo, é que alguns autores como Vattimo e Jean-Luc Nancy tem pensado a partir das categorias cristãs uma espécie de ultrapassamento. Tem apontado para a tese de que o cristianismo mesmo comportaria em sua estrutura a desconstrução. Como ressalta Mendonza-Álvarez: “nesse contexto e segundo a lei da *kénosis* do *Logos*, o cristianismo deveria ser de um ponto de vista estritamente fenomenológico, o em-si ultrapassando-se a si mesmo de maneira perpétua” (MENDONZA-ÁLVAREZ, 2011. p. 155).

A encarnação, enquanto *kénosis* (esvaziamento, abandono, no sentido de um Deus que se esvazia, se abandona), não é pensada tão-somente como um dogma cristão, mas uma metáfora que ultrapassa o cristianismo. Vattimo afirma que: “É justamente porque o Deus cristão se encarna em Jesus que se torna possível pensarmos Deus também sob a forma de outro ser natural, como acontece em tantas mitologias religiosas não-cristãs” (VATTIMO, (2004. p. 40). Por outras palavras, com o esvaziamento de Deus, este perde seu caráter divino-religioso, assinalando uma disposição do cristianismo para a secularização. No entanto, Vattimo não entende que ela é uma limpeza da religião, como propôs o teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, mas a realização da *kénosis* é o próprio cumprimento do seu sentido (VATTIMO, 1998. p. 40). Ou seja, a *kénosis* como vocação do cristianismo leva-o a um enfraquecimento, que pressupõe repensá-lo em termos secularizados.

Jean-Luc Nancy parece apontar na mesma direção. Em Cristo, a abdicação à presença torna-se o próprio ato de Deus.⁵ A ausência de divindade é o fato mais denso do cristianismo. Como afirma o filósofo francês:

⁵ Cf. NANCY, J-L. *La declusión: deconstrucción del cristianismo*, 1. p. 60-63.

Com a figura de Cristo, é a renúncia ao poder divino e a sua presença que torna-se o ato próprio de Deus e que faz desse ato seu tornar-se homem. Neste sentido, o deus retirado, o deus “esvaziado” de acordo com a palavra de Paulo, não é um Deus escondido no fundo do retiro ou do “vazio” (Deus absconditus). Lá onde está retirado já não há mais fundo nem esconderijo. É o Deus cuja ausência faz propriamente a divindade (NANCY, 2008. p. 61).⁶

O objetivo de Nancy é, portanto, levar a fé cristã ao que, na sua interpretação, é seu cerne. É o próprio cristianismo que, em essência, como fenômeno, propicia um “desenclausuramento” – *déclision*.⁷ Ou seja, “uma reabertura da clausura da metafísica ou da ontoteologia, ou ainda da totalidade que se acha realizada na sua autorreferência” (HIGUET, 2008. p. 197). Esse desenclausuramento, que só é possível pela ausência de Deus, pensada por meio do esvaziamento através do movimento de Deus em tornar-se homem em Cristo, permite a Nancy opor a crença religiosa à fé autêntica, que seria então “a fidelidade a uma ausência e a certeza dessa fidelidade na ausência de toda segurança” (NANCY, 2008. p. 61).⁸ Desta forma, “o ateu que rechaça toda segurança consoladora ou redentora está paradoxal ou estranhamente mais próximo da fé do que o crente” (NANCY, 2008. p. 61).⁹ Isto, significa dizer que o ateísmo seria o cristianismo realizado.

2 A literatura saramaguiana como reflexo e crítica do seu tempo

Portanto, a literatura de Saramago, como fruto da *intelligentsia* literária de seu tempo, pode ser vista como sintoma e tradução dos posicionamentos de um homem que, mesmo entregue ao vazio nascido da dissolução de um universo metafísico, que o aliena de um *arkhé* e de um *telos*, não pode negar a presença do elemento religioso na cultura. Os dias de

⁶ Con la figura de Cristo, es la renuncia al poder divino y a su presencia lo que deviene el acto propio de Dios y que hace de dicho acto su devenir-hombre. En este sentido, el dios retirado, el dios “vaciado” de acuerdo con la palabra de Pablo, no es un dios escondido en el fondo del retiro o del vacío (Deus absconditus): allí donde está retirado no hay ya fondo ni escondi-te. Es el dios cuya ausencia hace propiamente a la divinidad.

⁷ Guadalupe Lucero, tradutora da obra de Nancy para o castellano, em nota, explica assim o termo *déclision*: “El término *déclision* es un neologismo, que puede obtenerse por dos vías: 1) a partir de la sustantivación del verbo *déclore* (de uso antiguo) que significa “reabrir”, en oposición a *clore*, “cerrar”, “clausurar”; 2) a partir del sustantivo *éclision* que significa “eclosión”, “apertura” o “estalido”. En el último artículo de este volumen, “La *declisión*”, Nancy opone claramente *déclision* y *éclision*, motivo pelo el cual elegimos para la traducción castellana el término “*declisión*”. Sin embargo, Nancy juega con ambos sentidos, con la noción de apertura (en este caso el prefijo *des* se aplica sobre *clore*, cierre), y con una desapertura (en este caso el prefijo *des* se aplica sobre *éclore*, apertura). Es importante notar la doble raíz, que perdemos en la traducción castellana, ya que si atendemos al modo como Nancy conjuga *déclore*, siguiendo el paradigma de *clore* antes que de *éclore*, podríamos inclinarnos por opciones castellanas del tipo de “*declausura*” o “*descierre*”. (LUCERO In: NANCY, 2008, p. 14).

⁸ “la fidelidad a una ausencia y la certeza de esa fidelidad en ausencia de toda seguridad.”

⁹ “o ateu que rechaça toda segurança consoladora o redentora está paradójica o extrañamente más próximo de la fé que lo creyente.”

Saramago são estes, de um ser humano que se encontra diante de um imenso vácuo deixado pela “morte de Deus” que, por vezes, preenche a ausência do “velho Deus” afirmando-se potentemente como uma espécie de demiurgo, ou procura voltar à plataforma de um “lugar seguro”, tentando utilizar os pedaços dos ídolos quebrados do passado, mas também tenciona encontrar um sentido surgido de uma razão quedada que não importa o quanto e como retorne as suas origens religiosas, não saberá mais ajoelhar-se, sem a sua dose de incerteza. O escritor português reflete e refrata este cenário plural.

Segundo Sant’anna,

em meio ao recrudescimento deste tipo de sentimento religioso que marca o período, conscientemente ou não, mas certamente refletindo esse espírito de época, José Saramago lança *Levantado do chão*, em 1980, obra que revela fortes elementos do sagrado e que determina uma nova etapa na produção literária do escritor português. Outras obras que se seguiram como *Memorial do convento*, *O ano da morte de Ricardo Reis*, *O evangelho segundo Jesus Cristo* e *In nomine dei(...)* seriam a revelação do zeitgeist, o espírito da nova religiosidade de sua época ; ou se preferirem a reação literária de autor que reflete seu tempo. O sagrado que nunca foi uma moda que vai e volta, como destacou Eco, paradoxalmente “retorna” neste último quartel do século XX, fortalece-se e manifesta-se através de formas alternativas e, muitas vezes secularizadas como é o caso do escritor português (SANT’ANNA, 2009, p. 40).

Assim, ao ressaltar que o escritor português está inserido nesse contexto, não se pretende cooptá-lo como mero produto de um pensamento religioso. Mas, afirmar que, deixa jorrar de sua pena uma preocupação, não aquela *ad intra* instituição, mas outra, fruto de um amálgama entre a herança cultural do cristianismo e a postura ateuista como há de se confirmar através de suas próprias palavras. Aqui, destacamos que Saramago é um autor plural e que suas afirmações em entrevistas constituem universo vasto. Mesmo que muitas vezes possa parecer como alguém portador de uma atitude intolerante quanto à religião e herdeiro de um ateísmo pouco sofisticado, em outras situações transparece uma posição que pode ser entendida dentro do quadro de referência do ateísmo preocupado contra a utilização do que chama de “fator Deus”.

Os deuses, acho eu, só existem no cérebro humano, prosperam ou definham dentro do mesmo universo que os inventou, mas o "fator Deus", esse, está presente na vida como se efetivamente fosse o dono e o senhor dela. Não é um deus, mas o "fator Deus" o que se exhibe nas notas de dólar e se mostra nos cartazes que pedem para a América (a dos Estados Unidos, não a outra...) a bênção divina. E foi o "fator Deus" em que o deus islâmico se transformou, que atirou contra as torres do World Trade Center os aviões da revolta contra os desrezos e da vingança contra as humilhações. Dir-se-á que um deus andou a semear ventos e que outro deus responde agora com tempestades. É possível, é mesmo certo. Mas não foram eles, pobres deuses sem culpa, foi o "fator Deus", esse que é terrivelmente igual em todos os seres humanos onde quer que estejam e seja qual for a religião que professem,

esse que tem intoxicado o pensamento e aberto as portas às intolerâncias mais sórdidas, esse que não respeita senão aquilo em que manda crer, esse que depois de presumir ter feito da besta um homem acabou por fazer do homem uma besta (SARAMAGO, 2001, s/p.).

De fato, há em Saramago, como podemos ver, uma preocupação de deslocar a discussão da questão sobre a não existência de Deus – o que parece estar bem resolvido para ele – para a questão do “fator Deus” que tem sido, muitas vezes, motor de inúmeros sofrimentos, violências e mortes no cenário histórico da atualidade. Isto se confirma em outra parte do texto sobre o “fator Deus”:

E, contudo, Deus está inocente. Inocente como algo que não existe, que não existiu nem existirá nunca, inocente de haver criado um universo inteiro para colocar nele seres capazes de cometer os maiores crimes para logo virem justificar-se dizendo que são celebrações do seu poder e da sua glória, enquanto os mortos se vão acumulando, estes das torres gêmeas de Nova Iorque, e todos os outros que em nome de um Deus tornado assassino pela vontade e pela ação dos homens, cobriram e teimam em cobrir de terror e sangue as páginas da História (SARAMAGO, 2001, s/p.).

Deste modo, destacamos que a literatura de Saramago está embebida de sua luta contra o fundamentalismo¹⁰, mas, também se insurge contra toda fácil segurança consoladora que sustenta a tranquilidade da vida daqueles que se apoiam nos dogmas da religião e também numa razão cega. Esse jeito de explicar a realidade, que no cristianismo jorra da pena dos teólogos, por meio do coito com a metafísica grega e que foi absorvido como suprimento “terapêutico”, é alvo da desconstrução saramaguiana, não por meio de uma onto-(a)-teologia que se preocupa com a negação do “Ser-Deus” – que seria uma outra saída consoladora fácil -, mas através da problematização dos discursos e seus desdobramentos histórico-sociais que configuram o “fator Deus”, sem que isso signifique uma visão ingênua sobre o ser humano. Saramago rebela-se contra a beatitude moral religiosa que nasce das ortodoxias históricas e eclesiais que aliviam as consciências atormentadas, mas ao mesmo tempo as controlam. Entretanto, também utiliza sua pena contra as concepções que empalidecem e suavizam o universo das contradições humanas.

Apesar de ser um crítico daquela religião que cerceia a realização humana, reiterando o que foi dito acima, não pensamos que o escritor português deva ser enquadrado dentro de uma postura otimista quanto ao ser humano e a ciência que o aproximaria do chamado “neoateísmo”. Não foi ingênuo e reducionista como aqueles adeptos do *cientificismo*, caracterizado por Vito Mancuso como “a visão do mundo que, baseada na lógica da

¹⁰ Segundo o depoimento do teólogo J. J. Tamayo, “nessa luta não violenta, Saramago esteve comprometido de pensamento, palavra e obra” (TAMAYO, 2010, s/p.).

matemática e nos dados científicos, julga poder resolver o mistério da existência (MANCUSO, 2014. p. 108-109). Para este teólogo italiano, esse ateísmo reducionista chamado ironicamente de *bright* (“brilhante”), dentro do qual poderíamos encaixar autores como Dawkins e Hitchens, se contenta com respostas fáceis (MANCUSO, 2014. p. 106-107).

Além disso, a ênfase crítica não impediu Saramago de, na materialização de sua literatura, reconhecer, por exemplo, a grandeza que envolve a figura de Jesus, mesmo que num viés desconstrucionista, diferentemente desses pensadores que se recusam admitir qualquer vestígio positivo nas religiões. Ou seja, embora recuse “absolutamente o princípio de convivência ideológica com os homens que matam em nome de Deus e erguem as suas igrejas sobre os cadáveres daqueles que de Deus outra ideia tem”, nosso autor está longe, por exemplo, da postura de um Michel Onfray no seu programa de construção de uma “ateologia” (MARTINS, 2014. p. 162).

Saramago não sugere uma cruzada para a eliminação da religião, mas a partir de um distanciamento crítico compõe seu mundo imaginativo em diálogo com elementos religiosos reinterpretando-os, relativizando acontecimentos e crenças. O que parece ser muito diferente da postura militante de certos membros do “neoateísmo”, que do alto do seu complexo de superioridade sem perceber identificam-se como imagem invertida no espelho do fundamentalismo na medida em que elegeram o naturalismo como sua verdade sagrada. De fato, o escritor lusófono se pronunciava como alguém que prescindia da fé em Deus, mas, se distingue daquela postura que reduz a busca religiosa e espiritual a um “mero fenômeno de ignorância do qual se deve sentir pena e escarnecer” (MANCUSO, 2014. p. 106).

Portanto, Saramago não é advogado de uma posição ingênua que pensa que os problemas humanos estariam resolvidos se estes vivessem numa espécie de estágio em que as religiões não tivessem força. É o acento trágico retratado na barbárie que se instaura na metrópole do seu *Ensaio sobre a cegueira*, já na sua fase universal, que aponta para isso. Aliás, é curioso, que das 25 vezes que a palavra Deus é utilizada nesse texto, 21 sejam na construção de expressões cotidianas, como “graças a deus” e “deus o sabe” (RIBEIRO, 2014. p. 75). Portanto, é nesse cenário praticamente sem a presença da religião e sem Deus, que o ceticismo saramaguiano está direcionado para o otimismo que ignora o universo de contradições que é o ser humano, revela o seu poder através da última fala da personagem feminina, esposa do médico: “Penso que não cegamos, penso que estamos cegos (...) Cegos que, vendo, não vêem” (SARAMAGO, 2010. p. 310). Em ocasião ao comentar a própria obra diz:

No meu entender, nós não usamos racionalmente a razão. É um pouco como se eu dissesse que nós somos cegos da razão. Essa evidência é que me levou, metaforicamente, a imaginar um tipo de cegueira, que, no fundo, existe. Vou criar um mundo de cegos porque nós vivemos efetivamente num mundo de cegos. Nós estamos todos cegos. Cegos da razão. A razão não se comporta racionalmente, o que é uma forma de cegueira.

(...)

Acho que a grande revolução, e o livro fala disso, seria a revolução da bondade. Se nós, de um dia para o outro, nos descobríssemos bons, os problemas do mundo estavam resolvidos. Claro que isso nem é uma utopia, é um disparate. Mas a consciência de que isso não acontecerá, não nos deve impedir, cada um consigo mesmo, de fazer tudo o que pode para reger-se por princípios éticos (SARAMAGO, 1995, s/p.).

O autor português, embora tenha sido um homem descrente de Deus, ao que parece, também descreu de uma certa ênfase na razão alinhada com o sonho iluminista, contudo, não se considerava um niilista, como ele mesmo declara, embora o faça a partir de uma definição muito particular de Comte-Sponville: “Não sou um niilista, sou simplesmente relativista. André Comte-Sponville, em seu *Dicionário filosófico*, coloca as coisas em seu devido lugar: o niilismo é filosofia da preguiça ou do nada, o relativismo é a filosofia do desejo e da ação” (SARAMAGO In: AGUILERA, 2010, p.52). Ainda, em outra ocasião, diz a respeito de si mesmo: “O que eu sou? Pessimista, indignado, cético, inconformista? Digamos que um sou um quarto de cada, e o total, o que vês” (SARAMAGO In: AGUILERA, 2010, p. 52).

Podemos afirmar, portanto, que há, sobretudo, um forte apelo ético em Saramago. Ao mesmo tempo em que criticou certas expressões religiosas como veículos de alienação e violência, e expôs as feridas contemporâneas de um mundo fraturado, sempre irreconciliado, sem saídas fáceis, levou consigo a responsabilidade pela dor desse mundo. Foi, por assim dizer, um irremediável inconformado e protestador diante do mau hálito de um mundo violento, afetado pela contradição e pela desigualdade. Com os olhos de quem enxerga uma existência não harmonizada que grita ante uma *physis* indiferente, e uma história marcada pelo poder egoístico de uma aristocracia minoritária, Saramago deixa fluir de sua pena uma indignação contundente.¹¹ Este movimento parece ser fruto da crítica social oriunda também de sua formação marxista. Frias Martins caracteriza o escritor português como um “marxista

¹¹ Por causa disso, Sant’anna aproximou Saramago do profetismo judaico e da epístola de Tiago. “Os profetas do Antigo Testamento assumiram o mesmo papel denunciatório das injustiças sociais, apontando os pecados contra o povo oprimido, com a mesma diligência com que admiramos Saramago a exercer sua função profética (...) A epístola de São Tiago, inclusive, autor bíblico, caracterizado pela crítica como o profeta neotestamentário que traduz para o cotidiano da Igreja os postulados inscritos no Sermão da Montanha, afirma que a verdadeira “religião pura e imaculada ao nosso Deus e Pai [dentre muitos atributos] é visitar os órfãos e a viúvas nas suas tribulações” (Epístola de Tiago, cap 1, v. 27), o que implica defender a assistência aos maiores desfavorecidos da sociedade” (SANT’ANNA, 2009, p. 45-46).

sensível ao sofrimento de homens e mulheres expulsos de sua dignidade pela lógica de uma existência social dominada pela ganância do lucro, pelo egoísmo sôfrego dos que mais tem mais querem ter ainda, pela alienação de uma humanidade serva do dinheiro e dos seus compromissos assassinos” (MARTINS, 2014, p. 74).

3 O ateísmo saramaguiano como *locus theologicus*

Partindo dessa preocupação ética, e reconhecendo que o cristianismo se constitui como fator importante na equação que construiu o ocidente, Saramago parece fazer do seu ateísmo um *locus theologicus* onde a apropriação das narrativas bíblicas dá-se no *front* da indignação contra expressões religiosas violentas, lastimosamente ancoradas numa reflexão teológica que insistentemente teima em postular o lugar da ortodoxia. Ou seja, se rebela contra todo tipo de violência, seja ela simbólica ou concreta.¹² É, portanto, com essa construção teológica que Saramago se preocupa. Segundo Leonardo Boff, ao descrever um encontro com o escritor: “Saramago se considerava ateu, mas de um ateísmo muito particular. Entendia o "fator Deus" como veiculado pelas religiões e pelas Igrejas como forma de alienação das pessoas. Seu ateísmo era ético, negava aquele “Deus” que não produzia vida e não anunciava a libertação dos oprimidos”(BOFF, 2012, s/p.). Ou, ainda, como sublinha Sant’anna: “o ateísmo de José Saramago, mais do que uma declaração acerca da inexistência de Deus, revela seu inconformismo diante da sociedade injusta que insiste em negar, pelos seus atos, a existência de seu divino criador” (SANT’ANNA, 2009, p. 53). Ou seja, estava claro no romancista português o desconforto provocado pela utilização de “Deus” para produzir e sustentar injustiças sociais e atos de intolerância.

É, portanto, a partir da noção de que o cristianismo modelou a isso que chamamos Ocidente, que o declarado ateu, José Saramago, parece explicitamente adotar a temática Deus como destaque em suas obras literárias. É óbvio, não para ratificar a crença mas, para

¹² Quando falamos em violência simbólica remetemos as reflexões feitas pelo sociólogo Pierre Bourdieu a produção de certos discursos que operam clandestinamente nas consciências das pessoas para justificar a sua dominação e controle. Segundo o próprio Bourdieu: “O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (...) É assim que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p. 7-10).

problematizá-la. Em entrevista concedida a Carlos Reis que inicia o diálogo inquirindo-o acerca dos filões temáticos de sua obra, em especial Deus, Saramago expõe o seguinte:

Alguém pode dizer: 'Bom, afinal você se preocupa muito com Deus; lá no fundo da sua mente ou do que quer seja, você é um crente'. Não, sinceramente não penso que o seja. Não vou agora dizer redondamente que esta guerra é uma guerra de mim com algo que nego, mas que, no fundo, uma vez que é assim, nego uma existência que está presente em mim, mas que quero expulsar de mim. Não creio que seja assim. Vivi sempre fora de qualquer educação religiosa, nunca tive, em nenhum momento de minha vida, uma crise religiosa, portanto tenho levado isto pacificamente, sem sofrer as torturas da dúvida. Para mim sempre foi muito claro: Deus não existe (SARAMAGO In: REIS; LOPES, 1998.p. 145).

E, em outra ocasião o escritor declara:

Todos nós não temos mais remédio do que ter Deus. Acho que não existe ninguém que não tenha Deus. O único ser que não teria Deus seria aquele que tivesse nascido numa sociedade onde, desde sempre, qualquer sentido de transcendência fosse desconhecido... Por isso, eu, às vezes, digo que, no plano da mentalidade, sou um cristão, e não posso ser outra coisa. Quando Pessoa diz 'não ter Deus já é ter Deus' ele está a pôr a questão ao contrário porque ninguém começou por não ter Deus. Todos começamos por ter Deus e conservamo-nos assim (SARAMAGO In: BASTOS, 1996. p. 52).

Ou seja, Saramago, independente da sua descrença, reconhece que a religião e a ideia de Deus propagada por certa teologia continuam sendo um fator que influencia a vida das pessoas e a cultura, e mais, que, dentro mesmo do cristianismo, é possível encontrar elementos, como no caso do seu Jesus em OESJC, que devem ser aproveitados positivamente na sua crítica. Dito de outra forma, o que ele faz é lutar para retirar o monopólio da interpretação das mãos da ortodoxia que justificou com o conteúdo teológico práticas de violência simbólica e concreta. Lembramos aqui das palavras do filósofo esloveno Slavoj Žižek quando este, ao reinterpretar ideias fundamentais da fé cristã, sublinha que “o legado cristão autêntico é precioso demais para ser deixado aos fanáticos fundamentalistas” (ŽIZEK, 2015. p 27). Dito de outra forma, o reconhecimento do escritor português do cristianismo como elemento estruturador da cultura ocidental, o faz voltar de aos textos bíblicos, para no seu reuso ressignificar os conteúdos da tradição numa perspectiva crítica.

Assim, poderíamos, portanto, aproximá-lo da concepção de outro filósofo, o italiano Gianni Vattimo, quando este destaca que é razoável pensar que nossa existência depende de Deus porque aqui e agora não conseguiríamos falar a nossa língua e viver nossa historicidade sem a herança da mensagem transmitida pelo cristianismo (VATTIMO, 2006. p. 74-75). De acordo com o filósofo italiano, o exemplo dos clássicos de uma literatura pertencente a uma cultura ajuda a pensar a questão. Afinal, “assim como a literatura ocidental não seria pensável

sem os poemas homéricos, sem Shakespeare, sem Dante, assim também a nossa cultura em seu conjunto mais amplo não teria sentido se quiséssemos amputar-lhe o cristianismo” (VATTIMO, 2006. p. 74).

Isso se verifica, é possível dizer, nas palavras do escritor lusófono quando da apresentação da justificativa de Deus ser um dos seus temas preferidos: “Então, quando digo que sou ateu é com esta grande ressalva e dizendo sempre que tenho, evidentemente, uma mentalidade cristã, que não posso ter outra mentalidade senão essa, não posso ser nem muçulmano, nem budista, nem confucionista, nem taoísta.” (SARAMAGO In: REIS; LOPES, 1998, p. 142).

Ainda em outra declaração aparece novamente a mesma ideia:

Há uma coisa clara a levar em conta: Eu não posso dizer em consciência que sou ateu, ninguém pode dizer, porque o ateu autêntico seria alguém que viveria numa sociedade onde nunca teria existido uma idéia de Deus, uma idéia de transcendência e, portanto, nem mesmo a palavra “ateu” existiria nesse idioma. Sem Deus não poderia existir a palavra “ateu” nem a palavra “ateísmo” (SARAMAGO In: AGUILERA, 2010, p. 125).

É justamente por reconhecer este pano de fundo, que Saramago se interessou tanto por assuntos relacionados à religião, sobretudo o cristianismo. Quando, por exemplo, o músico catalão Jordi Savall resolveu reinterpretar o musical do compositor austríaco Franz Joseph Haydn de 1787, chamado de *As Sete Últimas Palavras de Cristo na Cruz* e gravá-lo em DVD em 2007, escolheu para fazer os comentários de cada uma das palavras o teólogo catalão Raimon Panikkar e, surpreendentemente, José Saramago, que não se negou a fazê-lo. Aliás, há aqui algo importante para a compreensão de como Saramago lidava com o assunto “Deus”. No fim do comentário da quarta palavra declara citando a si mesmo: “Razão tinha aquele que disse que Deus é o silêncio do universo e o homem o grito que dá sentido a esse silêncio. Acabe-se o homem e tudo se acabará.” (SARAMAGO In: COELHO, 2007, s/p.). Esta frase que aparece algumas vezes em suas entrevistas, já tinha surgido nos *Cadernos de Lanzarote* em 1995 com uma pequena variação. Nos *Cadernos de Lanzarote* ela está escrita da seguinte forma: “Deus é o silêncio do universo e o homem o grito que dá *um* sentido a esse silêncio.” Segundo Frias Martins, “a variante introduzida em 2007 é mais do que meramente estilística. Ao retirar a hipótese de relativização que está subjacente ao artigo indefinido um, Saramago radicaliza a inscrição do humano no próprio processo de dispersão divina” (MARTINS, 2014. p. 85).

Esta supressão do divino que aparece na variação da frase se ratifica pelo complemento: “Acabe-se o homem e tudo se acabará.” Ou seja, não é apesar de seu ateísmo que o assunto “Deus” está presente, mas a partir dele. Por outras palavras, há em sua reflexão uma presença de “Deus”, não como se fosse uma confissão nostálgica, mas como preocupação com a utilização política desse nome. Ele mesmo, embora no fim da vida, tenha parecido se sentir confortável com designação de que a frase o aproximaria dos místicos (TAMAYO, 2014, s/p.), comenta assim aquela declaração:

Se este planeta fosse habitado somente por animais, e poderia acontecer – quando os dinossauros existiam o homem não estava por aqui -, então não haveria ninguém para dizer: “Deus existe.” Chegou um momento em que alguém disse: Existe Deus, pelo fato de que temos de morrer, por essa esperança de que algo mais possa acontecer, de que algo que chamamos ou que passamos a chamar de espírito ou alma possa sobreviver. E, a partir daí, pode-se armar toda a construção teológica (SARAMAGO In: AGUILERA, 2010, p. 125).

Em certo sentido, podemos dizer que, a ideia cujo teólogo José Tolentino Mendonça chega a partir da fé cristã, na sua poesia, ao escrever que “a nossa frágil humanidade é a narração da autobiografia de Deus” (MENDONÇA, 2012, s/p.), Saramago chega através de seu ateísmo. Para o português ganhador do Nobel, a história de “Deus”, é a história da humanidade, na medida em que, a humanidade dá sentido a sua existência por meio da ideia de Deus.

Waldecy Tenório ao analisar *O evangelho saramaguiano* constata que, de fato, há uma paixão pelo tema religioso que perpassa o seu *corpus* literário (TENÓRIO, 1998, p. 131-132). Nesse sentido, afirma que, mesmo sendo Deus uma espécie de anti-herói em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, não é somente nele que o tema aparece. Basta fazer uma incursão em textos como *História do cerco de Lisboa*, *Memorial do convento*, *Levantado do chão*, *Todos os nomes*, *Terra do Pecado*, *O ano da morte de Ricardo Reis*, entre outros, de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente para verificar que o tema “Deus” costura os romances saramaguianos. Ou seja, como também percebe Salma Ferraz, Deus é um tema estruturador de boa parte das obras do autor português (FERRAZ, 2003, p. 16). Isto fica evidente quando o próprio Saramago escreve em *Caim* 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, 2009, p. 91).

Contudo, ainda nos cabe mais um passo. Poderíamos, pois, afirmar que sua literatura é teológica? A isto respondemos com um “sim”. Com isso não estamos negando que o que ele produz é literatura, porém, perguntamos: em que centímetro quadrado, por exemplo, em um

romance como *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, não reverbera a teologia? (RIBEIRO, 2014. p. 71).

Desse modo,

a obra de Saramago permite reconhecer que não importa se Deus é, ainda, aquele corpo morto, encarnado e barroco, arrastado pelas ruas. Se é ainda aquela velha figura mitológica, dispensada por absoluta inutilidade prática, contratado apenas para representações consulares. Se é o Totalmente Inacessível, substituído por um simulacro de imagem e símbolo.

Vivo/morto e presente, vivo/morto e distante, vivo/morto e inacessível, em todos os casos, são as palavras sobre “Ele”, as instrumentalizações retóricas, políticas, sociais que fazem com “Ele” é o que, de fato, importa (RIBEIRO, 2014. p. 75).

Portanto, sua obra pode ser vista como depoimento teológico que se remete não à realidade do “Ser-Deus”, porque, afinal de contas, isto não importa para Saramago, já que parte do princípio da sua ausência, mas aos discursos que mobilizam, ou seja, ao “fator Deus”. Trata-se, sobretudo, de desconstruir os discursos e assim esgarçar as consciências. Mesmo que Deus tenha morrido, esteja ausente, a luta contra o seu fantasma permanece. Segundo Frias Martins, “a questão não está na existência ou inexistência de Deus, pois quase se poderia dizer, neste contexto, que Saramago fica indiferente quanto a isso. A questão saramaguiana está na *religio* com o divino ou, mais exatamente no divino como religião” (MARTINS, 2014. p. 90). Ele mesmo, num encontro com José Tolentino Mendonça, afirmou: “eu não sou o tipo de ateu ferrabrás, armado de um chuço para deitar abaixo aquilo que eu não posso deitar abaixo, que é a crença, a fé, na qual eu não toco (...) O meu objectivo é outro: a Igreja como instituição de domínio, como poder, como castradora de algumas das virtudes naturais do homem”(SARAMAGO, 2009b, s/p.).

Contudo, faz suas críticas a partir da representação de um certo perfil de “Deus” que sustenta a religião. Salma Ferraz destaca que:

Ao longo de sua obra, ele vai apontando perfis de Deus que o incomodam. Em *Terra do Pecado*, seu primeiro romance, critica um Deus que não gosta de prazer e de sexo; em *Memorial do Convento*, critica aqueles que edificam grandes catedrais para Deus; na peça de teatro *In Nomine Dei*, critica as guerras que se fazem em nome de Deus. Finalmente em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Saramago questiona o Deus de Amor que deixa que seu único filho seja crucificado e que não concede o perdão a Lúcifer (FERRAZ, 2009, s/p.).

Em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, logo depois do longo relato feito por Deus a respeito de todo o derramamento de sangue que aconteceria no futuro após a morte de Jesus, o Diabo declara: “É preciso ser-se Deus para gostar tanto de sangue”(SARAMAGO, 1995, p.310). Está aí o rosto do Deus Saramaguiano. Para Saramago, “por causa e em nome de Deus

é que se tem permitido e justificado tudo, principalmente o pior, o mais horrendo e cruel” (SARAMAGO, 2001, s/p.).

Considerações finais

Em suma, o que pretendemos dizer é que a pena saramaguiana é utilizada como martelo para minar as bases seguras do edifício político-teológico cristão que moldou o Ocidente. As palavras saramaguianas procuram romper os cordões que sustentam o lastro da composição teológica dos 2000 anos de cristandade: a “*auctoritas*”. Seu empreendimento se volta, podemos dizer, contra um dos apoios do controle da vida por parte do cristianismo teologicamente explicado: o *depositum fidei*, ou seja, a noção de que a guarda da verdade foi confiada às autoridades religiosas. Dito de outra forma, é à arquitetura apoiada sobre um monoteísmo que está sob a gerência sacerdotal, revestido pela metafísica cristã, que deu forma ao projeto político-teológico no ocidente, que Saramago direciona sua desconstrução.

Ao fazer isso, ousamos afirmar, Saramago torna-se teólogo. Ou seja, destacamos que, ao levar até a última fronteira as imagens religiosas de Deus, através de seu próprio imaginário, Saramago não se aproxima apenas da crítica dos profetas, mas, principalmente nos romances bíblicos, constrói uma teologia.

Aliás, é curioso que ele mesmo tenha dito algo sobre isso. Nos *Cadernos de Lanzarote*, ao responder perguntas sobre o seu *Evangelho*, afirma que a sua perspectiva é a do romancista e não do historiador ou teólogo, mas ao final deixa escapar como uma confissão a seguinte frase: “Ainda acabo teólogo. Ou já sou?” (SARAMAGO, 1997, s/p.)

Uma outra declaração saramaguiana nos ajuda a apoiar tal hipótese: “Se é verdade que não sou teólogo (...) teólogos também não foram Marcos, Mateus, Lucas e João, autores, eles como eu de Evangelhos” (SARAMAGO, 1997, s/p.). É óbvio que não podemos entender tal afirmação sem levar em conta o artifício humorístico saramaguiano. Contudo, como disse Camus: “Não pensamos senão por imagens; se queres ser filósofo, escreve romances” (MARTINS, 2014, p. 45). Aqui, poderíamos parafraseá-la pensando em Saramago: “Se queres ser “teólogo”, escreve romances.” Dito de outra forma, ressaltamos que é dos dispositivos literários utilizados no universo romanesco do escritor português que emerge sua teologia. O romance saramaguiano é como um método de escrutinação teológica que recusa a conceitualização da vida e, por conseguinte, seu aprisionamento.

Todavia, ainda se faz necessário um esclarecimento quanto à afirmação da possibilidade de uma teologia saramaguiana a partir do seu ateísmo. Ou seja, do ateísmo como *locus theologicus*. Essa afirmação se torna plausível se considerarmos também o giro hermenêutico que a teologia sofreu e as mudanças que ele acarretou tanto em relação ao objeto, quanto ao método. Somente se entendermos a teologia como “um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem humana que fala humanamente” (GEFFRÉ, 1989, p. 32), é que poderemos continuar a falar numa teologia saramaguiana. Assim, mesmo que o escritor lusófono não tenha se ocupado do “Ser-Deus” – o que parece não importar para ele -, como vimos, mas do “fator Deus”, de dentro do seu ateísmo, é possível falar na sua teologia.

Talvez, ao escrever em seu diário sobre a possibilidade de se tornar teólogo, não trouxesse em mente o alcance que isto poderia ter, embora também, já, bem antes, tivesse assinalado em *O ano da morte de Ricardo Reis* que “é urgente rasgar o dar sumiço a teologia velha e fazer uma nova teologia, toda ao contrario da outra” (SARAMAGO, 2003. p. 61). Esta teologia que surge da pena do escritor português é uma *teologia ateia*, que procura exorcizar o fantasma de um “Deus” que insiste em se perpetuar nos discursos como forma de controle da vida, apoio de uma ordem injusta e sustentáculo de uma falsa segurança consoladora que impede as pessoas de se tornarem conscientes. Para Saramago, esse “Deus”, conteudificado por meio de um dogmatismo que dá vida a um imaginário religioso carregado de subserviência deve ser rasgado. Ou seja, o “fator Deus” como responsável por uma certa “ordem” deve ser desconstruído para colocar em cheque a arrumação do mundo apregoada por certos “espíritos religiosos”.

Referências

- AGUILERA, F. (org). *As palavras de Saramago*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ALVES, R. *O que é religião?* São Paulo: Abril Cultural\ Brasiliense, 1984.
- BASTOS, B. *José Saramago - aproximação a um retrato*. Lisboa: Dom Quixote, 1996.
- BERGER, P. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BINGEMER, M. C. *Secularização e experiência de Deus*. In: BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

- BINGEMER, M. C. *Um rosto para Deus?*. São Paulo: Paulus, 2005.
- BOFF, L. *Espiritualidade à mesa* <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,espiritualidade-a-mesa-em-estocolmoimp,569005>> Acesso em 02.2015.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- COELHO, J. M. *Um ateu diante das palavras de Cristo*. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/impressoum-ateu-diante-de-palavras-decristo,569004,0.htm>> Acesso em 08. 2012.
- COX, H. *The future of faith*. New York: Harper One, 2009.
- DREHER, M. N. *Para Entender o Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- EAGLETON, T. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2011.
- Entrevista com J. J. Tamayo de Carlos Javier González Serrano <<http://www.apuntesdelechuza.wordpress.com/2014/04/17/juan-jose-tamayo-el-vaticano-es-el-gran-escandalo-del-cristianismo-y-la-gran-heresia-contraria-a-la-idea-fundacional-de-jesus-de-nazaret/>> Acesso em março de 2015.
- FERRAZ, S. *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- FERRAZ, S. *Quais são as faces de Deus?* IHU-Online. 06. julho. 2009. Disponível em <<http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/edicoes/1246967292.6778pdf.pdf>> acesso em 08.2011.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HIGUET, E. A. *A desconstrução da fé cristã. A respeito de um livro de Jean-Luc Nancy*. In: Estudos de Religião, Ano XXII, n. 35, 195-205, jul/dez. 2008.
- LIMA VAZ, H. C. *Religião e Modernidade Filosófica*. In: BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MANCUSO, V. *Eu e Deus: um guia para os perplexos*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTINS, M. F. *A espiritualidade clandestina de José Saramago*. Lisboa: Fundação José Saramago, 2014.
- MENDONÇA, J. T. *José Saramago: da redução da bíblia até a última fronteira* <http://www.snpcultura.org/vol_jose_saramago_reducao_biblia_ampliacao_condicao_human_a.html> Acesso em fevereiro de 2015.

MENDONÇA, J. T. *Um poema de Natal*. In: Agencia ecclesia. 2012. Disponível em: <www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=88750> Acesso em 09.2016.

MENDONZA-ÁLVAREZ, C. *O Deus escondido da pós-modernidade*. São Paulo: É realizações, 2011.

MINOIS, G. *História do ateísmo*. São Paulo: Unesp, 2014.

NANCY, J-L. *La declosión: deconstrucción del cristianismo*, 1. Buenos Aires: La cebra, 2008.

PANASIEWCZ, R. *Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo*. In: X Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões: Migrações e Imigrações das Religiões, 2008.

PANASIEWICZ, R. *Secularização: o fim da religião?*. In: BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

PASSOS, J. *Como a religião se organiza: tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993.

REIS, C; LOPES, A. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1998.

RIBEIRO, O. L. “Morte de Deus” e(m) Literatura – esboço angular de síntese entre Literatura, Teologia e Política. In: BINGEMER, M. C; CABRAL, J. S. *Finitude e Mistério: mística e literatura moderna*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Mauad, 2014.

SANT’ANNA, J. *Em que crêem os que não crêem: o sagrado em José Saramago*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

SARAMAGO, J. *Ensaio sobre a Cegueira*. São Paulo Companhia das Letras, 2010.

SARAMAGO, J. In: Saramago anuncia a cegueira da razão. Entrevista. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/10/18/ilustrada/1.html>> Acesso em 10.2016.

SARAMAGO, J. *O fator Deus*. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml>> Acesso em 07.2016.

SARAMAGO, J. *Cadernos de Lanzarote*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SARAMAGO, J. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SARAMAGO, J. *O fator Deus*. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml>> acesso em 08.2011.

SARAMAGO, J. *O ano da morte de Ricardo Reis*. São Paulo: Planeta De Agostini, 2003.

TAMAYO, J. J. *Saramago: em luta titânica contra Dios*. In: Religion Digital. Disponível em <www.periodistadigital.com/religion/opinion/2010/06/19/saramago-lucha-titanica-dios-iglesia-religion-novelist-tamayo-teologo-shtml> Acesso em 09.2016.

TEIXEIRA, F. *O diálogo em tempos de fundamentalismo religioso*. In: Revista Convergência, v. 37, n. 356, outubro 2002.

TENÓRIO, W. *A confissão da nostalgia*. In: LOPONDO, L. (Org). *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: FFLCH\USP, 1998.

VATTIMO, G. *A idade da interpretação*. In: ZABALA, S. (org). *O futuro da religião. Solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

VATTIMO, G. *Depois da cristandade: Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G. *O vestígio do vestígio*. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (Orgs). *A religião: O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ZIZEK, S. *O absoluto frágil, ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?*. São Paulo: Boitempo, 2015.