

# **Artigos Multitemáticos**

## Profanações lexicais em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago Lexical Profanations in *O evangelho segundo Jesus Cristo*, by José Saramago

ROMEU FOZ<sup>1</sup>

**Resumo:** A obra saramaguiana foi magistral em evocar e/ou provocar o passado e os seus discursos cristalizados, sendo *O evangelho segundo Jesus Cristo* (1991) um ilustre exemplo. Neste artigo, revisito este romance de José Saramago de forma a argumentar que a obra em causa mobiliza uma profanação das figuras bíblicas ao nível lexical. Mais especificamente, e à luz do conceito de profanação de Agamben (2007), proponho que o narrador e as personagens, através das suas escolhas lexicais, operacionalizem um processo de restituição de determinadas palavras a um uso que até então lhes estava vedado, não só pela própria tessitura dos evangelhos canónicos como também pelas leituras historicamente construídas desses mesmos textos, o que, em última instância, concorre para um esboroa-mento da fronteira entre o sagrado e o profano.

**Palavras-Chaves:** Profanações lexicais; Saramago; Agamben; figuras bíblicas.

**Abstract:** Saramago's work was masterful in evoking and/or provoking the past and its crystallized discourses, with *O evangelho segundo Jesus Cristo* [*The Gospel According to Jesus Christ*] (1991) being a notable example. In this article, I propose to revisit this Saramago's novel in order to argue that the work in question mobilizes a profanation of biblical figures at the lexical level. More specifically, and in the light of the Agamben's concept of profanation (2007), I claim that the narrator and the characters, through their lexical choices, operationalize a process of restoring certain words to a use that until then was denied to them not only by the weaving of the canonical gospels but also by the historically constructed readings of these same texts, which, ultimately, contributes to a blurring of the boundary between the sacred and the profane.

**Keywords:** Lexical profanations; Saramago; Agamben; biblical figures.

---

<sup>1</sup> University College Dublin, Irlanda. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9907-6181>.

É sempre oportuno (re)visitar a obra de José Saramago, grande vulto das letras portuguesas dos séculos XX e XXI que, em muitos dos seus romances, nos oferece re-visões sagazes do passado e dos seus discursos cristalizados. Uma das obras que incontestavelmente evoca e provoca essas cristalizações é *O evangelho segundo Jesus Cristo*,<sup>2</sup> de 1991. A crítica mostra-se praticamente unânime em considerar que *O ESJC*, entre outros aspetos, dessacraliza – isto é, torna humanas – as figuras bíblicas, especialmente a de Jesus e a da Virgem Maria. Esta dessacralização não se revela, porém, inaudita, porquanto já em pleno século XIX se assiste à humanização da figura de Jesus, primeiramente por David Friedrich Strauss (1808-1874), na sua *Vida de Jesus* (1835), e depois por Ernest Renan (1823-1892), numa obra curiosamente com o mesmo título da de Strauss (1863).<sup>3</sup> Em Portugal, e só para citar um ilustre exemplo, temos a *Relíquia* (1887), na qual Eça de Queirós (1845-1900) também nos apresenta a figura de um Jesus-homem. Não obstante a recorrência do tema, o romance de Sa-

ramago não deixou, contudo, de estar envolto num clima de polémica em Portugal, tendo suscitado reações muito contrárias. Aclamado por uns, vilipendiado por outros, a celeuma chegou inclusivamente ao parlamento português, aquando do banimento da obra da lista dos concorrentes ao Prémio Literário Europeu (1992).<sup>4</sup> Ficava assim evidente que a dessacralização de figuras bíblicas, mesmo numa república dita<sup>5</sup> laica como a portuguesa, causava ainda grandes incómodos.

Em *O ESJC*, a dessacralização das personagens patenteia-se de diversas formas. Por exemplo, Odete Jubilado (2008: 136) refere que a dessacralização da figura de Jesus é fruto, em parte, da condição humana que a personagem evidencia ao longo do romance. Como a própria autora salienta, Jesus e Deus «são descritos como seres humanos» e, como tal, «possuem os defeitos e as virtudes dos humanos» (Jubilado, 2008: 137), afirmações estas que, a meu ver, poderiam estender-se às restantes personagens bíblicas que populam o romance. Já Vanessa Pinheiro (2006: 2) projeta o trajeto

---

<sup>2</sup> Daqui em diante designado pela forma abreviada *O ESJC*.

<sup>3</sup> Sobre a originalidade de *O ESJC*, ver Leyla Perrone-Moisés (1999: 240), que observa que a «razão de Saramago – e nisso reside a originalidade da sua obra – não é a razão positivista de Renan e outros, que escreveram uma biografia do homem Jesus, explicando seu papel histórico e desmistificando seus milagres. A razão de Saramago é a de ficção [...]».

<sup>4</sup> Sobre este caso e o seu enquadramento político, cultural e religioso no seio da sociedade portuguesa, ver Marcos Aparecido Lopes (2009: 330) – segundo o autor, «[o] romance de Saramago, se lido a partir dessa chave hermenêutica [isto é, a religião como um elemento crucial na construção da identidade nacional portuguesa], almeja ser uma pá de cal no mito da fundação da nação portuguesa».

<sup>5</sup> Utilizo a palavra «dita» com o intuito de enfatizar a ideia de que a secularização, mesmo em tempos atuais, nunca acontece de forma total. Prova disso reside no amontoado de vocábulos pertencentes à esfera do sagrado que pauta o dia a dia dos portugueses e o próprio calendário civil de Portugal, que contabiliza um número considerável de feriados religiosos, isto apenas para elencar duas situações. No fundo, subscrevo a ideia defendida por Mircea Eliade (1992: 18) de que não há existência profana no estado puro.

de Jesus como sendo o de um herói em busca da sua identidade, defendendo que «Saramago propõe a dessacralização do modelo inteiro e perfeito do herói bíblico, dando-lhe dúvidas e hesitações». Por sua vez, Conceição Flores (2000: 72) advoga que *O ESM* dialoga parodicamente com os evangelhos e «atua nos seus vazios e ambigüidades», o que configura «um canto paralelo à narrativa mais divulgada no mundo ocidental». Por outras palavras, podemos sustentar que o romance dessacraliza a matriz cristã através de um jogo paródico que se estabelece entre o texto saramaguiano e os seus diversos intertextos, abrindo a porta à reescrita de uma história outra que não a cristalizada pelas leituras sacras dos textos canónicos.<sup>6</sup>

Na sua obra *O sagrado e o profano*, Eliade começa por mencionar que «a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano» (Eliade, 1992: 13). Desta forma, o sagrado contempla uma «manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano» (Eliade, 1992: 13). Para o filósofo italiano Giorgio Agamben (2007: 66), a ideia de separação é também ela definidora da noção de sagrado,

e mais concretamente do conceito de religião – que é uma das faces visíveis do sagrado. A esse respeito, o autor avança que «[r]eligião não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos» (Agamben, 2007: 66). Acrescenta igualmente que se pode «definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso» (Agamben, 2007: 65). Esta definição chama também a nossa atenção para a ideia de subtração que subjaz ao sagrado. Consagrar implica «a saída das coisas da esfera do direito humano» (Agamben, 2007: 65), convoca uma subtração das coisas ao seu uso comum. Por sua vez, profanar postula o movimento contrário, ou seja, determina a restituição dessas mesmas coisas «ao livre uso dos homens» (Agamben, 2007: 65), o que significa «abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular» (Agamben, 2007: 66).

É justamente este conceito de profanação, este restituir das coisas – e muito particularmente das palavras, no caso aqui em concreto – ao uso, do qual até então estavam

---

<sup>6</sup> Moema Olival (1993: 132) propõe que *O ESM* «é um romance histórico moderno, uma ficção que reinventa a História».

subtraídas, que analiso em *O ESJC*.<sup>7</sup> Procurarei demonstrar que o narrador e as personagens, ao selecionarem determinadas palavras e/ou expressões, operacionalizam este conceito de profanação, restituindo esse léxico a um uso que até então lhe estava vedado no contexto dos evangelhos canónicos. Argumento igualmente que *O ESJC* esboroa a separação entre o sagrado e o profano através das suas escolhas lexicais, o que concorre, em último grau, para uma profanação das figuras bíblicas.

*O ESJC* abre a sua narrativa pelo fim, o que, desde logo, introduz uma subversão cronológica – este evangelho não começa com o nascimento de Jesus, mas com a sua morte. Paralelamente, este primeiro capítulo mobiliza uma descrição subjetivada da gravura a *Crucificação*, de Albrecht Dürer (1471-1528).<sup>8</sup> Esta escolha da obra de Dürer para abertura do romance revela-se também ela subversiva, pois a pluralidade de significados que a gravura transmite «rompe com o estatuto dogmático dos textos sagrados» (Flores, 2000: 107). Ademais, a eleição de uma gravura renascentista, não por acaso, anuncia que este evangelho tenderá a privilegiar um Jesus-homem,

não fosse o renascimento um movimento que assinala a passagem de um mundo teocêntrico para um antropocêntrico (Flores, 2000: 108).

A subversão inaugurada no primeiro capítulo verifica-se igualmente no plano lexical. Embora os evangelhos canónicos sejam omissos respeitantes à morte de José, o mais provável é que ele já estaria morto aquando da crucificação de Jesus.<sup>9</sup> No entanto, nos evangelhos do Novo Testamento, para além da família de Jesus ser pouco mencionada e de forma pouco amistosa (Flores, 2000: 63), Maria nunca aparece designada de viúva, mas sim invariavelmente intitulada de mãe de Jesus (Mt 1, 18; 12, 46; 13, 55; Lc 8, 19; Jo 19, 25-26; At 1, 14). Privilegia-se, por conseguinte, o elo maternal entre Maria e Jesus, em detrimento da relação conjugal de José e Maria (o nome de Maria relacionado ao cônjuge José ocorre apenas em duas passagens: Mt 1, 20; 1, 24), facto esse que contribuirá certamente para uma maior sacralização *a posteriori* da figura de Maria, mãe de Jesus, filho de Deus na Terra. Quanto a *O ESJC*, a história conta-se com outras palavras. Logo na página 13, o narrador refere-se a Maria como «a viúva de um carpinteiro

---

<sup>7</sup> Teresa Silva alerta já em 1993 para a importância da linguagem em *O ESJC*. Segundo a autora, «é pelo trabalho da linguagem que este novo evangelista corrói o modelo bíblico» (Silva, 1993: 20).

<sup>8</sup> Esta gravura em madeira pertence à série de gravuras «A grande paixão», de 1510 (Jubilado, 2008: 133).

<sup>9</sup> A presença de José não é mencionada para além do segundo capítulo em Lucas. A esta escassez de informação soma-se o facto de que, aquando da crucificação de Jesus, este confia sua mãe Maria ao seu discípulo amado, o que leva a supor que José já não estaria vivo, pois, caso estivesse, caberia a José a preocupação de cuidar de Maria: «Depois disse [Jesus] ao discípulo: Eis aí tua mãe. E desde aquela hora o discípulo a recebeu em sua casa» (Jo 19, 27).

chamado José e mãe de numerosos filhos e filhas». Ao servir-se da palavra «viúva», a voz narrativa inscreve na figura de Maria uma faceta totalmente ignorada pelos evangelhos canónicos, visto que Maria não surge pintada como a mãe sagrada de Jesus, mas sobretudo – e primeiramente – como a viúva de José, reafirmando inequivocamente a existência de uma relação matrimonial (e, por isso, mundana) entre os dois. Uma relação matrimonial que também foi carnal e que se materializou num séquito «de numerosos filhos e filhas». A ênfase tanto na relação conjugal (por via do vocábulo «viúva») quanto na progenitura generosa contribui, no final, para afastar a personagem Maria do estereótipo bíblico da Virgem Maria, mãe de um único filho.

A profanação da Maria «pura» – importa relevar que a imagem da Maria «pura» resulta não só da tessitura dos textos canónicos, mas também e sobretudo da forma como a mundividência aí tecida foi historicamente apropriada pela vivência portuguesa e/ou moderna do cristianismo católico – ganha ainda proporções de maior acutilância no instante em que o narrador levanta a hipótese de Maria trazer uma «ninhada de gémeos» (Saramago, 2016: 56), quando grávida de Jesus. A seleção do vocábulo «ninhada», para além de revestir a gravidez de Maria com uma terminologia própria do mundo animal, desfaz a excecionalidade associada à figura de Jesus, que, a fazer parte de uma ninhada, perderia o seu *status* de ser único na medida em que

passaria a estar rodeado por uma catrefada de irmãos, ainda por cima gémeos, todos filhos do mesmo parto e do mesmo pai. Para dissipar quaisquer dúvidas, o narrador recorre igualmente à expressão popular «ranchada de filhos» (Saramago, 2016: 134) para aludir à descendência de Maria-mãe, beliscando novamente a condição sagrada de virgem e de mãe de Jesus em regime de exclusividade.

A (re)inserção de Maria no plano das coisas terrenas, e no que ao uso das palavras vulgares e coloquiais concerne, acontece noutros momentos do romance. Continuando com o mesmo processo de profanação agambeniano, a voz narrativa saramaguiana não se coíbe de epitetar Maria de «dez-réis de gente» (Saramago, 2016: 28), uma expressão que profana incontestavelmente a imagem sagrada de Maria, uma vez que, para além de a inserir na massa anónima veiculada pela palavra «gente», ainda a coloca ao nível dos humanos mais enfezados. Assim, Maria era uma mulher como todas as outras, e não a mulher de traços quase divinos do mundo cristão e católico. Trabalhava «como as mais das mulheres», labutando nas mais diversas tarefas domésticas, do cardar ao cozer do pão, do acarretar água ao apanhar lenha, sem esquecer o rapar restolhos e a recolha de «bostas secas de gado» (Saramago, 2016: 28). Esta é a Maria que, a caminho do recenseamento em Nazaré, integra o «bando das mulheres» (Saramago, 2016: 61) ou que, por outras palavras, faz parte do «pessoal de Nazaré» (Saramago, 2016: 59), numa

clara alusão a que esta Maria é mais uma entre as mulheres. Segundo a enigmática e ambivalente personagem do mendigo-anjo-diabo, o próprio brilho que Maria trazia nos olhos, indicador de gravidez, não era fruto da sagrada concepção de Jesus, mas, sim, algo que «sucede a *todas* as mães desde o princípio do mundo» (Saramago, 2016: 61, ênfase minha). E, ironia das ironias, esta Maria acaba por ser uma «rainha entre as mulheres» (Saramago, 2016: 55), não pelo facto de transportar em seu «grande ventre» (Saramago, 2016: 48) o filho de Deus, mas antes por lhe ter sido outorgado o humano privilégio – concedido a qualquer grávida – de ir montada nas costas de um burro, quando ao resto da burricada estava reservado apenas o transporte da carga geral.

Já vimos que a profanação da figura de Maria roçaga a fronteira da animalização. Observemos mais um caso. Aquando da descrição das suas tarefas mundanamente domésticas, o narrador utiliza o vocábulo «quadril» (Saramago, 2016: 28) para se reportar a uma parte do corpo de Maria. A sua entrada lexical no dicionário contempla duas aceções: 1) «proeminência lateral do corpo humano desde a cintura à coxa»; 2) «região do corpo de um bovídeo onde termina o fio do lombo; alcatra» (*Infopédia da língua portuguesa*). A ambivalência do vocábulo conduz certamente a uma desestabilização da imagética sagrada de Maria, já que não seria de todo descabido que o dicionário mental do leitor, ao deparar-se com o referido vocábulo, subcategorizasse a

imagem de um bovídeo, imagem esta que forçosamente se robustece, algumas linhas a seguir, quando a carga que Maria levava é classificada de «uma carga mais própria para ser trazida a casa no lombo d[um] burro» (Saramago, 2016: 29). Num processo inverso, o narrador humaniza o burro de José e Maria: «José chegou a Nazaré com a sua família, sanos e salvos os humanos [...] menos o burro que coxeava um pouco da *mão* direita» (Saramago, 2016: 121, ênfase minha). No final, ambas as situações concorrem igualmente para um esfrelamento de fronteiras que separam não só o humano do animal como também o sagrado do profano, lembrando muito a propósito o leitor da fragilidade de tais divisões.

A introdução de léxico que, por norma, é subtraído – na aceção agambeniana – dos evangelhos canónicos assume particular interesse nas passagens textuais de cariz sexual. Comparticipam do léxico do evangelho de Saramago termos e/ou expressões como «abrir as pernas», «a carne dele penetrou a carne dela» e «gemido» (Saramago, 2016: 25). Posto noutros moldes, a imagem imaculada da virgem Maria é manchada por um retrato de uma Maria abrindo as pernas, deixando a carne de José penetrar a sua, gemendo, quiçá de prazer. E, para tornar o retrato não menos herético, numa consagração da vida terrena, e não celestial, foi «a semente sagrada de José [que] se derramou no sagrado interior de Maria» (Saramago, 2016: 25). Desta forma, muito naturalmente, o narrador acaba por sa-

cralizar o ato carnal de procriar, profanando a imagem da Maria pura e, simultaneamente, atirando do altar abaixo os direitos de paternidade do pai divino.<sup>10</sup>

*O ESJC* dialoga tanto com o texto bíblico canônico quanto com os evangelhos apócrifos (Ferraz, 2001: 91-95). É um texto paródico por excelência. Mas falo aqui de paródia moderna, na aceção delineada por Linda Hutcheon (1989: 37), visto que não se trata de um texto «menor» que procura apenas ridicularizar outro texto, nem de um texto meramente imitativo. «Paródia é», para a autora, «repetição, mas repetição que inclui diferença (Deleuze 1968); é imitação com distância crítica» (Hutcheon, 1989: 54). Por outras palavras, estamos perante um texto rico em intertextualidades, de onde brota um texto novo, simultaneamente repetido e diferente. Em *O ESJC*, esta repetição com diferença também ocorre ao nível lexical, participando na profanação das figuras bíblicas.<sup>11</sup> Tomemos como exemplo a passagem da anunciação da gravidez de Maria. No Novo Testamento (Lc 1, 30-33), o

anjo Gabriel anuncia a Maria que ela se encontra grávida, do seguinte modo:

30 Disse-lhe então o anjo: Maria, não temas, porque achaste graça diante de Deus;

31 E eis que em teu ventre conceberás, e darás à luz um filho, e pôr-lhe-ás o nome de JESUS.

32 Este será grande, e será chamado «Filho do Altíssimo»; e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai;

33 E reinará eternamente na casa de Jacó, e o seu reino não terá fim.

Por sua vez, no romance, substituída a figura do anjo Gabriel pela enigmática personagem do mendigo-anjo-diabo, a boa nova traz as seguintes palavras: «Mulher, tens um filho na barriga, e esse é o único destino dos homens, começar e acabar, acabar e começar» (Saramago, 2016: 31). Para além de, no romance, ser sonogada a graça divina da gravidez de Maria e de o destino de Jesus se anunciar bem mais modesto e mundano, o discurso paródico também enforma diferenças ao nível da seleção vocabular. Por exemplo, a personagem do mendigo-anjo-diabo opta por apelidar o seu interlocutor de «Mulher», o que, ademais

---

<sup>10</sup> A sacralização do ato carnal de procriar substancializa-se igualmente na relação de Jesus e Maria de Magdala. Por sua vez, a questão da paternidade de Deus sofre um novo revés, quando, perante as dúvidas de Maria sobre essa mesma paternidade – «E há a certeza, o que se chame certeza, de que tenha sido mesmo a semente do Senhor que engendrou o meu primeiro filho» –, o anjo conclui inesperadamente que «certezas nunca as podemos ter absolutas» (Saramago, 2016: 312). Este episódio de traços cómicos evidencia uma outra heresia, ao revelar a acidentalidade da escolha de Maria para mãe: «Então, o Senhor não me escolheu, Qual quê, o Senhor ia só a passar» (Saramago, 2016: 311).

<sup>11</sup> Sobre repetição com diferença, ver o papel subversivo das citações em Delzi Laranjeira (2002). Conforme demonstrado pela autora, muitas vezes as citações e alusões, em *O ESJC*, «são deslocadas de seu contexto bíblico e reinterpretadas em outras situações» (Laranjeira, 2002: 231).

de subtrair a individualidade que um nome próprio confere, também reforça a dimensão humana de Maria: antes de mais nada, Maria é uma mulher. A palavra «barriga» merece igualmente a nossa atenção. No Novo Testamento, esta palavra «barriga» nunca é utilizada para se referir à gravidez de Maria, sendo, no seu lugar, preferido o termo «ventre». Porém, na passagem em apreço, a palavra escolhida é precisamente «barriga». Mais, esta escolha repete-se noutras passagens do romance com uma recorrência que não se afigura de todo fortuita.<sup>12</sup> Desta forma, o ventre bendito de Maria vê-se profanado pelo corriqueiro termo «barriga», usado abundantemente no quotidiano da vida terrena e patente, inclusivamente, em inúmeras expressões de cariz popular e/ou coloquial, como «barriga de aluguer», «estar com/ter a barriga a dar horas», «ter mais olhos que barriga», «ter/trazer o rei na barriga» e «tirar a barriga de misérias», só para listar alguns exemplos. A profanação comporta tal coloquialidade que o narrador chega a recorrer às expressões populares «aparecer de balão» (Saramago, 2016: 42) e «vai prenha da barriga à boca» (Saramago, 2016: 74) para se reportar à gravidez de Maria. Esta segunda expressão merece uma outra observação. Segundo Carlos Rocha, a palavra

«prenha», já por si uma variante popular de «prenhe», parece em tempos hodiernos estar reservada maioritariamente a animais, sendo o termo «grávida» preferido quando se fala de mulheres. Em Portugal, só num registo arcaico ou popular é que «prenha» se refere a mulher (cf. Rocha, 2007). Por conseguinte, o narrador de *O ESJC*, ao utilizar a palavra «prenha», não só profana a figura de Maria, como, mais uma vez, a aproxima do mundo animal. De destacar também que a voz narrativa discursa a partir do tempo da escrita do romance (anos 90 do século xx), e não a partir do tempo da diegese, pois só assim se entendem anacronismos como «trabalhador por conta própria» (Saramago, 2016: 92), «trabalho infantil» (Saramago, 2016: 135) ou «intifada» (Saramago, 2016: 140), pelo que a utilização da palavra «prenha» não terá como intento a criação de um efeito de verosimilhança, no qual o vocábulo fosse concebido como um arcaísmo que melhor descrevesse o tempo em que ocorreram os acontecimentos.<sup>13</sup>

Debrucemo-nos agora sobre a palavra «ventre», que no romance deixou de estar relacionada com a gravidez virginal de Maria (como acontece nos evangelhos canónicos) e passou a associar-se à descrição do ato sexual da concepção de Jesus:

==

<sup>12</sup> Deixo aqui dois exemplos: «A barriga de Maria crescia sem pressa» (Saramago, 2016: 42); «uma mulher de barriga cheia» (Saramago, 2016: 55).

<sup>13</sup> Sobre outros indícios que situam o narrador «a pelo menos dois mil anos à frente do que é narrado» (Lourenço, 2016: 178), ver Diana Lourenço (2016).

José aproximou-se e afastou devagar o lençol que a cobria. Ela desviou os olhos, soergueu um pouco a parte inferior da túnica, mas só acabou de puxá-la para cima, à altura do ventre, quando ele já se vinha debruçando e procedia do mesmo modo com a sua própria túnica, e Maria, entretanto, abrira as pernas [...]. (Saramago, 2016: 25)

Conforme podemos apurar, este já não é o imaculado ventre que conceberá Jesus, mas antes um ventre que integra uma coreografia sexual. Deste modo, o narrador dá um novo uso à palavra «ventre», profana o seu sentido religioso, brinca sedutoramente com as separações instituídas pelo cânone bíblico, ecoando as palavras de Agamben (2007: 75) que proclamam que «[p]rofanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas». Note-se igualmente que esta seleção vocabular não é fruto, em meu entender, do acaso. As reflexões de natureza metalinguística, semeadas ao longo do romance pela figura narrativa, comprovam precisamente que esta medita sobre as palavras que utiliza.<sup>14</sup> Aliás, este é um facto para o qual Olival (1993) e Perrone-Moisés (1999) chamam já a nossa atenção nos seus estudos.

A personagem Jesus também não escapa à profanação lexical. O seu nascimento está, desde logo, marcado por um prosaísmo que banaliza a vinda do filho de Deus à Terra: «O filho de José e de Maria nasceu como todos os filhos dos homens, sujo do sangue de sua mãe, viscoso das suas mucosidades e sofrendo em silêncio» (Saramago, 2016: 81). Repare-se que a imagem do menino Jesus surge associada a vocábulos como «sangue», «viscoso» e «mucosidades», vocábulos estes adequados para descrever alguém que acaba de nascer, mas totalmente estranhos ao léxico do Novo Testamento. Por seu lado, nos evangelhos canónicos, o parto de Jesus merece poucas palavras – tal como o restante da sua vida até ao início do seu ministério – e pode resumir-se a dois versículos: «E não a conheceu até que ela deu à luz o seu filho, o primogênito; e chamou-o pelo nome de JESUS» (Mt 1, 25); «E deu à luz seu filho primogênito, e envolveu-o em panos, e deitou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na estalagem» (Lc 2, 7). Estes versículos transmitem, pois, uma imagética do recém-nascido Jesus já aseado e livre das viscosidades terrenas. Porém, como anota Giulia Lanciani (1993: 13), a «escrita de Saramago é [...] movida pela exigência de dizer de “outro modo”» e, como tal, neste caso,

---

<sup>14</sup> Deixo aqui alguns extratos: «a palavra que define exatamente este novelo é remorso» (Saramago, 2016: 124); «um ruído macio, se tais palavras, emparelhadas, fazem sentido»; «e dizer prodígio não é abusar da palavra» (Saramago, 2016: 176); «parecia-lhe agora feia ação de mau gosto, se então a expressão já se usasse» (Saramago, 2016: 191); «Saindo do povoado, palavra que usamos aqui apenas porque exprime uma oposição lógica e clara ao deserto que tudo rodeia» (Saramago, 2016: 328); «o pátio estava todo ele azul, o ar, queremos dizer» (Saramago, 2016: 413).

o narrador de *O ESJC* não desperdiçou a oportunidade de mais uma vez profanar a imagem de uma personagem bíblica, utilizando para isso palavras que, por norma, se encontram banidas do relato sagrado.

Jesus, como qualquer recém-nascido, tinha fome e, por isso, mamava. Atentemos o dia em que foi circuncidado. O menino não parava de chorar e Maria, «ansiosa», dizia «Coitadinho, coitadinho», até que, «abrindo a túnica, [ela] deu-lhe de mamar, primeiro o seio esquerdo, supõe-se que por estar mais perto do coração» (Saramago, 2016: 85). Consideremos, primeiro, a expressão «coitadinho». Esta palavra, logo *a priori*, denuncia a fragilidade, ou, se quisermos, a humanidade do menino Jesus, que perante a perda do prepúcio se vê acometido de dores físicas e que, por isso, merece a compaixão de sua humana mãe. Mas esta palavra, no léxico atual, carrega um outro significado bem mais depreciativo. Segundo o dicionário online *Infopédia*, «coitadinho» significa também «aquele que foi atraído pela esposa». Ora, neste caso, e atendendo à tenra idade de Jesus, está claro que não se trata de uma traição conjugal, mas quiçá uma tentativa de antecipar a traição que Deus reserva para Jesus, quando o sacrifica em nome do seu poder e ganância.

Quanto às palavras «mamar» e «seio», no Novo Testamento estas nunca aparecem conectadas à relação maternal de Maria e Jesus – apesar de surgirem amiúde noutros contextos ao longo do texto bíblico.<sup>15</sup> Por último, o vocábulo «esquerdo» também não se prefigura uma escolha inocente. Na Bíblia, o lado direito está associado aos eleitos e o lado esquerdo aos condenados. Como observam Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1990: 370), «la gauche, c'est la direction de l'enfer; la droite, celle du paradis», pelo que a seleção da expressão «esquerdo», em *O ESJC*, aponta indubitavelmente no sentido de uma profanação da ordem bíblica.<sup>16</sup> No cômputo geral, e sintetizando este parágrafo, os vocábulos analisados surgem num novo uso contextual, cooperando para profanar o estatuto da vida sagrada de Jesus.

Os restantes passos da infância de Jesus, tal como o resto da sua vida, seguem o trajeto da personagem homem, como ilustra o excerto seguinte:

Maria olha o seu primogénito, que por ali anda gatinhando como fazem todos os crios humanos na sua idade, olha-o e procura nele uma marca distintiva, um sinal, uma estrela na testa, um sexto dedo na mão, e não vê mais do que

---

<sup>15</sup> A palavra «seio» é mencionada ao longo da Bíblia com aceções bastantes distintas, sendo, por vezes, utilizada também como sinónimo de «peito», «mama».

<sup>16</sup> Esta profanação da ordem bíblica ganha contornos também eles irónicos na passagem do encontro de Deus com Jesus, no mar, quando o Diabo-Pastor surge por «estibordo», isto é, pelo lado direito, subvertendo assim a simbologia que professa que o lado direito é aquele que está reservado aos eleitos. Será então o Diabo um dos eleitos de Deus?

uma criança igual às outras, baba-se, suja-se e chora como elas [...]. (Saramago, 2016: 127)

Não há, de facto, nenhum «sinal» de divindade neste ser humano. Gatinha, baba-se, suja-se e chora como todos os outros. Por outras palavras, *O ESJC* comete «a “heresia” de reduzir Jesus Cristo à dimensão puramente humana», contrariando assim a versão das «Igrejas cristãs [que] eliminaram, na prática, a humanidade do seu fundador» (Alcaraz, 1998: 216). E esta humanização, esta profanação resulta também de uma seleção vocabular, que projeta no relato bíblico mundanidades que, por regra, são excluídas dele.

A lista das palavras profanas, das palavras que normalmente são excluídas da esfera do sagrado, mas que em *O ESJC* ocupam um lugar na narrativa, continua. Jesus é apelidado, entre outros, de «come-e-dorme» (Saramago, 2016: 117), de «espantalho» (p. 178), de «pobre rapaz» (p. 189), de «escoteiro» (p. 199), de «simples mortal» (p. 244), de pessoa com «ar de vagabundo» (p. 272), de «Mano» (p. 274), de «olheiro» (p. 350), expressões que, embora admissíveis para caracterizar um qualquer humano, não se compaginam com a vida sagrada do filho de Deus. São expressões de estimável coloquialidade, que profanam o relato oficial da vida de Jesus, que são utilizadas em novos contextos e que desmoronam a linha divisória entre sagrado e profano. Estas pro-

fanações lexicais consolidam a imagética de Jesus-homem, distanciando-o do filho de Deus pregado pelo discurso teológico. Aliás, o romance insiste em apelidar Jesus de «homem». Inclusivamente, incentiva-o a portar-se «como um homem» (Saramago, 2016: 303) e sugere até, num determinado momento, que «Jesus parecia ainda mais homem do que antes» (Saramago, 2016: 323), sendo que em ambos os casos a designação «homem» se reveste ainda de uma outra dimensão irónica, se examinarmos que, na primeira passagem, Jesus está chorando – atitude pouco recomendável para «um homem inteiro e de barba na cara» (Saramago, 2016: 304) – e, na segunda, o termo é proferido por Pilatos, quando interroga Jesus sobre a possibilidade de ele ser o filho de Deus e o rei dos judeus. Assim, esta insistência na palavra «homem» não só relembra, a cada passo, o leitor, de que este Jesus é humano, como contribui para profanar o estatuto divino da personagem.

O Deus de *O ESJC* também não escapa à profanação ou, como salienta Francisco Martins (1991: 13), é diminuído «à imagem e semelhança de qualquer criatura». Para Daniel Gomes (2010: 105), a representação antropomorfizada de Deus projeta-o como um ser «irônico, jogador, que almeja o poder sobre os homens, mas cuja tamanha magnificência acaba igualando-o às ambições humanas». Este Deus de Saramago declara-se então

feuerbachiano.<sup>17</sup> Para o filósofo alemão Ludwig Feuerbach (2007: 44), Deus é uma criação do homem feita à sua imagem. De facto, no romance, basta olhar para a descrição física de Deus para identificar um qualquer homem (bem, pelo menos, um qualquer judeu rico):

É um homem grande e velho, de barbas fluviiais espalhadas sobre o peito, a cabeça descoberta, cabelo solto, a cara larga e forte, a boca espessa, que falará sem que os lábios pareçam mover-se. Está vestido como um judeu rico [...]. (Saramago, 2016: 364)

Quanto à descrição psicológica, esta conglomerada os piores traços da humanidade, sobressaindo o retrato de um Deus vingador, orgulhoso, amante de sangue e carnificinas, indiferente, ditador e autoritário, misógino, manipulador, cruel e implacável.

Não fugindo à toada do romance, a linguagem deste Deus revela-se de igual modo familiarmente humana, conforme nos demonstra a passagem do encontro com Jesus no deserto, na qual várias expressões coloquiais saem da boca divina de Deus: «Cala-te, não perguntes mais»; «Não me aborreças»; «Vá, despacha-te, tenho mais que fazer» (Saramago, 2016: 264); «Que enfadonho és, homem» (Saramago, 2016: 265). Estas expressões em nada abonam para divinizar a imagem de um deus, sobretudo se

desse deus se espera compaixão e bondade. Já na barca, no «centro do mar» (Saramago, 2016: 364), a linguagem de Deus segue a mesma linha profanamente coloquial: «Cá estamos»; «Cala-te» (Saramago, 2016: 387); «Propõe lá, mas depressa, que não posso ficar aqui eternamente» (Saramago, 2016: 392). Se se atribuir ao local deste segundo encontro («centro do mar») o simbolismo do «Centro do Mundo», lugar sagrado que para Eliade (1992: 25) constitui «uma rotura na homogeneidade do espaço» e que simboliza a abertura pela qual a comunicação com o mundo sagrado acontece, constata-se então que a linguagem coloquial, e até rude, de Deus profana não só a imagem desse mesmo Deus, como também o próprio espaço sagrado da hierofania. Por outras palavras, colocar tais coloquialidades no discurso de Deus corporiza um ato profanador na aceção agambeniana, na medida em que essas expressões, ainda que utilizadas no dia a dia mundano, são de todo inusitadas no contexto do cânone bíblico, o que, mais uma vez, contribui para esboroar a fronteira entre o sagrado e o profano.

A própria forma «chocarreira», para usar um termo de Cristino Cortes (1992: 12), com que o mendigo-anjo-diabo comenta o comportamento sexual de Deus — «apeteceu-lhe»; «episódio da vida sexual do Senhor»; «di-

==

<sup>17</sup> Em Saramago, podemos também encontrar ressonâncias do Deus feuebachiano no texto «The God Factor»: «Gods, I find, exist only in the human brain» (Saramago, 2008: 341).

go-te eu que sou da casa» (Saramago, 2016: 312) – presta-se igualmente para caracterizar o comportamento de Deus em termos puramente humanos, profanando a sua auréola de ser divino. Embora Cortes (1992: 12) considere que esta linguagem destoante retira ao livro muito do seu valor, por outro lado, eu defendo que esta linguagem representa uma sagaz estratégia de profanação do relato bíblico e das suas personagens.

Por fim, a casa de Deus na Terra também se vê acometida por profanações lexicais. O narrador saramaguiano descreve-a como um açougue, repleto de facas, cutelos, machados, serrotes, carregado de fumos de lenha e de «coiratos queimados, de vapor de sangue e de suor» (Saramago, 2016: 98). Um matadouro, onde os bois «se borram» (Saramago, 2016: 96) de medo perante o seu sacrifício iminente, onde o «sangue esguicha» (Saramago, 2016: 99) para satisfação de Deus. Este cenário de carnificina esboça contornos ainda mais heréticos, se levarmos em conta a importância do edifício templo para o homem religioso. Segundo Eliade (1992: 19), «o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses» e, no caso de *O ESJC*, esse lugar sagrado surge-nos borrado de fezes, de sangue, de cheiros de «gorduras estorricadas» (Saramago, 2016: 97), de imundícies demasiado humanas, de palavras ostensivamente cruas que profanam o retrato sagrado da casa de Deus.

Concluindo, e de acordo com o explanado, a seleção vocabular desempenha um papel sumamente relevante na profanação que *O ESJC* põe em marcha. O romance, destoando dos discursos canónicos, descreve as figuras bíblicas com palavras inusitadas para o contexto bíblico. Associa, por exemplo, à figura de Maria a palavra «viúva», assim como conota a sua gravidez com vocábulos tão corriqueiros como «ninhada» e «ranchada». Subverte a santidade que os evangelhos canónicos reservam à palavra «ventre» e posiciona no seu lugar coloquialidades que vão da mundana «barriga» às expressões populares «aparecer de balão» e «vai prenha da barriga à boca». Não se esquece igualmente de colocar a virgem Maria no ato humano de amar e procriar, ou de pintar Jesus como mais um entre o comum dos mortais. Transforma ainda a palavra (historicamente) sagrada de Deus num ato elocutório provocadoramente humano e coloquial.

Assistimos assim em *O ESJC* a um processo de profanação lexical no qual algumas palavras – que por norma não constam do relato canónico – surgem associadas a um novo contexto, o que culmina na diluição, ao jeito enunciado por Agamben, das fronteiras entre o sagrado e o profano. Profanações lexicais que, por fim, permitem à literatura – essa instituição que, nas palavras de Jacques Derrida (1992: 36), «allows one to say *everything*, in *every way*» – descongelar a palavra historicamente apreendida como sagrada e introduzir no seu lugar o magma criativo da palavra humana.

## Bibliografia

### Impressa

- Alcaraz, R.C. (1998). O filho do homem... E da mulher: O plurilingüismo do *Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago. *Anuário de Literatura*, **6** (6): 195-219;
- Agamben, G. (2007). *Profanações*. (Trad. de Selvino J. Assmann). Boitempo. São Paulo;
- Chevalier, J. e Gheerbrant, A. (1990). *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestés, formes, figures, couleurs, nombres*. (11.ª ed.). Éditions Robert Laffont e Éditions Jupiter. Paris;
- Cortes, C. (1992). A coragem de afirmar em José Saramago. *Letras & Letras*, **5** (66): 12.
- Derrida, J. (1992). This Strange Institution Called Literature: An Interview with Jacques Derrida. Em D. Attridge (ed.). *Acts of Literature*. Routledge. New York;
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. (Trad. de Rogério Fernandes). Livraria Martins Fontes Editora. São Paulo;
- Ferraz, S. (2001). Confluências textuais no (des) evangelho segundo José Saramago. *Quaderni Ibero-Americani*, **90**: 90-103;
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo*. (Trad. e notas de José da Silva Brandão). Editora Vozes. Petrópolis;
- Flores, C. (2000). *Do mito ao romance: Uma leitura do Evangelho segundo Saramago*. Editora da UFRN. Natal;
- Gomes, D.O. (2010). Saramago, um Kasparov: Tradução e xadrez. *Revista Graphos*, **11** (2): 104-115.
- Hutcheon, L. (1989). *Uma teoria da paródia: Ensinos das formas de arte do século xx*. (Trad. de Teresa Louro Pérez). Edições 70. Rio de Janeiro;
- Jubilado, O. (2008). Da descrição à estratégia de inclusão narrativa da gravura de Albrecht Dürer em *O evangelho segundo Jesus Cristo*. *Extravio – Revista Electrónica de Literatura Comparada*, **3**: 130-143;

- Lanciani, G. (1993). Os universais irredutíveis de José Saramago. *Vértice*, **52**: 13-16;
- Laranjeira, D.A. (2002). Interfaces textuais em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago. *Revista do CESP*, **22** (30): 225-240;
- Lopes, M.A. (2009). Deus e o diabo na hermenêutica de Saramago. *Remate de males: Revista do Departamento de Teoria Literária*, **29** (2): 319-332;
- Lourenço, D.A. (2016). O Narrador em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago. *Muitas Vozes*, **4** (2): 175-189;
- Martins, F. (1992). O inverosímil segundo Saramago. *Letras & Letras*, **5** (66): 13;
- Olival, M.C.S. (1993). A voz narradora e a liberdade de criação em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago. *Signótica*, **5**: 131-144;
- Perrone-Moisés, L. (1999). O evangelho segundo Saramago. Em: B. Berrini (org.). *José Saramago: Uma homenagem*. EDUC. São Paulo;
- Pinheiro, V.N.R. (2006). *O evangelho segundo Jesus Cristo: O trajeto de um herói em busca de sua identidade*. *Nau Literária*, **2** (2): 1-7;
- Saramago, J. (2008). The God Factor. (Trad. de George Monteiro). *Portuguese Literary & Cultural Studies*, **7**: 339-342;
- Saramago, J. (2016). *O evangelho segundo Jesus Cristo*. (34.ª ed.). Porto Editora. Lisboa;
- Silva, T.C.C. (1993). O quinto evangelista ou da tigela ao graal. *Vértice*, **52**: 17-21.

### Digital

- Porto Editora. *Quadril. Dicionário infopédia da língua portuguesa* [em linha]. Porto: Porto Editora. Acedido em 31 de maio de 2022, em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/quadril>;
- Rocha, C. (2007, 17 de maio). Grávida e prenhe. *Ciberdúvidas da língua portuguesa*. Acedido em 31 de maio de 2022, em: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/gravida-e-prenhe/20584>.