



## Violência divina e violência fraterna em *Caim*, de J. Saramago

Divine violence and fraternal violence in *Caim*, of J. Saramago

Henriete Karam<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo aborda a violência como tema central do romance *Caim*, de J. Saramago. Parte-se da análise das imbricações entre a violência divina e a violência fraterna e busca-se ressaltar o caráter alegórico da narrativa, com o objetivo de investigar a condição psíquica e existencial do sujeito contemporâneo, levantando questões que, no campo da psicanálise, remetem ao complexo fraterno, à fragilidade na constituição do superego e à falência do laço social.

**Palavras-chave:** violência divina, violência fraterna, *Caim*, José Saramago, laço social.

**Abstract:** The article discusses the violence as main subject of the novel "Caim" by J. Saramago. It starts from the analysis of overlaps between divine violence and fraternal violence and seeks to emphasize the allegorical feature of the narrative, in order to investigate the psychological and existential condition of the contemporary subject, raising issues that, in the field of psychoanalysis, referring to the fraternal complex, to the fragility in the constitution of the superego and to the inefficiency of the social bond.

**Keywords:** divine violence; fraternal violence; *Caim*, José Saramago; social bond.

As narrativas da mitologia greco-romana e da tradição judaico-cristã têm servido de profícua fonte de inspiração para a produção literária do Ocidente, especialmente aquelas em que há o relato de comportamentos violentos, merecendo destaque, entre estas, (1) as que remetem a atos decorrentes dos sentimentos de ódio, de ciúmes e de vingança envolvendo irmãos – basta lembrar-se de Tieste e Atreu<sup>2</sup>, de Rômulo e Remo<sup>3</sup>, de Caim e Abel<sup>4</sup>, bem como de Esaú e Jacó<sup>5</sup> – e (2) as que apresentam atos de crueldade praticados por divindades<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Psicanalista. Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora Convidada do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS. Professora do Curso de Graduação em Letras da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

<sup>2</sup> Na mitologia grega, temos Tieste e Atreu, filhos gêmeos de Pélops, que disputam o trono de Micenas e nutrem, um pelo outro, ódio profundo e insaciável desejo de vingança, que é alimentado por traições, adultério, incesto, canibalismo, violência e morte. Vítimas da culpa hereditária transmitida pelo *gênos*, os descendentes da Casa dos Atridas são protagonistas de muitas das tragédias gregas: *Oresteia*, de Ésquilo (1990) – composta por *Agamémnon*, *Coéforas*, *Euménides* –; *Electra*, de Sófocles (1992); *Electra*, *Ifigênia in Tauris*, *Orestes e Ifigênia in Aulis*, de Eurípides (1964, 1973, 1993).

<sup>3</sup> Na cultura romana, sobressaem Rômulo e Remo, que figuram tanto na *Eneida*, de Virgílio (1981, Livro I, v. 285-295), quanto em *Ab Urbe condita*, de Tito Lívio (1997, Livro I, 4-7). Irmãos gêmeos e filhos de Reia Silva, descendente de Enéias, e do deus Marte, reza a lenda que teriam sido criados por uma loba e que, já adultos, após saberem sua origem, disputam a fundação de uma nova cidade. Suas divergências resultam no assassinato de Remo por Rômulo, considerado o fundador de Roma e seu primeiro governante.

<sup>4</sup> Segundo o relato bíblico: "Sentindo-se desprezado por Deus, Caim mata Abel, seu irmão" (Gn, 4).

Este segundo caso, se justifica na medida em que, como aponta S. Freud (1981 [1907]), a renúncia às pulsões que proporcionariam o prazer primário do ego seria uma das bases do desenvolvimento da civilização, cabendo à religião realizar uma parcela da repressão de tais pulsões, visto que o indivíduo é levado a sacrificar a satisfação do seu prazer pulsional à divindade, entendida como única detentora do poder de vingança. Assim, pode-se observar, na análise das religiões antigas, que

muito do que a humanidade renunciou como sendo *pecado* foi transferido para a divindade e ainda era permitido em seu nome, sendo a atribuição à divindade a saída pela qual o ser humano conseguiu libertar-se do domínio dos instintos perversos, nocivos à sociedade. Não seria, portanto, uma casualidade que, aos deuses antigos, tenham sido atribuídas, sem limitação alguma, todas as qualidades humanas – inclusive os crimes delas decorrentes –, nem tampouco constitui uma contradição, que, apesar disso, não fosse permitido ao homem justificar, com o exemplo divino, seus próprios crimes (1981 [1907], p. 1342).

De fato, se as sociedades arcaicas foram exímias em transpor para as suas representações coletivas os atos mais cruéis que assolam o comportamento, a imaginação e o pensamento humano – podendo-se supor que os mitos produzidos por elas cumpriam, também, a função de interditar o livre trânsito das pulsões mais primitivas<sup>7</sup> –; tais representações têm sido, muitas vezes, as fontes materiais de onde a literatura extrai temas e a partir das quais (re)cria personagens, tendo em vista a riqueza de possibilidades que lhe proporcionam para cumprir a função catártica que, desde Aristóteles<sup>8</sup>, é legitimamente atribuída aos textos literários.

---

<sup>5</sup> Esaú e Jacó, filhos de Isaac, são irmãos gêmeos que disputam o direito à primogenitura (Gn, 27: 41). Machado de Assis (1997), no romance *Esaú e Jacó*, não só se apropria dos nomes das personagens bíblicas como, através deles, retoma o tema da desavença entre irmãos gêmeos. Ainda na literatura brasileira e mais recentemente, temos o romance *Dois irmãos*, de Milton Hatoum (2000), que também explora a relação de ódio entre dois irmãos gêmeos.

<sup>6</sup> É importante chamar a atenção para o fato de que, paradoxalmente, o caráter simbólico que, com facilidade, se costuma atribuir aos atos violentos das divindades da mitologia greco-romana, parece não ser legitimado no que se refere ao texto das Sagradas Escrituras.

<sup>7</sup> Deve-se considerar que o mito contém em si um significado normativo e um caráter prescritivo (ELIADE, 1983; JAEGER, 1995; DETIENNE, 1989) e, portanto, atua na esfera das restrições impostas pela cultura que, segundo S. Freud (1981 [1907, 1908, 1912, 1927, 1930]), têm como alvo a repressão de pulsões consideradas perigosas para a coletividade.

<sup>8</sup> É na *Poética*, ao estudar a tragédia, que Aristóteles (1997, Livro VI) explicita a função catártica da literatura, identificando a *catarse* com uma espécie de prazer que é gerado pela tragédia e do qual resulta a purgação do terror e da piedade, emoções suscitadas pelo espetáculo teatral.

Assim, não seria de se estranhar que a literatura se aproprie, também, de temas, eventos e personagens bíblicos; o que pode causar estranheza em alguns é que tal empreendimento se dê nos moldes como o escritor português J. Saramago o faz tanto em *Evangelho segundo Jesus Cristo* (1991) quanto em *Caim* (2010) – seu último romance.

No romance *Caim*, José Saramago (2010) nos oferece, sob a forma de um *romance fábula*<sup>9</sup>, a sua versão literária e transgressora<sup>10</sup> dos principais episódios do Antigo Testamento, desobedecendo a cronologia da narrativa bíblica e fabulando os eventos<sup>11</sup>, adicionando ao relato comentários mordazes – ora proferidos pelo narrador, ora enunciados pelo próprio protagonista ou demais personagens – e dessacralizando a imagem de Deus vigente na cultura ocidental.

Essa dessacralização se opera em diferentes níveis. A falibilidade divina se manifesta já no início da narrativa: quando Deus percebe que da boca de Adão e Eva não saía uma única palavra, “teve de ficar irritado consigo mesmo, uma vez que não havia mais ninguém no jardim do éden a quem pudesse responsabilizar pela gravíssima falta” (SARAMAGO, 2010, p. 9) e, de imediato, “Num acesso de ira, surpreendente em quem tudo poderia ter solucionado com outro rápido fiat, correu para o casal e [...] enfiou-lhes a língua pela garganta abaixo” (SARAMAGO, 2010, p. 9).

Em outros trechos, o narrador reflete sobre a imprevidência divina, como ao comentar o fato de Deus ter expulsado Adão e Eva do paraíso por haverem comido da árvore do bem e do mal, afirmando que “mesmo a inteligência mais rudimentar não teria qualquer dificuldade em compreender que estar informado sempre será preferível a desconhecer” (SARAMAGO, 2010, p. 12-13) e acrescenta que “se realmente não queria que lhe comessem do tal fruto, remédio fácil teria, bastaria não ter plantado a árvore, ou ir pô-la noutra sítio, ou rodeá-la por uma cerca de arame farpado” (SARAMAGO, 2010, p. 13).

Mas há, também, trechos de banalização das funções divinas, como, por exemplo, no relato de que, quando a arca de Noé partiu, Deus não pôde comparecer porque

---

<sup>9</sup> Tal designação é de A. P. Arnaut (2006; 2008; 2011), que propõe se divida a produção literária saramaguiana em três ciclos: o primeiro deles inicia-se com *Manual de pintura e caligrafia*, de 1977, e concentra-se no tratamento de temas históricos relacionados, direta ou indiretamente, com a história e com a cultura portuguesas; o segundo ciclo, inaugurado por *Ensaio sobre a cegueira*, de 1995, é composto de romances marcados por temática mais universalizante e pela ressimplicação da linguagem e da estrutura da narrativa; já no terceiro ciclo, que abarca *As intermitências da morte*, 2005, e seus últimos textos – *A viagem do elefante*, de 2008 e *Caim*, de 2009 –, sobressai o tom cômico e a conjugação da dimensão ético-moral à simplicidade semântica.

<sup>10</sup> Não se trata, aqui, apenas do caráter marcadamente transgressor das obras de J. Saramago, mas da própria natureza transgressora da literatura.

<sup>11</sup> Serve como exemplo a relação de Caim com Lilith, personagem que teria sido excluída do relato bíblico.

Estava ocupado com a revisão do sistema hidráulico do planeta, verificando o estado das válvulas, apertando alguma porca mal ajustada que gotejava onde não devia, provando as diversas redes locais de distribuição, vigiando a pressão dos manómetros, além de uma infinidade de outras grandes e pequenas tarefas, cada uma delas mais importante que a anterior e que ele só, como criador, engenheiro e administrador dos mecanismos universais, estava em condições de levar a bom termo e confirmar com o seu sagrado o.k. (SARAMAGO, 2010, p. 161).

Neste sentido, sem dúvida a comicidade de que é revestida a figura divina constitui uma das vias de dessacralização, mas a via mais importante parece ser, justamente, o modo como o romancista explora, figurativa e tematicamente, a imagem de um deus tirânico e opressor, que, diga-se de passagem, já se encontra oferecida no próprio texto bíblico parodiado.

A narrativa de J. Saramago, que inicia com a criação e a expulsão do paraíso, concentra-se na trajetória de Caim, o primogênito de Adão e Eva que, após haver matado seu irmão Abel e ter sido condenado por Deus à condição de *homo sacer*<sup>12</sup>, torna-se, além de “um errante fugitivo sobre a terra” (Gn 4: 14), uma testemunha ocular das injustiças e das arbitrariedades divinas, visto que transita por diferentes épocas e lhe é dado comprovar o estado de desamparo da humanidade entregue à dominação de um deus ciumento, caprichoso, manipulador e narcisista.

No romance, Caim é quem impede Abraão de sacrificar seu filho Isaac – pois o anjo encarregado de intervir chega atrasado – e, apesar de fraticida, Caim fica revoltado com a ordem divina, especialmente ao perceber que esta consiste numa mera prova de obediência e da fé de Abraão em Deus. Também o narrador alerta que “o senhor não é pessoa em quem se possa confiar” (SARAMAGO, 2010, p. 78-79), e o próprio Isaac, após interrogar seu pai sobre a razão de seu ato, conclui que “o senhor é capaz de tudo, do bom, do mau e do pior [...] o senhor é rancoroso [...] o senhor enlouquece as pessoas” (SARAMAGO, 2010, p. 82).

---

<sup>12</sup> Este termo, na contemporaneidade explorado pelo filósofo italiano G. Agamben (1995), é oriundo do direito romano e remete à pessoa que teve excluídos todos os seus direitos civis e cuja vida, de um lado, não pode ser sacrificada e, de outro, não se encontra protegida, pois quem a matasse não seria condenado por homicídio.

Aliás, motivos de revolta contra Deus é o que não falta no relato. Caim encontra-se no Monte Sinai quando Moisés ordena a morte dos adoradores do bezerro de ouro. O que ele presencia é descrito pelo narrador, bem como sua reação:

Caim mal podia acreditar no que os seus olhos viam, [...] aqui, no sopé do monte Sinai, ficara patente a prova irrefutável da profunda maldade do senhor, três mil homens mortos só porque ele tinha ficado irritado com a invenção de um suposto rival em figura de bezerro, Eu não fiz mais que matar um irmão e o senhor castigou-me, quero ver agora quem vai castigar o senhor por estas mortes, pensou Caim, e logo continuou, Lúcifer sabia bem o que fazia quando se rebelou contra Deus, há quem diga que o fez por inveja e não é certo, o que ele conhecia era a maligna natureza do sujeito (SARAMAGO, 2010, p. 101).

Diante dos eventos ocorridos na Torre de Babel, ao saber a razão pela qual os homens a estavam construindo e sem entender a indignação de Deus diante da pretensão humana, Caim declara: “O ciúme é o seu grande defeito, em vez de ficar orgulhoso dos filhos que tem, preferiu dar voz à inveja, está claro que o senhor não suporta ver uma pessoa feliz” (SARAMAGO, 2010, p. 86)

Já ao assistir à destruição de Sodoma e Gomorra, após ter ouvido a promessa feita por Deus a Abraão – de poupar Sodoma se lá encontrasse dez inocentes –, Caim compartilha com o patriarca seus pensamentos:

Penso que havia inocentes em Sodoma e nas outras cidades que foram queimadas, Se os houvesse, o senhor teria cumprido a promessa que me fez de lhes poupar a vida, As crianças, disse Caim, aquelas crianças estavam inocentes, Meu Deus, murmurou Abraão e a sua voz foi como um gemido, Sim, será o teu Deus, mas não foi o delas (SARAMAGO, 2010, p. 97).

E, ao presenciar o flagelo de Job, decorrente de uma aposta realizada entre Deus e Satã, Caim não se exime de expor sua opinião:

A mim não me parece muito limpo da parte do senhor, disse Caim, [...] em minha opinião, se o senhor não se fia das pessoas que

crêem nele, então não vejo por que tenham essas pessoas de fiar-se do senhor, [...] deus deveria ser transparente e límpido como cristal em lugar desta contínua assombração, deste constante medo, enfim, deus não nos ama, [...] a justiça, para deus, é uma palavra vã, [...] e agora fez um pacto com o diabo, para isto não valia a pena haver deus (SARAMAGO, 2010, p. 135-136).

Também o narrador, ao avaliar os poderes de que o diabo pôde dispor para incitar Job contra Deus, pondera que: “ou satã pode muito mais do que pensávamos, ou estamos perante uma gravíssima situação de cumplicidade tácita, pelo menos tácita, entre o lado maligno e o lado benigno do mundo” (SARAMAGO, 2010, p. 138) e, na sequência, reproduz as palavras da mulher de Job: “o mais certo é que satã não seja mais que um instrumento do senhor, o encarregado de levar a cabo os trabalhos sujos que deus não pode assinar com seu nome” (SARAMAGO, 2010, p. 140).

Se, como afirma o narrador de *Caim*, “A história dos homens é a história dos seus desentendimentos com deus, nem ele nos entende a nós, nem nós o entendemos a ele” (SARAMAGO, 2010, p. 88); em seu romance, o que J. Saramago coloca em evidência é que a fonte dos entendimentos entre criatura e criador seria a consciência crítica da criatura, no caso Caim, que se opõe à fé cega e à obediência servil imposta pelo criador.

Assim, Deus atua como uma entidade malévola e violenta, devotada à exigência de submissão e à demonstração do seu poder e insensível à realidade humana; enquanto Caim constitui o fiel depositário desta consciência crítica, pois ele presencia os atos praticados por Deus<sup>13</sup> e tem capacidade de discernimento – talvez adquirida geneticamente de seus pais, que haviam ingerido o fruto da árvore do bem e do mal – para avaliar o quanto a divindade é iracunda, cruel e vingativa, de tal modo que, na opinião de Caim,

---

<sup>13</sup> Cabe referir, aqui, o trecho em que Caim resume para Lilith os atos divinos que pudera presenciar: “o caso de um homem chamado abraão a quem o senhor ordenara que lhe sacrificasse o próprio filho, depois o de uma grande torre com a qual os homens queriam chegar ao céu e que o senhor com um sopro deitou abaixo, logo o de uma cidade em que os homens preferiam ir para a cama com outros homens e do castigo de fogo e enxofre que o senhor tinha feito cair sobre eles sem poupar as crianças, que ainda não sabiam o que iriam querer no futuro, a seguir o de um enorme ajuntamento de gente no sopé de um monte a que chamavam sinai e a fabricação de um bezerro de ouro que adoraram e por isso morreram muitos, o da cidade de madian que se atreveu a matar trinta e seis soldados de um exército denominado israelita e cuja população foi exterminada até à última criança, o de uma outra cidade, chamada jericó, cujas muralhas foram deitadas abaixo pelo clangor de trombetas feitas de cornos de carneiro e depois destruído tudo o que tinha dentro, incluindo, além dos homens e mulheres, novos e velhos, também os bois, as ovelhas e os jumentos” (SARAMAGO, 2010, p. 127-128).

o nosso deus, o criador do céu e da terra, está rematadamente louco, [...] só um louco sem consciência dos seus actos admitiria ser o culpado directo da morte de centenas de milhares de pessoas e comportar-se depois como se nada tivesse sucedido, salvo, afinal, que não se trate de loucura, a involuntária, a autêntica, mas de pura e simples maldade, [...] nunca deve ter tido a menor noção do que possa vir a ser uma justiça humana (SARAMAGO, 2010, p. 128-129).

Além de ser dotado de uma peculiar visão crítica – ou justamente devido a ela –, Caim é também aquele que, apesar de colocado à margem da sociedade humana, embora desacredite na bondade divina e se encontre, portanto, num total estado de desamparo diante do mundo, não abdica de atribuir um sentido para a sua existência: “Sinto que o que me acontece deve ter um significado, um sentido qualquer, sinto que não devo parar a meio do caminho sem descobrir do que se trata, [...] se nasci para viver algo diferente, tenho de saber quê e para quê” (SARAMAGO, 2010, p. 130).

É no final do romance que irá se descortinar para o protagonista – e para o leitor – o sentido de sua existência, quando temos o ápice do embate entre Caim e Deus. Após haver assassinado os filhos, as noras e a mulher de Noé e de não ter deixado a Noé outra alternativa senão matar-se – tendo em vista o temor do patriarca de postar-se diante do Senhor e assumir que havia falhado –, Caim se orgulha de haver impedido a realização dos desígnios divinos e de ser o responsável pelo extermínio da humanidade:

Como te atreveste, assassino, a contrariar o meu projecto, é assim que me agradeces ter-te poupado a vida quando mataste Abel, perguntou o senhor, Teria de chegar o dia em que alguém te colocaria perante a tua verdadeira face, Então a nova humanidade que eu tinha anunciado, Houve uma, não haverá outra e ninguém dará pela falta, Caim és, e malvado, infame matador do teu próprio irmão, Não tão malvado e infame como tu, lembra-te das crianças de Sodoma. Houve um grande silêncio. Depois Caim disse, Agora já podes matar-me, Não posso, palavra de Deus não volta atrás, morrerás da tua natural morte na terra abandonada e as aves de rapina virão devorar-te a carne, Sim, depois de tu primeiro me haveres devorado o espírito. A resposta de Deus não chegou a ser

ouvida, também a fala seguinte de caim se perdeu, o mais natural é que tenham argumentado um contra o outro uma vez e muitas, a única coisa que se sabe de ciência certa é que continuaram a discutir e que a discutir estão ainda. A história acabou, não haverá nada mais que contar (SARAMAGO, 2010, p. 172).

Caim é o homem revoltado<sup>14</sup> que, tendo consciência de sua condição – “para caim nunca haverá alegria, caim é o que matou o irmão, caim é o que nasceu para ver o inenarrável, caim é o que odeia deus” (SARAMAGO, 2010, p. 142) –, desafia o poder divino.

Ademais, Caim é não só o primeiro filho do homem – visto que Adão e Eva teriam sido criados por Deus –, como, também, o primeiro fratricida da humanidade, e, desta dupla dimensão, se pode deduzir que o sentimento fratricida inscreve-se na própria condição existencial humana.

Neste contexto, a questão central que a narrativa de J. Saramago nos oferece é de que – seja por sua atitude de rejeição das oferendas de Caim e de aceitação das de Abel, seja como criador da natureza humana – Deus seria o responsável pelos sentimentos que determinaram os atos de Caim<sup>15</sup>.

Tal questão tem seus desdobramentos.

O primeiro decorre da explicação que Caim oferece a Deus para justificar seu ato homicida – “matei abel porque não podia matar-te a ti, pela intenção estás morto” (SARAMAGO, 2010, p. 35). A partir do que, no campo psicanalítico, se pode fortalecer a ideia de que o desejo fratricida é um deslocamento do desejo parricida, assim como a imbricação entre o complexo de Édipo e o complexo fraterno<sup>16</sup>.

O segundo desdobramento resulta do estado de desamparo em que Caim se vê jogando a partir do momento em que percebe as iniquidades de Deus, pois, como diz Caim, “embora [os deuses] devessem carregar com todos os crimes cometidos em seu

---

<sup>14</sup> A referência, aqui, é A. Camus, que, além de dedicar a Caim parte das reflexões que desenvolve em sua obra *O homem revoltado*, afirma: “Derrubado o trono de Deus, o rebelde reconhecerá que essa justiça, essa ordem, essa unidade que ele em vão buscava no âmbito de sua condição, cabe-lhe agora criá-las com as próprias mãos e, com isso, justificar a perda da autoridade divina. Começa então o esforço desesperado para fundar, ainda que ao preço do crime, se for o caso, o império dos homens” (1966, p. 42-43, tradução da autora).

<sup>15</sup> Também em A. Camus encontramos tal argumento, visto que Deus seria: “uma divindade cruel e caprichosa, aquela que prefere, sem motivo convincente, o sacrifício de Abel ao de Caim e que, por isso, provoca o primeiro assassinato” (1966, p. 52, tradução da autora).

<sup>16</sup> Na produção freudiana, a ideia de complexo fraterno é introduzida em *Totem y tabu* (1981 [1912]), na abordagem do mito da horda primitiva. O tema do ciúme e da inveja fraterna figura, também, no relato do caso do pequeno Hans (1981 [1909]), do caso do homem dos lobos (1981 [1918]) e em *Un recuerdo infantil de Goethe en «Poesía y verdad»* (1981 [1917]).



nome ou por sua causa, Deus está inocente, tudo seria igual se não existisse” (SARAMAGO, 2010, p. 35).

Extrapolando o contexto da narrativa, é dado observar que a percepção da iniquidade paterna, se de um lado não legitima o fratricídio cometido, de outro, também, não favorece a imagem de um deus-pai capaz, minimamente, de exercer sua função interditoria e, por consequência, de operar de forma eficaz na instauração do superego<sup>17</sup>.

Já o terceiro desdobramento resulta do fato de que, se a percepção da violência divina é o que liberta Caim da submissão a Deus e o que lhe possibilita fazer-se senhor de sua própria vontade e governar sua vida – já não mais importando quantos atos de violência Caim possa vir a praticar contra seus irmãos –, como ele é, além de um pária, o único sobrevivente da humanidade, não há qualquer laço social que o sustente.

Assim, do ponto de vista da psicanálise, mostra-se possível considerar que, diferentemente do que ocorre no mito da horda primitiva<sup>18</sup>, em que a lei pactuada entre os irmãos fortalece a função paterna, o que encontramos em *Caim* é a similitude do protagonista com o herói que figura na metáfora freudiana da origem da poesia épica<sup>19</sup>, na qual o poeta épico, respondendo ao desejo de ocupar o lugar do pai e fazendo uso de sua imaginação, atribui ao herói – que o representa – a façanha de ter realizado sozinho o parricídio, arcando com a glória e a culpa decorrentes de tal ato.

Por fim, resta salientar que a compreensão de *Caim* impõe extrair o sentido alegórico da narrativa – especialmente tendo em conta tratar-se de mais uma versão do mito bíblico<sup>20</sup> –, visto que, devido ao seu caráter de representação simbólica, ela fornece elementos para se pensar a condição psíquica e existencial do sujeito contemporâneo, tendo como base a assunção – da ordem do imaginário – de uma culpa individual e

---

<sup>17</sup> Aqui, cabe evocar a explicação que S. Freud oferece: “Como todos sabem, as crianças de tenra idade são amorais, não possuem inibições internas contra seus impulsos que buscam o prazer. O papel que mais tarde é assumido pelo *supereu* é desempenhado, no início, por um poder externo, pela autoridade dos pais. A influência dos pais governa a criança, concedendo-lhe provas de carinho e a ameaçando com castigos, que são, para a criança, indicativos da perda do amor e, além disso, temíveis por si só. Essa angústia real é a precursora da angústia moral subsequente; enquanto vigora não há porque falar de *supereu*, nem de consciência moral. Somente depois se forma a situação [...] em que a inibição exterior é internalizada, sendo a instância parental substituída pelo *supereu*, o qual observa, dirige e ameaça o *eu* exatamente da mesma forma que, antes, os pais faziam com a criança” (1981 [1933], p. 3135, tradução da autora).

<sup>18</sup> No mito da horda primitiva, S. Freud (1981 [1912]) figurativiza a passagem do estado de barbárie, de uma horda em que vigorava a lei do mais forte, para um estado de civilização, em que os homens pactuam a renúncia pulsional e a submissão à lei.

<sup>19</sup> É ao abordar a psicologia das massas que S. Freud (1981 [1921]) apresenta o que se pode considerar a sequência do mito da horda primitiva.

<sup>20</sup> Adota-se, aqui, a concepção de Lévi-Strauss, quando alerta para a necessidade de se considerar os comentários de S. Freud sobre o complexo de Édipo como parte integrante do mito de Édipo e afirma que, em relação ao mito, “Não existe versão *verdadeira*, da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito” (1985, p. 252).

solitária que, metaforicamente, resulta da pretensão de aniquilamento da divindade e da aposta na deificação do humano.

### **Bibliografia**

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995.
- ARISTÓTELES. **A poética**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- ARNAUT, Ana Paula. José Saramago: singularidades de uma morte plural. **Revista de Letras** (UTAD), II série, nº 5, p. 107-120, 2006.
- ARNAUT, Ana Paula. **José Saramago**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ARNAUT, Ana Paula. Novos rumos na ficção de José Saramago: os romances fábula («As intermitências da morte», «A viagem do elefante», «Caim»). **Revista Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, p. 25-37, jan./jun. 2011.
- ASSIS, Machado de. Esaú e Jacó. In: ASSIS, Machado de. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. v. 1.
- CAMUS, Albert. **L'Homme révolté**. Paris: Gallimard, 1966.
- DETIENNE, Marcel. Mito/Rito. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi, v. 12: Mythos/Logos, Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989. p. 75-104.
- ELIADE, Mircea. **Mito y realidad**. Barcelona: Labor, 1983.
- ÉSQUILO. **Oréstia**: Agamemnon, Coéforas, Eumênides. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- EURÍPIDES. **Electra, Ifigenia in Tauride, Las Troyanas**. Trad. de G. Gómez de la Mata. Madrid: Espasa Calpe, 1964.
- EURÍPIDES. **Orestes, Medea, Andrómaca**. Trad. de G. Gómez de la Mata. Madrid: Espasa Calpe, 1973.
- EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulis, As Fenícias, As Bacantes**. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.
- FREUD, Sigmund. Los actos obsesivos y las practicas religiosas (1907). **Obras completas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1337-1342.
- FREUD, Sigmund. La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna (1908). **Obras completas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1249-1261.
- FREUD, Sigmund. Analisis de la fobia de un niño de cinco años (1909). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1365-1440.
- FREUD, Sigmund. Totem y tabu (1912). **Obras completas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1745-1850.

- FREUD, Sigmund. Un recuerdo infantil de Goethe en «Poesía y verdad» (1917). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2437-2443.
- FREUD, Sigmund. Historia de una neurosis infantil (1918). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1941-2009.
- FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo (1921). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 2563-2610.
- FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura (1930). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 3017-3067.
- FREUD, Sigmund. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis – Lección XXXI: La disección de la personalidad psíquica (1933). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas**. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 3132-3146.
- HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. Comp. das Letras: São Paulo, 2000.
- JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SARAMAGO, José. **O evangelho segundo Jesus Cristo**. Lisboa: Caminho, 1991.
- SARAMAGO, José. **Caim**. São Paulo: Comp. das Letras, 2010.
- SÓFOCLES. Electra. In: ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPEDES. **Os persas; Electra; Hécuba**. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Trad. de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- TITO LÍVIO. **Historia de Roma desde su fundación**. Madrid: Gredos, 1997. t. 1.
- VIRGÍLIO. **Eneida**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: A Montanha, 1981.