

Maria Caterina Pincherle*

Em que crê quem não crê?
Possível paralelismo entre Saramago e Kazantzakis

Bem-aventurados os que, mesmo não crendo, creem

Agradeço à Pilar del Río que na Fundação José Saramago me disponibilizou amigável e generosamente as pastas – a arca – em que estão guardados os recortes relacionados à saída do *Evangelho segundo Jesus Cristo*.

1. *Nem divergentes, nem convergentes*

Existe uma expressão com um duplo sentido: ‘estabelecer um paralelismo’. São paralelas as retas que têm a mesma direção (e, por conseguinte, em certa medida, têm tudo em comum), mas, ao mesmo tempo, não têm nenhum ponto em comum, nunca se tocam nem se encontram – senão, segundo a geometria projetiva, no infinito.

Propondo o escritor grego como ‘outro’ de Saramago, tenciono tentar restaurar esse ponto de contacto no infinito, o ponto em que tudo faz sentido porque as diretrizes são comuns, apesar de distantes. É, assim, através da comparação longínqua entre os dois escritores, acrescentar uma possibilidade de leitura e perspetiva da poética saramaguiana.

Aquando da publicação do *Evangelho segundo Jesus Cristo* de Saramago em 1991 – e mais ainda no momento da famosa polémica criada pelo facto de o livro ter sido retirado da lista de candidatos ao Prémio Literário Europeu por parte do subsecretário português da cultura Sousa Lara¹ – o texto saramaguiano foi comparado ao caso igualmente

* Sapienza Università di Roma.

¹ Pode-se encontrar um resumo do episódio, por exemplo, na página <https://hemerote->

grave da obra *A última tentação de Cristo* de Kazantzakis (1955b), que tinha sido, na época, fortemente condenada pela igreja ortodoxa grega, com consequências evidentes na vida profissional e pessoal do autor.

A falta de um ponto em comum entre estas duas obras ou, mais especificamente, a ausência de uma possível influência direta do romance grego no português, pode ser totalmente provada através de uma afirmação de Saramago, que declarou, pelo menos numa das muitas entrevistas na sequência da publicação do *Evangelho*, não ter lido *A última tentação de Cristo* do escritor grego, mas ter lido sim, anos antes, *Cristo Recrucificado* (Cohen 1991). Nesta obra de 1954, as personagens encarregadas de encenarem a Paixão no período pascoal acabam por se identificar com as figuras do Evangelho, reinventando as suas ações de acordo com uma crença sentida interiormente de forma intensa e atual. Ainda que a temática aproxime este romance do *Evangelho*, a distância entre estas obras é evidente: enquanto no *Evangelho* as figuras fundamentais são efetivamente as das Escrituras, ainda que extremamente distorcidas, os protagonistas de *Cristo Recrucificado* são pessoas apenas influenciadas pelas Escrituras, como numa autoconsagração ou conversão laica.

Mas, apesar de não existirem contactos,² ou mesmo por causa da sua inexistência, Kazantzakis pode, em tantos aspetos, constituir o contraponto ideal de Saramago, quer pelas vicissitudes biográficas, quer pelas escolhas narrativas, quer pelo conseqüente entrelaçamento destes dois fatores.

2. Trajetórias de vida

As semelhanças com Kazantzakis parecem não se limitar a uma temática em comum e a uma postura de crítica à religião existente, expressa por ambos em páginas de prosa intensa e, frequentemente, poética, mas estendem-se às vicissitudes biográficas dos autores. Para começar, ilustremos brevemente alguns pontos de proximidade superficial no percurso dos dois escritores, separados por um período de

cadigital.cm-lisboa.pt/LivrosQueForamNoticia/LivrosQueForamNoticia_Evangelho5.htm, que reúne alguns dos artigos publicados nessa altura. Última consulta 10/9/2023

² Porém, na sua riquíssima tese de doutoramento Sara Grünhagen (2021) indica como referência possível, para algumas cenas do *Evangelho* saramaguiano, o filme de Scorsese *The last temptation of Christ* (1988), que adapta o romance de Kazantzakis.

cerca de 40 anos, dado que Kazantzakis viveu entre 1883 e 1957.

A macroscópica semelhança biográfica, que, como foi referido, decorre da escolha dos temas, é a condenação que os seus respetivos países (a Igreja, mas também o Estado) mostraram em relação às suas obras, banindo-as e interferindo diretamente contra a atribuição de prémios internacionais – no caso de Kazantzakis, conspirando contra a atribuição do prémio Nobel e negando-lhe a sepultura num cemitério cristão.

Quanto ao tema das sepulturas, ambos os escritores escolheram como epitáfio frases literárias que os fixam no momento da despedida dos vivos: Saramago com a conclusão do seu *Memorial do Convento*, como se sabe («Mas não subiu para as estrelas, se à terra pertencia») e Kazantzakis, cujo túmulo é visível nas muralhas de Heraklion, com uma frase do filósofo Demónax: «Não espero nada. Não temo nada. Sou livre». Com estas citações extremas, ambos, de certa forma, pronunciam uma última palavra sobre si próprios e são, portanto, recordados através da leitura de um pensamento ditado por eles. Embora em tons diversos, estas frases celebram dimensões semelhantes: o presente, no caso do escritor grego, e a pertença à terra, no caso do português. O presente – tudo o que temos, sem ilusões celestiais.

A ligação à terra é relembrada na figura dos antepassados por parte de ambos os escritores no início de textos de carácter autobiográfico, mas, também neste caso, com uma enorme distância. Os antepassados de Kazantzakis são, por um lado, «piratas do mar e audazes combatentes da terra», e, por outro, «agricultores taciturnos e honestos, constantemente vergados sobre a terra; confiantes, semeavam, esperavam com certeza as chuvas e o sol, ceifavam e, à noite, sentavam-se no muro de casa com as mãos cruzadas e confiavam em Deus» (Kazantzakis, 1961: 17)³. Os avós analfabetos de Saramago têm a sabedoria de quem vive da terra, amando-a e respeitando-a, ao ponto de sofrerem intensamente no momento da separação: o avô que, sentindo o fim da sua vida, se despede das árvores abraçando-as uma a uma; a avó que exclama: «O mundo é tão bonito, e eu tenho tanta pena de morrer!» (Saramago, 1998).⁴ A separar estas histórias contadas pelos dois escritores está a presença da religião. Borges escrevia que a ideia de infinito corrompe as outras,⁵

³ As citações das obras de Kazantzakis são traduzidas das versões italianas que constam na bibliografia final. O número da página portanto refere-se a estas edições, embora a data indicada se refira ao ano da publicação original.

⁴ Discurso do Nobel. Republicado em Saramago, 2010: 27-28.

⁵ J. L. Borges (1952): mais precisamente, «Há um conceito que corrompe e altera os outros todos: não falo do Mal, cujo império limitado é a Ética; falo do Infinito».

mas poder-se-á afirmar o mesmo do transcendente, como se fosse uma cor que modifica as outras? Saramago declarou frequentemente que, mesmo não sendo crente, toda a sua vida e a sua cultura tinham estado imbuídas no cristianismo, que, durante séculos, impregnou a arte e a moral;⁶ a Igreja, os seus mecanismos e o seu poder rígido são, todavia, elementos que o escritor tentou desmentir e desenraizar. Enquanto Deus é imprescindível na evocação de Kazantzakis, é supérfluo na história dos avós de Saramago, como de muitas das suas personagens. Atente-se, no entanto, que é supérfluo não porque não seja necessário, mas porque já está presente de outro modo: a sua função é desempenhada de forma equivalente na Terra. A gratidão pela vida recebida dirige-se à natureza, em detrimento do divino, mas está igualmente presente de forma aguda. E o que muitas vezes move as personagens dos seus romances é precisamente o impulso, genericamente chamado cristão, em direção ao outro.

Manuel Frias Martins falou de «espiritualidade clandestina» para o Nobel português, dando uma definição tão simples como eficaz: a espiritualidade como «ser para o outro como para si mesmo» (Frias Martins, 2014: 69), uma atitude que se aproxima da palavra cristã originária, mas dispensa o fator religioso. De facto, a extraordinária elevação moral e a coragem dos gestos de amor (sobretudo por parte das mulheres, guias para homens que escolhem deixar-se guiar) são talvez os elementos que unem, de forma subtil, os romances saramaguianos, quaisquer que sejam as suas diferenças. Martins ilustra a postura saramaguiana de extrema coragem ao «falar com Deus» através dos seus romances (o *Evangelho* e *Caim*)⁷, escritos como «carta aberta a Deus» (Frias Martins, 2014: 125); uma postura que se aproxima – embora de modo complexo, como veremos – da maneira com que Kazantzakis encara abertamente a figura divina.

Um outro motivo de dissidência em relação à Igreja, e, por conseguinte

⁶ Veja-se, por exemplo a entrevista a Jair Rattner (1991).

⁷ Quanto a *Caim* (Saramago, 2009), o protagonista viaja através do tempo de modo não cronológico, desvendando os abusos da história antiga em nome de Deus. Caim confessa ter matado Abel para não ter de se zangar contra Deus, que não aceitara o seu sacrifício, e faz o mesmo com todos os habitantes da Arca de Noé. Isto parece indicar que o amor e a reverência a Deus superam o amor aos homens, até aos próprios irmãos, mas que Deus não é digno deste amor. No romance *Hiob* (Roth, 1930), Joseph Roth delinea uma profunda rebelião de um pacífico mestre judeu contra o funesto destino que a vida lhe tinha reservado, como sucede com a personagem bíblica, e esta rebelião concretizava-se parando de rezar. Trata-se de um ato muito pessoal de rutura do contacto com Deus, que a personagem retoma com a melhoria da sorte. Para o Caim de Saramago, porém, não existe outra saída.

– ainda que nem sempre de forma patente – com o país de cada escritor, foi o facto de se terem professado comunistas convictos, um comunismo que se pode definir, em ambos os casos, mais ético do que estritamente político, um desejo veemente de igualdade e de justiça social, que se transmite nos seus romances sem recorrer a esquematizações doutrinárias – sem o alinhamento às políticas soviéticas, por exemplo – mas com uma adesão total ao ideal original.

3. *Trajelórias de escrita: Francisco e Francisco*

Antes de se aventurarem na figura imponente de Jesus, ambos os autores abordaram a figura de S. Francisco, reformulada por Kazantzakis n' *O pobre de Deus*, em 1955 e por Saramago na peça de teatro *A segunda vida de Francisco de Assis*, de 1987, escrita por encomenda. Mas as diferenças de abordagem são relevantes, dado que, partindo de uma atração pelo percurso biográfico deveras único, os dois escritores enveredaram por caminhos completamente divergentes. Enquanto o Francisco de Kazantzakis percorre os mesmos passos da figura histórica, explorando as suas potencialidades, incluindo as romanescas («harmonizar a vida e o mito do santo», Kazantzakis 1955a: 7, *Prologo*), a obra sobre S. Francisco de Saramago não aproveita a ocasião de desenvolver narrativamente esta figura tão cheia de promessas, mas tece um quadro político a nível mais amplo. Coloco a hipótese de isso se dever ao facto de que a personalidade real e a trajetória deste santo já correspondiam a um perfil que poderia ser completamente saramaguiano, com as suas escolhas em contracorrente, o seu carisma e a sua capacidade sobrenatural: ou seja, uma personagem já pronta. É possível que o autor tenha escolhido não lhe acrescentar nada, mas, em vez disso, falar diretamente aos cidadãos do mundo contemporâneo, que não observam os ensinamentos e o exemplo deste santo, nem mesmo os que se dizem seus seguidores. A longa peça teatral desenvolve-se toda, como se sabe, através de paradoxos e desafios verbais entre um Francisco ressuscitado e os chefes da moderníssima 'companhia' – entendida já não como comunidade, mas como empresa que enriquece cada vez mais –, enquanto o texto todo se resgata na lapidária declaração final de falhanço, com a afirmação do protagonista de que seria melhor não votar-se à pobreza considerando-a santa, mas antes combatê-la, o que se dedicaria a fazer a partir daquele momento. Trata-se, com efeito, de uma atitude racional, contrariamente a

Kazantzakis, para quem a razão e o intelecto humano não são o fim nem o meio: o objetivo, para ele, consiste na superação, mais mística do que prática, da materialidade: «Não ouça as pessoas racionais, frei Leone, a alma consegue o impossível» (Kazantzakis, 1955a: 185).

4. *Mais trajetórias de escrita: Jesus e Jesus*

Profundamente crente, mas não aderindo a nenhuma religião formalizada, Kazantzakis aborda a figura essencial do cristianismo, ou seja, o próprio Jesus, dando-lhe, como faria Saramago posteriormente, uma plena densidade terrena.

Mas uma distância tão macroscópica como a que existe entre o *Evangelho* de Saramago e *Cristo Recrucificado* encontra-se também entre o *Evangelho* e *A última tentação de Cristo*, em que a vida humanizada de Jesus se revela, no final, o relato de um sonho,⁸ uma tentação imaginária sofrida pela figura que todos conhecem: o sonho é uma estratégia de narração complementar, que não substitui a realidade conhecida (e implicitamente aceite) das Escrituras, mas que se sobrepõe a ela como ficção através da inserção da dimensão onírica. Nesta trama alternativa, encontramos Jesus encarnado como os leitores gostariam de imaginar, homem entre humanos em todas as suas facetas. No romance português, também aparece um sonho ligado à crucificação, quando se diz que Cristo «foi morrendo no meio de um sonho» (Saramago, 1991: 444): esta foi a maneira de o autor expressar a condição humana da consciência que vai para o além. Mas a reescrita dada por Saramago é bem mais audaz do que a de Kazantzakis, pois nega, de forma macroscópica, até os aspetos dogmáticos básicos, tais como a virgindade de Maria e a encarnação divina de Jesus, para além de distorcer os próprios factos (por exemplo, ao evitar a ressurreição de Lázaro) e sobretudo reformular as características de Deus e do Diabo.

Nesta diferença basilar, as analogias importantes são, na verdade, esta combinação ardente – ou contiguidade explosiva – entre Deus e o Diabo, angélico e demoníaco, com aparições que se manifestam como o contrário, e o coincidir da tentação como desejo de simples prazeres terrenos: n'*A última tentação*, o anjo que aparece a Jesus crucificado

⁸ De fato, já no prefácio do romance, Kazantzakis explicava a natureza deste relato 'não vivido' pelo protagonista.

é depois desmascarado pelos discípulos como sendo o Diabo, e no *Evangelho* o bom Pastor acaba por revelar-se o Diabo enquanto se atribuem a Deus todas as prerrogativas diabólicas da vaidade, sede de poder e conseqüente exploração dos seres humanos, começando pelo sacrifício de Jesus.

Usando a sua imaginação na figura de Cristo, ambos os escritores destacam a sua extrema condição humana, criando uma figura plástica, com desejo e capacidade de amor carnal, mais próxima, portanto, dos comuns mortais do que a figura incorpórea que surge não só nos Evangelhos canônicos, mas especialmente no catolicismo, que postula o celibato para os homens e as mulheres da Igreja. Se Cristo teve de partilhar, segundo o catecismo, «em tudo, a não ser no pecado, a nossa natureza humana», é preciso, na verdade, desmascarar a correspondência entre pecado e sexualidade – que, por exemplo, não é mencionada no Decálogo. É uma questão plurissecular sobre a qual não se debruçam explicitamente nem Saramago nem Kazantzakis, mas que é representada e atualizada por ambos na personagem de Cristo com plena «natureza humana», manifestando inexperiência, dúvida e medo, uma natureza terrena também vivida, em ambos os romances, a nível físico ao lado da mesma figura da Madalena arrependida. Isto como para dizer que somente poderemos imitar uma figura que nos seja suficientemente próxima.

A profundidade ética do Pastor de Saramago, que se transmite ao seu aprendiz Jesus até ao seu encontro com o Deus sanguinário e autoritário, deveria ser suficiente para mostrar que, de algum modo, a cristandade pode ser – ou poderia ter sido – vivida sem cedências como ética vigente, independentemente do próprio cristianismo: chamar Diabo a esta figura não é, então, apenas uma provocação, mas antes uma ilustração de que, se Deus é aquele ente com sede de poder que os homens revelaram na história das guerras por razões religiosas, nas perseguições, nas torturas e no sacrifício, nas conversões forçadas, no doutrinação colonialista ou não, o seu oposto (para quem apenas sobra o nome antitético de Diabo que o vocabulário oferece) só pode ser uma figura completamente pacifista, que respeita a vida em todas as suas formas.

5. *Que fê?*

Se pensarmos nas diferenças de fê entre os dois escritores, estas podem-se definir de forma muito clara. Saramago exclui o divino

com convicção inabalável e afirmações constantes, definindo a Bíblia como um «manual de maus costumes»⁹ e não admitindo as atrocidades históricas que foram cometidas em nome de Deus – aquilo que ele, como reação ao 11 de setembro, denominou de «o fator Deus».¹⁰ Neste artigo, Saramago afirmava de modo radical: «prometeram-nos paraísos e ameaçaram-nos com infernos, tão falsos uns como outros, insultos descarados a uma inteligência e a um sentido comum que tanto trabalho nos deram a criar.» (Saramago, 2001)

Kazantzakis, ao contrário, não nega o divino, mas reafirma-o com força, quase com veemência nietzschiana, a partir de um livrinho intitulado *Asketiki* (lançado em 1927), onde elabora uma ideia pessoal de espiritualidade repleta de sugestões distantes entre si, tais como a filosofia de Bergson ou os ensinamentos do budismo, colocando-a numa personalidade ambígua que se vai delineando, de forma obscura, através de uma série de metáforas e negações, em que está muitas vezes presente o elemento carnal, do qual o homem deveria libertá-la sem necessariamente negá-lo. Essa personalidade é um Deus que já não é necessário na forma como foi pintado pela humanidade (Kazantzakis, 1927: 81), mas cuja presença deve ser salvaguardada no interior do caos humano:

O meu Deus não é onisciente. O seu cérebro é um novelo de luz e obscuridade e ele luta para desenvolvê-lo dentro do labirinto da carne. [...] Deus está em perigo. Não é onipotente de modo a podermos cruzar os braços à espera da vitória certa: não é completamente bom de modo a podermos esperar, com fé, que se compadeça e nos salve.

Deus, no perímetro da nossa carne efêmera, está completamente em perigo. Não se pode salvar se nós não o salvarmos com a nossa luta; nós não podemos salvar-nos se ele não se salvar. (Kazantzakis, 1927: 82-83)

Como para Saramago, cujo Deus maligno precisa, declaradamente, dos homens para se afirmar e dominar, para Kazantzakis Deus e a sua mensagem também estão incompletos e precisam dos humanos: ambos sugerem uma inversão e uma interação compreensivelmente vistas como ímpias pelos chamados bem-pensantes.

⁹ Em diversas entrevistas, nomeadamente em Penafiel, durante a apresentação de *Caim*, 18/10/2009.

¹⁰ «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).

E talvez seja este o verdadeiro nó que une os dois escritores. A direção comum aponta para um lugar que existe virtualmente, mas já não está visível, uma utopia ancorada num passado que prometia algo que nunca se realizou; um ponto no infinito. A questão é: indo para além do que é passivamente aceite – a fé, o dogma – e procurando a raiz do que foi esquecido, enfraquecido, esquematizado ou manipulado e instrumentalizado, onde e o que é que se deve recuperar como bom pensamento, como a lógica do autêntico e literal ‘bem-pensante’? E o mesmo se pode questionar sobre o ‘lugar comum’ e o ‘sentido comum’:¹¹ depois de eliminada a censurável banalização da vida, como recuperar uma razão superior aos erros e às superstições, uma razão partilhada como o lugar que habitamos?¹²

Razão. Uma das palavras mais usadas por Saramago nas entrevistas para explicar o seu próprio pensamento é mesmo ‘razão’, faculdade através da qual o homem poderia, se quisesse, remediar os males terrenos, e que, ao mesmo tempo, postula a inexistência deste Deus como aparece nas Escrituras, figura absolutamente impotente (ou, segundo a ousadia de Saramago, manipulada até se tornar responsável) perante estes males. Se, em Kazantzakis, é o divino que deve ser salvo, em Saramago o que deve ser resgatado é a razão, a inteligência, longas conquistas que encontramos na citação acima.

Noutro artigo, a propósito da *Jangada de pedra*, referi a paradoxal inversão de uma religião que não ‘re-liga’, enquanto a *ratio*, etimologicamente, divide (Pincherle, 2012). «A nossa razão não é usada racionalmente» – declara Saramago numa entrevista sobre *Ensaio sobre a cegueira* (Nunes, 1995).

E, a propósito da função da religião, numa longa entrevista a Torquato Sepúlveda (1991), quando saiu o *Evangelho*, Saramago já afirmava:

(pergunta: «Se a religião é aquilo que liga, não será você um espírito religioso?»)

Sou um espírito profundamente religioso. E digo-lhe, usando um pouco da minha ironia habitual, que é preciso ter-se um altíssimo

¹¹ Atente-se, neste sentido, para o lugar-comum verbal e as ideias feitas, que tantas vezes Saramago desvenda e desmente nas suas intervenções metanarrativas e metalinguísticas, frequentemente de forma bem-humorada.

¹² Se a filosofia mostra como é possível «uma ética sem Deus» (Lecaldano, 2006), mostra também como foi historicamente possível, ao longo do tempo, negar ou afirmar, valorizar ou denegrir o próprio ‘senso comum’: veja-se, por exemplo, o ensaio de A. Livi (1992). Neste sentido, Frias Martins (2104: 146) destaca justamente a singular união de «ética e espiritualidade» em Saramago.

grau de religiosidade para fazer um ateu como eu. No sentido etimológico de religião, tomada como aquilo que liga, o que sinto é essa grande ligação a tudo, aquilo que está aqui à mão, que somos nós, ao que nos rodeia, esta terra pequena que é a nossa terra, a outra maior, o continente, o globo.

O que podemos deduzir com esta explicação é que, se a religião perdeu a capacidade de ligar, a literatura ainda se pode atrever a tentar fazê-lo.

O desafio de ambos os escritores é, a meu ver, o mesmo: restaurar a tendência original para o bem fora dos abusos que se cometeram e se cometem precisamente «em nome de»: em nome de Deus, em nome da razão. *In nomine Dei* é justamente o título desafiador da peça saramaguiana sobre um dos inúmeros episódios de guerra em nome da religião (Saramago, 1993). Enquanto Kazantzakis indica vias místicas para recuperar uma ideia de Deus que seja possível como modelo ético e explora a possibilidade de uma visão de Cristo como de um ser humano exemplar na sua totalidade, Saramago reflete, nas suas personagens (não só Cristo, o Pastor ou Madalena, mas muitas e muitos protagonistas da sua obra), o seu ideal de «gente melhor» (*apud* Arias, 1999: 51), tentando – através da demolição de um Deus instrumento nas mãos ensanguentadas do homem e através da construção de um Jesus terreno à procura do seu próprio destino – redefinir um sentido, uma direção para a razão, que não é suficiente sozinha.

E é por esta insuficiência que Saramago apela a que categorias existentes mas enfraquecidas, designadamente o bom senso, sejam reativadas, assim como a que categorias éticas incorpóreas sejam incorporadas na vida terrena. Como a vida daquele seu Cristo irmão do de Kazantzakis.

Referências

- Arias, J. (1998). *El Amor Posible*. Barcelona: Planeta. (Tr. it. A. Jachia Feliciani. *José Saramago: l'amore possibile*. s.l.: Frassinelli, 1999);
Borges, J.L. (1952). *Otras inquisiciones* (Tr. it. *Altre inquisizioni*. Milano: Mondadori, 1984);
Grünhagen, S. (2021). *A cor dos cabelos de Deus: intertextualidade, intermedialidade e metalepse em José Saramago*. Tese de Doutoramento. Université Sorbonne Nouvelle/Universidade de Coimbra;

- Kazantzakis, N. (1927). *Ασκητική* [Askitiki]. (Tr. it. F. Pontani, *Ascetica. I salvatori di Dio*, Milano: Crocetti, 2017);
- Kazantzakis, N. (1954). Ο Χριστός ξανασταυρώνεται [O Christòs xanastavrònete]. (Tr. it. M. Vitti, *La seconda crocifissione di Cristo*. Roma: Castelvechi, 2011);
- Kazantzakis, N. (1955a). Ο Φτωχούλης του Θεού [O ftochùlis tu Theù]. (Tr. it. V. Gilardi, *Francesco*. Milano: Crocetti, 2013);
- Kazantzakis, N. (1955b). Ο τελευταίος πειρασμός [O teleftèos pirasmòs]. (Tr. it. N. Crocetti. *L'ultima tentazione*. Milano: Crocetti/Feltrinelli 2021);
- Kazantzakis, N. (1961). Αναφορά στον Γκρέκο [Anaforà ston Grèko] (Tr. it. N. Crocetti. *Rapporto al Greco*. s.l.: Crocetti Editore, 2022);
- Lecaldano, E. (2006), *Un'etica senza Dio*. Bari: Laterza;
- Livi, A. (1992). *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*. Milano: Massimo;
- Nunes, M. L. (1995). O escritor vidente. Flash criador. *Jornal de Letras*, Lisboa, 25 de Outubro de 1995, 15-17;
- Pincherle, M. C. (2012). Metafore vive: *A jangada de pedra* di José Saramago. *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, XIV 2012, 65-73;
- Rattner, J. (1991). Companhia das Letras lança livro de Saramago sobre Jesus Cristo. *Folha de São Paulo*, Supl. Ilustrada, 27/10/91;
- Roth, J. (1930). *Hiob. Roman einer einfaches Mann*. Berlin: Gustav Klepenhauer Verlag (Tr. it. L. Terreni. *Giobbe. Romanzo di un uomo semplice*. Milano: Bompiani 1983);
- Saramago, J. (1991). *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Lisboa: Caminho (edição consultada: 1993);
- Saramago, J. (1993). *In nomine Dei*. Lisboa, Caminho;
- Saramago, J. (1998). *Discurso do Nobel*.
<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1998/saramago/25345-jose-saramago-nobel-lecture-1998/> (última consulta 20/9/2023);
- Saramago, J. (2001). O fator Deus. *Folha de São Paulo*, [19 de setembro de 2001]. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml> (última consulta 20/9/2023);
- Saramago, J. (2009). *Caim*. Lisboa: Caminho;
- Saramago, J. (2010). Carta para Josefa, minha avó. In *Deste mundo e do outro*. Lisboa: Leya/Caminho, 27-28;
- Sepúlveda, T. (1991). Deus quis este livro. *Público*, 2 de novembro de 1991.