

**Antropología Experimental**<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2026. nº 26. Texto 07: 91-107

Universidad de Jaén (España)  
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200DOI: <https://10.17561/rae.v26.8844>  
Recibido: 12-04-2024 Admitido: 18-12-2025**Dios y el Diablo en Saramago. Una interpretación desde la modernidad y el humanismo****God and the Devil in Saramago. An interpretation from modernity and humanism****David FONNEGRA BENAVIDES**

UNAD (Colombia)

fonnegradavid@yahoo.com

**Resumen**

Este escrito es una aproximación interpretativa a la manera en que el escritor José Saramago ubica las ideas de Dios y el Diablo en sus novelas religiosas, *El evangelio según Jesucristo* y *Caín*. El novelista no solo plantea una ficción literaria a lo largo del tema religioso, sino que al desdibujar la relación intrínseca entre Dios y el Diablo plantea una propuesta liberadora para los humanos contemporáneos. Para rastrear dicho propósito del novelista se indaga sobre aspectos de la modernidad, el humanismo y la relación que estos tienen con las creencias cristianas.

**Abstract**

This writing offers an interpretation of how writer José Saramago portrays God and the devil in his Christian novels, *The Gospel According to Jesus Christ* and *Cain*. By blurring the traditional relationship between these figures, Saramago presents a liberating proposal for contemporary audiences. For this purpose, research is carried out on aspects of modernity, humanism and the relationship that these have with Christian beliefs.

**Palabras**

Saramago. Antropología. Literatura. Modernidad. Humanismo. Creencia religiosa

**Clave**

Saramago. Anthropology. Literature. Modernity. Humanism. Religious belief

## Introducción

Adentrarse hoy día en la idea del Diablo parece algo anacrónico, quizá justificado para los intereses ficcionales de la literatura. Aunque si se lo piensa bien, el Diablo también ha perdido interés literario en el último siglo. Otros eran los tiempos en que el Diablo y sus posibilidades seducían a los lectores. Mas quizá, como lo explica Muchembled (2004), lo importante del Diablo no es comprobar su existencia ni tampoco ver cómo el siglo XX disminuyó su interés en toda la narrativa artística, sino evidenciar que ha sido una representación imaginaria, un fenómeno colectivo,

“una suerte de maquinaria oculta bajo la superficie de las cosas [...] motiva tanto las acciones individuales como las acciones de los grupos. [...] es viva, poderosa, sin parecer necesariamente homogénea, pues se adapta infinitamente a los grupos sociales, las categorías de edad, los sexos, los tiempos y los lugares” (Muchembled, 2004, p.13).

Como fenómeno colectivo, el diablo se les sigue presentando a muchos individuos cristianos de hoy. Parte de su efectividad radica en el potencial de conversión que tiene, es una explicación que evidencia lo negativo que acontece en el mundo. Dicho entramado se justifica en la relación inherente que tiene el Diablo con su adversario, Dios. Un vínculo entre poderes sobrenaturales que cumple un papel fundamental en las novelas religiosas de Saramago: *El evangelio según Jesucristo y Caín*.

Se podrá estar preguntando el lector por qué hablar de modernidad y humanismo a propósito de las novelas, *El Evangelio según Jesucristo y Caín*, si estas se desarrollan en momentos fundamentales de la Biblia, donde los personajes son cumbres e insignes de la narrativa mítica cristiana y judía.

Sin embargo, es claro que Saramago se quiere dirigir a sus contemporáneos y no está tan interesado en rehacer una historia fidedigna. El autor sabe de las flaquezas, de los miedos e incertidumbres de los sujetos de hoy. Sabe además que, aunque parezcamos más apartados de la religión que hace un par de siglos, también, y por las mismas particularidades modernas, se le ha dejado un espacio al cristianismo para que se siga manifestando en la vida de los individuos. Este marco de acción y reflexión constituye parte de la premisa humanista y de los objetivos mismos que Saramago se plantea a lo largo de sus novelas religiosas.

En este sentido, la voz de las humanidades y más específicamente de la antropología, se hace pertinente, porque en la literatura existe un subtexto social, pues los literatos son hijos de su época. Una obra literaria manifiesta temas trasversales, elementos, problemas y características tanto de la sociedad a la que pertenece el escritor, como de las sociedades ajenas que él describe.

Este específico interés antropológico en lo literario, lo que llamaron etnoliteratura, nos propone que una obra literaria tendría dentro de sí una gran cantidad de datos etnográficos y por ende sería en un recurso para el trabajo y el análisis antropológico (Díaz, V. 2005; Fuente Lombo, 1994; Orrego, J. C., & Serje, M, 2012).

Si esto es así, el literato no solo sería un informante que habla sobre ciertas características sociales particulares, sino que además tendría rasgos de etnógrafo. Como lo describe el trabajo de Sánchez (2008) sobre la cacería, en donde se resalta que parte de la importancia que tiene *hacerle antropología* a la literatura consistiría en que se ven reflejados la mentalidad y los valores de unos seres humanos concretos, y no tan solo los de unos personajes ficcionalmente creados.

Con *El evangelio y Caín*, Saramago no está tan interesado en rescatar fidedignamente los valores de épocas pretéritas o míticas. Si el literato habla de mezquindad, vanidad, intereses en la obtención de poder, entre otros tantos valores y sentimientos que conducen a los personajes de sus novelas, es porque dichos valores e ideas se presentan, de una u otra manera, en las instituciones religiosas y en ciertos principios y acciones de los ciudadanos de hoy, creyentes y no creyentes.

En este caso, desde la etnoliteratura, bien se podría argumentar que Saramago no solo estaría poniendo su grano de arena etnográfico en el análisis y reflexión de la creencia cristiana, sino que además se consolida como juez y parte de la observación de la misma, como juez de sus propios lectores y como parte de la solución que les propone a los mismos.

Como muestran los historiadores, los que llevan la bandera del Dios cristiano han hecho una serie de interpretaciones acomodadizas para apropiar los beneficios materiales y espirituales que persiguen. Para el caso de la Conquista y Colonia en América, Grusinski (1995) evidencia que quizá la guerra de las imágenes no es más que otra manera de ganar y continuar la guerra por otros medios. La conquista de México así lo evidencia:

“La destrucción de los ídolos contribuyó poderosamente al desmantelamiento o la parálisis de las defensas culturales del adversario. La guerra de las imágenes añadía sus efectos espectaculares a las repercusiones de la derrota militar y al choque epidémico que empezaba a diezmar a los indios” (Gruzinski, 1995, p. 72).

Esos mismos europeos del siglo XVI cuestionaban la idolatría de los indígenas, porque interpretaban que tras de esas representaciones se camuflaban las intenciones del Diablo. Pero claramente la idolatría no solo se les achacaba a los indígenas de América. La capacidad de materializar la creencia también se encontraba en los mismos europeos, pues los protestantes de la misma época invocaban la crítica y el juzgamiento hacia los católicos. La iconoclastia era juzgada entre los mismos seguidores de Cristo. Para el juzgamiento católico, las creencias de los nativos americanos eran consideradas como seguimiento a ídolos, y para los protestantes, los católicos eran también seguidores de ídolos. De este doble rasero estaban conscientes los evangelizadores “que se basaban en la presencia real, no figurativa, o sea el relicario de Dios, para expulsar a los demonios” (Gruzinski, 1995, p. 74).

Allí la crítica y el cuestionamiento siempre se quedarían en los deseos y los sentimientos humanos. Saramago se habría podido quedar describiendo novelas y demás sobre los usos particulares que la humanidad le ha dado al nombre y la imagen del Dios cristiano, tal y como lo hizo en su obra de teatro *In nomine Dei* (2003), un conflicto sangriento entre católicos y protestantes en el que unos y otros invocaban el nombre de Dios para justificarse y atacarse mutuamente.

Así, todo recaería sobre los hombros de unos creyentes particulares y no sobre los principios y preceptos del cristianismo. Sería un círculo vicioso en donde unos humanos concretos desarrollan una guerra para justificar otra guerra, que a su vez se ve subsumida en otra y otra confrontación, y en donde todas ellas son abanderadas del Dios cristiano. Saramago sabía que esta narración de los paladines de Cristo podía ser infinita y solo mostraba las consecuencias sangrientas de la invocación del nombre de Cristo; “Dice Nietzsche que todo estaría permitido si Dios no existiese, y yo respondo que precisamente por causa y en nombre de Dios es por lo que se ha permitido y justificado todo, principalmente lo peor, principalmente lo más horrendo y cruel” (Saramago, 2001, p. 332).

Por todo ello, lo que se viene para el novelista es un rastreo más complejo que permitiría reconocer en la herencia judeo-cristiana un interés en el poder cruel y despiadado. En consecuencia, Saramago propone que en la erradicación de dichas creencias se pueden encontrar pautas para el bienestar de los individuos.

El novelista, con el *Evangelio y Caín*, va tras las historias, tras los principios y contradicciones que se esconden detrás de ellas. En tal sentido identifica uno de los principios fundantes que justifican el enriquecimiento y empoderamiento continuo de la idea de Dios<sup>1</sup>. Así, Saramago ubica dicho ensanchamiento de poder en la confrontación que la divinidad se plantea a sí misma a través de la figura del diablo. Esta confrontación, en la que se plantea un enemigo que potencia a la divinidad, se puede entender antropológicamente como un mecanismo que se presenta en diversas culturas.

<sup>1</sup> Otro de los principios fundamentales que se pueden identificar en las dos novelas de Saramago y que sirven para ensanchar los linderos de Dios, es la idea del sacrificio. Una idea que se puede observar más claramente en el *Evangelio*, pues el deber ser que Dios tiene planeado para Jesús es que se sacrifique en la cruz. Dicho sacrificio deberá ser entendido por los creyentes futuros como una muestra de entrega y salvación, la cual se verá traducida en crecimiento de seguidores.

Este sacrificio se puede observar claramente en una de las charlas que Jesús tiene con Dios: “Entonces os servís de los hombres, Sí, hijo mío, sí, el hombre es, podríamos decir, palo para cualquier cuchara, desde que nace hasta que muere está siempre dispuesto a obedecer [...] el hombre, tanto en la paz como en la guerra, hablando en términos generales, es lo mejor que le ha podido ocurrir a los dioses, Y el palo del que yo fui hecho, siendo hombre, para qué cuchara servirá, siendo tu hijo, Serás la cuchara que yo meteré en la humanidad para sacarla llena de hombres que creerán en el Dios nuevo en el que me convertiré” (Saramago, 1999, p. 426-427). Este principio del sacrificio del Dios es un tema bastante amplio. Solamente queremos hacer mención de su importancia en las novelas religiosas de Saramago.

Básicamente, desde que la antropología se fortaleció con el trabajo de campo, desde que se volvió sistémica y se interesó por entender las “otras” lógicas de vida, la sociedad se volvió más compleja y llena de “contradicciones” aparentes. Los elementos negativos, prohibidos, malignos, sucios y profanos no solo eran evitados por los individuos de las sociedades etnografiadas. Ahora los antropólogos debían explicarlos o interpretarlos dentro de la totalidad cultural de tales sociedades.

Una rareza negativa dentro de una sociedad debía clasificarse y entenderse como un elemento que suma a la totalidad y no como un error o lapsus social. Como dice Mary Douglas, “cualquiera que hoy estudie los rituales de contaminación tratará de examinar las ideas de pureza de un pueblo como parte de un todo mayor” (Douglas, 2007, p. 8). Antropológicamente, no hay elementos sueltos, las cosas o elementos más dispares cobran sentido dentro de la totalidad.

Al parecer la humanidad tiene como recurso ordenador de mundo la disparidad. Los significados más positivos o bondadosos cobran sentido único en la relación que pueden llegar a tener con los elementos más negativos. “Solo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden” (Douglas, 2007, p. 22). El orden requiere de elementos impropios o negativos. La contradicción hace parte del sistema social, y en esa medida se hace entendible que las sociedades se encuentren en “*estado de guerra consigo mismas*”, como dice Douglas (op. cit.). Este *estado de guerra* implica que hay algo negativo dentro del propio sistema y que el mismo sistema posee algo positivo que es capaz de controlar, o neutralizar, dicha fuerza negativa. Es un orden cíclico que se afianza y crece a partir de la lógica del *estado de guerra consigo mismo*.

El demonio permitiría entonces exagerar los límites de lo negativo, y sería la contraparte de la bondad de Dios. Este recurso del anverso negativo representado por el demonio se observa claramente en la historia de Occidente. Por ejemplo, la necesidad de mantener un ente regulador y explicativo de la parte negativa del sistema fue pieza fundamental en los últimos cuatro siglos de la Edad Media:

“Lejos de constituir un hecho aislado, la mutación de la imagen del diablo se inscribe en ese cuadro dinámico. Llega a ser el incentivo de la evolución, pues forma parte de un sistema unificador de explicación de la existencia” (Muchembled, 2004, p. 36).

Desde la Edad Media se tenía claridad sobre este enemigo interno de la divinidad y las posibilidades que tenía dicha maldad. Sería pues el instrumento que ayudaba a corregir los malos hábitos humanos, un ente que regulaba y determinaba la conversión de las personas. (Muchembled, 2004, p. 24).

Así pues, Saramago identifica claramente que la jugada de Dios para crecer, en términos de creyentes, es dependiente de que el enemigo también crezca. Así que el novelista empieza a darle la vuelta a dicha táctica. El novelista no saca de plano al Diablo, es más, reconoce en varios apartes del *Evangelio* el acuerdo que tiene Dios con el Diablo. Pero sobre todo realza que el más interesado en ese acuerdo es Dios, pues sabe que sin el Diablo no tiene oportunidad de crecer.

En una de las charlas más interesantes que se dan en el *Evangelio*, en una balsa donde se encuentran Jesús, Dios y el Diablo, se explicitan las intenciones que tiene Dios, quien se dirige al Diablo, después de haber escuchado la propuesta pacificadora que este último le hizo. La negativa de Dios hacia dicha propuesta condensa no solo las intenciones de la divinidad, sino el papel que cada uno de estos poderosos tiene en la trama de la vida:

“No te acepto, no te perdonó, te quiero como eres y, de ser posible, todavía peor de lo que eres ahora, Por qué, Porque este bien que yo soy no existiría sin ese mal que tú eres, un bien que tuviese que existir sin ti sería inconcebible, hasta el punto de que ni yo pueda imaginarlo, en fin, que si tú acabas, yo acabo, para que yo sea el bien, es necesario que tú sigas siendo el mal, si el Diablo no vive como Diablo, Dios no vive como Dios, la muerte de uno sería la muerte del otro” (Saramago, 1999, p. 451).

Así, la estrategia de Saramago es ir mostrando diferentes facetas tanto de Dios como del Diablo. Uno de los elementos mordaces y paradójicos en la novela se presenta porque quien educa a Jesús, en su juventud, es el mismo Diablo, quien le enseña parte del ejercicio reflexivo y cuestionador de la sociedad y la divinidad es el Diablo, que se personifica en la figura de un pastor. Como dice Bordignon (2021, p.

103) “El Diablo quiere que él (Jesús) se transforme en un hombre con capacidad de discernimiento, capaz de oponerse al destino de *cordero de Dios*”.

En las dos novelas, el Diablo, aunque no se vuelve un ser lleno de bondad, resulta siendo menos malo que el mismo Dios. Así lo ejemplifica *Caín*, tras su tránsito por el pasaje de sufrimiento y dolor de Job: “Siempre he oído decir a los antiguos que las mañas del Diablo nada pueden contra la voluntad de Dios, pero ahora dudo que las cosas sean tan simples, lo más seguro es que satán no sea nada más que un instrumento del señor, el encargado de llevar a cabo los trabajos sucios que Dios no puede firmar con su nombre” (Saramago, 2016, p. 153).

Como dice Muchembled (2004, p. 335), la respuesta de los europeos a lo largo de más de mil años fue la acusación que se le hacía al Diablo de ser quien orquestaba todos los vicios y desdichas humanas. Este prejuicio hacia lo demoniaco, como único garante del mal, impedía que se dudara de los propositivos dictámenes de Dios.

El resultado que va consiguiendo Saramago es que le reduce ámbitos de maldad al Diablo para dárselos específicamente a Dios. Desmitifica la maldad del Diablo para unificar los intereses expansionistas de Dios y su maldad: “Qué quiere Dios, en definitiva, preguntó Juan, Quiere una asamblea mayor que la que tiene, quiere el mundo todo para sí, Pero si Dios es señor del universo, cómo puede el mundo no ser suyo, y no desde ayer o desde mañana, sino desde siempre” (Saramago, 1999, p. 503).

Saramago evidencia que las cosas se podrían solucionar si Dios y el Diablo hicieran una tregua para que reinase un periodo de paz y armonía que le permitiría vivir mejor al ser humano, más esa tregua fue refutada. El Diablo casi que desaparece de escena después del intento fallido de tregua. Ahora solo ha quedado la humanidad, representada por Jesús, y Dios, y sus intereses expansionistas. En este mismo sentido Zizek (2016) nos presenta el encuentro figurado entre Job y Dios, que se plantea el teólogo Peter Wessel,

“Job se encuentra ante un gobernante mundial de una grotesca primitividad, un cavernícola cósmico, un charlatán fanfarrón, casi agradable en su total ignorancia de la cultura espiritual [...] Lo que es nuevo para Job no es la grandeza de Dios en términos cuantitativos, que ya conocía [...] lo que es nuevo es la bajeza cualitativa” (Zizek, 2016, p. 284).

Esta *Bajeza cualitativa* de Dios es el señalamiento inequívoco de que Dios y el Diablo hacen parte la misma moneda, pero donde uno es simplemente el anverso del otro. Como nos aclara Zizek (op. cit.), de la misma manera en que se nutren y se justifican a sí mismas *la ley y el delito*, una como sustento y la otra como negación, Dios se impone a sí mismo una lucha constante, una interrelación infinita en donde él mismo juega contra sí mismo.

Si sintéticamente pudiera definirse a este Dios del que nos habla Saramago, bien podría decirse, parafraseando a Zizek (2016, p. 284), que es el mayor legislador y a la vez el criminal supremo.

### **Dios y el Diablo en la modernidad, algunas secuelas en el individuo**

Tanto el novelista Saramago como sus lectores principales (la mayoría, al menos inicialmente, europeos u occidentales) son hijos de la modernidad y sus consecuencias, y en tal sentido, si queremos acercarnos a la relación entre Dios y el Diablo, manejada por Saramago, se hace fundamental entender un poco de qué trata la modernidad y la correlación que ella tiene con la creencia religiosa.

Así, la modernidad se puede definir como un incremento de la razón, y haber llegado a consolidar la ciencia moderna fue su cúspide más destacada. Fue en la modernidad donde desde el aparato político se consolidaron los Estados nacionales y donde se desarrollaron y arraigaron el capitalismo y la confianza en la tecnología. Además, sumado a ello, no se puede negar que desde el punto de vista de las ideas, una de las pretensiones más relevantes fue el alejamiento de las creencias religiosas<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Este distanciamiento llegó, en parte, como consecuencia de la pretensión totalizante del cristianismo en la época medieval, especialmente para el caso de los territorios europeos. Sin embargo, al detenerse en algunas particularidades de la modernidad, se puede visualizar cómo el alejamiento de la creencia religiosa fue más una intención que una realidad homogénea. Como explica Heller (1998), Europa (u Occidente) es muy joven, en relación con otras culturas que se han impuesto a lo largo de la historia. Es una cultura que se ha creado a sí misma más como proyecto inacabado y sostenida sobre los hombros de otras, heredera de la

Lo concreto es que los modernos tacharon a Dios del plan que debía regir la vida y las leyes, al menos eran parte de sus consideraciones fundamentales: “Nadie es realmente moderno si no acepta alejar a Dios tanto del juego de las leyes de la naturaleza como de las de la república” (Latour, 2012, p. 60).

Para el caso europeo, aunque la cristiandad era la sombrilla que los cobijaba de manera más amplia, lo cierto es que los diferentes compartimentos sociales fueron emancipándose de este cubrimiento religioso: “La ciencia, la técnica, los saberes y las artes, el Estado y la vida económica, se sitúan en adelante fuera de la esfera llamada religiosa” (Clément, 2001, p. 379).

Sin embargo, la delimitación divina en temas políticos, económicos y naturales no implicó que la divinidad fuera un recurso al que la modernidad misma podría sacarle provecho: “El hombre moderno podría ser ateo a la vez que seguía siendo religioso. Podía invadir el mundo material, recrear libremente el mundo social, sin por ello vivirse como un huérfano demiurgo abandonado por Dios” (Latour, 2012, p. 61). El campo que se le dejó a la divinidad ya no podía regir a la sociedad en su totalidad, pero sí el fuero interior del individuo; si el individuo podía vivir sin Dios, mucho mejor, pero si su intimidad reclamaba la ayuda sobrenatural, también era permitido.

Este proceso de eliminación o de cooptación de ciertos elementos divinos en la esfera social es más conocido como *secularización*. Conceptualmente, la secularización da algunas características a la sociedad moderna, mas también, como se ha reconocido hasta ahora, la mixtura misma de la modernidad genera posibilidades un poco ambivalentes, sin Dios en unos temas, pero tal vez en otros sí.

Cabe aclarar que la secularización entendida como un macro concepto, pues se relaciona con una gran cantidad de fenómenos y significados sociales, guarda dentro de sí una relación negativa o contraria hacia la divinidad:

“La secularización puede, en realidad ser denominada, sin los excesos verbales del periodismo, la religión civil del ateo dado que implica un credo [...] y hace promesas redentoras tales como las de crear una sociedad totalmente transparente, crear el paraíso en la tierra” (Fehér y Heller, 1998, p. 155-156).

El problema que tienen los macro conceptos como este es que, aunque sirvan para caracterizar ciertas cosas, también obstaculizan o niegan otras tantas<sup>3</sup>. En este sentido, la secularización se ha convertido en la forma de captar el lugar de las religiones en el marco de las sociedades occidentales o modernas (Semán, 2007, p. 41). El punto nodal de esta clase de conceptos es que si en países europeos, que es donde se originó la modernidad, no se desarrolló del todo nunca el proceso modernizador (como nos cuenta el mismo Latour, op. cit.), cómo imaginarse que se deba hablar de secularización en países de Latinoamérica, donde el proceso modernizador es aún más “reducido” y, en tal sentido, más ambiguo<sup>4</sup> de interpretar (Semán, 2001 y 2007).

tradición griega, del cristianismo, de una política que seguía los linderos de Roma, etc. Una Europa que desde los mismos comienzos de la modernidad siempre reflejó más puntos dispares o diversos que homogeneidad. “Los siglos XVI y XVII no se caracterizaron precisamente por una unificación o un establecimiento de una integración común denominada *Europa*. En vez de la supervivencia de la humanidad universalizante, se produjo una naciente y rápidamente difundida diversificación y diferenciación, en vez de una sola cristiandad había muchas religiones cristianas” (Heller, 1998, p. 285). El proyecto de la modernidad “alias occidente, alias Europa” (Heller, 1998), se volvió entonces la unidad de lo diverso de aquella imaginación conjunta que tenían los Estados europeos.

<sup>3</sup> No es arriesgado decir que, aunque la perspectiva de la modernidad y la secularización siempre han estado presentes en la antropología, pues esta última es hija del desarrollo científico que la misma modernidad trajo consigo, con la consolidación del trabajo etnográfico siempre se ha tenido lo empírico, los diferentes contextos socio-culturales, como dispositivo veedor de las implicaciones teóricas, sean estas de corte secularizadoras o de cualquier otro tipo. Un ejemplo de esta distancia conceptual de la secularización lo da Geertz (1994), pues ya no se propone tanto definir lo que es o no es la religión (ni tampoco definir qué elementos seculares tiene o no una religión particular) sino que se concentra más en los usos y significados que una sociedad concreta le da a los diferentes elementos religiosos.

<sup>4</sup> Algunos autores del fenómeno religioso en las últimas décadas han preferido hablar de una *desregularización de lo sagrado* como una característica de la religiosidad de las sociedades contemporáneas, lo cual evidenciaría que la secularización fue más una pretensión que una realidad concreta. Otros autores se han ido de frente contra la secularización misma hasta el punto de hablar de una *des-secularización* que evidencia que el mundo, a excepción de unos cuantos países europeos, vive intensamente la religión (Beltrán, 2007; Clément, 2001).

Es innegable que los espacios que tiene el cristianismo, incluso en los países “más modernos”, los tiene porque es una religión que hace parte de los cimientos de la cultura occidental. En países como los latinoamericanos, por ejemplo, se puede hablar del catolicismo como guía, una macro idea sobre la cual giran, en grados y maneras diferentes, buena parte de los aspectos sociales<sup>5</sup>. Estos significados llegan a constituirse en una visión del mundo, con un *ethos* particular, los cuales se hacen fundamentales pues se vuelven marcos de percepción por medio de los cuales se interpreta la experiencia y se guía la acción (Geertz, 1994). En tal caso, el sentido común, la perspectiva filosófica o la perspectiva política son permeados por dichos paradigmas religiosos, hasta el punto de convertirse en determinantes sociales.

Lo cierto es que en el proceso modernizador, aunque el individuo recibió ciertos reconocimientos y libertades, también dichas concesiones se vieron reflejadas en una serie de consecuencias psicológicas e identitarias.

En este sentido, vale la pena detenernos en algunos de los análisis humanistas realizados por Erich Fromm (2005, 2006, 2021), pues no solo visualizan elementos centrales que se mueven en la modernidad y en las creencias asociadas a dicho proceso histórico, sino que además sugieren una serie de cambios sociales en pro del bienestar de los individuos.

Así, la modernidad, al ser un proyecto inacabado y con características continuas de ambigüedad, ha dejado tras de sí sesgos o pautas para la incertidumbre del individuo. Fromm (2005) nos explica cómo el proceso de individuación trae tras de sí grandes afectaciones e inseguridades, o como lo dice metafóricamente, “Una vez cortados los vínculos primarios, ya no es posible volverlos a unir; una vez perdido el paraíso el hombre no puede volver a él” (Fromm, 2005, p. 63).

Como todo empieza por el principio, Fromm (2005) relaciona el mito fundador del pecado con los cimientos de la libertad humana, pues reconoce ese acto de desobediencia de *Adán y Eva* como el primer acto de libertad. Mas lo cierto es que esta desobediencia hacia Dios no puede entenderse como una libertad que le permita gobernarse a sí mismo.

Y aquí parece estar el meollo del asunto, liberarse de Dios, o de cualquier otro tipo de vínculo autoritario, no lleva dentro de sí las seguridades y certezas que los humanos necesitan. Como nos dice Bauman (2014), el ser humano se plantea a sí mismo una situación irreconciliable entre los deseos de libertad y estabilidad identitaria, “una seguridad sin libertad equivaldría a esclavitud, mientras que una libertad sin seguridad desataría el caos, la desorientación y una perpetua incertidumbre” (Bauman, 2014, p. 19).

Aunque Fromm se centra en las variables de la Reforma protestante y en el desarrollo y consolidación de la misma modernidad para explicar gran parte de las ideas erradas y dañinas de los hombres contemporáneos (Fromm 2005), también reconoce que estas ideas de angustia e inseguridad están ancladas a la naturaleza misma del ser del hombre, quien tiene una contradicción inherente a su propia existencia. La contradicción radicaría en que se encuentra atrapado entre dos hechos concretos. Por un lado, es un animal de instintos que en comparación con lo demás animales se queda corto respecto a la sobrevivencia básica, y es como tal un ser finito y prisionero de la naturaleza. Por otro lado, tiene una gran inteligencia que lo hace consciente de sí mismo, de su pasado y su futuro, de su propia muerte. La infinita movilidad que le da el pensamiento es también la causa de sus propias soledades y miedos<sup>6</sup> (Fromm, 2021, p. 151-152).

Sin embargo, lo fundamental de esta esencia del hombre no es tanto el reconocimiento de la contradicción, sino que a lo largo de la historia se demuestra que siempre el ser humano ha intentado dar con la armonía o con la respuesta que dicha contradicción atañe. Desde Egipto, Grecia, el budismo, el cristianismo o los musulmanes, religiones, filosofías o filosofías políticas, han tratado de mejorar la humanidad y desarrollarla. Los caminos han sido diferentes, pero en general los grandes fundadores de estas filosofías y religiones pretendían que el ser humano mejorara. En concreto, a lo largo de la historia se avanza hacia lo que al ser humano causa bienestar o se retrocede hacia lo que le hace daño,

<sup>5</sup> Para el caso argentino, por ejemplo, Frigerio reconoce que el catolicismo posee “el monopolio de los bienes legítimos de salvación y de las identidades sociales religiosas” (Frigerio, 2007, p. 112), aunque aclara que esto no implica que el catolicismo haya gobernado todos los elementos identitarios de los individuos.

<sup>6</sup> Dicha disyuntiva esencial en el hombre ha sido reconocida por autores como Ricoeur (2004), en *finitud y culpabilidad*, quien explica cómo en la contradicción que acompaña al ser humano se puede hallar el origen de la mancha, la mácula, del pecado, es decir, la no correspondencia entre la finitud del ser humano y su infinita capacidad de imaginar es el origen de sus frustraciones y del mal que lo acompaña.

“El problema de la libertad de elección no es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas; no es la elección entre jugar al tenis o ir de excursión, o entre visitar a un amigo o quedarse en la casa leyendo. La libertad de elección en que actúan el determinismo o el indeterminismo es siempre la libertad de elegir lo *mejor* contra lo *peor* [...] entre el progreso y la regresión, entre el amor y el odio, entre la independencia y la dependencia” (Fromm, 2021, p. 171-172).

Más allá de que los seguidores o replicadores del mensaje fundamental de estos preceptos de búsqueda por el bienestar hayan errado el camino o lo hayan desdibujado, lo cierto es que siempre hubo ideas y actos concretos que han demostrado que la humanidad intenta llegar a la armonía de sí misma. (Fromm, 2021).

En términos de retrocesos más contemporáneos, la imposibilidad de elección, y la dependencia que ella implica, ha sido determinada en buena parte por la relación que las sociedades modernas han tenido con el cristianismo y el capitalismo. Por dicha relación Fromm (2006) afirma que ha existido, una fachada cristiana, una “religión industrial”, la cual ha reducido a los individuos a servidores de la economía, tanto a nivel netamente económico o del consumo de cosas y servicios como a nivel de las subjetividades mercantilizadas.

“El carácter mercantil no ama ni odia. Estas emociones anticuadas no encajan en una estructura de carácter que funciona casi enteramente en los niveles cerebrales y evita los sentimientos, sean buenos o malos, porque son obstáculos para llegar a la meta principal del carácter mercantil: vender y cambiar [...]. La falta de apego de los caracteres mercantiles también los vuelve indiferentes a las cosas. Quizá les importe el prestigio y la comodidad que les ofrecen las cosas, pero estas en sí no tienen sustancia. Son totalmente desecharables, junto con sus amigos o amantes, que también son desecharables, ya que no hay ningún vínculo profundo con ellos” (Fromm, 2006, p. 83-84).

Este carácter mercantil de las subjetividades se ha nutrido de la idea del lucro, el poder y el intelecto, haciendo un mutualismo perfecto con lo que Fromm denomina como *religiones paganas*; llenas de violencia, exclusión, competencia, mercantilismo, individualismo y demás atributos que plagan a la mayoría de las instituciones cristianas.

Esta *ambigua relación* que el ser humano moderno-occidental ha entablado con el cristianismo también se puede entender desde la interesante postura humanista de Todorov (1999). Según él, con la modernidad en realidad hubo un contrato entre el hombre y el Diablo. Lo cierto es que el Diablo desdibujó el contrato para que pareciera que no hubo contrato alguno y que en realidad toda la modernidad fue un logro del ser humano. Los esfuerzos aparentemente obtenidos por el ser humano ya no eran poder o saber. Ahora lo que había ganado era voluntad, la voluntad de vivir y pensar tan libremente como quisiera. El Diablo dejó saborear al hombre los logros obtenidos, en realidad apenas aparentes, y cuando el ser humano disfrutaba dichos beneficios, el Diablo invocó la letra menuda del contrato:

“No más Dios: «No tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sería superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un ‘materialista’». No más prójimo: «Los demás hombres, a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo, por supuesto, pero ya no contarán para ti. Tu círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un ‘individualista’. Intentarás entonces agarrarte a tu yo, pero éste estará a su vez amenazado de dislocación. Te atravesarán corrientes sobre las cuales no ejercerás ninguna influencia; creerás decidir, escoger y querer libremente, cuando en realidad esas fuerzas subterráneas lo harán en tu lugar, de modo que perderás las ventajas que, a tus ojos, parecían justificar todos esos sacrificios. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito;

serás un ser alienado e inauténtico, que no merece que lo sigan llamando ‘sujeto’”» (Todorov, 1999, p. 16).

Así, en términos de lo que atañe a los humanos como tales, se debe entender este implícito pacto con el demonio como las particularidades que caracterizan la crisis de las sociedades modernas: extravío del absoluto, disolución del yo y escisión de los vínculos sociales (Rivas, 2015).

Desde el descubrimiento de las consecuencias que el contrato en mención tenía, dichos humanos modernos tomaron diferentes tipos de posturas para afrontar esta crisis de la modernidad. A sabios, escritores, filósofos o políticos que han asumido o afrontado las consecuencias del contrato demoniaco, Todorov (1999) los clasifica en cuatro grandes familias:

La primera familia es la de *los conservadores*. Se podría afirmar que son las más temerosas respecto de las exigencias del Diablo. Parece como que se quisieran devolver o tener un pie en el aquí de la modernidad y el otro en los valores antiguos. Es quizás, como lo explica Bauman (2014), que antes del siglo XX los seres humanos estaban dispuestos a renunciar a parte de su seguridad a cambio de eliminar las restricciones que impedían la libertad. Mas hoy, las incertidumbres identitarias y la impotencia de poder controlarlas se hicieron tan fuertes, que “se multiplican los indicios de que cada vez más gente cedería de buen grado parte de su libertad a cambio de emanciparse del aterrador espectro de la inseguridad existencial” (Bauman, 2014, p. 22).

Las otras familias aceptan de diferente manera los pormenores que puedan tener las consecuencias modernas, aunque se alejan mucho más del vínculo con el cristianismo y del autoritarismo eclesial<sup>7</sup>, pues se invoca el principio moderno del yo como eje central. Dichas familias son; *los científicos*, *los individualistas* y *los humanistas*.

*Los científicos* creen que deben basar los valores y la política siguiendo los resultados de la ciencia. El conocimiento científico no solo sería una manera de conocer el mundo, sino también una forma de orientar la vida del individuo y de las sociedades. El dominio de la naturaleza y de la historia está amparado en el saber.

*Los individualistas* no lamentan las consecuencias de la modernidad ni se disgustan por la crisis de las sociedades modernas. Lo que para los conservadores es una amenaza, para ellos es una posibilidad. La escisión del yo y la ruptura de los vínculos sociales es la bandera que más los atrae.

Por último, están *los humanistas*. Para ellos el hombre decide sobre su propio destino y por tanto debe ser el fin último de todos los actos. Están de acuerdo con la autonomía, al igual que los individualistas, pero reivindican la necesidad de pertenencia social de cada persona.

Así pues, Todorov (1999) concibe el *humanismo* como la única y más satisfactoria respuesta que los seres humanos le pueden hacer al contrato del Diablo y las consecuencias que este produjo; extravío del absoluto, disolución del yo y escisión de los vínculos sociales. En esta reconstrucción social debería reinar el amor y la solidaridad como mecanismo potente y creativo:

“Solidaridad activa con todos los hombres, y su actividad, trabajo y amor espontáneos, capaces de volverlo a unir con el mundo, no ya por medio de vínculos primarios, sino salvando su carácter de individuo libre e independiente” (Fromm, 2005, p. 63).

En este humanismo, el *carácter mercantil* estimulado por el lucro, el poder y el intelecto debe ser remplazado por valores que prioricen el ser, el compartir y el comprender (Fromm, 2006). Esto es lo que implica un espíritu radical y humanista.

<sup>7</sup> Carozzi (1999) ejemplifica, a partir del estudio del movimiento de *la nueva era*, desarrollado en Argentina, cómo dicha práctica se puede entender como un macro movimiento social, el cual defiende las banderas de la autonomía. En esta autonomía, como principio del individuo, se rechaza el poder, la autoridad y la obediencia. Así, parte del éxito de este movimiento radica en la sensación que tienen los participantes de que no están siendo direccionados por una autoridad eclesial. Este es uno de los tantos ejemplos que evidencian uno de los principios fundamentales de la modernidad, en donde se manifiesta que el individuo puede seguir siendo religioso, o espiritual, pero en el ámbito privado. La religión no se debe ver reflejada, al menos formalmente, en instituciones políticas, económicas o educativas.

En este sentido, el papel fundamental que Fromm le concede a lo religioso dentro de su perspectiva humanista no debe entenderse como la adscripción a un dios y sus principios, sino como una pieza angular para llegar a entender y cambiar la sociedad.

El humanismo de Fromm les aclara a los cristianos, y a todos aquellos que se circunscriben a una religión, que lo importante no es anclarse a una religión teísta, mas si deciden hacerlo, tendrán que cambiar y retomar los senderos originales de las religiones a las que representan. Para el caso católico, Fromm es muy claro: "Esta demanda de una religiosidad atea, no institucional, no es un ataque a las religiones existentes. Sin embargo, esto significa que la Iglesia Católica Romana, empezando por la burocracia romana, deberá convertirse al espíritu de los evangelios" (Fromm, 2006, p. 117). Ello implica que, estos creyentes deberían cambiar sus ideas y sus vidas a los elementos constitutivos que enseñó Jesús. Al fin y al cabo, Jesús representa una de esas ideas que la humanidad se ha planteado para vivir mejor. Él fue un intento más, como otros pensadores de la historia, en la búsqueda por la armonía humana.

Como se observa, estos dos grandes pensadores del siglo XX se autoidentifican como humanistas, como hijos o herederos de ideas consolidadas en la modernidad, "el núcleo humanista, que se constituyó al mismo tiempo y con el mismo espíritu que el proyecto de la democracia moderna." (Todorov, 1999, p. 326). Ellos le contestan a la crisis que la modernidad ha arrojado sobre los individuos. Su posicionamiento respecto a la modernidad implica una postura propositiva y de confrontación constante. No hay momento para dejar que el individuo fluya con las circunstancias y creencias de la época, pues ya está visto que el espíritu de estos tiempos solo espera que las personas se consuman a sí mismas.

Ahora bien, si imagináramos que Dios, el Diablo y Jesús, los personajes de Saramago, viven o se sitúan en una época más contemporánea y moderna, los clasificaríamos, siguiendo a Todorov (1999), según el tipo de familias al que muy seguramente terminarían adhiriéndose.

Así, si Dios, el Dios de Saramago, quisiera quedarse con alguien para que siguiera envalentonando sus intereses en épocas modernas sería con la familia de *los conservadores*. Al fin y al cabo, ellos son los más directos respecto a la necesidad de seguir con un pie con la divinidad y otro en los beneficios que trae la modernidad (educación, salud, política, etc.).

Dios como tal no sería un moderno ni se interesaría por la modernidad en sí misma. Quizás a Dios le habría gustado quedarse en aquella época llamada Edad Media, pues contaba a su favor con un mejor uso del miedo y el control. Pero lo cierto es que los tiempos cambiaron y también se tuvo que acomodar un poco. Es cierto que fue expulsado de buena parte de los asuntos políticos y económicos, más él se quedó con lo que le interesaba, la posibilidad de control de unas subjetividades susceptibles y resquebrajadas por las consecuencias propias de la modernidad. Al Dios de Saramago seguiría sin interesarle per se las riquezas materiales de la tierra, incluso si son obtenidas y legalizadas en su nombre. El Dios de Saramago seguiría interesado en tener seguidores más que bienes materiales.

El Diablo estaría más centrado en la familia de los *individualistas*, que manifiestan un desapego hacia las autoridades. Tampoco les interesan las ideas de solidaridad y bienestar grupal y son bastante proclives a ser seducidos por cualquier tipo de pasión. Son los más interesados en los placeres, en el hedonismo, en el desarrollo infinito de una "libertad" desenfrenada. Sí que cabe perfectamente la pequeña cita de la película *El abogado del diablo* (1997), donde el diablo se vende a sí mismo como un humanista:

"A pesar de todas sus imperfecciones, yo admiro al hombre. Soy un humanista, tal vez el último humanista. Quién en su sano juicio me podría negar que el siglo xx fue completamente mío, todo completo [...] es mi tiempo ahora".

Pero en realidad el Diablo no sería un humanista en el sentido en que se interese por el bienestar humano. Acá cumpliría perfectamente su papel tradicional de *engañador*. Es si acaso un interesado en el individualismo y en las posibilidades que este le brinda, aunque hay que reconocer que el tiempo de ahora sí le pertenece. De allí que Todorov (op. cit) hable claramente de un *contrato-trampa* en el que el ser humano moderno cayó como presa fácil. Los individualistas son la consecuencia de este contrato y en tal sentido también les corresponde un pago; sin saber muy bien qué pagan y a quién le pagan.

Es claro que Dios y el Diablo, en tiempos contemporáneos, y siguiendo la obra de Saramago, bien se podrían mover con tranquilidad entre las familias *conservadora e individualista*. Al fin y al cabo, los intereses y el crecimiento del uno serían el ensanchamiento de los linderos del otro. Cuando las pasiones

doblegan a los humanos, cuando se ensalza y se realza el individualismo, en realidad el que está cobrando factura es el demonio y como tal, en consecuencia, es Dios quien se vale de dicho cobro para acrecentar sus dominios.

Como se observa a lo largo del *Evangelio* y de *Caín*, a Dios y al Diablo les interesa el poder. En tal sentido, estarían más cerca de la idea del “héroe pagano”, el que conquista y quita, el pedante y poderoso, y no en la idea del “héroe mártir”, el bondadoso y afectuoso, el del héroe sin imperio (Fromm, 2006). Este Diablo y este Dios representan poderios místicos que quieren triunfar a toda costa.

“La creencia en Jesucristo como el salvador que ofreció su vida por amor a sus semejantes. Fue el héroe del amor, un héroe sin poder, que no se valió de la fuerza, que no deseó gobernar ni tener nada, fue el héroe de ser, de dar y compartir. El héroe cristiano fue el mártir [...] El mártir es exactamente lo opuesto del héroe pagano, personificado por los héroes germanos y griegos. La meta de los héroes era conquistar, triunfar, destruir, robar; la realización de su vida era el orgullo, el poder, la fama y una insuperable capacidad para matar” (Fromm, 2006, p. 79).

En la maraña interpretativa del contrato que se desarrollaría en la modernidad (Todorov, op. cit.), el Jesús de Saramago no solo sería el único humano de los tres personajes principales de la novela (o al menos el más humano), sino que sería también el único humanista.

Si el Jesús de Saramago existiera en esta modernidad muy seguramente seguiría preocupándose por los demás humanos, estaría interesado en el futuro de sus seguidores, en si vivirían mejor o sufrirían. Tanto fue así que, en sus últimas palabras dichas en vida, el Jesús de Saramago le pide disculpas a la humanidad por las incoherencias y arbitrariedades de Dios, a aquella humanidad que lo veía morir en la cruz y a la humanidad que estaba por venir, la que sufriría el poder expansionista de Dios: “Clamó al cielo abierto donde Dios sonreía, Hombres, perdonadle, porque él [Dios] no sabe lo que hizo” (Saramago, 1999, p. 513).

Un cierre contundente y desolador, pues como dice Zizek (2016), es un Jesús casi desesperado por la injusticia de su padre, un mero espectador que no tiene ninguna posibilidad de cambiar nada: “Dios-padre literalmente no sabe lo que está haciendo, y Cristo es el que sabe, pero se ve reducido a observador impotente y compasivo, que solo puede gritar ‘Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?’” (Zizek, 2016, p. 284).

### Saramago ¿humanista radical?

Muy a pesar de la reflexión crítica que humanistas como Fromm o Todorov hacen sobre el tema de Dios, ambos exhortan a los creyentes: si se consideran cristianos, sigan entonces los verdaderos preceptos de Jesús. O incluso dejan el tema de la divinidad en el entorno más íntimo de cada individuo. Como explica el mismo Todorov (1999, p. 311), si se ha de elegir algo que esté en relación con el bien y lo verdadero, eso debe ser el pluralismo, incluso por encima del humanismo, pues hay que garantizar la tolerancia, aquella que conduce a que nadie oprima con su verdad a los demás.

Esta búsqueda del pluralismo en relación con la tolerancia está estrechamente ligada a los tres pilares morales que Todorov (1999, p. 327) identifica en el humanismo: el primero de ellos reconoce una igual dignidad para todos los humanos, el segundo se refiere al reconocer y enaltecer al ser humano distinto a mí, por último, está la necesidad de preferir siempre los actos libres y no la coacción.

Esto diferenciaría un poco a Saramago de Todorov, al menos en lo que ataña a las creencias religiosas, el literato es claro en evidenciar que parte de su interés radica en arremeter contra algunas ideas centrales del cristianismo, prefiriendo que el individuo construya su moral a partir de los lazos directamente humanos y no a partir de premisas religiosas. Si se quiere, Saramago, muy a su estilo y a partir de las posibilidades ficcionales, impone la importancia de la eliminación de dichas ideas religiosas. Pues por ejemplo, el mismo Saramago en “In nomine dei” evidenció que el pluralismo o la diversificación de posturas cristianas en realidad ha traído más confusión, sangre y odio, que entendimiento y tolerancia.

En tal sentido, Saramago, a diferencia de Fromm o Todorov, no sería un humanista tan condescendiente respecto a la creencia cristiana. Es como si hubiera visto el tamaño del enemigo y lo quisiera aniquilar sin segundas oportunidades. Para ello debía ir al pasado mítico judeo-cristiano, pues presentarles

una reflexión tan atrevida a sus lectores implicaba una modificación histórica que llegase a producir un devenir diferente en los individuos de hoy.

Al parecer, a Saramago no le molestaría que lo tachen de radical, o que lo vean como un escritor entrometido dentro de sus propias novelas. A diferencia de lo que proponen algunos análisis literarios, evidenciados por ejemplo por André Luiz do Amaral (2011), los cuales resaltan el involucramiento de la propia subjetividad del autor dentro de sus novelas. Esto sería visto como algo negativo pues llevaría la carga de los propios prejuicios del escritor,

“O narrador-autor desse evangelho profano não se contenta em inventar deuses e diabos. Quer fazer de si também um Deus, um demiurgo. [...] Portanto, ao mesmo tempo em “que arranca a máscara sínica” colada na cara de Deus, Saramago a põe sobre seu próprio rosto” (André Luiz do Amaral, 2011, p. 97-98).

En esta perspectiva, Saramago se propondría indirectamente asimismo como un dios pagano que dirige y enseña el camino que deben tener sus lectores. La aspiración de un devenir-dios, el cual se deja traslucir a través de los personajes de sus propias novelas. (ídem, p. 116). Los diferentes personajes serían el mecanismo de transferencia de las ideas políticas o morales que tiene el escritor.

Sin embargo, estos preceptos críticos, suponemos, no molestarían al novelista y mucho menos a una perspectiva antropológica que intenta acercarse a las novelas literarias como un recurso que contiene elementos culturales, y en donde el escritor sería visto como una especie de etnógrafo. En este sentido, buena parte de la antropología de las últimas décadas ha propuesto e incluso engalanado la posibilidad de que el etnógrafo se involucre, o marque la distancia respecto a la sociedad que investiga, no tanto para que la antropología se centre en la subjetividad del etnógrafo sino para que dicho involucramiento sirva para ubicar la capacidad de compresión social, los límites y posibilidades que el individuo-etnógrafo tiene respecto de la sociedad a la que analiza (Bourdieu, 2000).

Esta subjetividad involucrada le dará su sello a la antropología respecto de los límites y prejuicios personales que impiden o no la comprensión social. Como nos recuerda Joan Mira (2007), el antropólogo:

“Es también alguien que con-vive con el *objeto* que observa, que vive –o al menos intenta vivir– entre y en los personajes del drama [...] El antropólogo es, quizá, entre todos sus colegas académicos, quien más se *implica* en aquello que ha de explicar, quien necesariamente se implica antes de explicar” (Mira, 2007, p. 134).

Dicha intersubjetividad es la que va a determinar, como tal, la comprensión social resultante. Pues primero el antropólogo debe “sumergirse” en la cultura a la que intenta describir, lo que significa que debe involucrar parte de su ser dentro de todo el ejercicio antropológico: descripción, análisis e interpretación antropológica dependen de la calidad, y capacidad, de dicha intromisión subjetiva.

Pero no solo la subjetividad, y la marca de la misma, se hacen parte importante en la comprensión de una sociedad. El mismo ejercicio etnográfico y su propia manifestación a través de la escritura se pone en cuestión y en tensión. Ya nos recordaba Geertz (1989), en *El antropólogo como autor*, que el papel de la escritura no solo es el medio por excelencia que los antropólogos han desarrollado para sus diferentes análisis e interpretaciones, sino que la escritura<sup>8</sup> es una capacidad, involucra una potestad de convencimiento que tienen los “buenos” antropólogos. Esta capacidad genera, como consecuencia, que el lector sienta que dichos análisis antropológicos están acordes con la realidad. Es decir, si yo como lector hubiese estado allí (junto al antropólogo), me habría convencido de haber visto la misma realidad que dicho etnógrafo describe. En tal sentido, el alcanzar la “realidad” en los análisis etnográficos estaría supeditada y acompañada por la capacidad de escritura del antropólogo.

<sup>8</sup> Bien se han analizado diferentes características que tiene la escritura antropológica, entre ellas por ejemplo el elemento literario que tiene “per se” todo escrito etnográfico. Sin embargo, cabe señalar que a los antropólogos interesados en el texto literario, como fuente de datos socioculturales, no les preocupa tanto este tipo de elementos literarios que componen la escritura etnográfica. Dicha preocupación era más central para los antropólogos norteamericanos que abrieron el debate en Santa Fe; Marcus, Clifford, Geertz y demás (Orrego, J. y Serje, M. 2012).

En consecuencia, un literato como Saramago no solo estaría dejando ver su ser dentro de sus novelas. Su ejercicio es un desborde analítico a partir de los límites que su propia subjetividad le permite. Y para que todo esto suceda, Saramago se vale de la capacidad de convencimiento que tiene su escritura. Al fin al cabo un literato cuenta con un desborde de posibilidades descriptivas y analíticas insuperables, las cuales le permiten ir y venir de la ficción a la realidad social,

“Alguien, a través de cuya obra conocemos tantas veces cómo eran, cómo actuaban, qué pensaban y sentían gentes lejanas o cercanas: qué clase de vida era su vida.” (Mira, 2007, p. 131).

Desde el punto de vista analítico, el novelista se preocupa porque los temas sean radiografiados como problemas mucho más antiguos y estructurales y no como meras contingencias cotidianas. En tal sentido, para adentrarse en un tema contemporáneo el escritor se propone entender y reflexionar las ideas míticas e históricas que han acompañado a buena parte de la sociedad occidental. Esto nos lo deja ver el novelista a través del texto *“De la estatua a la piedra”*:

“[...] antes de comenzar a escribir sostuve como una evidencia palmaria (de otra manera poco original) de que somos herederos de una época, de una cultura, y que, para usar un símil que a veces utilicé, veo a la humanidad como si fuera el mar. Imaginemos por un momento que estamos en una playa: el mar está ahí, y se acerca continuamente en sucesivas olas que llegan a la costa. Pues bien, estas olas, que van avanzando y no podrían moverse sin el mar que está detrás de ellas, traen una pequeña franja de espuma que avanza hacia la playa donde terminarán. Creo, siguiendo con esta metáfora marítima, que somos la espuma que se transporta en esta ola, esta ola la impulsa el mar que es el tiempo, todo el tiempo que quedó atrás, todo el tiempo vivido que nos lleva y empuja [...] Y la historia, ¿dónde está? Sin duda, la historia me preocupa, aunque es más acertado decir que lo que de verdad me preocupa es el Pasado, y sobre todo el destino de la ola que rompe en la playa, la humanidad empujada por el tiempo y siempre volviendo al tiempo”.<sup>9</sup>

Es un llamado al pasado por parte de Saramago, un llamado concreto a la reflexión y a la acción histórica, como bien lo comenta Machado de Lima (2015, p. 232).

Este rastreo sobre los mitos y significados de una religión como el cristianismo no se diferenciaría en mucho de la intención trasformadora que puede tener un historiador:

“Comprender el pensamiento de ayer permite cambiar el pensamiento de hoy, que a su vez influye en los actos por venir. Actuar directamente sobre la voluntad de los hombres es difícil, y por lo demás inútil: no es su voluntad quien yerra (los hombres quieren siempre su propio bien), sino su juicio (buscan cierto bien allí donde no se encuentra). Esclarecer el juicio es un medio de incidir en su voluntad, y es ahí donde la historia puede ayudar” (Todorov, 1999, p. 319).

Así, el novelista sería juez y parte en el análisis y construcción de la realidad. La novela de Saramago sería en sí misma parte de la solución al problema radiografiado. La búsqueda es quizás no solo que los lectores, creyentes y no creyentes, entiendan el tema religioso desde una perspectiva reflexiva o crítica, similar a la que pude realizar un antropólogo, sino que sientan y se involucren con el problema religioso, que se vean asqueados y displicentes sobre las instituciones religiosas y sobre algunos de los principios fundamentales que el cristianismo ha impregnado en la sociedad occidental.

<sup>9</sup> *De la estatua a la piedra: el autor se explica a sí mismo.* Tomado en marzo 2025. <https://www.josesaramago.org/es/conferencia/da-estatua-a-pedra-o-autor-explica-se/> Saramago hace una presentación en la universidad de Turín, en los años 90, donde reflexiona sobre sus propios intereses y relaciones con la historia, la literatura, entre otros.

André Luiz de Amaral (2011) haciendo un parangón entre la literatura y la religión, nos recuerda que una relectura *literaria de la Biblia* no da las mismas certezas que una lectura realizada desde la fe, pues se suscitan tensiones y cuestionamientos constantes, y no las seguridades que el creyente está acostumbrado a recibir de su propia creencia:

“Ao invés do que se efetua através de uma leitura crente, a releitura literária da Bíblia provoca a certeza de não haver respostas peremptórias para questão alguma. Ao invés de deuses, apenas mais “demônios” com os quais preciso aprender a lidar” (André Luiz do Amaral, 2011, p. 78).

El novelista quiere ser parte de ese impulso de repulsión y cambio que puede sentir el lector. Por ello su escritura es parte de la solución. Como lo comenta el mismo Saramago: “Por eso prefiero hablar más de la vida que de la literatura, sin olvidar que la literatura está en la vida y que siempre tendremos la ambición de hacer que la literatura cobre vida.”<sup>10</sup>

En este sentido, Pachón (2018, pág. 31) señala que Saramago no solo es un escritor de ficción, sino que se inscribe dentro de sus propias novelas como un pensador, filósofo y crítico, “[...] alguien que constantemente quiere hablarle al lector, que camina junto a él, que quiere desnudar su real forma de ser, de pensar, su ideología.”. El novelista no solo reflexiona y guía al lector, lo interpela sobre sus propias creencias e ideas. Saramago se propone avivar y mover a los lectores, incentivar la reflexión. Ellos son, en su mayoría, hijos de la lógica occidental y cristiana y por ende es a ellos a quienes debe intentar afectar con su literatura. El interés inmediato del novelista se centra, como él mismo lo dice: *en desasosegar, en despertar al lector*, pues este debería llegar a ser consciente de que la sociedad en la que vive es totalmente injusta y violenta (Saramago, 2009).

El Jesús de Saramago no pudo eliminar a Dios. Quizá apenas vislumbró lo maléfico que es tener a Dios en las vidas humanas. Tal fue su aporte reflexivo. Sus enseñanzas fueron más tenues pinceladas humanistas, de amor y solidaridad, que ideas estructuradas de guerra con Dios. Como nos dice Bordignon (2021), Saramago nos da un mensaje de salvación que intenta explicar las desgracias del mundo, en donde se adquiere una nueva perspectiva de la vida de Jesús, en el que Dios es visto como un mezquino y manipulador (p. 102). Este es uno de los objetivos de Saramago, el reconocimiento de la vida y el pensamiento de Jesús como un personaje que estaba mucho más cercano a la humanidad que a los designios del Dios-padre. En este mismo sentido pueden encontrarse análisis como los de Tenorio (2007), quien hace énfasis en la necesidad que tiene el novelista de resaltar a Jesús como parte de la táctica del rechazo que el mismo narrador siente por Dios: “Saramago recusa Deus em defesa dos homens, e, para isso, põe-se ao lado de Jesus” (Tenorio, 2007, p. 301).

Si Saramago hubiese dejado su contienda con Dios tan solo habiendo terminado *El evangelio*, bien se podría dejar abierta la interpretación sobre las verdaderas posiciones humanistas del novelista, pues se podría considerar, como lo hace el mismo Tenorio (op. cit.), que buena parte de la lógica humanista del literato se encuentra en el origen mismo del humanismo cristiano, un humanismo que suavizó los dictámenes del Dios padre y enseñó que el mismo Jesús era quien guiaba sobre las formas de vivir. En este caso sería una *pasión religiosa* (op. cit.) la que se podría observar en el *Evangelio según Jesucristo*, y en la cual se generaría un encuentro entre Dios y Saramago. Una lectura que podría moverse favorablemente hacia los linderos interpretativos de la teología, pues terminaría unificando los movimientos históricos de la doctrina cristiana con la contestación del novelista. Si se toma así, cualquier tipo de discusión sobre la doctrina estaría preconcebida o relacionada con la naturaleza misma del cristianismo.

Es claro que el Jesús de Saramago empieza con un camino más o menos similar al que es delineado por la doctrina, más con el pasar de las páginas este Jesús va adquiriendo humanidad. Como nos dice Bordignon (2021, p. 195), “O Jesus de José Saramago tem um objetivo na Terra que difere em muito daquele apresentado pelos evangelistas no Novo Testamento. Se a figura mítica é retomada, o que ele ensina, contudo, é outra história.”

<sup>10</sup> De la estatua a la piedra: el autor se explica a sí mismo. Tomado en marzo 2025. <https://www.josesaramago.org/es/conferencia/da-estatua-a-pedra-o-autor-explica-se/>

Este tipo de maniobras más contundentes quizá tienen que ver con el ejercicio reflexivo que el novelista hace de su propia trayectoria de escritor. Se ve a sí mismo como alguien que ha intentado describir diferentes realidades humanas y a quien, con el pasar del tiempo, la descripción ya no le era suficiente. Sentía que debía concentrarse en capas y procesos más subterráneos, aquellos que se esconden detrás de las descripciones, detrás de superficies, para empezar a perseguir las profundidades de la piedra:

“[...] ¿Qué es la estatua? La estatua es la superficie de la piedra, el resultado de quitar la piedra de la piedra. Describir la estatua, el rostro, el gesto, la ropa, la figura, es describir el exterior de la piedra [...] Cuando terminé *El Evangelio* todavía no sabía que hasta entonces había estado describiendo estatuas. Tenía que entender el nuevo mundo que se me presentó cuando dejé la superficie de la piedra y entré, y eso sucedió con el *Ensayo sobre la ceguera*. Entonces me di cuenta de que algo había terminado en mi vida como escritor y que estaba comenzando algo diferente”<sup>11</sup>.

Por todo esto, y para no dejarle toda la carga de la humanidad al mismo Jesús, y quizá para que a futuro no se llegasen a realizar interpretaciones teológicas sobre su ejercicio literario, el novelista debía ayudarse de alguien verdaderamente humano, debía dar una estocada aún más contundentemente humana. Debía generar un punto de quiebre en el que la doctrina y los principios criticados no se pudiesen llegar a ocultar o interpretar bajo la misma lógica teológica.

En consecuencia, el escudero escogido por Saramago, el poderoso guerrero que se iba a enfrentar a los planes de Dios, era el valiente Caín. Dios tenía que ser derrotado en un punto central de la historia, debía ser justo antes de que se consumara la famosa “segunda redención concedida por Dios a la humanidad”. Mas Caín no lo permitiría. Una sola familia de creyentes había de ser sacrificada para una redención verdaderamente humana, una redención sin Dios. Caín cambió la historia, no para él sino para aquellos que escribirán una historia sin la divinidad. Así lo narra Saramago al final de la novela. Caín ha desembarcado del arca de Noé, después de haber asesinado a la mayoría de sus tripulantes, y se encuentra con Dios:

“Entonces la nueva humanidad que yo había anunciado, Hubo una, no habrá otra y nadie la echará de menos, Caín eres, el malvado, el infame asesino de su propio hermano, No tan malvado e infame como tú, acuérdate de los niños de Sodoma. Hubo un gran silencio. Después Caín dijo, Ahora ya puedes matarme, No puedo, la palabra de Dios no tiene vuelta atrás, morirás de muerte natural en la tierra abandonado y las aves de rapiña vendrán y te devorarán la carne, Sí, después que tú me hayas devorado primero el espíritu. La respuesta de Dios no llegó a ser oída, también se perdió lo que dijo Caín, lo lógico es que hayan argumentado el uno contra el otro una vez y muchas más, aunque la única cosa que se sabe a ciencia cierta es que siguieron discutiendo y que discutiendo están todavía. La historia ha acabado, no habrá nada más que contar” (Saramago, 2016, p. 189).

Saramago sabía que dicha divinidad era inamovible y soberbia, en consecuencia, debía ser derrotada con toda la imaginación que la humanidad pudiese desplegar. El cierre del libro de *Caín* evidencia el acorralamiento que Saramago le plantea a Dios. Es una historia de reivindicación en la que solamente caben el responsable, el Dios sin caretas ni marrullerías que lo acobijen, y los directamente implicados, los humanos, representados por Caín.

Saramago ha conseguido, al parecer, lo que se proponía desde el principio de toda esta saga religiosa (Saramago, 1998, 2001, 2003, 2016): evidenciar que Dios tiene que poner la cara por lo que ha hecho en la historia, que la dicotomía del bien sobre el mal, Dios como el bien y el Diablo, o cualquier humano tomado por chivo expiatorio, como el mal, no servirá más para ocultar el verdadero rostro de la divinidad.

<sup>11</sup> *De la estatua a la piedra: el autor se explica a sí mismo*. Op. cit.

El humanismo del novelista, valiéndose de elementos seculares y espíritu moderno, le habla de igual a igual a Dios, menoscambia la trama y los mandatos divinos y superpone los sentimientos y las necesidades humanas. Esto, consecuentemente, lo ha conducido a dejar una posibilidad de anclaje, unas pautas éticas y propositivas, un llamado al ser, al compartir y al comprender, similar al que sugiere el mismo Fromm (2005, 2006, 2021).

Este radicalismo de Saramago para con Dios muy seguramente se explica porque el novelista no solo era un humanista sino un comunista, aunque, como dijo el profesor Guido Barona, todo comunista es un humanista. El interés del literato en el *comunismo-humanismo* es sin duda bastante comprometido y a la vez de definición sencilla, como él mismo alguna vez lo aclaró: se trata de una hormona que lo guiaba hacia el comunismo y hacia la posición ética que dicha perspectiva política implicaba. Este *comunismo hormonal* le ha obligado a no dejar tirado al ser humano en cualquier sendero, pues, así como se opone a la idea de dios, al *Factor Dios* (2001), también deja tras el suelo cualquier posibilidad para que el individuo esconda su ser tras la capa del capitalismo. Por ejemplo, con *La caverna* (2010), demostró que incluso un alfarero, forjado con la mentalidad de una sociedad tradicional, es capaz de decirle no al mismísimo sistema capitalista, a la caverna moderna.

El humanismo del escritor nos recuerda que, en obras como el *Ensayo sobre la lucidez* (Saramago 2008), con solidaridad y el respeto básico de los unos a los otros, es posible vivir bien, incluso cuando el poder y los Estados les dan la espalda a los ciudadanos.

La contienda con la divinidad ha finalizado. Es sin duda, y guardando parte del espíritu del *Evangelio según Jesucristo*, el momento en que el ser humano debe salir de su casa para ir a poner orden en el mundo, en una búsqueda de redención de los hombres por los hombres. Llamados a ser los únicos responsables de sí mismos, de sus acciones y consecuencias.

La estocada humanista de Saramago ha sido clara. La historia ha acabado porque ya no hay posibles seguidores de Dios, y sin seguidores, ¿qué le queda a Dios? Nada. Caín eliminó a quienes llevaban sus banderas. Ya no hay espacio para que Dios interpele, ya no hay más momentos de desquite, ni para invocar al Diablo y los temores, trampas o contratos que este le pueda engendrar a la humanidad, ni para que dichos temores sean la excusa y en tal sentido salven a Dios y a sus intereses.

Claramente sobrevendrán otra cantidad de dificultades, más al menos el problema, la historia con Dios, ya no será más: "Dios no es más que un nombre, nada más que un nombre, el nombre que, por miedo a morir, le pusimos un día y que vendría a dificultar nuestro paso a una humanización real" (Saramago, 2001, p. 332).

## Bibliografía

- Do Amaral, A. L. (2011). *Que diabo de deus é esse? Divinas ficções de José Saramago*. Tesis de maestría en literatura. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- Bauman, Z. (2014). Libertad y seguridad: un caso Hassliebe. En: Bauman Z, Dossal G, *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Beltrán, W. (2007). *La sociología de la religión: Una revisión del estado del arte*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Bordignon, D. (2021). O Cordeiro e o Pastor: Jesus e o Diabo segundo José Saramago. Metamorfoses. *Revista da Cátedra Jorge de Sena da Faculdade de Letras da UFRJ* 17.
- Bourdieu, P. (2000). Objetivar el sujeto objetivante. *Cosas Dichas*. Editorial Gedisa. Barcelona
- Carozzi, M. (1999). La autonomía como religión: la Nueva Era. *Alteridades*, 9, 18, pp. 19-38.
- Clément, O. (2001). Rupturas contemporáneas y futuro del cristianismo. En: Ries, Julien (Comp.) *Tratado de antropología de lo sagrado*. España: Trotta. Vol. 4.
- Díaz, V. (2005). Cifrando y descifrando el mundo: La etnoliteratura, una antropología desde lo literario. *Disparidades. Revista de Antropología*, 60(1), 7-41. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2005.v60.i1.113>
- Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro*. Ediciones Nueva visión. Buenos Aires.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. Carozzi y C. Ceriani (Comps.), *Ciencias sociales y religión en América Latina* (pp.87-118). Buenos Aires:Biblos/ACSRM.
- Fuente Lombo, M. (1994). Prólogo. En: *Etnoliteratura: un nuevo método de análisis en antropología*, ed. Manuel de la Fuente Lombo, pp. 5-7. Córdoba, Universidad de Córdoba.
- Fromm, E. (2005). *El Miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós.
- Fromm, E. (2006). *Tener y ser*. Psikolibro. Tomado de: [www.psikolibro.com](http://www.psikolibro.com).
- Fromm, E. (2021). *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*. Fondo de Cultura Económica.

- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona.
- Geertz, C. (1994). *Observando el Islam*. Paidós. Barcelona.
- Gruzinski, S. (1995). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hackford, T. (Director). (1997). *El abogado del diablo* (Película). Regency Enterprises (Productora).
- Heller, A y Ferenc, F. (1998). *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Ediciones Península.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Machado de Lima, M. (2015). Deus e o diabo no evangelho de Saramago: a representação do bem e do mal como os dois lados da mesma moeda. *Revista Alere*, 08, 12, 02.
- Mira, Joan F. (2007). Literatura y antropología. En: *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, (ed. lit) Carmelo Lisón Tolosana. Madrid: Akal.
- Muchembled, R. (2004). *Historia del Diablo, siglos XII-XX*. Editorial Cátedra.
- Orrego, J. & Serje, M. (2012). Antropología y literatura: travesías y confluencias. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (15), 15-26. DOI: 10.7440/antipoda15.2012.01.
- Pachón, D. (2018). José Saramago: una radiografía crítica de nuestra época. En: *El compromiso literario en la reflexión de lo político*. Editores Porfirio Cardona Restrepo, Freddy Santamaría Velasco, Óscar Hincapié Grisales.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Ed. Trotta.
- Rivas, L. (2015). Crisis de la Modernidad. El Pacto con el Demonio. *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 10, núm. 1, enero-junio. pp. 182-193. Universidad El Bosque. Bogotá.
- Sánchez-Garrido, R. (2008). El cazador-escritor. Una reflexión desde la antropología sobre aspectos de la producción literaria cinegética de Miguel Delibes. *Revista de Antropología Experimental*, 8, 160-175. <https://tinyurl.com/yc7py2se>.
- Saramago, J. (1997). *De la estatua a la piedra: el autor se explica a sí mismo*. Tomado en abril 2024. <https://www.josésaramago.org/es/conferencia/da-estatua-a-pedra-o-autor-explica-se/>
- Saramago, J. (1998). *El evangelio según Jesucristo*. Barcelona. Alfaguara.
- Saramago, J. (2001). El factor Dios. *Educere*, vol. 5, núm. 15, octubre-diciembre, pp. 331-332. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.
- Saramago, J. (2003). *In nomine Dei*. Barcelona. Alfaguara.
- Saramago, J. (2008). *El ensayo sobre la lucidez*. Argentina. Ediciones Santillana.
- Saramago, J. (2009). *José Saramago presenta Caín*. Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CB7c37deigA>
- Saramago, J. (2010). *La caverna*. Bogotá. Alfaguara.
- Saramago, J. (2016). *Caín*. Bogotá. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 3, pp 45- 74
- Semán, P. (2007). Presentación "Religión". En: *Etnografías contemporáneas*, año 3 / 3. Universidad nacional de San Martín. Buenos Aires.
- Tenório, W. (2007). A paixão religiosa de Saramago leitura de O Evangelho segundo Jesus Cristo de José Saramago. *Revista Lusófona de Ciência das religiões*, VI, 11, pp. 295-305.
- Todorov, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Madrid: Paidós.
- Žižek, S. (2016). La retorcida identidad de Dios. En: *Contragolpe absoluto*. Madrid: Akal.

