

# O MITO SACRIFICIAL NO *ENSAIO SOBRE A CEGUEIRA*

## THE SACRIFICIAL MYTH IN THE *BLINDNESS*

Pedro Fernandes de Oliveira Neto\*

**RESUMO:** No *Ensaio sobre a cegueira* os grandes padecimentos no mundo em que a visão foi desfeita são das mulheres, mesmo que uma delas se encontre poupada (aparentemente) da cegueira. Esta leitura crítico-interpretativa procura dilucidar os motivos disso à luz do que se designa por mito sacrificial. Dois episódios são essenciais ao desenvolvimento das discussões que recorrem à teoria do sacrifício (Mauss & Hubert, 2017; Girard 2002, 2004 e 2011), do símbolo (Chevalier & Gheerbrant, 2022) e do mito (Barthes, 2003): o estupro coletivo das mulheres culminante no fim trágico da cega das insónias; e a autoimolação da mulher do isqueiro na passagem entre o mundo limitado pelos labirintos do manicômio e o mundo ilimitado da cidade desfigurada. Reafirma-se, assim, a singularidade do feminino saramaguiano como não dicotomia do masculino e certa tentativa de corte realista ao evidenciar a condição histórica a que as mulheres foram submetidas em relação aos homens.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulher. Sacrifício. Mito. José Saramago.

**ABSTRACT:** In the *Blindness*, the greatest sufferings in the world where vision has been destroyed are suffered by women, even though one of them is (apparently) spared from blindness. This critical-interpretative reading seeks to elucidate the reasons for this, which is called the sacrificial myth. Two episodes are essential to the development of discussions anchored in the theory of sacrifice (Mauss & Hubert, 2017; Girard 2002, 2004 and 2011), of the symbol (Chevalier & Gheerbrant, 2022) and of the myth (Barthes, 2003): the gang rape of women culminating in the tragic end of the blind woman suffering from insomnia; and the self-immolation of the woman with the lighter in the passage between the world limited by the labyrinths of the asylum and the unlimited world of the disfigured city. This reaffirms the singularity of Saramago's feminine as a non-dichotomy of the masculine and a certain attempt at a realistic approach by highlighting the historical condition to which women were subjected in relation to men.

**KEYWORDS:** Woman. Sacrifice. Myth. José Saramago.

85

\* Doutor em Estudos da Linguagem/Literatura Comparada pelo PPGEL/UFRN. Professor na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), onde atua na Graduação em Letras/Língua Portuguesa e no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PPGEL), área de Estudos em Literatura Comparada.

## 1.

A trajetória do *Ensaio sobre a cegueira* confunde-se com alguns marcos na biografia e na literatura do seu autor. É comum, por exemplo, a errônea afirmação de que com este livro publicado em 1995 José Saramago recebeu o Prêmio Nobel de Literatura três anos adiante — o galardão é um reconhecimento, devemos saber, pelo conjunto da obra e, ainda que fosse por um livro específico, cumpre lembrar que antes, em 1997, havia saído *Todos os nomes*, este sim, o romance imediatamente anterior à notícia vinda da Academia Sueca; e se costuma entender o *Ensaio* como inaugural de uma nova linha no universo saramaguiano, afirmativa em parte questionável quando reparamos que muitos dos interesses aqui reunidos ou os aspectos estilísticos se articulam em obras anteriores — no primeiro caso, um bom exemplo é o tema da visão, sintetizado com este livro, a recorrência da interface entre o mito e a narrativa literária ou ainda o relevo das figuras femininas.<sup>1</sup>

86

O interesse dos estudos saramaguianos em torno desses dois últimos aspectos se constituiu desde as primeiras leituras críticas acerca da obra de José Saramago e a razão é que se nota, no primeiro caso, certa recorrência da narrativa para topos ou arquétipos e, no segundo, a reiteração do papel protagonista da personagem feminina no curso da narrativa, assumido de maneira diversa, tal como uma característica, uma atitude, uma maneira inovadora ou inusual de pensar e expor suas ideias.<sup>2</sup> Embora as leituras mormente tenham se preocupado em realçar o preito da mulher, sua relevância nem sempre é mediada por aqueles aspectos que demonstram o protagonismo,

---

<sup>1</sup> A noção segundo a qual o *Ensaio sobre a cegueira* inaugura uma nova linha no âmbito da obra de José Saramago encontra-se delimitada tanto entre os estudos saramaguianos — por exemplo, em Seixo (1999) ou em Arnaut (2008) —, como na opinião do próprio autor, como observamos na conferência “Da estátua à pedra”: “Tive de entender o novo mundo que se me apresentava ao abandonar a superfície da pedra e passar para o seu interior, e isso aconteceu com *Ensaio sobre a cegueira*” (Saramago, 2013, p. 42). Quanto a esta obra como uma síntese do tema da visão na literatura saramaguiana, esta é uma afirmativa que desenvolvemos em “*Ensaio sobre a cegueira*, um romance-síntese sobre a temática do olhar na obra de José Saramago”, publicado no livro *Peças para um ensaio*.

<sup>2</sup> No conjunto da crítica, esse interesse encontra-se primeiramente delimitado ou referido por Beatriz Berrini (1998), Maria Alzira Seixo (1999), Ana Paula Arnaut (2007) e Pedro Fernandes de Oliveira Neto (2008, 2009, 2012).

a qualidade do excepcional, nem da superioridade em relação ao sexo oposto. Nesse plano, aliás, essas mulheres podem mesmo ocupar um lugar semelhante ao encontrado no campo exterior ao da ficção, sob pena, é claro, de não incorrer num desrespeito ao plano do verossimilhante; nem por isso elas perdem o brio ou servem, pelo menos é o que se provou até aqui, de reforço a certo discurso imoral que as subordina negativamente ao jugo dos homens. É verdade que, quando limitadas pelo tecido histórico, as saramaguianas raramente assumem, na atitude, um avesso da condição imposta pelo modelo dominante, autocentrado, como sabemos, no homem; esse não é o caso intelectual e discursivo, em que elas se encontram sempre numa *via* distinta, de apelo ao instintivo, de uso da sensibilidade e do racional.

Todas essas questões e suas derivas, se não foram resolvidas, suspeitamos, foram bem ou mal desenvolvidas pela crítica e se aqui as introduzimos é para reconhecer isso. Mas não apenas. É ainda para expor a raiz do objetivo que nos interessa com esta leitura crítico-interpretativa averiguada por uma recorrência encontrada no curso narrativo do *Ensaio*: os grandes padecimentos no mundo tomado por uma cegueira fulminante são das mulheres, mesmo que uma delas se encontre (aparentemente) poupada desse mal. Isto é, ao evidenciar neste romance como é atribuída às mulheres certa atitude sacrificial, procuramos deslindar seus fundamentos e para tanto recorremos aos motivos do mito e do símbolo, entendidos como parcelas da ordem discursiva do literário.

## 2.

Se observamos alguns dos romances cardeais de José Saramago, também encontramos o sacrifício como um motivo recorrente: está na faina e nos desdobramentos da luta revolucionária dos camponeses do Alentejo, em *Levantado do chão*; ou dos trabalhadores de Mafra sequestrados uns, condenados outros, pela megalomania de um rei, em *Memorial do convento*; está na morte banal do irmão de Lídia na Revolta dos Marinheiros de 1936, em *O ano da morte de Ricardo Reis*; no martirologio de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*; no desfecho trágico da mulher do médico, convertida em bode

expiatório dos acontecimentos capitais do *Ensaio sobre a lucidez*; no destino de Salomão em *A viagem do elefante*; ou ainda na paródia ao mito de Caim e Abel no que foi o último romance do escritor, *Caim*. Um exame acurado revelará ainda as diversas nuances assumidas na expressão do sacrifício numa mesma obra. No próprio *Ensaio sobre a cegueira* é possível destacar algumas dessas variações: é sacrificial a atitude da mulher do médico de assumir a condição de cega para acompanhar o marido levado para quarentena como pode ser também as mortes dos cegos maltrapilhos que se armam contra a ganância dos cegos malvados depois que estes impõem valores desumanos numa espécie de escambo por comida. No primeiro caso, o sacrifício se constitui como parte numa atitude de progressiva ruptura com a inércia, o medo e a submissão; é simultaneamente um ato de entrega e dedicação fora do comum e a cruzada íntima de uma mulher por sua condição e seu papel no interior de uma comunidade. No segundo, um levante em nome da ordem no estamento coletivo a partir do desmantelamento da tirania autocrática valendo-se da força ao alcance; num mundo em que praticamente todos os princípios racionais aparecem desfeitos, restam alguma perspicácia do instinto e da violência como as armas capazes de, contraditoriamente, devolver, ainda que minimamente, certa ordem do convívio. Mas, os dois segmentos que privilegiamos no desenvolvimento desta leitura, embora mínimos se colocados ao lado desses, se revestem mais apropriadamente do que aludimos como mito sacrificial.

Antes de encontrarmos o sacrifício como qualidade ou efeito inerente às nossas ações, devemos esclarecer sua presença como parte nos ritos comunitários que organizam a vida arcaica; assim, na sua acepção mais restrita, “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (Mauss & Hubert, 2017, p. 16). Uma vez observada a meticulosa compreensão desenvolvida por Mauss & Hubert acerca da organização, realização e significação dos elementos recorrentes na liturgia sacrificial em diversas matrizes culturais antigas, é possível compreender o sacrifício como parte numa *poiesis*, visto que, os seus envolvidos reatualizam uma narrativa segundo a qual

os laços de convívio entre a comunidade humana e os seus deuses permanecem vivos, razão pela qual estes devem zelar pela ordem coletiva terrena de suas criaturas semelhantes.<sup>3</sup>

No rito, a vítima é quase sempre destruída em nome da divindade ou segmentada entre esta e os participantes. Uma expressão de sua manifestação na literatura se nota na restauração do sacrifício de Ifigênia representado numa das últimas tragédias compostas por Eurípides — *Ιφιγένεια ἐν Αύλιδι* foi representada, aliás, em 406 a.C., o provável ano da morte do tragediógrafo grego. Com destino a Troia, a frota dos gregos havia ficado presa em Áulis devido à falta de vento, um capricho de Ártemis porque Agamemnon a tinha ofendido, segundo se deduz da consulta ao vidente Calcas. Para agradar à deusa, Calcas informa que Agamemnon deveria sacrificar a filha mais velha. O pai forja uma situação para conseguir reter Ifigênia no interesse da deusa: pede à mulher, Clitemnestra, o envio da jovem a Áulis com a promessa de casá-la com Aquiles. A tragédia de Eurípides centra-se no impasse entre atender ou não ao sacrifício exigido e o desfecho que chegou até nós varia entre a execução ou não da vítima solicitada pela deusa.<sup>4</sup> Independente disso, interessa-nos demonstrar algumas coisas: as recorrências do motivo sacrificial e da imolação

89

<sup>3</sup> Isso se nota, ao menos, na tradição judaico-cristã, a que nos importa nesta leitura. René Girard (2011) observa que também nos limites divinos, considerando a tradição védica, o sacrifício é, em parte, decorrente do que designa como a extração das forças rivais assumidas entre os deuses como rivalidades e estas estão diretamente relacionadas com proliferação contínua dos desejos.

<sup>4</sup> Mário da Gama Kury argumenta que a descrição do sacrifício pelo mensageiro favorece a dupla leitura acerca do desfecho da tragédia. O tradutor de *Ifigênia em Áulis* refere que para alguns filólogos, como August Boechk, prevalece a hipótese de duas versões: a de Eurípides, na qual, Ifigênia teria sido sacrificada; e a de um filho ou sobrinho do autor, segundo a qual a heroína é substituída no altar do sacrifício por uma corça. Nessa segunda versão, a filha de Agamemnon e Clitemnestra se salva pela própria Ártemis, que, arrependida de sua crueldade, teria levado a vítima para Táuris. Os filólogos como Boechk encontram subsídio na própria obra de Eurípides, que recupera a heroína em *Ifigênia em Táuris*, admitindo-se que o próprio tragediógrafo teria adotado a última versão do desfecho da sua peça; Kury acrescenta que “no estágio final da atividade de Eurípides, *As Bacantes*, encenadas no mesmo ano da *Ifigênia em Áulis*, estrearam em Áigai, na Macedônia ainda semibárbara, para onde começava a deslocar-se a preponderância militar na Grécia. A adição da parte final da peça pelo Eurípides mais novo ou pelo próprio dramaturgo, pode ter sido devida a mudanças de gosto e de estado de espírito decorrentes das derrotas irremediáveis e da consequente decadência de Atenas, na época sob governos tirânicos. Essa decadência levaria ao ocaso da tragédia e da Comédia Antiga e ao surgimento da Comédia Nova e de Menandro.” (Kury, 1993, p. 9).

da mulher, pontos da nossa leitura, não são encontradas apenas nos textos da literatura ou da liturgia sagrada, incorrem também na mimesis literária. Reconhece-se ainda que o sacrifício, como observam Mauss & Hubert, “ocorre sob certas circunstâncias e em vista de fins determinados” (2017, p. 75); tais fins, no rito religioso, se resumem a uma maneira de estabelecer comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por meio da vítima. No levante violento – que é, simultaneamente, a origem do sacrifício e do seu meio – se demonstra o imperativo de continuidade da ordem humana.

O sacrifício não é uma prática circunscrita à expressão do sagrado entre os povos primitivos e nem se encontra limitado num tempo remoto; deduzimos de Mauss & Hubert que sendo o religioso parte indissociável do imaginário humano e o sacrifício o elo entre este e o divino, tal gesto se encontra em toda expressão do sagrado. Também Girard designa que o sacrifício “deve ser a primeira iniciativa propriamente humana, o ponto de partida da cultura religiosa, a única especificamente humana” (2011, p. 68). No caso ocidental, o fundamento do cristianismo, sabemos, ampara-se no sacrifício de Jesus como redenção do homem ao lugar primordial de imagem e semelhança do Criador. No catolicismo, a missa tanto perfaz os resquícios dos ritos celebrativos e das tradições sacrificiais antes da morte do filho de Deus quanto redivive sua imolação no plano da transubstanciação do pão e vinho, carne e sangue do sacrificado, na comunhão.<sup>5</sup>

Sendo parte comunitária, é natural que elementos e com eles os sentidos encontrados no rito sacrificial se mostrem integrados noutras práticas sociais.

90

<sup>5</sup> Mauss & Hubert afirmam que “o sacrifício cristão é um dos mais instrutivos que se pode encontrar na história. Nossos sacerdotes buscam, pelos mesmos procedimentos rituais, quase que os mesmos efeitos buscados pelos nossos mais remotos antepassados. O mecanismo de consagração da missa católica é, em linhas gerais, o mesmo que o dos sacrifícios hindus. Ele nos apresenta, com uma clareza que nada deixa a desejar, o ritmo alternado da expiação e da comunhão. A imaginação cristã se erigiu sobre planos antigos.” (2017, p. 74). É este ainda o entendimento de Pierpaolo Antonello na reflexão desenvolvida a partir de *O sacrifício*, de René Girard: “A eucaristia remete de maneira muito evidente a lógica sacrificial e antropofágica das origens, a ponto de não poder ser considerada um elemento casual ou marginal na composição da nova aliança entre homens e Deus através do sacrifício do filho. Esse gesto é central e fundador, e lembra o lento caminho de libertação da humanidade a partir das suas origens sanguinolentas e da violência de todos os fechamentos sistêmicos, sociais e individuais, a saber, ‘homicida desde o princípio’.” (2011, p. 20)

Mesmo o conceito demonstra isso. Do Latim *sacrificium*, palavra composta pelos termos *sacer* (sagrado) e *facere* (fazer), o sacrifício designa na sua origem a ação de sacrificar ou se sacrificar, em favor de algo, alguém, um deus, a renúncia voluntária por motivos diversos, e não apenas religioso. Nesse sentido, discordamos, em dois sentidos dos levantados por Girard (2011): de que somos a primeira grande civilização a nos livrar completamente dos sacrifícios e que o sacrifício é um assassinato e uma ação muito santa. A transmudação do sacrificial em rito encenado ou sua inserção entre as práticas cotidianas nos demonstram que se sacrifício não é mais fixado pelo sentido primitivo, também não desapareceu definitivamente das nossas vidas; e mesmo que se tenha desfigurada sua prática como noção muito santa, a violência dos nossos dias reimprime, de alguma maneira sua força essencial. Não é o caso, evidentemente, de santificar a violência, mas de compreender por que ela se imiscui entre as práticas humanas, como resquício imemorial, parte do que Jung (1991) conceituou como inconsciente coletivo. O próprio Girard ao passo que refere aos espetáculos violentos como possíveis substitutos dos ritos sacrificiais também admite que a origem do sacrifício se ancora num assassinato fundador, noções que fulgem contraditórias às suas afirmativas com a quais discordamos.

Mas, o que designamos como mito sacrificial? A princípio podemos defini-lo como a sedimentação das práticas sacrificiais e dos seus sentidos: o assassinato, por exemplo, sempre se justifica como o acontecimento inevitável para o restabelecimento – ilusório, bem sabemos – de uma ordem perdida ou perturbada. Nesse caso, implicações de natureza diversa, como a certeza de que um novo nasce em seguida a adversidade, esta que é, em linhas gerais, a purga pela qual é necessário atravessar para a novidade, pode ser um bom exemplo – algo que se marca mesmo na estrutura do *felizes para sempre* encontrada no modelo de algumas formas narrativas, como a novela e em certos romances. O contrato, a abnegação, a pena, entre outras práticas não religiosas, são outras dessas manifestações que se encontram relacionadas com o sacrifício, ou infiltrações do mito na vida hodierna.

### 3.

Pelo que conhecemos, o sacrifício que irrompe na literatura de José Saramago não se encontra submetido ao sentido antropológico, campo a partir do qual, como perseguimos, se estabelece a teoria do sacrifício, mesmo porque o religioso, no interior do qual se circunscreve a experiência do sagrado, é particularmente negado, continuamente questionado ou mesmo suplantado pela ação humana e esta não é transcendental, é amparada nela própria; assim, tudo, inclusive o mito, se encontra mediado pela crise do homem ocidental. O motivo sacrificial se integra na vida comum enquanto resíduo do mito e este é, como quer a acepção barthesiana, uma forma de discurso que ocupa seu lugar no interior da linguagem, modificando-se com ela nos influxos da sua dinâmica e dos modos de leitura da sociedade, isto é, nas variáveis da História, “esta que transforma o real em discurso” e “que comanda a vida e a morte do discurso mítico” (Barthes, 2003, p. 200).

A obra saramaguiana sempre recorre ao mito com o interesse inerente ao literário que é, como sabemos, não o da reiteração pura e simples de suas feições e sentidos, mas a subversão. O mito é reaproveitado na filigrana dos seus sentidos verificado seja num acontecimento, numa imagem, num sintagma simbólico, num motivo etc., mas o autor entende que o mito pode também ser interrogado e criticado de um ponto de vista outro mas sugerido pelo próprio mito. Talvez uma imagem singular nesse sentido é dada, no caso do *Ensaio sobre a cegueira*, pela própria cegueira. Se no mito sua expressão se mostra ao avesso da ideia primeira de limitação e se assume como uma espécie de dom favorável – o destituído da visão é o que possui a percepção mais precisa, por vezes antecipatória das coisas (vide o caso de Tirésias) –, no romance o ponto essencial da sua metáfora se encontra fixado pelo limite literal; sem ver, a comunidade se aferra às limitações impostas pela condição resultante da cegueira e isso corrói os últimos restantes de humanidade encontrados no palmo civilizatório. É evidente que este não é o sentido prevalecente. O mito é *forma bifronte* e a literatura é, nesse sentido, sua filha.<sup>6</sup> Ao passo que subverte não o

92

<sup>6</sup> Antes da constatação para o sentido aqui demonstrado, a expressão aparece com Alfredo Bosi: “O mito é uma instância mediadora, uma *cabeça bifronte*” (2016, p. 180, grifo nosso). Para o estudioso: “Na face que olha para a História, o mito reflete contradições reais, mas de modo a

deixa de reiterar, mostrando-nos que o mito, como a literatura, tanto revela como vela o sentido das coisas – salvação e condena da palavra.

Os dois episódios que nos interessa encontram-se no limite de uma escalada dramática que se instaura quando, no drama dos cegos recolhidos pelo Estado para o cumprimento de uma quarentena de fim incerto, se multiplicam descontroladamente os novos habitantes no manicômio abandonado onde estão presos. Depois de o mal se espalhar numa velocidade à frente das condições da ciência em encontrar a cura, o fornecimento de gêneros aos internados reduz gradualmente até instaurar entre os aprisionados o espectro da morte por inanição. Dessa escassez, um grupo de cegos constituído apenas por homens da terceira camarata esquerda constitui uma espécie de poder e transforma o pouco de comida que chega ao reduto em parte de um escambo imposto a princípio por qualquer bem de valor e depois pelo uso sexual das mulheres.

Divididas entre o horror da violação e a necessidade de comida, primeiro elas cedem às exigências dos milicianos. E é no estupro coletivo das mulheres que se inteira os sentidos do sacrifício. Esse episódio reaviva, como perceberemos, quase integralmente o rito sacrificial, da exigência da vítima à sua imolação. É longa a série de ações, algumas excessivas e mesmo desnecessárias, desenvolvidas entre os dois pontos do acontecimento às vezes como um capricho do narrador de carregar nas tintas o horror das circunstâncias. Por isso, é mais útil, para o nosso caso, uma reconstituição parafrástica com a incidência do recurso analítico nos planos que demarcam a reiteração do mito sacrificial: os participantes do que em falso chamamos de *rito* encontram-se em condições diametralmente opostas aos do sentido original da prática do sacrifício, afinal os que o invocam exercem todo o violento sadismo ao seu alcance e o voluntariado das vítimas é corrompido pelo peso da ordem de poder, seja o dos

93

---

convertê-las e a resolvê-las em figuras que perfaçam, em si, a *coincidentia oppositorum*. [...] Na outra face, que contempla a invenção, traz o mito signos produzidos conforme uma semântica analógica, sendo um processo figural, uma expressão romanesca, uma imagem poética. Na medida em que alcança essa qualidade propriamente estética, o mito resiste a integrar-se, sem mais, nesta ou naquela ideologia.” (Bosi, 2016, p. 180).

homens sobre essas mulheres, seja o dos que atuam sob a força da opressão armada.

Mas, o rito da imolação nota-se desde a iniciativa dos opressores: “Passada uma semana, os cegos malvados mandaram recado de que queriam mulheres. Assim, simplesmente, Tragam-nos mulheres.” (Saramago, 1995, p. 165). Se o sacrifício é um acontecimento voluntário formado de uma necessidade coletiva (cf. Mauss & Hubert, 2017), a razão – a lente de sempre empregada por José Saramago para dilucidar qualquer fenômeno da civilização em crise – não deixa de aclarar que a vontade a ser satisfeita é produto de uma sanha impositiva. E o melhor quadro para entendermos isso talvez seja o que subverte o sacrifício de Jesus na cruz em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Basta lembrarmos que, nesse caso, a morte é parte da fome de poder com a qual se designa o que o discurso religioso trata como desígnios de Deus. No caso em análise, num mundo marcado pela ausência Dele, as criaturas reavivam o impulso do Criador: o sacrifício das mulheres visa satisfazer o maniqueísmo com o qual esses homens organizam seu mundo.

No rito sacrificial, “um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado” (cf. Mauss & Hubert, 2017, p. 13), e por que não lidamos com o acontecimento estrito do sacrifício mas sua reiteração desfigurada, o martírio das mulheres assume-se pela exata via oposta, ao sagrado impõe-se a profanação. O que se oferta, no entanto, é a medida imposta pelo sacrificial: não saciados dos muitos objetos de valia tomados na primeira roda de oferendas, os homens cobram mais. A fome do deus é sempre contínua. Passados os muitos protestos e as implicações envolvidas no ato – o exercício de meditação que se encontra na *Ifigênia* de Eurípides –, as mulheres se dispõem integralmente, ao menos as da primeira camarata direita, onde está a mulher do médico, a única não afetada pelo mal branco. E ao deus faminto, que mantém a desordem com sua fúria, oferece-se sempre a melhor parte, correspondente ao que é exigido pelo sacrifício; neste caso, o usufruto dos corpos. E essa matéria, como no rito, não é entregue de qualquer maneira; a vítima sacrificial deve atender em proporção semelhante à natureza daquele a

que se sacrifica, assim, os cegos da terceira camarata esquerda exigem: “se alguma de vocês está com o sangue, não a queremos, ficará para a próxima vez” (Saramago, 1995, p. 174) e quando as seis mulheres da camarata dos primeiros cegos alcançam o campo do sacrifício é o chefe dos malvados o autor sacerdotal do exame das vítimas:

O primeiro a escolher sou eu, já sabem. [...] O chefe dos cegos, de pistola na mão, aproximou-se, tão ágil e despachado como se com os olhos que tinha pudesse ver. [...] Apalpou a rapariga dos óculos escuros e deu um assobio [...] Excitado, enquanto continuava a apalpar a rapariga, passou à mulher do médico, assobiou outra vez [...] Puxou para si as duas mulheres, quase se babava quando disse, Fico com estas, depois de as despachar passo-as a vocês. (Saramago, 1995, p. 175-176).

São as melhores do grupo trazidas ao centro do patíbulo e os sacrificantes delas se satisfazem à mesma maneira que o deus hebraico se satisfaz com a oferta em carnes de Abel e se indigna com o sacrifício de legumes de Caim, episódio que a obra saramaguiana reabre com *Caim* sob a luz do crivo racional que apontamos antes. É verdade que a matéria ficcional não reaviva, como temos visto, a primazia do sagrado sobre o objeto sacrificial; ela o provoca, interroga, evidencia suas contradições. Também, no quadro aludido, não lidamos, com o rito no sentido perseguido pelas fontes teóricas com as quais dialogamos; o relato é de uma sequência de estupros. São os elementos do sacrifício, como a posição dos envolvidos na trama da violência e os sentidos dela derivados, que se integram na ordem dos acontecimentos ficcionais – é o que lemos. Agora, nada é gratuito na matéria literária.

O reavivamento do mito sacrificial a partir de um episódio de estupro denuncia de que maneira determinadas práticas entre homens e mulheres estão integradas àquelas forças imemoriais que passaram aos subterrâneos e não foram integralmente sepultadas porque se reanimam em muitas das circunstâncias do presente. Ou como dissemos antes, como essas marcas arcaicas do sacrifício irrompem na tessitura do cotidiano. Expõe-se, assim, a arqueologia dos nossos comportamentos. Nesse sentido, o sacrifício das mulheres retoma simultaneamente o rito sacrificial e a violência, que, na cultura ocidental uma coisa não se fez dissociada da outra; os nossos sacrifícios

estão amparados por signos como a satisfação pela morte de um ser de carne e sangue e ou a sua devoração. Tal força encarnada na forma de um deus – de feições próprias do homem – se irmana entre nós, se o homem perfaz a mesma condição de seu Criador, o que, por extensão, mobiliza a relação vertical imposta de homens sobre as mulheres.

Uma das causas do mundo onde o princípio racional transbordou, alcançou e se misturou ao irracional está no desequilíbrio proporcional que coloca uns sobre outros no interior da mesma espécie humana. A atitude dos cegos maus é abominável, mas como atuam os demais quando se deparam com o impasse das mulheres por cumprir ou não o sacrifício imposto? Numa situação em que todos estão vulneráveis ao mando da terceira camarata esquerda, é ainda o imperativo do homem como domínio da mulher o que se nota entre os indiretamente designados *cegos bons*; para o primeiro cego, por exemplo, “mulher sua não se sujeitaria à vergonha de entregar o corpo a desconhecidos em troca do que fosse, que nem ela o quereria nem ele o permitiria” (Saramago, 1995, p. 167, grifo nosso) e entre o restante do clã masculino sobra o silenciamento ante a imposição dos cegos malvados. O silêncio é, nesse caso, a medida justa da conveniência com o horror, a usual irmanação comunitária dos homens, a que podemos designar como *egoísmo*, como fica demonstrado na falta de resposta e de atitude deles ante o impasse a que são submetidas as mulheres e a interrogação daí derivada: e, se os cegos opressores tivessem pedido homens? A esperada garantia de proteção – não porque os homens devam repetir o comportamento tribal de guardiões das mulheres, mas porque a medida da violência é derivada da mesma força capaz de contê-la –, tarda e é ineficiente. A saída coletiva é admitir o sacrifício. E, para algumas delas, como a impedida pelo marido de ceder ao mando dos violadores, a atitude é a entrada nos limites de uma vã liberdade: a de dispor do próprio corpo apenas para entregá-lo à conspurcação do gozo unilateral.

Outras duas imagens do quadro em análise são essenciais na compreensão do mito sacrificial nesse romance. A primeira delas, podemos assim referir, é a imolação das vítimas. Não nos interessa as descrições de corte naturalista

empregadas pela narrativa, mas a transfiguração dos homens em animais não deve passar despercebida. Os próprios cegos se reconhecem como cavalos e o narrador os acentua quando emprega expressões como “relincharam” e “deram patadas” para descrever o comportamento desses homens quando de posse das mulheres. No primeiro plano semântico, o que a narrativa quer reavivar é a natureza animalesca, bárbara e grotesca dos cegos maus, mas o sentido não se encerra aqui. Nos ritos sacrificiais, o sacrificante, no limiar entre o terreno e o sagrado, embora não se modifique fisicamente como o seu objeto de sacrifício, funde-se na atmosfera do sagrado fazendo-se um possuído. O romance assim refere ao descrever a variação das feições implicada na personalidade e na sua função exercida indicadas pelo verbo *cavalgar*. No plano simbólico, Chevalier & Gheerbrant explicam que originalmente a memória de todos os povos associa “o cavalo às trevas do mundo ctoniano” (2022, p. 254); as significações desse animal são variadas: nos ritos extáticos, o encontramos nas práticas dionisíacas, enquanto nos ritos de posse “abundam as figuras hipomorfas; por exemplo: os Silenos e os Sátiros, companheiros das Mênades (ou bacantes) no cortejo dionisíaco, são homens-cavalos” (Chevalier & Gheerbrant, 2022, p. 256). A violência do sacrificial no *Ensaio* se verifica na desumanização pelo instinto, no desregramento da luxúria pela aceitação e imposição da força sádica.

O fim do episódio em comentário é singular. O sacrifício se consuma, de alguma maneira, com a imolação da cega das insónias. Do grupo de mulheres da primeira camarata direita levado ao átrio dos cegos maus, ela é a última a se voluntariar para o suplício, contrariando certo interesse das demais, na irmaniação coletiva que falta aos homens, de preservá-la do sadismo dos estupradores. Ignorada como oferta pelo chefe da camarata dos malvados, essa mulher é visivelmente a mais especial do grupo e seu fim, a passagem definitiva entre o estar permanentemente acordada e o dormir profundamente, assume as significações que nos remetem, inclusive, para as do rito sagrado. Um sagrado à maneira saramaguiana, sem transcendência, dependente e fruto da atitude humana que, nesse caso, se nota na tentativa de renovação da dignidade através do zelo e respeito pelo corpo da morta e das que dele cuidam

antes de entregá-lo à terra. A mulher do médico, de então, passa a ignorar o assumido disfarce de cega entre os afetados pelo mal branco; não verbaliza sua natureza de incólume à epidemia, mas assume definitivamente certa responsabilidade coletiva que, pelo distintivo, dentre todos, melhor a ela se aplica – uma mulher que entregue às fronteiras da cegueira sem estar cega necessita, como dissemos, se distanciar da corrupção do medo e mesmo da marca de submetida como se registra no inseparável designativo carregado durante toda a narrativa. Essa travessia se materializa no papel sacerdotal que a conduzirá, primeiro, no apagamento simbólico da grande mancha do sacrifício impregnada nos seus corpos, e depois na maneira como se ergue contra o deus e sacrifica, noutro rito orgíaco, o chefe dos cegos malvados.

Mauss & Hubert (2017) explicam que o mecanismo sacrificial pode servir necessidades extremamente diferentes, com variações de sentido no interior do próprio rito. Isso esclarece o duplo papel do sacrifício assumido nas duas expressões aqui testemunhadas e serve-nos para esclarecer que o orgíaco pode assumir variantes: a de celebração do corpo e distensão dos sentidos ou a de sua violação sádica. Isto é, a imolação das mulheres é o restauro do mal; representa a doença, a morte, em ampla acepção. Por sua vez, o oferecimento da vítima à terra, repõe qualquer expressão contrária ao grupo dos homens-cavalo. O desfecho da cena sacrificial, portanto, assinala contraditoriamente seu sentido bárbaro uma vez conduzir à modificação positiva das coisas, como se repetisse a violência como parte no princípio expiatório capaz de devolver, nesse caso, a humanidade à sua ordem – “nós já não somos as mesmas mulheres que daqui saímos” (Saramago, 1995, p. 179), admite-se, uma sentença que tanto reafirma a condição das supliciadas como as transformações que essas mulheres assumirão depois da travessia sacrificial. À parte final do suplício, o corpo da cega das insónias é amparado pela mulher do médico e uma vez depositado no centro da camarata, antes de levado à terra, é cuidadosamente lavado:

Quando o médico e o velho da venda preta entraram na camarata com a comida, não viram, não podiam ver, sete mulheres nuas, a cega das insónias estendida na cama, limpa como nunca estivera em toda a sua

vida, enquanto outra mulher lavava, uma por uma, as suas companheiras, e depois a si própria. (Saramago, 1995, p. 181).

Como já tivemos a oportunidade de reparar, a água assume um papel simbólico essencial no *Ensaio sobre a cegueira*; em todas as aparições na narrativa, reporta os três temas dominantes definidos por Chevalier & Gheerbrant: “fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência” (2022, p. 59). Oposta ao fogo – signo que deduzimos do cavalo, epicentro do episódio em análise –, a água na última parte desse rito participa na libação dos corpos. Livra a matéria da sujidade, prepara a morta para a reintegração com o todo que vive e entre as vivas, renova a dignidade com a qual o enfrentarão o egoísmo dos homens e a violência dos cultuadores do mal.

Sacrificial ou não, a violência é outro motivo recorrente na ficção de José Saramago; também o estupro como matéria deturpada do orgíaco ou usufruto forçado por homens. Livremente, é possível sublinhar sua presença em *Terra do pecado/ A viúva*, quando Benedita é violada pelo patrão; no horrendo quadro de nova sessão coletiva de estupro na cidade sitiada em *O ano de 1993*; em *In nomine Dei*, em que os homens, sob o jugo da religião, estabelecem para si o direito de posse e despojamento das mulheres de Münster; ou ainda em *Memorial do convento*, quando Blimunda é assaltada por um frade. Os sentidos variam, evidentemente, mas em todos esses casos prevalece o ponto comum realçado no *Ensaio sobre a cegueira*: as mulheres estiveram submetidas à força dos homens, deles desamparadas, e no limite da crise presente no mundo de cegos – a asfixia gradativa do arremedo de civilização pela irresoluta barbaria – é outra vez elas o cordeiro do mundo.<sup>7</sup> A literatura saramaguiana deposita nelas a capacidade instintiva e altruísta de redenção – no romance ora lido, notamos que é delas o papel de reparo dos rumos desviados da condição humana –, e se o preço para tanto é difícil de mensurar, a saída da roda dos infortúnios não é pelos trilhos da parcimônia. Também aqui o mito sacrificial encontra seu sentido. O sacrifício pode ser, como dissemos, violência para satisfazer a fúria

99

<sup>7</sup> Aliás, é em *Memorial do convento*, que encontramos a sentença “Nós somos, mulheres, verdadeiramente, o cordeiro que tirará o pecado do mundo, no dia em que isto for compreendido vai ser preciso começar outra vez tudo.” (Saramago, 2007, p. 344).

divina – no mundo sem Deus, a fúria dos seus semelhantes; e a violência só reconhece a sua própria natureza. Por isso, a renovação na mulher do médico do mesmo gesto de Blimunda; a que vê sob o interior das coisas lacera o frade estuprador com o gancho que fora de Baltasar, uma atitude cujo sentido se articula entre a ação da mulher e o usufruto da força masculina agora usada para manter a liberdade continuamente violada por eles.

A eliminação radical tem um grande parentesco, segundo Girard (2002), com outras formas largamente divulgadas de execução ritual, como a lapidação, o abandono da vítima no meio do deserto ou num barco no mar etc. “Estes diferentes métodos permitem a uma comunidade livrar-se de um indivíduo tocado de anátema dispensando praticamente qualquer contato com ele e prevenindo-se assim contra o contágio da violência.” (Girard, 2002, p. 30). A morte do líder dos cegos maus encontra justificação no próprio circuito sacrificial; ele atua contra a coletividade e esta (na figura da mulher do médico) se vinga eliminando-o. Esta eliminação é dupla e positivamente qualificada: cumpre o destino fatal esperado e abre o acesso para o restabelecimento da ordem entre os do manicômio. Se a atitude da mulher do médico figura um presumível desejo coletivo, é porque o assassinado ameaça o conjunto comunitário e suas leis e isso justifica a qualidade da vingança. O romance de José Saramago, no entanto, sugere com esse episódio que em um mundo de violências recíprocas, os adversários tornam-se duplos um do outro e perdem a sua identidade individual. Em terra onde impera a lei de talião, fatalmente todos são cegos e desdentados.

A segunda irrupção do mito sacrificial é a reafirmação disso que agora podemos designar como teorema da violência como força de controle da violência. Ainda não é o caso de aparecimento do bode expiatório, expressão com a qual René Girard (2004) dilucida o paroxismo do drama sacrificial. É pelo semelhante que se alimenta o semelhante, como é praxe na dinâmica do sacrifício. Mesmo depois da morte da liderança dos cegos malvados, estes ainda controlam o poder sobre os demais no manicômio. Arma-se, como esperado no complexo de rivalidades, um cenário de guerrilha e um grupo de combalidos soldados

100

conduzido por mulheres recém-saídas do patíbulo e um velho tenta desbaratar o ajuntamento refugiado na terceira camarata esquerda. Infelizes na investida, é outra vez uma atitude feminina a responsável pela ruptura do conflito e, simultaneamente, a libertação do restante dos presos numa altura em que a cegueira instaurada definitivamente no restante da cidade desfez qualquer fornecimento de mantimento aos do manicômio. Esta mulher assume a sentença da cega das insónias que antes de padecer aos cegos maus, anseia a morte.

A mulher está de joelhos à entrada da camarata, mesmo junto às camas, puxa devagar os cobertores para fora, depois levanta-se, faz o mesmo na que está por cima, ainda na terceira, à quarta não lhe alcança o braço, não importa, os rastilhos estão preparados, agora é só chegar-lhes o fogo. Ainda se recorda de como deverá regular o isqueiro para produzir uma chama comprida, já aí tem, um pequeno punhal de lume, vibrante como a ponta duma tesoura. Começa pela cama de cima, a labareda lambe trabalhosamente a sujidade dos tecidos, enfim pega, agora a cama do meio, agora a cama de baixo, a mulher sentiu o cheiro dos seus próprios cabelos chamuscados, deve ter cuidado, ela é a que deita fogo à pira, não a que deve morrer, ouve os gritos dos malvados lá dentro, foi nesse momento que pensou, E se eles têm água, se vão conseguir apagar, desesperada meteu-se debaixo da primeira cama, passeou o isqueiro ao comprido do colchão, aqui, além, então de repente as chamas multiplicaram-se, transformaram-se numa única cortina ardente, um jorro de água ainda passou através delas, foi cair sobre a mulher, porém inutilmente, já era o seu próprio corpo o que estava a alimentar a fogueira. (Saramago, 1995, p. 206-207)

101

A vítima é imolada pelo fogo, um elemento e um gesto recorrentes no rito sacrificial. Na tradição hebraica é através do fumo produzido pela queima do sacrifício que este se eleva a Deus, além de reafirmar que a vítima é para Ele bem inalienável. No mundo sem transcendência do *Ensaio sobre a cegueira* se essa noção sacrificial, conforme temos observado, não se preserva, outras se mantém; “o fogo, na qualidade de elemento que queima e consome, é também símbolo de purificação e de regenerescência.” (Chevalier & Gheerbrant, 2022, p. 506). A matéria simbólica do fogo, no entanto, é contraditória como na dinâmica sacrificial: purificar e regenerar estão situadas depois de destruir. Ao contrário da água que também assume tais qualidades, destruir e regenerar podem se estabelecer como forças independentes. De toda maneira, é o rito de imolação da cega das insónias que se reaviva na morte da cega do isqueiro, ainda que no segundo caso as qualidades do fogo não se percam do seu plano

mais elevado, visto que a luz é um apelo à verdade e à lucidez.<sup>8</sup> No recorte mítico, Ésquilo louva Prometeu, o que furtou de Zeus o fogo; ao entregar suas sementes à humanidade, libertou-a da obsessão da morte e nela instalou a esperança. Eis os sentidos da autoimolação da cega do isqueiro. Sua morte se integra aos ritos de iniciação; ela não é um fim em si, mas libertadora da pena a que todos estão submetidos sob a pugna dos cegos malvados: “Todas as iniciações atravessam uma fase de morte, antes de abrir o acesso a uma vida nova.” (Chevalier & Gheerbrant, 2022, p. 694).

No paroxismo da crise, o autossacrifício da cega do isqueiro conforma a definitiva libertação dos aprisionados no manicômio. É importante sublinhar que esse desfecho de laivo trágico não é redentor. É uma crítica do sacrifício naquele sentido observado por Girard (2011) em relação aos textos védicos e bíblicos; desviado de seu primeiro uso, o sacrifício perdeu o sentido de fazer com que os homens se afastassem da violência:

102

Conhecem-se muito poucas coisas sobre os mecanismos espontâneos da violência colectiva mas o suficiente apesar de tudo para compreender como esses mecanismos geram o tipo de alucinação colectiva que os mitos apresentam como um facto incontestável. (Girard, 2002, p. 37).

Ao evidenciar a violência enquanto matriz geradora do mundo e mesmo mantenedora, devido a sua infinda descontinuidade propícia mesmo à renovação das suas estruturas e estratificações, alcançamos um *punctum* na reflexão saramaguiana acerca da degeneração civilizacional do ocidente. É verdade que em nosso tempo a ordem humana em muito se distingue da dos nossos ancestrais ao advento das luzes, mas ao contrário do que se propagou desde então, isso não nos demonstra que somos melhores e o arcaísmo da violência no *Ensaio* que ora nos reintegra com os daqueles tempos imemoriais, ora nos confronta com a banalidade do mal, evidencia que entre nós e nossos

---

<sup>8</sup> Essa imagem, aliás, ocupará certo interesse no *Ensaio sobre a lucidez*, romance que retoma algumas personagens e circunstâncias da narrativa em estudo situadas algum tempo depois da epidemia de cegueira branca. Neste mesmo romance, também este simbolismo do fogo é retomado de maneira particular num episódio em que os cidadãos desta cidade protestam contra as autoridades políticas em debandada ao não encontrarem a saída para o impasse da representação democrática instaurado depois do pleito eleitoral em que o número de votantes em branco supera os votos úteis.

antepassados pouco avançamos significativamente no projeto civilizacional que desde então desenvolvemos.

#### 4

A questão que se impôs na camada inferior desta leitura se mostra agora como a resposta que prosseguímos: é possível afirmar a existência de um complexo sacrificial neste romance. Seus elementos foram apresentados na decomposição de algumas imagens e símbolos que na tessitura da narrativa organizam-se como parte do que designamos como mito sacrificial. Esse complexo encontra sua síntese em duas frentes: no quadro em que as mulheres assumem, exclusivamente, o papel de vítima sacrificial; e no teorema da violência aplacada pela violência.

As duas situações destacadas apenas aparentemente entram em confronto com o papel da mulher do médico, por que, até que ponto, não estar presa na cegueira branca significa não estar contaminada por esse mal? Ela mesma reconhece: como pode ser um privilégio testemunhar a olhos limpos o horror sem conseguir dissolvê-lo? Não escamoteamos a leitura que se tem admitido um relevo positivo no papel da mulher na obra saramaguiana, mas a mulher do médico a princípio não se encontra na figura decidida e altruísta revelada depois do episódio do estupro coletivo, ela apenas se modela como extensão do masculino. Acredita, a princípio, que uma maneira de atravessar o mal é se imiscuir na sua estrutura preservando os da sua intimidade do perecimento total ou apenas cuidando para que as coisas não ultrapassem as margens do impraticável. Essa condição, aliás, se mostra preservada, mesmo quando se insurge contra o líder da camarata dos cegos maus. Também, no fim de sua travessia em curso ascendente, não deixamos de reconhecê-la contraditoriamente pelo mesmo designativo no qual se realça a função submetida: *mulher do médico*.<sup>9</sup>

103

<sup>9</sup> A variabilidade nos designativos ao longo da narrativa é comum na obra de José Saramago. A exemplo, basta citar o homem em *O conto da ilha desconhecida* que, entre o início e o fim da narrativa assume designativos variados que testemunham a transição de uma para outra condição. Justamente por isso a constância do designativo dessa personagem é um aspecto a não ser desconsiderado e problematizado na leitura.

Sabemos que o feminino na obra de José Saramago em sua maioria não se assume como dicotomia do masculino, funciona como parte de um princípio equânime, o que, em outra ocasião designamos, amparados em Gilles Lipovetsky (2000), como *terceira mulher*. É essa conciliação que não é dada como espontânea, mas matéria de um sacrifício e expõe abertamente a história das mulheres como a história da sua submissão e certa expressão de uma força quase sobrenatural ou do cuidado assumidas quase como parte na sua biologia reafirma essa ordem. Não seria isso um reforço à estereotipia segundo a qual as mulheres são as que devem padecer porque naturalmente são as que sempre padeceram? A literatura nos responde duplamente *sim* e *não*; sim, porque o registro ficcional encontra-se ancorado no limite sócio-histórico e mesmo em casos como no *Ensaio sobre a cegueira* em que o apelo fabular assume função preponderante não é possível escamotear essa segunda dimensão limitadora; e não, porque suas manifestações não são conativas, mas simbólicas e inquiridoras do próprio domínio sócio-histórico que se manteve, como sabemos, pelo desequilíbrio do homem sobre a mulher.

De toda maneira, nos dois casos vistoriados, a questão permanece: por que são as mulheres as que se submetem, as que se sacrificam? No episódio do estupro coletivo a entrega de todas é deliberada e a da cega das insónias é voluntária, como é adiante a atitude da cega do isqueiro. Os riscos de sofrimento e morte são, de alguma maneira, aceitos como se a travessia pelo sacrifício fosse o cumprimento de um destino para a manutenção de uma ordem segundo a qual as mulheres devem se sacrificar ou perecer para tanto. É aqui que atua o teorema da violência aplaca a violência, do qual, jamais escapamos. Por ele alguns homens também perecem nas fronteiras do manicômio, mas em nenhum dos casos está amparado pelo traço sacrificial: são todos puramente vítimas da violência provocada ou desencadeada, mesmo o caso da morte do chefe dos cegos malvados à tesouradas.

Assim como o exílio da mulher do médico na cegueira, existe uma força voluntária que mobiliza as demais para o sacrifício e isso pressupõe o equilíbrio na dinâmica da violência. E em cada uma das mortes das mulheres encontramos

um motivo elevado que poderíamos sintetizar como uma tentativa de contornar a opressão. A morte da cega das insónias abre alternativas frente aos cegos malvados e resulta na iniciativa da mulher do médico de desarticular tal ordem; a morte da cega do isqueiro oferece a saída dos demais da vida de prisioneiros. Como todo sacrifício, suas atitudes reafirmam o ato de abnegação que entre elas se impõe como um dever, se, diferente do que se passa entre os homens, o sacrifício nem sempre é facultativo. O sacrifício é o meio pelo qual se restauram os equilíbrios desmantelados.

## Referências

- ANTONELLO, Pierpaolo. Apresentação. In **O sacrifício**. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 9-31.
- ARNAUT, Ana Paula. **José Saramago**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ARNAUT, Ana Paula. José Saramago: a literatura do desassossego. Disponível em: [www.kufs.ac.jp/Brazil/03docentes/Arnaut.pdf](http://www.kufs.ac.jp/Brazil/03docentes/Arnaut.pdf). Último acesso em: 11 fev. 2007, p. 1-19.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongermino, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- BERRINI, Beatriz. **Ler Saramago: o romance**. Lisboa: Caminho, 1998.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHEVALIER, Jean; Gheerbrant, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 37 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.
- GIRARD, René. **O sacrifício**. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, René. **O bode expiatório**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, René. **A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos**. Trad. Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- JUNG, Carl Gustav. **A dinâmica do inconsciente**. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A terceira mulher**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2007.

OLIVEIRA NETO, Pedro Fernandes de. *Ensaio sobre a cegueira*, um romance-síntese sobre a temática do olhar na obra de José Saramago. In **Peças para um ensaio**. Belo Horizonte: Moinhos, 2020, p. 27-62.

OLIVEIRA NETO, Pedro Fernandes de. **Retratos para a construção do feminino na prosa de José Saramago**. Curitiba: Appris, 2012.

OLIVEIRA NETO, Pedro Fernandes de. Sob o signo epifanizado do feminino, rever Blimunda. **Revista Mulheres e Literatura**, v. 1, p. 1/01-10, 2008.

OLIVEIRA NETO, Pedro Fernandes de. Acerca do feminino em “O conto da ilha desconhecida”, de José Saramago. **Nau Literária (UFRGS)**, v. 05, p. 01/06-10, 2009.

SARAMAGO, José. **Da estátua à pedra e discursos de Estocolmo**. Belém: Edufpa, 2013.

SARAMAGO, José. **Terra do pecado**. 10 ed. Lisboa: Caminho, 2010.

SARAMAGO, José. **O ano de 1993**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARAMAGO, José. **Memorial do convento**. 33 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a lucidez**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARAMAGO, José. **In nomine Dei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEIXO, Maria Alzira. **Lugares da ficção em José Saramago**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.