

Representações sacrificiais na Tetralogia Lusitana de Almeida Faria

João Moita

Rocco conta que na Lucânia quando qualquer casa é construída o dono atira uma pedra ao primeiro que passar porque a felicidade exige sacrifício.

Almeida Faria, *Rumor Branco*

I. A saga da família alentejana que Almeida Faria põe em cena na sua Tetralogia Lusitana parece conter, pelo menos numa primeira leitura, todos os requisitos para se instituir como alegoria por excelência do mecanismo de bode expiatório postulado por René Girard, o filósofo e antropólogo estruturalista francês. Representantes de uma ordem caduca e agonizante nas vésperas de uma revolução que se imagina regeneradora, os membros desta família apresentam os traços característicos das vítimas do fenómeno que, segundo o pensador cuja teoria porei à prova neste ensaio, é o pilar fundacional de toda a civilização e o evento constitutivo de todo o fenómeno religioso.

A generalizada violência pré-civilizacional, ou a típica das encruzilhadas históricas, alicerçada no carácter fundamentalmente mimético do desejo, propiciador da hostilidade recíproca entre rivais, seria não só eliminada como transformada em móbil conciliatório, ao ser canalizada para uma vítima sacrificial, escolhida não necessariamente pela sua culpabilidade, mas por apresentar visíveis sinais vitimários. A sua imolação pelo conjunto da comunidade suscitaria uma nova paz, fundada na memória partilhada do crime coletivo que teria expurgado a sociedade do seu elemento poluente, agora transformado em tabu, primeiro passo na via da sacralização. «É sempre a má reciprocidade», diz Girard, «demasiado rápida e visível, que uniformiza os comportamentos nas grandes crises sociais suscetíveis de desencadear as perseguições coletivas» (Girard: 49; minha tradução). E acrescenta: «Para que os todos os perseguidores sejam animados pela mesma fé no poder maléfico da sua vítima, é preciso que esta polarize efetivamente todas as suspeitas, todas as tensões e todas as represálias que corrompem essas relações» (*ibid.*: 65). Assim, o que a maior parte dos mitos mostra, afinal, é um «verdadeiro regresso à ordem comprometida pela crise, mais frequentemente ainda o nascimento de uma nova ordem, na união religiosa da comunidade reanimada pela prova que acaba de suportar» (*ibid.*: 65-66).

Qualquer revolução, seja ela política, económica ou social, constitui terreno ideal para a proliferação destes mecanismos sacrificiais. É, pois, com naturalidade que Almeida Faria, sobretudo nos três primeiros romances da Tetralogia Lusitana, os que dizem respeito aos dias que precedem e se sucedem à Revolução dos Cravos, faz desfilar diante dos olhos do leitor uma série de acontecimentos que relevam da violência coletiva projetada sobre determinados alvos escolhidos segundo os critérios de vitimização descritos por René Girard em *Le bouc émissaire*.

O fogo de Cantares, uma das propriedades da família, presumivelmente posto, prefigura o cenário do primeiro desses sacrifícios. Cansados do sistema opressor que os castiga e os condena à penúria, os trabalhadores terão tentado destruir o primeiro símbolo de poder do latifundiário, representante imediato da ordem que pretendem subverter, tornando manifesta

a hostilidade que os move e, mais importante para o que aqui nos ocupa, os congrega. Com o primeiro abalo ao poder, vem a retaliação na forma explícita do sacrifício exemplar do presumível incendiário, atirado pelo feitor e pelos trabalhadores aliados do patrão ao fogo que o próprio teria ateado, o que no livro carece de comprovação. Consciente da eficácia dos métodos persecutórios, o poder conservador abre mão deles para através de um crime propiciatório estancar a revolta emergente, numa clara e debelada tentativa de combater o fogo com o fogo.

Se o mecanismo de bode expiatório visa fazer retroceder a violência, instituindo como tabu a vítima sacrificada, incumbida de carregar aos ombros o peso de todos os pecados e de todos os flagelos que até então assolavam a comunidade, o sacrifício do alegado incendiário não pode ser classificado segundo os critérios girardianos, uma vez que este não só não tem o efeito de estancar a violência, antes a instigando, como a vítima não se coaduna com os estereótipos persecutórios que a instituiriam como bode expiatório: ela não é estranha ao desejo mimético que move a multidão, pelo contrário, está profundamente implicada nele. Expurgar a comunidade desta vítima é o mesmo que expurgá-la de si mesma, e não do elemento estrangeiro intrusivo e desestabilizador. Em vez de fazer cessar a violência, este sacrifício teve o condão de a exacerbar e polarizar, tratando-se como se trata de um episódio de violência recíproca e não de violência concertada. Se, por um lado, não põe em funcionamento o mecanismo de bode expiatório, por outro, é o tipo de circunstância sintomática da sua proximidade, ao revelar a necessidade da sua ocorrência como factor normalizador da comunidade, cuja preservação corre risco perante a agressividade já nem sequer latente.

A morte de Francisco, porém, parece ser mais consentânea com a estrutura mitológica englobante que é descrita por Girard. Acossada pela imolação do presumível pirómano, a multidão persegue e assassina o patriarca num verdadeiro arroubo dionisíaco, dir-se-ia quase místico. É evidente, neste episódio, que a multidão age sob a influência de uma paranóia persecutória coletiva, cujos efeitos ultrapassam largamente as causas, pois é seguro afirmar que Francisco não é o responsável direto pela morte do trabalhador, e nem é possível defender sem liberdades interpretativas, não autorizadas pelo texto, que o tenha sido indiretamente. Francisco é o patrão, rico, latifundiário, privilegiado, um rei Édipo sem a consciência dos seus crimes, um usurpador sem usurpação. «Toda a gente sabe», assegura Girard, «que a vítima não fez nada do que lhe é imputado, mas que tudo nela a designa para servir de exutório à angústia ou à irritação dos seus concidadãos» (*ibid.*: 47).

Eis como reage o feitor à morte do patrão: «desagradecidos, esquecidos de que o patrão Francisco os trata melhor que os outros lavradores, isto deve ser ressaca de ontem, ele andam porí vozes que o senhor seu paizinho mandou matar o homem que lá se ficou no fogo» (C: 181)¹. O elogio fúnebre das qualidades humanas do patrão será, sem dúvida, exagerado, mas salta à vista a dimensão persecutória e o carácter coletivo do empreendimento, bem como a índole orgânica do episódio, ocorrido na «ressaca» da euforia precedente.

Não se trata, mais uma vez, de um exemplo acabado do fenómeno de bode expiatório, capaz de reconciliar toda a comunidade, mas é o suficiente para deixar um vazio de poder localizado, que as diferentes partes sentirão ora como uma nova oportunidade, ora como uma perda irremediável, capaz de levar quer ao tão ambicionado paraíso, a apropriação momentânea da máquina produtiva por parte da turba, quer ao tão execrado inferno da indeterminação. Tiago, o benjamim da família, reage com estupefação ao vazio que agora se abre à sua frente: «começo

¹ As citações das obras de Almeida Faria são indicadas pelas iniciais dos títulos.

a tremer, não aguento, aliviado ao mesmo tempo, acabou-se o lobisomem? E agora?» (C: 186-87). E o feitor: «que irá ser de mim sem o patrão Francisco?» (C: 187). Expiados — em vez de redimidos — os pecados, todos se sentem despidos. Não é tanto um novo tempo de paz que se augura, como um novo tempo de algo por inventar.

Moisés, por seu turno, vítima colateral das hostilidades, velho criado sem préstimo, ultrapassado pelo tempo e pelas vontades, não tendo força nem engenho para lidar com o vazio que a morte do patrão deixou, dependura-se de um barrote na cocheira que lhe servia de casa. É Arminda quem o comunica em carta ao namorado, Samuel, acrescentando o seguinte comentário tão erróneo, afinal, quanto lúcido: «Parece ser sina nossa morrer violentas mortes» (L: 145). Isto é, mortes do tipo sacrificial, quando a tensão circundante atinge níveis paroxísticos e tem de ser libertada por qualquer processo excessivo e irreversível. No que diz respeito à progenitura, o vaticínio não se concretizará, mas o que Arminda põe aqui em evidência é o ambiente abertamente persecutório que se vivia à data da redação da missiva. Moisés não encaixa no perfil do bode expiatório, mas não é alheio a esse mecanismo, no sentido em que a sua morte se liga intimamente à perseguição encetada ao patrão, da qual se absteve de participar por extemporânea fidelidade aos valores que os seus pares rejeitam e contra os quais se conjuram. Moisés é uma espécie de Judas sem provento, traidor da causa que a classe a que pertence perfilha, definitivamente «ultrapassado pelo “processo”» (L: 146) e vítima por procuração da caça às bruxas que se seguiu à morte de Francisco, tal como é anunciada em *Cortes*: «Agora a guarda andarà no encalço dos desgraçados, prenderá até quem não tenha cometido nada» (C: 190). Perdido no meio da liça, Moisés optou por retirar-se, abandonando o festim antes de ser transformado pela pira sacrificial em mais um bode expiatório do processo revolucionário, não sabendo ele que fação o iria reclamar, que pasto para que campo iria adubar. Mais uma vez, é em Tiago, o caçula, que o autor parece projetar a sua consciência ubíqua, tornando-o a personagem mais lúcida desta história. Diz ele: «Se Moisés se enforcou por lhe gritarem criado do patronato, também se sentia Judas? De que Jesus?» (L: 162).

Outra vítima colateral, desta vez histórica, é rapidamente reclamada por uma das fações, consciente do valor simbólico e do poder mobilizador do bode expiatório. Trata-se do soldado Luís, única vítima mortal do ataque aéreo perpetrado pelos homens fiéis ao General Spínola contra o Regimento de Artilharia Ligeira, em 11 de março de 1975. O relato que do acontecimento Marta faz a J. C. é revelador: «À hora em que te escrevo já os vencedores preparam a mistificação do soldado Luís, vítima desta brincadeira de mau gosto, ele que não tinha nenhum interesse em ver-se transformado em herói» (L: 20). Acrescentando sintomaticamente que, a propósito deste incidente, se «fala numa “matança da Páscoa”» (*ibid.*).

Vemos, portanto, que se sucede uma série de simulacros sacrificiais, alguns encadeados noutros, mas todos resultando de pequenas escaramuças praticamente inconsequentes, tanto no plano histórico como, sobretudo, no plano da estrutura mitológica posta em evidência pelo historiador que tenho vindo a seguir, dado que a «intervenção corretiva» dos diferentes bodes expiatórios nunca chega a ter um papel eficaz na «extinção pura e simples de qualquer vontade de represálias em todos os sobreviventes». Ela vai cessar, como mostrarei de seguida, não porque o mecanismo em apreço chegue a ser devidamente aplicado, mas precisamente por já não poder sê-lo. Ao revelar os segredos do seu mecanismo, o devir histórico tornou ineficaz o bode expiatório, deixando à posteridade a missão de inventar um novo valor que o substitua ou de aceitar simplesmente a historicidade de qualquer valor, sobretudo os de índole redentora.

II. No seu prefácio a *Lusitânia*, Luís de Sousa Rebelo chama a atenção para «certo pendor bíblico, de ressonância evangélica, que tem o calendário pascal como catalisador de integração

discursiva» (L: 11). Este pendor bíblico é por de mais evidente, não fosse o primeiro romance da série chamar-se *A Paixão*, remetendo o tempo da ação para a Sexta-feira Santa, que se prolongará nos romances seguintes até ao Domingo de Ressurreição. Muitos dos nomes das personagens apresentam o mesmo tipo de ressonância, desde logo João Carlos, as mais das vezes apresentado pelas iniciais, J. C., numa explícita referência ao crucificado.

Curiosamente, é João Carlos, o segundo filho varão, quem sacrifica o cordeiro pascal que a família irá comer no final do romance, como se fosse servir a própria carne. Do mesmo modo que em *A Última Tentação de Cristo* (1954) o escritor grego Nikos Kazantzakis nos mostra Jesus enquanto carpinteiro responsável pela construção das cruzes requeridas pelos romanos para as recorrentes crucificações, também Almeida Faria nos apresenta J. C., numa espécie de jogo de espelhos em que um gesto é repetido até ao infinito, como sacrificador por vocação: «imolarei também; ele é, o nosso cordeiro, como as palavras mandam, sem mancha, macho, dum ano: agora vou matá-lo» (P: 27). João Carlos sabe que reproduz um gesto milenar, cujas origens se perdem na névoa do tempo, e é por isso, diz ele, que «um calor *antigo* me subirá dos braços para a boca» (*ibid.*; sublinhado meu).

A Paixão é o romance da prefiguração do sacrifício de Cristo, aqui simplesmente J. C. Consciente de reunir em si todos os sinais vitimários, é ele quem a dado passo se caracteriza como «filho duma classe sem remédio em decadência, sem possibilidades, quase classe morta, como Cristo morta, sem esperança de salvação ou redenção humanas senão em outra classe, a classe nova, o proletariado?» (P: 173). Contudo, este é um sacrifício de um tipo diferente, não já um sacrifício às mãos da turba endemoninhada que em torno da vítima se reconciliasse, mas um autossacrifício em detrimento da segurança que a ordem obsoleta proporcionava e em benefício do fantasiado «futuro magnífico a partir da própria destruição do próprio nada» (P: 197). Trata-se mais propriamente de um *corte* do que de um sacrifício, o mesmo tipo de corte que Kazantzakis opera no seu Cristo, levando-o, do alto da cruz, a sonhar uma outra vida, ao lado de mulher e filhos, antes de fazê-lo regressar à dura realidade do sacrifício. Em Almeida Faria, temos um Cristo desertor, para quem a *última tentação* é simplesmente a primeira de muitas. J. C. não se limita a sonhar que foge do altar sacrificial — no caso dele, a mesa familiar —, ele concretiza a fuga, sacrificando o seu estatuto de mártir em prol de uma redenção terrena que em vão procura.

«Os raros mitos modernos», ensina novamente Girard, «são influenciados pelos evangelhos» (Girard: 212). Com isto, o autor de *A Violência e o Sagrado* pretende dizer que o mecanismo de bode expiatório, que os povos primitivos puseram em marcha e que a história subsequente não tem feito outra coisa senão tentar camuflar, foi desmascarado por Cristo, revelando à sociedade o que para nós é evidente, mas que o não foi até aos primeiros séculos da nossa era: a vítima é inocente, a paz é sustentada por um crime hediondo e é, por isso, periclitante. «Revelado o mecanismo fundacional», escreve Girard, «o mecanismo de bode expiatório — a expulsão da violência pela violência — torna-se caduco [...]. O que interessa nos Evangelhos é o futuro aberto à humanidade por esta revelação [...]. Se os bodes expiatórios já não podem salvar a humanidade, se a representação persecutória desaba [...], eis que recebemos uma boa nova: não há Deus violento; o verdadeiro Deus não tem nada que ver com a violência» (Girard: 278-79).

A fuga de João Carlos, que se dá em *A Paixão* e se prolonga em *Cortes* para ser ciclicamente interrompida no regresso ao lar depois da morte do pai, tem um carácter processional. A *via crucis* deste nosso Cristo, porém, opera-se em sentido contrário à do Cristo histórico. Se este se encaminhou para a cruz para tornar patente com o seu sacrifício o mecanismo que pretendia

desmontar, João Carlos, pelo contrário, opta por simplesmente rejeitar a cruz e aventurar-se nas espinhosas veredas do autoconhecimento e da liberdade, decisão reforçada pela descoberta, já no exílio, da morte do pai, o que, neste contexto, equivale à morte de Deus. E é só por saber que lá já não se encontra a instância sacrificadora que ele decide regressar a casa. «O pai», diz João Carlos a dada altura em *Lusitânia*, «tornou-me constante presa da má consciência por trair os vossos esquemas e desejos do que seria bom para mim. Agora parto do princípio de que é preciso desrespeitar, destruir totalmente esse universo fechado, essa vossa asfixia» (L: 72). Retomando o paralelo com a obra de Kazantzakis, é como se Cristo tivesse efetivamente descido da cruz no momento decisivo para se dirigir para a casa de Marta — sim, não é por coincidência que a namorada de João Carlos se chama Marta — para cumprir o seu destino de homem, abdicando de vez da sua missão divina, ou melhor, expiatória.

É precisamente como traidor à sua classe que João Carlos se vê, um traidor que assim se reconhece na falta de fé para cumprir um destino imposto e no qual não se reconhece: «Falta-me fé para defender qualquer seita, por anárquica que seja. [...] Sou apenas o desdichado, o tenebroso, ausente nos momentos-chave, o que esqueceu a chave, se a há, o teu irmão traidor à tua e à sua classe» (L: 89).

E quem diz a chave, diz a cruz. A rejeição da estrutura mitológica por parte de João Carlos fica bem patente na passagem que acabo de citar. Para João Carlos, a velha máxima existencialista que defende que *a existência precede a essência* não podia ser mais pertinente. Ele será o que fizer, e não fará o que não for, descobrindo-se no processo. Para ele, a estrutura que era suposto reproduzir, a que faria dele ou um bode expiatório da nova ordem ou um prossecutor da ordem antiga, não passa de um logro que urge repudiar, sob pena de perpetuar o esquema que o manteve preso ao estereótipo que a sua condição social e as circunstâncias históricas em que vivia o obrigavam a encarnar. A verdade de um mito, por mais ancestral, é a verdade que os homens nele fizeram viver. Explica os homens, mas não os justifica. E se a revolta de João Carlos não triunfa em toda a linha, não é por ele se arrepender, mas pela invencibilidade da sua «vocaçã para infeliz» (L: 208). Quem o diz é Marta, mas o próprio João Carlos o reconhece quando afirma, em *Cavaleiro Andante*, que «se calhar a minha própria exclusão dos privilegiados me torna uma espécie de pária outsider nato, um que nunca será da pandilha» (CA: 80), ou quando diz, numa carta posterior: «trata-se de inabilidade para viver, simplesmente» (CA: 117). É que a liberdade exige um preço muito elevado, quiçá demasiado elevado. E se a rejeição dos valores antigos é penosa, mais penosa é a invenção de novos valores. Assim, resta a João Carlos tentar viver o melhor que pode no tempo transitivo e desprovido de ilusões que lhe calhou viver. Daí a sua decisão de se tornar comissário de bordo, sacrificando «o presente ao que os filósofos chamam “administração racional da temporalidade”» (*ibid.*): «servir passageiros convencidos de que andar de avião os torna importantes», diz ele, «será uma provação útil para quem não conhece em si vocação de sacrifício» (CA: 131).

Almeida Faria vem mostrar que a regeneração social não é possível a partir do mecanismo sacrificial, o que o fracasso da Revolução tornou manifesto. Nesse aspeto, e para terminar, a lucidez de Marta é esclarecedora: «Lamento não participar na paixão política, com sua crucifixão e sacrifício que inflamou tanta malta, mas a história também avança sem mim e está a demonstrá-lo» (CA: 314). E desde então não mais parou de o demonstrar.

Referências Bibliográficas

- Girard, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.
- Faria, Almeida, *Lusitânia* [1980], Lisboa, Editorial Caminho, 1987.
- _____, *Cavaleiro Andante* [1983], Lisboa, Planeta de Agostini, 2000.
- _____, *A Paixão* [1965], pref. Óscar Lopes, Lisboa, Assírio & Alvim, 2013.
- _____, *Cortes* [1978], pref. Manuel Gusmão, Lisboa, Assírio & Alvim, 2013.