

Ricardo Rato Rodrigues
Queen Mary University of London
r.ratorodrigues@qmul.ac.uk/errequatro@gmail.com

Mudança: a dimensão política da obra de Vergílio Ferreira como estratégia contra o trauma

Resumo:

Este artigo visa explorar a significância da dimensão política da obra de Vergílio Ferreira, em especial o seu romance *Mudança* (1991) e o conto *O Jogo de Deus*. A problemática política da obra do autor é tema complexo e pouco explorado, não só devido à sua complexidade na articulação de uma posição política de rejeição de *ideologias teleológicas*, mas também devido à sua incompreensão e afastamento por parte da corrente estética vigente na época, o Neo-Realismo. Contudo, a sua importância não pode ser descurada ou menosprezada, em especial tendo em conta a sua visão existencialista de liberdade e de como se apresenta como solução para o trauma da ditadura salazarista, quer a nível individual ou coletivo.

Palavras-chave: Vergílio Ferreira, trauma, existencialismo, teleologia, ideologia.

Abstract:

Mudança: the political dimension in Vergílio Ferreira's works as a strategy against trauma

This article aims to explore the importance and significance of the political dimension of the work of Vergílio Ferreira, in particular, his novel *Mudança* (1991) and his short-story *O Jogo de Deus*. The political dimension of the author's work is a complex theme, not only because of its complex articulation of a political

position that rejects *teleological ideologies*, but also because of the attitude of the main aesthetical discourse of the time, Neo-Realism, which seemed to reject and ignore Ferreira's work. However, its importance cannot be overlooked, especially taking into consideration its existentialist vision of liberty and how it can be configured as an answer for the trauma of Salazar's dictatorship, both on an individual and collective level.

Keywords: Vergílio Ferreira, Trauma, Existentialism, Teleology, Ideology.

Grande parte da expressão literária no espaço português pós-25 de Abril é, de uma maneira ou de outra, uma reação contra o trauma cultural coletivo resultante do totalitarismo do regime do Estado Novo.

Entenda-se aqui trauma cultural como nos é proposto por Jeffrey C. Alexander:

[C]ultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways. (Alexander, 2004: 1)

As diferentes manifestações desse trauma tomam forma mais expressiva nas obras de, entre outros, Saramago (a problemática de um passado opressivo e imperial) ou de Lobo Antunes (a problemática colonial). São vários os escritores e movimentos literários que encenam um diálogo, uma dialética estética, com esse *horrendous event* da ditadura salazarista, embora nenhum com tanta veemência e ênfase como o movimento Neo-Realista, ancorado numa perspectiva nos antípodas ideológicos do regime vigente.

É do ceio do movimento neo-realista que as primeiras obras de Vergílio Ferreira vão sair, cheias ainda da estética política natural ao movimento, que se vai diluindo ao longo da sua obra, mas também da consciência social que nunca abandonará.

Não obstante, do ponto de vista da crítica literária, a obra de Vergílio Ferreira parece passar ao lado dessa necessária reflexão mais

profunda acerca do impacto e significância dos seus romances e contos para o panorama cultural e político português de então. O impacto da sua obra parece, especialmente como abordagem ao trauma (coletivo e individual) do fascismo, ter sido negligenciado. Arrumada e arquivada na gaveta do Existencialismo, a sua obra foi para aí remetida sem um esforço de compreensão da extensão e significância desse mesmo Existencialismo para outras dimensões, como por exemplo a política.

De facto, a vertente política é uma questão algo problemática na sua obra. Não porque as ideias em si sejam dificilmente explicáveis ou controversas, mas sim porque as circunstâncias sociopolíticas e a maneira como estas interferem na receção da sua obra, impediram uma compreensão mais alargada.

Em *Conta-Corrente*, Vergílio Ferreira dá conta desta incompreensão, este silenciamento: “(...) na realidade todo o meu país cultural me obriga tacitamente a estar calado. (...) As minhas relações com esse país do meu país são na realidade intrigantes” (Ferreira, 1993: 15).

Sem dúvida, a sua famosa quebra com o movimento neo-realista, uma quebra não só estética, mas também política, contribuiu certamente para este silêncio a que se vê remetido.

No entanto, este silêncio parece ser também uma atitude de distanciamento perante um panorama de polarização política. Jeffrey C. Alexander, escrevendo sobre outro contexto (o das décadas de 30 e 40 do século XX), dá-nos conta desta aparentemente inevitável polarização consequente de um evento traumático:

It was in the context of this breakdown of representation that (...) revolution, whether fascist or communist, emerged as compelling frames (...). Against a revolutionary narrative of dogmatic and authoritarian modernism on the Left, there arose the narrative of reactionary modernism, equally revolutionary but fervently opposed to rationality and cosmopolitanism. (Alexander, 2012: 39)

No contexto português, embora este tenha também sido o processo que permitiu a ascensão do Estado Novo, assiste-se, no pós-25 de

Abril a uma inversão que vê o neo-realismo exacerbar a narrativa de esquerda ao ponto de se tornar, também ela, reacionária.

O pensamento de Vergílio Ferreira, embora nunca de direita, mas devido a nuances incompatíveis com a rigidez estética do neo-realismo, assume-se de certa forma isolado, o que apenas acentua o seu silenciamento e afastamento destas narrativas dominantes. Contudo, este afastamento não representa um ignorar do problema desse *breakdown of representation* identificado por Alexander. Pelo contrário, a obra de Vergílio Ferreira parece incorporar de forma decisiva essa mesma quebra de representação na sua estética existencialista, adotando uma rejeição de ambos os modelos (fascista e comunista), abraçando os temas comuns aos escritores existencialistas da época; o absurdo existencial, mas também a afirmação de liberdade total perante um destino programado (quer seja de retrocesso ou de progresso). É precisamente nesta rejeição de destinos teleológicos que a originalidade do seu pensamento político toma forma, mas é também aqui que essa mesma originalidade se vê rejeitada.

Mesmo depois da evidente falência do modelo comunista e da necessidade da procura de outras coordenadas ideológicas, ainda que de esquerda, o alinhamento político de Ferreira não se torna mais popular entre os círculos culturais, que parecem continuar presos a um modelo de comunismo soviético:

Por exemplo: não estou de modo algum já a salvo de que um cabotino me diga em público (...) que sou um “escritor muito mau, de terceira ou quarta categoria”. (...) O problema político funcionou decerto nos 30 últimos anos (...). Mas esse problema esgotou-se, sobretudo após a perestroika. (Ferreira, 1993: 15)

Na dicotomia fascismo-comunismo das letras nacionais parece não ter havido espaço para a memória daqueles que, apesar de partilharem o objetivo, não partilharam do método. Ferreira é então visto como um “traidor” dos princípios do neo-realismo, por se afastar da linha mais chegada ao Partido Comunista.

Numa das suas entradas em *Conta-Corrente*, escrita já depois da Revolução, Ferreira manifesta o seu mal-estar com o processo

de memória seletiva que parecia existir num certo discurso público e intelectual: “Bau-Bau desatou a falar do medo no tempo do fascismo. (...) Então este comuna não se afligiu com o medo no tempo do PREC? (...) Decerto devo ao pícaro um ódio incansável desde há 30 anos (...). Logo então, porque eu era um “traidor” do neo-realismo (...)” (Ferreira, 1993: 23-24).

Descontentamento este que também se aplica à memória da censura, que certamente muito contribuiu para o ignorar da sua ideia política:

(...) ninguém fala da censura comunista que actuava ferozmente entre-meada àquela. (...) Em todos os centros de decisão, nos jornais, nas revistas, nas livrarias e editoras nacionais ou estrangeiras, nos encontros de café, ela decidia, passava palavra, destruía uma reputação literária (...). É esta uma censura que ainda funciona, embora já quebrada dos rins e dos artelhos. Já não convence satisfatoriamente a não ser os retardados mentais, mas ainda é persistente, canina e musculada. (Ferreira, 1993: 26)

Paradoxalmente, é esta quebra com o neo-realismo, contribuidora para o silenciamento do seu pensamento político, que permite também o seu desenvolvimento pleno e a sua originalidade.

Contudo, não é fácil explicá-la, nem para o seu autor. Ancorada numa defesa acérrima da democracia e ao mesmo tempo de uma rejeição total de qualquer *teleologia*, a sua posição encontra também incompreensão na própria esfera política mais moderada, como nos relata acerca de um episódio com Mário Soares, então Presidente da República:

(...) proferi (...) que a morte das ideologias era um bem por não haver uma que justificasse nova guerra. No regresso ao hotel para o almoço (...) Mário Soares reprovou o meu parecer pela razão de que a ideologia democrática ou da liberdade não estava morta e que apenas o estavam as ideologias totalitárias. (...) E anotei para mim que havia ali um pequeno equívoco. Porque a democracia com liberdade não é uma ideologia, mas a abertura (...) a todas elas, mesmo a algumas totalitárias como

o comunismo. Mas se a democracia aceita todas as verdades, é porque não existe nenhuma delas. (...) A democracia com liberdade é portanto o reconhecimento de que as ideologias morreram. A democracia é o caldo de todas elas para que possam existir, já que não o podem cada uma por si. A democracia não é uma ideologia, mas a única possibilidade de existência da sua não-existência. (Ferreira, 1993: 16-17)

A rejeição da dimensão teleológica das filosofias políticas impede-o de se enquadrar numa ideologia. Para ele, ideologia significa isso mesmo, um *telos*, algo que Vergílio Ferreira parece apresentar como o problema político fundamental. A existência de um *Telos*, levará logicamente a uma ideia (ideologia) opressora.

Em termos do posicionamento da sua obra em relação ao trauma da opressão ditatorial, a rejeição do seu enquadramento em narrativas teleológicas configura-se como uma libertação do destino trágico (ou progressivamente glorioso) que informou a produção literária de então. Ferreira parece, então ser conhecedor da paradoxal armadilha das narrativas teleológicas: “The end point of a narrative defines its telos” (Alexander, 2012: 59).

É aqui que, em termos políticos, Ferreira articula as ideias de Sartre, reafirmando a sua posição Existencialista no conceito da “existência da não existência”, fundamental para a sua ideia de liberdade. Assim, ao deferir o futuro para um *telos* proveniente de uma ideologia política, esse mesmo *telos* vai ocupar o lugar existencial que deveria pertencer à agência humana, bloqueando a liberdade plena. Então, só a *não-existência* de uma ideologia vai permitir uma existência humana livre.

That there is a want, a void, in human reality is clear. Yet, strange though it may sound, external reality is also enveloped in a void; otherwise negation and interrogation were impossible. Contrary to Hegel, M. Sartre maintains that being is, non-being is not. (...) This void can isolate him from his past, and therefore from his essence (...). A man can hold up his past to himself as an object, can nihilise it. He can, while still in the present, project himself into the possible future. He can effect a rupture not merely with the world, but with himself, and the permanent possibility of so doing is called liberty. (Dempsey, 1950: 39-40)

Da mesma forma que rejeita teleologias políticas, Ferreira mantém a ideia de agência humana livre do Existencialismo Sartreano e as suas consequências, articulando-a com a experiência democrática.

Assim, a falta ou ausência de uma agência humana (ou da consciência dela) parece ser a principal falha que Ferreira encontra nas ideologias políticas, sobretudo as mais totalitárias e teleológicas, que delegam a um líder, a um ideal, a um partido, a responsabilidade moral e ética que cabe ao indivíduo, que cabe a cada um de nós.

O Jogo de Deus

O seu conto *O Jogo de Deus* parece espelhar esta mesma ideia. Relatando a ascensão ficcional de uma ideologia, com traços totalitários, Ferreira apresenta-nos um narrador que, embora participante ativo no movimento político, se encontra na prisão, condenado à morte pelo segundo líder do movimento (apesar de ter sido o seu melhor amigo) por com ele ter discordado.

O conto descreve o desenrolar do movimento, reminescente dos processos e recuperação material e social dos países afetados por esses traumas coletivos culturais descritos acima por Alexander:

Energia agora da poeira das ruínas, de face suja, braços partidos, o meu país desgraçado. E imediatamente, como praga de ratazanas, saltando do escuro de todos os buracos, caíram sobre os destroços quadrilhas de politíqueiros. Radicais, Progressistas, Tradicionais, Legitimistas, Independentes, Vanguardistas, Históricos (...). (Ferreira, 2008: 64)

O tom é obviamente irónico na forma como compara os emergentes movimentos políticos (a maior parte teleológicos) a ratazanas, já para não mencionar o uso depreciativo do substantivo “politíqueiros”. Contudo, a ironia não serve aqui de elucidação crítica, mas de aviso.

Com o desenrolar do conto, assistimos ao crescimento do movimento do qual o narrador faz parte e à nomeação do seu líder, Filipe, que denominam de *Chefe*.

Seguidor de Filipe, o narrador descreve a tentação de transferir a sua responsabilidade individual para este chefe: “E penso que a sedução de um Chefe, o gosto de obediência, vem do incómodo que nos dá o peso de nós próprios” (Ferreira, 2008: 68).

Aqui está então exemplificada a problemática anteriormente exposta, quando a existência teleológica de uma ideologia começa a ocupar o lugar existencial (e a responsabilidade moral) do indivíduo.

O movimento toma as rédeas do poder, e prontamente glorifica o processo de ascensão, característica comum de narrativas teleológicas, quer de esquerda quer de direita, no processo de solidificação da sua legitimidade autoritária: “Às seis da madrugada (...) empalmámos o poder. Foi coisa demasiado fácil para ser brilhante, a não ser nos anais que fizemos publicar” (Ferreira, 2008: 69).

Contudo, é claro que esta transferência da responsabilidade do poder causa apenas uma existência de aparências, um poder baseado em símbolos e não na verdadeira liberdade ética individual: “Filipe apareceu fardado, mas fardado de nada, como competia a um verdadeiro Chefe, e disse apenas (...) que o país tinha enfim um governo, uma doutrina, um destino de liberdade e glória” (Ferreira, 2008: 70).

O absurdo da expressão “fardado de nada” denota uma existência falsa, baseada num nada central à existência da figura principal da nova teleologia política que a forma.

Começa-se então a formar o regime totalitário de Filipe (nome que se configura como metonímia para identificar líderes autoritários como Salazar, Estaline, Mussolini, etc.). Este novo regime usa então essa transferência do poder para expandir, através de propaganda, a sua própria existência, afastando assim a consciência ética dos indivíduos da sociedade: “Filipe, deste modo, instalou-se maciçamente nos olhos, nos ouvidos, no estômago de cada um” (Ferreira, 2008: 70).

A remoção de agência individual humana potenciada pelo totalitarismo é apresentada como tão invasiva que se torna na própria corporalidade do indivíduo. Esta corporalidade parece lembrar ao leitor que a existência deste tipo de ideologia teleológica tem também consequências materiais e não apenas abstratas.

Uma certa resistência começa a formar-se quando, nem mesmo o narrador afeto ao regime parece estar livre de uma consciência individual, apesar de ainda presa a uma ideia de destino teleológico: “[E]u inventara Filipe em grandeza e majestade, para me salvar do vexame da minha sorte mesquinha” (Ferreira, 2008: 72).

É este despertar da consciência individual para a sua responsabilidade moral que ilumina o narrador acerca do erro da sua filosofia política.

Mudança

Porém, se em *O Jogo De Deus*, a sua ideia política aparece já mais desenvolvida, parece encontrar-se a sua génese no romance *Mudança*, escrito em 1949, anos antes das obras da consagração existencialista das quais é exemplo máximo *Aparição*, publicado precisamente 10 anos mais tarde, em 1959. É neste romance que ele se começa a afastar das ilusões teleológicas do neo-realismo e o título serve também de metáfora para o seu próprio desenvolvimento artístico.

No prefácio, Eduardo Lourenço dá conta da importância deste romance não só para o conjunto da obra de Ferreira mas também para as letras portuguesas.

Mudança – título profético como todos os que vêm à hora que designam – é um livro que abre caminho através da sua própria construção, caminho que é ruptura ou, em todo o caso, desconfiança em relação à luz excessivamente clara que banhava então o nosso universo romanesco. (...) De maneira um pouco simplista mas significativa, viu-se neste romance a passagem de uma atmosfera neo-realista, rarefeita pela obsessão ideológica, à aventura literária de cunho existencialista (...). (Ferreira, 1991: 9-10)

Para Lourenço, é precisamente neste romance que o cunho artístico (e a correspondente ideia política) se começam a condensar:

Entre o romance como consciência crítica do mundo alargada até à visão “dialéctica” requerida pelo neo-realismo e a expressão nua da pulsão

inconsciente às raízes sociais que hipoteticamente exprimem, Vergílio Ferreira efetuará a síntese que o seu génio próprio consentia. (Ferreira, 1991: 11-12)

Nele, acompanhamos uma família de pequeno-burgueses transmontanos que é abalada pela crise económica causada pelo crash da Bolsa Americana. A mudança que se segue é não só a mudança económica, mas também uma mudança de perceção na mentalidade de Carlos, personagem principal.

Após o suicídio de um abastado homem de indústria na vila onde vivem e do suicídio do seu próprio pai, ambos vítimas da crise económica, circunstâncias sob as quais não têm controlo, e de uma aproximação falhada às esferas políticas da vila (que entretanto se vão tornando mais extremistas, ao ponto de existir em alguns a defesa de Hitler), após as notícias devastadoras e desanimadoras da Guerra (Segunda Guerra Mundial), Carlos apercebe-se, através da influência do seu irmão, do absurdo teleológico que move o mundo:

No silêncio da manhã a voz firme de Pedro erguia, pedra a pedra, sistemas políticos, filosóficos, morais. Parava um instante, deixava que no edifício erguido embatesse um vento de renovação. E outra vez, pedra por pedra, sistemas, leis, doutrinas, ruíam miseravelmente, no entulho histórico. De novo os homens levantavam uma harmonia de ideias coroada de eternidade; de novo um destino cego de águas subterrâneas lhes escavava a segurança. (...) Na voz calma de Pedro, impérios ruíam, uma luta de morte precedia todas as mudanças, no silêncio da ordem universal um súbito clamor de guerra (...). (Ferreira, 1991: 166)

Este constante, e inevitável, vaivém, aliado ao reverses e desilusões de Carlos, despertam em si essa consciência existencialista que parece espelhar a consciência existencialista do autor. Assim, Carlos (como também Vergílio Ferreira) vão entrar em rota de colisão, nunca conciliada, com o progresso (ou retrocesso se pensarmos que o Salazarismo ia ainda jovem por alturas do aparecimento deste romance) político e social do seu país.

Carlos apercebe-se então da sua agência e da importância da sua responsabilidade ética individual. Diz-lhe Pedro: “Conhecendo a sua sorte, o homem pode dominá-la, libertar-se. O processo de libertação não acaba. Penso que vencendo as resistências e um momento somos definitivos para esse momento” (Ferreira, 1991: 167).

Crucialmente, para Vergílio Ferreira, a rejeição de qualquer *telos* não significa o caos e absurdo total. Antes, o *telos* final do homem, a morte e a consciência dela, é a única verdadeira força de mudança. É através da certeza da sua inevitabilidade que o homem pode agir e existir em plenitude e liberdade, não delegando a uma ideologia a sua responsabilidade de escolha e o seu dever cívico da escolha política do seu momento histórico, com todas as suas consequências. E é nas palavras de Carlos que isto se torna claro:

E sempre assim, sem parar, sempre assim, sempre a mudança. (...) Se luto é para um fim. O que fizer será um meio para atingir-lo. Mas trepado ao fim, eu descobrirei nele apenas um meio para atingir outro fim, que será por sua vez apenas um meio e assim ao infinito. Quando apontássemos à idade de ouro, a meta seria um sinal de morte. Mas a minha coragem só chega até ao FIM. Ao único.

– Faze da tua vida a história do mundo. (Ferreira, 1991: 177)

Assim, parece então claro que, para Vergílio Ferreira, a única forma de combate político, quer seja contra as forças totalitárias do fascismo, do comunismo ou mesmo do capitalismo, passa pela assunção pessoal da responsabilidade do trauma coletivo, num afirmar de agência humana por detrás das decisões políticas. Só através desta assunção da responsabilidade individual ética no processo democrático, é que o(s) trauma(s) resultante(s) de regimes totalitários podem ser efetivamente afastados, num processo catártico que tanto tem de político como de simplesmente humano.

De forma fulcral, a importância desta sua configuração política não pode ser menosprezada, como evidenciado por Eduardo Lourenço:

Não foi pouca a audácia moral de Vergílio Ferreira ao instaurar – ou reinstaurar, a partir de uma ausência que era pior que o esquecimento

– a aventura romanesca como monólogo metafísico, levando-o aos limites de uma exasperação sublime, num tempo que começara a perder o sentido e até a necessidade de uma palavra sociologicamente inquieta e inquietante. (...) Vergílio Ferreira tomou sobre si o risco de evocar sem temor nem cansaço a noite humana intacta, roendo como um cancro fabuloso a lábil ilusão de termos entrado na “terra de harmonia”. (Ferreira, 1991: 12)

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J. C. (2004), *Toward a Theory of Cultural Trauma*, em: Alexander, J., Eyerman, R. et al. (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-30.
- ALEXANDER, J. C. (2012), *Trauma. A Social Theory*, Polity Press, Cambridge.
- DEMPSEY, P. J. R. (1950), *The Psychology of Sartre*, Cork University Press, Cork.
- FERREIRA, V. (1993), *Conta-Corrente: Nova Série. Volume 1*, Bertrand Editora, Lisboa.
- FERREIRA, V. (2008), *Contos*, Bertrand Editora, Lisboa.
- FERREIRA, V. (1991), *Mudança*, Bertrand Editora, Lisboa.