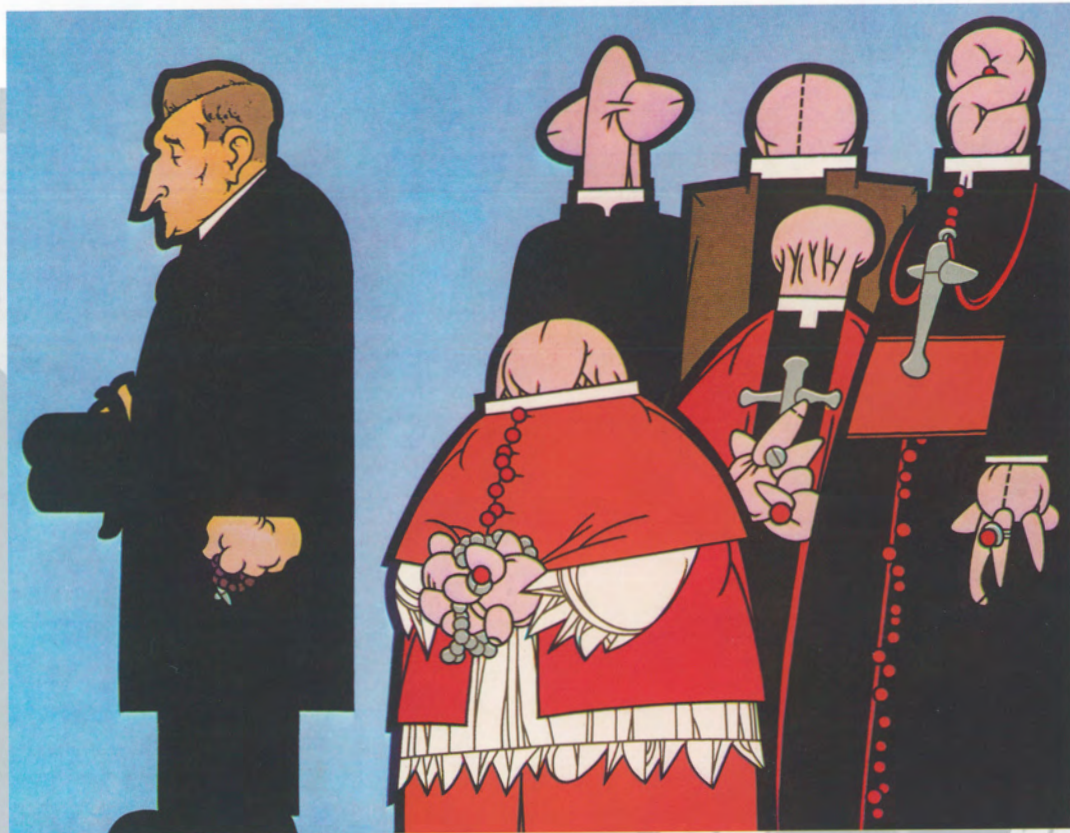


MOISÉS DE LEMOS MARTINS

O Olho de Deus no Discurso Salazarista



SOCIOLOGIA, EPISTEMOLOGIA

2ª EDIÇÃO

BIBLIOTECA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Edições
Afrontamento

Moisés de Lemos Martins

O OLHO DE DEUS NO DISCURSO SALAZARISTA

2.^a edição

Edições Afrontamento

Financiado pelo COMPETE: POCI-01-0145-FEDER-007560
e FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia
no âmbito do projeto «UID/CCI/00736/2013»

Título	O Olho de Deus no Discurso Salazarista, 2.ª edição
Autor	Moisés de Lemos Martins © 2016 Moisés de Lemos Martins e Edições Afrontamento
Edição	Edições Afrontamento / Rua Costa Cabral, 859 / 4200-225 Porto www.edicoesafrontamento.pt / comercial@edicoesafrontamento.pt
Capa	João Abel Manta, «Salazar», in <i>Caricaturas Portuguesas dos Anos de Salazar</i>
Colecção	Biblioteca das Ciências Sociais / Epistemologia, Sociologia / 11
Nº de edição	350
ISBN	978-972-36-1507-4
Depósito legal	415666/16
Impressão e acabamento	Rainho & Neves Lda. / Santa Maria da Feira geral@rainhoeneves.pt
Distribuição	Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda. comercial@companhiadasartes.pt

Dezembro de 2016

9	Prefácio à 2.^a edição: O Tempo e o Modo de um estudo sobre o Salazarismo
27	Prefácio à 1.^a edição
29	INTRODUÇÃO
31	Capítulo 1: O modelo estratégico
41	Capítulo 2: A prática discursiva
51	PARTE 1 A RELIGIÃO COMO OLHAR PANÓPTICO SOBRE A SOCIEDADE
53	Capítulo 1: Teologizar o social: o século XIX e o fantasma da Cristandade 1. A Democracia como figura do homem e técnica disciplinar 2. O fantasma da Cristandade investido em vigilância dos corpos
63	Capítulo 2: A Igreja como corpo que se investe politicamente
69	PARTE 2 CRENÇAS QUE ORGANIZAM PRÁTICAS: A POLÍTICA COMO TÉCNICAS POLIMORFAS DE «FAZER CRER»
75	Capítulo 1: O dispositivo ético 1. A nova tecnologia da obediência 2. A especialização e a funcionalização das crenças
91	Capítulo 2: O dispositivo eugénico 1. A moral cristã 2. Outros mecanismos regeneradores

105	Capítulo 3: O dispositivo alético 1. A fé num real que é dado a ver e que se faz ouvir 2. A necessária ciência de um deus uno
121	PARTE 3 A OBEDIÊNCIA PELA <i>CURA</i> (INSTRUMENTO VISÍVEL DA SALVAÇÃO) E A CONVERSÃO PELAS <i>PARÁBOLAS</i> (MODELOS DE COMPORTAMENTO REVIVIFICADORES)
127	Capítulo 1: A estratégia da cura nacional: a salvação pela obediência na fé 1. A consumação da terapia: a Ditadura e a «parte sã» da nação realizam a cura 2. A petição da Nação 2.1. A persuasão 2.2. A motivação 3. O reconhecimento da Ditadura 3.1. A aprovação 3.2. A ratificação
151	Capítulo 2: As parábolas da «boa dona de casa» e do «navio imperial». A salvação pela conversão 1. A parábola da «boa dona de casa» 2. A parábola do navio imperial
163	CONCLUSÃO A tecnologia da patriotização
177	Apêndice: Imagens do espaço disciplinar salazarista
193	Referências bibliográficas
201	Índice dos autores citados
203	Índice analítico

À Rosalina, o dom maior da minha vida.

*Ao Zé Mário, à Joaquina e ao Alex,
as bênçãos com que fui cumulado.*

O tempo e o modo de um estudo sobre o salazarismo

1. SALAZARISMO E FASCISMO

Em 1990, quando publiquei O Olho de Deus no Discurso Salazarista, Fernando Rosas deu à estampa Portugal Entre a Paz e a Guerra (1939/45) e já tinha publicado, em 1986, O Estado Novo nos Anos 30. Manuel Braga da Cruz também já havia publicado obra importante sobre o Estado Novo, particularmente As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo, a sua magnum opus, publicada em 1980.

Em termos gerais, o debate sobre o salazarismo circunscrevia-se, por essa época, a uma discussão sobre a sua natureza nacionalista e clerical, a sua forma fascista, ou então autoritária, em ambos os casos antidemocrática, e a sua legitimidade corporativista. Esse havia sido um caminho iniciado, em 1968, por Hermínio Martins, ao publicar o capítulo «Portugal», na obra organizada por Stuart Woolf sobre o European Fascism¹. Fora esse, também, o sentido do debate em que se empenhou Manuel de Lucena, que publicou, em 1976, A Evolução do Sistema Corporativo Português². Na revista Análise Social, Luís Salgado de Matos sintetizou do seguinte modo o pensamento de Manuel de Lucena: «O fascismo não é um totalitarismo, o corporativismo não é inevitavelmente fascista, o Estado Novo é um fascismo sem movimento fascista»³.

(1) Hermínio Martins, «Portugal». In S. J. Woolf (Ed.), *European Fascism*. The Graduate School of Contemporary European Studies, University of Reading, 1968 (edição portuguesa pela Editora Meridiano, em 1978).

Não esqueço a biografia de Salazar feita por Jacques Ploncard D'Assac, publicada em 1967. No entanto, esta obra não tem particular interesse para a compreensão do salazarismo, quer como ideário, quer como regime, quer como prática política. É uma obra apologética do Estado Novo. Prolonga uma antiga tradição da extrema direita francesa, maurrasiana, que sempre prestou um apoio de rectaguarda ao salazarismo. Ploncard D'Assac refugiou-se em Portugal depois da queda de Vichy, de que foi apoiante, e tornou-se conselheiro de Salazar.

(2) Manuel de Lucena, *A Evolução do Sistema Corporativo Português* – vol. I: *O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades, 1976.

(3) Luís Salgado de Matos, «Manuel de Lucena (1938-2015)», *Análise Social*, n.º 214, 2015, p. 218. No entanto, do ponto de vista em que eu próprio me coloco, é meu entendimento que o fascismo é de natu-

Mas havia, sobretudo, um grande vazio no que respeitava ao entendimento do destino nacional que o salazarismo procurou traçar para o país. Podemos dizer que o destino da pátria lusitana foi a vontade de um povo, as vicissitudes da história, a conquista de um Império, a especificidade de uma língua. Todos estes traços constituem os vários orientes simbólicos do destino nacional. Mas, para Salazar, o destino da pátria consistiu, sobretudo, em «Fazer viver Portugal habitualmente». Esse foi um propósito reiteradamente sustentado pelo «ditador da inteligência», como um dia Henri Massis⁴, um intelectual maurrasiano, da Académie Française, o definiu numa entrevista que Salazar lhe concedeu. «Não», confessa-lhe Salazar, «nada de injeções fortes que excitam mas não curam. Devolver a saúde, mas nada de fazer subir a temperatura, reencontrar o equilíbrio, o ritmo habitual. Proceder como a natureza!...»⁵.

2. O SALAZARISMO COMO REGIME DISCIPLINAR

A tese de doutoramento em Sociologia sobre o salazarismo, que eu defendera, em 1984, na Universidade de Ciências Humanas de Estrasburgo, era muito devedora dos estudos que Michel Foucault havia empreendido sobre os regimes disciplinares, de vigilância, controlo e punição, designadamente a prisão e o hospital, que articulam poder e saber numa rede inextricável de relações de força. Utilizei, então, a figura de dispositivo, que remete para uma ideia de poder, capilar e permanente, uma «microfísica do poder», a que Foucault também chamou «tecnologia política do corpo». A figura foucaultiana de dispositivo compreende uma série de estratégias, mecanismos, instrumentos e práticas, que produzem a sujeição dos indivíduos sem o recurso ostensivo à violência.

Foi nesta «microfísica do poder», enfim, nesta «tecnologia política do corpo» que pensei quando expliquei a ordem discursiva salazarista pelos seus dispositivos, terapêutico, eugénico e alético (de aletheia – verdade, em grego). A figura de dispositivo permitiu-me analisar a ordem disciplinar, que se escondia por debaixo das figuras positivas do discurso salazarista, na aparência consensual, do «Tudo pela Nação,

reza totalitária, dado o facto de nada limitar o poder absoluto do Estado. Mas, por outro lado, entendo que o corporativismo salazarista não é um fascismo, dada a circunstância de se definir como um regime limitado pela moral e pelo direito.

(4) Henri Massis, «Salazar ou la dictature de l'intelligence». In *Chefs*. Paris, Plon, 1939, pp. 83-137.

(5) Henri Massis, *Salazar Face à Face*, Paris-Genève, La Palatine, 1961, p. 74. Esta ideia de fazer Portugal participar «naturalmente» do seu destino está também presente na metáfora do parafuso, utilizada por Salazar numa entrevista a António Ferro: «Um parafuso que verruma lentamente sem ferir a madeira, que faz pressão doce mas constante, penetrando pouco a pouco, sem provocar a reacção viva da matéria» (in António Ferro, *Salazar. O Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, p. 152).

nada contra Nação». Uma tal ordem enunciava-se de acordo com uma lógica exclusivista: de um lado, a salvação da nação, que deverá ser regenerada, verdadeira; do outro, a sua perdição às mãos de um anti-Cristo, que a irracionaliza, perverte e falsifica. A utilização das metáforas da peste e da lepra, que encontramos em Surveiller et Punir para caracterizar o funcionamento dos mecanismos de controlo, exclusão e rejeição do discurso, assinala bem o modo como Foucault encarava as figuras discursivas – na realidade, como mecanismos disciplinares.

Ainda em termos foucaultianos, podemos caracterizar o exclusivismo salazarista como um «regime de verdade». E quando digo um «regime de verdade», quero assinalar uma «política geral do sentido», que elege determinados tipos de discurso e os faz funcionar como verdadeiros.

A pergunta que se impõe é então a seguinte: que regime de verdade foi esse que vigorou durante o Estado Novo e se impôs à estrutura imaginária profunda do povo português? Em que é que consistiu essa política geral do sentido?

A política geral do sentido salazarista encena a identidade nacional como um discurso que reina sobre o espaço e sobre o tempo. Ocupei-me deste regime de verdade relacionando o discurso salazarista com a temporalidade, e portanto com a memória histórica, através de exercícios do olhar, da memória, do desejo e da vontade. O regime de verdade salazarista impõe-nos, com efeito, um imaginário colectivo, que preserva a unidade da nação e combate a sua fragmentação; realiza a regeneração nacional e combate a sua degenerescência; cumpre a verdade da pátria e combate a sua dissimulação e contrafacção. E, da mesma forma, as figuras de decadência, degenerescência e doença da nação são contrapostas às imagens da sua reabilitação, regeneração e saúde. Insisti, por outro lado, na relação entre o «regime de verdade» salazarista e a produção do espaço nacional, analisando as figuras de unidade nacional e de recta razão, assim como as imagens que se lhes contrapõem de fragmentação e de ordenamento irracional do espaço nacional.

Entretanto, José Augusto Mourão, que em finais dos anos setenta encetara uma carreira académica na Universidade Nova de Lisboa, transmitiu-me o gosto pela semiótica gerativa de Algirdas Greimas, ele que, a seguir ao 25 de abril de 1974, a havia aprendido, num Convento dominicano em L'Arbrelle, perto de Lyon, e a passara a utilizar na análise do discurso bíblico, trabalhando parábolas do Evangelho, e também em anáforas litúrgicas⁶. A semiótica greimasiana inscreve-se na semiologia do dinamarquês Louis Hjelmslev, que refunda a semiologia saussuriana e tem no russo Vladimir Propp um contributo decisivo quanto à fixação do texto como objecto autónomo.

(6) Sobre o percurso intelectual, as opções teórico-metodológicas e a obra de José Augusto Mourão, escrevi um artigo na revista *Comunicação e Sociedade* (n.º 26, 2014), intitulado «No fulgor frágil da existência, a sedução do visível e a paixão do invisível».

Esta proposta de teoria da significação integra a expressão e o conteúdo discursivos, não numa estrutura bipolar, mas num processo de articulações cumuladas, em que a expressão, assim como o conteúdo, ocupam um ou vários estratos. A organização da significação compreende três níveis ou estratos: o nível profundo (lógico-semântico ou semiótico); o nível narrativo (actancial); e o nível discursivo (figurativo)⁷. Foi este entendimento do texto como objecto autónomo, assim como a sua correspondente organização do sentido, que me levou a conjugar Greimas e Foucault no meu estudo sobre o salazarismo.

A ideia inicial para a tese de doutoramento ocorreu-me, com naturalidade, nos círculos intelectuais do «catolicismo progressista», que eu frequentava desde antes do 25 de Abril, e teve o seu impulso decisivo nos meus anos de estudante, no Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET), em Lisboa⁸. Foi aí que ganhei apego aos valores da liberdade, da democracia e da intervenção cívica, e que a minha identidade pessoal e intelectual ganhou forma para a vida.

Muito ideologizado pelo contexto revolucionário dos anos que se seguiram ao 25 de Abril de 1974, razoavelmente conhecedor dos escritos de Marx e Engels, aprofundei em Estrasburgo, a partir de 1978, na Universidade de Ciências Humanas, o conhecimento da obra do autor do Manifesto Comunista. Frequentei, então, o Seminário que De La Hougue regia sobre O Capital. Mas foi Roland Sublon que provocou em mim a revolução, ao dar-me a conhecer Michel Foucault. E se é um facto que pude manter o interesse e o entusiasmo pelo pensamento de Marx, o que verdadeiramente me arrebatou foi a paixão pelo autor de Les Mots et les Choses, que nessa época se impunha com uma obra decisiva para a investigação em Ciências Sociais e Humanas⁹.

Li, de um fôlego, L'Ordre du Discours e La Volonté de Savoir. E, mais demoradamente, Surveiller et Punir, Les Mots et les Choses e L'Histoire de la Folie à l'Âge Classique. Por fim, li L'Archéologie du Savoir.

Pode dizer-se, com rigor, que foram o estruturalismo epistemológico e sociológico de Foucault e o estruturalismo linguístico de Greimas que enquadraram a minha tese sobre o salazarismo, defendida em 1984, na Universidade de Ciências Humanas

(7) Sobre a teoria gerativa da significação de Greimas e da escola de Paris, por si fundada, pode consultar-se o eBook que escrevi, em 2004, consagrado à *Semiótica*, e mais especificamente as páginas 48-52. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/996>

(8) Sobre os «católicos progressistas», consultar as obras de João Bénard da Costa (2003), José Augusto Matias (1989) e José Galdes Freire (1976). E sobre o ISET, consultar o meu texto «Os dominicanos e o ensino da Teologia em Portugal» (2012).

(9) Em 1984, ano em que me doutorei, faleceu Michel Foucault. Nesse mesmo ano saíram as suas obras *L'Usage des Plaisirs* e *Le Souci de Soi*. Com a adopção de uma orientação que valoriza, sobretudo, a experiência, dava-se um significativo desenvolvimento do pensamento de Foucault, em fractura com a linha estruturalista das suas obras anteriores. No entanto, o meu estudo não dá conta desta inflexão da linha de pensamento de Foucault.

*de Estrasburgo, com o título: Une Orthodoxie pour une Nouvelle Chrétienté – De la Pratique Politique de l'Église à la Volonté de Pouvoir Salazariste*¹⁰. *Mas também tiveram uma importância decisiva no meu questionamento do salazarismo os textos de Michel de Certeau, sobretudo aqueles que interrogam a crença e o ato de crer. É certo que De Certeau apenas em 1987 viria a publicar La Faiblesse de Croire. Mas é de 1981, por exemplo, «Croire: une pratique de la différence».*

*Entretanto, eu próprio traduzi a tese, no verão de 1988, entregando-me a um trabalho de verdadeira refundição, que compreendeu inovação estilística, invenção vocabular, várias adaptações e algum encurtamento. Foi esse texto que veio a ser publicado pelas Edições Afrontamento, em 1990, com o título O Olho de Deus no Discurso Salazarista*¹¹.

3. A ESCRITA CIENTÍFICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS E O SALAZARISMO

*À época, o estruturalismo, em geral, e Michel Foucault, em particular, eram mal conhecidos em Portugal. Eduardo Prado Coelho havia organizado, em 1976, uma coletânea de textos que dava uma ideia panorâmica do estruturalismo na Filosofia, Psicologia, Antropologia, Sociologia e Linguística, com ensaios de Foucault, Barthes, Althusser, Derrida, Lévi-Strauss, Lacan, Sartre, Sebağ, e outros ainda*¹². *Por sua vez, Ana Luísa Janeira havia aplicado a figura de «espaços epistémicos» ao estudo sobre o Noviciado da Cotovia, depois Colégio dos Nobres e finalmente Faculdade de Ciências*

(10) A formulação de «nova cristandade» foi-me sugerida pela obra emblemática do pensador católico francês Jacques Maritain, *Humanisme Integral – Problèmes Temporels et Spirituels d'une Nouvelle Chrétienté* (Paris, Montaigne, 1936). E associei a ideia de «nova cristandade» à ideia de «ortodoxia» depois de ter lido o livro que Maurice Montuclard publicou em 1977: *Orthodoxies. Esquisses sur le Discours Idéologique et sur le Croire Chrétien* (Paris, Cerf). A segunda parte do título é por inteiro uma ressonância do estilo de Michel Foucault.

(11) Lembro-me de ter visto o livro, exposto na mesa central da livraria do Centro Comercial de Alvalade, em Lisboa, dois blocos de livros em castelo, de cerca de uma dezena de exemplares cada um. E em 2001, a edição de *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* estava esgotada. À época, ainda se faziam tiragens de mil e quinhentos a dois mil exemplares, nos livros de Ciências Sociais e Humanas. E se olharmos para o que se passava uma década antes, as tiragens ainda eram mais expressivas. *O Fascismo na Europa*, edição portuguesa de *European Fascism*, organizado por S. J. Woolf, onde se encontra o texto de Hermínio Martins sobre «Portugal», publicado em 1978, teve uma tiragem de 3000 exemplares. Mas quase vinte e cinco anos depois, em 2002, *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social*, que publiquei pela Fundação Calouste Gulbenkian e pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, apenas teve uma tiragem de mil exemplares. E hoje, as edições de livros de Ciências Sociais e Humanas não vão além dos quinhentos exemplares.

(12) Eduardo Prado Coelho, *Estruturalismo, antologia de textos teóricos: Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sebağ e outros* (Lisboa, Martins Fontes, 1976).

da Universidade de Lisboa, da Rua da Escola Politécnica, ao preparar as provas de agregação nesta mesma universidade, em 1987¹³.

Chegado a Portugal, em 1984, com uma tese de doutoramento em Sociologia sobre o salazarismo, num tempo em que talvez não houvesse, em Portugal, mais do que uma dúzia de doutores em Sociologia¹⁴, a Comissão Organizadora do Colóquio «O Estado Novo. Das Origens ao Fim da Autarcia. 1926-1959» não viu interesse em que fosse apresentada sequer uma síntese da tese que eu havia defendido¹⁵. Por outro lado, a recepção pública do livro, na imprensa e em revistas especializadas, também não foi a mais entusiástica. E mesmo em trabalhos marcantes sobre o Estado Novo o livro ou foi ignorado, ou então foi mal recebido. Estigmatizaram-no, sobretudo, alguns historiadores e cientistas políticos.

Em Julho de 1990, o historiador e cientista político António Costa Pinto fez-lhe uma recensão no semanário Expresso. Duvidava, todavia, que ainda fosse possível «vislumbrar o rosto de Salazar», depois da «operação foucaultiana» a que os textos do político de Santa Comba haviam sido submetidos e que remetiam para um «dispositivo de escrita» e um «fluxo narrativo» produzidos «em enxurrada», que tornavam o livro «um osso duro de roer para os cultores da historiografia».

Secundando Costa Pinto, foi certamente pelas mesmas razões que outros historiadores do Estado Novo, nomeadamente Fernando Rosas e Braga da Cruz, não descurtinaram o mais pequeno interesse historiográfico em O Olho de Deus no Discurso Salazarista¹⁶. Mas esta circunstância não impediu que o livro aparecesse na Biblio-

(13) Ana Luísa Janeira, *Sistemas Epistémicos e Ciências. Do Noviciado da Cotovia à Faculdade de Ciências de Lisboa*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

(14) A 17 de Maio de 1985, por alturas da fundação da Associação Portuguesa de Sociologia, Boaventura Sousa Santos publicou um artigo de opinião no semanário *O Jornal*, que intitulou «A Sociologia à Portuguesa». Fazendo a estimativa do número de doutores em Sociologia então existentes em Portugal, escreveu o seguinte: «Para além dos graus estrangeiros a que foi dada equivalência, são de referir os três doutoramentos em Sociologia que, do meu conhecimento, são os primeiros em Portugal: José Madureira Pinto, João Ferreira de Almeida e Maria Carrilho, todos no ISCTE».

(15) O Colóquio «O Estado Novo. Das Origens ao Fim da Autarcia. 1926-1959» realizou-se em 1986, na Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa. Foram aí apresentadas 81 comunicações, distribuídas por sete secções. A Secção 7 tinha o seguinte enfoque: «Sociedade, cultura e aparelhos ideológicos», desdobrando-se por várias subsecções. Uma delas intitulava-se: «Discurso político e ideológico». (Conferir «Nota Prévia» da Comissão Organizadora do Colóquio, colocada na abertura do primeiro dos dois volumes de atas).

(16) Em nenhum dos volumes que coordenou sobre o Estado Novo, num caso o volume XII da *Nova História de Portugal*, de Joel Serrão e Oliveira Marques (1990), noutro o volume VII da *História de Portugal*, organizada por José Mattoso (1994), Fernando Rosas faz qualquer menção, seja à tese, seja ao livro.

Mais curioso é o caso de Manuel Braga da Cruz. Apesar da sua formação sociológica, este estudioso do salazarismo impôs-se como historiador. Veja-se, por exemplo, o destaque que lhe foi dado no *Repertório Bibliográfico da Historiografia Portuguesa (1974-1994)*, editado em 1995 pela Faculdade de Letras de Coimbra e Instituto Camões. Como acontece, todavia, com os historiadores das ideias e da cultura do Portugal contemporâneo, na sua perspectiva de enfoque não há quaisquer concessões a análises que tenham em Foucault uma qualquer inspiração teórico-metodológica.

grafia Anual de História de Portugal, ano de 1990, *editada pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Estou convencido de que foi a mesma dificuldade em roer o «dispositivo estratégico de escrita» utilizado a razão do intrigante veredicto disciplinar formulado nesta Bibliografia Anual: obra de interesse historiográfico, apenas a bibliografia do livro*¹⁷.

*Também Luís Reis Torgal, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, se referiu, em 1992, a O Olho de Deus no Discurso Salazarista, classificando-o como «um trabalho de grande esquematização sociológica, demasiado encadeado [...] pelos modelos teóricos de Foucault»*¹⁸. *E em 1996, no Dicionário de História do Estado Novo, concluiu que se tratava de uma dissertação «pouco segura», dispensando-se, então, de apresentar qualquer argumento*¹⁹.

*A aparição de um texto sobre o salazarismo recortado em termos disciplinares pela sociologia do discurso e pela semiótica poderia ter sido encarada pelos historiadores como uma provocação sadia dirigida ao seu regime disciplinar, ou seja, ao seu próprio regime do olhar. Mas não foi o caso. Costa Pinto entendia que O Olho de Deus no Discurso Salazarista era um objecto estranho, aos olhos de um historiador. E Reis Torgal foi mais longe, radicalizando este ponto de vista. Ambos convergiram, porém, num ponto: diante de um dispositivo de escrita que um e outro desconheciam, não hesitaram em converter dificuldades próprias em inseguranças alheias, confirmando a escrita da história como uma prática de exclusão*²⁰.

Sabemos, no entanto, desde Pierre Bourdieu, em artigo publicado em 1980, sobre «L'identité et la représentation» (*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 35, p. 65), que as classificações sociais, respondendo a funções práticas e visando efeitos sociais específicos, andam associadas aos combates pela legitimidade e pela hegemonia simbólicas, o que quer dizer pela legitimidade e pela hegemonia sociais. É por essa razão que Braga da Cruz, com uma posição hegemónica no campo social da representação historiográfica do Estado Novo, o que quer dizer com uma posição dominante neste campo, vê as suas *Teorias Sociológicas*, objectivamente uma antologia de textos de Sociologia, figurarem como trabalho de interesse historiográfico no *Repertório Bibliográfico* assinalado.

(17) Conferir *Bibliografia Anual de História de Portugal, ano de 1990*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: <http://www1.ci.uc.pt/bahp/bahp90.histpol.htidpol.html>

(18) Luís Reis Torgal, «Sobre a história do Estado Novo. Fontes, bibliografia, áreas de abordagem e problemas metodológicos». *Revista de História das Ideias*, n.º 14, Coimbra, Faculdade de Letras, 1992.

(19) «Historiografia do Estado Novo». *Dicionário de História do Estado Novo* (Direcção de Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito), Lisboa, Bertrand, Vol. I, 1996, pp. 425-431.

(20) Num capítulo de livro que escrevi em 1997, e que intitulei «A escrita que envenena o olhar: deambulação pelo território fortificado das Ciências do Homem», havia defendido, em síntese, o seguinte: o funcionamento de uma disciplina científica supõe um dispositivo que constranja pelo olhar, um aparelho em que as técnicas que permitem ver induzam efeitos de poder, e em que, em contrapartida, os meios de coacção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam (In Vítor Oliveira Jorge e Raúl Iturra. (Org.), *Recuperar o Espanto: O Olhar da Antropologia*, Porto, Edições Afrontamento, pp. 169-192).

Entretanto, em 2002, retomando este artigo de 1997 e as recensões feitas a *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, por Luís Reis Torgal e António Costa Pinto, além do silêncio dos historiadores Manuel Braga da Cruz e Fernando Rosas, escrevi «O envenenamento do olhar nas Ciências Sociais e Humanas», que é um

Como assinalei, convocando Michel Foucault, a escrita é um dispositivo, um conjunto de procedimentos de vigilância, controlo e exclusão, que encenam apostas éticas, estéticas, científicas e institucionais. E a escrita de uma disciplina científica coloca em jogo, como procedimentos específicos, a citação, o comentário, a doutrina (teoria e metodologia), um ritualismo, a separação entre o verdadeiro e o falso, produzindo uma realidade policiada, interna e externamente. É essa a razão, aliás, que leva Martyne Perrot e Martin de la Soudière a considerarem que, tanto como o objecto, a escrita classifica o especialista de uma disciplina, proporcionando-lhe a legitimação do seu meio profissional, e eventualmente o descrédito ou a indiferença, a integração portanto, ou então a exclusão²¹.

No número 19 da Revista de Comunicação e Linguagens, da Universidade Nova de Lisboa, dedicado a «Michel Foucault – Uma Analítica da Experiência», publicado em 1993, o Professor de Semiótica, Análise do Discurso e Teoria da Literatura José Augusto Mourão escreveu uma recensão de O Olho de Deus no Discurso Salazarista. Em síntese, escreve este semiólogo: «O autor escolhe para objecto de análise o catolicismo social e o Estado Novo corporativo, no período circunscrito entre o 28 de Maio de 1926 até 1940. A metodologia é claramente definida e nenhum equívoco resta relativamente à distância que mantém, quer com a perspectiva histórica, quer com a perspectiva dialéctica. O seu campo de trabalho é o da discursividade salazarista, dividindo-se o texto em três partes: uma primeira, teórica, que expõe a religião como olhar panóptico sobre a sociedade, uma segunda, ainda de pendor fortemente teórico, sobre os sistemas de valores ou dispositivos de normalização salazarista, e que contempla o dispositivo ético, eugénico e alético, uma terceira parte, de aplicação da estratégia da cura nacional através das tecnologias da disciplinarização do corpo social, ilustradas aqui pelas figuras da cura e da conversão pelas parábolas»²².

No entanto, a recensão que verdadeiramente me surpreendeu foi a de Francisco Videira Pires, à época Professor de Sociologia da Universidade da Beira Interior. Homem

capítulo na obra que publiquei com o título *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social*. Insisti, então, na necessidade de que toda a disciplina científica deve obedecer a uma prática auto-reflexiva. E a minha argumentação desdobrou-se em dois pontos: (1) «toda a ciência é discurso»; e (2) «olhar o próprio olhar».

Neste prefácio à segunda edição de *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, sintetizo esta linha de argumentação.

(21) Conferir Martyne Perrot e Martin de la Soudière, «L'écriture des sciences de l'homme: enjeux». *Communications*, n.º 58, 2004, p. 9.

Também Mondher Kilani, numa apreciação mais mitigada, abona no mesmo sentido, ao assinalar, referindo-se ao «texto antropológico», que ele serve outros fins que o simples «prazer do texto» ou a mera «disseminação» do sentido. E acrescenta que, entre outras virtudes, ele serve também para «adquirir uma posição no campo da disciplina» (Mondher Kilani, «Du terrain au texte», *Communications*, n.º 58, 1994, p. 57).

(22) José Augusto Mourão, «Moisés de Lemos Martins, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Edições Afrontamento, 1990». *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 19, 2003, p. 253.

de vasta cultura humanística, teológica, filosófica, literária, Videira Pires tinha vivido à sombra do salazarismo. Na década que precedeu a queda do Estado Novo, produziu e realizou programas culturais para a Emissora Nacional, e também programas religiosos para a RTP. Exilou-se, voluntariamente, no Brasil, a seguir ao 25 de Abril de 1974, onde iniciou uma carreira universitária como professor e investigador de Sociologia.

Regressado a Portugal, Videira Pires doutorou-se em Filosofia Política, na Universidade Católica Portuguesa, em 1983, com uma tese intitulada Marx e o Estado. A recensão que Videira Pires fez de O Olho de Deus no Discurso Salazarista é deveras surpreendente. Percebe-se nela o dilaceramento interior de um homem que fez uma vida dentro da ordem salazarista e que se comprometera com ela. Mas pela mão do jovem académico que eu era então, de apenas trinta e sete anos, tentava ler com outros olhos o tempo que vivera. «É que só sabemos, à medida que esquecemos e temos a sadia coragem de aprender», refere, já na parte final da sua recensão²³.

A meu ver, em escassas oito páginas, num bastardinho cerrado, Videira Pires fez um monumento literário e analítico, de tal maneira é engenhosa a hermenêutica a que se entrega, numa sociologia compreensiva, de base weberiana. E fez justiça ao livro, num aspecto essencial: pô-lo a falar «por si próprio»²⁴, enquadrando-o «dentro do seu horizonte estratégico» específico²⁵. O que não significava, de modo nenhum, que as nossas posições se correspondessem. Eram mesmo opostas, fosse «na generalidade cultural», fosse «dentro do universo da sociologia»²⁶. Mas o que estava em causa na recensão que fez tornou-o claro: «Antes de Husserl e Ortega y Gasset e muitos outros depois deles, já Hegel (...) estabeleceu que um livro só pode criticar-se ‘desde dentro’. Nunca a partir de nós. Por muito que acabemos por trazê-lo de ele para nós»²⁷.

Videira Pires leu o livro, e com total propriedade definiu-o «como um estudo sócio-linguístico»²⁸. Pronunciou-se sobre as várias partes da obra e explicou os vários dispositivos discursivos em que consistia a análise. Não apreciou particularmente a primeira parte, em que é feito o estudo sociolinguístico da «religião como olhar panóptico sobre a sociedade». Temia «os riscos imanentes ao tratamento redutivista da Doutrina Social da Igreja, primariamente como técnica de domínio temporal, em vez de a encarar como o que me parece que é, na essência, e que Pio XI traduziu na plenitude da fórmula paulina famosa de ‘tudo fundamentar em Cristo’»²⁹.

(23) Francisco Videira Pires, «Lemos Martins (Moisés de), *O Olho de Deus no discurso salazarista*, Edições Afrontamento, Porto, 1990». *Anais Universitários*. Série Ciências Sociais e Humanas, n.ºs 4 e 5, 1993/94, p. 242.

(24) *Ibidem*.

(25) *Op. cit.*, p. 236.

(26) *Ibidem*.

(27) *Ibidem*.

(28) *Ibidem*, p. 238.

(29) *Ibidem*, p. 239.

Mas entendeu bem a função das «estratégias da cura e da parábola» na ordem discursiva salazarista, reconhecendo nelas a chave para uma leitura sobre a natureza do Estado Novo. A cura nacional obedece a uma estratégia, «em que a parábola, na ampla acepção evangélica, desempenha função primacial. (...) quando se vê curas nos ‘sinais’ do êxito da ‘revolução nacional’, elevando o termo sinal ao nível da sua ‘acepção teológica, o discurso salazarista distancia-se, «dialecticamente e apesar de toda a sua aparelhagem subtilmente compulsiva, do ‘Estado totalitário e onnipotente’, ‘essencialmente pagão’. É que todos os mecanismos de domínio (exército, União Nacional, corporativismo, etc.) não excluem, antes as reclamam, a negociação, a provação e ratificação, porque aparecem, em todo o contexto discursivo, como petição nacional»³⁰.

Neste passo é importante, todavia, voltar ao comentário do semiólogo José Augusto Mourão. Porque aquilo de que O Olho de Deus no Discurso Salazarista se ocupa é da «desocultação de estratégias», que têm como finalidade obturar a verdade³¹. Sobretudo as inversões. Uma delas diz respeito à transformação da relação entre a visão e o real: «De ora em diante é dado a ver aquilo em que é preciso acreditar»³². Outra inversão: «A nação persuade a Ditadura a agir para que a Ditadura persuada a nação a acreditar nos valores – é a fé que cura (que salva). Nada de admirar que petição e reconhecimento se correspondam. As instâncias do contrato e da sanção são afinal a mesma. Os valores apresentados na manipulação são os mesmos a reconhecer na sanção. A conveniência axiológica testa-se a partir desta coincidência de olhares»³³.

4. O SALAZARISMO COMO IMAGINÁRIO DE ALDEIA RURAL E COMO IMAGINÁRIO DE IMPÉRIO

Ainda antes da publicação de O Olho de Deus no Discurso Salazarista, divulguei partes do meu estudo sobre o salazarismo, designadamente no Jornal de Letras, Artes e Ideias, na revista Cadernos de Ciências Sociais, da Universidade do Porto, na Revista Crítica de Ciências Sociais, da Universidade de Coimbra, na revista Ler História, do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, e nos Cadernos do Noroeste, da Universidade do Minho.

Fui, entretanto, abrindo o meu olhar sociológico à antropologia figurativa, ou antropologia do imaginário, de Gilbert Durand. Virei-me, então, para uma teoria da significação que valoriza as formas simbólicas, ou seja, as representações sociais, na produção do sentido. As formas simbólicas são «estruturas ocas» de sentido, segundo a expressão do próprio Gilbert Durand, convocadas, porém, a ser preenchidas pela

(30) *Ibidem*, p. 241.

(31) José Augusto Mourão, *op. cit.*, p. 254.

(32) *Ibidem*.

(33) *Ibidem*.

materialidade da existência. Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire (1968) e Les Structures Mythiques et Visages de l'Oeuvre (1979) passaram a ter na minha investigação uma importância maior do que as «estruturas vazias», da linguística e da antropologia estruturais, de Jakobson a Greimas e a Lévi-Strauss, que passei a encarar, sobretudo, como tópicos de relações lógicas.

Mas não deixei de atender a um ponto de vista sociológico sobre as representações sociais, ou seja, sobre a linguagem. O meu ponto de vista foi sempre sustentado pela «pragmática sociológica» de Pierre Bourdieu³⁴. À magia da palavra havia que contrapor a sua força social, dado que a autoridade não está na linguagem, antes lhe chega de fora. Ela tem apenas a eficácia do porta-voz, que é um poder delegado pela instituição. E é o conjunto das propriedades sociais da linguagem (propriedades legítimas), que, fazendo sistema, produzem a aceitabilidade social do que é dito, isto é, produzem o estado que a faz passar e a torna compreendida – escutada, acreditada, obedecida. Na linha de Pierre Bourdieu, podemos dizer que são umas tantas propriedades sociais (emissores e receptores legítimos, língua e situação legítimas), no interior de um campo de posições assimétricas, que dão a um discurso mais ou menos força, mais ou menos poder, tornando-o deste modo mais ou menos aceitável³⁵.

Foi, no entanto, pelo lado do imaginário e das estruturas figurativas do discurso que, em 1996, retomei o salazarismo, num dos capítulos de Para uma Inversa Navegação – O Discurso da Identidade, livro que também publiquei nas Edições Afrontamento. Intitulei-o «A pequena casa lusitana e o mar imenso». Além da análise do «espaço calculado do salazarismo», a ideologia, interroguei «o espaço sonhado do salazarismo», enfim, a visão do esplendor da nação portuguesa³⁶.

Este texto respira uma atmosfera teórico-metodológica que prossegui, mais tarde, no livro que publiquei, em co-autoria, sobre as Festas da Agonia de Viana do Castelo³⁷. Metonímia de um país que se queria, paradoxalmente, rural e colonial, Viana do Castelo foi, durante o Estado Novo, uma cidade com o imaginário, tanto de aldeia rural, que já não era, como de império, que não tinha condições para ser.

Com efeito, quando nos anos trinta do século XX o Estado Novo projectou a ideia de um país que era um puro passado, um país antigo, cristão, tradicional e humilde, feito de temperamento rural e, paradoxalmente, herdeiro de um destino colonial e de uma missão civilizadora, Viana viu aí o seu destino e calçou-o como uma luva, exi-

(34) Esta expressão é utilizada por Pierre Bourdieu, por exemplo, na obra *Ce que Parler Veut Dire. L'Économie des Échanges Linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 165.

(35) Sobre a autoridade e a força do discurso, que apenas neste é representada, manifestada e simbolizada, porque lhe vem de fora da instituição, verificar Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 147.

(36) Moisés de Lemos Martins, *Para uma Inversa Navegação – O Discurso da Identidade*, Porto, Edições Afrontamento, 1996, pp. 79-90.

(37) Moisés de Lemos Martins *et alii*, *A Romaria da Senhora da Agonia. Vida e Memória da Cidade de Viana*, Grupo Desportivo e Cultural dos Trabalhadores dos Estaleiros Navais de Viana do Castelo, 2000.

bindo-se perante a nação como a sua metáfora, e simultaneamente como a sua metonímia. Se o país se projectava no seu passado, a ponto de toda a sua grandeza constituir uma espécie de repetição do já feito e do já sido, Viana do Castelo em festa era o exemplo vivo dessa tradição: por um lado, exaltava a concordia de um «país-aldeia-rural»; por outro lado, figurava o imperium dos novos mundos que a «pequena casa lusitana» dera ao mundo. Viana em festa foi então a dona de casa rural com «sonhos de caravelas» que o regime fantasmara³⁸. E o país, que pelos baús procurara as suas raízes, aplaudia, então, em apoteose, essa imagem que de si mesmo era dada em Viana. Nas paradas folclóricas, etnográficas e históricas, em cortejo pelas ruas ou em desfile em cima dos palcos, Viana era o país³⁹.

A análise do imaginário salazarista teve continuidade noutros textos, em dois casos sobre Salazar e Fátima⁴⁰, e num terceiro caso sobre a Exposição de 1940 em postais ilustrados⁴¹. Foi, aliás, este último texto que me permitiu dissecar o imaginário salazarista de aldeia e de império.

Centrando-se no tempo histórico português, mas igualmente no seu «espaço imperial», a Exposição do Mundo Português percorreu as épocas medieval, imperial e brigantina, e resultou numa majestosa realização da «política do espírito», apreendida desde 1933⁴², que exaltava o «mundo português» como um oásis de paz, um

(38) A política económica salazarista revia-se, com efeito, na parábola da «boa dona de casa». Em 1928, ano em que foi para o Governo como Ministro das Finanças, Salazar fez uma célebre conferência no Centro Académico de Democracia Cristã, em Coimbra, intitulada «As duas economias». Foi nessa conferência que Salazar lançou a parábola da «boa dona de casa», que caracterizou da seguinte maneira: «quando realmente sabe, é inteligente, trabalhadora e zelosa», a mulher emprega no seu pequeno mundo familiar «os mesmos princípios de economia, de moderação no gastar e de aproveitamento das pequenas coisas que notámos como segredo da indústria – restos de comida, aparas de hortaliça, pratos arranjados com outros que não serviam já, farrapos que servem para um tapete, pedaços de panos para qualquer coisa e roupa transformada, como fazia aquela mãe que mandava a um filho umas calças novas feitas dumas velhas do pai, e pedia-lhe que lhas devolvesse depois de usadas, para fazer outras novas para um irmão mais pequeno» (Salazar, «Duas economias», *Estudos*, 71, Coimbra, 1928, p. 591).

(39) Moisés de Lemos Martins *et alii*, *A Romaria da Senhora da Agonia. Vida e Memória da Cidade de Viana*, pp. 140-141.

(40) Refiro-me aos seguintes textos: Moisés de Lemos Martins e Luís Cunha, «Salazar et Fátima: entre politique et religion». In: Pierre Centlivres, Denis Fabre et Françoise Zonabend (Org.). *La Fabrique des Héros*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, pp. 137-147; e Moisés de Lemos Martins, *Fátima na ambivalência das suas expressões: o lugar das lágrimas da devoção popular; o bastião clerical do salazarismo; o 'altar do mundo' da nação conservadora*. Maia, Câmara Municipal da Maia – Pelouro da Cultura, 2000 (Separata das Actas do Congresso «Cultura Popular»).

(41) Consulte-se: Moisés de Lemos Martins *et alii*, «O 'mundo português' da Exposição de 1940 em postais ilustrados – O global numa visão lusocêntrica», *Revista de Comunicação e Linguagem*, 42, 2011/2012, pp. 265-277.

(42) A ideia de uma «política do espírito», uma retórica cultural expressamente formulada com o objectivo de harmonizar os conflitos sociais em torno de grandes desígnios nacionais, foi concretizada pela mão de António Ferro, à frente do Secretariado da Propaganda Nacional, criado em 1933.

oásis que todavia Saint-Exupéry, na sua Lettre à un Otage, descreveu como uma «espécie de paraíso claro e triste»⁴³.

A Exposição constituiu uma gigantesca reconstituição histórica em material efémero (estruque, madeira, estruturas plásticas), tendo sido aí reinventadas as tradições de oito séculos da vida nacional. Tratou-se de proclamar ao mundo a grandeza de um «país uno, multirracial e pluricontinental». E para a concretização desse objectivo havia que mobilizar os símbolos e as narrativas adequados, dado o facto de a história nunca falar por si própria. Na Exposição do Mundo Português reinventou-se, pois, uma história para falar pela identidade nacional⁴⁴.

Alvas paredes de edifícios de linhas rectas e austeras, majestosas torres a terminarem em estrela, edifícios decorados com uma profusão de cruzeiros de Cristo (símbolo da fé cristã) e esferas armilares (símbolo do império desde D. Manuel), esplêndidos arcos ogivais, constituíam, no seu academismo e classicismo, a «grande fachada de uma nacionalidade», «aquilo que se vê lá de fora...», como dizia Salazar, em 1933, ao inaugurar o Secretariado da Propaganda Nacional, assim respondendo à necessidade de o Estado Novo organizar, «pela imagem e pelo número», uma actividade de propaganda das realizações nacionais, ou seja, uma «política do espírito»⁴⁵. Com razão disse Armando de Castro, Comissário-Geral da Exposição, no discurso de abertura: o estilo plástico da exposição constituía uma «fusão de motivos modernos e da hierática presença da tradição histórica e arquitectónica do Passado», com o objectivo explícito de mostrar que o «Portugal Novo» se achava reconciliado com o «Portugal Velho»⁴⁶.

De modo semelhante ao que se passava no Centro Regional da Exposição, dedicado às aldeias portuguesas, foram reconstruídos os ambientes próprios das vivências dos povos colonizados: as «aldeias indígenas», a casa do rei do Congo, a casa do comerciante do mato, as casas do «estilo hindú-português», a rua típica de Macau e a Missão Religiosa, com figurantes ao vivo. Neste imaginário salazarista, de aldeia e império, manifesta-se a visão colonial de um país rural, que se sonhava a si mesmo como «uno, multirracial e pluricontinental», à escala planetária, assimilando as populações ultramarinas.

(43) «Quando em Dezembro de 1940 atravessei Portugal em direcção aos Estados Unidos, Lisboa apareceu-me como uma espécie de paraíso claro e triste. Muito se falava então de que estava iminente uma invasão, e Portugal agarrava-se à ilusão da sua felicidade» (Saint-Exupéry, «Lettre à un otage», in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1959, p. 389).

(44) É curiosa a coincidência entre este 'Portugal dos Grandes', exibido em Lisboa, e o 'Portugal dos Pequenos', um jardim temático e pedagógico mandado construir em Coimbra por Bissaya Barreto e inaugurado precisamente em 1940, com o propósito de retratar a 'portugalidade' e a presença portuguesa no mundo.

(45) Salazar, *Discursos*, I (1928-1934), Coimbra, Coimbra Editora, 1935, p. 262.

(46) Conferir Armando de Castro, in *Boletim Geral das Colónias* (1941) ano XVII, n.º 187 (Janeiro), p. 168.

Entretanto, nos últimos anos, a ideia de imaginário salazarista passou a ser utilizada pelos próprios historiadores, que deste modo procuram explicar a longevidade do regime salazarista, por razões que não se cingem ao exército, à censura, à polícia política, à prisão e ao degredo. É o que se passa, por exemplo, com Fernando Rosas, que explicitamente pergunta, no livro que publicou em 2012, Salazar e o Poder. A Arte de Saber Durar: por que razão durou o salazarismo? A sua resposta, no entanto, não se coaduna com a ideia que temos proposto desde O Olho de Deus no Discurso Salazarista.

Não é pelo lado da identificação de Salazar com uma «boa dona de casa», que é uma figura maternal, que Fernando Rosas lê a saudade de um tempo medieval, enfim, a concordia de um país rural. É antes pela «honrada modéstia de um caseiro rural»⁴⁷. E da mesma forma, também não é pela exaltação do navegador-guerreiro das caravelas, enfim, pela exaltação do imperium, que Fernando Rosas lê o sebastianismo salazarista, mas antes pela invocação da figura do «guerreiro moderno e viril»⁴⁸. As imagens convocadas por Fernando Rosas acentuam as características de um regime, a seu ver, «de vocação totalitária», que age pela força e agride «os espaços tradicionais da privacidade ou da autonomia», manifestando, pois, uma «natureza comum» aos regimes nazi e mussoliniano⁴⁹. Em contrapartida, aquilo que sempre propus é que as figuras da «dona de casa» e do navegador-guerreiro das caravelas apenas assinalam a natureza de um regime tradicionalista e autoritário, mais paternalista do que de coerção violenta, um regime todavia «limitado pela moral e pelo direito»⁵⁰.

NOTA CONCLUSIVA

Alimentando inúmeras viagens do conhecimento, O Olho de Deus no Discurso Salazarista cruzou-se, em vinte e cinco anos, com muitos regimes do olhar. As viagens do conhecimento são, todavia, viagens que não acabam nunca. Ler ou reler, hoje, este livro sobre o salazarismo, continua a ser obra de conhecimento, embora constitua já uma outra experiência.

(47) Veja-se Fernando Rosas, *Salazar e o Poder. A Arte de Saber Durar*. Lisboa, Tinta de China, 2012, p. 352.

(48) *Ibidem*.

(49) *Ibidem*.

(50) Salazar, *Discursos*, I (1928-1934), Coimbra, Coimbra Editora, 1935, p. 80.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIBLIOGRAFIA ANUAL DE HISTÓRIA DE PORTUGAL, ANO DE 1990* – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra <http://www1.ci.uc.pt/bahp/bahp90.histpoI.htid.pol.html>
- BOLETIM GERAL DAS COLÓNIAS* (1941), ano XVII, n.º 187 (Janeiro).
- BOURDIEU, Pierre (1980), «L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 35, Paris.
- (1982), *Ce que Parler Veut Dire. L'Économie des Échanges Linguistiques*, Paris, Fayard.
- COELHO, Eduardo Prado (1976), *Estruturalismo, Antologia de Textos Teóricos: Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sebaq e outros*, Lisboa, Martins Fontes.
- COSTA, João Bénard da (2003), *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, Tenacitas.
- CRUZ, Manuel Braga (1980), *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença.
- D'ASSAC, Jacques Ploncard (1967), *Salazar*, Paris, La Table Ronde.
- DE CERTEAU, Michel (1981), «Croire: une pratique de la différence», *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Universidade de Urbino, n.º 106.
- DURAND, Gilbert (1969), *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas.
- (1979), *Figures Mythiques et Visages de l'Oeuvre*, Paris, Berg International.
- FERRO, António (1933), *Salazar. O Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- FREIRE, J. Galdes (1976), *A Resistência Católica ao Salazarismo-marcelismo*, Porto, Telos.
- JANEIRA, Ana Luísa (1987), *Sistemas Epistémicos e Ciências. Do Noviciado da Cotovia à Faculdade de Ciências da Lisboa*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- KILANI, Mondher (1994), «Du terrain au texte». *Communications*, n.º 58, pp. 45-60.
- LUCENA, Manuel de (1976), *A Evolução do Sistema Corporativo Português* – vol. I: *O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades.
- MARITAIN, Jacques (1936), *Humanisme Intégré – Problèmes Temporels et Spirituels d'une Nouvelle Chrétienté*, Paris, Montaigne.
- MARTINS, Hermínio (1968), «Portugal». In S. J. Woolf (Ed.), *European Fascism*. The Graduate School of Contemporary European Studies, University of Reading, 1968 (edição portuguesa pela Editora Meridiano, em 1978).
- MARTINS, Moisés de Lemos (1985), «O olho de Deus no discurso salazarista». *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 140, 12/18 de março, pp. 2-3.
- (1986), «Uma solidão necessária à ordem salazarista. A família como terapêutica nacional». *Cadernos de Ciências Sociais*, Porto, pp. 77-83. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23773>
- (1986), «Rituais de verdade no discurso salazarista: actos de fidelidade e actos de abjuração». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 18-20, Coimbra, pp. 183-201. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23770>
- (1988), «Verdade e poder no discurso da Igreja: o catolicismo social». *Ler História*, v. 14, Lisboa, pp. 101-116. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23772>

- (1990), «O modo superlativo de enunciar a nossa identidade: Português, logo católico». *Cadernos do Noroeste*, Vol. 3, Braga, pp. 163-176. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/25348>
 - (1991), «O discurso da identidade e o modo de enunciar a periferia». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 33, Coimbra, pp. 203-215. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23850>
 - (1992), «A dona de casa e a caravela transatlântica. Estudo sócio-antropológico do imaginário salazarista». *Cadernos do Noroeste*, Vol. 5, Braga, pp. 191-204. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/25357>
 - (1997), «A escrita que envenena o olhar: deambulação pelo território fortificado das Ciências do Homem». In: Jorge Oliveira e Raúl Iturra (Org.). *Recuperar o Espanto: o Olhar da Antropologia*, Porto, Edições Afrontamento, pp. 169-192. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23860>
 - (1998), «O catolicismo e a constituição da identidade nacional. Ensaio sobre o caso português». *Domus – Revista Cultural*, Bragança, Instituto Superior de Línguas e Administração, pp. 61-80. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23793>
 - (2000), «Fátima na ambivalência das suas expressões – O lugar das lágrimas da devoção popular, o bastião clerical do salazarismo, o ‘altar do mundo’ da nação conservadora». Maia, Câmara Municipal da Maia – Pelouro da Cultura (Separata das Actas do Congresso «Cultura Popular»). Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/24252>
 - (2002), *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
 - (2004), *Semiótica*. eBook, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/996>
 - (2012), «Os dominicanos e o ensino da Teologia em Portugal». In AA. VV. *A Restauração da Província Dominicana em Portugal*, Coimbra, Tenacitas, pp. 105-120. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/23809>
 - (2014), «No fulgor frágil da existência, a sedução do visível e a paixão do invisível». *Comunicação e Sociedade*, vol. 26, pp. 307-314. DOI: [http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.26\(2014\).2041](http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.26(2014).2041)
- MARTINS, Moisés de Lemos *et alii* (2000), *A Romaria da Senhora da Agonia. Vida e Memória da Cidade de Viana*, Grupo Desportivo e Cultural dos Trabalhadores dos Estaleiros Navais de Viana do Castelo. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/25607>
- (2011/2012), «O ‘mundo português’ da Exposição de 1940 em postais ilustrados – O global numa visão lusocêntrica». *Revista de Comunicação e Linguagem*, 42, pp. 265-277. Repositorium da Universidade do Minho: <http://hdl.handle.net/1822/24149>
- MARTINS, M. L. & CUNHA, Luís (1998), «Salazar et Fatima – Entre politique et religion». In Pierre Centlivres, Denis Fabre et Françoise Zonabend (Org.), *La Fabrique des Héros*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 137-147.
- MASSIS, Henri (1939), «Salazar ou la dictature de l’intelligence». In *Chefs*. Paris, Plon, pp. 83-137.
- (1961), *Salazar Face à Face*, Paris-Genève, La Palatine.
- MATIAS, José Augusto (1989), *Os Católicos e o Socialismo*, Lisboa, IED.

- MATOS, Luís Salgado (2015), «Manuel de Lucena (1938-2015)». *Análise Social*, n.º 214, pp. 215-221.
- MONTUCLARD, Maurice (1977), *Orthodoxies. Esquisses sur le Discours Idéologique et sur le Croire Chrétien*, Paris, Cerf.
- MOURÃO, José Augusto (2003), «Moisés de Lemos Martins, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Edições Afrontamento, 1990». *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 19, pp. 252-255.
- O ESTADO NOVO. DAS ORIGENS AO FIM DA AUTARCIA 1926-1959 (1987), Lisboa, Fragmentos, 2 vols. (atas de Colóquio).
- PERROT, Martyne, e De la SOUDIERE, Martin (1994), «L'écriture des sciences de l'homme: enjeux». *Communications*, n.º 58, pp. 5-21.
- PINTO, António Costa (1990), «O olho de Deus no discurso salazarista, Moisés de Lemos Martins». *Expresso/Cartaz*, 7 de julho, pp. 29-30.
- ROSAS, Fernando (1990), *Entre a Paz e a Guerra (1935-1945). Estudo do Impacte da II Guerra Mundial na Economia e na Sociedade Portuguesas*, Lisboa, Estampa.
- (1986), *O Estado Novo nos Anos Trinta (1928-1938)*, Lisboa, Estampa.
- (Coord.) (1992), *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. In MARQUES, Oliveira e SERRÃO, Joel (Dir.), *Nova História de Portugal*, vol. XII, Lisboa, Presença.
- (Coord.) (1994), *O Estado Novo (1926-1974)*. In MATTOSO, José (Dir.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores.
- (2012), *Salazar e o Poder. A Arte de Saber Durar*, Lisboa, Tinta da China.
- ROSAS, Fernando e BRITO, José Maria Brandão (1996), *Dicionário de História do Estado Novo*, 2 volumes, Lisboa, Círculo de Leitores.
- SALAZAR, António (1928), «Duas economias». *Estudos*, 71, Coimbra, pp. 577-600.
- (1935), *Discursos*, I (1928-1934), Coimbra, Coimbra Editora.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine (1959), «Lettre à un Otage». In *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985), «A Sociologia à Portuguesa». *O Jornal*, 17.05.1985.
- TORGAL, Luís Reis (1992), «Sobre a história do Estado Novo. Fontes, bibliografia, áreas de abordagem e problemas metodológicos». *Revista de História das Ideias*, n.º 14, Coimbra, Faculdade de Letras.
- (1996), «Historiografia do Estado Novo». *Dicionário de História do Estado Novo* (Direção de Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito), Lisboa, Bertrand, Vol. I, pp. 425-431.

Em 1984, apresentei e defendi na Universidade de Ciências Humanas de Estrasburgo uma tese de doutoramento, em Ciências Sociais, intitulada De la pratique politique de l'Eglise à la volonté de pouvoir salazariste.

É esse texto, entretanto traduzido do francês no Verão de 1988, que agora aqui se publica. Introduzi-lhe algumas modificações, aligeirei-o na medida do possível, reduzi-lhe a extensão, procurei dar-lhe uma forma mais fluente. Mas são ainda visíveis as marcas da sua origem – os compromissos e algumas cedências académicas, talvez uma excessiva carga de preocupações teóricas e um aparato crítico volumoso.

Algum tempo passou já sobre a idade deste texto, mas os demónios que então me assediavam, e que enxameiam estas páginas, são ainda hoje tentações minhas. Relembro «O olho de Deus no discurso salazarista» (Jornal de Letras, n.º 140, Março de 1985), «Rituais de verdade no discurso salazarista: actos de fidelidade e actos de abjuração» (Revista Crítica de Ciências Sociais, n.º 18119120, Fevereiro de 1986), «Uma solidão necessária à ordem salazarista: a família como terapêutica nacional» (Cadernos de Ciências Sociais, n.º 4, Abril de 1986), «Poder e verdade no discurso da Igreja» (Ler História, n.º 14, 1988).

É que, se algum tempo passou sobre a génese deste texto, o objecto aqui considerado, esse, não deixou nunca de me interrogar. E é um facto que não tenho estado sozinho na batida ao salazarismo: nos últimos anos, as ciências sociais têm vindo progressivamente a apertar-lhe o cerco.

Quanto ao meu modelo de análise, fácil será verificar a importância que a obra de Michel Foucault teve na sua estruturação. Procurei provar duas coisas. Por um lado, a fecundidade teórica, para a análise dos fenómenos de poder, de obras como Histoire de la Sexualité, I. La Volonté de Savoir e Surveiller et Punir – Naissance de la Prison. Por outro, a importância de Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines e de L'Archéologie du Savoir, para a epistemologia das ciências humanas.

Tendo sido assaltado por estes demónios, os de Salazar e os de Foucault, convido o leitor a caminhar com eles ao longo desta viagem (de provações). Oxalá o faça com muito mais riso que temor.

Uma nota de agradecimento ao Bento Domingues, ao José Augusto Mourão, ao Matias, à Ana Luísa Janeira, à Idália, ao Jean-Martin Rabot, à Maria Augusta, à Ana Maria, ao meu irmão António. De várias maneiras todos contribuíram, pela noite dentro, para que não esmorecesse Jacob na sua luta com o Anjo.

Covilhã, Novembro de 1989

INTRODUÇÃO

O modelo estratégico

Tomamos como ponto de partida duas figuras de conjunto: o clericalismo de uma Igreja que reivindica o mando sobre as estruturas da cidade (o catolicismo social) e o Estado Novo corporativo.

Todavia, não nos situamos no interior do universo definido por estas duas figuras para estudar a sua configuração interna ou as suas secretas contradições. Queremos, isso sim, interrogar a natureza das unidades a que tais figuras dão forma e, por outro lado, queremos saber também de que direito podem reivindicar um domínio que as especifique no espaço e uma continuidade que as individualize no tempo. É nosso objectivo ainda caracterizar o tipo de acontecimentos discursivos por que se repartem as figuras de catolicismo social e de Estado Novo corporativo. Tentaremos finalmente saber se elas não são, na sua individualidade aceite e institucional, o efeito de superfície de unidades mais profundas.

Neste estudo, confrontar-nos-emos com os discursos religioso e político. Considerando o discurso salazarista, talvez devêssemos partir do Direito, nomeadamente da Constituição e do Estatuto do Trabalho Nacional, ambos de 1933, ou então da Concordata e do Acordo Missionário, assinados em 1940 entre o Estado Português e a Santa Sé. Haveria, aliás, muito boas razões para firmar tal opção: «O Direito reveste quase tudo. E depois [é] o terreno mais sólido: aí os dados essenciais nunca faltam»¹. Além disso, «o “Estado Novo” é obra de juristas; de modo que a sua doutrina está no Direito como em casa própria»².

No entanto, uma vez cingido o Estado Novo à identidade da sua soberania, fixada pela Constituição de 1933, reduzi-lo-íamos ao conjunto dos organismos jurídicos que

(1) Manuel de Lucena, *A Evolução do Sistema Corporativo Português. I – O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades, 1976, p. 22.

(2) *Ibidem*.

definem o seu corpo político, isto é, reduzi-lo-famos a um saber, a uma competência, legitimada pelo Exército junto da opinião pública e da administração³. O poder seria, pois, encarado numa perspectiva jurídico-política.

E a mesma atitude analítica haveria que ser tomada a respeito da Igreja, instância que delimita, nomeia e instaura também uma *ratio*, separando o temporal e o espiritual, o político e o religioso, numa palavra, instância que opera «um corte na imbricação dos objectos visíveis da crença (autoridades políticas) e dos objectos invisíveis (deuses, espíritos, etc.)»⁴.

Mantendo o sistema jurídico como modelo de representação do poder, poderíamos orientar a análise no sentido da soberania do Estado e da Igreja, isto é, da repressão. Talvez fosse de estabelecer então os lugares da errância do Estado Novo. Onde procurá-los? Na sequência salazarismo-fascismo-totalitarismo ou, pelo contrário, na deriva mais suave de um «Estado despótico mas não totalitário»⁵?

E porque não retomar a hipótese conhecida de Manuel de Lucena elaborada na esteira de Mihail Manoilescu: «O Fascismo é corporativo, mas nem todo o corporativismo é fascista»⁶? Tratar-se-ia, nesta perspectiva, de debater também a seguinte conclusão: «O salazarismo é um fascismo sem movimento fascista»⁷.

Enfim, a nossa análise poderia ser confrontada desde o princípio com o pensamento de Gramsci e com as teses sobre o fascismo apresentadas pelos comunistas italianos em Lyon, em 1926. Este debate levar-nos-ia a pôr o problema da unidade global de dominação que caracteriza o fascismo: «A unidade *orgânica de todas* as forças da burguesia num só corpo político»⁸.

Talvez viéssemos, assim, a reiterar a velha acusação com que hoje é habitualmente brindado o salazarismo. Diz-se, e não sem fundamento, que ele se serviu do direito e dos juristas para abolir os direitos e humilhar os monárquicos, os democratas, os socialistas, os católicos e os comunistas.

Em síntese, podemos de facto concluir que a análise do salazarismo incide geralmente sobre o seu sistema jurídico. Confrontados com o conjunto das suas leis, interrogamo-nos sobre o seu modelo político: é o salazarismo um totalitarismo e um corporativismo fascista, ou é apenas um corporativismo autoritário? Quase sempre pretendemos caracterizar a sua forma de opressão. E na medida em que o salazarismo é

(3) O Exército é «o intérprete da vontade nacional» (Oliveira Salazar, *Discursos*, II, Coimbra, Coimbra Ed., 1937, p. 75).

(4) Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U. G. d'Éditions, 1980, p. 305.

(5) Este debate é prosseguido por Manuel de Lucena, *op. cit.*, p. 129.

(6) *Ibidem*, p. 23.

(7) *Ibidem*.

(8) Teses de Lyon do P.C.I. (1926), citadas por Manuel de Lucena, *Ibidem*, p. 79. Uma boa «Sociologie des Fascismes», orientada no sentido jurídico-político, é apresentada na obra clássica de Jules Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard, 1969.

uma negação do direito, ou um contra-direito, atribuímos-lhe o arbítrio, os abusos, as más intenções, o capricho, as excepções e os privilégios, o *fatum* tradicional dos estados de facto.

Estamos no entanto a descurar um factor fundamental: o direito constitui as medidas de exclusão ditadas pela razão no acto em que estabelece a liberdade⁹, numa palavra, «o puro limite traçado à nossa liberdade»¹⁰. Mecanismo de poder, o direito define-o como lei, como interdito e como censura¹¹, e os seus efeitos são necessariamente a obediência, a sujeição, a forma geral de submissão. Por outras palavras, o direito é «a forma geral da aceitabilidade do poder», uma vez que este se faz aceitar pela lei¹².

Acrescentemos, por outro lado, que, de uma maneira geral, o mesmo modelo jurídico preside à representação do poder na Igreja. E quanto ao saber, a dogmática é formal, ela que comunga ainda com o direito no desafio do verosímil para estabelecer o verdadeiro: não é dado a ninguém ignorar a lei de Deus. No primeiro caso, pensamos evidentemente no Direito Canónico. No segundo, temos presente as proposições dogmáticas. Puro limite traçado à liberdade do cristão, os enunciados dogmáticos são a forma geral da aceitabilidade do poder da Igreja.

Voltemos ao Estado Novo. A grande instituição do poder corporativista, o Estado e os seus aparelhos, emergiu de uma multiplicidade de poderes prévios, e até certo ponto contra eles: poderes densos, intrincados, conflituosos, poderes ligados ao domínio directo ou indirecto da terra, às lutas de classes entre patrões e operários... Se o Estado corporativo pôde implantar-se, se soube impor-se beneficiando de uma série de alianças tácticas (aliança de toda a burguesia, por exemplo), é porque não foi simplesmente um caso de polícia e exército, apesar da intervenção decisiva destes. No Estado corporativo, o poder garante a paz civil não apenas porque é uma força real, uma razão armada de baionetas, mas porque é também uma técnica e um saber (disciplinares), que estruturam o corpo social ao serem nele projectados.

O Estado corporativo apresentou-se como uma instância de regulação e de arbitragem dos interesses privados, limitando-os a mera função do «bem comum» e do «interesse nacional». A todos os níveis sociais, impediu ou disciplinou institucionalmente a luta de classes, instaurando em seu lugar uma colaboração institucional mais ou menos tensa¹³. Apresentou-se como instância de delimitação dos diversos poderes, introduzindo entre eles uma ordem, como, por exemplo, a preponderância do Executivo sobre as Assembleias. Fixou-lhes, assim, um princípio para os mitigar e distribuir segundo determinadas fronteiras e uma hierarquia estabelecida.

(9) Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de L'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 53.

(10) Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 114.

(11) *Ibidem*, p. 112.

(12) *Ibidem*, p. 114.

(13) Manuel de Lucena, *op. cit.*, p. 126.

Face às múltiplas e heterogéneas forças da nação, estas grandes formas de poder funcionaram como princípio de direito, numa tripla acepção: constituíram-se como o conjunto unitário de uma teoria jurídica, identificaram a sua vontade com a lei, ou seja, com o dever ser, e exerceram-se através de mecanismos de interdição e de sanção¹⁴.

Vemos, portanto, que o corporativismo salazarista se apresenta subordinado à velha fórmula «*pax et justitia*», enquanto maneira de integrar os interesses privados sob a hegemonia do «interesse nacional» e do «bem comum». Mais profundamente, enquanto discurso jurídico, o corporativismo salazarista é uma palavra criadora. Ele é o limite pressuposto por todos os enunciados performativos, bênçãos, maldições, ordens, desejos ou insultos: quer dizer, a palavra divina, de direito divino, que, à semelhança do «*intuitus originarius*» que Kant atribuía a Deus, chama à existência aquilo que enuncia¹⁵.

A política e a religião não serão todavia encaradas por nós como aparelhos nem como instituições que encontrem a sua identidade no Estado e na Igreja (por muito que nestes se apoiem). Também não serão consideradas como estruturas que tenham forma de leis ou de mandamentos (mesmo que dêem lugar à configuração de teorias jurídicas), nem como poderes compartilhados por alguns e que adquiram forma social na unidade de dominação ou de hegemonia da burguesia.

No tipo de sociedade que inaugurámos há vários séculos já, cada vez menos o sistema jurídico pode codificar o poder ou servir-lhe de sistema de representação. É o que defende Michel Foucault quando se refere à existência de «mecanismos de poder muito novos [...] provavelmente irreduzíveis à representação do direito»¹⁶. Tais mecanismos de poder, diz ainda Foucault, «são pelo menos em parte aqueles que assumiram, a partir do século XVIII, a vida dos homens, os homens como corpos vivos»¹⁷.

Ora, um poder que se atribui a tarefa de administrar a vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e correctivos, ou seja, precisará de normas, entendidas estas como um domínio de utilidade e de valor. E aí está a razão por que flectiremos a análise do discurso político e religioso na direcção dos comportamentos, lutas, conflitos, decisões e tácticas. É que as normas, enquanto estados de poder, são estabelecidas ou produzidas incessantemente no solo móvel das relações de força. Por outras palavras, as normas, esses domínios de valor e de utilidade, esses estados de poder, são o efeito histórico de conflitos, lutas, tácticas, isto é, de «uma tecnologia de

(14) Enquanto discurso jurídico, o corporativismo salazarista é «um acto de magia social que resulta».

Adoptamos, aqui, o conceito de direito defendido por Pierre Bourdieu. E passamos a citá-lo: «Aqueles que, como Max Weber, opuseram ao direito mágico ou carismático, do julgamento colectivo ou da oratória, um direito racional fundado na calculabilidade e na previsibilidade, esquecem que o direito mais rigorosamente racionalizado não passa de um acto de magia social que resulta» (Cf. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 20).

(15) Confira-se, a este propósito, Pierre Bourdieu, *ibidem*, p. 21.

(16) Michel Foucault, *op. cit.*, p. 117.

(17) *Ibidem*.

poder centrada na vida»¹⁸, que dá combate incessante às forças da desagregação e da degenerescência – doença e falsidade.

Analisaremos, pois, o discurso em termos de poder, o que é a verificação dos propósitos de Gérard Defois: o discurso é objecto sociológico apenas enquanto prática social¹⁹.

Mais do que estudar o comportamento político dos portugueses na época salazarista (procurando a origem da sua regularidade numa estrutura social, num inconsciente colectivo ou numa certa atitude moral), vamos perguntar-nos se em tais condutas não estará investido um domínio de valor e de utilidade. Em vez de descrever o que os portugueses terão pensado do corporativismo (as interpretações providencialistas ou outras que lhe deram, os apoios que lhe prodigaram ou negaram, os conflitos de opinião ou de moral em que por ele se envolveram), vamos perguntar-nos se em tais representações não poderemos isolar e descrever um sistema de normas.

Abandonando a perspectiva clássica da sociologia das ideias, fundada na análise de começos e de fins, na descrição de continuidades obscuras e de retrocessos, na reconstituição de acontecimentos na forma linear da história, tentaremos mostrar o modo como os interditos, as exclusões, as valorizações, as liberdades, as transgressões, estão ligados a uma tecnologia de poder centrada na vida. A nossa análise tornará possível descrevê-los, e mostrará ao mesmo tempo o modo como esta maneira de falar é investida, não em discursos de ciência política mas num sistema de normas e de valores.

Perspectivando o discurso como prática social, não vamos aproximá-lo das práticas políticas, económicas, culturais, ou outras, para descobrir relações de expressão ou de reflexo de sentido, nem para reencontrar um encadeamento causal. A nossa análise não visa o modo como a prática política determina o sentido e a forma do discurso salazarista; quer, isso sim, mostrar por que formas e em que medida ela faz parte das suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento²⁰, ou seja, do solo ins-tável das relações de força.

Como veremos adiante, é só enquanto prática social que o discurso salazarista se distribui como prática regular, concretamente como uma reordenação nacional ao mesmo tempo *ética, eugénica e alética*. É, com efeito, enquanto prática social que o discurso salazarista se apresenta como um espaço de distribuição de valores e de normas, que funcionam qual feixe de técnicas de adestramento do corpo da nação para assegurar a sua *unidade*. Por outro lado, tais normas e valores funcionam também como um processo regulador da vida nacional para garantir a sua *verdadeira natu-*

(18) *Ibidem*, p. 190.

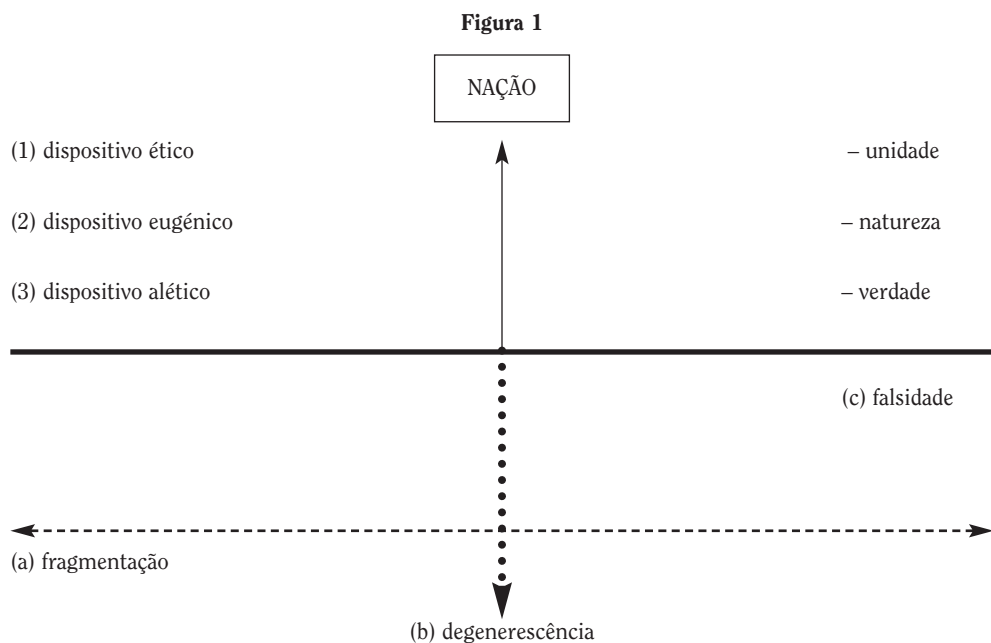
(19) Cf. Gérard Defois, «A propos de la Sociologie du Discours Religieux», in *Bulletin du Centre Thomas More*, 17, Março de 1977, p. 11.

(20) Este nível de análise está em consonância com o itinerário epistemológico que Michel Foucault preconiza na sua análise arqueológica (Cf. Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 213).

reza. E ainda, conjugando a defesa da unidade e da natureza da pátria, esse mesmo sistema normativo vem finalmente confessar o seu *destino singular*.

Pois bem, antecipando algumas das nossas conclusões, podemos dizer que os dispositivos do poder salazarista, esses sistemas de normas éticas, eugénicas e aléticas, se articulam directamente no corpo da nação, para o racionalizar e regenerar, ou seja, para administrar a sua saúde: a força, a ordem e a disciplina dos seus órgãos, das suas funções e dos seus interesses. Investir a vida, produzir a sua verdade, é de facto gerir e administrar o que nela há de mais material. Investir a vida é normalizar o corpo, torná-lo asséptico, controlá-lo.

Confirmamos, neste sentido, a Figura 1. O diagrama proposto delinea a hipótese de trabalho que desenvolveremos ao longo deste estudo.



(a) A unidade da nação fragmenta-se no espaço.

(b) A natureza nacional degenera no tempo.

(c) A fragmentação e a degenerescência nacionais são a falsificação da nação: o destino nacional é falso, é uma impostura.

O fio condutor da nossa análise tomamo-lo, pois, do modelo estratégico, afastando-nos, deste modo, do paradigma jurídico. É nosso propósito, com efeito, analisar os novos processos de poder que funcionam «não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei,

mas pela normalização, não pela punição, mas pelo controlo, e que se exercem em níveis e formas que ultrapassam o Estado e os seus aparelhos»²¹.

Por esta razão, vamos considerar a política e a religião como sistemas de práticas discursivas (estratégicas) diferentes, embora prontas a enlaçar-se uma na outra para codificar e integrar (o que apenas fazem em parte) a multiplicidade das relações de força, que nós sabemos serem heterogêneas, instáveis, móveis e desproporcionadas, como o são os comportamentos, as lutas, os conflitos, as táticas e as decisões. A modalização da crença na autoridade vem a ser a forma pela qual a política explicita a sua relação de diferença e de continuidade com a religião²².

A relação de diferença é assinalada pela descontinuidade entre os objectos visíveis da crença (autoridades políticas) e os seus objectos invisíveis (deuses, espíritos, etc.)²³. Mas ambas, política e religião, se fundam num mesmo «movimento de morbidez social perceptível no desejo de submissão ou dependência», para utilizarmos a expressão pejorativa de Michel Maffesoli, movimento esse a que chamamos crença²⁴. Aquilo que permite efectuar a passagem do desejo de submissão à ordem estrita do poder é a vontade de «fazer crer», aquilo que o mesmo Maffesoli chama «a preponderância do princípio de autoridade»²⁵. A vontade de «fazer crer», de que toda a prática discursiva vive, cauciona em ambos os casos as súplicas de amor e/ou de identidade²⁶. Ela codifica e quadricula um espaço sem limites, e o espaço-tempo dos indivíduos cai inteiramente sob o seu controlo.

Como vemos, a nossa concepção da política e da religião assenta no modelo estratégico, isto é, no modelo militar, entendido este como meio fundamental de prevenir a desordem civil. Atendo-nos a este paradigma, podemos dizer que deixam obviamente de ser pertinentes as questões subordinadas a uma representação jurídico-política do poder, ou seja, as questões que reduzem o poder à identidade de uma soberania, à estrutura de uma lei e à unidade de uma dominação.

Por esta razão, não se trata de nos perguntarmos, por exemplo, como e porquê o Estado Novo teve necessidade de assumir os comportamentos que assumiu, de conceber as táticas que concebeu ou de provocar as lutas e os conflitos que provocou. Neste

(21) Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, p. 119. Esta passagem da ordem da repressão e punição à da interiorização e normalização constitui a ideia-mestra das análises sobre o poder de Max Pagès et al., *L'Emprise de l'Organisation*, Paris, PUF, 1979.

(22) Ver a este propósito Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, p. 300.

(23) Sobre os objectos visíveis e os objectos invisíveis da crença, ver *Ibidem*, p. 305.

(24) Michel Maffesoli, *La Violence Totalitaire*, Paris, PUF, 1979, p. 37.

(25) *Ibidem*, p. 31.

(26) Cf. Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil, p. 28.

A vontade de «fazer crer», intrínseca a toda a prática linguística, introduz a questão da performatividade da linguagem. Ver, neste sentido, P. Bourdieu, *op. cit.*, particularmente o capítulo II: «Langage et pouvoir symbolique».

caso, o poder seria identificado com um aparelho específico (o Estado), em prejuízo da sua organização real de poder disciplinar: múltiplo, automático e anónimo²⁷.

Do mesmo modo, não haverá que nos perguntarmos a que dominação geral servirão os comportamentos, conflitos, lutas, decisões e táticas políticas a partir dos anos 20/30 em Portugal. Nessa ordem de ideias, o poder seria representado como uma «propriedade» que se transfere ou como uma «coisa» que se detém, em detrimento do seu funcionamento positivo de engrenagem²⁸.

Enfim, também não vamos interrogar-nos sobre as leis que, durante o corporativismo salazarista, presidiram à regularidade do comportamento político e religioso das elites do Estado e da Igreja e, simultaneamente, à conformidade das suas lutas, conflitos, decisões e táticas. É que, dessa maneira, far-se-ia depender o poder de uma infra-estrutura e definir-se-ia a sua acção como uma superestrutura, quando na realidade a relação de vigilância que ele estabelece está inscrita no cerne das práticas sociais: «Não como uma peça encaixada ou adjacente, mas como um mecanismo que lhe é inerente e que multiplica a sua eficácia»²⁹.

Quanto ao poder salazarista e ao poder clerical naquilo que eles têm de permanente, repetitivo, auto-reprodutor e inerte, como efeito de conjunto que se perfila a partir da «labilidade social»³⁰, ou seja, a partir de todas essas mobilidades (comportamentos, lutas, táticas, decisões), diremos o seguinte: *o corporativismo salazarista e o catolicismo social* são, na realidade, o encadeamento que se apoia em cada uma destas mobilidades e que, ao mesmo tempo, procura fixá-las.

Toda a análise que reduz o poder à identidade de uma soberania, à estrutura de uma lei e à unidade de uma dominação assenta na oposição entre o poder e a sua prática discursiva. E uma vez identificado o poder a uma soberania, lei ou dominação, é a análise da prática discursiva que é abandonada, em benefício da análise do poder³¹.

(27) O poder disciplinar, diz Michel Foucault, organiza-se como «um poder múltiplo, automático e anónimo, porque se é verdade que a vigilância incide sobre os indivíduos, o seu funcionamento é o de uma rede de relações de cima para baixo, e também, até certo ponto, de baixo para cima e lateralmente. Esta rede faz “aguentar” o conjunto, e atravessa-o integralmente de efeitos de poder que se apoiam uns nos outros: os que vigiam são perpetuamente vigiados» (Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 179). Em *A Verdade e as Formas Jurídicas* (Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade, 1974), Michel Foucault referia-se já a esta concepção de «um poder polimorfo e polivalente».

(28) Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, p. 179.

(29) *Ibidem*.

(30) Tomamos este conceito de Michel Maffesoli numa acepção particular. Não se trata aqui da «labilidade cíclica», que serve de quadro a uma análise das grandes «formas», no sentido de G. Simmel, ou dos «tipos ideais» de M. Weber, ou ainda dos «resíduos» de V. Pareto. A labilidade social é para nós *o quadro permanente* em que se desenrola a existência humana. Ela é o solo movediço das relações de força, essa multiplicidade heterogénea de conflitos, comportamentos e táticas que produz incessantemente estados de poder, normas, domínios de valor e de utilidade.

No que se refere a Michel Maffesoli, ver *op. cit.*, pp. 13-15.

(31) Esta posição de estratégia discursiva (epistemológica) é manifesta, por exemplo, em Daniel

Alega-se que esta vai muito mais longe, atingindo o fenómeno político e religioso na sua essência. Nesta presunção, supõe-se que tal prática científica tem a vantagem de surpreender os fenómenos religiosos e políticos naquilo que eles dizem de si mesmos.

Ora, a separação entre o poder e a prática discursiva reflecte uma prioridade tradicional da filosofia ocidental, que opõe a essência ao acidente, a tese à hipótese, a significação à manifestação. E tais oposições não as tomamos nós, evidentemente, como categorias de trabalho. Tomamo-las antes como outros tantos fenómenos discursivos a estudar como estratégia social. Com Gérard Defois, também nós entendemos que privilegiar o sentido (a essência) sobre o funcionamento só pode significar que «nos encontramos perante uma ideologia que pretende dominar as suas práticas e permanecer dona da inteligência delas mesmas»³². A relação entre aquilo que é conhecido (os conteúdos do conhecimento) e as formas políticas, sociais e económicas que lhe servem de contexto, é estabelecida, neste caso, pela consciência ou pelo sujeito do conhecimento, temas filosóficos tradicionais que, como ensina Michel Foucault, elidem a realidade do discurso³³.

Ora, o discurso é uma prática social. Além de reflexo e instrumento das lutas, ele é também objectivo da luta, enfim, «o poder de que procuramos apoderar-nos»³⁴. Quer isto dizer que o discurso dá simultaneamente conta dos processos económico-políticos e dos conflitos de saber.

E aí está a razão por que a nossa análise vai incidir, por um lado, sobre as relações de poder mais imediatas e mais localizadas, que determinam a regularidade da prática discursiva salazarista (comportamentos, decisões, conflitos, tácticas), e, por outro lado, sobre as formas de saber em que consistem os seus sistemas de valores e os seus dispositivos de normalização. Uma prática discursiva é, com efeito, uma tecnologia de normalização e de controlo da vida e dos corpos, isto é, um espaço de distribuição e de dispersão de valores, um sistema de normas, um campo de oposições estratégicas.

Coppalle e Bernard Gardin, «Discours du Pouvoir et Pouvoir(s) du Discours», in *La Pensée*, 209, Janeiro de 1980.

(32) Gérard Defois, «A propos de la Sociologie du Discours Religieux», *op. cit.*, p. 7.

(33) Ver Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 61. A propósito da anulação da realidade do discurso praticada pelos temas da universal mediação e do sujeito fundador, ver ainda, do mesmo autor, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 47-53.

(34) Cf. *Ibidem*, p. 12.

A prática discursiva

Pelo que temos vindo a expor, é ponto assente do nosso trabalho que se porventura nos cruzamos com a sociologia das ideias, o fazemos apenas a contra-corrente. Propensa à polémica, permeável a opções filosóficas ou morais, predisposta em certos casos à utilização política, esta disciplina apresenta a mesma incerteza de fronteiras e indecisão de conteúdo que Michel Foucault atribui à história das ideias¹. Por esta razão, o nosso domínio não é a sociologia das ideias, mas a análise de uma prática discursiva.

Todavia, que entendemos nós por tal conceito? Apostados numa análise interna do discurso salazarista, não são as vastas unidades (época ou século salazaristas) que vão reter a nossa atenção, mas os fenómenos de ruptura, a interpretação das *diferenças* que abrem espaços de significação.

O sentido não aparece como um estado, nem como um objecto de saber, nem mesmo como uma relação estável e dominada. Ele é *dado* apenas em função de um *acto*. É o universal ligado a uma ruptura, não sendo nunca identificável a qualquer deles. O sentido apresenta-se assim como «“uma razão” que, na realidade, é um modo de ser significado pelo sistema das palavras»².

Não vamos portanto identificar o encadeamento mental do pensamento corporativista sob as manifestações contínuas e homogêneas do espírito de Salazar ou da mentalidade colectiva corporativa – um único e mesmo desígnio nacional, um horizonte político único para tantos espíritos diferentes e sucessivos. Procuraremos detectar antes a incidência das *diferenças*, as relações e as interferências das deslocações ou das transformações da prática discursiva salazarista.

Esta deslocação operatória não visa já o desvelamento de «ideias» ou de «factos» de que os livros e os documentos seriam sinais. Aponta, ao invés, para operações sem

(1) Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 31.

(2) Cf. Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 121.

fim e sem teleologia: uma rede de operações controláveis de que o discurso é ao mesmo tempo origem e objecto³.

Por preocupação de método, deixaremos pois em suspenso a pressuposição de um progresso contínuo, tocante autojustificação de uma lucidez actual que a história estaria eternamente condenada a profetizar. Deixaremos em suspenso todas essas unidades que se nos oferecem feitas, essas formas prévias de continuidade (as figuras de obra e de autor, as noções de tradição e de influência, os temas da origem inacessível e do sentido oculto⁴), que apagam a incidência das *diferenças*, suprimindo as formas de transformação e de deslocação discursivas.

Deste modo, não consideramos a prática discursiva salazarista como a resultante (por via de composição simultânea ou de sucessão cronológica) de concepções diferentes da política (parlamentar ou antidemocrática). Não entendemos que ela se identifique com as ideias de Salazar, que primeiro se aliam às de Lino Neto, e depois invertem a democracia cristã num sentido «fascizante»⁵. Também não inscrevemos a prática discursiva salazarista na esteira do «corporativismo das encíclicas»⁶, nem da experiência política dos deputados e senadores do Centro Católico que compõem o mosaico de uma terceira via cristã de combate às concepções liberais e socialistas. Descrevê-la-emos antes como uma unidade de distribuição, um «sistema de simultaneidade» que abre um campo de opções estratégicas específicas e permite a manifestação simultânea ou sucessiva de diversas configurações de valores e objectivos.

É este o nosso ponto de partida, e não a indagação dos começos silenciosos do salazarismo, num movimento de incessante aproximação dos seus primeiros precursores, à procura de uma interpretação englobante e unitária.

Chamemos entretanto a atenção para várias consequências metodológicas decorrentes desta opção epistemológica.

1. O salazarismo conheceu, evidentemente, uma lenta maturação, um desenvolvimento e uma evolução. Dos Círculos Católicos de Operários (C.C.O.) do fim do século XIX⁷, Braga da Cruz escreve o seguinte:

(3) *Ibidem*, p. 172.

(4) Cf. Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, pp. 31 ss. Ver também, do mesmo autor, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 53-55.

(5) Esta tese é defendida por M. Braga da Cruz, na sua obra *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Ed. Presença, 1980. Ver, por exemplo, pp. 18 e 385.

(6) A expressão é de Silas Cerqueira. «L'Eglise Catholique et la Dictature Corporatiste Portugaise», in *Revue Française de Science Politique*, XXIII, Junho de 1973, p. 505.

(7) Estes Círculos existem em Portugal a partir de 1898. O seu apogeu situa-se por volta de 1905. Em 1910 estão já em fase de estagnação, e até de declínio, ao nível global. Cf. M. Braga da Cruz, *op. cit.*, capítulo III.

«Órgãos sociais mistos e intermédios entre o Estado e o indivíduo, substituindo a representação política partidária e dos interesses de classe pela representação orgânica dos interesses profissionais e pretendendo com isso restaurar as corporações medievais de artes e ofícios, os C.C.O. são em Portugal o primeiro esboço de lançamento do corporativismo católico, que o salazarismo assumirá como projecto»⁸.

Não vamos, no entanto, remontar indefinidamente a linha dos antecedentes nem reconstituir filiações de pensamento. Encarar o salazarismo como prática discursiva não consiste em descrever um conjunto de enunciados como «a totalidade acabada e pletórica de uma significação», mas como «uma figura lacunar e recortada»⁹. A nossa tarefa consiste, pois, em precisar, nas suas combinações (relações e interferências), a *estrutura* de acção, a *especificidade* da escrita, para que remete a prática discursiva salazarista.

Não disse Roland Barthes que todos os regimes políticos têm uma escrita específica cuja história está ainda por fazer¹⁰?

À noção de criação, de fonte do discurso (função desempenhada, como dissemos, pelas figuras de obra, tradição, influência, origem inacessível, sentido oculto), vamos, por conseguinte, opor a noção de «acontecimento»¹¹. Reconhecendo um «corte» e uma «rarefacção do discurso» onde outros vêem o princípio da sua profusão e continuidade, restituiremos ao discurso salazarista o seu carácter de acontecimento, isto é, o seu carácter de figura lacunar e recortada¹².

2. O corporativismo salazarista teve também origens empíricas específicas, como acontece com qualquer sistema económico, político e cultural. E é exactamente das fontes inspiradoras do salazarismo, ao nível da ideologia económica, política e cultural, que se ocupa o trabalho de M. Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*¹³.

Mas não é esse o nosso objectivo: remontar à inacessível origem, à abertura fundadora do salazarismo. Tentaremos antes reencontrar as «formas específicas de uma

(8) *Ibidem*, p. 142.

(9) Apropriamo-nos aqui de expressões que Michel Foucault utiliza noutro contexto. Cf. Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, p. 164.

(10) Cf. Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p. 22.

(11) Sobre a noção de «acontecimento discursivo», ver Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, p. 59.

(12) Sobre o corte e a rarefacção do discurso, *ibidem*, pp. 53-54.

(13) Esta obra é consagrada ao movimento social católico e democrata-cristão, «o maior inspirador do salazarismo» (cf. M. Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 385). Sobre o pensamento social católico e democrata-cristão, ver também a obra de F. F. de Almeida Policarpo, *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1977.

Corrente igualmente inspiradora do salazarismo, embora de menor importância que o movimento social católico e democrata-cristão, é o Integralismo Lusitano, com o seu projecto maurrasiano de «monarquia orgânica antiparlamentar». Sobre ela publicou Braga da Cruz o estudo «O Integralismo Lusitano nas Origens do Salazarismo», in *Análise Social*, 70, Janeiro-Março de 1982, pp. 137-182.

acumulação»¹⁴, a sucessão dos «modos de ser»¹⁵ da ordem corporativista, essas figuras descontínuas da prática discursiva salazarista, onde todavia duas rubricas inevitavelmente se perfilam: a autoridade da asserção e a gregaridade da repetição¹⁶. Isto é, ao desvelamento da originalidade do discurso salazarista, vamos contrapor a noção da sua regularidade, da sua *especificidade* enquanto prática¹⁷.

3. Reconhecemos, por outro lado, que o salazarismo teve as suas próprias motivações iniciais. Com Salazar no Ministério das Finanças, que era a pasta principal do governo de Vicente de Freitas, D. Gonçalves Cerejeira, então bispo auxiliar de Lisboa, escrevia-lhe, em 1928, nestes termos: «[...] estás aí como um emissário dos amigos de Deus»¹⁸.

Não é nossa intenção, todavia, seguir curvas evolutivas. Seria tanto mais fácil quanto previamente se encontraria em nosso poder, escondida na linguagem mitológica e inocente do passado, a realidade a «descobrir». Mas não vamos analisar enunciados segundo a interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito. Vamos, sim, descrevê-los como quem descreve a «dispersão de uma exterioridade»¹⁹, quer dizer, segundo as suas «condições externas de possibilidade»²⁰.

4. O corporativismo salazarista teve até as suas cumplicidades imaginárias, os regimes totalitários da Europa dos anos 20/30: o fascismo na Itália, o nazismo na Alemanha, Primo de Rivera, depois Franco, em Espanha.

Não é nosso intuito, porém, estabelecer entre os fenómenos simultâneos ou sucessivos desta época, pelas noções de «mentalidade» ou de «espírito», uma comunhão de sentido, de laços simbólicos, um jogo de semelhanças ou de reduplicação em espelho. Não concebemos a perspectiva de um progresso cujas etapas sucessivas tendam a confirmar a segurança de uma posição terminal. E, nestas circunstâncias, não vamos estabelecer uma racionalidade nem percorrer uma teleologia, do alto da qual ficássemos a aguardar a chegada de uma verdade já conhecida, mas só lentamente desimpedida dos erros e das ilusões que a recobririam²¹. Descreveremos, pelo contrário, um «sis-

(14) A expressão é de Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, pp. 161 e 164.

(15) *Ibidem*, pp. 12-13.

(16) Fazemos deste modo uma analogia entre a ordem discursiva, por um lado, e a língua no conceito de Roland Barthes, por outro. A língua, escreve Barthes, «é pura e simplesmente fascista, uma vez que o fascismo não consiste em impedir de dizer mas em obrigar a dizer [...] nela duas rubricas inevitavelmente se perfilam: a autoridade da asserção e a gregaridade da repetição» (cf. Roland Barthes, *Leçon*, Paris, Ed. du Seuil, 1978, p. 14).

(17) Sobre o princípio da especificidade do discurso, cf. Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, p. 55.

(18) Citado por Franco Nogueira, *Salazar*, II, Coimbra, Atlântida Ed., 1977, p. 9.

(19) Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, p. 164.

(20) Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, p. 55.

(21) Cf. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 121.

tema de dispersão», para utilizar ainda uma expressão grata a Michel Foucault²². À unidade de um discurso que, por assim dizer, marcaria uma época, vamos opor a noção de *série*. À continuidade de um duvidoso discurso corporativista, vamos contrapor a *descontinuidade* da prática discursiva salazarista, que se cruza, por vezes se mistura, mas também ignora ou exclui as outras práticas discursivas corporativistas²³.

Pela análise da prática discursiva, não se trata de restituir a forma de conjunto do corporativismo ou o «rosto» do salazarismo. Não procuramos interpretar uma totalidade, reunindo todos os fenómenos sociais à volta de um único centro – o espírito singular de uma época, a significação comum a todos os fenómenos do período salazarista, a lei, o fundamento que dê conta da sua coesão²⁴.

Conhecemos as palavras de Valéry, datadas de 1919: «Nós, as civilizações, sabemos agora que somos mortais [...]. Sentimos que uma civilização tem a mesma fragilidade de uma vida»²⁵.

Pelas formas que põe em jogo, pelos domínios de objectos a que se dirige, pelas técnicas em que se apoia, a tecnologia da irracionalidade e da degenerescência caracteriza bem a cultura europeia do pós-guerra. Podê-lo-íamos comprovar se analisássemos as formas, os domínios de objectos e as técnicas características da tecnologia da irracionalidade e da degenerescência que atravessam e tecem, por exemplo, *Le Chaos Européen* de Norman Angel (1920), *Le Déclin de l'Europe* de Albert Demangeon (1920), *Le Déclin de l'Occident* de Oswald Spengler (1922), *Un Nouveau Moyen-Age* de Nicolas Berdiaeff (1924), *La Défense de l'Occident* de Henri Massis (1925), *L'Eclipse de l'Europe* de Arnold Toynbee (1926), *La Crise du Monde Moderne* de René Guénon (1927), *La Situation Spirituelle de Notre Epoque* de Karl Jaspers (1930), *Le Déclin de la Liberté* de Daniel Halévy (1931), *La Fin d'un Temps* de Gaston Gaillard (1932), *La Révolution Mondiale de la Responsabilité de l'Esprit* de Hermann Keyserling (1933)²⁶.

Mas, já o dissemos, não vamos ocupar-nos do espírito singular do «século do corporativismo», nem do salazarismo enquanto seu reflexo.

É a esta luz, aliás, que devemos entender a primeira parte do nosso estudo. De alguma maneira, ela continua esta introdução à análise da prática discursiva salazarista. Constituindo uma incursão de carácter histórico pelo domínio do catolicismo social, a primeira parte não representa, todavia, os antecedentes, a tradição ou as influências

(22) Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, p. 53.

(23) Sobre a noção de descontinuidade do discurso, ver Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, p. 54.

(24) Assinalamos, todavia, a publicação da obra de Mihail Manoilescu, *Le Siècle du Corporatisme*, Paris, Alcan, 1938. Aqui se refere o espírito singular desta época que coloca as «forças vivas de uma nação», isto é, as corporações, como alicerce de uma ordem política.

(25) Paul Valéry, citado por J.-L. Loubet del Bayle, *Les Non-Conformistes des Armées 30 – Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique Française*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 266.

(26) Estas obras são referidas por J.-L. Loubet del Bayle, *op. cit.*, pp. 266-267.

do corporativismo salazarista, antes o situa na sua diferença e confirma como prática discursiva específica.

São a segunda e terceira partes do nosso trabalho que constituem, por assim dizer, o objecto da nossa investigação e o corpo central da nossa análise. Aí encaramos o discurso salazarista como uma unidade de distribuição que abre um campo de opções estratégicas determinadas. Esta perspectiva vai permitir que configurações diversas, tais como os dispositivos ético, eugénico e alético, e ainda os dispositivos da cura e da parábola, apareçam num jogo de oposições que se cruzam, reforçam ou compensam, formando uma grelha em permanente modificação.

Temos portanto como ambição descrever o tipo de «positividade» específico do discurso salazarista, isto é, as relações que de algum modo estão na fronteira, no «limite do discurso»²⁷, as relações da sua «existência específica»²⁸. Nesse sentido, delimitámos um «corpus» literário de textos políticos (conferências, notas e discursos) e estabelecemos um limite histórico: a entrada de Salazar no governo da Ditadura como Ministro das Finanças, em 1928, e a realização da Exposição do Mundo Português, em 1940, em suma, os «anos de ouro» do regime corporativo português.

Ilustremos em traços breves os nossos propósitos epistemológicos, fixando-nos por momentos nas noções de «Organização política» e de «Organização partidária». Escreve Salazar: «[...] a Nação não se confunde com um partido, um partido não se identifica com o Estado [...]»²⁹. Por conseguinte: «Quem se coloca no terreno nacional não tem partidos, nem grupos, nem escolas [...]»³⁰.

A organização política é aqui concebida em termos nacionais, unitários, «interclassistas». E o nosso objectivo é assinalar as deslocações ou as transformações operadas nos conceitos de organização política e de organização partidária pela prática discursiva salazarista. Nesse sentido, vamos confrontar os projectos do Centro Católico Português (a organização independente dos católicos para o combate político e parlamentar da República ateia)³¹ e da União Nacional (a única organização política existente no Estado Novo)³².

No II.º Congresso Nacional do Centro Católico, realizado em Lisboa em 1922, Salazar, ainda jovem militante católico, define o Centro como «a organização dos católicos que, em obediência aos desejos da Santa Sé, sacrificam de momento as suas reivindicações políticas mormente no que respeita à questão de régimen, e se unem para

(27) Esta expressão é de Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, p. 63.

(28) *Ibidem*, p. 142.

(29) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1934, p. 78.

(30) *Ibidem*, p. 263.

(31) Criado em 1917, o Centro Católico Português é dissolvido por Salazar em 1933.

(32) Criada em 1930, a União Nacional é confirmada em 1935 como a única organização política com assento na Assembleia Nacional.

realizar constitucionalmente uma actividade política, em ordem a conquistar e a fazer reconhecer as liberdades e os direitos da Igreja»³³.

Respondendo mais tarde a perguntas de António Ferro, Salazar, já chefe do Governo, põe o problema da organização política nestes termos: «A União Nacional fez-se, precisamente, para destruir o espírito de partido ou de facção, esteja ele onde estiver. Os católicos que desejarem colaborar com o seu patriotismo na vida política da Nação, sabem, portanto, o melhor caminho a seguir...»³⁴.

E por fim, Salazar relaciona os dois momentos da elaboração do conceito de organização política não partidária: «Senti a necessidade de colocar a Igreja, como sinto hoje a necessidade de colocar a Nação, fora da preocupação de regime»³⁵.

Será pertinente considerar estes diferentes momentos em termos de afinação do conceito de organização política, isto é, em termos de uma racionalidade crescente? Poder-se-á dizer que o Centro Católico («uma política sem política», por razões espirituais) prepara a União Nacional («uma política sem política», por razões nacionais)?

Por razões epistemológicas, não vamos considerar as deslocações e as transformações do conceito de organização política como graus de abstracção sucessivamente mais elevados, numa linha de «perfeição crescente»³⁶. Há uma *descontinuidade* entre as ordens discursivas representadas pelo Centro Católico e pela União Nacional, e é sobre esta descontinuidade que a nossa análise vai incidir. Em cada uma delas há uma organização do sentido: é preciso, pois, estabelecer as condições de possibilidade de uma e de outra.

Não deixemos, por outro lado, de assinalar que ordens discursivas não são ordens mentais. Por esse motivo, as ordens discursivas referidas também não podem ser perspectivadas como actos constituintes de uma subjectividade, unidos pela interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito.

Uma ordem discursiva é um subsolo que escapa mesmo àqueles a quem funda as ideias e as trocas³⁷. Não será portanto em termos de discurso velado/discurso desvelado, mas sim em termos de relações e interferências, que vamos procurar um sentido. Analisaremos o campo de constituição e de validade dos objectos do discurso (condições de emergência), as suas regras de uso sucessivas (condições de funcionamento) e os diferentes meios teóricos em que foi prosseguida e acabada a sua elaboração (condições de inserção). É que, como refere Michel de Certeau, «reempregamos, por vezes, as mesmas palavras e as mesmas ideias, mas estas não têm nunca o mesmo

(33) Oliveira Salazar, *Centro Católico Português: Princípios e Organização – Tese Apresentada no 2.º Congresso do Centro Católico Português*, Coimbra, Coimbra Ed., 1922, p. 38.

(34) Cf. Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, E.N.P., 1933, p. 35.

(35) *Ibidem*, p. 34.

(36) Esta expressão é de Michel Foucault, *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13.

(37) Cf. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 117.

sentido: não só não são pensadas, como também não são organizadas da mesma maneira»³⁸.

É nossa ambição analisar o discurso enquanto prática heterogénea, restituí-lo ao lugar de onde emerge para se perder na sua própria ausência, participar tecnicamente na metamorfose desta alteridade, reescrevendo-o.

Mas retomemos o debate sobre as noções de organização partidária e de organização política. Se tivermos como quadro de referência a ordem discursiva salazarista, tais noções só terão sentido nos limites fixados por um conjunto de dispositivos disciplinares³⁹, que constitui aquilo a que chamamos a «tecnologia da patriotização» e se distribui tacticamente de acordo com as seguintes oposições fundamentais: *unidade vs fragmentação*, *regeneração vs degenerescência*, *verdade vs falsidade*. Quer isto dizer que as noções de organização partidária e de organização política se submetem a um triplo dispositivo disciplinar:

1. Submetem-se à reordenação racional dos órgãos, funções e interesses nacionais, correspondendo aos objectivos estratégicos do *dispositivo ético*, que preserva a unidade da nação e combate a sua fragmentação.
2. Submetem-se à reinstalação da pátria nas suas qualidades heróicas de trabalho, sacrifício e independência, na sua tradição espiritual «nacionalista e autoritária», na sua missão histórica civilizadora, correspondendo assim aos objectivos do *dispositivo eugénico*, que realiza a regeneração nacional e combate a sua degenerescência.
3. Submetem-se, por fim, à verdadeira doutrina (uma razão ordenada à natureza, uma razão limitada pela moral e pelo direito) e à verdadeira natureza nacional (uma força, uma ordem e uma disciplina superiores), correspondendo aos objectivos estratégicos do *dispositivo alético*, que realiza a verdade da pátria e combate a sua dissimulação.

Como vemos, a ordem discursiva salazarista cinde em duas metades que se excluem os objectos irracionais, degenerescentes e falsos da crença (a organização partidária, os partidos) e os seus objectos racionais, regenerados e verdadeiros (a organização política nacional, a União Nacional). Mas esta dicotomia apenas é possível pela constituição de um *poder ético, eugénico, alético* no espaço desordenado de um corpo doente.

Na realidade, não vamos cuidar da descrição das influências, das tradições, da continuidade cultural representada pelo corporativismo salazarista. Nada temos a ver com

(38) *Ibidem*, p. 124.

(39) As «disciplinas» são conjuntos de métodos de análise e de táticas políticas (ou, nas palavras de Michel Foucault, uma «anatomia política» e uma «mecânica do poder»), que se tornaram fórmulas gerais de dominação, a partir dos séculos XVII e XVIII (cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 139-140).

os modos pelos quais um sistema discursivo comunica, é transmitido ou reutilizado. Interessam-nos antes as fracturas, as linhas de demarcação, as transformações, as deslocamentos e, enfim, as unidades arquitectónicas. Sob a forma de reescrita técnica, regular, sistematicamente organizada, reintroduzimos a hipótese de uma alteridade (a singularidade de uma prática discursiva) e a heresia de outras coerências (as exclusões impostas pelo seu rigor), criando as «atopias», abrindo os «não-lugares» (as ausências) do discurso salazarista.

Converteremos, pois, a leitura (lei imposta à interpretação: *legendum*) em reescrita discursiva (produto de uma actividade actual).

Na sua *Leçon sur la Leçon*, nota Pierre Bourdieu que, de um modo geral, «a linguagem exprime mais facilmente as coisas que as relações, os estados que os processos»⁴⁰. Pois bem, o paradigma sociológico por nós adoptado impõe, todavia, que qualquer fenómeno social seja compreendido como uma relação ou uma rede de relações, em consonância, neste aspecto, com a VI.^a tese de Marx sobre Feuerbach, onde o homem é definido como um conjunto de relações sociais.

E se dizemos relações sociais, não são evidentemente as coerências internas do discurso salazarista (axiomas, encadeamentos dedutivos, compatibilidades) o nosso objecto de análise. Procuraremos identificar, pelo contrário, uma coerência situada não já ao nível das ideias e das palavras mas «abaixo» delas⁴¹, como um «acontecimento de subsolo». Quer dizer, por um lado vamos pensar uma alteridade enquanto tal e analisá-la como o «espaço de uma dispersão», por outro vamos assinalar e descrever o seu «outro»⁴², isto é, as exclusões que o seu rigor impõe.

Digamos, em conclusão, que é nosso propósito analisar os «modos de ser» da ordem discursiva salazarista: uma organização do sentido, significada afinal por um sistema de palavras. Mais exactamente, procuraremos descrever o espaço investido pelos objectivos estratégicos, pela eficácia das táticas, pela multiplicidade das relações de força da prática discursiva salazarista. É um facto que este espaço, este lugar de coerência discursiva, não é explícito. Mas nem por isso deixa de ser a condição e o princípio organizador de uma cultura política. Neste sentido, fazemos nossa a afirmação de Michel de Certeau: «Aquilo que dá a cada um o poder de falar, ninguém o fala»⁴³.

(40) Pierre Bourdieu, *Leçon sur la Leçon*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 35.

(41) A expressão é de Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 251.

(42) O outro do discurso «reaparece sempre, e fundamentalmente, na própria natureza da linguagem» (Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 129).

(43) *Ibidem*, p. 117.

PARTE 1

A religião como olhar panóptico sobre a sociedade

Teologizar o social: O século XIX e o fantasma da cristandade

1. A DEMOCRACIA COMO FIGURA DO HOMEM E TÉCNICA DISCIPLINAR

No século XVIII, o «homem», ou a «humanidade», torna-se o tema de um saber positivo que é contraposto à barbaria das práticas políticas, fundadas no mundo, na sua ordem, nos seres humanos, mas não no homem. Uma vez que o lugar de análise não é já a representação, mas o homem na sua finitude, «trata-se de tornar manifestas as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que este veicula»¹.

Como consequência, esta grande mutação da *episteme* ocidental rompe a unidade de uma história em que o princípio e o movimento de uma finalidade humana se estende até as mínimas parcelas da natureza². Ela quebra essa unidade em que mundo e homem perfazem juntos uma história única.

Com efeito, o discurso fortemente unitário da providência cristã, organizado à volta do tema da união do homem com Deus, acabava de ser desmembrado, disseminado, desmultiplicado numa explosão de discursividades distintas que tomaram forma na história, na economia, na filologia, na biologia, etc.³. E se é facto que os direitos do homem da Revolução consagram a separação entre o homem e Deus⁴, isso não quer

(1) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 329.

(2) *Ibid.*, p. 379.

(3) Sobre as deslocações operadas no século XVIII ao nível dos fundamentos do conhecimento, ver, por exemplo, Freddy Raphaël, «Les Sciences Humaines ou La Tentation du Rationalisme», in *Le Modèle de l'Occident: Données et Débats* (17e Coll. d'intellectuels juifs de langue française), Paris, PUF, 1977, especialmente pp. 55 ss.

(4) A este propósito, podemos dizer que a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus* de Pio IX mais não fazem que dobrar os sinos, em 1864, por uma ruptura consumada dezenas de anos atrás.

dizer que o homem se converta no objecto intemporal de um saber imemorial, pelo menos no tocante às suas prerrogativas⁵.

A figura do homem e as reivindicações morais do humanismo são uma invenção recente. São o efeito e o instrumento de um dispositivo tecnológico complexo, implantado no final do século XVIII para produzir discursos de verdade na política. Este dispositivo tem como núcleo o rito singular da celebração do contrato de aliança, que constituiu na Idade Média uma técnica de produção da verdade política. Sob a dupla forma de obediência e protecção, o contrato une um vassalo a um suzerano, por um lado pela obrigação de fé e homenagem (obediência), por outro pela obrigação de amparo e auxílio (protecção)⁶.

A partir do século XVI, este rito não pára de se deslocar. Obedecendo sempre às formas jurídicas abstractas do contrato e da troca, o rito contratual incide cada vez mais sobre as operações do corpo dos indivíduos, constituindo estes os elementos do contrato. Este movimento é acelerado, aliás, pelo desenvolvimento da economia de acumulação, que remete os indivíduos para «o sistema fiduciário de um equivalente geral, a moeda»⁷. Com efeito, ao intensificar a sua relação analógica com este sistema, o dispositivo da representatividade popular, que traduz a nova sistematização do espaço e do corpo, vai sobrepor-se ao ritual feudal, isto é, aos mecanismos de constrangimento que o asseguram e ao saber muitas vezes complexo para que remete.

Em *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Michel Foucault escreve que a vassalidade estabeleceu «uma relação de submissão altamente codificada, mas muito distante e que incide menos sobre as operações do corpo que sobre os produtos do trabalho e as marcas rituais da fidelidade»⁸. Todavia, à medida que os processos económicos e as estruturas políticas deixavam de encontrar nas injunções da aliança feudal um instrumento adequado ou uma relação satisfatória, o sistema representativo da soberania popular articulou-as com as técnicas polimorfas de poder, que estão na origem de uma extensão crescente dos domínios e das formas de controlo social.

O que é pertinente no dispositivo da aliança de vassalidade é a ligação entre parceiros de estatuto definido. No dispositivo da representatividade popular, pelo contrário, o que acontece é uma intensificação da vida política, que é valorizada como objecto de saber e como elemento nas relações de poder.

(5) Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 383.

No que diz respeito a Portugal, lembramos que Eça de Queirós faz remontar a 1862-1863 a «suprema descoberta» da sua geração, a *humanidade*. «Coimbra», escreve Eça, «teve subitamente a visão e a consciência adorável da humanidade» (Eça de Queirós, *Notas Contemporâneas*, in *Obras Completas*, XV, Lisboa, Círculo de Leitores, 1981, p. 410).

(6) Em abono desta ideia, citamos Michel de Certeau: «A sociedade medieval organizava-se como uma combinatória hierarquizada de “fiadores” e de “clientelas”» («Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, 106, 1981, p. 10).

(7) *Ibidem*.

(8) Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 139.

Por outro lado, o dispositivo da aliança tem como função manter a homeostasia do corpo social. O dispositivo da representatividade soberana do povo, esse, tem como razão de ser a proliferação, a anexação e o controlo das populações, de uma maneira cada vez mais global.

Podemos dizer, finalmente, que o dispositivo da aliança está estreitamente articulado com a economia, devido ao papel que pode desempenhar na transmissão e circulação das riquezas. Mas o dispositivo da representatividade não o está menos. As suas ligações com a economia são, com efeito, numerosas e subtis. Acontecem, sobretudo, através dos conceitos de liberdade e igualdade formais, abstractas (que se associam ao conceito de riqueza abstracta, de *valor*), e através do conceito de escolha livre (que se associa aos conceitos de iniciativa e propriedade privadas, de livre concorrência, de mercado de trabalho, de oferta e procura).

Como temos vindo a analisar, existe de há duzentos anos para cá um sistema complexo para produzir discursos de verdade na política: um dispositivo de larga amplitude histórica, uma vez que imbrica a velha injunção da aliança com os métodos da representação soberana do povo. Por outro lado, este novo dispositivo dá conta do processo pelo qual a burguesia se tomou, no decorrer do século XVIII, a classe politicamente dominante.

Através dele, pôde aparecer a *democracia* como a verdade da política: a democracia, isto é, «a implantação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário e a organização de um regime de tipo parlamentar e representativo»⁹.

No entanto, não é simplesmente ao nível da consciência, das representações e daquilo que se crê saber, mas ainda ao nível daquilo que torna possível um saber, que se faz o investimento político. Se o indivíduo é agora «o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade», nem por isso deixa de ser também «uma realidade fabricada por essa tecnologia específica do poder que se chama disciplina»¹⁰. Torna-se o alvo de uma intervenção normativa, o objecto que ela pretende corrigir e transformar.

A forma jurídica geral que garante um sistema de direitos formalmente igualitários apoia-se em mecanismos minúsculos, quotidianos e físicos, apoia-se em todos esses sistemas de micro-poder essencialmente não igualitários e dissimétricos que são as disciplinas¹¹. E se, formalmente, o regime representativo permite que, directa ou indirectamente, com ou sem mecanismos de substituição, a vontade de todos seja a instância fundamental da soberania, as disciplinas, por seu lado, dão, na base, a garantia da submissão das forças e dos corpos.

Sob este ângulo de visão, a democracia traduz de alguma forma uma tecnologia de

(9) Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, p. 223.

(10) *Ibidem*, pp. 195-196.

(11) *Ibidem*, p. 223.

poder sobre os corpos. Quer isto dizer que a democracia não toma o corpo nacional em termos globais, como se fosse uma unidade indivisível ou uma massa indistinta de pessoas. Toma-o antes como um objecto de análise intensiva e pormenorizada, exercendo sobre ele uma coacção e garantindo o controlo da sua mecânica – movimentos, gestos, atitudes, rapidez.

Por esta razão, podemos dizer que os caracteres fundamentais da prática democrática não relevam de uma representação da política mais ou menos inquinada pela ideologia, nem de uma denegação induzida de interditos. Os seus caracteres fundamentais correspondem, pelo contrário, às exigências funcionais do discurso que deve produzir a verdade. A democracia tem uma realidade específica, realidade essa permanentemente produzida à superfície, no interior e em derredor do corpo nacional, pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre aqueles que controla, vigia, amestra ou corrige. É pela encenação disciplinar, jogo de constrangimentos sobre os corpos, gestos e comportamentos, que a verdade democrática é produzida. E compreende-se que o poder normativo funcione facilmente dentro do sistema da igualdade formal. No interior de uma homogeneidade, que é de regra, ele introduz como imperativo útil e como resultado de uma medida a gradação das diferenças individuais¹².

A disciplina democrática é, deste modo, um engenho de poder que esquadrinha, desarticula e recompõe o corpo humano. Esta mecânica define o modo como se pode deitar mão ao corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se deseja, com as técnicas, a rapidez e a eficácia que se determina. «Poder infinitesimal sobre o corpo activo», dirá Michel Foucault¹³.

2. O FANTASMA DA CRISTANDADE INVERTIDO EM VIGILÂNCIA DOS CORPOS

Enquanto a finitude passava a ser pensada, com Kant, numa referência infindável a ela própria, assim se constituindo a figura do homem¹⁴, a Igreja desenvolvia a dogmática, a catequese e a apologética. Invertendo o pensamento de Michel Foucault, podemos dizer, com verosimilhança, que a análise de tudo o que geralmente pode oferecer-se à experiência do homem parece tornar-se na analítica daquilo que o homem é na sua essência¹⁵.

Conhecemos a exigência de verdade professada desde o século XVIII pelo poder jurídico-político: a lei penal deve representar unicamente aquilo que é útil a uma

(12) *Ibidem*, p. 186.

(13) *Ibidem*, p. 139.

(14) Veja-se Michel Foucault, *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*.

(15) O enunciado de Michel Foucault é o seguinte: «A análise pré-crítica daquilo que o homem é na sua essência converte-se na analítica de tudo aquilo que geralmente se oferece à experiência do homem» (*Ibidem*, p. 352).

sociedade¹⁶. Garantindo, com efeito, um sistema de direitos formalmente igualitários, as leis positivas elaboradas pelo poder jurídico-político já não deviam transcrever em termos positivos a lei natural nem a lei religiosa ou moral.

No plano representativo do poder jurídico-político tudo se passa como se a religião deixasse de ser um poder autónomo («o poder espiritual») e a política se tornasse religiosa. Daí que Michel de Certeau veja no surgimento da ideia de democracia «a vontade de gerir uma multiplicidade de convicções que se substituem à fé que fundara uma ordem»¹⁷.

Com a ruína do poder eclesiástico, as crenças refluíram para o domínio político. A democracia exprime, nesse sentido, um poder que já não vem de Deus mas da sociedade, um poder que vem do mundo, de baixo e não de cima. E assim se produz um regresso do recalçado «pagão»: Rousseau denomina-o a «incarnação» ou a historicização de uma «religião civil»¹⁸. As Igrejas foram subalternizadas, controladas, e manipulados os valores divinos ou celestes.

Mas por aí se insinuou a indisciplina moderna: aos olhos da Igreja o sistema jurídico-político aparece, desde o século XVIII, como um domínio de reconhecida fragilidade, uma vez que é permeável, ou corrompido mesmo, pelo pecado. Superfície onde se repercutem os pecados filosóficos, este sistema constitui a matriz de uma teratologia própria: a da sua constituição, natureza, concepção e práticas. Quer isto dizer que lhe são congénitos o naturalismo (pelo recurso ao estado natural), o agnosticismo (com a promulgação dos direitos fundamentais), o laicismo (pelo estabelecimento do pacto social: soberania da vontade geral e individualismo de Estado), enfim, o anticlericalismo¹⁹. E depois, caso não fosse controlada, a prática política tanto podia transmitir monstros como criá-los para as gerações futuras: a anarquia e o socialismo – a barbárie²⁰.

A modernidade representa, de facto, para a Igreja a origem de um desvio teratológico do humanismo e da razão: dir-se-á que não há mal-estar ou perturbação social para os quais não tenha sido imaginada pelo menos uma parte de etiologia religiosa. Das lutas operárias à desumanidade do trabalho nas fábricas e nas minas, da mendicidade à perda de prestígio da realeza e às crises políticas, de tudo se faz rede para uma densa teia de causalidade religiosa.

Antes de mais, a tecnologia da recristianização vai constituir um conjunto de táticas de objectivação da indisciplina e dos indivíduos a disciplinar: uma arte das ener-

(16) Confira-se Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1974.

(17) Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U.G. d'Éditions, 1980, p. 306.

(18) Veja-se J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Publique*, Livro IV, Cap. VIII.

(19) Sobre os «erros modernos», veja-se de Pio IX, *Quanta Cura e Syllabus* (1864). Veja-se também, de Leão XIII, *Quod Apostolici*, encíclica de 1878.

(20) Sobre as origens do poder, cf. a encíclica de Leão XIII *Diuturnum*, de 1881. Sobre a constituição cristã dos Estados, cf., de Leão XIII, *Immortale Dei*, encíclica de 1885.

gias que se combatem, das imagens que se associam, uma fabricação de ligações estáveis que desafiam o tempo. A prática política foi constituída como objecto moral e desse modo separada da barbaria, do grupo dos bárbaros, que foi preciso exorcizar como perigosos, porque cheios de vícios e causadores das maiores desgraças.

Para a indisciplina moderna (naturalismo, agnosticismo, laicismo, anticlericalismo) vai-se assim encontrar o castigo adequado. O pecado, «a crise espiritual», «a decadência moral», a irracionalidade, a mentira e a degenerescência constituem um jogo de signos-obstáculos que submetem o movimento das forças sociais a uma relação de poder. Emile Poulat fala a este propósito do «sonho de uma razão cristã marcada pela recordação de ter sido a norma de toda a razão»²¹.

Parece-nos, pois, indubitável que a arte da vigilância e do controlo católicos assenta numa tecnologia da representação. No entanto, ainda que aí encontre a sua justificação, este sistema de autoridade e de poder não pode derivar exclusivamente de opções morais. É que o investimento político não se faz apenas ao nível da consciência, das representações ou do que se julga saber; faz-se também, e sobretudo, ao nível daquilo que torna possível um saber. Neste sentido, podemos dizer que os caracteres fundamentais do catolicismo social correspondem menos à reactivação dos restos de uma ideologia ou a uma denegação induzida de interditos do que às exigências funcionais de um discurso que deve produzir a verdade.

O catolicismo social é produzido pelo jogo desses rituais de verdade em que consistem a «sã filosofia» («*philosophia perennis*»)²² e a ciência política «verdadeira» (democracia cristã)²³. Funcionam tais rituais pelo recurso ao dispositivo da confissão, uma das técnicas habitualmente mais valorizadas para produzir a verdade. Michel Foucault assinala-a «ao lado dos rituais da prova, dos testemunhos, das cauções dadas pela autoridade da tradição, e também dos processos científicos da observação e da demonstração»²⁴.

Os domínios da ciência e da prática política não são, de facto, colocados pela Igreja sob a alçada exclusiva da obediência («*ob-audire*»: ouvir uma palavra e submeter-se). Também o registo da confissão exerce sobre eles alguma jurisdição. Os tempos modernos tinham-se constituído numa fonte geradora de indisciplina. Por essa razão devia o homem confessar a sua fé ocidental e cristã e o seu pecado. Através de tal mecanismo, aproximamo-nos, com efeito, dessa zona turva, desse extremo limite em que

(21) Emile Poulat, «L'Eglise Romaine, le Savoir et le Pouvoir», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 37, 1974, p. 9.

(22) Cf. a encíclica de Leão XIII *Aeterni Patris*, de 1879, cujo objectivo é «a restauração da filosofia cristã segundo o espírito de S. Tomás». Quanto aos aspectos apologéticos e políticos da «sã filosofia», veja-se Pierre Thibault, *Savoir et Pouvoir – Philosophie Thomiste et Politique Cléricale au XIXe Siècle*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

(23) Cf. a encíclica de Leão XIII *Graves de Communi*, de 1901.

(24) Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 79.

se enuncia a confissão de se ser culpado. Exigida pela Igreja, necessária para o diagnóstico (confessar a fé é reconhecer-se culpado do ateísmo), a confissão produz ela mesma a salvação: mediante uma palavra de amor, obtém-se a libertação do mal²⁵.

A Igreja consagra, portanto, a interferência de duas modalidades de produção da verdade, ou seja, de duas formas de fixação da crença, a saber: a prática da confissão e os processos da discursividade científica. Esta, por sua vez, é corrigida pela apologética²⁶, sendo as suas regras ajustadas à antiga prática da confissão.

Pela pressuposição de uma verdade geral e difusa, a pastoral cristã (a dogmática, a catequese e a apologética) atribui-se como dever fundamental a tarefa de fazer passar pela dobradoira incessante da palavra (crente) tudo o que esteja em linha com a espiritualização da sociedade. Nisso consiste a confissão.

Ter que dizer a «palavra», poder dizê-la em todo o lugar e a propósito de tudo, funda a sua justificação no princípio de que a religião é dotada de uma verdade inesgotável e polimorfa, o que nos situa bem portas adentro da idade da «confissão infinita» e da «objectivação constrangente», para utilizar expressões habituais em Michel Foucault²⁷. O catolicismo social, enquanto palavra levada até aos confins da sociedade e aí dita em toda a minúcia, reencontra o conceito de disciplina, concebida esta como «anatomia política do pormenor».

Tenhamos em atenção, no entanto, que a disciplina das técnicas do dispositivo de recristianização é diferente das «disciplinas» de tipo monástico, que de há muito recorrem a uma prática do detalhe. Estas últimas têm como função assegurar renúncias em vez de acréscimos de utilidade. Além disso, muito embora as «disciplinas» ascéticas impliquem a obediência a um outro, a finalidade principal que têm em vista é o aumento do domínio de cada um sobre o seu próprio corpo.

Na tradição moderna da eminência do pormenor vão entretanto alojar-se, sem dificuldade, todas as minudências da educação cristã, das associações e dos partidos cristãos, todas as formas afinal de exercício cristão. Para o homem disciplinado, como para o verdadeiro crente, nenhum detalhe é indiferente, menos, sem dúvida, pelo sentido que aí se esconde que pela amarra que o poder nele encontra.

A adesão da Igreja à democracia²⁸ é, neste sentido, muito mais a apropriação de um mecanismo de poder disponível para o exercício de um controlo político e de uma contabilidade moral que o reconhecimento de uma filosofia equitativa. Por outro lado, o

(25) Veja-se, neste sentido, Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

(26) Lembremos, a propósito, os *Decreta do Concilium Plenarium Lusitanum*, realizado em 1926 (Lisboa, União Gráfica, 1930). Sobre o ensino nos seminários diz-se o seguinte: «Recordem-se de que a ciência sem a santidade de pouco ou nada aproveita, e, por isso, oferecendo-se ocasião, não deixem de aplicar o seu ensino à formação moral e piedosa dos discípulos» (p. 135).

(27) Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, p. 191, por exemplo.

(28) Sobre o «ralliement», veja-se a encíclica de Leão XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, de 1892.

princípio da religião «causa de todas as coisas» é o reverso metafísico de uma exigência técnica: fazer funcionar, numa prática de tipo religioso, uma obediência simultaneamente integral (do indivíduo, da família, da sociedade e da nação), meticulosa (ao ponto de se estender ao reino íntimo das consciências) e constante²⁹. Neste caso, o poder exerce-se pelo efeito único de uma vigilância exacta, e cada olhar é uma peça no funcionamento global do poder.

Sob este ângulo de análise, os sonhos da «*philosophia perennis*» e da reinstauração de tudo em Cristo, no século XIX, não passam da réplica católica ao sonho da sociedade perfeita visionada pelos filósofos e moralistas novecentistas³⁰. No entanto, a sua referência fulcral não estava tanto no estado de pecado quanto nos mecanismos meticulosamente subordinados de uma máquina ou de um aparelho administrativo (os manuais neotomistas e os grupos católico-sociais). O ponto de aplicação da norma disciplinar não é a representação. É o corpo, o tempo, os gestos e as actividades de todos os dias. E se é certo que ela também se aplica à alma, é só na medida em que esta é uma sede de hábitos.

A referência fundamental destes sonhos de cristandade, por outro lado, não estava tanto na aliança com Deus quanto nas coerções permanentes. Não se tratava tanto da soberania de Cristo-Rei quanto de uma manipulação reflectida do indivíduo crente, através de exercícios e de um adestramento infinitamente progressivo. E se tivermos em atenção os instrumentos utilizados, podemos dizer que não são já os jogos de representação que são postos a circular ou que saem reforçados (as teorias do «poder indirecto», por exemplo). São-no, sim, as formas de coerção, os esquemas de estrangimento aplicados e repetidos.

Enfim, a restauração cristã não se subordinava antes de mais à vontade de Deus, mas à docilidade automática dos homens, à sua sujeição a uma coacção imediata. Aquilo que se procura reconstituir através desta técnica normativa, através desta técnica de correcção, não é sobretudo o estado de graça da civilização ocidental cristã, contido nos interesses fundamentais da aliança com Deus. Procura-se reconstituir, sim, o sujeito obediente, o indivíduo submetido a regras, a ordens e hábitos, o indivíduo submetido a uma autoridade (a autoridade da Igreja) que em si deve funcionar automaticamente.

(29) Emile Poulat fala a este propósito da integridade, no duplo sentido da integridade dogmática e da integralidade das suas aplicações (cf. *op. cit.*, p. 12).

(30) Entre nós, basta pensarmos na geração de 1870: Antero de Quental, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro, Gomes Leal, etc. Os *Vencidos da vida* sonhavam com uma sociedade perfeita, ao arrepio dos vícios «epicuristas e irracionais», segundo as palavras de Oliveira Martins (cf. *Correspondência de J. P. Oliveira Martins*, Lisboa, 1926, pp. 87-96).

Podíamos referir, no mesmo sentido, a fundação da Ordem dos Mateiros, esse sonho que por algum tempo acompanhou Antero de Quental. Eça de Queirós traça nas *Notas Contemporâneas* os objectivos desses «monges do idealismo» (in *op. cit.*, p. 439).

É isto, no fim de contas, a confirmação daquilo que Michel Foucault define como «o sonho militar da sociedade», que desde o século XVIII se impõe a todo o sonho político e religioso³¹. Enquanto os juristas, os filósofos e os teólogos procuram, quer no pacto social quer na aliança com Deus, um modelo para a construção ou reconstrução da sociedade, os militares, e com eles os técnicos da disciplina, fabricavam as técnicas de coerção individual e colectiva dos corpos.

Em Portugal, tais técnicas desenvolvem-se e testam-se nos sucessivos aparelhos da Igreja: na Sociedade Católica, nos Círculos Católicos de Operários, nos Centros Académicos de Democracia Cristã, no Centro Católico, etc. A cristandade, una e regenerada, trespassada de hierarquia, de vigilância, de olhar, de escrita, a cristandade imobilizada no funcionamento de um poder extensivo que capta de maneira singular todos os indivíduos – aí está a réplica católica de uma sociedade perfeitamente governada.

As disciplinas reais e corporais em que consistem as técnicas do dispositivo de recristianização constituíram o subsolo da espiritualização da sociedade, ou seja, da reinstauração de tudo em Cristo. De pouco valia a aliança com Deus ser concebida como fundamento ideal do direito e do poder político³². O panoptismo confirmava-se por todo o lado como o processo técnico da coerção. Em contraposição aos quadros formais que a sociedade se dera, ele trabalha incessantemente e em profundidade as estruturas jurídicas da Igreja e da sociedade, para aí fazer funcionar os mecanismos efectivos do poder. O catolicismo social aprendia a democracia no Evangelho³³, mas recorria também às disciplinas que garantiam a obediência católica na base.

Dizer a verdade, dizer a «caridade» (conceito em que se traduz a «verdadeira» democracia) é, com efeito, o termo correlativo de uma tecnologia de poder sobre os corpos. Através de tal processo faz-se funcionar, numa prática de tipo moral, a exigência de uma obediência total e minuciosa. É essa a presunção da Igreja: se a verdade é dita por todo lado, acabará por se fazer obedecer. Ou seja, formar-se-á um sujeito obediente, vergado à forma simultaneamente geral e meticulosa do poder católico.

Uma palavra *íntegra* deve pois fazer-se ouvir na *integralidade*: do indivíduo à família, da classe operária ao Estado e às leis. É que se, por um lado, os perigos ilimitados em que a prática política nos pode induzir justificam o carácter exaustivo do exame a

(31) Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, p. 171.

(32) Os neotomistas atribuem, com efeito, uma incapacidade fundamental ao poder e ao direito civis: a fonte da autoridade transcende as modalidades do seu detentor, ontem a monarquia electiva ou a hereditariedade dinástica, hoje o sufrágio popular. Quanto ao poder da Igreja, já o caso é diferente: foi estabelecido «directamente e imediatamente por Deus, de uma maneira especial, extraordinária e miraculosa», de acordo com a expressão de J. Balmes, citado por Pierre Thibault, *op. cit.*, p. 109.

(33) Veja-se a encíclica de Leão XIII *Graves de Communi*, já citada. A forma política parlamentar da democracia é aí dissociada do seu conteúdo de justiça social. E uma vez assimilada à justiça, a democracia é uma exigência evangélica antes de aparecer como uma conquista revolucionária. A «verdadeira» democracia é cristã, pois que é a «caridade».

que é submetida (integralidade das aplicações do dogma), por outro a utilização da religião como uma palavra a proclamar torna possível que os mecanismos da obediência venham a funcionar na formação de um discurso apologético (integridade do dogma).

A Igreja como corpo que se investe politicamente

O dispositivo de recristianização em Portugal não foi, no entanto, um projecto unitário, homogéneo em todos os níveis da sociedade e em todas as classes sociais.

Tomemos um exemplo. A ideia de reduzir o alcance da Acção Católica a uma reacção da Igreja contra a apostasia das massas, que abandonavam a concepção religiosa do mundo¹, só parcialmente dá conta do sentido do processo e das razões de ser da recristianização. Com efeito, limitar a prática social da Igreja a uma estratégia global única que visasse a recuperação da sua força moral, do seu prestígio político e da sua autoridade ideológica sobre as massas, contradiz a real multiplicidade das relações de força, dos meios empregues nas tácticas usadas e dos objectivos visados.

Acontece também, por outro lado, que a recristianização não se apresentou primitivamente, em Portugal, como um princípio de limitação da liberdade dos outros, nem como um conjunto de técnicas de vigilância e de controlo das classes burguesas e populares. Pelo contrário, a Igreja começou, isso sim, por experimentá-la em si mesma. Vemos, por exemplo, que a Sociedade Católica, criada em 1843, é um grupo de autodefesa moral e filosófica², suscitado pelo clero (bispos e padres) e pela aristocracia fundiária³. Tratava-se então de «promover em toda a Monarquia portuguesa a moral evangélica»⁴, através de Missões religiosas.

Um tal reforço da normatividade católica, «por meio da caridade e de práticas reli-

(1) É uma tese clássica de Gramsci, que ainda hoje faz escola.

(2) É por essa razão que a Sociedade Católica decide publicar, pelo menos, uma obra de quatro em quatro anos, em que as doutrinas opostas ao catolicismo sejam combatidas filosoficamente. Ver o Estatuto da Sociedade Católica, Art. 18.º, transcrito por M. Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Ed. Presença, 1980, p. 392.

(3) Confira-se, por exemplo, a lista dos signatários do estatuto de fundação da Sociedade Católica (*Ibidem*, p. 393).

(4) Veja-se o Estatuto da Sociedade Católica, Art. 1.º (*Ibidem*, p. 389).

giosas»⁵, denuncia a vontade de escapar à normatividade burguesa (naturalista, laica, agnóstica e anticlerical). Os proprietários de terras e o clero, que só reuniam, a partir de 1843, na Sociedade Católica, tinham como objectivo fazer reinar a ordem entre si e à sua volta. A ideia que eles se fazem da promoção da moral evangélica é um sinal disso mesmo. Veja-se o artigo 22.º do Estatuto da Sociedade. É sugerida a criação de Missões religiosas em todas as dioceses, a publicação de escritos ortodoxos antigos e modernos e, ainda, a criação de estabelecimentos de instrução e caridade a favor das classes desvalidas⁶.

Esta vontade de fazer reinar a ordem católica era, no fundo, uma forma de contornar a legalidade política, laica e anticlerical – um poder que «mordeu o frade e o devorou», segundo a expressão de Garrett⁷. Com efeito, a revolução liberal de 1834, dissolvendo as Ordens religiosas, expropriando as suas terras e apoderando-se da escola e da imprensa, impõe uma legalidade que a Igreja e a aristocracia têm todo o interesse em evitar.

E aí está: organizando as Missões de *reforma moral* e difundindo publicações de autodefesa ideológica, os aristocratas e o clero vão manietar o poder burguês, retirando-lhe a possibilidade de ataque e de utilização de pretextos políticos para dissolver a Sociedade Católica. Sobre este ponto, o Estatuto da Sociedade exerce um controlo estrito: «Das Missões como dos escritos», é aí assinalado, «são banidas, sem a menor reserva, todas as temporalidades»⁸. Como corolário, é depois afirmado que todo o missionário ao serviço desta Sociedade deve afastar-se absolutamente de qualquer ingerência em negócios políticos, sendo expulso em caso contrário⁹.

Creio podermos, pois, concluir que, ainda a meio do século XIX, o que encontramos são associações (aristocráticas e clericais) de autodefesa moral contra a legalidade burguesa¹⁰, e de modo nenhum associações de controlo e de vigilância efectivas da sociedade, nomeadamente da classe operária.

No declinar do século XIX, todavia, as associações cristãs vão manifestar uma transformação do universo das relações de força e uma deslocação dos objectivos perseguidos. Continuando a ser suscitadas pelo clero e pela aristocracia fundiária, mas integrando agora padrões industriais, as novas associações cristãs (os Círculos Católicos de Operários) surgem como uma legalidade de autodefesa moral e apologética que já não se opõe unicamente à moralidade burguesa, mas igualmente contraria a *subversão socialista*¹¹.

(5) *Idem*, Art. 14.º (*Ibidem*, p. 391).

(6) *Idem*, Art. 2.º (*Ibidem*, p. 389).

(7) Almeida Garrett, *Viagens da Minha Terra*, cap. XIII.

(8) Estatuto da Sociedade Católica, Art. 2.º, § único, transcrito por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 389.

(9) *Idem*, Art. 14.º (*Ibidem*, p. 391).

(10) Este carácter de autodefesa moral e filosófica é mantido pelas associações católicas e suas publicações (nomeadamente pelo jornal *A Palavra*), ao longo da década de 1870-1880.

(11) Tomemos, como exemplo, a fundação do Círculo da Covilhã, em 1903: «O facto de [a Covilhã]

Associações de «indivíduos pertencentes a todas as classes», os C.C.O. propõem a «mútua cooperação para o melhoramento do estado moral e material dos associados»¹². Em consequência, a normatividade católica é reforçada por uma nova distribuição dos discursos, das verdades e dos poderes. Vai-se «investir as almas uma a uma»¹³, tendo em vista objectivos religiosos (de conversão e moralização), económicos (de apoio e incitamento ao trabalho), políticos (de obediência automática) e pedagógicos (de competência no combate ao socialismo).

A concepção que se tem do «melhoramento do estado moral e material dos associados» de um Círculo é bem ilustrada pela seriação das suas actividades. Vejamos, por exemplo, a lista de actividades do C.C.O. do Porto. Propõe-se aí o desenvolvimento do espírito religioso e da fé católica entre os associados; pensa-se também na introdução de aulas nocturnas onde igualmente seja ministrada a educação cristã; projecta-se a realização de conferências e colóquios sobre os deveres dos patrões e operários, o desenvolvimento das artes e ofícios, a economia doméstica, a educação das crianças, os deveres dos pais; decide-se ainda a organização de distrações, tais como jogos úteis e inocentes e aulas de música; determina-se, por fim, a criação de uma biblioteca, provida de livros que tratem principalmente do desenvolvimento das artes e ofícios¹⁴.

Vemo-lo bem, todas estas actividades obedecem a imperativos pedagógicos, políticos, económicos e religiosos. Os C.C.O. operam todo um conjunto de meios cujo objectivo é «atrair para o bem» e «afastar do mal». Os associados são enquadrados no dia a dia através de um emprego estrito do tempo, de um sistema de interditos e obrigações, de uma vigilância contínua, de exortações, de leituras espirituais.

A abertura das «actividades dramáticas» do C.C.O. da Covilhã é apenas um exemplo, entre muitos, desta vontade de fazer reinar uma ordem católica: «Oxalá o operário», diz então *O Grito do Povo*, «fugindo aos prejuízos e vícios da taberna, às degradações do lupanar e a tantos outros costumes vilipendiosos em que vai depauperando a saúde, as forças vitais, desbaratando inconscientemente o produto do trabalho e ainda embrutecendo o espírito, corra a recrear-se nesses passatempos honestos, que serão, sem dúvida, um meio possante para sua ilustração, condição a que deve aspirar, a fim de poder alcançar um lugar condigno na sociedade»¹⁵.

É portanto a auto-afirmação de uma instituição, neste caso da Igreja, e não a repressão da liberdade das classes a evangelizar, ou o controlo, a vigilância e a sujeição das

contar no seu seio talvez mais de 15 000 operários, a propaganda incessante que aí se faz dos erros socialistas – perigosos em todo o sentido –, as greves [...] impõem a criação dum Círculo – que ou se funda já, ou o operariado covilhanense, a pouco e pouco corrupto, cairá, sem remédio, nos braços da demagogia [...]» (*O Grito do Povo*, de 19 de Dezembro de 1903).

(12) *Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto*, Art. 1.º, Tipografia Fonseca & Filho, Porto, 1908.

(13) Cf. *O Grito do Povo*, de 23 de Junho de 1900.

(14) Cf. *Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto*, Art. 2.º.

(15) *O Grito do Povo*, de 10 de Fevereiro de 1906.

classes e das instituições hostis que, antes de mais, cumpre assinalar no dispositivo de recristianização. Tratou-se, com efeito, da vida da Igreja, do vigor do seu corpo, do recobrimento e da potenciação das suas forças. As práticas religiosas, a assiduidade na oração¹⁶, a ocupação pedagógica e piedosa dos tempos livres, o investimento familiar, a convivialidade entre patrões e operários constituem as formas morais de uma boa disciplina, isto é, os exercícios de uma vida disciplinada catolicamente.

Os C.C.O. surgem, deste modo, como uma estrutura que integra três mecanismos táticos num único dispositivo: o ensino propriamente dito; a aquisição de conhecimentos pelo exercício da actividade pedagógica; e por último, uma observação recíproca e hierarquizada. Sob esta óptica, os C.C.O. funcionam quais aparelhos que têm por finalidade pôr a salvo os seus associados, suscitando uma ordem moral na dependência dos «sábios», dos «ricos» e da «religião»¹⁷, ao arrepio da subversão socialista, revolucionária, dessa ordem dita das «classes inferiores»¹⁸.

Este investimento da vida e do corpo da Igreja, através do processo circular em que consiste o Círculo, reforça simultaneamente a formação do saber católico e o acréscimo do poder da Igreja. É toda uma rede de saberes e de poderes correlativos que se desenvolve: a catequese, a apologetica, a doutrina social (que compreende uma espécie de corporativismo económico, com base na economia doméstica e nas associações de artes e ofícios)¹⁹, enfim, a criação e a ocupação de tempos livres²⁰.

A transformação dos C.C.O., a partir do começo do século XX, nas estruturas de base de um partido político, neste caso do Partido Nacionalista, fundado em 1903, corresponde, entretanto, a um mecanismo de estatização progressiva dos grupos de controlo social. A criação das associações de juventude, nomeadamente dos Centros Académicos de Democracia Cristã (C.A.D.C.), a constituição do Centro Católico Português, em 1917, e a institucionalização do Estado Novo, marcam, por sua vez, diferentes fases da afirmação deste mecanismo.

Com efeito, quando as associações católicas deixam de ser suscitadas pela burguesia fundiária e pelo alto clero, com ou sem patrões industriais à mistura (tinham-no sido a Sociedade Católica, os Círculos Católicos de Operários, etc.), e passam a sê-lo

(16) No primeiro Congresso Católico de Lisboa, realizado em 1881, foi aprovada uma proposta sobre o «Apostolado da Oração», considerado «obra eminente de santificação individual, fundamento de toda a verdadeira reforma» (citado por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 86).

(17) Os C.C.O. «querem a felicidade da classe operária dando-lhes os sábios e os ricos como conselheiros e amigos e a religião como protectora, sempre tão poderosa sobre os corações nobres» (*A Palavra*, Abril de 1898).

(18) As classes populares, nomeadamente a classe operária, são consideradas «classes inferiores» e «perigo social» (cf. *O Grito do Povo*, de 7 de Junho de 1902).

(19) A circular para a fundação do Centro Nacional, difundida em 1901, menciona uma «economia social católica» (cf. o n.º 2 desta circular, transcrita por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, pp. 408-410).

(20) O «descanso dominical» obtém estatuto legal em 1907, no seguimento de um aturado processo desencadeado pelos C.C.O., em 1903 (cf. *O Grito do Povo*, de 7 de Setembro de 1907).

pela média burguesia letrada (caso dos C.A.D.C. e do Centro Católico), muda também a natureza da reforma moral pretendida. Já não se trata da mera autodefesa social e política de uma instituição. Acontece, sim, o reforço do poder de uma classe social – a média burguesia letrada. Os grupos católicos têm cada vez mais como objectivo essencial obter do poder político novas leis que ratifiquem o esforço moral desenvolvido há já mais de meio século. Passa-se, pois, da moralidade à penalidade, à normatividade.

Os mecanismos minuciosos do dispositivo de recristianização, os artifícios que o entretecem, ou ainda esses saberes que o confessam e lhe dão um rosto (catequese, apologética, doutrina social, ocupação de tempos livres, etc.), passam a ter um carácter normativo, penal. É que, pela lei, estes saberes em que se desdobra a moral católica constituem-se em fundamento da sociedade e do seu equilíbrio, e tornam-se ocultos os seus mecanismos, que desequilibram, definitivamente e por todo o lado, as relações de poder. Ou seja, a moral católica afirma-se como a forma humilde mas concreta da lei, ficando na sombra o feixe de técnicas físico-políticas que a constitui.

Esta progressiva estatização das instâncias de controlo e de pressão católicas, que se deslocam das associações enquadradas pela aristocracia fundiária e pelo clero para as do grupo social que efectivamente exerce o poder (a média burguesia letrada), atinge o momento decisivo com a institucionalização do Estado Novo. Um tal momento é, com efeito, a fase derradeira da introdução e da difusão de uma moralidade de origem religiosa (católica) num sistema jurídico que ignorava por definição a moral e aspirava a romper os laços com a religião.

Autodefesa no século XIX, a moral católica converte-se em instrumento de poder no século XX, estendendo-se às classes e às instituições laicas como meio de controlo económico e de sujeição política.

E atentemos no caso exemplar da recusa do Centro Católico em considerar o problema político em termos de regime²¹. É irrelevante, do nosso ponto de vista, tentar surpreender aí a má consciência de uma prática que, supostamente, deixa de organizar espiritualmente aqueles que controla para transigir com uma legalidade até então abjurada²². Uma tal recusa, e a passagem pelo discurso religioso da espiritualização das leis e das instituições, fazem funcionar exactamente aquilo que uma análise da prática da Igreja torna explícito: a ameaça de uma penalidade onde se trata de mora-

(21) «O Centro Católico deve ser precisamente a organização dos católicos que, em obediência aos desejos da Santa Sé, sacrificam de momento as suas reivindicações políticas mormente no que respeita à questão de regímen, e se unem para realizar constitucionalmente uma actividade política em ordem a conquistar e a fazer reconhecer as liberdades e os direitos da Igreja» (A. de Oliveira Salazar, *Centro Católico Português: Princípios e Organização – Tese Apresentada no 2.º Congresso do Centro Católico Português*, Coimbra, Coimbra Ed., 1922, p. 38).

(22) Na realidade, «a República não é em si mesma inconciliável com o reconhecimento dos direitos fundamentais da Igreja» e também não é em si mesma «inconciliável com os mais altos e vitais interesses da Nação» (*Ibidem*, p. 34).

lidade. O que está em causa é tão-só o mecanismo regulador de um corpo que, constituindo-se numa permanente afirmação de si mesmo, manifesta o seu vigor e reforça a sua normatividade pelo sancionamento penal da sua reforma moral.

Podemos finalmente dizer, recapitulando, que a Igreja, em vez de procurar expurgar o seu corpo das instituições laicas, supostamente inúteis, dispendiosas e perigosas, pois não reproduziam já a civilização cristã ocidental, preocupou-se antes em se dar um corpo de que cuidar, proteger, preservar dos perigos, enfim, isolar dos outros, e assim manter o seu valor diferencial²³.

A Sociedade Católica, os C.C.O., o Partido Nacionalista, os C.A.D.C., o Centro Católico, para referir apenas algumas das principais associações, constituem os lugares em que emergiram e foram praticados uma série de técnicas e um conjunto de saberes. A apolo-gética e a catequese desmultiplicam-se numa panóplia de exercícios que funcionam de acordo com os mecanismos da confissão e adestram o corpo da Igreja como um corpo de «classe» ou de elite. A doutrina social garante a saúde (ética ou católica) da política e da economia: a lei moral dá-se um ar de necessidade das coisas e o poder age sob a capa de doce força da natureza. Enquanto isto, a criação e a ocupação dos tempos livres sorvem o tempo dos associados católicos e produzem a regeneração do corpo social da Igreja.

Sob a forma destas instituições, aparentemente de reforma moral, de segurança, de assistência, de protecção, de defesa, estabelece-se o mecanismo que converte o corpo dos indivíduos num objecto de vigilância e de controlo coercivos, formando-o, reformando-o, corrigindo-o, transmitindo-lhe aptidões que o uniformizam. Ou seja, a rede de saberes e de técnicas católicas não só denuncia a vontade de implantação de uma ordem diferente da legalidade burguesa e da subversão revolucionária (uma ordem a salvo da contaminação dos costumes e da anarquia social), como a combina também com vários imperativos, todos função da disciplina e da vigilância. Respondendo, com efeito, a uma exigência religiosa, os saberes relativos à pastoral católica procuram tornar vigoroso o corpo da Igreja: é essa a finalidade do exercício da conversão e da moralização. Respondendo também a um imperativo de qualificação no combate ao socialismo, essa mesma rede de saberes tem em vista a formação de elites católicas competentes. Respondendo, por último, a exigências políticas e económicas, a pastoral católica tem como objectivo, por um lado, a formação de católicos obedientes, e por outro o incitamento ao trabalho (esconjurando greves, revoltas, reivindicações insensatas).

A racionalidade deste corpo de técnicas católicas, ou seja, a sua eficácia, virá a encontrar com o salazarismo o momento privilegiado da sua afirmação.

(23) Basta olharmos os *Decreta do Concilium Plenarium Lusitanum*. O capítulo «Dos perigos contra a fé» é inteiramente consagrado à protecção dos cristãos contra os casamentos com ímpios, as sociedades secretas (Carbonária e Maçonaria) e as associações de carácter socialista. Utiliza-se mesmo a ameaça de excomunhão (pp. 143-144).

PARTE 2

Crenças que organizam práticas: A política como técnicas polimorfas de «fazer crer»

Consideremos, finalmente, os sistemas de valores ou dispositivos de normalização salazarista. Estes sistemas de vigilância e sujeição constituem, como dissemos, a fase derradeira da introdução e da difusão de uma moralidade de origem religiosa (católica) num sistema jurídico que ignorava por definição a moral e aspirava a romper os laços com a religião¹.

Será todavia legítimo imaginar uma estratégia global e única, que incida de modo uniforme sobre todas as manifestações da vida em sociedade, se o conjunto das técnicas de controlo e de vigilância (éticas, eugénicas e aléticas) está, em muitos aspectos, em descontinuidade com o dispositivo de recristianização?

À primeira vista poder-se-á pensar que no salazarismo se joga apenas uma aposta contra a política democrática e parlamentar. Poder-se-á pensar também num golpe de mão, coroado de êxito, com o único propósito de assegurar o controlo da nação, isto é, com o único intuito de filtrar ou ocultar o que nesta possa haver de excessivo (a curiosidade, a imaginação, a indocilidade). Poder-se-á mesmo pensar que o salazarismo é uma fórmula política na sua mais austera acepção, uma vez que só é aceitável e útil uma «política sem política»².

Aliás, é um facto que a legalidade salazarista censura os discursos e a nação emudece no exílio da política de partidos. É um facto que se reserva à União Nacional a tarefa de organizar sozinha as «forças vivas» da nação³. E por outro lado, somente a palavra política dita na Assembleia Nacional é utilitária e fecunda.

Não negamos também que o que faz lei é a Assembleia Nacional, órgão político circunscrito pelo «interesse nacional» e representante legítimo dos interesses morais e culturais da nação, que não dos interesses «desregrados» dos partidos⁴. Ela impõe-se como modelo político unitário, necessariamente antidemocrático (os partidos, esses, instauram a divisão, o fraccionamento da pátria lusitana). Além disso, a Assembleia Nacional faz valer a norma, detém a verdade e o direito à palavra, reservando-se o princípio do segredo político. Quer isto dizer que não há outra sede onde o debate nacional possa ser feito, que só aí a nação está verdadeiramente representada e que a censura impede o exercício noutros sítios do direito de falar politicamente⁵.

(1) Confira-se, a este propósito, capítulo 2, Parte 1.

(2) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1934, p. 316.

(3) «A União Nacional nunca será um partido porque tem uma aspiração mais alta: organizar a Nação» (Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, p. 39).

(4) Cf. Oliveira Salazar, *op. cit.*, pp. 172-177. Ver também *Ibidem*, p. 384: «[...] compreende-se que seja incompatível com o princípio da unidade nacional, a eficiência dos órgãos da soberania e o espírito anti-partidário da revolução, o reconhecimento de maiorias ou minorias e de representações particulares de interesses, questões, regiões ou correntes doutrinárias».

(5) Cf. a este propósito, Oliveira Salazar, *Discursos*, IV (Coimbra, Coimbra Ed., 1951): em coerência com a pretensão de «curar a sociedade portuguesa do regime de partidos que a degradava», sofrem limitações a associação, as reuniões e a imprensa.

Aquilo que não é circunscrito pelo «interesse nacional», nem é por ele transfigurado, não tem legalidade nem linguagem, isto é, não só não existe como não deve existir. Mas poder-se-á considerar uma verdadeira novidade que, por exemplo, no tocante às associações de classe, partidos e sindicatos, o discurso salazarista funcione não só sob a forma de interdito legal, mas também como repressão? Quer dizer, não apenas como condenação a desaparecer, «mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, por conseguinte, como constatação que de tudo isso nada há a dizer, a ver ou a saber»⁶?

Sobre este aspecto o discurso salazarista não é de modo algum original, uma vez que não há discurso que não funcione enquadrado por sistemas complexos de restrição da palavra, seguindo as linhas ditadas pelas distâncias, pelas oposições e pelas lutas sociais. Mas o verdadeiro problema não se coloca a este nível. Restringindo o poder a uma função repressiva, ficamos a saber muito pouco da sua mecânica. Dizer que o que é próprio do poder é «ser repressivo e reprimir com particular ênfase as energias inúteis, a intensidade dos prazeres e as condutas singulares»⁷ reduz o poder a um mero efeito de defesa, à trínomia soberania, lei, interdito, em suma, à sua representação jurídica⁸. Neste contexto, a política apareceria como uma espécie de fenómeno da natureza que o poder procuraria domar, ou então como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvendar.

Não é, pois, a repressão da vida política que aqui nos vai ocupar. Interessar-nos-emos antes com a sua própria produção, isto é, com aquilo que nos é dado como produto de um dispositivo histórico. Daí que não seja nossa primeira preocupação saber se o discurso salazarista diz sim ou não à política partidária, se formula interditos ou permissões a seu respeito, se afirma ou nega a sua importância, enfim, se censura ou não as palavras de que se serve para a designar. Visando nós a produção da própria vida política, vamos antes de mais considerar o facto de esta ser objecto de discurso, vamos ter também em atenção *aqueles* que o pronunciam, e ainda as *instituições* que o recolhem, difundem e instigam. Por outras palavras, vamos considerá-la como «facto discursivo global»⁹.

Nesta perspectiva, pensamos que não é particularmente fecunda, por exemplo, a identificação da vida social e política dos anos 30/40 em Portugal a uma função nacionalista e clerical, a uma forma autoritária antidemocrática e a uma legitimidade corporativista. Em nosso entender, tal identificação só parcialmente dá conta dos

(6) Esta distinção entre repressão e interdito legal é feita por Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

(7) É um argumento para uma teoria do poder que faz do direito o seu sistema e da lei e da soberania a sua grelha de leitura. Foucault refere-se-lhe para de seguida o refutar (*Ibidem*, p. 17).

(8) Sobre os modelos de representação jurídica e estratégica do poder, veja-se o capítulo 1 da Introdução.

(9) Cf. no capítulo 2 da Introdução a concepção do discurso como prática discursiva.

múltiplos objectivos visados e dos múltiplos meios utilizados nas táticas políticas relativas aos diferentes sectores de intervenção (económicos, sociais, políticos e culturais), às diversas classes sociais e instituições (Igreja e Estado, por exemplo)¹⁰.

É verdade que, a partir dos anos 30, os portugueses foram privados de uma certa maneira de falar da política, então desqualificada como falsa, anárquica, antinacional. Mas tal facto constitui apenas a contrapartida, e talvez a condição de funcionamento de outros discursos, discursos esses complexos, entrecruzados, subtilmente hierarquizados e articulados à volta de um feixe de relações de poder: a tecnologia de uma vigilância e de um controlo ético, eugénico e alético.

Os dispositivos ético, eugénico e alético constituem «disciplinas», no sentido em que Michel Foucault as define¹¹. Trata-se de um conjunto de métodos de análise e de táticas políticas que permitem um controlo minucioso das operações do corpo nacional (força dos órgãos, ordem hierárquica das funções, solidariedade dos interesses). Além disso, tais métodos e táticas asseguram a sujeição constante das suas forças: pelos mecanismos da recta razão, das tendências virtuosas, da ritualização ortodoxa e douta, a nação é conformada à sua própria individualidade. Este conjunto de táticas de vigilância e controlo impõe, por fim, às forças nacionais, uma relação de docilidade-utilidade: pela recta razão a unidade; pelas tendências virtuosas a regeneração; pela ritualização ortodoxa e douta a verdade.

Os dispositivos ético, eugénico e alético não visam simplesmente o crescimento das capacidades da nação, nem apenas a intensificação da sua sujeição. Visam, sim, a formação e a fixação de uma relação, a relação crente. Através do mesmo mecanismo, esta relação torna tanto mais obediente a nação quanto mais útil ela é, e inversamente¹². Com efeito, estabelecendo o controlo minucioso das operações do corpo nacional e a sujeição permanente das suas forças, o mecanismo da fixação da crença multiplica a utilidade destas, em termos económicos, e redu-las à obediência, em termos políticos.

Estas técnicas disciplinares, minuciosas por natureza e quase sempre modestas, como progressivamente o iremos mostrar, definem um certo modo de investimento político do corpo, aquilo a que Michel Foucault chama uma nova «microfísica» do

(10) Numa outra linha de investigação, com opções epistemológicas e metodológicas diferentes das nossas, M. Braga da Cruz tem desenvolvido a ideia de que o salazarismo «implantou em Portugal um nacionalismo antiliberal, um autoritarismo antidemocrático e um corporativismo anticapitalista» (Cf. M. Braga da Cruz, «Notas para uma Caracterização Política do Salazarismo», in *Análise Social*, 72/73/74, Abril-Dezembro de 1982, p. 794).

(11) As disciplinas são uma «arte do corpo humano», isto é, uma «anatomia política» e, ao mesmo tempo, uma «mecânica do poder» (cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 139-140).

Ver também, neste sentido, a nota 39 do capítulo 2 da Introdução.

(12) A formação e a fixação desta relação crente é, como vemos, disciplinar.

poder¹³. À fragmentação, à degenerescência e à falsidade da nação, responde a ordem ética, eugénica e alética da disciplina salazarista, que investe, intensiva e pormenorizadamente, o corpo nacional. Ela tem como função prevenir todas as anormalidades: a da *doença*, que se transmite quando os corpos se misturam (a fragmentação nacional – violência dos órgãos, luta das funções, confusão dos interesses); a do *mal*, que se multiplica quando os valores da pátria se apagam (a irracionalidade); e a da *apostasia* certa, quando a nação não obedece à sua razão nem à sua natureza (as necessidades ilusórias e as tendências viciosas).

Contra a fragmentação, a degenerescência e a falsidade, que são *mistura*, as disciplinas ética, eugénica e alética impõem o seu poder de análise. Sob a forma de um funcionamento que toma o duplo modo de separação binária e de inscrição de uma marca (saúde/doença, unidade/fragmentação, recta razão ou simples bom senso/irracionalidade, necessidades reais/necessidades ilusórias, degenerescência/regeneração, tendências virtuosas/tendências viciosas, verdade/falsidade), a disciplina salazarista determina separações múltiplas, distribuições individualizantes, uma organização em profundidade, vigilâncias e controlos, uma intensificação e uma ramificação do poder.

Fixando-se naquilo que é designado como a «crise dos valores ocidentais», a técnica disciplinar salazarista impõe-na como objecto de discurso à economia, à administração pública, à sociedade, à Igreja, à imprensa, à cultura. E uma vez sujeita à dobadoira incessante da palavra disciplinar, a teoria da crise vai, por sua vez, constituir uma trama discursiva a que ficam submetidos todos os sectores da vida nacional, acabando mesmo por estar na origem de um saber que lhe escapa: a superação do Estado liberal por uma via oposta ao socialismo revolucionário.

Sintetizando, podemos dizer que as disciplinas ética, eugénica e alética correspondem a uma intensificação dos poderes e a uma multiplicação dos discursos.

(13) Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, p. 140.

O dispositivo ético

1. A NOVA TECNOLOGIA DA OBEDIÊNCIA

No princípio do século XX, o sistema jurídico português ignorava por definição a moral e aspirava a romper os laços que o ligavam à religião. Entretanto, é progressivamente invadido por uma moralidade de inspiração religiosa (católica) que se propõe como fundamento da sociedade e do seu equilíbrio.

Foi uma mudança capital das práticas políticas. Através de um conjunto de táticas que constituem o que nós chamamos aqui de dispositivo ético, um projecto humanista de matriz religiosa converte-se em objectivo estratégico do Estado.

A associação de um projecto religioso com um objectivo estratégico do Estado processou-se através de uma série de deslocações e transformações discursivas, expressas na regularidade de uma distribuição tática. E como consequência, pelo efeito dos mecanismos disciplinares do dispositivo ético, política e religião vão passar a conviver permanentemente no campo uma da outra. Repassando intensivamente o corpo nacional, os mecanismos da disciplina ética não darão de facto trégua à «crise dos valores ocidentais», combatendo a irracionalidade, isto é, as «revoltas da matéria», as «aberrações da inteligência», a ameaça de uma nova «barbaria» que tudo corrompe¹. Deste modo, se, por um lado, toda a razão não ordenada à natureza humana é «heresia»², por outro, aquilo que não respeita o «simples bom senso» de uma «recta razão» é da ordem da violência, do caos, da indisciplina política³. Ou, por outras palavras, a política sem a religião é heresia, e a religião sem a política é o caos.

(1) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 210 e 308.

(2) *Ibidem*, p. 308.

(3) *Ibidem*, pp. 10-11, 112, 193, 195-196, 198, 209, por exemplo.

Queremos com isto dizer que a política e a religião constituem verdadeiras «antropomias», isto é, «artes pastorais» que «cuidam da alimentação e da reprodução dos homens»? E funcionarão ambas «regiamente», tendo em vista «a vigilância absoluta dos gestos humanos e a produção da forma de submissão mais conforme à espécie»?

É com efeito deste modo, como «arte de apascentar o rebanho humano», que Pierre Legendre entende a política⁴. Mas esta concepção, que pretende retomar a linha de pensamento exposta por Platão no diálogo *O Político*, resulta de uma leitura descuidada e de uma clara distorção das ideias do filósofo grego. A propósito de uma tal arte, diz Platão: «[...] não há entre nós nenhuma arte que mereça essa designação de nutritiva, mas se alguma houvesse, muitos homens poderiam reclamar-se dela com mais facilidade e maior justiça que qualquer rei»⁵.

A «arte do pastor» é, pois, uma tentativa em falso para explicar a arte do político. O paradigma em que Platão firma a sua explicação é antes a «arte da tecelagem»⁶.

Diremos então que a política e a religião são «artes de tecelagem»? Sem dúvida que sim, embora não seja a continuidade entre religião e política que importa aqui referir. Mais importante é a deslocação operada naquilo a que podemos chamar tecnologia tradicional da obediência, isto é, no conjunto das tácticas habituais de controlo e vigilância.

A partir dos anos 30, o conjunto das tácticas disciplinares que produzem a obediência ordena-se cada vez mais em função do Estado e distribui-se segundo eixos específicos. Não sendo de modo algum independente da natureza (disciplinar) do dispositivo de recristianização, a nova tecnologia escapa, nos seus aspectos essenciais, à instituição eclesiástica. Através da escola, que é objecto e efeito de um saber moral e apologético⁷, da economia, da ciência jurídica, da família, esta tecnologia faz da hereisia e da recristianização não apenas um problema laico, mas também uma questão de

(4) Cf. Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 143.

(5) Cf. Platon, *Le Politique*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, Tome IX, I^o Partie, p. 32; ver também p. 19.

(6) Isto mesmo é referido por A. Diès nas suas notas de introdução e apresentação do diálogo em questão, *Ibidem*, p. XV. Sobre a «arte da tecelagem», ver Platon, *op. cit.*, pp. 36 ss.

(7) Cf. Maria de Fátima Bivar, *Ensino Primário e Ideologia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1971, especialmente pp. 50-84 e 185-232.

Ver também Luiza Cortesão, *Escola, Sociedade – Que Relação?*, Porto, Edições Afrontamento, 1982.

Cf. por outro lado, Franco Nogueira sobre a reformulação do ensino da História de Portugal, em 1932, pelo ministro da Instrução, Cordeiro Ramos. A História de Portugal passa a ser encarada, diz Franco Nogueira, citando o texto da reforma, de harmonia com «a verdade nacional, quer dizer, a verdade que convém à nação». E esta verdade, continua Franco Nogueira, «baseia-se nos dados fundamentais da vida social do país: a *Fé*, símbolo da expansão portuguesa por continentes e oceanos, elemento aglutinador da unidade; a *Família*, célula fundamental; a *Autoridade*, como factor de progresso e defesa dos interesses nacionais; a *Hierarquia*, que permite a cooperação dos valores e a selecção dos melhores; e a *Cultura literária e científica*» (Franco Nogueira, *Salazar, II: Os Tempos Áureos (1928-1936)*, Coimbra, Atlântida Ed., 1977, p. 137).

Estado. Mais ainda, a razão pela qual todo o corpo nacional, e cada um dos seus membros em particular, são postos sob vigilância.

A nova tecnologia da obediência impõe uma racionalidade, a racionalidade do «simples bom senso» ou do «equilíbrio de todas as coisas». E o corpo nacional é chamado a recolocar-se no espaço desta doutrina, afinal no espaço da *moral* e do *direito*, tido como específico da civilização ocidental.

Vemos, pois, que a nova tecnologia remete, também ela, para uma arte, a arte do corpo humano, que por sua vez reenvia a um conjunto de mecanismos disciplinares. Entre estes sobressai o mecanismo da produção e da fixação de uma relação de fé, que, já o dissemos, num duplo movimento, torna tanto mais obediente a nação quanto mais útil ela é, e inversamente.

Analisemos agora, em quatro domínios concretos (jurídico, familiar, económico e pedagógico) a regularidade dos principais eixos por que se distribui tacticamente a nova tecnologia da obediência.

1. Chamamos antes de mais a atenção para o domínio jurídico, onde a disciplina assegura o objectivo estratégico da unidade da nação, ordenando eticamente os seus órgãos, funções e interesses.

Os lugares «canónicos», onde é acumulado o saber corporativo, especialmente a Constituição, o Estatuto do Trabalho Nacional, o Acto Colonial, a Carta Orgânica do Império, o programa da União Nacional, vão com efeito permitir uma redistribuição das verdades, dos discursos e dos poderes.

Tomemos um exemplo. É objectivo constitucional construir um Estado em estreita correspondência com a constituição natural da sociedade⁸ (isto é, ordenar a razão à natureza). Mas para isso haverá que disciplinar as unidades que a compõem, esses «agrupamentos espontâneos dos homens à volta dos seus interesses ou actividades»⁹: família, paróquia, corporação, etc. Este processo conduz, aliás, à integração da nação no Estado¹⁰.

Como verificamos, a Constituição é condição de funcionamento de uma disciplina, a disciplina ética, que repassa um campo social determinado, seja ele a família ou a corporação. E antecipando alguns aspectos da nossa análise, podemos dizer que pelo funcionamento tático de uma atomização analítica do espaço, isto é, através da sua distribuição celular¹¹, a disciplina salazarista tende a apagar simultaneamente os efeitos das divisões irracionais (os conceitos de cidadão abstracto, de trabalhador-máquina,

(8) Cf. Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 87.

(9) *Ibidem*, p. 381.

(10) *Ibidem*, p. 65.

(11) Michel Foucault fala de *quadrillage*. E define esta análise do espaço como o princípio de uma localização elementar: «A cada indivíduo o seu lugar; e em cada local um indivíduo» (Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 144).

de luta de classes), a utilização incontrolada dos indivíduos na produção (homens, mulheres e crianças – e a família desfeita¹²), enfim, a sua concentração anárquica e malsã («a alta civilização actual»¹³).

2. Vejamos agora como funciona a nova tecnologia da obediência no quadro familiar. Impondo uma divisão celular do espaço-tempo da vida nacional, a disciplina ética, que nós definimos aqui como uma nova tecnologia da obediência, responde à necessidade de conhecimento, controlo e utilização política e económica dos indivíduos. Trata-se de poder vigiar a cada instante a conduta de toda a gente, apreciá-la, sancioná-la, medir-lhe as qualidades e os méritos.

É deste modo que nasce a «casa portuguesa salazarista»¹⁴. Ela deve responder à necessidade de vigiar, de romper com as comunicações perigosas, e deve criar também um espaço útil. A geometria simples e económica de uma casa da *certeza crente* (a pequena casa familiar) substitui as casas pesadonas da segurança laica (os «falanstérios colossais») com uma arquitectura de fortaleza.

Era preciso, com efeito, romper a *segurança laica* «dos grandes falanstérios, das colossais construções para habitação operária, com os seus restaurantes anexos e a sua mesa comum»¹⁵. E, entretanto, a «intimidade», o «aconchego», o «isolamento», representados pela «posse material de um lar», de uma «casa pequena, independente, habitada em plena propriedade pela família»¹⁶, constituem a solidão necessária a uma análise disciplinar. A intimidade e o isolamento constituem o espaço analítico organizado pela disciplina ética para o conhecimento, o domínio e a utilização dos indivíduos¹⁷.

São conhecidas as razões da atomização disciplinar salazarista. O trabalho moderno e a vida na fábrica tinham-se tornado pontos de encontro de misturas perigosas, entroncamentos de circulações interditas. Trabalhando na fábrica, o homem corria o risco de se amotinar, de militar num sindicato revolucionário, de aderir a ideias políticas malsãs. À família cabia, pois, a terapêutica do homem doente e irracionalizado.

(12) Cf. Oliveira Salazar, *op. cit.*, pp. 190-191 e 200-201.

Cf. também Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, E.N.P., 1933, pp. 133-134.

(13) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 202.

(14) A «casa portuguesa salazarista», pequena e humilde casa familiar, desempenhou um papel importante na objectivação progressiva e na análise cada vez mais pormenorizada dos comportamentos individuais.

A Imagem 5 do Apêndice apresenta uma aldeia em miniatura segundo o modelo estandardizado da «casa portuguesa salazarista».

(15) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 202.

(16) *Ibidem*.

(17) A intimidade, o refúgio e o isolamento familiares constituem também objectos investidos pela distribuição táctica do dispositivo eugénico. A independência familiar é a clausura necessária de uma comunidade que sonha com uma existência sem mancha, com uma existência pura. Ver o capítulo 2 («O Dispositivo Eugénico») desta Parte 2.

Nesse sentido, devia constituir-se em filtro e em dispositivo de reabilitação. Sobre a mobilidade constituída pela vida na fábrica, sobre o ruído de revolta fermentado pela vida industrial, a família devia constituir-se em microscópio da conduta e assegurar um magistério e uma ortopedia, ambos função de um combate à confusão da doença e do mal (ou seja, ambos função de um combate à fragmentação e à irracionalidade nacionais).

Fragmentação e irracionalidade, dizemos nós. Tomemos um exemplo. «O trabalho da mulher fora do lar desagrega este, separa os membros da família, torna-os um pouco estranhos uns aos outros. Desaparece a vida em comum, sofre a obra educativa das crianças, diminui o número destas; e com o mau ou impossível funcionamento da economia doméstica, no arranjo da casa, no preparo da alimentação e do vestuário, verifica-se uma perda importante, raro materialmente compensada pelo salário percebido»¹⁸.

É pelo isolamento celular que a mulher vai escapar às más influências, regressar ao lar e aí redescobrir «o caminho do bem». O trabalho solitário torna-se um exercício tanto de conversão como de aprendizagem. Não se trata unicamente de recompor o jogo de interesses próprios ao «homo oeconomicus». Trata-se de restabelecer também os imperativos do sujeito moral. A célula familiar torna-se o instrumento pelo qual se pode reconstituir, a um tempo, o «*homo oeconomicus*» e a consciência religiosa (o direito e a moral, mais uma vez).

A mística da intimidade do lar vai assim constituir a família como filtro que disciplina e controla e, nessa medida, como factor de normalização. Organizando a *célula* familiar, os *lugares* (do homem, da mulher e da criança) e as *hierarquias* que determinam a separação dos membros da família de acordo com as tarefas e os exercícios específicos a cada um deles, a disciplina ética fabrica um espaço complexo¹⁹. Ela estabelece um espaço simultaneamente *arquitectural* (casa pequena e simples); *funcional* (pelo alinhamento obrigatório dos membros da família segundo o sexo); enfim, um espaço hierárquico, pela designação de lugares de autoridade (por exemplo, tolera-se o trabalho na fábrica apenas ao homem – a mulher, essa, deve trabalhar em casa –, e reivindica-se para ele um salário suficiente que garanta o sustento de toda a família)²⁰.

A pirâmide disciplinar salazarista produziu a celulazinha do poder familiar, no interior da qual a separação, a coordenação e o controlo das tarefas foram impostos e tornados eficazes. Por outro lado, a atomização analítica do tempo, dos gestos, das energias corporais, constituiu um esquema operatório que facilmente pôde ser transferido dos indivíduos aos mecanismos de produção da crença (seja esta de objectos

(18) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 201.

(19) Ver a este propósito as imagens 2, 8 e 9 do Apêndice.

(20) *Ibidem*. Cf. também Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, p. 133; e ainda Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 201.

económicos, políticos ou morais). Sintetizando, podemos dizer que a manipulação calculada dos indivíduos, através de formas de coacção, de esquemas de constrangimento aplicados e repetidos, é o resultado de uma tecnologia que entende curar toda a doença e todo o mal pela acção física e moral.

Aparelho de produção (de objectos físicos e morais), a família responde assim a vários imperativos: tornar os corpos racionais (exigência de saúde); obter indivíduos competentes no que respeita à economia doméstica (exigência de qualificação); formar nacionalistas obedientes, funcionando como filtro (exigência política); prevenir a devassidão, a licença dos costumes, etc. (exigência moral).

Entre o mal moderno das misturas perigosas e das circulações proibidas, e o regresso ao direito e à virtude, a célula familiar constitui um «espaço entre dois mundos», um lugar de transformações individuais que restitui à vida (à unidade e à recta razão) os indivíduos que a perderam. Veja-se a este propósito a Figura 2. Propomos aí um diagrama que representa o dispositivo ético na sua distribuição táctica²¹. No funcionamento específico de cada um dos seus eixos, este dispositivo recoloca a família no caminho da unidade e da santidade, arrancando-a ao poder da doença e do vício.

3. No domínio económico, o objectivo estratégico para que aponta o dispositivo ético é ainda a garantia de uma razão ordenada à natureza, ou, por outras palavras, o «simples bom senso» de uma razão que trabalha «em unísono com a natureza humana»²².

Um critério racional preside, pois, à definição das necessidades, da utilidade e da riqueza na vida individual e colectiva²³. Este critério determina antes de tudo a precedência da economia doméstica e dos conceitos de iniciativa privada, propriedade e herança²⁴; a sujeição das corporações, federações e confederações de carácter patronal ou operário às necessidades e interesses superiores da nação²⁵; e a definição do sindicato como uma «intervenção racional» na economia, o que quer dizer uma intervenção segundo «o espírito corporativo»²⁶.

Pois bem; a mística de uma vida no lar, que é também a mística da oficina corporativa, vai combinar aqui com uma «disciplina do minúsculo» (uma inspecção minuciosa do pormenor e, ao mesmo tempo, uma valorização política das pequenas coisas)²⁷. Isto

(21) O diagrama é um dispositivo de poder reconduzido à sua forma ideal, com um funcionamento que abstrai de qualquer obstáculo, resistência ou atrito, e que não tem em conta qualquer uso específico (cf. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 207).

(22) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 193 e 209.

(23) *Ibidem*, p. 195.

(24) *Ibidem*, pp. 200-203.

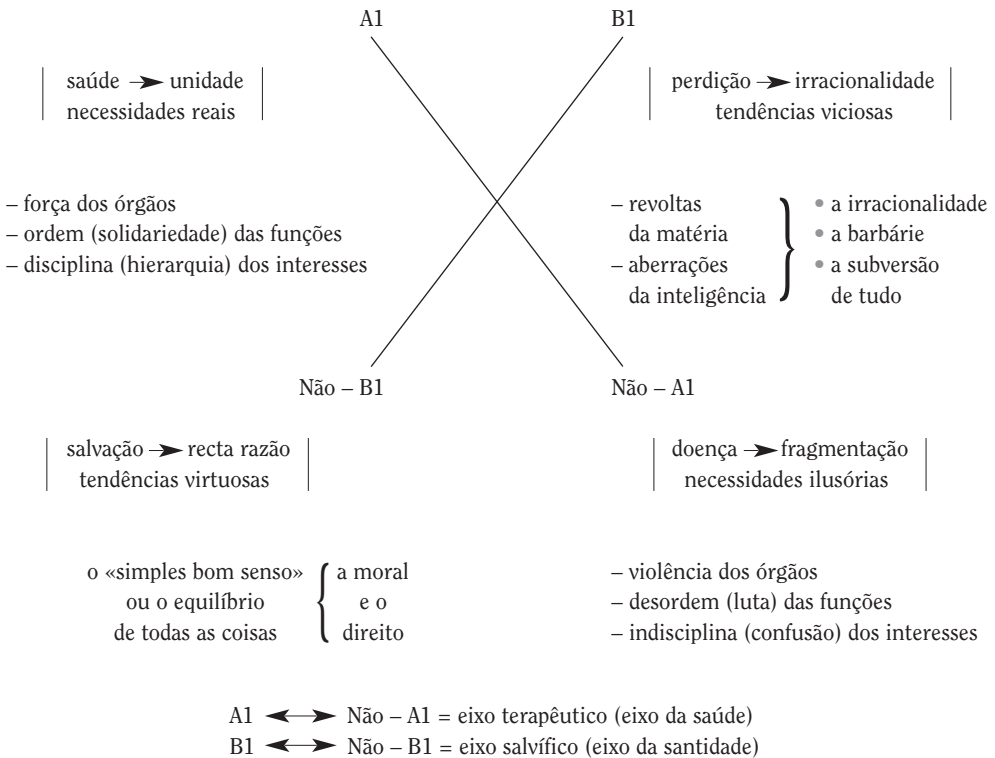
(25) *Ibidem*, p. 89.

(26) *Ibidem*, p. 204.

(27) Retomamos aqui, deslocando-a, uma expressão de Michel Foucault sobre a disciplina: «A mística do quotidiano articula-se com a disciplina do minúsculo» (*op. cit.*, pp. 141-142).

é, a inspecção minuciosa do pormenor e a valorização política das pequenas coisas, que encontram a sua racionalidade técnica no quadro da saudável economia doméstica e da oficina corporativa, articulam-se com a mística de uma vida no lar, no doce «aconchego do lar» e nas virtudes criadas e alimentadas pela sua intimidade²⁸.

Figura 2: O diagrama do dispositivo ético



Tentando precisar melhor este conceito de «disciplina do minúsculo», chamamos a atenção para o exame a que ela sujeita o espaço-tempo da vida nacional. Vejamos os enunciados seguintes: «[...] todo o progresso na produção [é realizado] por economias aparentemente desprezíveis [...]. Economias na matéria prima e no combustível; aproveitamento simultâneo e uniforme de todo o maquinismo; economia das deslocções inúteis, tendendo à quasi imobilização do trabalhador; aproveitamento dos resíduos, papéis velhos, trapos sujos, pedaços de ferro, de vidro, de madeira; valorização dos subprodutos – a serradura da madeira, o negro de fumo, o coque; a intensifi-

(28) Oliveira Salazar, «Duas Economias», in *Estudos*, Coimbra, 71, Março de 1928, p. 593.

cação dentro da oficina do transporte mecânico para poupar trabalho humano; a utilização das coisas velhas que permitem economizar material inteiramente novo em aplicações de maior responsabilidade – enfim, inúmeras coisas que mal pudera citar-vos. [...] Nós poderíamos dizer que a riqueza do mundo é feita de prodigiosas economias e amassada num espírito de miséria»²⁹.

Podemos dizer, sintetizando, que a disciplina do minúsculo se caracteriza aqui por uma programação meticulosa das actividades e comportamentos, pelo cálculo miudinho do tempo, pela inspecção minuciosa das mais pequenas parcelas da vida até à imobilização dos corpos, e pelo controlo intensivo do espaço até à utilização de desperdícios. É fácil é de adivinhar o seu efeito político. Esquadrinhando intensivamente o espaço-tempo da vida nacional e valorizando as pequenas coisas, a disciplina do minúsculo produz, simultaneamente, a multiplicação das forças nacionais, em termos de obediência.

A racionalização utilitária do detalhe constitui, com efeito, o fundamento de uma contabilidade moral e de um controlo político. A valorização e a utilização das pequenas coisas impõem-se como a «necessidade real» de um corpo que se dá como «tendência virtuosa» uma vida independente, isto é, o refúgio na intimidade do lar ou da oficina corporativa³⁰.

Tomemos ainda, como exemplo, o quadro da «saudável economia doméstica»: «[...] as coisas simples que geralmente supondes pequenas e indignas de serem consideradas e reflectidas [...] isto é um problema transcendente»³¹. E a razão está em que «estas coisas aparentemente sem importância tocam, através da moralidade familiar, a própria fonte da vida»³². Nada mais natural, portanto, que o apego ao aconchego do lar e as virtudes geradas e alimentadas na sua intimidade, mesmo para as operárias que devem aprender «a lavar, a arrumar a casa, a fazer a cozinha, a coser, a preparar a sua roupa, a dos homens, a dos filhos»; que devem aprender também «cantigas alegres mas honestas», em vez de «versos imorais»³³.

Estendamos agora este processo de contabilidade moral e de controlo político ao conjunto do corpo nacional. Será pela valorização e utilização das pequenas coisas («espírito de miséria») na intimidade do refúgio corporativo que a nação vai garantir a sua saúde («economias prodigiosas», um «feito independente» e uma «simplicidade morigerada»)³⁴.

(29) *Ibidem*, pp. 588-589.

(30) O refúgio na intimidade do lar ou da oficina corporativa surge aqui como uma tendência virtuosa que responde a exigências regeneradoras. Antecipamos assim, embora de forma esquemática, elementos de análise que são objecto do capítulo 2 («O Dispositivo Eugénico») desta Parte 2, para o qual remetemos.

(31) Oliveira Salazar, «Duas Economias», p. 591.

(32) *Ibidem*, p. 594.

(33) *Ibidem*, p. 596.

(34) *Ibidem*, pp. 588-589; e também Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 202.

4. Finalmente, quanto ao domínio pedagógico, podemos dizer que o dispositivo ético tem como objectivo estratégico uma estrita vigilância e controlo do espaço social. Através de variados aparelhos (Mocidade Portuguesa³⁵, Legião Portuguesa³⁶, União Nacional, Secretariado da Propaganda Nacional, etc.), a disciplina ética estende-se por todo o corpo nacional, sujeitando-o a imperativos doutrinários (de conversão e moralização), políticos (de obediência automática), apologéticos (de competência no combate ao liberalismo e ao socialismo)³⁷.

Quer dizer, a tecnologia em que consiste o dispositivo ético utiliza engrenagens diversas, combinando-as, prolongando-as, fazendo-as convergir. Mas elas não deixarão de funcionar segundo modos específicos. O tipo de poder exercido por tais engrenagens será igualmente disciplinar, mas os mecanismos postos em jogo são na realidade diferentes.

Tomemos um exemplo. A União Nacional vincula os indivíduos a uma disciplina que previne os efeitos da divisão irracional do espaço nacional, da exploração das paixões dos indivíduos, da sua concentração doentia (espírito de grupo, de partido, etc.)³⁸. Por sua vez, o Secretariado da Propaganda Nacional cinge os indivíduos «à imagem e ao número», que ritualizam a verdade nacional³⁹. Deste modo, enquanto no primeiro caso a disciplina se impõe como uma ortopedia, no segundo a disciplina é antes um magistério. A imagem e o número são a verdade que nos é dada a ver e a ouvir, e o Secretariado da Propaganda Nacional entrega-se à moldagem e à modelagem de figuras plás-

(35) A Mocidade Portuguesa é uma organização da juventude pré-militar, destinada a desenvolver a «capacidade física, a formação do carácter e a devoção à Pátria no sentido da ordem, no gosto da disciplina e no culto do dever militar» (cf. *Regulamento da Organização Nacional da Mocidade Portuguesa* – 4 de Dezembro de 1936, citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, pp. 83-84).

Acerca do sonho militar desta organização de juventude, ver as Imagens 6 e 7 do Apêndice.

(36) A Legião Portuguesa é uma força civil paramilitar, organizada em 1936 para a defesa do Estado Novo.

(37) Estes aparelhos respondem também a exigências de regeneração. Trata-se neste caso de exercitar a alma nacional nas virtudes próprias da natureza da pátria, para que esta cumpra o seu verdadeiro destino. Por outras palavras, está em jogo «a formação das vontades para dar continuidade à acção» (cf. Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 146). É necessário «modificar a mentalidade dos portugueses» (*Ibidem*, pp. 132, 146, 151), ou seja, eliminar a tendência viciosa do nosso «sentimentalismo doentio» (*Ibidem*, p. 78). «O povo», diz ainda Salazar, «está tão deseducado ou tão defeituosamente educado que não comporta a justiça» (*Ibidem*, p. 77).

Sobre os mecanismos tácticos da disciplina regeneradora, ver o capítulo 2 («O Dispositivo Eugénico») desta Parte 2.

(38) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, 1, pp. 94-95. Cf. também Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, pp. 38-39 e 140-141.

(39) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 262.

Sobre a função ritual da «imagem e do número» na prática discursiva salazarista, ver o capítulo 3 («O Dispositivo Alético») desta Parte 2. A dupla função de moldagem ou modelagem de figuras plásticas («imagens») e de exibição de «números» tem o duplo poder de transformar o ver e o ouvir num crer e de fabricar o real com aparências.

ticas («imagens») e à exibição de «números», porque «a arte, a literatura e a ciência constituem a grande fachada duma nacionalidade, o que se vê lá de fora»⁴⁰.

Uma vez analisada, em domínios concretos, a regularidade dos principais eixos por que se distribui a nova tecnologia da obediência, pode dizer-se, em síntese, o seguinte: na esfera jurídica, a disciplina ética previne simultaneamente a fragmentação nacional, instaurada pela violência dos partidos, e o excesso de ordem política ou jurídica⁴¹; na esfera económica, previne, pela corporação, a violência da revolução industrial, essa colossal engrenagem que irracionaliza os operários, transformando-os em máquinas ou em rebanhos de gado⁴²; na esfera familiar, previne a moderna segurança laica, que espalha a doença e a irracionalidade pelos cantos da nação⁴³; na esfera pedagógica, contrária, pela acção de vários aparelhos, o «sentimentalismo doentio» do povo português⁴⁴.

Como vemos, a disciplina salazarista segrega um dispositivo de controlo que funciona como um microscópio da conduta. A atomização intensiva do espaço-tempo nacional, a que procede, constitui um aparelho de inspecção, adestramento e reabilitação que circunscreve os indivíduos nos limites ditados pela unidade nacional, isto é, pelo bom senso de uma razão ordenada à natureza.

Reordenação disciplinar dos órgãos, funções e interesses nacionais, o dispositivo ético desenvolve um conjunto de táticas que combatem a fragmentação e a irracionalidade da pátria. A um Estado dividido em grupos e irredutibilidades partidárias, tornado irracional pela soberania do cidadão, a disciplina ética contrapõe um Estado social e corporativo, em correspondência estreita com a constituição natural da sociedade⁴⁵. A uma economia que nos deu o super-capitalismo, o desemprego de milhares de homens, contrapõe uma ciência racional que faz respeitar a «formação natural das economias»⁴⁶. Para contrariar e prevenir a revolução social, a luta de classes, a associação revolucionária, quer dizer, «a força ao serviço da desordem», a disciplina ética impõe o «espírito corporativo» a todos os interesses materiais e morais da nação⁴⁷. A disciplina salazarista impõe ainda a reconstituição do «sentido perdido da vida humana»⁴⁸, para obstar à irracionalidade do erro e da falsidade, impedir a subversão das funções e dos interesses nacionais e desarmar uma escola que prega a neutralidade e ensina a liberdade contra a nação, contra o bem comum, contra a família, contra a moral⁴⁹.

(40) António Ferro, *op. cit.*, p. 86.

(41) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 334.

(42) *Ibidem*, p. 192.

(43) Cf. especificamente, Oliveira Salazar, «Duas Economias», pp. 593-597.

(44) Cf. Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 78.

(45) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 87.

(46) *Ibidem*, pp. 203 e 209.

(47) *Ibidem*, pp. 204 ss.

(48) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, Coimbra, Coimbra Ed., 1937, p. 129.

(49) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 309.

Não negamos que, na regularidade da sua distribuição táctica, o dispositivo ético retoma métodos já utilizados pelo dispositivo de recristianização. Ao retomá-los, torna-os no entanto mais complexos.

Vimos, por exemplo, que os católicos sociais, para se defenderem da legalidade burguesa e da subversão socialista, puseram em funcionamento um conjunto de meios (pedagógicos, económicos, políticos e religiosos), constituindo assim uma normatividade moral e apologética. Foi, com efeito, através de um sistema de interditos e obrigações, de uma utilização estrita do tempo, de uma vigilância contínua, de exortações, de leituras espirituais, que se fez o enquadramento, no dia a dia, dos associados dos Círculos Católicos de Operários.

Ora, muito embora as corporações não sejam a transposição dos Círculos para o século XX, é um facto que a disciplina salazarista retoma o seu projecto: a representação orgânica dos interesses profissionais, que contraria, enquanto prática de autodefesa moral, a representação política laica, fundada nos partidos e nos interesses de classe.

Por outro lado, ao erigir um «Estado social e corporativo em estreita correspondência com a constituição natural da sociedade»⁵⁰, a disciplina salazarista retoma, sob uma outra forma e a um outro nível, o controlo cristão das leis e das instituições, por que se batera obstinadamente o Centro Católico no Parlamento da República laica. E as medidas terapêuticas e profilácticas contra costumes bárbaros e más doutrinas, introduzidas pela criação da União Nacional, da Mocidade Portuguesa, da Legião, do Secretariado da Propaganda Nacional, correspondem, por sua vez, a uma deslocação de tipo e de forma em relação à tradicional vigilância moral e apologética dos Círculos Católicos de Operários e da imprensa católica.

Visível continuidade, mas que não impede uma transformação capital: a partir dos anos 30, a tecnologia da obediência, quer dizer, esse conjunto das técnicas de vigilância e de controlo sociais, a que chamamos dispositivo ético, ordena-se nos seus aspectos essenciais à instituição política. O seu objectivo não é sobretudo a reforma moral pregada pelo cristianismo social do final do século XIX⁵¹, é antes a «revolução nacional». O seu objectivo não é, principalmente, uma autodefesa face às normatividades burguesa e socialista, é, pelo contrário, a realização do Estado corporativo. O seu objectivo não é, fundamentalmente, a representação da salvação das almas. É, ao invés, a representação do bem comum e do interesse nacional, compreendido este no sentido de «única revolução necessária»⁵². Sob o rumor de promessas salvadoras, transfiguradas pelo bafejo de uma teoria da revolução ou da felicidade nacional, a tecnologia da obediência política substitui-se à tecnologia da obediência religiosa.

(50) *Ibidem*, p. 87.

(51) A reforma moral defendida pela Igreja, no século XIX, era geralmente chamada a «contra-revolução cristã».

(52) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, II, p. 128.

No entanto, se atendermos à forma como o dispositivo da recristianização se desenvolveu a partir do século XIX, podemos encará-lo como a genealogia do dispositivo ético, ou seja, como a genealogia da tecnologia disciplinar salazarista. O dispositivo da recristianização desempenha, com efeito, na nova tecnologia, vários papéis simultâneos. Fixa, antes de mais, a fé (salazarista) sobre o sistema representativo da soberania popular⁵³. Estabelece-se também em oposição a uma geografia da irracionalidade e da fragmentação. Funciona ainda como elemento analógico na tecnologia geral do bem comum: aqueles que tinham perdido o privilégio de ter a fé como cuidado exclusivo (passagem da moralidade à penalidade, à normatividade)⁵⁴, de ora em diante saberão, mais do que quaisquer outros, aquilo que a limita, o «interesse nacional»⁵⁵.

2. A ESPECIALIZAÇÃO E A FUNCIONALIZAÇÃO DAS CRENÇAS

A análise do dispositivo ético, essa forma de saber e de poder que atravessa a prática discursiva salazarista, trouxe à colação, com maior ou menor insistência, os seus lugares «canónicos». Todavia, apesar da importância efectiva da Constituição Corporativa, do Estatuto do Trabalho Nacional, do Acto Colonial, etc., lugares onde se acumula o saber salazarista, estamos agora em condições de compreender a razão por que a prática discursiva salazarista não se encontra neles ancorada. A Constituição e os outros lugares «canónicos» constituem o momento em que uma racionalidade crescente, sob o império da lei, é confrontada com os domínios que esta racionalidade abandona como um resíduo ou uma poalha ininteligível, embora disseminada por todo o corpo social: a poalha dos acontecimentos, das acções, das condutas, das opiniões.

O discurso salazarista habita, com efeito, uma região mítica, onde não se trata tanto de fabricar saber legal (suposto independente das crenças) como de especializar e de alguma maneira funcionalizar as crenças, isto é, «produzir o real», operação a que Michel Foucault chama «normalização»⁵⁶. O próprio texto constitucional, na medida em que é

(53) A «revolução pacífica mas integral», paradoxalmente, vai incrustar na sua estrutura formas de representação de tipo individualista. Mas não nos iludamos: acontece aí apenas a apropriação de um mecanismo de poder disponível para o exercício de um controlo político e de uma contabilidade moral, e não a prática de uma filosofia equitativa.

No que diz respeito ao dispositivo da recristianização, e particularmente nos aspectos relativos à «adesão» da Igreja à democracia, remetemos para a Parte 1, Capítulo 1, ponto 2.

(54) Cf. Parte 1, Capítulo 2.

(55) Lembremos, neste sentido, a proposta de encerramento do Centro Católico, por Salazar: «A agremiação denominada Centro Católico, ou seja a organização independente dos católicos para trabalharem no terreno político, – vai revelar-se inconveniente para a marcha da Ditadura, deve torná-la dispensável por uma política superior, ao mesmo tempo que só traria vantagens para o país a transformação do Centro em vasto organismo dedicado à acção social» (Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 170).

(56) Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 185. Ver também *Ibidem*, p. 196: «De facto, o poder produz; pro-

um «acto de magia social que resulta», segundo a bela expressão de Pierre Bourdieu⁵⁷, pode ser reescrito na dimensão de um empenhamento relacional, isto é, na dimensão da crença. Assim se justifica, aliás, que a «revolução pacífica mas integral»⁵⁸ apenas seja operada «pela lenta absorção dos princípios novos que inspiram a vida dos homens, e estará tanto mais adiantada quanto mais a sentirmos dentro de nós mesmos»⁵⁹.

A disciplina ética movimenta, pois, um poder relacional, o poder da crença, que se apoia nos seus próprios mecanismos e que, ao fragor das manifestações de soberania, contrapõe o jogo ininterrupto de olhares calculados.

Claro que uma tecnologia de normalização, isto é, o conjunto das formas de poder e de saber de uma prática discursiva, tem na lei o seu sustentáculo institucional. No entanto, como dirá Michel Foucault, é estruturada «pelo modo como o saber é implementado numa sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de algum modo atribuído»⁶⁰. Organizado em profundidade pela relação disciplinar que a crença nacionalista induz, o dispositivo ético do discurso salazarista constitui uma vasta rede de práticas, que ora dão o flanco às conquistas do direito (pela transformação de muitas fidelidades em contratos), ora lhe opõem o imenso «resto» dos pontos de resistência à transformação jurídica: a normalização, isto é, a produção real e o real produzido pela disciplina.

Não tendo na lei a sua referência essencial, a disciplina ética não vai poder identificar-se com uma instituição nem com um aparelho. Ao invés, ela constitui um tipo de poder, uma tecnologia que atravessa todo o tipo de aparelhos e de instituições, mesmo aqueles que são claramente estatais, como as corporações, a União Nacional, a Mocidade, a Legião, a Constituição Corporativa, etc., para os imbricar, prolongar, fazer convergir ou lhes impor um modo de funcionamento específico.

Atentemos no caso concreto das corporações. Embora organizadas sob a forma de aparelhos de Estado, razão pela qual Manuel de Lucena considera o salazarismo um «corporativismo de coacção»⁶¹, o tipo de poder exercido, os mecanismos actuados e os lugares de funcionamento são específicos. As corporações levam a disciplina ao *pormenor* do corpo social. Não apenas ao pormenor da vida política e económica, ao pormenor das «coisas» do dia a dia social: acontecimentos, acções, condutas, opiniões.

duz o real; produz domínios de objectos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele podemos ter dependem desta produção».

(57) Pierre Bourdieu, *Ce que Parler Veut Dire – L'Economie des Echanges Linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 20.

(58) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 145.

(59) *Ibidem*, p. 317.

(60) Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 19-20.

(61) A expressão é de Manuel de Lucena, *A Evolução do Sistema Corporativo Português*, I. *O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades; 1976, p. 105.

(61) Ver, a este propósito, o diagrama da distribuição táctica do dispositivo ético (Figura 2).

Mais profundamente, as corporações introduzem a disciplina salazarista no pormenor do corpo dos indivíduos. Com efeito, subjugando o corpo nacional à relação disciplinar que a crença salazarista induz, as corporações agregam-no à volta dos objectivos estratégicos de *unidade e racionalidade*, indicados pelo dispositivo ético⁶².

É através desta relação disciplinar de normalização (a relação da formação e da fixação da crença) que o poder ético testemunha uma larga independência face ao aparelho jurídico-político. Repassando todos os aparelhos e todas as instituições salazaristas, a disciplina ética constitui uma «legalidade» própria: ela é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação, princípio de uma regra a seguir. De facto, pela relação crente que estabelece, a disciplina ética produz o «real» normalizador: a comparação, a diferenciação, a hierarquização, a homogeneidade e a exclusão permanentes dos indivíduos.

Tomemos mais um exemplo, reportando-nos desta vez à economia doméstica. Escreve Salazar: «[...] quando realmente sabe, é inteligente, trabalhadora e zelosa, nós vemos que a mulher emprega no seu pequeno mundo familiar os mesmos princípios de economia, de moderação no gastar e de aproveitamento das pequenas coisas que já notámos como segredo da indústria – restos de comida, aparas de hortaliça, pratos arranjados com outros que não serviam já, farrapos que servem para um tapete, pedaços de panos para qualquer coisa e roupa transformada, como fazia aquela mãe que mandava a um filho umas calças novas feitas dumas velhas do pai, e pedia-lhe que lhas devolvesse depois de usadas, para fazer outras *novas* para um irmão mais pequeno»⁶³.

Nesta racionalização utilitária do pormenor, temos um bom exemplo daquilo a que podemos chamar, com as palavras de Michel Foucault, «a codificação instrumental do corpo»⁶⁴. Verificamos aqui a decomposição da acção global em três séries paralelas: a das «tendências virtuosas» (esperteza, inteligência, trabalho e atenção), a das «necessidades reais» (entre outras, comer, vestir-se e cuidar da casa) e, enfim, a dos objectos manipulados (restos de refeições, aparas de hortaliça, farrapos, etc.).

Nesta codificação, as três séries estão em correlação, seguindo uma sequência obrigatória, de maneira que cada uma ocupa um lugar preciso. E, distribuídos de modo codificado, tendências virtuosas, necessidades reais e objectos manipulados constituem a condição de promoção da vida comum e da economia doméstica, isto é, são condição de realização dos objectivos estratégicos de unidade e racionalidade (saúde do corpo familiar), para que aponta o dispositivo ético⁶⁵.

Aí está uma sintaxe obrigatória. A disciplina ética vai introduzir-se através da superfície de contacto entre o corpo e o objecto manipulado, e amarra-os um ao outro de acordo com os controlos minuciosos do poder. O poder faz-nos crer, na verdade,

(63) Oliveira Salazar, «Duas Economias», p. 591.

(64) Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, p. 155.

(65) Cf. o diagrama do dispositivo ético (Figura 2).

que há mais do que um corpo-instrumento, mais do que um corpo-máquina. Faz-nos acreditar que há sobretudo um corpo informado, inteligente, trabalhador e atento. Isto é, faz-nos acreditar que a exactidão (a atenção e a moderação nas despesas), a aplicação e a regularidade (a mística do quotidiano na intimidade do lar) são as virtudes fundamentais da vida familiar e, generalizando, do corpo nacional.

A regulamentação imposta pelo poder disciplinar ético é ao mesmo tempo a lei de construção da operação persuasiva. O poder introduz um mecanismo de sedução que faz passar a disciplina: a mística de uma vida no lar articula-se com a disciplina do minúsculo. Pequenas coisas, mas grande fervor (atenção e zelo). Pequenas coisas, mas grande ardor no trabalho, grandes atitudes de inteligência, e, como consequência, grandes recompensas, designadamente «prodigiosas economias»⁶⁶.

A tecnologia disciplinar salazarista faz de facto funcionar o espaço familiar como um aparelho de produção (de aprender a produzir e a consumir⁶⁷), mas também como um aparelho de controlo, de hierarquização e de compensação. Designando lugares individuais, uma tal tecnologia torna possível o controlo de cada indivíduo e o trabalho simultâneo de todos.

Mas nem só a família tem como primeiro objectivo fixar os indivíduos, em vez de excluí-los. Nem só na família o controlo e a vigilância exercidos se destinam mais a potenciar as aptidões e as qualidades dos indivíduos que a conformar as condutas humanas a uma lei. Também a corporação e a escola, por exemplo, funcionam da mesma maneira. Pela disciplina ética, também a corporação fixa os indivíduos a um aparelho de produção. Por um lado, subjuga as forças de trabalho, exorcizando greves e agitações reivindicativas, por outro torna-as úteis, pela obediência. E a mesma coisa se pode dizer, aliás, da escola: se por um lado constitui uma clausura para os indivíduos, por outro fixa-os a um aparelho de transmissão de saber, quer dizer, a um aparelho que produz a crença.

Podemos dizer, concluindo, que muito embora todas as instâncias disciplinares excluam as figuras da fragmentação, da irracionalidade e da anarquia nacionais, o seu objectivo primeiro é fixar os indivíduos a um aparelho de normalização. Procura-se, na realidade, tornar os corpos racionais (exigência de saúde), obter indivíduos obedientes (exigência política) e criar gente virtuosa (exigência moral).

(66) Cf. Oliveira Salazar, «Duas Economias», pp. 588-589.

(67) *Ibidem*, p. 589.

O dispositivo eugénico

1. A MORAL CRISTÃ

O dispositivo eugénico está fundamentalmente subordinado aos imperativos de uma moral de inspiração católica, da qual retoma as clivagens, sob a forma da normatividade da virtude, das sanções da família, da história da pátria, do prestígio da autoridade e da glória do trabalho¹. O funcionamento de uma disciplina supõe, com efeito, um dispositivo que constranja pelo olhar, um aparelho em que as técnicas que permitem ver induzam efeitos de poder, e em que, em contrapartida, os meios de coação tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam². Ora, enquanto dispositivo tático, a moral católica funciona no discurso salazarista como a instância disciplinar perfeita. Num único relance, permite ver tudo e em permanência, desempenhando o papel de um ponto central que é simultaneamente luz a iluminar todas as coisas e lugar para onde converge tudo o que deve ser sabido. A moral católica é assim, no discurso salazarista, um olho perfeito a que nada escapa e um centro para o qual todos os olhares estão voltados, qual metáfora do *Panopticon* de Jeremy Bentham. Agindo pelo efeito de uma visibilidade geral, o dispositivo estratégico da moral católica é o diagrama de um poder estritamente coextensivo a todo o campo social, do qual opera a atomização exaustiva³.

Esta imanência do poder, aquilo a que Gilles Deleuze chama o «mapa» ou a «cartografia»⁴, atravessa, por exemplo, todo o espaço do Portugal dos Pequenitos, esse

(1) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, II, Coimbra, Coimbra Ed., 1937, p. 130.

(2) Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Gallimard, 1975, p. 173.

(3) Sobre o conceito de diagrama, remetemos para a nota 21 do capítulo 1 («O Dispositivo Ético») desta Parte 2.

(4) Gilles Deleuze, «Ecrivain non: un Nouveau Cartographe», in *Critique*, 343, Dezembro de 1975, p. 1217.

brinquedo político que é também um modelo reduzido de poder, construído em Coimbra nos anos 30⁵. É aí visível o encaixe espacial de uma teia de controlos hierarquizados. A igreja da aldeia e a igreja da missão colonial são no Portugal dos Pequenitos aquilo que a moral cristã é na arte da vigilância eugénica: uma «câmara escura» na grande ciência óptica que a disciplina salazarista constitui.

Aparelho de ver os corpos, os gestos, os comportamentos, os pensamentos, a igreja é uma «câmara escura» onde se pode espiar tanto os aldeões da Metrópole como os indígenas das Colónias de além-mar. Ela é o instrumento de uma vigilância permanente, exaustiva, omnipresente, capaz de tornar tudo visível, permanecendo ela mesma invisível (sob o véu transcendente da lei divina). Olhar sem rosto, a igreja transforma, com efeito, num campo de percepção, quer a aldeia metropolitana, quer as colónias de além-mar: um grande olho cravado em toda a parte, uma atenção móvel e sempre atenta, uma longa rede de dependências hierarquizadas.

Mantemos ainda como referência o paradigma arquitectural do Portugal dos Pequenitos, cujo funcionamento táctico reenvia ao dispositivo eugénico da prática discursiva salazarista. O Portugal dos Pequenitos é a figura arquitectural de um aparelho que funciona segundo o modo de dois sonhos políticos que se combinam na dupla composição de construções circulares (as aldeias e as colónias) e de construções rectangulares (os monumentos, os castelos e as praças fortificadas).

Dois sonhos políticos, dizíamos. Por um lado, o sonho de uma comunidade de puros pela prática da clausura moral, que marca o indivíduo com o selo de cristão e que tem na igreja esse olho permanente a que nada escapa e esse centro para onde se voltam todos os olhares. Sonhar-se-á, neste sentido, com as visitas de crianças que ao Portugal dos Pequenitos vêm aprender as tendências virtuosas que regeneram a nação doente: lição viva ou museu da ordem regeneradora⁶.

Por outro lado, o Portugal dos Pequenitos constitui a actualização do sonho de uma sociedade regenerada pelo efeito das coacções induzidas pela figura da parada militar (as construções rectangulares). A arquitectura da parada não é feita simplesmente para ser vista (fausto dos palácios), nem tão-pouco para vigiar unicamente o espaço exterior (geometria das fortalezas). Pelo efeito de uma visibilidade geral, ela permite o controlo interior, articulado e detalhado, daqueles que são abrangidos pelas suas linhas de demarcação. Mais precisamente, a arquitectura da parada é um factor de formação e transformação dos indivíduos.

Dissociando o poder do corpo, uma tal arquitectura nomeia, por um lado, uma aptidão, uma capacidade, procurando desenvolvê-la através de exercícios do olhar e da memória, por outro liberta a energia, o poder que daí resulta. Pela produção e fixação de uma relação de crença, esta arquitectura opera uma sujeição estrita dos corpos

(5) Ver as imagens 4 e 5 do Apêndice.

(6) Ver a imagem 5 do Apêndice.

(corolário, na ordem dos factos, do nosso desejo crente). As pedras da nossa tradição espiritual, as pedras que figuram o trabalho, o sacrifício e a independência do nosso temperamento, as pedras que nos constituem herdeiros de um destino colonial, essas pedras podem tornar-nos dóceis e úteis, podem tornar-nos «heróis e santos». Numa palavra, podem regenerar-nos⁷.

É de um modo semelhante que a prática discursiva salazarista, enquanto técnica da paz e da ordem nacionais, vai produzir o dispositivo da cidade perfeita (da comunidade pura e da massa disciplinada), dos indivíduos dóceis e úteis, na igreja e na parada, enfim, no exercício do olhar, da memória e do desejo⁸.

No dispositivo da cidade perfeita, isto é, da nação na sua «verdadeira» natureza, o olhar normalizador, constituído pelos desvãos da moral católica, é integrado na disciplina eugénica como uma função que lhe aumenta os efeitos possíveis. Dissociando as instâncias da disciplina eugénica, mas tão-só para lhe alargar a sua função normalizadora, um tal olhar especifica a vigilância e torna-a funcional. Nesse sentido, o aparelho disciplinar moral estabelece-se diante do corpo doente da nação e ataca a sua degenerescência com a normatividade da virtude e da família, do sacrifício e da santidade, da autoridade e da missão, enfim, com a normatividade do trabalho⁹.

Esconjurando da pátria o mal que a traz enferma, isto é, as «tendências viciosas» da sua natureza, e combatendo as «necessidades ilusórias» que a degeneram, moral e politicamente, a disciplina eugénica age, pois, pelo mecanismo de uma fé salvadora, que induz a nação (crente) a confessar a sua verdade: por um lado, as «necessidades reais» de um corpo regenerado (forte, solidário e hierarquizado); por outro, as «tendências virtuosas» de uma alma heróica e santa, que cumpre um destino colonial e uma missão civilizadora (veja-se, a este propósito, o diagrama do dispositivo eugénico, Figura 3).

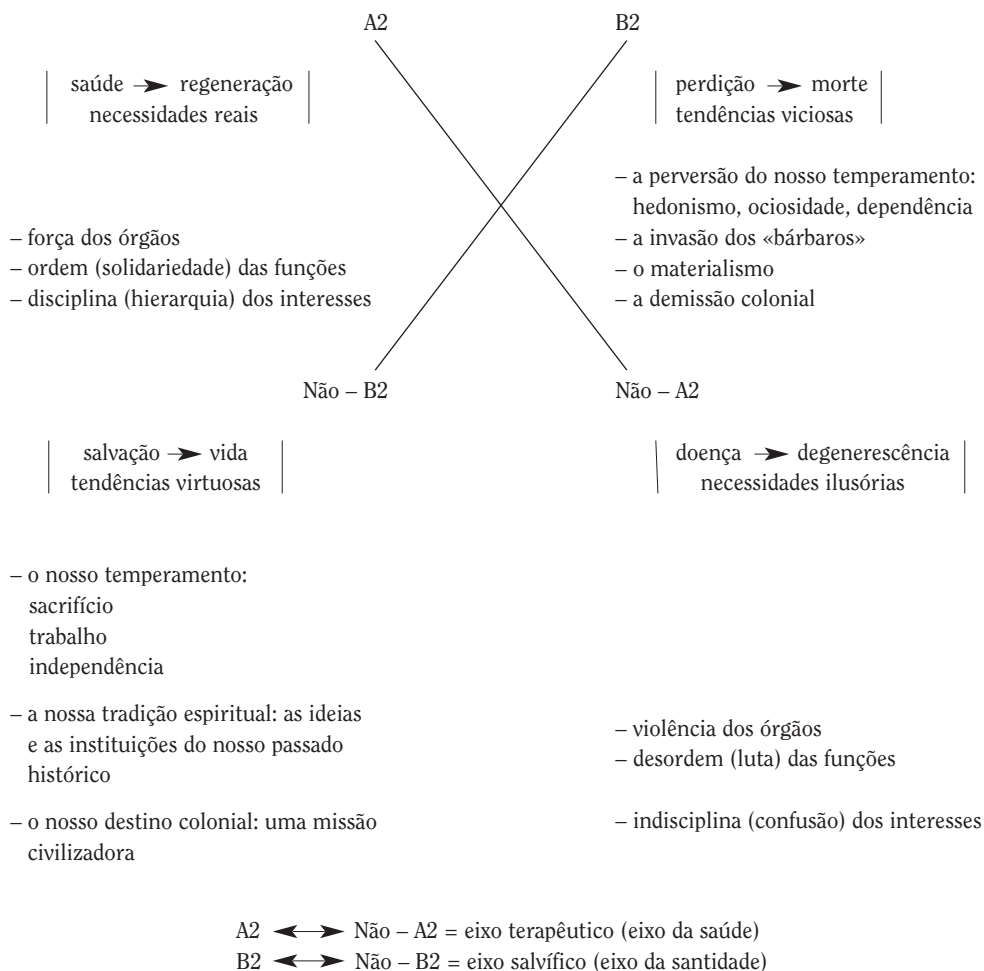
O poder salazarista revela-se, deste modo, não tanto como desejo de dobrar uniforme e maciçamente, sob baionetas ameaçadoras, tudo o que lhe está sujeito, mas antes como vontade de separar, analisar, diferenciar e levar os seus processos de atomização até às singularidades crentes. Mais do que exhibir perante os seus súbditos as insígnias da sua soberania, o poder salazarista capta-os num mecanismo de objectivação. No espaço por que se estende, manifesta a sua força, dando lugar, fundamentalmente, a uma relação de fé¹⁰.

(7) A distribuição arquitectural do espaço constitui um mecanismo tático no conjunto das relações de controlo exercidas sobre os indivíduos pelo dispositivo eugénico. Ver a este propósito o diagrama deste dispositivo (Figura 3).

(8) Podemos repartir por duas séries as imagens que apresentamos em anexo: numa série colocamos as imagens que enunciam o sonho militar de uma disciplina perfeita (Imagens 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11 e 12); na outra, as que enunciam, por meio de uma clausura moral, o sonho messiânico de uma comunidade de eleitos, de uma comunidade de heróis e de santos (Imagens 1, 10, 13 e 14).

(9) Voltaremos a este assunto no decurso deste capítulo.

(10) A este propósito assinalamos que vinte anos após a promulgação da Constituição corporativa de

Figura 3: O diagrama do dispositivo eugénico

Por esta razão, podemos igualmente dizer que a ordem salazarista é total, pois tem em conta a vida e a morte, e mesmo o seu «sentido» (ou seja, a sua finalidade). Pelo efeito da utilização dos desvãos da moral católica, os valores eugénicos disciplinam as almas e tornam os corpos úteis e utilizáveis. Quer dizer, a crença eugénica penetra o corpo, e com ela todos os controlos minuciosos do poder salazarista, especificamente a técnica de comando e a moral da obediência.

1933 não havia ainda corporações, datando as primeiras apenas de 1956-1957 (cf. Manuel de Lucena, *A Evolução do Sistema Corporativo Português, I. O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades, 1976, p. 125).

2. OUTROS MECANISMOS REGENERADORES

Descrevemos o funcionamento disciplinar da moral católica. Analisemos agora outras formas de controlo e vigilância específicas da tecnologia eugénica.

Considerando os dois eixos por que se distribui taticamente o dispositivo eugénico, e cujo diagrama compõe a Figura 3, vemos desenvolver-se uma biopolítica assente na pressuposição de que existe não apenas um corpo nacional no sentido físico, mas uma outra coisa que o transfigura. Além de um corpo político, com órgãos, funções e interesses biológicos, é pressuposta a existência de uma outra coisa, uma coisa que tem propriedades intrínsecas e leis determinadas. Referimo-nos à sua própria alma (um temperamento ou um génio nacional, uma tradição espiritual, um destino colonial).

Procuraremos mostrar, de seguida, as formas de que se reveste este processo disciplinar, em quatro domínios diferentes: nos domínios estatal, familiar, económico e pedagógico.

1. No processo da reordenação eugénica da nação, o Estado é remetido antes de mais nada para funções biológicas. Pedese-lhe que assegure a saúde do corpo nacional, isto é, que torne forte a nação, que ordene corporativamente as suas funções e hierarquize os seus interesses. As «necessidades reais» do corpo nacional dão, pois, ao Estado o seu «sentido», ou seja, a sua finalidade.

Mas o Estado só poderá assegurar a saúde biológica da nação se garantir a sua própria regeneração. Nesse sentido, terá que se deixar imbuir das «tendências», paixões e desejos que manifestam a nação na sua verdadeira natureza, e repelir para bem longe de si as paixões ruins, as «tendências viciosas», que representam os interesses dos partidos e das suas clientelas.

Consideremos os enunciados que se seguem: «[...] o Estado português, quando se constituiu na Península e quando se dilatou pelo mundo, foi com toda a virtualidade inerente a essas duas características essenciais [Estado nacional e autoritário]. Foi a Nação representada pelo seu chefe e pelo escol das ordens do Estado que deu unidade, solidez, poderio, vida a Portugal. Só muito mais tarde chegámos à desorganização do Estado e do poder público pela implantação dos partidos e das clientelas em regime de lutas políticas e civis»¹¹.

Como vemos, as «tendências virtuosas» do génio português (um temperamento de sacrifício, trabalho e independência, uma tradição espiritual, o destino colonial de uma missão civilizadora), isto é, a nação na sua verdadeira natureza, exigem a regeneração dos seus órgãos, funções e interesses. Elas exigem, particularmente, o restabelecimento do Estado na sua verdadeira natureza «nacional e autoritária».

(11) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1935, pp. 335-336.

É pela imbricação de tendência e necessidade, de significação e finalidade que os valores regeneradores da alma nacional são no discurso salazarista um património e uma herança. Ora, o verdadeiro herdeiro, no dizer de Karl Marx, comporta-se como herdeiro e será herdado pela herança, isto é, será investido nas coisas, apropriado pelas coisas de que se apropriou¹². É neste sentido que o património e a herança se constituem em «destino»¹³ e realizam a natureza específica da alma nacional¹⁴.

Este mesmo mecanismo regenerador vai, por outro lado, converter os partidos em objectos degenerescentes. Na medida em que se opõem à natureza «nacional e autoritária» da pátria lusitana, os partidos políticos são condenados e excluídos pela disciplina eugénica como perversão.

Esta degenerescência singular pode, aliás, servir-nos de modelo para a análise de todas as outras teratologias. Vemos, com efeito, que ao ceder às «tendências viciosas» da sua antinatureza, o Estado adere aos ideais liberais e democráticos. Com esta adesão, deixa de exprimir as «necessidades reais» da nação organizada e passa a ser presa das «necessidades ilusórias» representadas pelos partidos e suas clientelas¹⁵. Partidos, grupos, centros políticos, são pois exorcizados e excluídos, pela disciplina eugénica, como «plantas exóticas importadas»¹⁶ e realidades degenerescentes¹⁷ que envenenam a vida portuguesa¹⁸, dividindo-nos em ódios e lançando-nos uns contra os outros em lutas estéreis¹⁹.

2. Processo disciplinar, a ordenação eugénica da nação procede por atomização celular, isto é, pelo investimento do espaço, e a família é a sua unidade mais pequena. O exercício das «tendências virtuosas» da alma nacional mistura-se aí com o exercício das suas necessidades reais. Célula originária do corpo político e económico da nação, a família apresenta-se como a antítese mítica do individualismo liberal que corrompe a natureza, e sobrepõe-se, em consequência, ao cidadão isolado e ao indivíduo produtor²⁰.

(12) Karl Marx citado por Pierre Bourdieu, *Ce que Parler Veut Dire – L'Economie des Echanges Linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 128.

(13) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 336.

(14) Cf. a Imagem 10 do Apêndice, que se cruza com a Imagem 1, prolongando-a e, de certo modo, anulando-a: o herdeiro é herdado pela herança, e esta constitui-se em destino.

(15) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 86.

(16) *Ibidem*, p. 64.

(17) *Ibidem*, pp. 62-63. Ver também Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, p. 153:

«Os portugueses, como todas as populações comunitárias em desagregação, sentem a necessidade de se arregimentar em “clans”, a atracção para a constituição de grupos em volta de certos aventureiros audaciosos, chefes vistosos que os levam à guerra, à guerra civil, em vez de os levar à paz...».

(18) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 48.

(19) *Ibidem*, p. 64.

(20) Quem não constitui família fica inteiramente submetido à autoridade paterna (ou materna) e não tem o direito cívico de votar. Esta disposição «é essencial para criar e manter a disciplina na família, base

Tomemos um aspecto desta técnica normalizadora. Fixemo-nos na importância dada pelo dispositivo eugénico à função familiar do trabalho. Esta função é definida a três níveis. Num primeiro nível, o trabalho tanto cabe ao homem como à mulher. Uma vez que ele é a força que regenera os órgãos da nação, a solidariedade que ordena as suas funções, a disciplina que hierarquiza os seus interesses, o trabalho reflecte a sua saúde e constitui-se em exigência para cada um de nós²¹: o trabalho é uma tendência virtuosa da alma nacional.

O trabalho é definido também como aquilo que pertence por excelência ao homem e, em princípio, é inconveniente para a mulher. Referimo-nos ao trabalho fora de casa. Caso a mulher sucumba a essa tentação, ficam ameaçadas tanto a unidade e a independência do lar como as virtudes que o alimentam²².

Podemos analisar a função familiar do trabalho ainda a um terceiro e último nível. Trata-se do trabalho exclusivamente reservado à mulher e inteiramente ordenado a funções reprodutivas: re/produzir a vida tanto ao nível biológico como ao nível espiritual²³; e re/produzir o salário do marido pela boa administração da economia doméstica²⁴.

Na estratégia eugénica, a função familiar do trabalho é interpretada como uma forma concreta de realizar o destino nacional. Ela compreende assim o *heroísmo* de uma pobreza bem administrada²⁵, a *santidade* de um lar indissolúvel e harmonioso (uma realidade independente)²⁶, e a *mística* de um dever a cumprir até ao sofrimento, pela obediência e pela fé no destino da pátria²⁷.

Núcleo fundador da nação organizada²⁸, a família salazarista é o efeito de um processo disciplinar que a ordena eugenicamente. São várias as formas de controlo que a disciplina nela exerce. Especifiquemos algumas delas. Pela designação de lugares de autoridade, que preservam a natureza autoritária da família, um controlo político²⁹.

elementar da disciplina da Nação». Aqueles que se não casam, salvo raras excepções, «não têm, efectivamente, a personalidade necessária e não faz mal que não influam nos destinos do País». Os excluídos são, na sua maioria, «os estroinas, os gastadores, os inúteis, os que não tiveram forças nem capacidade para fazer a sua vida...» (Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, pp. 137-138).

(21) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 197.

(22) *Ibidem*, pp. 200-201. Cf. também Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 133.

(23) Empregamos aqui o termo «produzir» na sua acepção etimológica. «Producere» é tomar visível, é fazer aparecer e fazer comparecer, é materializar por um acto de força aquilo que é de uma outra ordem, da ordem do segredo e da sedução. No caso presente, re/produzir é fazer aparecer e fazer comparecer as tendências virtuosas da raça, dissimuladas pela degenerescência da alma nacional.

(24) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 11 e 201. Cf. também Oliveira Salazar «Duas Economias», in *Estudos*, Coimbra, 71, Março de 1928, pp. 577-500.

(25) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 11.

(26) *Ibidem*, pp. 200-202.

(27) *Ibidem*, pp. 10-11 e 18.

(28) *Ibidem*, p. 85.

(29) Só um exemplo. Sendo o voto familiar, é ao *chefe* de família que cabe esse direito (*Ibidem*). Ver também, a propósito, a nota 20 deste capítulo.

Pela promoção da economia doméstica, que preserva a modéstia e a independência do nosso modelo de desenvolvimento, um controlo político e económico³⁰. Pela defesa dos factores morais de produção, que elevam a qualidade e a quantidade do trabalho produzido, um controlo económico³¹. Pela sujeição da mulher ao encargo das lides domésticas, que a condenam à dependência, um controlo económico, político e moral³². Pela defesa de formas de convívio familiar, que reforçam a indissolubilidade do lar, um controlo moral³³.

3. Vejamos agora as transformações e as deslocações por que passam as práticas económicas. Pela circulação táctica da disciplina eugénica, a nação é-nos apresentada como um território fustigado por duas forças antagónicas: um princípio de realidade e um princípio de prazer. As «necessidades reais» de uma economia de sacrifício são postas perante as «necessidades ilusórias» de uma economia de «comodismos e facilidades»³⁴, de «desperdícios de vida larga»³⁵.

Ora, a tendência viciosa em que consiste «a nossa prodigalidade, o nosso prazer de gastar»³⁶, procura contornar sempre o princípio de realidade, quando não o denega mesmo. Com efeito, o secreto desejo de furtar as despesas a uma fiscalização rigorosa é misturado com as «nossas aspirações desmedidas»³⁷.

A fraude mais considerável, a desvalorização da moeda, representa o momento em que a instância do real, a tendência virtuosa do sacrifício, impõe que se ponha termo ao prazer, sem que todavia o prazer de gastar, a tendência viciosa do esbanjamento, deixe de se manifestar com toda a força. A corrupção económica é a perversão do destino nacional. O Estado, pervertido na sua natureza, não realiza a «política de economias»³⁸ que a instância do real impõe. Pelo contrário, encontra na desvalorização da moeda uma maneira de confiscar capitais para substituir aquilo que não vem nem do imposto nem do empréstimo³⁹. Em suma, o Estado cria «necessidades ilusórias», e a degradação de uma fracção importante do capital nacional é tomada ilusoriamente por rendimentos⁴⁰.

Além da degradação imediata do capital, a desvalorização da moeda provoca o flo-

(30) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 200-202; 10-11.

(31) «O excesso de mecânica que aproveita o braço leva a desinteressar-se da disposição interior [...]. A família é a mais pura fonte dos factores morais de produção» (*Ibidem*, p. 201).

(32) *Ibidem*. Cf. ainda Oliveira Salazar in António Ferro, *op. cit.*, pp. 133-135.

(33) Oliveira Salazar, «Duas Economias», pp. 596-597.

(34) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 23.

(35) *Ibidem*, p. 32.

(36) *Ibidem*, p. 41.

(37) *Ibidem*.

(38) *Ibidem*, p. 33.

(39) *Ibidem*, p. 31.

(40) *Ibidem*, p. 32.

rescimento das actividades especulativas de classes parasitárias que se entregam a «desperdícios de via larga». A própria noção de sacrifício é pervertida. Da desvalorização da moeda resultam «sacrifícios disfarçados»⁴¹. Mas, bem pior do que isso, tais sacrifícios não podem salvar-nos: são «*perdidos* para a nossa salvação»⁴².

Cabe à família e à corporação profissional a regeneração da alma doente da nação. Constituindo elas mesmas o resultado de uma intervenção disciplinar, a família e a corporação levam o «espírito corporativo», isto é, os valores eugénicos do trabalho, sacrifício e independência, a todo o corpo nacional, restabelecendo a nação nas suas tendências virtuosas.

4. O processo normalizador de regeneração nacional toma ainda a pedagogia como fim e como meio. Neste processo elabora-se a ideia de uma alma nacional que está presente na raça lusitana: um temperamento de trabalho, sacrifício e patriotismo⁴³. Mas está ausente ao nível da «formação das vontades para dar continuidade à acção»⁴⁴. A alma nacional é degenerada por «esse fatalismo doentio, de que o Fado é a expressão musical»⁴⁵. Ou seja, as tendências viciosas, «os defeitos incrustados, os vícios adquiridos, que são vícios, sobretudo, de educação, de mentalidade»⁴⁶, degeneram-nos, criam em nós necessidades ilusórias. É o caso da ociosidade, do parasitismo⁴⁷, da existência de partidos e clientelas, em regime de lutas políticas e civis⁴⁸, da «saudade», que é a nostalgia de uma «realidade heróica mas falsa»⁴⁹ e também a «tristeza da decadência»⁵⁰.

Tomando a pedagogia como fim e como meio, a disciplina eugénica vai atravessar aparelhos tão variados como a família, a União Nacional, a corporação, a Legião Portuguesa, o Secretariado da Propaganda Nacional, a Mocidade Portuguesa, para normalizar o conjunto do espaço social.

Centremos a nossa atenção no domínio da escola. A tecnologia de normalização eugénica, investindo este domínio como um campo de análise, vai desenvolver aí uma série de controlos específicos.

Podemos dizer que a escola cumpre uma função biológica, à semelhança, aliás, daquilo que acontece com o Estado e que já foi por nós aqui assinalado. Concretamente,

(41) *Ibidem*, p. 18.

(42) *Ibidem*.

(43) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 263 e 323. Cf. também Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 146.

(44) *Ibidem*.

(45) *Ibidem*. Cf. também *Ibidem*, p. 78.

(46) *Ibidem*, p. 151.

(47) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 227.

(48) *Ibidem*, p. 336.

(49) Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 146.

(50) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 242.

a escola deve assegurar «a saúde moral e física da criança»⁵¹. O seu «sentido», isto é, a sua finalidade, é-nos pois dado pela oposição eugénica saúde/doença. Pelo efeito deste mecanismo táctico, a escola actualiza as reais necessidades do corpo nacional: saber «ler, escrever e contar e exercer as virtudes morais e um vivo amor a Portugal»⁵².

Mas a escola só poderá assegurar a saúde moral e física da criança se garantir a sua própria regeneração. Porque a verdade é que ao ceder, com o Estado de que é filha, às «tendências viciosas» da sua antinatureza, a escola aderiu aos ideais liberais do «enciclopedismo racionalista». Com esta adesão, deixou de exprimir as «necessidades reais» da nação e passou a ser presa das «necessidades ilusórias» da instrução laica, «fatais para a saúde moral e física da criança»⁵³. É que «[...] O ferreiro quer o filho médico, o alfaiate quer o filho matemático; o carcereiro quer o filho juiz do Supremo; a operária quer a filha formada em letras [...]»⁵⁴. E as necessidades deste modo satisfeitas são necessidades ilusórias: «Na mecânica da escola única, seleccionado pelo professor primário para estudar ciências para as quais não tem a mesma preparação hereditária que tem para o ofício, [o filho do operário] não passará nunca de um medíocre intelectual [...]»⁵⁵.

Utilizando este mecanismo de necessidade e de tendência, de finalidade e significação, a prática discursiva salazarista concretiza uma exigência política de imobilização e de hierarquização sociais. Os filhos de operários devem resignar-se a exercer a profissão dos seus pais, isto é, as «profissões menos exigentes, mais modestas, mas utilíssimas e nobres, as únicas em todo o caso a condizerem com as suas aptidões naturais [...]»⁵⁶.

Esta exigência política de imobilização e de hierarquização sociais vai a par com outros imperativos discursivos. É de salientar, por exemplo, que a «instrução», na

(51) Cf. o Decreto-Lei 27 279, de 24 de Novembro de 1936, citado em parte por Luiza Cortesão, *Escola, Sociedade – Que Relação?*, Porto, Edições Afrontamento, 1982, p. 85.

(52) *Ibidem*. Ensinar a «ler, escrever e contar correctamente» tornou-se o objectivo da escolaridade obrigatória, a partir de 1929 (Cf. o Decreto n.º 16 730, de 13 de Abril de 1929, citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, p. 76). Por outro lado, a instituição dos «postos de ensino», em 1931, não corresponde à necessidade de um mais empenhado combate ao analfabetismo. Corresponde antes ao objectivo estratégico de livrar a escola do enciclopedismo. Sacrificando a instrução a exigências políticas e morais, não se requer qualquer habilitação prévia para reger um posto escolar: basta ter «idoneidade moral e intelectual» (cf. o cit. Dec.-Lei, in Luiza Cortesão, *op. cit.*, p. 78).

(53) *Ibidem*, p. 85.

Lembramos, a propósito, que acontece à «instrução pública» o mesmo que aos partidos políticos. Aquela é excluída como «enciclopedismo racionalista», os partidos são excluídos como «plantas exóticas importadas».

Sobre a oposição saúde/doença, bem como sobre as outras distribuições tácticas, ver o diagrama do dispositivo eugénico (Figura 3).

(54) Mencionado no Decreto 14 900 de 16 de Janeiro de 1928, e citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, pp. 69-70.

(55) Marcelo Caetano, citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, p. 218.

(56) Cf. o Decreto 14 900 de 16 de Janeiro de 1928, acima indicado, citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, p. 70.

medida em que é uma realidade da escola laica, alinha ao lado dos partidos políticos como objecto discursivo. Escola laica e partido político correspondem ambos a uma degenerescência da natureza nacional, criando pois necessidades ilusórias, como o são as reivindicações, as greves, os costumes levianos, etc. Por outras palavras, também a instrução nos divide em ódios e nos lança uns contra os outros em lutas estéreis.

Nada mais natural, portanto, que Alfredo Pimenta possa concluir o seguinte: «Quando Victor Hugo proclamou que abrir uma escola era fechar uma cadeia, disse uma dessas tolices de que só os homens como Victor Hugo são capazes. Abrir uma escola, agora, não é fechar uma cadeia: é abrir dez cadeias. Com os professores primários filiados no comunismo, o problema da Instrução torna-se, em Portugal como em França, alguma coisa de melindroso»⁵⁷.

O funcionamento da prática discursiva salazarista, processo eugénico que faz da escola uma «oficina sagrada das almas», uma «fábrica espiritual», converte a «instrução nacional» num objecto degenerescente. Consistindo a disciplina eugénica, em grande parte, na subordinação do carácter e do desejo da criança aos imperativos da moral cristã, desta retoma igualmente as clivagens. «Arrancar os corações à perversidade», seja ela a contestação social, política ou económica, ou os costumes levianos, vai passar por uma «educação religiosa», concretamente pela educação católica, porque «só há uma religião verdadeira – a católica»⁵⁸.

Pode dizer-se que a disciplina eugénica, graças à normatividade católica, vai regenerar a alma nacional como «um parafuso que verruma lentamente sem ferir a madeira, que faz uma pressão doce mas constante, penetrando, pouco a pouco, sem provocar a reacção viva da matéria»⁵⁹.

A normatividade do princípio de autoridade, por exemplo, é induzida de uma simples ordenação do espaço: um crucifixo, ladeado pelos retratos do Chefe do Estado e do Presidente do Conselho de Ministros⁶⁰, e colocado «por detrás e acima da cadeira do professor»⁶¹, constitui o ponto central bem visível na parede, esse olho perfeito a que nada escapa e lugar para onde converge o olhar de todas as crianças.

(57) Alfredo Pimenta, citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, pp. 222-223.

(58) *Ibidem*, pp. 223 e 75. «Abram-se escolas sim, mas estimule-se o ensino religioso e coloque-se ao lado de cada escola do ABC uma escola do catecismo», escreve ainda Alfredo Pimenta, *Ibidem*, p. 75. Este enunciado combina com a solução original que se encontrou para o livro da 1.ª classe da escola primária: a primeira parte ensina a ler, a escrever e a contar, e a segunda são lições de catequese. Cf. a Imagem 13 do Apêndice.

(59) Retomamos uma metáfora de Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 152. Para a disciplina eugénica, a alma é um lugar de hábitos e, por conseguinte, objecto de uma vigilância e de um controlo, numa palavra, objecto da normatividade católica.

(60) Os retratos do Chefe do Estado e do Presidente do Conselho de Ministros são colocados nas salas de aulas por diplomas legais de 1935.

(61) A presença do crucifixo nas salas de aulas é uma das determinações da reforma do ensino de Carneiro Pacheco, de 1936.

Os valores da história da pátria constituem-se em exercícios do olhar e da memória, convertendo-se no elemento essencial da tecnologia regeneradora. As imagens visuais e sonoras da nossa tradição espiritual⁶², as imagens que figuram o trabalho, o sacrifício, a independência do nosso temperamento⁶³, as imagens que nos constituem herdeiros de um destino colonial⁶⁴, essas imagens actualizam as tendências virtuosas da raça e indicam-nos as reais necessidades da pátria: força, ordem e disciplina.

Os chefes de amanhã são formados no estudo, na obediência e na disciplina⁶⁵; as novas gerações são educadas no trabalho, no sacrifício e no mais fervoroso patriotismo⁶⁶; uma nova mentalidade edifica os espíritos: sacrificar-se pelo bem comum e sentir pela pátria o orgulho e a glória de sofrer⁶⁷.

O processo de normalização eugénica constituiu a nação como um domínio moral. Através de uma mistura de finalidade e significação, de necessidade e tendência, de ausência e presença, elaborou-se uma biopolítica cujo objecto fundamental é a «verdadeira» natureza nacional.

(62) Cf. as Imagens 13 e 14 do Apêndice. São exercícios do olhar e da memória, que induzem práticas corporais. A Imagem 13 («Deus dispensador de recompensas e punições») determina lugares de autoridade (a mãe, o professor, Deus) e atribui-lhes um papel: conceder recompensas e punições segundo a nossa obediência ou a nossa rebelião. A Imagem 14 (a regeneração pelo sacrifício religioso – as promessas), além de um exercício do olhar e da memória, é uma prática do desejo. Fátima, lugar que atende os nossos desejos, orienta os nossos passos e os nossos olhares: vão aí satisfazer-se promessas sobre o altar de Nossa Senhora do Rosário.

(63) Cf. as Imagens 3 (exercício sobre o trabalho regenerador), 8 e 9 (a vida doméstica), 11 e 12 («Lá la ri lá Viva Salazar»). O exercício do corpo e da alma é, com efeito, o elemento essencial da tecnologia eugénica salazarista. O exercício é o mecanismo de uma disciplina que se exerce sobre o gesto, o olhar e o desejo, num movimento sem fim. E, por outro lado, ele é o mecanismo de uma disciplina que fabrica imagens e as cita e recita interminavelmente. Ver as Imagens 8, 9, 11 e 12.

Sobre o carácter recitado da sociedade portuguesa, neste triplo sentido, ver Capítulo 3 desta Parte 2.

(64) As cidades e os rios do Império colonial português são aprendidos de cor. E a mesma coisa acontece com as linhas de caminho de ferro e principais estações. Por outro lado, a Mocidade Portuguesa tem a seu cargo, entre outras funções, modelar e moldar as imagens heróicas de uma epopeia colonial.

(65) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 154.

(66) Cf. a Imagem 14 (a regeneração pelo sacrifício religioso – as promessas). Ver também as Imagens 11 e 12 («lá la ri lá Viva Salazar»). Ver, por fim, as Imagens 4, 5, 6 e 7: o sonho militar de uma comunidade regenerada pelo efeito dos exercícios da memória, do olhar, do gesto e do desejo.

Estas imagens de «fervoroso patriotismo», até ao sacrifício, são modeladas, em boa parte, pela Mocidade Portuguesa. A partir de 1936, com efeito, todos os portugueses dos 7 aos 11 anos, estudantes ou não, e todos os que frequentam os dois primeiros anos do liceu, são obrigados a integrar esta organização corporativa da juventude.

(67) «Obedece e saberás mandar»; «Mandar não é escravizar; é dirigir»; «Quanto mais fácil for a obediência mais suave é o mando»; «Se tu soubesses o que custa mandar gostarias mais de obedecer toda a vida»...

Estes «ensinamentos de ordem moral e patriótica» devem constar dos textos dos livros de leitura adoptados oficialmente, a partir de 1932 (cf. Decreto n.º 21 014, de 21 de Março de 1932, citado por Luiza Cortesão, *op. cit.*, p. 76).

Desta biopolítica decorrem, pois, os mecanismos tácticos que põem a nação a salvo da degenerescência (do vício, da vadiagem, da anarquia, do antipatriotismo, do internacionalismo, etc.) e dão combate à antinação degenerescente (os vadios e todo o tipo de viciados).

As tendências virtuosas da natureza nacional são, enquanto valores, normativas, sensíveis ao desvio, têm todas uma margem de tolerância e um limiar a partir do qual a exclusão é necessária. Assim, pois, com a sua normatividade própria, com as distâncias, as descontinuidades, os limiares que aí se manifestam, os valores eugénicos nomeiam e descrevem um campo de exclusão, o domínio degenerescente das tendências viciosas (da natureza nacional).

Detenhamo-nos em dois exemplos onde os mecanismos da degenerescência podem ser verificados: a mendicidade e o desemprego. Analisemos, em primeiro lugar, a mendicidade. A maioria dos que pedem, diz Salazar, não precisa de pedir, fá-lo antes por vício⁶⁸. Constituindo pois a manifestação de uma tendência viciosa e de uma necessidade ilusória, a mendicidade requer uma acção regenerescente, uma vigilância normalizadora. Esta vigilância (asilo ou prisão) é, pelo menos em parte, isomorfa à própria disciplina eugénica. Ela é mais a reiteração insistente de uma norma do que o acto vingativo de uma lei violada. De maneira que o efeito normalizador que se espera, embora passe pela expiação ou pelo arrependimento, é sobretudo conseguido pelo mecanismo de uma exercitação. Normalizar é exercitar⁶⁹. Quer isto dizer que a normalização eugénica constitui um mecanismo táctico, que não atinge o degenerescente naquilo que ele fez, antes o transforma naquilo que ele é (degenerescente)⁷⁰.

Este mecanismo de normalização eugénica é igualmente evidenciado no caso concreto do desemprego. Na medida em que são objecto da disciplina eugénica, os desempregados constituem uma natureza degenerescente⁷¹. Obrigados a trabalhar nos serviços públicos como única forma de acesso a um subsídio, nem por isso aprendem um ofício. Trabalhar para a comunidade mais não devia dar aos indivíduos que a *forma ideal* do trabalhador. Por essa razão se pode dizer o seguinte: «O subsídio sem o trabalho compensador desmoraliza os indivíduos, torna-os indolentes, comodistas, completamente inúteis à vida duma sociedade. O subsídio a troco de trabalho, pelo contrário, não desabitua os homens da sua função natural dentro da vida [...]»⁷².

O discurso sobre a mendicidade e o desemprego é na realidade um discurso sobre a degenerescência. Se alguém é mendigo ou desempregado, é porque alguma coisa há nele que não funciona: o carácter, o psiquismo, a educação, talvez o inconsciente. O

(68) Cf. Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 95.

(69) Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 182.

(70) A propósito da mendicidade como manifestação degenerescente e dissimulada da natureza nacional, ver o capítulo 3 desta Parte 2.

(71) Cf. Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, pp. 94-95.

(72) *Ibidem*, p. 94.

combate à vagabundagem e à ociosidade toma pois a forma de uma luta contra a degenerescência. As clausuras eugénicas (trabalho público, asilo ou prisão) constituem a terapia que regenera o corpo nacional nas tendências e nas necessidades da sua verdadeira natureza. Contra uma ruim paixão ou uma tendência viciosa, um bom hábito ou uma tendência virtuosa. Contra uma força degenerescente, uma força regenerescente. Cada constrangimento eugénico é, deste modo, uma função da verdadeira alma da pátria: uma raça, uma razão, um destino singulares, e não uma função do arbítrio do poder com as suas armas.

Oferecendo-se como a ameaça interna e visível da degenerescência (a exigir portanto um controlo político) e, simultaneamente, constituindo-se em exemplo da regeneração de um povo pelo trabalho e pelo sacrifício (o que torna possível uma contabilidade moral), a mendicidade e o desemprego convertem-se numa arma para fins morais e políticos.

Figuras do mal, imagens da doença nacional, a mendicidade e o desemprego tornam-se assunto da polícia e das prisões, no caso dos mendigos, da administração pública local, no caso dos desempregados. Ou seja, o melhor meio de proceder à regeneração da ociosidade, e do vício em geral, é manifestar o mal (a degenerescência) a partir da normalização. Ser mendigo, ser desempregado. Mas pode dizer-se, igualmente, *ser comunista*. A normalização que este enunciado induz é transparente, é analógica à degenerescência que sanciona: o antinacionalismo, o antipatriotismo, etc. A normalização regeneradora não vem da vontade do legislador, mas da natureza das coisas. O poder que normaliza esconde-se, pois, sob a natureza da pátria.

Digamos, para terminar este capítulo, que o princípio que está subjacente à utilização do tempo na prática discursiva salazarista já não reveste essencialmente uma forma negativa. Ao invés do que se poderia pensar, a utilização do tempo não é sobretudo um exorcismo contra o esbanjamento, falta de moral e desonestidade económica, que traduz a proibição de perder aquilo que é contado por Deus e pago pelos homens. O combate à ociosidade é fundamentalmente um exercício que produz o trabalho, o sacrifício e a independência como tendências virtuosas da natureza nacional. Numa palavra, é o real eugénico, o exercício de uma prática que normaliza o indivíduo.

O dispositivo alético

1. A FÉ NUM REAL QUE É DADO A VER E QUE SE FAZ OUVIR

Numa série de entrevistas a António Ferro, salientava Salazar o «angustioso» problema da mendicidade. Lastimava então o seu carácter teatral, que constituía uma má propaganda do regime e tornava difícil o trânsito na cidade¹.

A mendicidade é um efeito de clivagem entre muitos outros que percorrem o conjunto do corpo social. Este efeito de clivagem tem como suporte relações de força múltiplas que se desenvolvem e atravessam aparelhos de produção, famílias, grupos restritos e instituições. Aquilo que individualiza a mendicidade e a torna objecto de uma prática discursiva é o seu carácter *irracional, degenerescente e falso*. A mendicidade é uma figura do passado, do caos nacional, de uma nação sem espírito. Por outras palavras, ela é uma figura do ciclo perversão – fragmentação – degenerescência, que reenvia à crise moral da nação anterior ao 28 de Maio.

Nesta história, dois aspectos são de salientar. Sem dúvida, o seu carácter simultaneamente minúsculo e teatral. Mas também acentuamos a produção de um estado de poder local e instável que atravessa o campo móvel das relações de força: a mendicidade é assinalada pelo jornalista ao ministro, que garante estar aí uma das urgências do seu Ministério e um problema já conhecido da Polícia. No fim da narrativa, António Ferro enaltece os benefícios e as delícias do novo regime: o problema da mendicidade está em vias de ficar resolvido².

O quotidiano da miséria nacional é assim escamoteado, dissimulado ao olhar público, porque aí ressaltam os sinais possíveis da degenerescência: o problema da mendicidade é o mais teatral «porque faz pensar aos estrangeiros, e até aos nacionais,

(1) Cf. Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, E.N.P., 1933, p. 95.

(2) Cf. António Ferro, *op. cit.*, p. 189.

que atrás dessa miséria que se ostenta [...] há uma miséria que se esconde, mas que vai alastrando...»³.

Parece-nos significativo que a mendicidade tenha podido tornar-se, a partir de um certo momento, objecto não somente de uma intolerância colectiva (de que o jornalista se faz arauto), mas também de uma acção governamental, de um exame político atento e de uma elaboração teórica: a mendicidade não é um índice de miséria, mas prende-se antes com o vício⁴. Ela é do domínio da justiça, e por isso dos asilos e das prisões. Não-de pagá-las bem pagas, os viciados! O Senhor Comandante da Polícia está já no seu encaço: o caso pode ser resolvido «castigando, severamente, os falsos mendigos, devolvendo à procedência, à sua terra natal, os pobres que não são de Lisboa e metendo os restantes, os autênticos, nos asilos existentes e noutros que se improvisem para acudir, urgentemente, a esse mal»⁵.

Estamos certos que nessa altura, por toda a parte, os notáveis da terra não sabido ensinar esses pobres miseráveis a medir as palavras e a não falar de mendicidade em alta voz. Na passagem dos dias e das ruas, em todo o lado, o mesmo grave teatro de cenas variadas e persuasivas – e a memória popular a reproduzir no seu rumor o discurso austero da lei.

Aí estava, todavia, uma das condições para que as instituições de poder e de saber pudessem recobrir com o seu discurso solene a comédia humana de todos os dias. Por cima da encenação punitiva procura-se estabelecer uma relação imediatamente inteligível aos sentidos e que dê lugar a um cálculo simples: que o castigo decorre do delito e que a lei age como uma força sensata da natureza. Ou seja, associada a normalização à natureza das coisas, e não à vontade do legislador, o poder que normaliza oculta-se sob o artifício da natureza (da pátria).

Com efeito, a ciência humana por excelência é aquela em que «os indivíduos se proíbem de saber, em grupos compactos ou individualmente, torturando-se com o desejo do Outro»⁶. E não passa de uma variante a escolástica do poder, mística e legalmente presente no Estado⁷.

Nisto reside aliás a omnipresença, a ubiquidade do poder: «Não porque tenha o privilégio de tudo agrupar sob a sua invencível unidade, mas porque é produzido incessantemente, em todo o lugar, ou antes, em toda a relação de um lugar a outro»⁸. Omnipresença do poder, portanto, não no sentido de o poder englobar tudo, mas no sentido de ele irromper de todos os lados: do jornalista, do comandante da Polícia, do

(3) Oliveira Salazar, *Ibidem*, p. 95.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*.

(6) Pierre Legendre, *Jouir du Pouvoir*, Paris, Ed. de Minuit, 1976, p. 268.

(7) *Ibidem*.

(8) Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 122.

Chefe do Governo, das classes sociais burguesas, da própria Igreja, a quem repugna o vício⁹.

Enquanto ocultava a mendicidade, esforçava-se o poder por obter o concurso das bandas regimentais «para dar concertos, aos domingos e quintas-feiras, por exemplo, nos jardins de Lisboa e por essa província fora»¹⁰. O ministro da Guerra, aliás, tinha já manifestado a sua boa vontade a este propósito¹¹. Assim se nos insinua o mecanismo tático de uma «política do espírito», devendo esta constituir o lugar de um espectáculo, «a grande fachada duma nacionalidade, o que se vê lá de fora...»¹².

Existe sem dúvida uma ligação profunda entre a repressão dos pedintes que fazem o espectáculo do «vício» nas ruas de Lisboa e as bandas regimentais que dão concertos nos jardins públicos. Uma grande injunção polimorfa, produzida pelo funcionamento da representação política, submete da mesma maneira a política do corpo (sendo este até então a cena de um teatro desprezível) e a política do espírito (esse lugar de fachada, esse teatro de grandeza e de elevação).

Aquilo que é próprio da prática discursiva salazarista não é que ela tenha condenado a realidade a permanecer na sombra, a ficar tabu. Pelo contrário, é-lhe próprio ter-se votado à sua reiteração permanente, fazendo-a valer como *segredo*: «Nada contra a Nação; tudo pela Nação»¹³. O poder esconde-se sob as espécies de uma função social geral. Repartido por todo o espaço social, o poder está presente em todo o lado como cena, espectáculo, signo, discurso, teatro. Legível como um livro aberto, o poder salazarista opera o controlo da mendicidade pelos mecanismos táticos que fazem dela um vício, ou seja, uma *degenerescência*, uma *irracionalidade* e uma *mentira*. Correndo ao longo de todo o tecido social, tal poder age em cada um dos seus pontos e acaba por já não ser percebido como o poder de uns sobre outros, mas como reacção imediata de todos para com cada um.

De modo nenhum o segredo político constitui a realidade fundamental que situa todos os dispositivos táticos discursivos, tentando uns quebrá-lo e outros reforçá-lo, ainda que de maneira obscura. O tabu é, isso sim, um tema que integra a própria mecânica dos dispositivos táticos do discurso salazarista, quais sejam os dispositivos *eugénico*, *ético* e *alético*. Ele é uma maneira de dar forma à exigência de os pôr em jogo, uma fábula indispensável à economia infinitamente prolifera do discurso político.

(9) Deste modo, não se nos afigura acertada a crítica que D. Coppalle e B. Gardin fazem do conceito de «omnipresença do poder», remetendo-o para uma ocultação veiculada pela ideologia dominante. No seu entender, estando o poder entrincheirado em todo o lado, «quer dizer, lá onde não é a sua sede», não seria manifesta a sua relação com o conjunto das relações sociais, com as relações de produção que são a sua matriz – relações essas constitutivas do poder de uma classe e da sua ideologia (cf. D. Coppalle e B. Gardin, «Discours du Pouvoir et Pouvoir(s) du Discours», in *La Pensée*, 209, 1980, p. 99).

(10) Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 85. Pensava-se também na organização de grandes espectáculos de cinema popular (*Ibidem*).

(11) *Ibidem*.

(12) António Ferro, *op. cit.*, p. 86.

(13) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 34.

Tal tema não cobre outra coisa senão a seguinte pressuposição: acreditar que o real é visível e que o ouvimos¹⁴. A ficção política pretende, com efeito, actualizar o real, falar em nome dos factos, ou seja, fazer passar como referente aquilo que em boa verdade produz. É pela *aparência* que a instituição adere ao sujeito¹⁵. «De um modo cada vez mais tautológico e fundamental», dirá Michel de Certeau, «a crença remonta até esse limite em que radica afinal a sua própria condição: só o *a priori* de uma alteridade que é “regular” a torna possível. Como seu último limite, ela quer crer que o Real responde»¹⁶.

Conhecemos a fórmula de Salazar: «Politicamente só existe o que o público sabe que existe [...]»¹⁷. Por essa razão, um departamento como o Secretariado da Propaganda Nacional «deve cingir-se estritamente aos factos e utilizar de preferência a imagem e o número como as expressões mais frisantes, mais eloquentes dos factos da vida pública»¹⁸. É que «a conta converte-se num conto»¹⁹. Se os portugueses e os estrangeiros em geral não são obrigados a acreditar naquilo que não vêem nem ouvem (por exemplo, nos mendigos), já o mesmo se não dá com as bandas regimentais nem com os números da política económica e financeira²⁰. Os portugueses e os estrangeiros render-se-ão na fé ao que ouvem e vêem: «A arte, a literatura e a ciência» (essa «grande fachada de uma nacionalidade, o que se vê lá de fora...») ²¹.

Assim deparamos com aquilo que Michel de Certeau denomina «o apólogo de um resvalamento que os números não registam e que atinge as crenças»²². A sociedade portuguesa torna-se uma sociedade recitada num triplo sentido. Definida pela narrativa (as fábulas da propaganda), ela é-o simultaneamente pelas citações e pela sua interminável recitação²³.

(14) É este, afinal, o real produzido pelo poder disciplinar: domínios de objectos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele podemos ter não são determinados por mais coisa nenhuma (Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 196).

(15) Cf. Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 146.

(16) Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, 106, 1981, p. 10.

(17) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 259.

(18) *Ibidem*, p. 262.

(19) Este jogo de palavras resulta melhor em francês: «Le compte devient un conte».

(20) Podemos compreender neste sentido a Imagem 3 do Apêndice. Sobre a «estranha sedução» exercida pela «clareza das contas», ver Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 25.

(21) António Ferro, *op. cit.*, p. 86.

(22) Michel de Certeau. *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U.G.E., 1980, p. 300.

(23) O processo que conduziu António Ferro à publicação de *Salazar – O Homem e a sua Obra* é, nesta perspectiva, exemplar. Esta obra tem por objecto uma série de entrevistas feitas para o *Diário de Notícias*. Publicada em primeira mão neste matutino, esta reportagem tomou, posteriormente, a forma de livro. O prefácio, assinado pelo punho de Salazar, é umas quantas glosas e hipóteses de interpretação do texto original. No fim da obra, é o próprio Ferro quem multiplica as glosas: «Notas de reportagem duma reportagem».

Tais narrativas têm um duplo e estranho poder: a transformação do ver e do ouvir num credo e a fabricação do real com aparências. Dupla inversão. A modernidade tinha nascido de uma vontade observadora que lutava contra a credulidade e assentava num contrato entre a visão e o real. Tratava-se, através da *indagação*, de reconstituir acontecimentos, quer dizer, de obter os instrumentos que reactualizassem factos pelo testemunho²⁴. A indagação constitui, com efeito, a forma de saber-poder que esteve na origem das grandes ciências da observação.

É a este propósito que Michel Foucault refere «uma vontade de saber que impunha ao sujeito do conhecimento determinada posição, determinado olhar e determinada função (ver e verificar, de preferência a ler e comentar)»²⁵. Não é outra, aliás, a forma de saber-poder dos nossos antepassados de Quinhentos, de Camões a Garcia de Orta: «Eu vi claramente visto»²⁶, ou então, «Não ey de dizer senão a verdade e o que sey»²⁷.

Ora, o salazarismo transforma esta relação. De ora em diante é dado a ver aquilo em que é preciso acreditar. E de igual modo, é dado a ouvir aquilo a que é preciso obedecer («*ob-audire*»). Ainda por cima, a ficção, no sentido preciso da moldagem ou da modelagem de uma figura plástica, define o campo, o estatuto e os objectos da visão, ou antes, da obediência. Ela diz os «bons» objectos em que acreditar, os objectos a que é preciso obedecer²⁸. Tem pois inteira justeza a afirmação de Michel de Certeau: «A alteridade do real ressurgue na ficção, reaparece no irreal do fantástico»²⁹.

É nesta medida que a prática discursiva salazarista é um saber de *vigilância* e de *exame*, organizado em volta da norma ética, eugénica e alética, pelo controlo do indivíduo ao longo de toda a sua existência. É nesta medida que ela é, acima de tudo, um saber de fixação da crença, a partir da qual se está pronto a agir – a obedecer, por exemplo. Enquanto prática enunciativa, lugar estratégico do discurso, «meta» e «objectivo» – cálculo que atravessa a enunciação³⁰ –, *crer* é antes de mais nada «aquilo que faz andar»³¹. Pierre Janet dizia que «a crença mais não é que uma promessa de

(24) Cf. Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1974, p. 70.

(25) Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, Paris Gallimard, 1971, pp. 18-19.

(26) Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto V, estrofe 18.^a

(27) Garcia de Orta, *Colóquio dos Simples, e Drogas e Cousas Medicinaias da Índia*, I, Ed. do Conde de Ficalho, 1891, p. 105.

(28) É sem dúvida uma função de moldagem ou modelagem de figuras plásticas («imagens») e de exibição de «números» que é atribuída ao Secretariado da Propaganda Nacional (cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 262).

(29) Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 177.

(30) «Meta» e «Objectivo» são tomados aqui no sentido preciso que Michel Foucault lhes atribui: cálculo que atravessa as relações de poder (cf. Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, p. 125).

(31) Podemos ler, nesta perspectiva, Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*.

acção: crer, é agir; dizer que acreditamos em alguma coisa, é dizer: faremos alguma coisa»³². Tal sucede, no entanto, porque toda a crença é relativa a uma salvação³³.

Posto isto, podemos finalmente introduzir a questão fundamental a que procuramos dar resposta neste capítulo: se a crença faz viver o discurso, *como é que o discurso propaga a submissão, de maneira a que esta se converta em desejo de submissão?* Por outras palavras, *como é que a crença é funcionalizada no discurso salazarista?*

Para trás está já o tratamento dos dispositivos tácticos ético e eugénico e das exclusões por eles impostas. Faremos agora a análise da prática discursiva salazarista na positividade *alética* («aletheia», a verdade) do recurso à natureza, à doutrina, à sinceridade e à ciência. Quer dizer, ocupar-nos-emos da *produção do discurso de verdade*, ou seja, dos mecanismos tácticos em que consiste a confissão da verdade salazarista.

Ora, em toda a vontade de verdade deparamos com um dispositivo estratégico. É o desejo e o poder que aí entram em jogo. E, como acentua Pierre Legendre: «Todos os discursos humanos deliram, pelo facto de neles se debaterem as questões relativas ao desejo do poder»³⁴. Na vontade de verdade enuncia-se, com efeito, a relação política, «relação ao desejo desconhecido do monstro invisível»³⁵.

É deste modo que opera a vontade de verdade salazarista. Ela apoia-se num discurso disciplinado (por uma providência pré-discursiva), pontualmente recitado (pelo mecanismo da sinceridade), rigoroso na sua gramática (científico, entendida a ciência como o «bom senso» de uma razão ordenada à natureza) e preservando a escala dos valores (através de um sistema doutrinal).

Podemos dizer, resumindo, que o saber salazarista, na positividade alética do recurso à natureza, à sinceridade, à ciência e à doutrina, contém em si a clausura do asilo e da prisão para os viciados (os mendigos, por exemplo), a disciplina de um trabalho normalizador para os ociosos (nomeadamente, os desempregados)³⁶, a medicina de uma União Nacional – qual «escola de bons cidadãos» – para os anarquistas, a ideologia de uma moral panóptica de origem católica para os «bárbaros», enfim a gramática de um «evangelho regenerador» para os antipatriotas e os internacionalistas. A cada clausura corresponde uma figura de anormalidade (vadio, ocioso, bárbaro, anti-

(32) Pierre Janet, *L'Evolution de la Mémoire et de la Notion du Temps* (A. Chahine, 1928), citado por Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, p. 8.

(33) Cf. Michel de Certeau, *Ibidem*.

(34) Pierre Legendre, *Jouir du Pouvoir*, p. 272.

(35) *Ibidem*.

(36) Os desempregados são, com efeito, reduzidos à condição de degenerescência e irracionalidade nacional. Constrangidos a trabalhar nas obras públicas, como contrapartida necessária do subsídio de desemprego, não aprendem todavia uma profissão. O trabalho para a comunidade devia apenas facultar aos indivíduos a *forma ideal* do trabalhador. «O subsídio a troco de trabalho», diz-se então, «não desabitua os homens da sua função natural dentro da vida [...]» (Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 94). A propósito da disciplina de um trabalho normalizador (ético e regenerador), ver a Imagem 3 do Apêndice.

patriota, internacionalista, anarquista), e cada clausura exige operações terapêuticas que produzam a verdade salazarista.

Vejamos isto de mais perto.

A vontade de verdade salazarista manifesta-se ao nível do enunciado, onde é estabelecido um corte a separar o discurso verdadeiro do discurso falso. A verdade reside naquilo que o discurso diz, naquilo que ele *confessa*. E antes de mais, o discurso salazarista confessa a *natureza* da pátria lusitana: a autoridade e a tradição espiritual; «a universalidade da ideia e da acção dirigida à elevação material e moral da espécie»³⁷; o nosso «temperamento colonizador»³⁸; as virtudes superiores de trabalho, sacrifício e patriotismo³⁹.

O discurso confessa também uma *doutrina*, que consiste numa recta razão ordenada à natureza humana – a doutrina do «simples bom senso»⁴⁰ ou do equilíbrio natural de todas as coisas⁴¹.

A verdade é ainda confessada na *sinceridade* de uma política em que «nada do que deva ser sabido ou apreciado se esconde aos olhos da Nação»⁴² (e daí «a clareza das afirmações e das contas»⁴³, «a riqueza dos elementos fornecidos» ao país⁴⁴). Ou seja, a sinceridade produz a verdade, uma vez que confessa tanto a moral e o direito como a natureza da pátria – o temperamento de uma raça heróica e santa, uma tradição espiritual, um destino colonial.

Discurso correlativo deste discurso verdadeiro, um outro discurso é então excluído como falso. Uma antinatureza nacional, que compreende um conjunto de formas degenerescentes, é desta forma rejeitada. É falsa a política de mentira alardeada pela «falta de coincidência entre as instituições e os seus fins, entre a aparência dos preceitos e a sua realidade profunda, entre a lei e a sua execução»⁴⁵. É igualmente falsa a *irracionalidade* da «barbaria»⁴⁶ em que se traduz o «baixo materialismo»⁴⁷. É falsa ainda a política de mentira exibida pela eloquência dos oradores, que ofusca a verdade «a ponto de não ser já possível saber qual era e onde estava»⁴⁸.

Os sistemas eugénico, ético e alético surgem assim, aos nossos olhos, como técnicas ao serviço da produção da verdade política, quer dizer, como dispositivos tácticos

(37) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 324.

(38) *Ibidem*, p. 231.

(39) *Ibidem*, pp. 263 e 323.

(40) *Ibidem*, pp. 10, 112, 198.

(41) *Ibidem*, p. 17.

(42) *Ibidem*, p. 322.

(43) *Ibidem*, p. 25.

(44) *Ibidem*, p. 322.

(45) *Ibidem*, p. 26.

(46) *Ibidem*, pp. 210 e 308.

(47) *Ibidem*, p. 125

(48) *Ibidem*, p. 322.

para dizer a verdade politicamente. Tal é o jogo destes três tipos de linhas separadoras que se cruzam, reforçam ou compensam, constituindo uma malha que não pára nunca de se transformar. Em termos absolutos, podemos todavia dizer que os dispositivos eugénico e ético tendem permanentemente para a confissão da verdade. Esta utiliza-os, cada vez mais, para simultaneamente os modificar e fundar. Vejamos, então, neste sentido, o diagrama das operações tácticas do dispositivo alético.

Apoiando-se na majestade do discurso científico, a prática discursiva salazarista fala da verdade política pela ocultação, pelo desvio, pela escapadela. Mas uma coisa já nós salientámos: o segredo apenas funcionaliza a necessidade infinitamente prolifera do discurso político. A ocultação inflecte o discurso e reporta-o à pressuposição geral já mencionada: acreditar que «o Real responde».

Ora, tão-somente o facto de se ter pretendido dizer a verdade do ponto de vista purificado e neutro da ciência económica e financeira, isso é já em si significativo. Na verdade, mesmo o trabalho científico supõe que «a matéria não nos atraiçoa», e se porventura nos enganamos, de uma coisa podemos estar certos: «Ela não nos engana nunca»⁴⁹.

Dir-se-ia que a necessidade da sua forma liberta o trabalho científico do desejo e do poder: «Com efeito, nunca confirmámos a existência do que quer que fosse que nos mostrasse a natureza qual um demónio traiçoeiro»⁵⁰. Mas o limiar da tolerância é nítido. Tudo o que se não dobre à «política de verdade», ao equilíbrio imputado ao sacrifício e ao governo autoritário, é uma irracionalidade, uma degenerescência e uma mentira, postas em discurso financeiro e económico, ou seja, em discurso científico.

Este luminoso discurso sobre a política, qual seja o discurso económico-financeiro, é percorrido por uma recusa de ver e de ouvir, que recai sobre aquilo mesmo que é exibido e de que se solicita a formulação, a saber, a vontade de verdade, a vontade de dizer verdade politicamente, numa palavra, a crença de que «o real não pode ser maldoso connosco»⁵¹. Evitar a verdade sob os fulgores místicos de uma «política nacional» e de uma «política de sacrifício», barrar-lhe o acesso condenando à clandestinidade ou à impotência aqueles que não se submetem à autoridade das contas e do regime, mascarar-la através do invólucro jurídico do corporativismo – tal é o jogo de outros tantos mecanismos tácticos destinados a dizer verdade, ou seja, a excluir.

Atentemos ainda no seguinte: «Não reconhecemos liberdade contra a Nação, contra o bem comum, contra a família, contra a moral»⁵². «Não querer reconhecer», diz Michel Foucault, «é ainda uma peripécia da vontade de verdade»⁵³. Sem dúvida,

(49) Jacques Lacan, *Le Séminaire: Livre III. Les Psychoses*, Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 77.

(50) *Ibidem*.

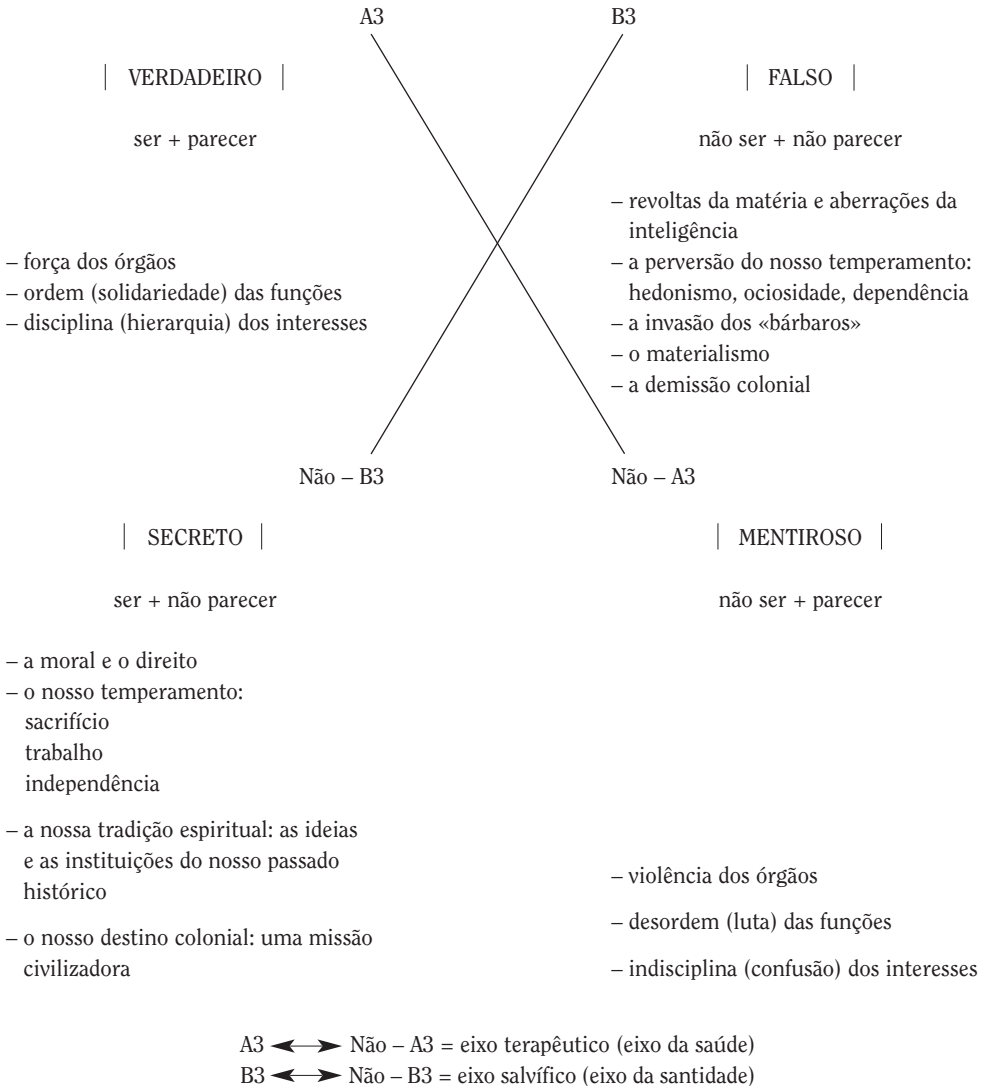
(51) Esta fórmula é ainda de Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 77. A propósito da aproximação entre a ocultação e a crença, ver Pierre Bourdieu, «La Production de la Croyance», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13, Fevereiro de 1977, p. 9.

(52) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 309.

(53) Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I La Volonté de Savoir*, p. 74.

não será nunca de mais insistir sobre a importância da palavra trocada na confissão (da verdade). Não será nunca de mais acentuar, e retomamos aqui as palavras de Pierre Legendre, «o peso de semelhante técnica na divulgação das normas pontificalistas da arte política, utilizadas ainda pelo Ocidente (de um modo laico hoje em dia)»⁵⁴.

Figura 4: O diagrama do dispositivo alético



(54) Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, p. 74.

Voltemos, no entanto, ao lustroso aparelho construído em torno da política e a seu respeito – o discurso económico e financeiro. Retomemos a análise desse aparelho calibrado para produzir a verdade (e também para a dissimular no último instante).

É sobre dois registos de saber, distintos mas complementares, que se estrutura a vontade de verdade salazarista. Ela confessa, por um lado, uma *arte do equilíbrio do corpo*, que se desenvolve de acordo com uma normatividade científica, entendida esta como o «simples bom senso» de uma razão ordenada à natureza. O discurso económico-financeiro responde, deste modo, a uma exigência ética⁵⁵. Por outro lado, a vontade de verdade salazarista confessa uma terapêutica do espírito como função do «interesse nacional», como função «da geografia e da história» da pátria⁵⁶, e que ainda por cima verifica a «sinceridade» do poder⁵⁷. Ela responde, assim, a uma necessidade eugénica.

Entre a arte do equilíbrio do corpo e a terapêutica do espírito existem permutas reais e uma estruturação recíproca. A primeira desempenha em relação à segunda o papel de uma garantia: uma certa caução global, a coberto da qual podem reescrever-se, num vocabulário de consonância científica, os interditos morais, as opções económicas ou políticas, enfim, os medos tradicionais.

Consideremos os enunciados que se seguem: «As noções de Pátria, de Estado, de autoridade, de direito, de família, de propriedade, de diferenciação social estão em causa [...]»⁵⁸, e o mesmo acontece com os conceitos de humanidade, de virtude, de pudor⁵⁹. Ora, uma vez que a irracionalidade e a degenerescência são atribuíveis à política de partidos, haverá que instaurar um «regime de cura». Deste modo, aquilo que a patologia política constitui como uma anomalia (irracionalidade, degenerescência ou mentira) deve ser reposto no caminho certo, o da *normalidade*. Daí a sanção terapêutica: «Encerrar a época de liberalismo individualista e fazer predominar o equilibrado nacionalismo que se inspira no destino histórico da Nação Portuguesa e nos princípios da verdadeira ciência social»⁶⁰.

Nesta terapia há como que uma resistência fundamental à ideia de que possa haver um discurso racional – discurso esse de verdade – sobre a política de partidos, suas correlações e seus efeitos. A política de partidos pertence ao domínio das paixões, do desmembramento da nação em ódios e lutas⁶¹. Não passa, por isso, de uma irraciona-

(55) Referimo-nos ao «simples bom senso» de uma razão ordenada à natureza: «Advoguei sempre uma política de administração, tão clara e tão simples como a pode fazer qualquer boa dona de casa: política comezinha e modesta que consiste em se gastar bem o que se possui e não se despende mais do que os próprios recursos» (Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 11).

(56) *Ibidem*, p. 334.

(57) *Ibidem*, p. 176.

(58) *Ibidem*, p. III.

(59) *Ibidem*, p. 307.

(60) *Ibidem*, p. 145.

(61) *Ibidem*, p. 64.

lidade e de uma degenerescência que invadem as finanças, a economia, a vida privada e a administração pública. É falsa a política de partidos. O discurso de verdade, esse, é antes o equilíbrio nacional pela terapêutica ética e eugénica: um nacionalismo equilibrado que verifica a sinceridade do Poder pelo restabelecimento da nação, na sua natureza autoritária e espiritual, e pela prática da verdade das contas.

O jogo destes dois tipos de cesuras, ética e eugénica, que se cruzam e deslocam no sentido de um discurso alético, mostra bem que não é a verdade que importa dizer, mas tão-só interessa impedir que ela irrompa. Os mecanismos ético e eugénico constituem um artifício do poder para obturar a verdade. O luminoso discurso económico-financeiro mascara a vontade de «fazer crer» que o atravessa, ou seja, oculta o cálculo que exclui toda a diferença como irracional, degenerescente, falsa. O «amor do censor» faz do opositor um culpado e da diferença uma falta⁶².

2. A NECESSÁRIA CIÊNCIA DE UM DEUS UNO

Sem dúvida que a verdade salazarista reside naquilo que o discurso diz ou confessa. Todavia, e é disso que nos vamos ocupar agora, esta prática discursiva constitui, por outro lado, um regresso do saber à sua velha parentela com a «*divinatio*». Uma relação *essencial* liga o nome e a ordem, quer dizer, a verdade articula-se aqui com o conceito de «escrita axiológica», de que fala Roland Barthes. Nesta, «o trajecto que habitualmente separa o facto do valor é suprimido no espaço da própria palavra, que é dada simultaneamente como descrição e como juízo»⁶³.

Passando por transparente à continuidade do ser, o discurso salazarista pressupõe uma relação de sentido com a forma da verdade e a forma do ser. Caímos assim em cheio sobre o domínio e a matéria próprios da inteligência antiga – o ser; e a vontade de verdade é mascarada como se se tratasse da própria verdade na sua explicação necessária. Em consequência, tal um discurso feito elemento transparente ou neutro onde a política se pacificasse, irrompe a nossos olhos uma verdade plena, fecunda, doce na sua força e insidiosamente universal: «Às almas dilaceradas pela dúvida e o negativismo do século procurámos restituir o conforto das grandes certezas. Não discutimos Deus e a Virtude; não discutimos a Pátria e a sua História; não discutimos a autoridade e o seu prestígio; não discutimos a família e a sua moral; não discutimos a glória do trabalho e o seu dever»⁶⁴.

É pois à velha parentela do saber com a «*divinatio*» que remontamos: «Esta presunha sempre a existência de sinais que lhe eram anteriores: de maneira que o

(62) Cf. Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur L'Ordre Dogmatique*, p. 6.

(63) Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p. 19.

(64) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, Coimbra, Coimbra Ed., 1937, p. 130.

conhecimento se instalava inteiramente na abertura de um signo descoberto, afirmado ou secretamente transmitido. Tinha como função reconhecer uma linguagem prévia distribuída por Deus no mundo: é neste sentido que, através de uma implicação essencial, ela adivinhava, e adivinhava o *divino*»⁶⁵.

No mesmo sentido destas palavras de Michel Foucault, o discurso de verdade salazarista, aquele a que é devida submissão uma vez que é ele a reinar, é o discurso que assinala as «verdades eternas» e as «grandes certezas»⁶⁶. O discurso de verdade é aquele que nomeia as «verdades imutáveis e eternamente verdadeiras, por corresponderem à própria natureza da alma humana»⁶⁷; é o discurso que assinala «os marcos miliários de que as almas se servem para se guiarem na vida» – Deus, a certeza, a verdade, a justiça, a moral⁶⁸.

Mais especificamente, o discurso de verdade salazarista é o discurso ligado ao exercício do poder, o discurso que profetiza o futuro, ganha a adesão dos homens e se confunde com o destino. É o discurso que reintegra o sofista na cidade e exclui o materialista, o céptico, o pragmático, o epicurista⁶⁹.

O discurso de verdade é ainda, enquanto princípio de acção, o discurso precioso e desejável, a «negação, a indiferença, a dúvida» apenas criam o vazio⁷⁰. Parafrazeando Pierre Legendre, digamos que a dúvida «não deixa andar». Quer dizer, se é inegável que há poder nas palavras⁷¹, é de um poder ritualizado que se trata. Com efeito, as palavras retiram o seu valor exclusivamente das instituições ou dos rituais institucionais⁷².

Respondendo ao desejo e exercendo o poder, o discurso de verdade salazarista é, deste modo, o oráculo de uma revelação. É um discurso que se investe de sagrado pela sua vontade transistórica e militante, a qual nas suas formas extremas se deixa possuir por todas as verdades, a da religião e a da ciência.

(65) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 73.

(66) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 307.

(67) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, pp. VIII-IX.

(68) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 307.

(69) *Ibidem*.

(70) *Ibidem*.

(71) Referimo-nos à obra de J. L. Austin, *Quand Dire C'Est Faire* (Paris, Ed. du Seuil, 1970), tradução francesa de *How to Do Things With Words*. A tradução francesa radicaliza nitidamente a tese de Austin, apoiando-se no postulado de que o poder está na linguagem.

Sobre o poder das palavras, ver, numa outra perspectiva epistemológica (estratégica), o excelente trabalho de B. Quelquejeu, «Demiurge de Persuasion», in *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 103-133. Ver também os trabalhos de G. Fauconnier, «Comment Contrôler la Vérité», e de L. Marin, «Pouvoir du Récit et Récit du Pouvoir», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 25, Janeiro de 1979, pp. 3-22 e 23-43, respectivamente.

(72) Cf. D. Coppalle e B. Gardin, *op. cit.*, p. 105.

Uma vez que a ordem discursiva salazarista está arraigada numa providência pré-discursiva, a onnipotência e a onisciência do discurso não só não podem explicar-se pelos meios habituais da razão humana, como também haverá toda a vantagem em não as interrogar muito. Enraizada num além-discurso, a vontade de «fazer crer» salazarista desenvolve-se como um germe e não como uma linha; manifestando uma essência e ameaçando com o segredo, é uma contracomunicação, é uma vontade que intimida⁷³.

Interrogar o discurso salazarista sobre o que ele faz, ler a sua produção, ou seja, a sua prática, por outros mecanismos que não o comentário autorizado e a glosa, problematizar o fundamento da sua autoridade, é duvidar, é insinuar a suspeita de falsidade no discurso de verdade, é expor-se, em consequência, às suas medidas de exclusão, ao seu anátema. Por essa razão são punidos os «ociosos» e os «profissionais» da política: ainda que o «recato» e o «pudor» devessem contrariar o hábito *doentio* da «bisbilhotice democrática», a verdade é que eles querem saber de mais⁷⁴.

Instaurando um retomo do saber à sua parentela com a «*divinatio*», o discurso salazarista vive a realidade fantasmática da ancoragem do saber na verdade. É-nos dito a propósito: «À parte o valor intrínseco da verdade religiosa, individualmente, socialmente, temos necessidade do absoluto, e não vamos criar por nossas mãos de entre as coisas contingentes e efémeras o que existe fora e acima de nós, nem desviar para o Estado a função de decretar o culto e definir os princípios da moral»⁷⁵.

Cruzamo-nos, deste modo, com aquele tipo de discurso estudado por Michel Foucault, onde «o ser e a representação fazem tronco comum»⁷⁶. O discurso salazarista pressupõe com efeito que ao nível da experiência, antes mesmo que ela tenha a forma de um pensamento, e, por esta ordem de ideias, antes que ela seja experiência de governo, existem no mundo significações prévias: «algumas verdades eternas», ou então, «uma moral preexistente e superior ao próprio Estado»⁷⁷. A relação do homem e do infinito dá-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que desta ele possa tomar; pouco importando que tal relação seja concebida como criação ou queda, ligação da alma e do corpo, determinação no interior do ser infinito, ponto de vista singular sobre a totalidade, conexão da representação e da impressão.

Uma verdade prévia é assim projectada e posta a funcionar como lei do discurso, como regra a que o discurso obedece. O discurso de verdade é o discurso ancorado na «natureza humana», sendo esta uma «realidade imutável e eternamente verdadeira»,

(73) Cruzamo-nos aqui com o que Roland Barthes diz das escritas políticas, onde «o alibi da linguagem é simultaneamente intimidação e glorificação» (do crente, acrescentamos nós). Roland Barthes, *op. cit.*, p. 19.

(74) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 321-322.

(75) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, pp. 130-131.

(76) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*, p. 323.

(77) Oliveira Salazar, *Discursos*, III, Coimbra, Coimbra Ed., 1943, p. 237.

isto é, uma realidade em que são inscritas as verdades, as significações prévias que constituem a lei do seu funcionamento: ordem, bem, verdade, justiça.

Esta «substancialização» da natureza dá (uma) razão ao mundo num discurso transparente à continuidade do ser *divino*. Discurso de verdade, a natureza humana obedece de facto a uma lei natural, a uma providência pré-discursiva que ordena o mundo em nosso favor. Assim se dizem (e inscrevem) na natureza as significações prévias que atravessam o mundo e o abrem ao conhecimento⁷⁸ – a verdade, o belo e o bem, ou seja, a vida do espírito⁷⁹.

Ora, é esta cumplicidade primeira com o mundo que funda em nós a possibilidade de falarmos dele e de o conhecermos em forma de verdade. Nesta cumplicidade original, o conhecimento submete-se a uma ética (lei natural), que garante a verdade no desejo e no poder de pensar o sentido já murmurado nas coisas.

Sendo exactamente a lógica da lei – uma providência pré-discursiva – o único ligame de que se acha suspenso o conhecimento, a submissão instala-se *naturalmente*, e o pacto social surge no termo de um encadeamento de relações aceites como necessárias. Não podemos deixar de reconhecer aí o estilo de uma propaganda – a propaganda de uma fé. A conclusão do processo da «*divinatio*» manifesta, com efeito, a crença imponente na ciência revelada do alto, ciência do *todo-poderoso*.

«Comunicar a crença pelo viés de uma crença na ciência», diz Pierre Legendre, «é autenticamente o remate de tudo»⁸⁰. Não há dúvida que o Poder é enunciado na «*divinatio*» sob a forma de verdades constrangentes, quer dizer, sob a forma dogmática. Todavia, também é inquestionável que a lógica da providência pré-discursiva obtém um resultado tão geral e absoluto e eficaz quanto o pode ser o amor ao Poder – única condição da submissão livremente aceite.

A este discurso de verdade – uma ética, uma ciência natural – devemos-lhe submissão, na medida em que é ele a reinar. Dizendo a justiça e atribuindo um lugar a cada um, este discurso postula o sentido. Invariante garantido, o sentido constitui deste modo a própria ordem do pensamento – um pensamento de ordem *divina*. E assim se constitui a linha de separação. É que a lei (natural), que é o nome da ordem, define a desordem; o bem indica o mal. Em consequência, lá temos nós o discurso de verdade salazarista a exorcizar «a anarquia mental e moral do século a que aderíamos, criticando, negando, demolindo, juntamente com os desfeamentos do tempo, as paredes mestras das instituições sociais, invertendo as escalas dos valores humanos para apresentar novidades de doutrina»⁸¹.

Toda a crença supõe, simultaneamente, actos de fidelidade auto-implicativos (os

(78) Como diria Lacan: «Além do universo, também a lei foi criada *ex nihilo*» (J. Lacan, *op. cit.*, p. 77).

(79) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 340.

(80) Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, p. 164.

(81) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, p. 128.

credos, as orações litúrgicas), e actos de abjuração (as renúncias). Por outras palavras: «A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e interdiz-lhes, por conseguinte, todos os outros; mas, em contrapartida, ela serve-se de certos tipos de enunciação para ligar os indivíduos entre si e diferenciá-los de todos os outros»⁸².

Digamos então, neste sentido, que a crença nacionalista – essa relação disciplinar produzida pelo discurso de verdade salazarista – decorre do princípio monoteísta do «verdadeiro ou falso». Ela implica a renúncia à *liberdade*, como verdade política, económica e moral⁸³, pois que não é credível a *impossível ciência do ser múltiplo*.

«O discurso henológico (*henos*, o uno)», diz Michel de Certeau, «organiza-se a partir de um limite que constitui como que um extra-texto, uma irreduzível alteridade»⁸⁴. Discurso henológico, a vontade de «fazer crer» salazarista acede à discursividade estabelecendo a sua própria condição de existência como um espaço exterior: a sua condição de possibilidade é uma extraterritorialidade. A ordem, o bem, a justiça, a verdade são a continuação da «irreduzível alteridade» do nosso *temperamento nacional* (sacrifício, trabalho, independência), da nossa *tradição espiritual* e do nosso *destino colonial*.

Por outro lado, e ao mesmo tempo que é definida a ordem, é excluída a desordem: é esconjurado todo o pensamento que não queira submeter-se a esta lei (natural) – uma natureza imutável e eternamente verdadeira – nem deseje pensar o sentido já murmurado nas coisas.

Por necessidade apologética, a verdade é um acto de enunciação ritualizado, eficaz e justo, que «essencializa» a política, a ideologia, a ordem. E assim se nos depara o tipo de disciplina e de controlo que esta vontade de verdade determina: um sistema constringente na sua trilogia eugénica, ética e alética.

Encenação da verdade, coisa essencial, a política é, em consequência, acto útil através de «sacrifícios salutarés»⁸⁵, ou perigoso através de «sacrifícios perdidos para a nossa salvação»⁸⁶; ela é acto precioso e desejável enquanto «política verdadeira e sincera»⁸⁷, ou temível enquanto «política mentirosa e secreta»⁸⁸, a tal ponto que o Estado se torna «o grande inimigo nacional»⁸⁹.

Podemos dizer no entanto, para concluir, que se a vontade de verdade salazarista é, por um lado, uma vontade de verdades constringentes, ou seja, um acto ritualizado, eficaz e justo, por outro lado ela é o lugar de uma deslocação no sentido das formas, domínios e técnicas que caracterizam o controlo e a disciplina contemporâneos. Com

(82) Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, p. 45.

(83) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 309.

(84) Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, p. 174.

(85) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 18.

(86) *Ibidem*.

(87) *Ibidem*, p. 10.

(88) *Ibidem*.

(89) *Ibidem*, p. 13.

feito, se a vontade de verdade salazarista se realiza no acto de enunciação que profetiza o futuro e se confunde com o destino, o certo é que ela também nos dá conta da seguinte transformação: pela ficção, citação e recitação, dá-nos a ver aquilo em que é necessário acreditar e a ouvir aquilo a que é preciso obedecer. Ou seja, ela diz-nos os «bons» objectos da fé, os objectos a que devemos obediência.

PARTE 3

**A obediência pela *cura*
(instrumento visível da salvação)
e a conversão pelas *parábolas*
(modelos de comportamento
revivificadores)**

Qualquer dispositivo de enunciação é um aparelho em acto de simulação. Tal aparelho mascara o cálculo, a vontade de poder e de saber que atravessa o discurso, ou seja, oculta os mecanismos tácticos que o percorrem.

Num dispositivo de enunciação tudo acontece como se o cálculo e as manhas que cruzam o discurso fossem «mascarados pela própria verdade na sua explicação necessária»¹ e como se o discurso fosse esse elemento transparente ou neutro em que a política se pacifica². Nada nos é dado a saber dessa prodigiosa máquina que condena e exclui, dessas malhas de que o desejo e o poder simultaneamente se alimentam e consomem. A verdade constrangente do discurso é-nos assim mascarada. Ao mesmo tempo «batalha e arma, estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível»³, não espanta, pois, que o discurso seja um dos lugares onde a política exerce, de forma privilegiada, algumas das suas mais temíveis violências.

No sentido de desarmar os discursos da cura e da parábola, vamos estabelecer antes de mais as clivagens, as transformações, as deslocações e as transposições que tornam visíveis os seus dispositivos estratégicos. Esta operação vai, aliás, permitir-nos desenvolver duas hipóteses complementares: por um lado, a hipótese da especificidade das estratégias da cura e da parábola, por outro, a hipótese da unidade fundamental do discurso salazarista. Neste último caso, as estratégias da cura e da parábola elucidam as estratégias dos dispositivos ético, eugénico e alético, tornando-as visíveis.

O discurso salazarista não é, de facto, uma sucessão de domínios de objectos e de rituais de verdade sem ligação orgânica. Pelo contrário, é estruturado interiormente por três dispositivos estratégicos globais, cujo objectivo⁴ principal se identifica com os valores figurados pela metáfora da «salvação nacional».

Como assinalámos ao longo de toda a Parte 2 deste estudo, estes dispositivos estratégicos propõem a realização de valores éticos contra a fragmentação do espaço nacional, de valores eugénicos contra a degenerescência da natureza da pátria, de valores aléticos contra a dissimulação da nação.

A realização destes objectivos pode ser considerada ao nível da *atribuição* da salvação, isto é, da comunicação autêntica do «evangelho da renascença nacional»⁵,

(1) Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 22.

(2) *Ibidem*, p. 11.

(3) Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 8.

(4) Não há poder que se exerça sem um conjunto de metas e de objectivos. Não quer isto dizer que as relações de poder se tornam inteligíveis, porque são o efeito de uma instância que as explica em termos causais. A sua inteligibilidade reside no facto de o cálculo as atravessar de ponta a ponta. As relações de poder são ao mesmo tempo intencionais e não subjectivas (Cf. Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976).

(5) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1935, p. 343. Diz-se também «o evangelho do Estado Novo» (*Ibidem*, p. 303).

missão da Ditadura, a seguir do Estado Novo, e condição de acesso à salvação. Confira-se, neste sentido, a distribuição táctica dos dispositivos ético, eugénico e alético, Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

Este primeiro conjunto estratégico cruza-se com um segundo que o confirma e elucidar: o conjunto estratégico constituído pelos dispositivos da cura e da parábola. Cura e parábola realizam a noção comum de «obra» (a «obra» cura e a «obra» parábola), por oposição ao «agir» dos dispositivos estratégicos globais⁶.

Entendemos por «obra» uma ficção, um mito, no sentido preciso da moldagem ou modelagem de uma figura plástica⁷. A sua função discursiva é a de uma estrutura hermenêutica, isto é, a de uma instância ou exigência de interpretação⁸. Enquanto os dispositivos estratégicos globais *dispõem* os valores da salvação nacional, o segundo conjunto táctico, funcionando como estrutura hermenêutica, *expõe* as duas dimensões do agir ético, eugénico e alético: pelas obras somáticas ou acções simbólicas em que consistem as curas, a dimensão do *fazer*; pelas obras de palavra ou acções de linguagem que constituem as parábolas, a dimensão do *dizer*.

No discurso salazarista há, por um lado, uma elucidação activa ou *prática* das estratégias ética, eugénica e alética, isto é, uma interpretação no sentido em que se diz que um artista executa ou interpreta um trecho musical. É a interpretação realizada pelas parábolas. Mas, por outro lado, há também uma elucidação *cognitiva* ou significativa das estratégias globais, isto é, uma interpretação no sentido em que se diz que um observador interpreta um acontecimento. É a interpretação realizada pelas curas.

Analisemos estas duas estruturas hermenêuticas, começando pelas parábolas. Obras de palavra, as parábolas dizem o sentido da «revolução nacional», embora tenham nela a própria realização. Reduzindo o dia-a-dia da nação a objectivos manifestos e dizíveis, clarificam-no. E na medida em que são discursos sobre comportamentos revivificadores, nelas encontram o Exército, a Ditadura, Salazar e a nação, o instrumento da sua rectidão.

O efeito da parábola é todavia subterrâneo e misterioso, como secreta e misteriosa é a própria salvação⁹. A parábola apela à mudança de prática, à *conversão*. Essa a razão por que se espera a redenção da pátria, a libertação da irracionalidade, da degenerescência e da mentira.

(6) As noções de «obra» e de «agir» que aqui utilizamos são retomadas da obra do Groupe d'Entrevernes, *Signes et Paraboles – Sémiotique du Texte Evangélique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, p. 173.

(7) Cf. *Ibidem*, p. 211.

(8) *Ibidem*, p. 177.

(9) Tal como um fermento que faz levedar toda a massa; tal como um arbusto frágil, um grão de mostarda, que se transforma numa árvore frondosa (Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 222).

Efectivamente, a pátria é exposta na parábola como objecto de uma escolha alternativa. Ela tanto é um espaço de verdade, ordenado pelo «simples bom senso» de uma recta razão que cumpre uma natureza e um destino singulares, como, pelo contrário, é um espaço de mentira, um espaço irracional corrompido pela «barbaria» (pelas «revoltas da matéria» e pelas «aberrações da inteligência»).

Fixemo-nos agora na estrutura hermenêutica que as curas representam. Obras somáticas, as curas são os «sinais»¹⁰ da «revolução nacional», embora recebam dela a própria significação. Constituindo uma instância de interpretação que remete a nação para o plano da salvação, as curas pressupõem a fé, ou antes, a *obediência* na fé. Por essa razão, delas se espera a redenção da pátria, a libertação da irracionalidade, da degenerescência e da mentira.

Objectivações todo-poderosas do «fazer» salvador, as curas assinalam a competência prodigiosa da Ditadura, de Salazar, do Estado Novo. À tibieza e à descrença da República laica, que instala a degenerescência num espaço irracional, as curas contrapõem o tempo dos heróis e dos santos, o tempo das virtudes superiores (fé e obediência), que restabelece a nação na sua verdadeira natureza¹¹.

Toda a crença evita a disseminação, diz Michel de Certeau¹². No discurso salazarista, a crença salvadora, pressuposta pela estratégia da cura, cria uma malha de deveres e direitos, que garantem uma regeneração, fundada numa natureza singular: um temperamento nacional, uma tradição espiritual, um destino colonial e uma missão civilizadora, afinal as «tendências virtuosas» do nosso génio (uma força, uma ordem e uma disciplina superiores).

Podemos pois dizer, concluindo, que pela análise dos dispositivos estratégicos da cura e da parábola reafirmamos a trajectória crítica que, desde o início da nossa investigação, nos tem continuamente levado a contornar a vontade de verdade salazarista e a subjugá-la à verdade, precisamente onde ela manobra pela justificação do interdito, definindo a fragmentação e a irracionalidade, a degenerescência e a morte, o verdadeiro e o falso.

(10) Utilizamos este vocábulo numa acepção teológica. As curas são os sinais da «revolução nacional», da mesma maneira que os milagres são os sinais do Reino de Deus.

(11) Cf. Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 223: «Fé, isso temos: os que tomaram nos seus braços o País exausto, e lhe têm dado em sete anos de trabalho e angústias com o seu sangue, o sangue, com a sua vida, a vida, com a sua alma, a alma, têm mais que quaisquer outros motivo para crer na cura, na salvação nacional e desejar levá-la a cabo».

(12) Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, 106, 1981, p. 4.

A estratégia da cura nacional: a salvação pela obediência na fé

No cerne da prática discursiva salazarista encontramos uma transformação física: *cura e exorcismo*. Por um lado, a Ditadura constitui «remédio supremo para grandes males»¹, e a Constituição corporativa terapia da «doença profunda que mina a vida económica e social» e que multiplica as crises². Por outro lado, a «revolução nacional» exorciza o «espírito do mal», os «sem-pátria», os «falsos profetas»³.

A cura enquanto *realidade factual*, ou seja, enquanto terapia consumada, representa uma performance de ordem concreta, quer dizer, reveste a materialidade de uma «obra». Trata-se, no entanto, de uma obra que expõe o programa da «revolução mental e moral»⁴ do país, e que, por conseguinte, se constitui como uma estrutura hermenêutica que interpreta a salvação proposta pelas estratégias ética, eugénica e alética.

A cura releva, assim, de um programa de salvação, sendo duplo o condicionamento a que este a sujeita. Condiciona-a a montante, pelo mecanismo da «petição», dispositivo tático pelo qual a nação persuade e motiva a Ditadura, e a jusante, pelo mecanismo do «reconhecimento», dispositivo que induz a nação a aprovar e a ratificar a Ditadura.

Petição e reconhecimento têm em comum o facto de pressuporem ambas realizações na ordem do saber e do querer. Mas enquanto o mecanismo da petição postula valores que relevam da cura, o mecanismo do reconhecimento remete para valores que têm a ver com a salvação. Entre estes dois planos há uma relação de pressuposição que instala no discurso uma estrutura de interpretação: o objectivo é reconhecer o sentido da cura no plano dos valores salvíficos propostos pela «revolução nacional». Um após outro, petição e reconhecimento contribuem para pôr de pé o mecanismo desta interpretação.

(1) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1935, p. 37.

(2) *Ibidem*, p. 189.

(3) *Ibidem*, pp. 221-222.

(4) *Ibidem*, p. 94.

1. A CONSUMAÇÃO DA TERAPIA: A DITADURA E A «PARTE SÃ» DA NAÇÃO REALIZAM A CURA

A cura é uma irrupção de força que subjuga, em primeiro lugar, a doença e a impotência: «Temos feito muitos sacrifícios; trabalhámos, sofremos; impusemo-nos a terapêutica dos que querem salvar a vida e a fazenda»⁵. Por essa razão, «nenhum interesse individual ou local ou de classe prevalece sobre o interesse da colectividade; nenhuma obra necessária depende de pressões políticas ou de fins eleitorais; nenhuma disposição favorece, por favorecer, um grupo limitado de interesses»⁶.

«Remédio supremo para grandes males», a Ditadura devolve também a saúde e a liberdade à nação. Garantia plena do direito de cada um (única noção exacta de liberdade), ela pode até, sem sofisma, suplantar muitos regimes denominados liberais⁷.

É portanto perfeitamente tangível a eficácia da Ditadura: os resultados defendem-na e o país aplaude-a⁸. E, por outro lado, o seu valor intrínseco não é menos evidente. Exceptuando a qualidade excepcionalmente difícil da transformação a operar, a intervenção terapêutica tem por finalidade um objectivo bem simples: garantir que os portugueses vivam «naturalmente»⁹. Procurar-se-á, com efeito, «dar novo vigor às ideias e instituições que estão nos alicerces antigos» do país¹⁰, ou seja, restabelecer o Estado nacional e autoritário, «normalizar» a nação¹¹.

A cura não conduz, pois, a nada de extraordinário nem de maravilhoso. Debalde se esperaria que, milagrosamente, por efeito de varinha mágica, os figos fossem mudados em libras¹². Só se utiliza o extraordinário para restaurar o ordinário, o *habitus* da vida nacional¹³: a sua unidade, solidariedade e força, destruídas, no século

(5) Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 123.

(6) *Ibidem*, p. 127.

(7) *Ibidem*, p. 64.

Cf. também *Ibidem*, p. 91. E ainda, *Ibidem*, p. 92, o parágrafo sobre «O bom sentido da democracia».

(8) *Ibidem*, p. 38. Cf. também *Ibidem*, pp. 22-23, 25.

(9) Cf. Oliveira Salazar, in Henri Massis, *Salazar Face a Face*, Paris-Genève, La Palatine, 1961, p. 49.

Ver também *Ibidem*, p. 74: «Não, nada de injeções fortes que excitam mas não curam. Devolver a saúde, mas nada de fazer subir a temperatura, reencontrar o equilíbrio, o ritmo habitual. Proceder como a natureza!...».

(10) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 327.

(11) Oliveira Salazar, in Henri Massis, *op. cit.*, p. 66.

(12) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 5.

(13) «A Ditadura para realizar a sua obra tem de ser calma, generosa, um tudo nada transigente, vagarosa até» (palavras de Oliveira Salazar, in António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, 78). Por outras palavras, trata-se de «construir sem riscos de saltos bruscos o Estado Novo que Portugal tem de ser» (Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 145). Com efeito, somos «um País pobre, doente, que não suporta facilmente grandes injeções de sangue novo... Vamos devagarinho, passo a passo» (Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 148).

Lembramos, por outro lado, que «fazer viver Portugal habitualmente» é a expressão de Salazar, insis-

XIX, pela implantação dos partidos e das clientelas em regime de lutas políticas e civis¹⁴.

Efeito da «compaixão» de alguns, a cura reintroduz o excluído no circuito da vida corrente. «Das profundezas da alma da pátria surgiu então o anseio duma disciplina que a todos se impusesse, duma autoridade que a todos conduzisse, duma bandeira que todos pudessemos seguir – *ditadura nacional, governo nacional, política nacional*»¹⁵. Tratou-se, na verdade, de fazer reviver, «com mãos carinhosas», esta pobre nação «morta de saudade, desalentada, escarnecida»¹⁶.

Postos em jogo pelos dispositivos ético, eugénico e alético, os valores disciplinares, interpretados como cura e salvação, são deste modo reintroduzidos no dia-a-dia da vida nacional e interiorizados.

Mas se a cura parece bem-vinda, já o mesmo não acontece com a sua eficácia. A cura espanta, chega mesmo a assustar. Por essa razão, dizem alguns, «já satisfeitos com a felicidade que jorra do alto do Tabor [...]: “é melhor ficarmos por aqui e erguermos neste monte as nossas tendas”; outros, a quem o futuro preocupa, aconselham receosos: “retrocedamos”»¹⁷. É esta uma linguagem «talvez dura»¹⁸. Mas é preciso que todos a compreendam «porque estamos no momento decisivo em que, vindo para nós tantos homens de boa vontade, nos não-de abandonar muitos dos que supunham estar connosco e agora verificam surpresos que andavam equivocados»¹⁹.

Em todo o caso, a realização da cura não escapa a um contexto de *negociação*²⁰. Compreende-se assim que «consciências rectas se sintam revoltadas com que leve anos o que poderia fazer em poucos dias um governo na plenitude da sua força revolucionária»²¹. Mas não devemos fomentar ilusões: o próprio instinto de conservação dos povos desperta esforços no sentido do nacionalismo e do anti-individualismo que se deixam arrastar para extremismos doutrinários e para ditaduras francas ou disfarçadas²². Esta inclinação natural das ideias e dos acontecimentos não deixaria de representar uma «anormalidade»²³.

tentemente referida por Henri Massis, «Salazar ou la Dictature de l'Intelligence», in *Chefs*, Paris, Plon, 1939, pp. 99 ss.

(14) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 336.

(15) *Ibidem*, p. 118.

(16) *Ibidem*, p. 387.

(17) *Ibidem*, p. 345.

(18) *Ibidem*, p. 95.

(19) *Ibidem*.

(20) O poder é uma relação de troca, e portanto de negociação (cf. Michel Crozier e Erhard Friedberg, *L'Acteur et le Système*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, p. 57).

(21) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 144. Compreende-se também «que a ideia da violência surja em espíritos fortemente impressionados com a grandeza dos males, das resistências e dos perigos e com exemplos exteriores nos dois pólos extremos da política ultra-conservadora e ultra-revolucionária» (*Ibidem*, p. 142).

(22) Cf. *Ibidem*, p. 71.

(23) *Ibidem*.

E aí temos a razão por que não existe entre nós força irracional que escape ao jogo das relações humanas. Um Estado totalitário e onnipotente seria «essencialmente pagão, incompatível por natureza com o génio da nossa civilização cristã»²⁴. Mais cedo ou mais tarde, haveria de conduzir a revoluções semelhantes às que afrontaram os velhos regimes históricos e quem sabe se até a novas guerras religiosas mais graves que as antigas²⁵.

A terapia é, deste modo, inteiramente envolvida por um contexto de negociação. E as condições negociadas são as seguintes: as tradições aproveitáveis do passado; as realidades do presente; os frutos da experiência própria e alheia; a antevisão do futuro; as justas aspirações dos povos; a ânsia de autoridade e disciplina que agita as gerações do nosso tempo²⁶. Numa palavra, sem excluir aquelas verdades substanciais a todos os sistemas políticos, trata-se de construir a ordem que «melhor se ajuste ao nosso temperamento e às nossas necessidades»²⁷.

É a *petição*, enquanto realização de uma vontade, que submete a cura a uma relação entre actores sociais²⁸. Concretamente, a cura mediatiza a relação entre a Ditadura e a nação doente, e vice-versa. E muito embora a eclosão da Ditadura aconteça pela intervenção do Exército²⁹, nem por isso a obra terapêutica dispensa o contexto de negociação. À dádiva imposta pela violência das armas, sucede imediatamente o restabelecimento das relações de troca: a confissão da verdade nacional e o seu reconhecimento na fé reintroduzem o intercâmbio entre os actores envolvidos na relação.

É verdade, com efeito, que as armas não permitem considerar as ditaduras como governos de opinião, uma vez que estas não recebem da opinião pública a sua força ou razão de ser, nem obedecem na sua evolução às variações daquela³⁰. No entanto, «menos que qualquer outra forma de governar, a Ditadura precisa do embuste e da mentira: a maior facilidade em dispor da força lhe impõe mais fortemente uma perfeita sinceridade»³¹. E aí está o reconhecimento na fé: «Sobre espíritos que encontramos cansados de ser iludidos, a clareza das afirmações e das contas exerceu uma estranha sedução»³². Numa palavra, o país submete-se, aplaudindo a acção da Ditadura³³.

(24) *Ibidem*. pp. 336-337.

(25) *Ibidem*.

(26) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 76-77.

(27) *Ibidem*, p. 77.

(28) O poder é uma relação, e não um atributo dos actores (cf. M. Crozier e E. Friedberg, *op. cit.*, p. 56). Michel Foucault, por seu lado, afirma: «A disciplina movimenta um poder relacional que se apoia nos seus próprios mecanismos e que, ao fragor das manifestações, contrapõe o jogo ininterrupto de olhares calculados» (Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 179).

(29) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 27, 140-141, 180, 316, 358.

(30) *Ibidem*, p. 24.

(31) *Ibidem*, pp. 24-25.

(32) *Ibidem*, p. 25.

(33) Cf., por exemplo, *Ibidem*, pp. 23, 25, 38.

Também o debate sobre a natureza do golpe de Estado de 1926 vai pressupor sempre um contexto de negociação. Lutar-se-á particularmente para que a intervenção da força armada não seja diminuída, amesquinhada, reduzida às proporções de pronunciamento militar ou de revolução partidária³⁴. Sustentar-se-á que não podia ser pensamento inicial do 28 de Maio reduzir o problema português a uma distribuição de forças partidárias, substituir o governo de uma facção pelo governo de outra facção³⁵. Pretender-se-á que o seu objectivo foi o estabelecimento de condições políticas, administrativas, económicas, sociais e de cultura susceptíveis de garantir, por uma verdadeira revolução, «o renascimento da Nação Portuguesa»³⁶.

Como consequência, pretender-se-á que a acção do Exército ou dos seus membros na evolução política seja cada vez menos intensa³⁷. É que o ordenamento da vida do Estado, através do estatuto constitucional, importa de si mesmo a criação de órgãos independentes do Governo, a intervenção directa do país nalguns actos e a constituição de força política estranha ao Exército³⁸.

Verificamos, assim, que a cura não é separável das condições de negociação do seu aparecimento: não constituindo por si mesma um programa, integra antes um programa de salvação. Mas na prática discursiva salazarista a salvação é antes de mais um exorcismo da violência, que em Portugal é confundida tantas vezes com a justiça, a ponto de ser vulgar não haver reacções contra o crime e haver reacções contra a pena³⁹. O problema está precisamente em saber se o exercício fulminante do poder discricionário da violência não esgotaria as possibilidades de toda a obra de reconstrução⁴⁰. Este facto, em meio pequenino, todo feito de solidariedades, dependências, compromissos, entendimentos que vão dum extremo ao outro dos campos julgados em luta, torna difícil e excessivamente pesada a obra de saneamento⁴¹. Nestas condições, se por um lado se reconhece a absoluta necessidade da «força» na regeneração do país⁴², por outro lado acentua-se o seu uso sereno e prudente⁴³.

Contrariamente ao rito, que é igualmente uma prática de manipulação das forças do sagrado, a cura não é um processo codificado, organizado, repetitivo e de resultado previsível.

(34) *Ibidem*, p. 141.

(35) *Ibidem*.

(36) *Ibidem*.

(37) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, II, Coimbra, Coimbra Ed., 1937, p. 74.

(38) *Ibidem*.

(39) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 143. Ver também Oliveira Salazar, in António Ferro, *op. cit.*, p. 77; e ainda Oliveira Salazar, *Discursos*, II, 1937, pp. 70-71.

(40) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 144.

(41) *Ibidem*, p. 143.

(42) *Ibidem*, p. 144.

(43) *Ibidem*.

Especificando cada um destes aspectos, começamos por dizer que a Ditadura teve motivos de ocasião no eclodir, a cor local que lhe dá a especial gravidade dos nossos problemas, e ainda a modalidade que haviam de imprimir-lhe as circunstâncias da política portuguesa e a nossa maneira de ser e de sentir⁴⁴. No seu começo, a Ditadura era, com efeito, mais sentimento instintivo que ideia clara, de tal modo era indecisa, titubeante, irregular na marcha e na acção⁴⁵.

Não tendo nada de antemão codificado nem organizado, a cura é, deste modo, um *acontecimento singular*, relativo a uma situação inédita: uma das maiores desorganizações que em Portugal se devem ter verificado na economia, nas finanças, na política, na administração pública; divisões intestinas, solidariedades equívocas na política e na administração, erros acumulados, a falta de correcção de vícios da nossa organização social, desordem constitucional permanente, sucessivas revoluções; o descrédito do Estado como dirigente e coordenador dos esforços individuais; um espírito público que já suspeitava da sua força para defender a vida e os bens dos cidadãos⁴⁶.

Dissemos, também, que a cura é uma *obra não reiterável*, uma vez que integra um programa de salvação não ritualizado⁴⁷. Ora bem, pelo efeito da disciplina ética, eugénica e alética, o discurso salazarista é sujeito a um exclusivismo monoteísta, enunciado segundo as metáforas de um acontecimento messiânico: «Fala-se a verdade ao povo e ouvem-na os ouvidos que estavam saturados da mentira e de vãs promessas; prega-se a paz, distribui-se a justiça, louva-se a união e o amor onde imperavam o ódio e a desordem; caminha na marcha ascensional do seu progresso este povo que era como paralítico, e até os cegos, que tinham os olhos fechados e não podiam ver, começam a admirar a grandeza da nossa obra»⁴⁸.

Esta mesma lógica do exclusivismo monoteísta condena o liberalismo e o comunismo como um anticristo que irracionaliza e torna degenerescente e falsa a nação. Com efeito, anticatólico, o nosso liberalismo tornar-se-ia anticristão, irreligioso, furiosamente ateu, se pudesse instalar-se de novo no poder; estranho às coisas do espírito, tornar-se-ia teórica e praticamente amoral; a sua tendência fatal para a exploração das massas sem benefício palpável do povo, para o igualitarismo em baixo, levá-lo-ia para o ódio a tudo o que é superior pela inteligência, pela virtude, pela beleza; o seu fim seria o comunismo, pelas últimas deduções da doutrina e pela consequência fatal da revolta contra a razão, a disciplina e a autoridade⁴⁹.

(44) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 73.

(45) *Ibidem*.

(46) *Ibidem*, pp. 73-74.

(47) Cada acção de poder constitui uma tarefa específica, indissociável de uma relação de poder particular (Cf. M. Crozier e E. Friedberg, *op. cit.*, p. 58).

(48) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 221.

(49) *Ibidem*, p. 376.

Digamos, finalmente, que a cura é um *acontecimento incerto*, uma vez que é o resultado de um contrato negociado entre a Ditadura e a nação⁵⁰. Perante a ameaça da «nova época bárbara», resta saber se «o que há de transcendente e de eternamente belo no nosso património lusitano, latino e cristão, nós o deixaremos perder, sem consciência da sua superioridade»⁵¹.

Em termos absolutos, a cura é uma obra de regeneração nacional, inseparável da acção da Ditadura e do programa de salvação que a motiva (métodos e um fim político superiores), programa esse que, por sua vez, deve merecer a adesão da nação⁵².

2. A PETIÇÃO DA NAÇÃO

A cura do país e a consequente expulsão das «plantas exóticas importadas»⁵³, enquanto transformações operadas no corpo nacional, pressupõem a estratégia da petição, série regulada de táticas que constituem a negociação e os termos do contrato estabelecido entre a nação e a Ditadura⁵⁴.

Primeiro que tudo, a nação, doente e «possessa»⁵⁵, persuade a Ditadura a subjugar a doença e a impotência, e a comunicar-lhe a saúde e a liberdade⁵⁶. Mas estes valores não se inscrevem de «*motu proprio*» no percurso instaurado pela salvação nacional⁵⁷. A cura e o exorcismo do «espírito do mal»⁵⁸ não pressupõem, por necessidade lógica, um percurso de salvação. Haverá, no entanto, que os estabelecer no eixo dos valores salvíficos propostos pela Ditadura, uma vez que tais valores determinam os valores terapêuticos.

(50) O poder é uma relação recíproca mas desequilibrada. É recíproca porque quem diz negociação diz troca. Mas é desequilibrada porque a troca considera as duas partes de modo desigual. O desequilíbrio corresponde à situação respectiva das duas partes, quer dizer, à distinção e à desigualdade dos papéis (Cf. M. Crozier e E. Friedberg, *op. cit.*, pp. 58-59).

(51) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 210.

(52) *Ibidem*, p. 154.

(53) Estes objectivos são realizados pela distribuição táctica dos três dispositivos analisados na Parte 2 deste estudo: os dispositivos ético, eugénico e alético (Cf. as Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2).

(54) A referência ao «contrato» não deve induzir-nos em erro sobre o conceito de crença: esta não é, com efeito, uma categoria de aliança garantida pelo direito. Para Michel de Certeau, «a crença constitui a região que numa sociedade não é ainda ou não pode ser encarada sob a forma de vínculos jurídicos». As trocas aí verificadas, continua Certeau, «têm a aparência de contratos, mas escapam aos instrumentos sociais capazes de objectivar os seus termos e portanto de verificar ou falsificar as suas relações». A crença «diferencia-se pelo papel dos parceiros e pela sua desigualdade» (Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, 106, 1981, pp. 8-9).

(55) Cf. as séries Não-A das Figuras 2, 3, e 4 da Parte 2.

(56) Cf. as séries A das Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(57) Cf. as séries Não-B das Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(58) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 221.

Chamamos «motivação» a esta tática discursiva que consiste em estabelecer os valores terapêuticos num percurso de salvação.

2.1. A persuasão

A petição decisiva da nação foi feita pela intervenção do Exército, que instituiu a Ditadura⁵⁹. O Exército foi, com efeito, o «caminho por onde puderam ser dirigidos todos os anseios de nova vida, de ordem, de justiça, de trabalho pacífico, de prosperidade material, de renovação da mentalidade portuguesa»⁶⁰.

Claro que a petição nem sempre é expressa oralmente. Pelo contrário, reveste múltiplas formas. Está implícita tanto no pensamento renovador que presidiu ao movimento militar de 1926⁶¹ como na presença silenciosa mas constante do Exército ao lado da Ditadura⁶². É formulada pelos aplausos tributados a Salazar pelas cidades, vilas, serras e campos de Portugal, «nas profundezas da sua alma sã»⁶³. Está implicada na indiferença, no desgosto e na inércia que, «na sua melhor parte», a nação manteve perante as fórmulas políticas liberais – «plantas exóticas importadas»⁶⁴. A petição manifesta-se ainda pelo grito que «de todas as bandas» reclamava, nas vésperas da Ditadura, «o esforço de salvação nacional»⁶⁵. Ela é, finalmente, atribuída à «imensa maioria da Nação», pressentida por detrás das manifestações patrióticas da União Nacional⁶⁶.

De qualquer modo, a petição exige a *previsão* da transformação a realizar: a expulsão da doença e a obtenção do benefício desejado – o recobrimento da saúde. Esta previsão cumpre-se, antes que tudo, nos «bravíssimos soldados que sonharam o sonho dum Portugal melhor»⁶⁷. Realiza-se, também, na esperança do ressurgimento pátrio, vivida no alvoroço do grito libertador, antes da marcha triunfal⁶⁸. O anseio poderoso, surgido então das profundezas da alma da pátria, exigia tão-só uma disciplina que a todos se impusesse, uma autoridade que a todos conduzisse, uma bandeira que todos pudessemos seguir – «*ditadura nacional, governo nacional, política nacional*»⁶⁹.

Esta previsão da transformação a realizar, por sua vez, reclama da nação o discernimento de uma competência, de uma capacidade, de um *poder* próprio à Ditadura.

(59) *Ibidem*, p. 180.

(60) *Ibidem*, pp. 140-141.

(61) *Ibidem*, p. 138.

(62) *Ibidem*, p. 66. Ver, também, *Ibidem*, pp. 140, 154, 180, 358.

(63) *Ibidem*, p. 22.

(64) *Ibidem*, p. 64.

(65) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 51.

(66) *Ibidem*, p. 225.

(67) *Ibidem*, p. 220.

(68) *Ibidem*.

(69) *Ibidem*, p. 118.

Vimo-lo na secção precedente, quando analisámos as condições de negociação do cumprimento da cura. Pelo efeito da disciplina ética, eugénica e alética, o discurso salazarista enunciava-se segundo as metáforas de um acontecimento messiânico e distribuía-se de acordo com a lógica imposta pelo seu exclusivismo: de um lado, a salvação de uma nação una, regenerada, verdadeira; do outro a sua perdição às mãos de um antiCristo que a irracionaliza, a perverte e falsifica.

A forma messiânica da sua enunciação e as exclusões impostas pelo seu rigor correspondem a exigências funcionais que o discurso salazarista mantém para produzir a sua verdade (disciplinar). Essa a razão por que «a dar-se o desaparecimento da Ditadura pelo regresso ao regime das facções, toda a obra de restauração, todas as possibilidades existentes seriam substituídas pelas causas anteriores de desorganização, agravadas na sua força destrutiva por indisciplina maior, por paixões exacerbadas, pelo aniquilamento das últimas resistências materiais e morais que pudessem opor-se a todos os desmandos e até mesmo à subversão das condições de existência da própria sociedade»⁷⁰.

Reconhece-se, por outro lado, que a tarefa da transformação a realizar é excepcionalmente difícil, tanto mais que «as derrocadas morais e materiais das últimas décadas levaram até limites extremos de decadência a Nação Portuguesa»⁷¹. «Aqueles por cujas mãos têm passado, a qualquer título, os casos mais salientes desse período de aviltamento podem asseverar quanto de oco, de parasitário, de fictício existia na administração pública, nos negócios do comércio, da indústria, da banca e da finança, na vida social»⁷².

Mas o sentimento de dificuldade da transformação a realizar é manifestado sobretudo por aqueles «que vão passando do desgosto pela marcha das coisas à indiferença e ao cepticismo»⁷³. O desânimo invade tudo e todos, tirando à nação «não já a vontade de progredir, mas parece até que a vontade de viver»⁷⁴. «Incrédulos no ressurgimento da Pátria», muitos dos melhores valores da gente portuguesa iam-se acomodando a esta situação⁷⁵.

Geralmente, o poder próprio da Ditadura não é contestado nem pela nação nem pelos seus adversários. Ele é normalmente pressuposto, quer na petição da nação suplicante⁷⁶, quer nas confissões e nos propósitos de mudança das declarações públicas dos políticos responsáveis, que já não defendem «um passado que para todos parece não dever ter sequência nem ser digno de imitação»⁷⁷.

(70) *Ibidem*, p. 76.

(71) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 139.

(72) *Ibidem*.

(73) *Ibidem*, p. 140.

(74) *Ibidem*, pp. 220-221.

(75) *Ibidem*, p. 140. Cf. também *Ibidem*, p. 222.

(76) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 10, 22, 64, 51, 225.

(77) *Ibidem*, pp. 75-76.

E, no entanto, o poder da Ditadura não se impõe sem dificuldades. As hesitações, as dúvidas do Exército, mostram-no a cada passo: o tempo passa e as soluções tardam; o país está pouco menos que desorganizado, e ainda por cima persistem a miséria, a injustiça, a imoralidade⁷⁸. Há também, por outro lado, vozes ansiosas que, perante a miséria, a injustiça, as deficiências, os atritos, as desarmonias e a intranquilidade, se interrogam, «como no Evangelho os discípulos do Baptista: é esta a revolução que esperávamos ou havemos de aguardar outra?»⁷⁹.

Esperar outra revolução!... Mas «os que tomaram nos seus braços o País exausto, e lhe têm dado em [...] anos de trabalho e angústias com o seu sangue, o sangue, com a sua vida, a vida, com a sua alma, a alma, têm, mais que quaisquer outros, motivo para crer na cura, na salvação nacional, e desejar levá-la a cabo»⁸⁰. Com efeito, «fé, isso temos»⁸¹. Ora, tudo é possível a quem acredita: «Fala-se a verdade ao povo e ouvem-na os ouvidos que estavam saturados da mentira e de vãs promessas»⁸².

Digamos, todavia, que a persuasão não é um processo de sentido único. A nação implora a cura, e a Ditadura reconforta a sua confiança. Ela dá-lhe razões de esperança. Há anos que se bate contra o espírito de desordem, contra a intolerância da demagogia, contra o parlamentarismo anárquico, contra a guerra de classes, contra a esterilidade das lutas partidárias, contra o desaproveitamento dos melhores valores nacionais, contra a não realização das suas melhores aspirações no campo da inteligência e da moral⁸³; anos de lutas e de vitórias a impor a ordem nas ruas e nos espíritos, nas finanças e na economia, nos costumes e na mentalidade, nos serviços públicos e nas actividades privadas; anos e anos a «impor Portugal aos portugueses e a impor os portugueses ao respeito do mundo»⁸⁴.

A nação suplica, e a Ditadura reconforta a sua confiança. Por outras palavras, a petição, para ser autêntica, supõe uma garantia que venha do outro, quer dizer, de um outro dotado do poder, do querer e do saber que tornam efectiva a «retribuição»⁸⁵. A petição incide sobre o conjunto de elementos que constituem a competência da Ditadura e é desencadeada pela pressuposição de que, de uma maneira ou de outra, se está privado dela.

(78) *Ibidem*, p. 147.

(79) *Ibidem*, pp. 221-222.

(80) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 223-224.

(81) *Ibidem*, p. 223.

(82) *Ibidem*, p. 221.

(83) *Ibidem*, p. 220.

(84) *Ibidem*, p. 221.

(85) Não nos referimos aqui a uma relação intersubjectiva, mas sim a uma relação intencional, a um cálculo que atravessa as relações de poder. Com M. Crozier e E. Friedberg, defendemos que o poder é uma relação e não um atributo de actores sociais (cf. M. Crozier e E. Friedberg, *op. cit.*, p. 56; cf. também, sobre o mesmo tema, Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 125).

Podemos especificar a dupla transformação operada pela fé. Objectivamente *impossível* de realizar, já que a catástrofe parece certa⁸⁶ e o «despenhadeiro mortal»⁸⁷, a cura nacional torna-se *possível*. Prevendo as realidades do futuro contidas na esperança do ressurgimento pátrio⁸⁸, ou na promessa da obra já realizada⁸⁹, a fé exige que a Ditadura se sinta *obrigada* a executar a cura. Por outro lado, reconhecendo à Ditadura uma competência, uma capacidade, um poder que lhe é específico, a fé torna *provável* aquilo que era subjectivamente *improvável*.

A petição pressupõe, portanto, dois aspectos essenciais. Por um lado, reclama que a Ditadura se sinta *obrigada* a intervir, por outro, que possua *capacidade* realizadora. O primeiro aspecto é relativo a um dizer; o segundo a um fazer. Sobre as garantias dadas à súplica crente, Michel de Certeau diz com a-propósito: «O credor apresenta os mesmos traços que caracterizam o crente. Funciona como seu espelho»⁹⁰. Podemos dizer o mesmo da Ditadura, garantia pragmática da crença salazarista⁹¹.

Verifica-se, portanto, que a convicção de um poder inerente à Ditadura não basta para fazer do pedido uma petição. Esta reclama que a Ditadura intervenha *por obrigação*. Desenvolvamos a análise sobre este aspecto.

O poder da Ditadura é contestado pelos seus inimigos, os «demónios», que o repelem por uma antipetição: impedir a Ditadura de agir é o objectivo. Assim surge a «agitação revolucionária», que pretende reconstituir o estado anterior ao 28 de Maio de 1926⁹². E às erupções revolucionárias acrescentam-se as agitações e a insatisfação permanente dos indisciplinados, desfraldando a bandeira fácil dos seus sonhos, «uns dos quais se contentam simplesmente em fazer a felicidade da Nação com os seus decretos e outros se propõem dar-lha para sempre com a revolução triunfante»⁹³.

Com efeito, «tumultuam à nossa roda bastos egoísmos, vaidades, ambições de mando, sôfregos interesses individuais que não se subordinam e pretendem sobrepor-se aos interesses da colectividade»⁹⁴. Também a tese que restringe a acção da Ditadura a uma finalidade administrativa é uma astúcia do inimigo para arruinar a obra começada⁹⁵.

Ora, se na antipetição se trata de repelir a Ditadura, na petição, ao invés, trata-se de a impelir: a Ditadura deve sentir-se *obrigada* a agir.

(86) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 74.

(87) *Ibidem*, p. 75.

(88) *Ibidem*, p. 220.

(89) *Ibidem*, p. 225. Cf. também *Ibidem*, p. 74.

(90) Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 9.

(91) Sobre a crença salazarista nas suas deslocações e transferências, veja-se, na Conclusão, a utilização que fazemos da figura dos «círculos concêntricos» de Michel de Certeau.

(92) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 75. Ver também *Ibidem*, pp. 95-96.

(93) *Ibidem*, p. 131. Ver também *Ibidem*, pp. 112 e 174.

(94) *Ibidem*, p. 116.

(95) Cf. *Ibidem*, pp. 61-62, 160.

Esta tarefa de persuasão teve-a o Exército antes de mais ninguém. Removendo os obstáculos levantados pelas engrenagens existentes⁹⁶, nomeadamente pelos partidos, reduzindo à impotência as conspirações e as revoltas⁹⁷, o Exército age persuasivamente. Mas também «a apagada e vil tristeza» em que caíra o país⁹⁸ decide a vontade da Ditadura. A demissão nacional, a renúncia do país a viver um grande pensamento de renovação interior e a impor-se no mundo⁹⁹, são uma petição suficientemente persuasiva para decidir a Ditadura a exercer a sua competência.

Assinalemos, entretanto, que a petição da nação é a forma transitiva de um processo que reveste uma forma reflexa, pela «compaixão» que a Ditadura sente¹⁰⁰. Daí o apelo a que se não deixe aviltar na mesquinhez das lutas intestinas este povo dócil, tão bom e sempre tão sacrificado às insuficiências e desvarios do seu escol dirigente¹⁰¹. Daí a vontade de não permitir que um povo com tantas qualidades de sacrifício, dedicação e patriotismo tenha o aspecto triste dos que assistem às grandes derrocadas históricas e desistem de construir o seu futuro¹⁰². Daí a promessa de incutir, à nação, optimismo, alegria, coragem, fé nos seus destinos¹⁰³.

Pelo efeito dos seus mecanismos disciplinares, éticos, eugénicos e aléticos, o discurso salazarista acaba, assim, por produzir a sua verdade. *O bom senso de uma recta razão* manifesta-se na vontade de fazer presidir à vida económica nacional um elevado critério de justiça e de equilíbrio humano, sendo o trabalho dignificado e a propriedade harmonizada com a sociedade¹⁰⁴. Por outro lado, *a nação é regenerada* ao caminhar para uma «economia nova», trabalhando em unísono com a natureza humana, sob a autoridade dum Estado forte que defende os seus interesses «tanto dos excessos capitalistas como do bolchevismo destruidor»¹⁰⁵. Finalmente, defendendo as massas proletárias dos seus falsos apóstolos, quer demonstrar-se que não há uma questão económica a dividir-nos, mas, no fundo, «um conceito diferente de vida, outra ideia de civilização»¹⁰⁶. São este diferente conceito de vida e esta outra ideia de civilização que dizem a *verdade da pátria*.

(96) *Ibidem*, p. 140.

(97) *Ibidem*, p. 173.

(98) *Ibidem*, p. 74.

(99) *Ibidem*.

(100) A ideia de uma relação transitiva só aparentemente nos afasta de M. Crozier e E. Friedberg. Pela noção intransitiva do poder, estes investigadores sublinham unicamente que o poder é inseparável dos actores empenhados numa relação e que cada acção motiva um objectivo particular (Cf. M. Crozier e E. Friedberg, *op. cit.*, p. 58).

(101) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 96.

(102) *Ibidem*.

(103) *Ibidem*.

(104) *Ibidem*, p. 209.

(105) *Ibidem*, p. 210.

(106) *Ibidem*.

2.2. A motivação

Processo que reveste uma forma dupla, transitiva e reflexa, a petição da cura nacional fixa o acordo entre a nação e a Ditadura ao nível das suas vontades. Ambas querem a cura nacional e a expulsão do «espírito do mal».

Mas não basta persuadir a Ditadura a operar esta transformação. É preciso motivá-la, fazendo apelo aos valores salvadores que regem soberanamente a sua acção¹⁰⁷.

Ora, as mutações de superfície, deixando intacta a causa dos males, não podem ter interesse para quem governa; só o têm as profundas transformações económicas, sociais e políticas que novos costumes e novos conceitos de vida social provoquem e garantam¹⁰⁸. Quer dizer, unicamente importam as transformações que se inspiram no «destino histórico da Nação Portuguesa e nos princípios da verdadeira ciência social», realizando um «equilibrado nacionalismo»¹⁰⁹. A «revolução nacional» deve, com efeito, regenerar a alma da pátria, isto é, assegurar a continuidade da sua missão histórica¹¹⁰, ou, por outras palavras, assegurar a «finalidade espiritual ou destino superior da Nação e dos indivíduos que a constituem»¹¹¹. Em suma, a «revolução nacional» deve assegurar o nosso património histórico, cristão e colonizador¹¹².

Estes valores salvadores, valores éticos, eugénicos e aléticos, que inspiram superiormente a acção ditatorial, devem por seu lado *motivar* a nação. Por essa razão, haverá que favorecer a acção dos que trabalham para a justa compreensão da vida humana com os deveres, sentimentos e esperanças derivados dos seus fins superiores, com todas as forças de coesão e de progresso que nascem do sacrifício, da dedicação desinteressada, da fraternidade, da arte, da ciência, da moral¹¹³.

Mas a nação adquiriu já a plena consciência do seu estado e manifesta a vontade firme de seguir os caminhos do seu destino¹¹⁴. Através dos sacrifícios, das restrições impostas, das contrariedades da crise, do feroz egoísmo internacional, ela sempre esperou a execução do plano da sua regeneração¹¹⁵.

Com efeito, pela petição, a nação desencadeia o mecanismo que a coloca na senda do programa de salvação e a leva a adoptar os valores salvíficos propostos pela Ditadura. É que os valores negociados entre a nação e a Ditadura para assegurar a cura do país não só não são heterogéneos aos valores da salvação como os pressupõem. O con-

(107) Cf. as séries Não-B das Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(108) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 316.

(109) *Ibidem*, p. 145.

(110) *Ibidem*, p. 315.

(111) *Ibidem*, p. 341.

(112) *Ibidem*, pp. 132 e 210. Ver, no mesmo sentido, *Ibidem*, pp. 57, 237, 326, 335, 337.

(113) *Ibidem*, pp. 339-340.

(114) *Ibidem*, p. 22.

(115) *Ibidem*, p. 214.

trato requer o reconhecimento e a aceitação por parte da nação e da Ditadura da correlação entre os valores salvadores¹¹⁶ e os valores terapêuticos¹¹⁷.

O reconhecimento desta correlação existe claramente do lado da Ditadura, que, por essa razão, «não é, nem pode ser, no campo dos princípios ou no das realidades nacionais, simples parêntesis da vida política partidária»¹¹⁸. Tendo-se entregado com «inteira sinceridade» a uma obra de salvação nacional, a Ditadura não pode permitir que a agitação estéril do alto vozear dos apetites e das paixões possa comprometer a segurança do seu êxito¹¹⁹.

Verdadeira administração, a Ditadura tem como efeito um conceito de Estado, de finalidade social, de poder público e suas limitações, de justiça, de riqueza e das funções desta nas sociedades humanas, quer dizer, uma doutrina económico-política, uma filosofia¹²⁰. Ela é uma doutrina e uma força¹²¹. Tendo o mandato de uma revolução triunfante, sem oposições e com a consagração do país, compete à Ditadura governar¹²². Confessando, por outro lado, uma doutrina, será intransigente na defesa e na realização dos princípios que a constituem¹²³.

Esta correlação entre os valores terapêuticos e os valores salvadores explica também a «compaixão» da Ditadura e a iniciativa que ela toma da cura nacional.

Opondo-se a uma concepção de vida e de civilização que prepara a «nova época bárbara»¹²⁴, a Ditadura sente-se animada por um «dever fazer» que inspira secretamente a sua acção. Persuadida da seriedade do seu dever, não deixará cair das mãos o mando, embora o não tenha procurado e seja encargo pesado¹²⁵.

Porquê esta intransigência? Salientamos antes de mais que a segurança da Ditadura é a segurança, a tranquilidade, o trabalho, os bens dos cidadãos portugueses, o futuro desta obra renovadora, que não pode ser sacrificada à liberdade nem aos interesses nem à própria vida de revolucionários profissionais¹²⁶.

O «dever fazer» da Ditadura releva portanto de uma obrigação moral. Ela sente-se obrigada a pôr na defesa de toda a colectividade pelo menos a energia e decisão com que outros pretendem impor o interesse do seu grupo, do seu partido, da sua classe, ou simplesmente os triunfos da sua ideologia desvairada¹²⁷.

(116) Cf. as séries Não-B das Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(117) Cf. as séries A das Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(118) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 63.

(119) *Ibidem*, p. 176.

(120) *Ibidem*, p. 62.

(121) *Ibidem*, p. 175.

(122) *Ibidem*.

(123) *Ibidem*.

(124) *Ibidem*, p. 210.

(125) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 156.

(126) *Ibidem*, p. 174.

(127) *Ibidem*, p. 112.

Reconhecida pela Ditadura, a correlação entre os valores terapêuticos e os valores salvadores nem sempre é assumida pela nação. Por exemplo, há quem julgue, «aliás com boas intenções e absolutamente identificado com o pensamento renovador da Ditadura», que deveria fazer-se «mais largo apelo e maior uso da violência»¹²⁸. A extensão do «dever fazer» da Ditadura não reúne, com efeito, a unanimidade das forças nacionalistas. Uns afirmam que a Ditadura é de si mesma a solução do problema político¹²⁹. Outros, apresentando-a como um tempo de transição, sustentam que a Ditadura deve, pelo contrário, resolver esse problema¹³⁰.

O carácter misterioso da correlação entre o eixo terapêutico e o eixo da salvação confronta a nação com uma exigência de interpretação. O desejo da cura e da expulsão do «espírito do mal»¹³¹ deve ser transfigurado pelo desejo dos valores superiores que motivam a Ditadura¹³². Quer dizer, para ascender ao plano da salvação, a nação interpreta a cura como sinal da salvação e faz seus os valores salvadores. Daí que a «revolução nacional» seja operada em profundidade e extensão apenas «pela lenta absorção de princípios novos que inspiram a vida dos homens, e estará tanto mais adiantada quanto mais a sentirmos dentro de nós mesmos»¹³³.

O acesso aos valores superiores, necessários ao êxito do plano terapêutico, não é, todavia, tarefa fácil. Não é fácil para o Exército, que, no domínio dos factos ou da força material, pode mesmo impor, se quiser, outra directriz¹³⁴. Daí a necessidade de encorajar a sua fé: os que representam a força pública têm a obrigação de dar à obra da Ditadura «o carinho das suas almas de portugueses, a força do seu braço de soldados»¹³⁵.

E do mesmo modo se encoraja a fé da nação inteira quando da criação da União Nacional, «uma grande escola dos cidadãos»¹³⁶. O apelo é feito a todos os portugueses de «são patriotismo»¹³⁷: «Homens de vários credos, vindos de todos os horizontes do pensamento e da acção, oriundos de todas as classes, disseminando a sua vida por todas as formas de actividade, puderam pôr de lado os motivos de divisão e encontrar nos princípios fundamentais da União Nacional aquele terreno comum de colaboração

(128) *Ibidem*, p. 142. Ver também Oliveira Salazar, *Discursos*, II, pp. 69-70.

(129) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 63-64.

(130) *Ibidem*, pp. 64-65.

(131) Cf. as séries A das figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(132) Cf. as séries Não-B das Figuras 2, 3 e 4 da Parte 2.

(133) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 317.

(134) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, p. 78.

(135) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 66.

(136) *Ibidem*, p. 116.

(137) *Ibidem*; p. 94. Há outra expressão de conteúdo semelhante: «Todos os portugueses de boa-vontade», ou seja, todos os que acatem as instituições vigentes e se dispõem a defender os grandes princípios de reconstrução nacional (*Ibidem*, p. 164).

dos portugueses, indispensável para a nova política, a nova administração, a nova economia da nossa Pátria [...]»¹³⁸.

Mas a decepção é muitas vezes manifesta. Por um lado, há os que «fingem abraçar os princípios de salvação nacional e dizem acompanhar-nos na obra revolucionária, e sabem que queremos ir ousadamente pelas reformas sociais elevando o nível económico e moral do povo, e no fundo pretendem apenas adormecer na esperança as reivindicações mais vivas e aproveitar a paz que lhes conquistamos para esquecer as exigências da justiça»¹³⁹. Por outro lado, há «sectores febris, excitados, descontentes, esquecidos de que a governação pública é obra de colaboração entre as qualidades dos governantes e as virtudes e defeitos dos governados [...] que continuarão gritando diante do impossível: mais! mais!»¹⁴⁰.

A Ditadura não vai, todavia, limitar-se a confortar a fé da nação, de modo a que esta ascenda aos valores superiores que lhe garantem o êxito terapêutico. Pelo efeito dos mecanismos disciplinares do seu discurso ético, eugénico e alético, a Ditadura vai impor a nova «mentalidade» que é preciso criar, «impor Portugal aos portugueses»¹⁴¹.

O «fazer salvador» destas estratégias é exposto pelo dispositivo da cura, numa instrumentação visível e todo-poderosa. Enquanto «sinal», a cura dispõe-se como uma estrutura hermenêutica cuja decifração ocorre no plano da salvação. Disso nos dá conta a estratégia da petição, da maneira como a temos vindo a analisar.

Persuadindo a Ditadura a realizar a cura, a nação introduz o mecanismo que a transporta imediatamente ao conhecimento dos valores salvadores. A realização desejada na ordem da visibilidade, ou seja, a cura, e a realização misteriosa da salvação pressupõem, com efeito, uma relação na base da confiança entre os actores sociais.

E, para a nação, a confiança identifica-se com a *crença*. A obra terapêutica pressupõe a obra da salvação, mas é a fé que *motiva* a nação relativamente aos valores salvadores. É pela fé que a salvação se torna num universo actualizado, ainda que não realizado, na vontade da nação.

Aqueles que não acreditam na «revolução nacional», aqueles que não acreditam nas «virtudes superiores que fazem os heróis e os santos» – «os fracos, os acomodaticios, os pouco valorosos» –, não hão-de ser chamados para as primeiras linhas: são a nação doente¹⁴².

A cura nacional exige a compreensão, na fé, da existência da correlação entre o eixo terapêutico e o eixo da salvação. Daí que o apelo patriótico se dirija aos fortes, aos desinteressados, aos que conhecem as virtudes superiores e acreditam na «revolução nacional»¹⁴³, porque é a fé que torna possível a cura, e não o inverso.

(138) *Ibidem*, p. 116.

(139) *Ibidem*, p. 318.

(140) *Ibidem*, pp. 224-225.

(141) *Ibidem*, p. 221.

(142) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 180-181.

(143) *Ibidem*.

O acesso ao eixo da salvação constitui a principal prova por que passa a nação no seu processo de cura, e é obra de uma fé que nos expõe ao sacrifício da ascensão de um calvário: «No cimo podem morrer os homens mas redimem-se as pátrias»¹⁴⁴.

A aproximação por nós estabelecida entre o acto de crer e o sacrifício insere-se numa linha de investigação que Emile Durkheim iniciou com *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Para Durkheim, o sacrifício instaura e representa a sociedade. Na medida em que nos resgata da auto-suficiência individual, o sacrifício instaura no corpo e nos bens de cada um de nós a existência do outro. A pluralidade assim produzida tem já valor contratual. O código de troca social, que se inscreve na natureza individual, mutilando-a, transforma-a em emblema de uma sociedade¹⁴⁵.

Sendo, pois, a fé no valor redentor do sacrifício a condição principal da regeneração, a tarefa de «fazer querer» a Ditadura (obra de persuasão) torna-se uma tarefa secundária. O que é realmente importante é a motivação da nação relativamente ao eixo da salvação, ou seja, a fé nos valores propostos pela Ditadura. O êxito da persuasão é assim, aos olhos de todos, a coroa de glória do herói segundo a fé. E dá origem, por exemplo, a uma economia da troca desenvolvida do lado do *credor*, e, mais explicitamente, do *crédito*, onde Marx vê «o juízo que a economia política faz da moralidade de um homem»¹⁴⁶.

Continuemos a análise sobre este aspecto. Tendo posto em causa ainda recentemente a nossa «moralidade», a ponto de perigarem os nossos domínios coloniais¹⁴⁷, a Europa concede-nos crédito, finalmente: não só nos reconhece «verdadeiro heroísmo»¹⁴⁸ como tem confiança em nós¹⁴⁹.

Os sofrimentos têm deste modo um valor contratual: gravam nos corpos e nos bens da nação a existência da Europa, nossa credora.

Coroa de glória do heroísmo crente, «os sacrifícios próprios da cura»¹⁵⁰ introduzem a salvação na vontade da nação. Eles gravam na sua autonomia a marca do outro. Associando a privação e o dever, a sangria, que os sacrifícios representam para o corpo nacional, introduz o amanhã que nos salva. O sacrifício e o sofrimento actuais são, com efeito, aquilo que, gastando-nos, nos liberta, uma vez que nos acredita aos olhos do mundo.

Destruído como um caos que se segue a uma guerra, Portugal, à imagem da Europa depois de 1918, tem necessidade de acreditar para se curar¹⁵¹. E lembramos, a propó-

(144) *Ibidem*, p. 18.

(145) Cf. Emile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968.

(146) Karl Marx, citado por Pierre Bourdieu, «Avenir de Classe et Causalité du Probable», in *Revue Française de Sociologie*, XV, 1, Janeiro-Março de 1974, p. 23, n.º 29.

(147) Portugal era então um mau pagador (cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 123).

(148) *Ibidem*, p. 39.

(149) *Ibidem*, p. 36.

(150) *Ibidem*, p. 74.

(151) *Ibidem*, p. 39.

sito, Michel de Certeau: «A crença, na ordem do (re)conhecimento, equivale ao sacrifício no quadro das práticas»¹⁵². Quer dizer, sendo a nossa ideologia uma ideologia da produção, daí resulta que a «imoralidade» é definida pelos nossos modos de produção e que a descrença, isto é, a recusa do sacrifício, se nos apresenta antes de mais como uma forma de improdutividade¹⁵³.

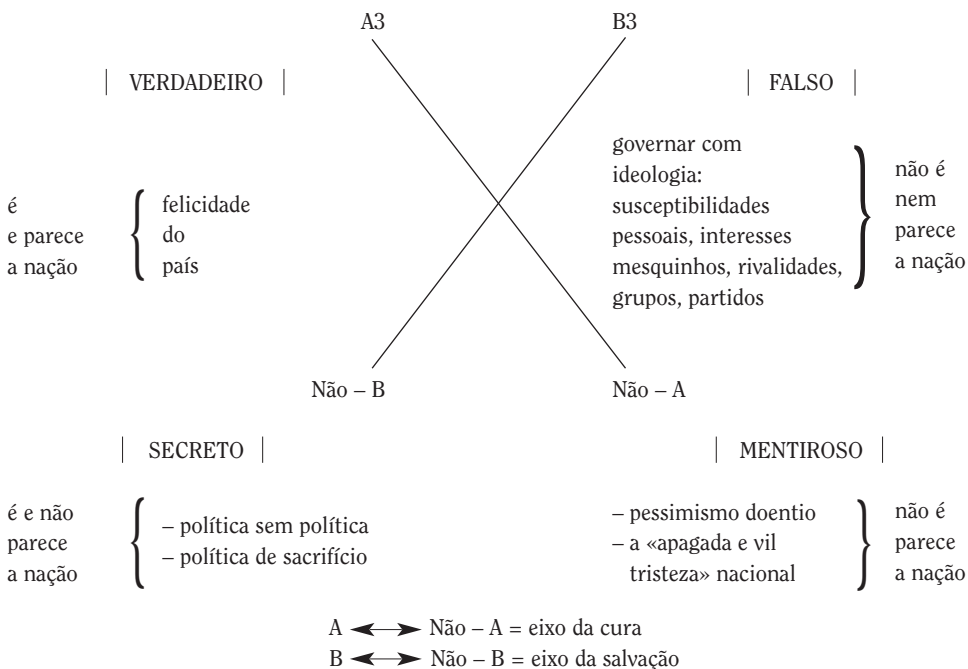
A cura nacional, longe de ser o efeito da força todo-poderosa da Ditadura, converte-se, pois, na glorificação da fé: é esta que cura, é esta que salva a nação¹⁵⁴.

Apresentamos, de seguida, um quadro que isola no dispositivo estratégico da cura o mecanismo do acesso à fé (saber certo) e da sua deslocação em saber verdadeiro (passagem do eixo terapêutico ao eixo salvífico).

Como assinalámos já, a operação de acesso ao eixo da salvação constitui a prova necessária à cura da nação, e releva de um acto de fé.

Ora, a crença é um saber certo, mas tem o aspecto misterioso do segredo (é e não parece). Não será assim de estranhar que a confiança depositada neste «governo *sem*

Figura 5: A fé como saber certo (Não-B) e como saber verdadeiro (A)



(152) Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 4.

(153) Parfraseamos uma intuição de Roger Bastide sobre a ideologia da produção e os seus desvios (R. Bastide citado por Freddy Raphaël, «Les Sciences Humaines ou la Tentation du Rationalisme», in *Le Modèle de l'Occident: Données et Débats*, p. 51).

(154) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 224 e 242.

política»¹⁵⁵ e a fé no poder redentor do sacrifício¹⁵⁶ tenham parecido uma loucura a muita gente¹⁵⁷.

No entanto, tanto este governo como os sofrimentos havidos foram para todos uma felicidade¹⁵⁸. Tendo o país escapado a um «despenhadeiro mortal», os sacrifícios e esta «política *sem política*» representam o heroísmo nacional. São a insígnia do herói segundo a fé.

A cura nacional enquanto realização somática é, deste modo, a manifestação figurada do parecer que se acrescenta ao ser para constituir o verdadeiro, isto é, a verdade nacional. Ela dá então lugar à fé como saber verdadeiro. Por outras palavras, a cura realizada induz o reconhecimento, isto é, induz uma obediência activa à autoridade reconhecida da Ditadura.

Na altura em que o país soçobrava, doente, no pessimismo e na desolação, havia «muito quem o amasse, mas pouco quem o servisse»¹⁵⁹. Governava-se com ideologia¹⁶⁰, e a nação caminhava para a perdição, sob susceptibilidades pessoais, interesses mesquinhos, rivalidades, grupos e partidos¹⁶¹.

Eis agora a transformação decisiva: pelo reconhecimento, a nação opera lentamente a «absorção de princípios novos»¹⁶². Como consequência, a salvação estará tanto mais adiantada quanto mais a nação a sentir dentro de si mesma¹⁶³, isto é, quanto mais revelar a sua verdade, pela obediência à «política *sem política*» e à política de sacrifício.

3. O RECONHECIMENTO DA DITADURA

A jusante do programa terapêutico, realizado pela Ditadura no corpo nacional, doente e «posseço», temos pois a estratégia do reconhecimento. A cura do país e o exorcismo do «espírito maligno» remetem primeiro que tudo para a aprovação nacional.

Vimos, quando analisámos o programa da cura, a montante, que o mecanismo tático da petição impunha uma dupla operação, de persuasão e de motivação. A nação deveria, por um lado, persuadir a Ditadura a querer a transformação terapêutica, e por outro motivá-la, fazendo fé nos valores salvadores, que inspiram a acção taumatur-

(155) *Ibidem*, p. 316.

(156) *Ibidem*, pp. 10, 18, 23, 33.

(157) *Ibidem*, p. 316.

(158) *Ibidem*.

(159) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 316-317.

(160) *Ibidem*, p. 339.

(161) *Ibidem*, p. 316.

(162) *Ibidem*, p. 317.

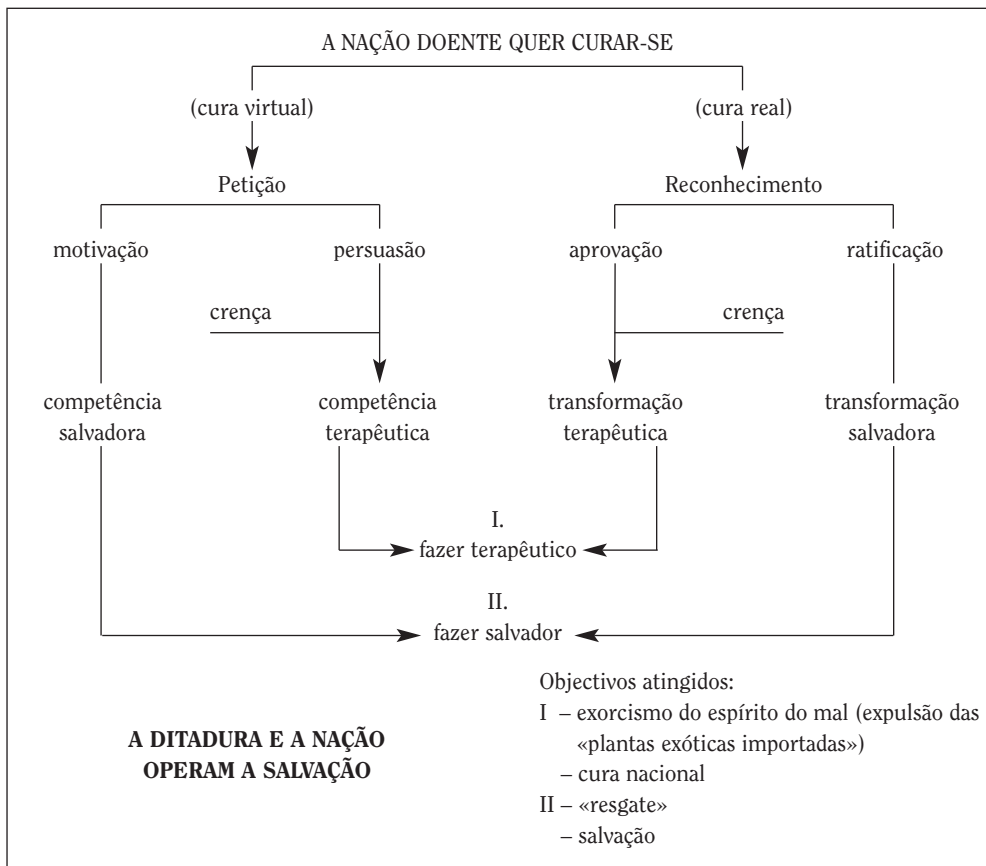
(163) *Ibidem*.

gica. Ora, a aprovação verifica a boa execução desta dupla operação, e exprime-se pelo reconhecimento e aplauso endereçados à Ditadura¹⁶⁴.

Mas o movimento de reconhecimento não se fica por aí. Normalmente estende-se até à ratificação dos valores que mobilizam a vontade da Ditadura. O reconhecimento implica, pois, a obediência activa à sua autoridade.

Propomos, de seguida, uma figura taxinómica das operações tácticas do percurso estratégico da cura.

Figura 6: O diagrama do dispositivo estratégico da cura¹⁶⁵



(164) Ver, por exemplo, Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 38 e 42.

(165) Esta figura segue, embora com alguns ajustamentos, o modelo proposto pelo Grupo de Entrevernes, para descrever o funcionamento estratégico dos milagres, na narrativa evangélica (Cf. Groupe d'Entrevernes, *Signes et Parables – Sémiotique du Texte Evangélique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, p. 194).

Curiosamente, petição e reconhecimento operam segundo tácticas simétricas. A aprovação e a persuasão correspondem-se mutuamente, e a mesma coisa se passa com a ratificação e a motivação.

3.1. A aprovação

Ao analisarmos o funcionamento da petição, assinalámos, entre os seus mecanismos tácticos, a *previsão* da transformação a realizar. A expulsão da doença e a recuperação da saúde são, com efeito, objectivos previstos pela operação táctica da persuasão.

Consideremos, agora, a táctica que lhe é simétrica, ou seja, a aprovação. Este mecanismo é seriado a jusante da transformação terapêutica realizada e reveste a forma de um reconhecimento. A aprovação é, na realidade, o re/conhecimento de um conhecimento anterior: é o reconhecimento da cura, «obra» antecipada pelo mecanismo da persuasão.

A consumação da cura dá motivo, por sua vez, a uma revisitação do passado. Vejamos, por exemplo, a minuciosa investigação conduzida por Salazar sobre as circunstâncias da cura nacional. Antes do advento da Ditadura, isto é, antes da «batalha da ordem»¹⁶⁶, reinava a desordem – desordem política, financeira, económica e social¹⁶⁷. Eram estas as enfermidades de que a nação sofria.

Mas o «espírito do mal» foi exorcizado e a nação curada. Ora, o reconhecimento destas transformações implica o reconhecimento do poder inerente ao taumaturgo: suspendendo direitos que a nação de facto não exercia, impondo a uns silêncio, assegurando a todos tranquilidade e segurança¹⁶⁸, a Ditadura revela, com efeito, um poder extraordinário¹⁶⁹. A manifestação deste poder provoca a admiração e o aplauso¹⁷⁰, e uma reputação que se estende além fronteiras, onde a nação recupera o crédito perdido¹⁷¹.

O reconhecimento permanece todavia incompleto, uma vez circunscrito ao aplauso e ao crédito concedidos. A confiança que dão já hoje à nação os países estrangeiros não é o reconhecimento esperado pela Ditadura, já que não releva de uma adesão ao sistema de valores que a motiva. Bem pelo contrário, sendo parte deles governada pela «ideologia»¹⁷², a nação só poderia encontrar aí a sua perdição, quer dizer, a fragmentação, a degenerescência e a falsidade.

(166) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 51.

(167) *Ibidem*, pp. 47-51.

(168) *Ibidem*, p. 52.

(169) No duplo sentido de imponente e de transitório (*Ibidem*).

(170) *Ibidem*, p. 66.

(171) *Ibidem*, p. 53.

O reconhecimento apenas se cumpre no plano da salvação, ao nível dos valores de uma «política sem política» e de uma «política de sacrifício». Só estes valores, aliás, consomem a cura nacional como obra de salvação.

3.2. A ratificação

O reconhecimento da conformidade da «obra» realizada com os valores que animam misteriosamente a Ditadura é uma operação de difícil concretização. Lembremos as «arguições feitas pelos que são forçados a recorrer à campanha do boato contra a Ditadura»¹⁷³. A dar crédito a tantas coisas que se escrevem e a muitas mais que se dizem, os anos de Ditadura «seriam como se não existissem na história de Portugal»¹⁷⁴.

Do mesmo modo se contesta a associação entre o poder de curar e o poder de salvar. Sobretudo fora dos elementos afectos à Ditadura e entre os seus inimigos, vemos defender o restabelecimento da «ordem constitucional, suspensa ou violada desde o 28 de Maio de 1926»¹⁷⁵. Para eles, a Ditadura teria como única razão de ser a necessidade de uma obra administrativa¹⁷⁶. É a nação, na sua «parte melhor», que reconhece a Ditadura, pela ratificação dos valores salvadores que a inspiram. Na realidade, «tudo o que se faz para traçar ao País o caminho de vida superior, definir-lhe o sentido das aspirações colectivas, rasgar-lhe os nevoeiros que turvam o olhar, ele o agradece, ele o adivinha, ele o vê na lealdade do seu coração [...]»¹⁷⁷.

Por outras palavras, a nação sanciona o sistema de valores salvadores adoptados pela Ditadura. Mas uma vez aceite esse sistema de valores salvadores, deve seguir-se a obediência activa à autoridade reconhecida da Ditadura. De facto, a nação é directamente responsável pelos erros cometidos e pela má administração pública, «quando se lamenta de males que não existem, quando não faz uma declaração que se lhe pede e quando erra o número que se lhe exige»¹⁷⁸.

Na ratificação, a nação é investida de uma vontade realizadora sob o bafejo dos valores sancionados. O reconhecimento compreende, assim, «o amor da Pátria até ao sacrifício, o desejo de bem servir, a vontade de obedecer – única escola para aprender a mandar –, a necessidade viva da disciplina, da ordem, da justiça, do trabalho honesto»¹⁷⁹. Ou seja, pelo reconhecimento, a nação segue no encaixo da Ditadura. E

(172) *Ibidem*, p. 36.

(173) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 74.

(174) *Ibidem*, p. 46.

(175) *Ibidem*, p. 61.

(176) *Ibidem*.

(177) *Ibidem*, p. 243.

(178) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 26.

(179) *Ibidem*, p. 94.

fazendo-o, engrossa as fileiras da União Nacional, movimento onde cabem «todos os portugueses de boa-vontade»¹⁸⁰.

Verificamos, pois, que a ratificação plenamente realizada faz do crente nacionalista um discípulo salazarista. Inflamados por esta fé, «ferventes apóstolos» da Ditadura¹⁸¹, muitos milhares de portugueses irão então oferecer a sua dedicação ao bem comum e tomar a sua defesa como dever, trabalhando, obedecendo, servindo, «onde quer que se lhes indique o lugar de acção»¹⁸². Numa palavra, aceitam, aclamam e defendem «o evangelho da renascença nacional»¹⁸³.

No termo da transformação terapêutica, a nação reconhece não apenas a transformação realizada, mas é, além disso, associada, pela acção, aos valores da salvação. Ela não pode preferir à obediência a sua liberdade de acção nem sobrepor às directrizes superiormente traçadas as indicações da sua inteligência; exige-se-lhe «disciplina, homogeneidade, pureza de ideal»¹⁸⁴.

Nisto consiste a «nova mentalidade». «Obra educativa», a «revolução nacional» representa uma exigência de abandono de tudo o que é «incompatível com o princípio da unidade nacional, a eficiência dos órgãos da soberania e o espírito antipartidário»¹⁸⁵.

O reconhecimento de maiorias ou minorias e de representações particulares de interesses, questões, regiões ou correntes doutrinárias¹⁸⁶, é doença de antanho: velhos preconceitos e ideias mortas para a nossa maneira política¹⁸⁷. Não se nega que eles tenham feito a mentalidade e os hábitos nacionais¹⁸⁸. Mas urge abandoná-los, exorcizá-los, sob pena de se pôr em risco «o valor da experiência a que nos votamos»¹⁸⁹.

Estabelece-se, assim, uma linha separadora entre aqueles que pelo acesso aos valores salvíficos sentem a revolução e os homens sobre cuja inteligência e vontade pesam muito ainda velhos preconceitos, filhos do passado, legítimos ou explicáveis nos conceitos de outrora, mas impossíveis de integrar na filosofia política do Estado Novo¹⁹⁰.

Retomemos agora o quadro taxinómico que representa o dispositivo estratégico da cura. As operações tácticas aí delineadas constituem outras tantas astúcias que nos submetem ao singular ascetismo da «revolução nacional» (a salvação), votando-nos à tarefa incessante de forçar o seu segredo (saber certo), e de arrancar a essa sombra as confissões mais verdadeiras (saber verdadeiro).

(180) *Ibidem*, p. 164.

(181) *Ibidem*, p. 133.

(182) *Ibidem*, p. 116.

(183) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 343.

(184) *Ibidem*, p. 181.

(185) *Ibidem*, p. 384.

(186) *Ibidem*.

(187) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 385.

(188) *Ibidem*.

(189) *Ibidem*.

(190) *Ibidem*.

As parábolas da «boa dona de casa» e do «navio imperial». A salvação pela conversão

Na paisagem imaginária do regime nascente, a noção de chefe político é identificada a uma «boa dona de casa»¹.

Suave imagem de um país antigo, tradicionalista, resignado e humilde, a dona de casa é muito mais do que uma metáfora ou uma imagem literária. Figura recuperada do velho ciclo de uma nação mítica, diligente e virtuosa, a dona de casa tem a força de uma ideia política a que Salazar dá forma institucional.

Como uma dona de casa, herói do lar, modelo ético e tipo social, Salazar põe-se ao leme de uma grande viagem simbólica em que nos embarca e que nos devolve, se não a fortuna, pelo menos a imagem do «nosso» destino e da «nossa» verdade. Escreve António Ferro: «Esse nome [Salazar], com essas letras, quase deixou de pertencer a um homem para significar o estado de espírito dum País, na sua ânsia de regeneração, na sua aspiração legítima duma política sem política, duma política de verdade»².

Neste país, no oitavo centenário da sua fundação³, uma outra figura mítica ocupa o imaginário nacional, a caravela do Infante D. Henrique, o sonho do Império. A dona de casa salazarista tem os olhos fixos neste navio, quatro vezes centenário⁴, e daí nascem as formas do impossível. Na sua «luta contra um Mar Tenebroso», no seu sonho,

(1) Cf. António Ferro, *Salazar – O Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, pp. 5 e 115.

(2) *Ibidem*, p. 8.

(3) A fundação de Portugal é um dos temas das grandiosas festas nacionalistas, realizadas em 1940, e centradas em Lisboa, na «Exposição do Mundo Português». Os outros temas são, por um lado, a expansão e a conquista (dos séculos XV/XVI), por outro, a «nova grandeza» de Portugal que o Estado Novo protagoniza.

O conjunto de imagens que apresentamos no Apêndice dá conta desta leitura histórica totalizante e teleológica.

(4) Em 1937, o regime salazarista realiza, na maior euforia, a «Exposição Colonial». E as festividades de 1940, por sua vez, dão ao Império um lugar privilegiado.

«talvez impossível», vê-se Salazar a modificar o ritmo da pátria, levando-a a negar os seus próprios instintos, libertando-a de todas as paixões, ressuscitando o seu prestígio no mundo⁵.

De modo nenhum poderia ser esquecido o mundo sulcado pela *livre* viagem deste navio, muito embora a tarefa fosse «enorme, desproporcionada, inverosímil, talvez perigosa»⁶. Na sua estranha travessia marítima, a dona de casa salazarista sonha com o movimento de um aquém a um além-mar: «Como o Infante D. Henrique, na escola de Sagres, debruça-se sobre mapas e cartas, ajudado pelo seu cosmógrafo Jaime de Maiorca, [Salazar] debruça-se, igualmente, no seu escritório modesto da rua do Funchal, ajudado pelos seus ministros, sobre as contas do Estado, sobre esse Orçamento que já foi um mar tenebroso e que vai clareando, lentamente, ano a ano, verba a verba...»⁷.

A «boa dona de casa» é esse limite mitológico, simultaneamente absoluto e desvanecido. Ei-la solidamente ancorada bem no meio das coisas e das pessoas. Aliás, não se advogou sempre «a política do simples bom senso contra a dos grandiosos planos, tão grandiosos e tão vastos que toda a energia se gastava a admirá-los, faltando-nos as forças para a sua execução»⁸?

Política de pé-de-meia, política de pequenas economias. E, no entanto, a «boa dona de casa» é um «navio imperial». É claro que «a época é outra, as caravelas, hoje, são transatlânticos, pontes, escolas, portos, oficinas, creches, bairros operários... E um infante D. Henrique que se lembrasse de ressuscitar na nossa época tormentosa, em que a felicidade dum povo oscila entre a sua finança e a sua economia, poderia bem ser um ministro das Finanças, um Oliveira Salazar...»⁹.

Ideia política, a noção de um chefe identificado a uma dona de casa contém todavia um excesso de sentido. Entre o saber económico que a anima e a forma política na qual se transpõe cava-se um vazio. Éo vazio da parábola, «o momento em que a palavra não pertence a ninguém»¹⁰.

De facto, na parábola, a noção de um chefe identificado a uma dona de casa já se não lê numa percepção imediata. As figuras da «boa dona de casa» e do «navio imperial» não falam apenas de si mesmas: não só não informam acerca dos elementos his-

(5) António Ferro, *op. cit.*, p. 168.

(6) *Ibidem*.

Como anotação curiosa, assinalamos que o semanário *Notícias Ilustrado*, de 24 de Dezembro de 1932, reproduz na primeira página o «Político de S. Vicente» do pintor Nuno Gonçalves, com «a expressão de Salazar». Um rosto deste quadro do século XV, «provavelmente o rosto do financeiro Estevam Afonso», apresenta semelhanças com o de Salazar. E o *Notícias Ilustrado* escreve: «A expressão de Salazar está nos painéis de Nuno Gonçalves. Do financeiro de 1450 ao financeiro de 1932».

(7) António Ferro, *op. cit.*, pp. 164-165.

(8) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1935, pp. 10-11.

(9) António Ferro, *op. cit.*, p. 165.

(10) Cf. Groupe d'Entrevemes, *Signes et Paraboles – Sémiotique du Texte Evangélique*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, p. 198.

tóricos necessários à compreensão dos valores salvadores, como aparentemente também não persuadem, aconselham ou prescrevem. Imagens de uma criação poética, as figuras da «boa dona de casa» e do «navio imperial» constituem o espaço de um conhecimento inocente: são a inovação pela palavra de um modelo de valores. E é só na medida em que adoptarmos os valores propostos que poderemos designar-nos como destinatários da parábola.

Paradoxalmente, a libertação das imagens da «dona de casa» e do «navio imperial» decorre de uma proposta de significações, de uma indicação de sentido, induzidas pela acção da linguagem sobre si mesma. Espelho que reflecte a realidade, a parábola transfere-a todavia para um plano superior.

As referências aos conflitos imediatos são aí neutralizadas, as paixões da vida corrente «ex-postas» como num palco afastado. As coisas perdem pois a sua imagem própria, e neste jogo de simulação é introduzida uma nova relação. Trata-se da relação entre o mundo da verdade e o mundo da crença, entre a certeza do saber e a perplexidade da decisão. A parábola tem, com efeito, uma missão mítica. Em linguagem barthesiana, podemos dizer que ela funda uma intenção histórica enquanto natureza, uma contingência enquanto eternidade¹¹.

Esta nova relação estabelecida pela ficção parabólica não pode ser decifrada no «esoterismo» do saber nacionalista. Não se pede à nação, evidentemente, que se identifique, metaforicamente que seja, com uma «dona de casa» ou um «navio». Quer-se, isso sim, que ela se invista, mau grado a multiplicidade de papéis sociais dos seus membros, nos valores que as parábolas tornam disponíveis.

As parábolas não reenviam, com efeito, a um *outro mundo*, são antes um *mundo imitável*. Ficções de linguagem, não são mitos que narram a origem do mundo, nem utopias que descrevem a organização do mundo a vir. São antes o substituto de uma experiência. No sentido em que a fábula é para Aristóteles um acto de linguagem criador de novas possibilidades de estar-no-mundo, a parábola é uma lição de vida, uma experiência do possível.

1. A PARÁBOLA DA «BOA DONA DE CASA»

«Querida a V. Exas. que me foi singularmente grata a homenagem de simpatia que quiseram tributar-me, não por aquilo que ela representa de motivo de vaidade para mim, mas pelo que traduz de apoio necessário à obra que todos desejam ver realizada.

É natural também que muitos de V. Exas. tivessem curiosidade de conhecer o *Ministro das Finanças*... Aqui está e é, como vêem, *uma bem modesta pessoa. Tem*

(11) Cf. Roland Barthes, *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, 1984. p. 209.

uma saúde precária e nunca está doente; tem uma capacidade limitada de trabalho e trabalha sem descanso.

Porquê este milagre? Porque muito boas almas de Portugal oram, anseiam por que continue neste lugar.

Represento nele determinado princípio: represento uma política de verdade e de sinceridade, contraposta a uma política de mentira e de segredo.

Advoguei sempre que se fizesse a política da verdade, dizendo-se claramente ao povo a situação do País, para o habituar à ideia dos sacrifícios que haviam um dia de ser feitos, e tanto mais pesados quanto mais tardios.

Advoguei sempre a política do simples bom senso contra a dos grandiosos planos, tão grandiosos e tão vastos que toda a energia se gastava em admirá-los, faltando-nos as forças para a sua execução.

Advoguei sempre uma política de administração, tão clara e tão simples como a pode fazer qualquer boa dona de casa – política comezinha e modesta que consiste em se gastar bem o que se possui e não se despender mais do que os próprios recursos»¹².

Fizemos a citação integral da sequência enunciativa em que se situa a parábola da «boa dona de casa», uma vez que nela se encontram todos os elementos da estrutura unitária do discurso salazarista. Narrativa no interior de uma narrativa maior, a parábola é nesta um enclave.

À primeira vista poderíamos ser levados a pensar que o saber económico da parábola é decodificado numa explicação política. Nesse sentido, à «política de administração, tão clara e tão simples como a pode fazer qualquer boa dona de casa», corresponderia a «bem modesta pessoa» do Ministro das Finanças¹³. No entanto, o saber económico da «boa dona de casa» e a sua «explicação» formam um todo que se apoia em dois sistemas semiológicos, sendo um deslocado em relação ao outro.

Em linguagem barthesiana, diremos que o primeiro sistema é a *linguagem-objecto*. Falando *as coisas*¹⁴, é a linguagem de que o mito se apropria para construir o seu próprio sistema¹⁵. O segundo sistema é a *metalinguagem*. Palavra despolitizada e naturalizada¹⁶, constitui o próprio mito e é uma segunda língua *na qual se fala da primeira*¹⁷.

(12) Oliveira Salazar, *op. cit.*, pp. 10-11. Trata-se de uma alocução proferida no Quartel General de Lisboa, em 9 de Junho de 1928.

Os sublinhados são nossos e delimitam a parábola propriamente dita.

(13) É um facto que a organização piramidal do poder salazarista lhe reserva um «chefe» (Cf., a este propósito, a Imagem 2 do Apêndice). É, no entanto, a disciplina ética, eugénica e alética que produz este campo de relações de força e por ele distribui os indivíduos.

(14) Cf. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 211.

(15) *Ibidem*, p. 186.

(16) *Ibidem*, pp. 209-210.

(17) *Ibidem*, p. 186.

Sem a «explicação», a parábola da «boa dona de casa» ficaria circunscrita ao quadro de um discurso sobre a vida doméstica, ou mais exactamente ao quadro de um discurso sobre a economia familiar. É pela «explicação», uma metalinguagem que desloca a economia doméstica em metáfora da salvação, que aquela é inflectida em parábola. Onde a linguagem-objecto expõe o discurso de uma política comezinha «que consiste em se gastar bem o que se possui e não se despender mais do que os próprios recursos», a metalinguagem enuncia, como metáfora da salvação, o discurso de uma bem modesta pessoa: «Tem saúde precária e nunca está doente; tem uma capacidade limitada de trabalho e trabalha sem descanso».

A transposição do plano da experiência empírica para o plano da salvação corresponde à constituição de uma axiologia. «Jogo programado de predicados de acção»¹⁸, a parábola da «boa dona de casa» expõe o sacrifício e a abnegação no trabalho como valores que asseguram a unidade, a regeneração e a verdade da pátria, ou seja, a independência nacional.

Eis como as estratégias ética, eugénica e alética são reduzidas a um objectivo manifesto e dizível: o trabalho e o sacrifício expõem a transcendência da «pátria»¹⁹ (a sua unidade, o seu destino único, a sua verdade). O trabalho e o sacrifício são a actualização das «tendências virtuosas» do génio nacional. Eles expõem a verdadeira dimensão do agir salvador, sendo a salvação «a ascensão dolorosa dum calvário»²⁰.

Os dois paradoxos que deslocam a economia da boa dona de casa em metáfora da salvação (ter saúde precária e nunca estar doente, ter capacidade limitada de trabalho e trabalhar sem descanso), instauram uma outra imagem do mundo português, despolitizando e naturalizando a sempre polémica e conflituosa situação política e económica que lhe dá origem. Como já referimos, a parábola eterniza, enquanto figura plástica, os conflitos do mundo cultural da sua génese, o que a converte numa estrutura objectiva a decifrar. É exactamente porque esvazia de história e enche de natureza a realidade política e económica que a parábola da «boa dona de casa» pode constituir um novo universo semântico e desempenhar uma função purificadora da vida nacional. É que o mito «não nega as coisas, a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente, ele purifica-as, torna-as inocentes, funda-as enquanto natureza e eternidade [...]»²¹.

Exposição sucinta dos objectivos estratégicos dos dispositivos ético, eugénico e alético do discurso salazarista, a axiologia desenvolvida pela parábola da «boa dona de

(18) Esta definição de parábola é dada pelo Groupe d'Entrevignes, *op. cit.*, p. 198.

(19) Esta transcendência é bem expressa no enunciado que se segue: «[A salvação] é a ascensão dolorosa dum calvário. No cimo podem morrer os homens, mas redimem-se as pátrias» (Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 18).

(20) *Ibidem*.

(21) Roland Barthes, *op. cit.*, p 210.

casa» vai, pois, «deformar» a realidade política nacional²². Pela metáfora da salvação que emprega, esta parábola constitui-se como uma estrutura hermenêutica que interpreta os objectivos do «bom senso» e do «equilíbrio de todas as coisas» da estratégia ética. Inovação de um modelo de valores, a parábola da «boa dona de casa» exprime o sentido salvador da oposição ética (unidade/fragmentação) de «uma política do simples bom senso», que se estabelece «contra a dos grandiosos planos, tão grandiosos e tão vastos que toda a energia se gastava em admirá-los, faltando-nos as forças para a sua execução».

A estrutura hermenêutica da parábola da «boa dona de casa» interpreta também os objectivos da estratégia eugénica. Nesse sentido, torna visível o alcance salvífico da oposição eugénica (regeneração/degenerescência) de «uma política da verdade» que diz «claramente ao povo a situação do País para o habituar à ideia dos sacrifícios», e se estabelece contra uma política de «sacrifícios disfarçados» e «*perdidos* para a nossa salvação»²³.

A parábola da «boa dona de casa» interpreta, finalmente, os objectivos estratégicos do dispositivo alético. Exprime então o valor salvífico de «uma política de verdade e de sinceridade, contraposta a uma política de mentira e de segredo».

A passagem da linguagem-objecto à metalinguagem corresponde ao abandono da imagem doméstica e à fixação da parábola no plano da salvação. Esta transposição indicia aqueles que executam a parábola e a compreendem: «Porquê este milagre [ter saúde precária e nunca estar doente; ter capacidade limitada de trabalho e trabalhar sem descanso]? Porque muito boas almas de Portugal oram, anseiam por que [a bem modesta pessoa que é o Ministro das Finanças] continue neste lugar [do governo]».

A parábola da «boa dona de casa» reenvia-nos, pois, a «muito boas almas de Portugal» que oram, e motiva a necessidade da oração, apontando a *fé* como fonte de onde emana o agir salvador, isto é, o milagre.

Não quer isto dizer, de modo nenhum, que a nação seja convidada a identificar-se, pela fé, com uma dona de casa. A relação estabelecida pela fé convoca-a antes a investir-se nos valores que a parábola torna disponíveis. Neste sentido, é o próprio Ministro das Finanças quem escuta e compreende a parábola em primeiro lugar. Respondendo com os seus actos ao temperamento de trabalho, sacrifício e independência que unifica, regenera e confirma a pátria lusitana na sua verdade, ele é o primeiro crente.

Quem acredita é convocado, pelo desejo, aos valores da salvação. Ora, o Ministro das Finanças é o exemplo de uma nação que, obediente na fé, se põe à escuta da parábola (palavra de salvação) e se deixa instruir por ela.

Há, com efeito, uma relação de dependência entre a estratégia parabólica e a estra-

(22) «Por mais paradoxal que isso possa parecer, *o mito não esconde nada*: a sua função é a de deformar, não a de fazer desaparecer» (*Ibidem*, p. 192).

(23) Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 18.

tégia da cura: a conversão dos comportamentos, isto é, a adopção de comportamentos revivificadores, exige a obediência na fé da cura nacional.

A relação estabelecida pela fé instaura, pois, a nação como um sujeito que participa na realização da salvação. Pelo reconhecimento da competência e da autoridade tau-matúrgica de Salazar (o que acontece nas homenagens que lhe são prestadas), «muito boas almas de Portugal» ratificam no seu «saber fazer» os valores salvadores que o motivam, promovendo a realização dos objectivos da salvação nacional. De facto, na medida em que prestam homenagem a Salazar, na medida em que «oram» e «anseiam» por que continue no Governo, essas «boas almas» põem em movimento um mecanismo mimético. Seguir Salazar para cumprir uma salvação já virtual no próprio desejo («todos desejam ver realizada» a obra da salvação) é a atitude do discípulo perante o mestre²⁴.

No entanto, não pode dizer-se que a relação entre a estratégia parabólica e a estratégia da cura seja unívoca. Verifica-se entre ambas uma inter-relação. De outra maneira, se se não escuta a parábola, como dar ao compromisso crente um conteúdo específico?

O mecanismo mimético desencadeado pela estratégia da cura não pode, com efeito, substituir-se à escolha a que a nação é induzida pela estratégia parabólica. As parábolas dão-nos predicados de acção «em estado puro»²⁵; e pelo caminho, deste modo aberto, somos convidados a fazer viagem.

A escolha irá fazer-se entre dois modelos de comportamentos. De um lado, está «a política comezinha e modesta que consiste em se gastar bem o que se possui e não se despende mais do que os próprios recursos». Embora precária, a saúde da nação, deste modo garantida, não conhece a doença; e a sua força, embora limitada, não se deixa vencer nunca. Do outro lado, está a política megalómana²⁶, as «delapidações»²⁷, a corrupção²⁸. Perde-se a nação, sendo perdidos também todos os sacrifícios que fazamos para nos salvarmos²⁹.

(24) Pelas tácticas da «petição» e do «reconhecimento», estudadas no capítulo precedente, o dispositivo da cura introduz o mecanismo do «desinvestimento» do sujeito. A esta operação táctica em que o sujeito finge abandonar a cena para investir um outro território das modalidades do saber, do poder e do querer, chama Greimas «desmodalização».

Sobre a «modalização do sujeito», ver A. J. Greimas, *Maupassant, la Sémiotique du Texte: Exercices Pratiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1976, pp. 107-108, 121, 187-188.

(25) Cf. Groupe d'Entrevernes, *op. cit.*, p. 198.

(26) Política megalómana é, com efeito, a política «dos grandiosos planos, tão grandiosos e tão vastos que toda a energia se gastava em admirá-los, faltando-nos as forças para a sua execução».

(27) Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 13.

(28) *Ibidem*, p. 15.

(29) *Ibidem*, p. 18: «Sacrifícios e grandes temos nós já feito até hoje, e infelizmente perdidos para a nossa salvação[...]».

História onde «quem domina mostra a escolha a fazer»³⁰, a parábola descreve o movimento que transforma a «realidade do mundo em imagem do mundo»³¹, a história em eternidade, ou seja, em metáfora da salvação. No caso da parábola da «boa dona de casa», o caminho que a nação é convidada a seguir passa pelos comportamentos revivificadores de trabalho, sacrifício e independência.

2. A PARÁBOLA DO NAVIO IMPERIAL

«Tenho-me esforçado quanto posso por arrancar a vida nacional a preocupações mesquinhas, a pequeninas coisas sem real valor, para dar-lhe horizontes largos, dignidade, elevação, nobreza. Tenho trabalhado por substituir à tristeza da decadência, ao espírito das lutas intestinas, às guerras do “alecrim e da mangerona”, o amor da terra e da gente, a alegria da vida sã, o ideal do progresso pátrio, do brio português, da grandeza da Nação. Por mais que ainda pesem nalgumas almas e na mediocridade das coisas sentimentos suicidas de derrota, é já vencido o ponto neutro das crises e sente-se por toda a parte a reacção salutar. Se algum contentamento pode dar-me este esforço, é ver que as massas profundas da Nação mantêm intacto o instinto da salvação comum, percebem por aguda intuição a malignidade dos ventos e das ideias e compreendem pelos traços que o passado lhes vincou n’alma e pelas possibilidades do presente, como é fácil construir o futuro, andar e ressurgir.

Tudo o que se faz por traçar ao País o caminho de vida superior, definir-lhe o sentido das aspirações colectivas, rasgar-lhe os nevoeiros que turvam o olhar, ele o agradece, ele o adivinha, ele o vê na lealdade do seu coração, como se houvesse estudado longos tratados de história e de filosofia. Chega o “Gonçalo Velho”, entra o “Tejo” nas águas, surge o “Vouga” dos mares, e logo o povo pensou: mais fortes, mais seguros, mais um passo em frente.

E o que é *este barco afinal? É a arma de homens do mar, casa de marinheiros, pedaço do torrão natal – terra da Pátria – sulcando os oceanos. Pequeno que seja, o navio liga o infinito dos céus e dos mares ao sítio da terra que é nosso quinhão; tem ao lado do marinheiro a mesma pátria; são ambos da mesma terra.* Eis porque as duas vidas se unem e tantas vezes acabam conjuntamente; eis porque entre homens que esquecem e negam a Pátria – estranho caso – não se encontram marinheiros, porque navegando ao perto ou ao longe andam com ela, defendem-na, não a abandonam nem um momento. Que seja assim agora e sempre»³².

(30) Groupe d’Entrevemes, *op. cit.*, p. 198.

(31) Cf. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 209.

(32) Oliveira Salazar, *op. cit.*, pp. 242-243. Trata-se de uma alocução proferida a bordo do contra-torpedeiro «Vouga», em 29 de Julho de 1933. O barco integra o plano de reorganização da Armada.

Os sublinhados são nossos e circunscrevem a parábola propriamente dita.

Digamos, antes de mais nada, que a estrutura da parábola do «navio imperial» é fundamentalmente idêntica à estrutura apresentada pela parábola da «boa dona de casa».

A linguagem-objecto expõe o discurso de um barco que, por pequeno que seja, liga o infinito dos céus e dos mares ao sítio da terra que é nosso quinhão e tem em comum com o marinheiro a mesma pátria, pois pertencem ambos ao mesmo país. A metalinguagem, por sua vez, enuncia como metáfora da salvação o discurso de um navio que é «a arma dos homens do mar, casa de marinheiros, pedaço do torrão natal – terra da Pátria – sulcando os oceanos».

Dissemos a propósito da parábola da «boa dona de casa», e confirmamo-lo agora no caso da parábola do «navio imperial», que sem a metalinguagem a parábola ficaria circunscrita ao quadro de um discurso de carácter unicamente descritivo, de verdades observáveis empiricamente. Todavia, através dela, é uma imagem que se desloca do plano da contingência para o plano da salvação. Esta transposição de planos corresponde à constituição de uma axiologia. «Jogo programado de predicados de acção», a parábola do «navio imperial» expõe o temperamento heróico, a tradição espiritual, o destino colonial e a missão civilizadora como valores que asseguram a unidade, a regeneração e a verdade da pátria.

Eis como as estratégias ética, eugénica e alética são reduzidas a um objectivo manifesto e dizível: a axiologia apresentada pela parábola do «navio imperial» expõe a transcendência da pátria (a sua unidade, o seu destino único, a sua verdade), actualizando as «tendências virtuosas» do génio nacional.

Exprimindo a «significação» do agir salvador encenado pelas estratégias globais, a parábola do «navio imperial» é, pois, uma estrutura hermenêutica que interpreta os seus objectivos. Por um lado, interpreta os objectivos da *estratégia ética*. Nesse sentido, contrapõe a *unidade* da nação (dignidade, elevação, nobreza e grandeza) «à tristeza da decadência, ao espírito das lutas intestinas, às guerras do “alecrim e da manjerona”», que a fragmentam e irracionalizam.

Por outro lado, a parábola do «navio imperial» é uma estrutura hermenêutica que interpreta os objectivos da *estratégia eugénica*: «Por mais que pesem nalgumas almas e na mediocridade das coisas sentimentos suicidas de derrota, é já vencido o ponto neutro das crises e sente-se por toda a parte a reacção salutar». Quer dizer, *o temperamento de trabalho, sacrifício e independência, e o destino colonial* da pátria lusitana, prevalecem sobre as «tendências viciosas» da raça, particularmente sobre os seus «sentimentos suicidas de derrota».

Finalmente, a parábola do «navio imperial» é uma estrutura hermenêutica que interpreta os objectivos da *estratégia alética*: «[...] as massas profundas da Nação mantêm intacto o instinto da salvação comum, percebem por aguda intuição a malignidade dos ventos e das ideias e compreendem pelos traços que o passado lhes vincou n’alma e pelas possibilidades do presente, como é fácil construir o futuro, andar e res-

surgir». Isto é, as massas profundas da nação acreditam, têm fé na salvação, e por isso dizem a *verdade* da pátria, e por isso a fazem «andar e ressurgir». Princípio de acção, a fé contrária, pois, «a malignidade dos ventos e das ideias», que nos trazem a negação, a indiferença e a dúvida e que nos impedem de andar.

A passagem da linguagem-objecto à metalinguagem corresponde ao abandono do nível positivo das realidades observáveis empiricamente e à fixação da parábola no plano salvífico. Esta transposição indicia aqueles que escutam a parábola e a compreendem: «Eis porque as duas vidas [a do barco e a do marinheiro] se unem e tantas vezes acabam conjuntamente; eis porque entre homens que esquecem e negam a Pátria – estranho caso – não se encontram marinheiros, porque navegando ao perto ou ao longe andam com ela, defendem-na, não a abandonam nem um momento».

A parábola do «navio imperial» reenvia-nos, pois, aos «homens que não esquecem nem negam a Pátria», porque acreditam na sua transcendência. Ou seja, a *fé* é a fonte de onde emana o agir salvador.

Não quer isto dizer, de modo nenhum, que a nação seja convidada a identificar-se, pela fé, com um navio imperial. A relação estabelecida pela fé convoca-a antes a investir-se nos valores que a parábola torna disponíveis. «Como acreditas, fazes isso; se não o fazes, é porque não acreditas»³³. Esta fórmula de Michel de Certeau sobre a fé como princípio de acção exprime bem a situação da nação perante a palavra (salvífica) da parábola.

Neste sentido, são os marinheiros quem a escuta e a compreende em primeiro lugar – eles são os primeiros crentes. Andando com a pátria, defendendo-a sempre e nunca a abandonando, os marinheiros fazem seus o génio independente, a história heróica e o destino colonial, que unificam, regeneram e confessam a nação na sua verdade. A compreensão da parábola não decorre, pois, de nenhuma explicação. Ela é testemunhada, antes, pelo seu fruto, a conversão³⁴.

Mas como pode alguém deixar-se instruir pela parábola e escutá-la num espírito de obediência activa se não acredita no milagre nacional? Há, com efeito, uma relação de dependência entre a estratégia parabólica e a estratégia da cura: a conversão dos comportamentos exige a obediência na fé da cura nacional. Sinais visíveis da salvação, o «Gonçalo Velho», o «Tejo» e o «Vouga» instauram a nação como um sujeito crente – «e logo o povo pensou: mais fortes, mais seguros, mais um passo em frente».

«Agradecendo, adivinhando, lendo na lealdade do seu coração» o milagre que as «obras» «Gonçalo Velho», «Tejo» e «Vouga» constituem, a nação fica cativa do mecanismo por si desencadeado: reconhece a competência e a autoridade daquele que se tem esforçado por «traçar ao País o caminho de vida superior». Quer isto dizer que ela

(33) Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, 106, 1981, p. 5.

(34) Cf. Groupe d'Entrevemes, *op. cit.*, p. 202.

descobre uma significação conforme à salvação na «obra» somática da cura e assume como verdadeiros os valores que motivam o agir salvador do taumaturgo.

No entanto, o movimento mimético desencadeado pelo dispositivo da cura não suprime nem pouca a escolha a que a nação é induzida pela estratégia do «navio imperial». São dois os modelos de comportamento com que a nação é confrontada. De um lado, está o cumprimento de um génio independente, de uma história heróica, de um destino colonial – e a pátria continuará como casa de marinheiros, arma de homens do mar, terra sulcando os oceanos. Do outro lado, está o esquecimento da nossa independência, a negação da nossa grandeza histórica, a demissão colonial. É a perdição da pátria – a sua fragmentação, degenerescência e mentira.

Podemos dizer, em síntese, que a estratégia do «navio imperial» põe à disposição da nação um saber. No contexto polémico de uma «revolução nacional», que nasce e se realiza na contestação, ela interpreta os objectivos salvíficos de unidade, regeneração e verdade da pátria. E, mediante esta interpretação, convoca a nação a mudar de vida, a converter-se.

A tecnologia da patriotização

Neste ponto da nossa análise, podemos afirmar que o «nacionalismo equilibrado» ou a «revolução pacífica mas integral»¹, objectos constantemente investidos pela prática discursiva salazarista, apenas ganham sentido se relacionados com as suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento, isto é, se relacionados com as suas condições de possibilidade. E, como vimos, estas resultam de uma distribuição táctica operada pelos dispositivos ético, eugénico e alético, passando pelos dispositivos da cura e da parábola.

Assinalemos em síntese as estruturas fundamentais do discurso salazarista, patentes no decorrer do nosso percurso analítico.

1. Pelo mecanismo de uma distribuição topológica, o poder disciplinar salazarista organiza um espaço *analítico* e *celular*, de que a família e a corporação são paradigmas. Quer isto dizer que o corpo nacional não é aqui tomado no seu conjunto, como se fosse uma unidade indivisível ou uma massa indistinta de pessoas, vergada sob a ameaça das baionetas. A prática discursiva salazarista trabalha o corpo nacional no pormenor, exerce sobre ele uma coacção e garante o controlo da sua mecânica – movimentos, gestos, atitudes, rapidez.

As noções de «unidade», «regeneração» e «verdade» associam o *corpo analisável* da nação ao seu *corpo manipulável*. Através destas noções, ética, eugénica e alética, o registo do funcionamento e da explicação do corpo nacional (processos anatómico-metafísicos) é articulado com o registo da sua submissão e utilização (processos técnico-políticos). Quer isto dizer que os processos explicativos do recurso à ciência, à

(1) Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, Coimbra, Coimbra Ed., 1935, p. 45. Outras fórmulas equivalentes: «uma revolução mental e moral» (*Ibidem*, p. 94); «um nacionalismo intransigente mas equilibrado» (*Ibidem*, p. 223); «a mobilização pacífica de todas as actividades nacionais» (*Ibidem* p. 286).

doutrina, à natureza, à sinceridade, analisam as *necessidades reais* da nação: a força dos órgãos, a solidariedade das funções e a disciplina dos interesses hierarquizados. Por outro lado, os processos de manipulação, isto é, as clausuras terapêuticas, suscitam os bons hábitos, as *tendências virtuosas* das células a controlar e a corrigir: o temperamento de trabalho, de sacrifício e de independência, a tradição espiritual e o destino colonial.

«Unidade», «regeneração» e «verdade» qualificam, pois, o corpo nacional, em que os indivíduos são submetidos, utilizados, transformados e aperfeiçoados, segundo o bom senso de uma recta razão (informada pela moral e pelo direito) e as tendências virtuosas específicas da natureza da pátria.

É no mesmo movimento que percorremos as técnicas objectivas, a que chamamos processos anatómico-metafísicos, e os círculos da clausura terapêutica, isto é, os processos técnico-políticos. Com efeito, o saber salazarista, na positividade ética, eugénica e alética do recurso à ciência, à doutrina, à natureza e à sinceridade, contém em si a clausura do asilo e da prisão para os viciados (os mendigos, por exemplo), a ideologia de uma moral panóptica de origem católica para os «bárbaros», a disciplina de um trabalho normalizador para os vadios (nomeadamente, os desempregados), a gramática de um «evangelho regenerador» para os antipatriotas e os internacionalistas, enfim, a medicina de uma União Nacional – qual «escola de bons cidadãos» – para os anarquistas. A cada clausura corresponde uma figura irracional, degenerescente e falsa (viciado, ocioso, bárbaro, antipatriota, internacionalista, anarquista), e cada clausura exige operações terapêuticas, éticas, eugénicas e aléticas.

Esta tecnologia disciplinar (coerciva) do discurso salazarista é desenvolvida pela edificação analítica e celular dos espaços da família e da corporação. Obedecendo a uma codificação ética, eugénica e alética, estes espaços reflectem a fixação e a divisão celular rigorosa do tempo, do espaço e dos movimentos da nação. Por cima da mobilidade que a vida na fábrica representa, uma vez que é encontro de misturas perigosas, entroncamento de circulações interditas (ideias políticas malsãs, sindicatos revolucionários, etc.), por cima do ruído de revolta fermentado pela vida industrial, a família e a corporação constituem-se como filtro. Enquanto, por um lado, assinalam e enxotam a confusão da doença e do mal, isto é, a irracionalidade, a degenerescência e a falsidade, por outro, fixam e quadriculam o espaço-tempo do corpo nacional.

Uma razão e uma natureza rectas e verdadeiras são, neste sentido, uma recta e verdadeira disciplina, quer dizer, uma arte da boa localização dos indivíduos. Nesta perspectiva, falámos do tão celebrado Portugal dos Pequenitos, que não é apenas uma ilustração do *organismo* nacional. É também um engenho político, um modelo reduzido de poder: obsessão de Salazar, ditador minucioso da maquina doméstica, das oficinas familiares e corporativas bem disciplinadas, e dos prolongados exercícios da memória, do olhar e do desejo.

2. A disciplina salazarista organiza um espaço orgânico pela codificação das actividades do corpo que controla – o corpo natural, portador de forças e sede de um destino, o corpo susceptível de operações específicas, que têm uma ordem, um tempo, condições internas e elementos constituintes.

De facto, constringido pela disciplina salazarista a ser dócil até nas mais pequenas operações, o corpo nacional patenteia as condições de funcionamento próprias de um organismo. Não se trata já do corpo-massa, o corpo mecânico dos cidadãos abstractos, o corpo mecânico da máquina produtiva da sociedade industrial, o corpo sólido e animado de movimentos. A disciplina salazarista vai controlar a actividade do corpo nacional e subjugar as suas forças, ao modelar as *singularidades arquitectónicas* da família (uma «casa pequena e simples», e não já os «falanstérios colossais») e da corporação (oficinas de trabalho, em vez das grandes fábricas da revolução industrial). Quer isto dizer que os actos, as performances, as condutas individuais são submetidos a uma regra disciplinar de conjunto (definida pelos dispositivos ético, eugénico e aléctico) que realiza a diferenciação dos indivíduos. A intimidade, o refúgio e o isolamento familiar e corporativo constituem a solidão necessária a uma análise disciplinar, isto é, o espaço analítico que a disciplina salazarista organiza para o conhecimento, o domínio e a utilização dos homens.

Além do carácter arquitectural celular, o espaço salazarista tem um carácter funcional. A disciplina salazarista organiza *lugares funcionais* segundo uma sanção normalizadora: as funções do corpo nacional são solidárias umas das outras. Por outras palavras, as funções orgânicas são submetidas ao conjunto disciplinar salazarista, isto é, são subordinadas aos seus objectivos éticos, eugénicos e alécticos, que constituem ao mesmo tempo um campo de comparação, um espaço de diferenciação e o princípio de uma regra a seguir. Face a estes objectivos, as funções em causa só podem manifestar um permanente afastamento, mas num movimento assintótico são constringidas a uma aproximação «*ad infinitum*».

Já tivemos, aliás, ocasião de assinalar este carácter funcional do espaço salazarista, quando nos debruçámos sobre o paradigma familiar. O simples bom senso de uma recta razão, inteiramente submetida à moral e ao direito, e uma natureza nacional que vive o seu destino no cumprimento das suas tendências virtuosas (trabalho, sacrifício, independência), constituem-se em exigência de saúde (tornando os corpos racionais), em exigência de qualificação (obtendo indivíduos competentes, no que se refere à economia doméstica), em exigência política (funcionando como filtro na formação de nacionalistas obedientes), enfim, em exigência moral (prevenindo a devassidão e os maus costumes).

A organização dos lugares funcionais do corpo nacional na base da solidariedade das funções deve-se, pois, à distribuição táctica de um conjunto disciplinar. No modelo estudado da família, por exemplo, a razão de se tolerar o trabalho na fábrica apenas ao homem (a mulher, essa, devendo trabalhar em casa) e de se advogar para ele um salá-

rio suficiente que garanta o sustento de toda a família, só pode ser encontrada, vimo-lo nós, nos objectivos éticos, eugénicos e aléticos da disciplina salazarista.

Organizado de maneira celular e funcional, o espaço discursivo salazarista é, enfim, o resultado de um olhar hierárquico, que ordena os *interesses orgânicos* em termos de valor, isto é, em hierarquias ou graus. A valorização ética, eugénica e alética da «natureza» dos indivíduos (qualidades), do seu nível (competências) e das suas capacidades (aptidões), que em larga medida é a reiteração das clausuras morais de tradição católica, permite-lhes, com efeito, subir na hierarquia ou, pelo contrário, regredir. O percurso a ensaiar não permite, todavia, mais que duas saídas: ou reintegrar, pela obediência, a «parte sã» da nação, ou cair, por indisciplina, sob a maldição da irracionalidade, da degenerescência e da mentira, induzida pelas figuras do vício, da barbárie, do antipatriotismo, do internacionalismo, da anarquia.

O uso destes instrumentos (figuras arquitectónicas, sanção normalizadora e olhar hierárquico), que é a economia das actividades orgânicas nacionais, é accionado tactivamente pela oposição estabelecida entre unidade e fragmentação, regeneração e degenerescência, saúde e doença, verdade e falsidade. Estas técnicas, sempre minuciosas, muitas vezes ínfimas, definem, como vimos, o modo disciplinar (intensivo e infinito) da ocupação do corpo nacional pelo poder salazarista.

3. A seriação das actividades orgânicas realizada pela disciplina salazarista traduz a hegemonia que esta exerce directamente sobre o tempo: a disciplina controla-o e garante a sua utilização.

Reunindo a dispersão temporal e dominando os destinos individuais pela produção de uma relação de crença, a disciplina ética, eugénica e alética efectua, também, *um controlo detalhado dos indivíduos e uma intervenção pontual de diferenciação*, ao operar as clivagens unidade/fragmentação, regeneração/degenerescência, verdade/falsidade. Por outro lado, ela exerce ainda uma *intervenção de correcção e de cura*. Neste caso, a disciplina salazarista obedece à distribuição saúde/doença e vai atacar a violência dos órgãos pela força, a luta das funções pela solidariedade, a confusão dos interesses pela hierarquia. Resta dizer por último que, a cada momento da vida nacional, esta prática disciplinar exerce uma intervenção de *punição* das «tendências viciosas» e também de *eliminação* das «necessidades ilusórias».

O processo disciplinar salazarista faz assim aparecer uma evolução de tipo escatológico. A disciplina ética, eugénica e alética administra e dá utilidade ao tempo, por *segmentação* (uno/fragmentado, regenerativo/degenerescente, verdadeiro/falso); por *seriação* (primeira série: força dos órgãos, solidariedade das funções, hierarquia dos interesses; segunda série: violência dos órgãos, luta das funções, confusão dos interesses); por *síntese e totalização* (punição das tendências viciosas e eliminação das necessidades ilusórias). O ponto último e estável que culmina este tempo linear e cumulativo (*ponto de verdade* do corpo nacional) é uma razão ética eugénica e alética:

o «simples bom senso» de uma nação submetida à moral e ao direito, e o destino singular de uma pátria que tem a sua verdade num temperamento de trabalho, sacrifício e independência, numa tradição espiritual e numa missão colonial.

Vêm a ser os *exercícios* da memória, do desejo e do olhar a inflectir o comportamento dos indivíduos para este estado último, para esta sujeição que, afinal de contas, não acaba nunca de se cumprir. Tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas sempre progressivas, impostas aos corpos, a fim de os disciplinar, os exercícios permitem uma permanente caracterização dos indivíduos, quer em relação a este termo último (verdade do corpo nacional se obedecem às exigências da unidade e da regeneração; falsidade se sucumbem à fragmentação e à degenerescência), quer em relação aos outros indivíduos (parte sã e parte doente da nação), quer mesmo em relação à própria natureza do discurso ético, eugénico e alético (homens de fé nas necessidades reais e nas tendências virtuosas da pátria, ou então barbárie corrompida por necessidades ilusórias e tendências viciosas).

Os exercícios da disciplina salazarista asseguram assim, pelas formas da continuidade e do constrangimento, um crescimento, uma ortopedia e uma qualificação ética, eugénica e alética.

4. O poder disciplinar salazarista é, por fim, uma combinação de forças orgânicas (anatômicas e instintivas: as necessidades reais) e de forças espirituais (uma moral de matriz católica e os valores próprios da alma nacional: as tendências virtuosas). Todas estas forças são geradas pela circulação táctica dos dispositivos ético, eugénico e alético, cabendo a aparelhos disciplinares a sua distribuição por todo o corpo nacional.

O papel desempenhado por tais aparelhos é, com efeito, decisivo. Apoiadas neles, as tendências virtuosas e as necessidades reais da pátria (afinal, a disciplina corporativa) percorrerão intensivamente os mais distantes recantos da nação.

A família e a oficina corporativa são os exemplos mais significativos de aparelhos disciplinares. Mas a Mocidade Portuguesa, a União Nacional, o Secretariado da Propaganda Nacional, a Legião Portuguesa, entre outros exemplos, são também de assinalar.

Pois bem, como é que se processa a distribuição táctica destas configurações de forças orgânicas e espirituais? Digamos que é num sistema preciso de comando que se apoiam as forças que atravessam estes aparelhos disciplinares. Tal conclusão podemos-la tirar da actividade do indivíduo disciplinado. Com efeito, esta é sempre pautada e apoiada por injunções que postulam ao mesmo tempo a técnica de comando e a moral da obediência.

Tomemos um exemplo. O Secretariado da Propaganda Nacional, dizia Salazar no acto da sua inauguração, «deve cingir-se estritamente aos factos e utilizar de preferência a imagem e o número como as expressões mais frisantes, mais eloquentes dos factos da vida pública»². Isto quer dizer que não são de utilizar nem palavras nem

(2) Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 262.

explicações. Como ponto limite desta fala teríamos o silêncio total (o silêncio dos factos), apenas interrompido por sinais – a imagem e o número. Ora, os sinais são os sustentáculos do poder: sob a capa das imagens e dos números, são repassados os corpos em profundidade; por detrás da abstracção destas «expressões» dos factos da vida pública, processa-se o amestramento minucioso e concreto das forças úteis.

Não se trata, com efeito, de compreender a injunção, mas de perceber o sinal e de reagir automaticamente, de acordo com o código ritual estabelecido de antemão (código esse que passa pela clivagem verdadeiro/falso). A técnica disciplinar salazarista coloca os corpos num pequeno mundo de sinais, a cada um dos quais corresponde uma só resposta obrigatória. As imagens e os números da disciplina salazarista reenviam deste modo ao código da sua douta ortodoxia. Pelos processos tácticos do dispositivo alético, as imagens e os números reenviam para a organização de um campo de prevenção, isto é, para uma providência pré-discursiva (recurso à natureza); reenviam para a circulação de representações e de sinais, que «anaforizam» o discurso (mecanismo da sinceridade); reenviam para a ponderação dos interesses nacionais, através de uma gramática rigorosa (recurso à ciência); reenviam, finalmente, para a constituição de um horizonte de certeza e de verdade, que preserva a escala de valores (mecanismo da doutrina).

Em suma, podemos dizer que pela combinação meticulosamente calculada das forças orgânicas e das forças espirituais do corpo nacional, processo que designamos como «cálculo místico do ínfimo e do infinito»³, as injunções do poder salazarista impõem uma relação de sinalética (que outra coisa não é senão a relação estabelecida pela crença) e, por conseguinte, desencadeiam a submissão que os aparelhos disciplinares estenderão com minúcia a tudo quanto é corpo a controlar e força a subjugar.

Reexaminámos o discurso salazarista segundo a distribuição dos seus mecanismos tácticos, condensando as várias etapas do nosso percurso analítico. Podemos finalmente retomar o conjunto dos dispositivos estratégicos e ordená-los num quadro sinóptico. Pela oposição entre o que é permitido e o que é interdito (veja-se a Figura 7), podemos redistribuir, em novas séries, a pluralidade dos objectivos estratégicos do discurso salazarista e confirmar o tipo de exclusões e de rejeições específicas da tecnologia nacionalista.

Com efeito, a clivagem permitido/interdito autoriza uma deslocação dos valores, dispostos pelos três dispositivos estratégicos de conjunto e expostos pelos dispositivos da cura e da parábola. Trata-se de uma reclassificação que firma o intervencionismo «moderado», um intervencionismo onde «é obrigação do Estado zelar pela moral, pela salubridade e pela higiene pública»⁴. Por outras palavras, um intervencionismo que concebe para o Estado uma missão salvadora, dita «obra educativa»⁵.

(3) Esta expressão é tomada de Michel Foucault, *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 142.

(4) Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 196.

(5) *Ibidem*, p. 65. Cf. também *Ibidem*, p. 208.

Propondo-se impor Portugal aos portugueses e os portugueses ao respeito do mundo⁶, acontece todavia que a «revolução nacional», esse «intervencionismo moderado» que se reclama de uma «obra educativa», exclui e exorciza como bárbaros todos os valores alógenos.

Prossigamos a análise sobre este ponto.

1. A clausura nacionalista exclui e exorciza a revolução política burguesa e o seu sistema democrático, assente nos partidos e no parlamento⁷. Rejeita também o Estado totalitário e todo-poderoso, «excesso de ordem política ou jurídica»⁸, que subordina tudo à ideia de nação ou de raça por si representada, na moral, no direito, na política e na economia⁹. A clausura nacionalista faz ainda cair fora dos seus muros separadores o «internacionalismo de esquerda», corrente derivada do individualismo e do parlamentarismo por força da lógica revolucionária¹⁰, numa palavra, o comunismo, essa «grande heresia da nossa idade», que subverte todas as coisas: a verdade, o bem, a justiça, a história, a família, a dignidade da inteligência¹¹.

Figura 7: A tecnologia da patriotização

/ permitido /		VERDADEIRO	/ interdito /	
saúde	{ unidade (A1) regeneração (A2)		{ irracionalidade (B1) morte (B2)	} perda
salvação		{ recta razão (Não-B1) vida (Não-B2)	{ fragmentação (Não-A1) degenerescência (Não-A2)	} doença
		FALSO		

2. A clausura nacionalista exorciza e exclui também a revolução económica capitalista, «a alta civilização actual»¹², a revolução industrial com as suas crises violentas: catástrofe do dólar, catástrofe da libra, falência dos cartéis e dos «trusts»¹³. Rejeita

(6) *Ibidem*, p. 221.

(7) *Ibidem*, p. 334.

(8) *Ibidem*.

(9) *Ibidem*, pp. 336 ss.

(10) *Ibidem*, p. 334.

(11) *Ibidem*, pp. 308, 309.

(12) *Ibidem*, p. 202.

(13) *Ibidem*, pp. 187, 188.

o «intervencionismo absorvente», que esteriliza as iniciativas, delapida grandes somas de riqueza privada e restringe a liberdade individual¹⁴; e exclui o Estado produtor, o Estado dos grandes desperdícios, das concorrências indevidas, do trabalho improgressivo¹⁵. Por fim, faz cair fora das suas ameias a revolução económica materialista: «todos vemos que faliu»¹⁶, «independentemente de algumas realizações materiais»¹⁷.

3. O mesmo acontece com a «revolução social», a luta de classes, o sindicalismo enquanto «força ao serviço da desordem»¹⁸, a anarquia nas fábricas, nos serviços, nas ruas¹⁹. A clausura nacionalista exorciza e exclui ainda o comunismo, barbárie²⁰ prenunciada pela revolução social. E, bem entendido, é igualmente rejeitada a violência nacionalista, isto é, «o processo revolucionário da violência»²¹, próprio de «um nacionalismo agressivo, exclusivo, odioso»²².

4. Finalmente, a clausura nacionalista expulsa do seu recinto «um internacionalismo humanitário» que advoga a dissolução das fronteiras «para alargar as próprias em prejuízo das alheias»²³. Ou, por outras palavras, exclui esse «suspeito e curioso comunitarismo internacional, que consistiria em uns disporem dos bens e outros da boa vontade...»²⁴.

A importância desta distribuição táctica não pode todavia iludir-nos. As *distinções* nação/barbaria ou revolução nacional/revolução alógena não são de modo algum as estruturas fundamentais da tecnologia da patriotização. São-no, sim, as *oposições* unidade/fragmentação, regeneração/degenerescência, verdade/falsidade.

Estes dispositivos revêem-se, como tivemos ocasião de assinalar ao longo deste estudo, na oposição saúde/doença. E, por sua vez, estes dois termos, saúde e doença, reenviam a mais duas figuras disciplinares, as figuras da salvação e perdição.

A tecnologia da patriotização constrange, no fundo, a um percurso místico. Através de uma viagem repleta de provações programadas, passagem da fragmentação à unidade, da degenerescência à regeneração, da mentira à transparência, a nação é convocada a ocupar um território de delícias. Este processo é confirmado, por exemplo, pela promessa de felicidade contida no tipo de comportamento proposto pela estratégia

(14) *Ibidem*, pp. 191, 192.

(15) Cf. Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 288.

(16) *Ibidem*, p. 192.

(17) *Ibidem*, p. 308.

(18) *Ibidem*, p. 205.

(19) *Ibidem*, pp. 50 ss.

(20) Oliveira Salazar, *op. cit.*, p. 308.

(21) *Ibidem*, p. 142.

(22) *Ibidem*, p. 285.

(23) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, Coimbra, Coimbra Ed., 1937, p. 132.

(24) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 234. Cf. também *Ibidem*, pp. 132 e 231.

parabólica. A nação é aqui convidada a ocupar uma geografia de lugares salvíficos, a fim de contemplar face a face um deus uno: a moral e o direito; um temperamento de trabalho, sacrifício e independência; um destino colonial; numa palavra, a *verdade* de uma pátria heróica e santa.

Não deixemos, todavia, de assinalar que a estratégia parabólica programa um percurso que, finalmente, se decide numa cartografia da crença, com as normas disciplinares, esses domínios de utilidade e de valor, a ocuparem intensivamente todas as actividades e a gravarem nos corpos o princípio monoteísta do verdadeiro e do falso: por um lado, força, ordem e disciplina; por outro, violência, desordem e indisciplina.

Mas também a estratégia da cura programa uma viagem de provações. Pensemos nos mecanismos tácticos deste dispositivo e nos estados de poder que ele induz. Temos antes de mais a identificação da doença nacional: um Estado «roído pelo partidatismo desordenado»²⁵; a alta civilização industrial, que se choca com o «nosso feitio independente» e a «nossa simplicidade morigerada»²⁶; o processo revolucionário da violência, que não calha com o nosso temperamento nem com as condições de vida portuguesa²⁷.

Temos também a ponderação do estado de saúde da nação, de acordo com a gravidade dos seus delitos. Assim, afigura-se indubitável que a pequena acuidade da crise em Portugal se deve ao nosso atraso económico²⁸. Mas o que é verdadeiramente pertinente é a importância dada ao carácter peculiar da economia portuguesa: afinal, nem todo o avanço é progresso e atraso pode ser apenas não se ter distanciado tanto dos princípios de uma economia racional²⁹.

E, finalmente, mediante a condenação ética, eugénica e alética dos delitos nacionais, o dispositivo da cura não deixa de nos declarar culpados. No fim de contas, fomos nós quem dividiu ou deixou dividir o Estado em irredutibilidades e em grupos, ameaçando o sentido e a força da unidade da nação³⁰. E, por outro lado, em face da demagogia e da ditadura mais ou menos parlamentar, só costumamos ter duas atitudes, ambas indignas da nação a que pertencemos: ou de rojo ou de costas³¹. Na realidade, somos culpados de ter «sacrificado muitas vezes demasiadas coisas a um humanitarismo que desconhece a justiça devida à grande massa inocente, vítima constantemente imolada às fúrias dos que esse humanitarismo absolvem»³².

(25) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 125.

(26) *Ibidem*, p. 202.

(27) *Ibidem*, p. 143.

(28) *Ibidem*, p. 209.

(29) *Ibidem*.

(30) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, p. 23.

(31) *Ibidem*, p. 65.

(32) *Ibidem*, p. 174.

Tínhamos dito, entretanto, que o percurso místico a que a tecnologia da patriotização convoca a nação doente se decide numa cartografia da crença. Vejamos agora como é que isso se passa.

Se é um facto que acreditar é antes de mais aquilo que faz andar, a verdade é que este processo funciona «não a partir do próprio crente, mas a partir de um plural indefinido (o outro, os outros), que se supõe ser o credor e a garantia da relação crente»³³.

Os actores do discurso salazarista (os militares, os homens da Ditadura, Salazar, os partidários do novo regime, a nação crente) reportam-se, no fim de contas, não àquilo em que acreditam, mas àquilo em que outros acreditam: confiam-se ao «simples bom senso» de uma razão ordenada pela moral e pelo direito, e às virtudes superiores que fazem os heróis e os santos (trabalho, sacrifício, patriotismo). «Há quem acredite nisso... Há quem confesse isso...», é esta a função desempenhada pelos *heróis e santos* da história da pátria.

O nacionalismo ou o patriotismo, deste modo enunciados, são dados como crença de outros. Para os actores do discurso salazarista, não se trata aqui apenas do emprego de uma tática de combate aos inimigos do regime que identificam a Ditadura com a «violação da ordem constitucional»³⁴. Remeter a crença para outros que nela acreditam é também exibir uma garantia contra o cepticismo e a dúvida, obra dos inimigos que assim criam o vazio³⁵ e *impedem de andar*.

Dada como crença de outros, a crença salazarista remete, finalmente, para a natureza humana e para a natureza da nação, isto é, para aquilo que constitui, na realidade, a garantia da existência e da vontade insondável daqueles que acreditaram (os heróis e os santos).

Para que haja crença «é necessário que haja algures um crer – não objectos críveis (que constituem apenas o objecto da troca), mas uma posição de *sujeito* (ou de quase-sujeito) que seja “regular” e não induza em erro»³⁶. A pressuposição desta posição de *sujeito*, desta «coisa absolutamente não traiçoeira», segundo a fórmula de Lacan³⁷, é a natureza humana e a alma nacional. Parafraseando o autor citado, podemos dizer que a natureza humana e a alma nacional são de tal modo não traiçoeiras que mesmo que nós nos enganemos pelo menos elas não nos enganam nunca.

A certeza da crença, essa «coisa» pressuposta e que não nos aldraba, é todavia da ordem do *segredo* (do ser, sem dúvida, mas não do parecer). É porque muitos (ou *outros*) acreditam, que é legítimo esperar uma *resposta* para a doença que se teme e

(33) Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, n.º 106, 1981, p. 11.

(34) Cf. por exemplo, Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 46, 61.

(35) *Ibidem*, p. 307; Oliveira Salazar, *Discursos*, II, p. 128.

(36) Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 12.

Ver também de Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U. G. d'Éditions, 1980, p. 300.

para a cura que se deseja. Isto é, a rede oculta de deslocações que intensificam a errância da crença é que garante o «nacionalismo equilibrado»: recta razão, temperamento nacional, tradição espiritual, missão civilizadora.

É porque outros (ou muitos) acreditam (a Europa arruinada pela guerra de 14/18, o Exército português, a «parte sã» da nação), que o país crente pode confiar na Ditadura e em Salazar, que são a garantia pragmática ou a autoridade prática do sistema de crédito corporativo.

Sobre a relação existente entre a necessidade e a privação que a natureza humana e a alma nacional representam em conjunto se funda, pois, a possibilidade de uma nação crente e de uma tecnologia da patriotização.

Qualquer discurso, enquanto prática enunciativa, contém o ser e o parecer do poder, isto é, a sua realidade e a ideia em que gosta de se rever. Deste modo, o discurso funciona como uma boa consciência e opera a coincidência entre o real e as suas transformações, legitimando este acto com a caução da sua realidade. Quer isto dizer que o discurso age pela identificação da denominação e do juízo³⁸, sob as formas do segredo e da denegação. O discurso substitui-se à realidade, fazendo-a funcionar como seu referente³⁹.

Figurada pelas ficções necessárias que são as ficções do «outro» (recta razão, alma da pátria, interesses e valores superiores da nação – fábula indispensável à economia proliferante do discurso salazarista), a denegação é o horizonte para onde a crença se desloca, através da utilização de técnicas objectivas: as técnicas do recurso à ciência, à doutrina, à natureza e à sinceridade.

E o objecto da crença (o outro como sujeito, «alguém que nos ouve» e que autoriza a relação crente) é, como vemos, por um lado a *recta razão* (uma razão ordenada à natureza, quer dizer, ao bem, à verdade e à justiça), por outro lado a *natureza nacional*, figurada pelos valores superiores da pátria: uma raça heróica e santa, um destino colonial e uma tradição espiritual.

Podemos pois dizer, em síntese, que a tecnologia da patriotização não se explica, nos seus mecanismos de exclusão e de rejeição, pela simples ideia de nação. A ideia nacionalista é, ela própria, um produto dessa espantosa engrenagem normalizadora.

Recordemos, entretanto, o processo metonímico, posto em prática pela tecnologia de patriotização, que autoriza e normaliza a ideia de nação. Para representar este processo em que a nação é investida como um domínio de valor e de utilidade, utilizamos a figura dos círculos concêntricos de Michel de Certeau⁴⁰, que constituem uma geo-

(37) Jacques Lacan, *Séminaire: Livre III, Les Psychoses*, Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 77.

(38) Cf. Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p. 19.

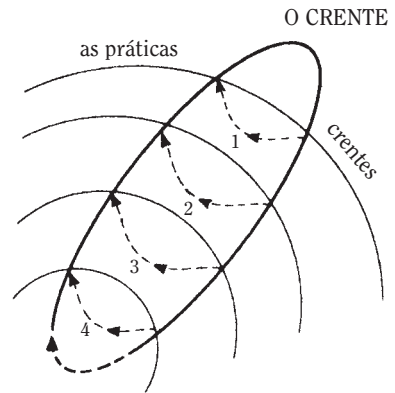
(39) Cf. Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 173.

(40) Michel de Certeau, «Croire: une Pratique de la Différence», p. 13. O modelo teórico de Michel Foucault para a análise das formações discursivas retoma também, na análise dos enunciados, o processo dos «círculos concêntricos», por oposição ao processo da «dedução linear» (Cf. Michel Foucault, *Les Mots*

grafia de «autoridades» e de «lugares» salvíficos. Dados como garantia de salvação, tais «lugares» legitimam a crença salazarista e figuram a distribuição dinâmica das suas transferências sucessivas.

Figura 8: A cartografia da crença

- 1 – Uma intervenção salvadora.
- 2 – A garantia de uma solicitude permanente.
- 3 – «Há quem acredite».
- 4 – «Deve haver quem nos oiça» (= um neutro plural, verosímil).



1. A nação espera uma intervenção salvadora: a unidade e a regeneração, isto é, a força, a ordem e a disciplina. Por esse motivo, é remetida para a recta razão e para a natureza nacional – a «coisa» que funda a crença de alguns. É esta a transferência inicial da crença salazarista: a nação espera a saúde (unidade e regeneração), pelo que tem de acreditar nos valores que mobilizam a Ditadura e Salazar.

2. Da unidade e da regeneração esperadas, a nação ascende à garantia de uma solicitude permanente, ou seja, de uma «regularidade», de uma fidelidade. Esta garantia é-lhe dada pela Ditadura e por Salazar – e a nação segue-os.

3. Da garantia desta solicitude permanente, a nação crente é remetida para *outros* que confiam nela. «Outros acreditam», «outros confessam» a unidade e a regeneração da pátria (os heróis e os santos).

Aqueles que construíram Portugal e a Europa mártir e heróica, a Europa que a guerra de 14/18 arruinou, são a garantia pragmática, a autoridade prática que responde pelo sistema de crédito salazarista. Eles reconhecem o nosso heroísmo e confiam em nós.

4. Destes «outros crentes», os heróis e os santos, a nação ascende à pressuposição geral de que *há quem nos oiça*, de que deve haver algures alguma coisa, isto é, um sistema de crédito que não pode atraiçoar-nos, para retomar a expressão de Lacan. Esta «coisa» que fundamenta a crença salazarista é a recta razão (uma razão ordenada à natureza) e a natureza nacional (uma pátria e os seus interesses superiores).

Por esta série de transferências, que intensificam a sua errância inicial, a crença salazarista remete sempre para mais longe e para outra coisa ainda, o insondável limite onde fixa a sua condição de possibilidade. Mas a questão do «Outro», a questão deste outro sempre transferido, nada mais é que o corpo da nação. Quer dizer, *o outro* que faz falar, sem que todavia o façamos falar a ele⁴¹, é o corpo nacional.

A tecnologia da patriotização impõe-nos, com efeito, a injunção moral de ter que conhecer a nação e de a pôr em discurso. E culpabiliza-nos por a termos desconhecido durante tanto tempo⁴². Manobrando os dispositivos ético, eugénico e alético, o «nacionalismo equilibrado» esquadrinha-nos impiedosamente a vontade, a alma, o desejo, para deles arrancar a verdade nacional⁴³.

Condenando-nos, deste modo, a uma permanente exaltação onírica da nação, a tecnologia da patriotização expõe-nos ao mesmo tempo a um sacrifício total, produzindo uma contínua sangria política. Promessa de acção relativa a uma salvação, a crença salazarista é «a ascensão dolorosa de um calvário. No cimo podem morrer os homens mas redimem-se as pátrias»⁴⁴.

(41) Cf. Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, p. 179.

(42) Ver, por exemplo, Oliveira Salazar, *Discursos*, I, pp. 23, 65 e 174.

(43) *Ibidem*, p. 317.

(44) *Ibidem*, p. 18.

Apêndice

**Imagens do espaço disciplinar
salazarista**







Imagem 1: «D. Afonso Henriques», por Maximiliano Alves, 1940; pintura decorativa de Manuel Lapa, 1940 (Imagem reproduzida em *Os Anos 40 na Arte Portuguesa*, 1, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 24).



Imagem 2: «Image de l'Etat Nouveau Portugais», por Albuquerque de Bettencourt, 1937 (Imagem reproduzida em *Os Anos 40 na Arte Portuguesa*, p. 24).

68 CADERNO DE EXERCÍCIOS E PROBLEMAS PARA A 3.ª CLASSE.

<p align="center">— 262 —</p> <p>Indicar, sob a forma de fracção, as partes em que está dividida a pêra representada nesta gravura:</p> 	<p align="center">— 263 —</p> <p>Traçar duas circunferências excêntricas, tomando para centro de cada uma os pontos abaixo indicados:</p> 	<p align="center">— 264 —</p> <p>Com o cruzamento destes segmentos de recta, dizer quantos ângulos se formaram e como se classificam segundo a sua grandeza:</p> 
		
<p align="center">— 1 —</p> <p>Quantos dias levou a construir o fontanário representado nas gravuras? (1)</p> <p>Indicando Efectuando</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 3 —</p> <p>Há quantos anos foi inaugurado o fontanário?</p> <p>Indicando Efectuando</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 5 —</p> <p>O cântaro que está na bica leva 1 minuto a encher. Quantos litros de água despeja essa torneira em 2 horas?</p> <p>Indicando Efectuando</p> <p>R.:</p>
<p align="center">— 2 —</p> <p>Se cada operário tiver ganho 9800 diários e que despesa fazia por semana o governo do Estado-Novo com os operários?</p> <p>Indicando Efectuando</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 4 —</p> <p>Qual é em decilitros a capacidade do cântaro que está na borda do tanque, sabendo-se que leva 0,8 do que está a encher?</p> <p>Indicando Efectuando</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 6 —</p> <p>E que tempo leva a encher o tanque que está representado na gravura?</p> <p>Indicando Efectuando</p> <p>R.:</p>

(1) A dita representada no fontanário indica 1-1-MCMXXIX.

Imagem 3: Problema n.º 2 (Imagem reproduzida por Luiza Cortesão, *Escola e Sociedade – Que Relação?*, Porto, Edições Afrontamento, 1982, p. 194).



Imagem 4: O Portugal dos Pequenitos, Coimbra, 1936 (Cartaz publicitário, 1981).



Imagem 5: O Portugal dos Pequenitos (Álbum «Portugal 1940», Lisboa, Secretariado da Propaganda Nacional, 1940, p. 14).



Imagem 6: A Mocidade Portuguesa (Álbum «Portugal 1940», Lisboa, Secretariado da Propaganda Nacional, 1940, p. 19).

64 CADERNO DE EXERCÍCIOS E PROBLEMAS PARA A 3.ª CLASSE





<p align="center">— 241 —</p> <p>Designar pelo nome respectivo a figura geométrica que faz lembrar este guardanapo dobrado e dizer como se chamam, entre si, as linhas que formam as suas barras:</p> 	<p align="center">— 242 —</p> <p>Dizer se é plana ou curva a superfície desta maçã e a forma que tem:</p> 	<p align="center">— 243 —</p> <p>Dizer que figuras geométricas lhe faz lembrar o objeto abaixo representado e como chama ao espaço sombreado que está dentro dele:</p> 
		
<p align="center">— 1 —</p> <p>Quantos quilómetros, pelo caminho de ferro, são do Porto a Lisboa?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 3 —</p> <p>Levando o comboio 3 passageiros e comportando cada uma 75 lugares, que vão todos ocupados, quantos rapazes levava o comboio?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 5 —</p> <p>Logo após a partida deste comboio, largou outro do Porto, também para Lisboa, e, quando aquele chegou à capital, já este tinha andado 0,35 do mesmo percurso. Quantos quilómetros havia percorrido o último comboio?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>
<p align="center">— 2 —</p> <p>Quantas horas gastou a chegar a Lisboa o comboio onde seguiram os rapazes da Mocidade Portuguesa, que foram tomar parte nas festas comemorativas do 25 de Maio, se tivesse conseguido a média horária que atingiu até Coimbra?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 4 —</p> <p>Tendo o mesmo comboio alcançado a cidade de Coimbra, quantos quilómetros teve de percorrer ainda para chegar a capital?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 6 —</p> <p>E se este último comboio tivesse gasto do Porto a Lisboa 9,5 horas, quantos quilómetros percorreu, em média, por hora?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>

Imagem 7: Problema n.º 2 (Imagem reproduzida por Luiza Cortesão, *op. cit.* p. 194).



A dona de casa

Emilita é muito esperta e desembaraçada, e gosta de ajudar a mãe.

— Minha mãe: Já sei varrer a cozinha, arrumar as cadeiras e limpar o pó. Deixe-me pôr hoje a mesa para o jantar.

— Está bem, minha filha. Quando fores grande, hás-de ser boa dona de casa.

Quando eu for grande

O Manuel e o Fernando foram brincar para o jardim da casa duns amigos, seis irmãos espertos e alegres.

Fazendo projectos de futuro, o Manuel declara aos companheiros:

— Eu, quando for grande, quero ser aviador. Hei-de voar como os passarinhos e ainda mais alto.

O José: — Pois eu hei-de ser médico. Quero descobrir remédios para curar a minha avó, que está entevada.

O Carlos: — Isso é bom. Mas eu antes queria ser padre, ter uma igreja, um altar, dizer missa e pregar sermões.

— Eu então, disse o Fernando, quero ser lavrador como o meu pai: cultivar as minhas terras, montar nos meus cavalos, tratar das minhas árvores.

— E tu, Beatriz, que queres ser quando fores grande?

— Quero ser professora. Gosto muito dos livros e queria ter uma escola com muitas meninas para ensinar.

— E eu, disse a Clarinha, gostava de ser missionária, ir para muito longe ensinar doutrina aos pretinhos.

— Pois eu, gritou a Filomena batendo as palmas, quero ser dona de casa como a nossa mãe!



Imagem 9: Extraída de *O Livro da Primeira Classe*, edição referida, contracapa.



Imagem 10: Cartaz de propaganda distribuído pelo Secretariado da Propaganda Nacional (SPN) e Secretariado Nacional da Informação (SNI).



lá la ri lá lá
 ela ele eles elas
 alto altar altura
 Lusitos! Lusitas!
 Viva Salazar!
 Viva Salazar!

CADERNO DE EXERCÍCIOS E PROBLEMAS PARA A 3.ª CLASSE 35

<p>141 - Um negociante comprou dez peças de pano iguais, medido cada uma 18,00, e ao preço de 5800 cada metro. \angle Quanto custaram as peças todas?</p> <p>142 - Certo cambista descontou três letras do valor de dois mil e quinhentos escudos, 575905 e um conto e dez escudos, respectivamente. \angle Qual era o valor total das três letras?</p> <p>143 - No dia 27 de Abril, dia do aniversário da entrada do Senhor Presidente do Conselho para a pasta das Finanças, foi, numa escola, afizado um quadro onde se lia: Viva Salazar! Se a pintura dessa legenda tiver custado 38800, \angle quanto levou o pistor por cada letra?</p> <p>144 - \angle Quantas horas há em mês e meio?</p> <p>145 - \angle E quantos minutos em 3.600 segundos?</p>	<p>146 - Custando um metro de fazenda 85900, \angle quanto custam 5 decímetros?</p> <p>147 - E se a peça, donde saiu essa porção de fazenda, medir agora 15^m, \angle quantos retalhos de 20 centímetros se podem tirar ainda?</p> <p>148 - Na edição de um livro gastaram-se: 300800 em papel, na impressão 2.508900, em gravuras 800900, e deram-se ao autor 1.800900. \angle Quanto custou a publicação dessa obra?</p> <p>149 - Um indivíduo devia a outro 1.500900, mas já lhe deu por conta a sexta parte. \angle Quanto foi que lhe deu?</p> <p>150 - \angle Quantas horas tem um ano bissexto?</p>
<p>Indicação - 141 - Efectuação</p> $18,00 \times 5800 = 104400$ <p>R.: Custaram 104400</p>	<p>Indicação - 146 - Efectuação</p> $85900 \times 0,05 = 4295$ <p>R.: Custam 4295</p>
<p>Indicação - 142 - Efectuação</p> $575905 + 101000 = 676905$ <p>R.: Era de 676905</p>	<p>Indicação - 147 - Efectuação</p> $15 \times 10000 = 150000$ <p>R.: Pode tirar 150000</p>
<p>Indicação - 143 - Efectuação</p> $38800 \div 11 = 3527,27$ <p>R.: Levou 3527,27</p>	<p>Indicação - 148 - Efectuação</p> $300800 + 2508900 + 800900 + 1800900 = 5210500$ <p>R.: Custou 5210500</p>
<p>Indicação - 144 - Efectuação</p> $1,5 \times 24 \times 60 = 2160$ <p>R.: Há 2160 horas</p>	<p>Indicação - 149 - Efectuação</p> $1500900 \div 6 = 250150$ <p>R.: Foi 250150</p>
<p>Indicação - 145 - Efectuação</p> $3600 \div 60 = 60$ <p>R.: São 60 minutos</p>	<p>Indicação - 150 - Efectuação</p> $365 \times 24 \times 60 = 525600$ <p>R.: Tem 525600 horas</p>

Imagem 12: Problema n.º 143 (Imagem reproduzida por Luiza Cortesão, *op. cit.* p. 191).



IV

Como fica e que faz a mãezinha, se o seu pequenino é bom?
— Fica contente e recompensa-o.

E, se o filho é travesso, desobediente?
— Fica triste e castiga-o.

O senhor professor, na escola, também premeia os meninos bons e castiga os maus.

E Deus?

Deus é Senhor e é Pai.
Se somos obedientes à Sua lei, Deus premeia-nos.
Se desobedecemos, se nos esquecemos de Deus, Deus castiga-nos.
Deus recompensa o bem e castiga o mal.

DEUS É REMUNERADOR.

Desobedecer a Deus seria ingratidão. Diz-Lhe com todo o teu coração: — Quero amar-Vos sempre, obedecer-Vos sempre, viver sempre na Vossa lei.

P. — Deus é remunerador?

R. — Sim; Deus é remunerador, porque dá a cada um, o prémio ou o castigo, segundo as obras que cada um praticou.

18 CADERNO DE EXERCÍCIOS E PROBLEMAS PARA A 3.ª CLASSE

<p align="center">— 76 —</p> <p>Adicionar 58 unidades, 1 unidade e seis centésimas a 81 décimas-milésimas.</p>	<p align="center">— 77 —</p> <p>$409,63 : 50,1 =$</p>	<p align="center">— 78 —</p> <p>Subtrair oito unidades e vinte e oito centésimas de oito mil noventa e quatro unidades:</p>
<p align="center">— 79 —</p> <p>$5308,4 : 2,54 =$</p>	<p align="center">— 80 —</p> <p>$24 : 48 =$</p>	<p align="center">— 81 —</p> <p>$46 : 7,5 =$</p>
<p align="center">— 1 —</p> <p>As pessoas que se vêem acima são peregrinos que seguem para Fátima e que vão satisfazer promessas a Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>Quantas horas demoraram a chegar a Fátima, sabendo-se que as caminhetas percorreram, em média, 30 quilómetros por hora?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 2 —</p> <p>Se aquêle cirio, que o homem conduz, estivesse sempre a arder, no altar de Nossa Senhora, e quantos dias levaria a consumir-se, se, em cada dia, fossem gastas doze centésimas do mesmo cirio?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>	<p align="center">— 3 —</p> <p>Em quanto importou o aluguer de cada caminheta (ida e volta), sabendo-se que não levava nenhum lugar vazio?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p> <p>Em quanto gastou cada romeiro no transporte?</p> <p>Indicação Efectuação</p> <p>R.:</p>

Imagem 14: Problemas n.ºs 1 e 2 (Imagem reproduzida por Luiza Cortesão, *op. cit.* p. 193).

I. SOBRE O CORPORATIVISMO SALAZARISTA

1. Fontes Primárias

- BROCHADO, Costa (1948), *Fátima à Luz da História*, Lisboa, Portugalíia Ed.
- (1949), *O Sr. Nórton de Matos e a sua Candidatura*, Lisboa, Portugalíia Ed.
- (1949), *Para a História de um Regime*, Lisboa, Portugalíia Ed.
- CAETANO, Marcelo (1944), *Por Amor da Juventude*, Lisboa.
- CHAVES, Ubach (1937), «Disciplina Social e Estatuto do Trabalho Nacional», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 77-89.
- FERRO, António (1933), *Salazar – o Homem e a sua Obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- FONSECA, M. B. D. (1940), *A Igreja e o Estado – Colectânia de Vários Textos*, Lisboa, Ed. Império.
- GARNIER, Christine (1952), *Férias com Salazar*, Lisboa, António Maria Pereira Ed.
- GONÇALVES, L. da Cunha (1937), «Representação Nacional e Corporativa – A Função Legislativa», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 301-321.
- MASSIS, Henri (1939), «Salazar ou la Dictature de l'Intelligence», in *Chefs*, Paris, Plon, pp. 83-137.
- (1961), *Salazar Face à Face*, Paris-Genève, La Palatine.
- NEVES, P. Botelho (1937), «A Organização Corporativa e a Iniciativa Privada», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 67-76.
- OLIVEIRA, Águedo de (1937), «Filosofia e Moral Política do Estado Novo – A Nova Constituição», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 289-300.
- PACHECO, Carneiro (1940), *Portugal Renovado*, Lisboa, Livraria Bertrand.
- PEREIRA, Sérgio (1937), «O Estatuto do Trabalho Nacional e os Sindicatos Nacionais», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 91-109.
- RAMOS, G. Cordeiro (1937), «Os Fundamentos Éticos da Escola no Estado Novo», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 91-109.

- ROCHA, Miranda de, e SUPICO, J. L. (1937), «O Estatuto do Trabalho Nacional e os Grémios», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 111-135.
- SALAZAR, A. de Oliveira (1922), *Centro Católico Português. Princípios e Organização. Tese Apresentada no 2.º Congresso do Centro Católico Português*, Coimbra, Coimbra Ed.
- (1924), «A Paz de Cristo na Classe Operária pela Santíssima Eucaristia», in *Primeiro Congresso Eucarístico Nacional – Braga, 1924, 2 a 7 de Julho*, Braga, Empresa «Acção Católica».
- (1928), «Duas Economias», in *Estudos*, Coimbra, n.º 71, Março, pp. 577-600.
- (1935), *Discursos*, I (1928-1934), Coimbra, Coimbra Ed.
- (1937), *Discursos e Notas Políticas*, II (1935-1937), Coimbra, Coimbra Ed.
- (1943), *Discursos e Notas Políticas*, III (1937-1943), Coimbra, Coimbra Ed.
- (1951), *Discursos e Notas Políticas*, IV (1943-1950), Coimbra, Coimbra Ed.
- SAMPAIO, Leite (1937), «O Estatuto do Trabalho Nacional e as Casas do Povo», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 1-16.
- SANTOS, Francisco P. dos (1940), *Un Etat Corporatif – La Constitution Sociale et Politique Portugaise*, Paris (Librairie du Recueil Sirey), Porto (Ed. Educação Nacional).
- SILVA E SOUSA, A. R. (1943), *Elucidário Prático da Doutrina Corporativa*, Lisboa.
- SUPICO, José Luís (1937), «O Capital», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 127-143.
- TAVARES, A. Abranches (1937), «As Corporações», in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, pp. 275-287.
- Album «Portugal 1940»* (1940), Lisboa, Ed. Secretariado da Propaganda Nacional.
- O Livro da Primeira Classe* (1954), Livraria Popular Francisco Franco (6.ª ed.).

2. Fontes Secundárias

- ALMEIDA, J. Ferreira de, et al. (1979), «Materiais para a História do Advento do Fascismo em Portugal», in *Análise Social*, Lisboa, n.º 58, pp. 393-450.
- BEAUVOIR, Simone de (1960), *Les Mandarins*, Paris, Gallimard, pp. 85-100.
- (1972), *La Force des Choses*, I, Paris, Gallimard, pp. 43-49.
- BIVAR, M. de Fátima (1971), *Ensino Primário e Ideologia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- BRITO, A. José de (1978), «O pensamento Político de Salazar», in *Quem era Salazar?*, Lisboa, Ed. Resistência, pp. 3-29.
- CABRAL, M. Vilaverde (1976), «Sobre o Fascismo e o seu Advento em Portugal – Ensaio de interpretação a pretexto de alguns livros recentes», in *Análise Social*, Lisboa, n.º 48, pp. 873-915.
- CERQUEIRA, Silas (1973), «L'Eglise Catholique et la Dictature Corporatiste Portugaise», in *Revue Française de Sciences Politiques*, XXIII, Junho, pp. 473-513.
- CORTESÃO, Luiza (1982), *Escola, Sociedade – Que Relação?*, Porto, Edições Afrontamento.
- CRUZ, M. Braga da (1978), «A Política de Informação do Salazarismo», in *Economia e Socialismo*, Lisboa, n.º 30, Setembro, pp. 44-51.
- (1980), *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Ed. Presença.
- (1982), «O Integralismo Lusitano nas Origens do Salazarismo», in *Análise Social*, Lisboa, n.º 70, pp. 137-182.

- (1982), «Notas para uma Caracterização Política do Salazarismo», in *Análise Social*, Lisboa, n.ºs 72-73-74, pp. 773-794.
- LUCENA, Manuel de (1976), *A Evolução do Sistema Corporativo Português*, I. *O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas e Realidades.
- MARTINS, Hermínio (1978), «Portugal», in *O Fascismo na Europa*, Ed. S. J. Woolf, Lisboa, pp. 421-567.
- MEDEIROS, Fernando (1978), *A Sociedade e a Economia Portuguesa na Origem do Salazarismo*, Porto, A Regra do Jogo.
- MEDINA, João (1977), *Salazar em França*, Lisboa, Ática.
- (1979), «Da “República Nova” ao “Estado Novo”. Sidonismo e Salazarismo», in *História*, Lisboa, n.º 3, Janeiro, pp. 2-13.
- MÓNICA, M. Filomena (1978), *Educação e Sociedade no Portugal de Salazar*, Lisboa, Ed. Presença.
- NOGUEIRA, Franco (1977), *Salazar, I. A Mocidade e os princípios (1889-1928)*, Coimbra, Atlântida Ed.
- (1977), *Salazar, II. Os Tempos Áureos (1928-1936)*, Coimbra, Atlântida Ed.
- (1978), *Salazar, III. Às Grandes Crises (1936-1945)*, Coimbra, Atlântida Ed.
- OLIVEIRA, César (1980), *A Preparação do 28 de Maio. António Ferro e a Propaganda do Fascismo. 1920-1926*, Lisboa.
- Os Anos 40 na Arte Portuguesa* (1982), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

II. SOBRE O PENSAMENTO E A ACÇÃO SOCIAL E POLÍTICA DA IGREJA

1. Fontes Primárias

- CEREJEIRA, M. Gonçalves (1936), *Obras Pastorais*, I (1928-1935), Lisboa, União Gráfica.
- (1961), *Obras Pastorais*, II (1936-1943), Lisboa, União Gráfica.
- (1943), *Vinte Anos de Coimbra*, Lisboa, Ed. Gama.
- (1944), *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, Coimbra, Coimbra Ed.
- (1946), «A Igreja e o Estado Novo», in *Lumen*, Lisboa, Dezembro.
- (1967), *Na Hora do Diálogo – Resposta a Muitas Questões*, Lisboa, União Gráfica.
- SILVA, M. I. Abúndio da (1909), *Nacionalismo e Acção Católica*, Porto, Figueirinhas.
- (1911), *A Igreja e a Política*, Porto, Livraria Portuense.
- (1913), *Cartas a um Abade – Sobre Alguns Aspectos da Questão Político-Religiosa em Portugal*, Braga, Cruz & Ca.
- SILVA, Francisco M. da (1940), *Acção Católica e Acção Corporativa*, Évora, Gráfica Eborense.
- Aspectos Fundamentais da Doutrina Social Cristã* (Semanas sociais portuguesas) (1940), Lisboa, Ed. da Acção Católica Portuguesa.
- Concilium Plenarium Lusitanum – Acta et Decreta* (1929), Lisboa, União Gráfica.
- Encíclicas de Pio IX, Leão XIII e Pio X, in *La Doctrine Sociale de l’Eglise à travers les Siècles: Documents Pontificaux du XVe au XXe Siècle* (1973), A. F. Utz Ed., Paris, Beauchesne/Herder.
- Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto*, Tipografia Fonseca & Filho, 1908.

- A Época* (1919-1927), Lisboa, Publicação monárquica.
A Palavra (1872-1913), Porto, Jornal ligado ao movimento social católico.
A União (1920-1938), Lisboa, Publicação do Centro Católico.
O Grito do Povo (1899-1911), Porto, Publicação dos Círculos Católicos de Operários.

2. Fontes secundárias

- CHENU, Marie-Dominique (1979), *La «Doctrine Sociale» de l'Eglise comme Idéologie*, Paris, Ed. du Cerf.
 LEGRAND, Michel, e MEYERS, Pierre (1973), «L'Analyse Sociolinguistique de Deux Documents Pontificaux», in *Social Compass*, Vol. XX, n.º 3, pp. 427-457.
 MONTUCLARD, Maurice (1965), *Conscience Religieuse et Démocratie*, Paris, Ed. du Seuil.
 OLISSIPOW, William (1979), *La Transformation du Discours Politique de l'Eglise*, Lausanne, L'Age d'Homme.
 POLICARPO, F. F. de Almeida (1977), *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, I, Coimbra, Universidade de Coimbra.
 POULAT, Emile (1974), «L'Eglise Romaine, le Savoir et le Pouvoir», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 37, pp. 5-21.
 — (1975), «C/X ou de Marx à Marc», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 40, pp. 119-123.
 — (1977), *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Tournai, Casterman.
 — (1977), *Eglise contre Bourgeoisie*, Tournai, Casterman.
 RAGUER, Hilari (1977), *La Espada y la Cruz. La Iglesia (1936-1939)*, Barcelona, Bruguera.
 THIBAUT, Pierre (1972), *Savoir et Pouvoir – Philosophie Thomiste et Politique Cléricale au XIXe Siècle*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval.
Nouvelle Histoire de l'Eglise, V. L'Eglise dans le Monde Moderne (1848 à nos jours) (1975), Paris, Ed. du Seuil.

III. ESCRITOS PERTINENTES PARA O ENQUADRAMENTO DO CORPORATIVISMO SALAZARISTA

- ARON, Robert, e DANDIEU, Armand (1933), *La Révolution Nécessaire*, Paris, Grasset.
 CÂNDIDO, Jacinto (1909), *A Doutrina Nacionalista (Memória Relativa ao Congresso Nacionalista de Viseu)*, Póvoa de Varzim, Liv. Povoense Ed.
 — (1963), *Memórias Íntimas – Para o meu Filho (1898-1925)*, Lisboa, Ed. Estudos Castelo Branco.
 DANIEL-ROPS, H. (1932), *Le Monde sans Ame*, Paris, Plon.
 — (1934), *Eléments de Notre Destin*, Paris, Spes.
 — (1937), *Les Années Tournantes*, Paris, Ed. du Siècle.
 DEL BAYLE, J. L. L. (1969), *Les Non-Conformistes des Années 30 – Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique Française*, Paris, Ed. du Seuil.

- GONÇALVES, Luís (1905), *A Evolução do Movimento Operário em Portugal*, Lisboa, Adolfo de Mendonça & Ca.
- LIMA, Campos (1972), *O Movimento Operário em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento.
- MANOILESCO, Mihail (1938), *Le Siècle du Corporatisme*, Paris, Alcan.
- MARITAIN, Jacques (1936), *Humanisme Intégral – Problèmes Temporels et Spirituels d'une Nouvelle Chrétienté*, Paris, Montaigne.
- PERROUX, F., e URVOY, Y. (1943), *La Révolution en Marche*, Paris, Ed. Médicis.
- PETER, Colette (1972), *Charles Maurras et l'Idéologie d'Action Française*, Paris, Ed. du Seuil.
- PROENÇA, Raul (1974), «Acerca do Integralismo Lusitano», in *Seara Nova*, Lisboa.
- REMOND, René (1968), *La Droite en France*, I (1815-1940), Paris, Aubier.
- SERRA, J. B., e MATOS, L. S. (1982), «Intervenções Militares na Vida Política», in *Análise Social*, Lisboa, n.º 72-73-74 , pp. 1165-1195.
- VALENTE, V. Pulido (1976), *O Poder e o Povo – A Revolução de 1910*, Lisboa, Pub. D. Quixote.
- WEBER, Eugen (1964), *L'Action Française*, Paris, Stock.

IV. OBRAS METODOLÓGICAS E ANALÍTICAS

- ALMEIDA, Ivan (1978), *L'Opérativité Sémantique des Récits-paraboles*, Louvain (Peeters), Paris (Ed. du Seuil).
- ALTHUSSER, Louis (1970), «Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat», in *La Pensée*, Paris, n.º 151, pp. 3-38.
- ANSART, Pierre (1977), *Idéologies, Conflits et Pouvoir*, Paris, PUF.
- AUGÉ, Marc (1977), *Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort*, Paris, Flammarion.
- AUSTIN, J. L. (1970), *Quand Dire c'Est Faire*, Paris, Ed. du Seuil.
- BAECHLER, Jean (1970), *Les Phénomènes Révolutionnaires*, Paris, P.U.F.
- (1978), *Le Pouvoir Pur*, Paris, Calmann-Levy.
- BALANDIER, Georges (1978), *Anthropologie Politique*, Paris, P.U.F.
- BARTHES, Roland (1972), *Le Degré Zéro de l'Écriture – Suivi de Nouveaux Essais Critiques*, Paris, Ed. du Seuil.
- (1978), *Leçon*, Paris, Ed. du Seuil.
- (1984), *Mitologias*, Lisboa, Ed. 70.
- BAUDRILLARD, Jean (1972), *Pour une Critique de l'Économie Politique du Signe*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre (1971), «Genèse et Structure du Champ Religieux», in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, n.º 3, pp. 295-334.
- (1974), «Avenir de Classe et Causalité du Probable», in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XV, n.º 1, pp. 3-42.
- (1977), «La Production de la Croyance – Contribution à une Économie des Biens Symboliques», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n.º 13, pp. 3-43.
- (1982), *Ce que Parler Veut Dire. L'Économie des Échanges Linguistiques*, Paris, Fayard.
- (1982), *Leçon sur la Leçon*, Paris, Ed. de Minuit.
- BOURGOIS, Henri (1976), *Le Salut comme Discours*, Chalet, Ed. du Cerf.

- CERTEAU, Michel de (1973), *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame.
- (1975), *L'Écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard.
- (1980), *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U.G. d'Éditions.
- (1981), «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, n.º 106.
- CHEVALIER, J.-C. (1972), «Langage et Histoire», in *Langue Française*, Paris, n.º 15, pp. 3-17.
- CLASTRES, Pierre (1974), *La Société contre l'État*, Paris, Ed. de Minuit.
- COPPALLE, Daniel, e GARDIN, Bernard (1980), «Discours du Pouvoir et Pouvoir(s) du Discours», in *La Pensée*, Paris, n.º 209, pp. 99-113.
- CROZIER, Michel, e FRIEDBERG, Erhard (1977), *L'Acteur et le Système*, Paris, Ed. du Seuil.
- DEFOIS, Gérard (1977), «A Propos de la Sociologie du Discours Religieux. Problèmes de Méthodes», in *Bulletin du Centre Thomas More*, Latourette, n.º 17, pp. 3-14.
- DELEUZE, Gilles (1975), «Ecrivain non: un Nouveau Cartographe», in *Critique*, n.º 343, pp. 1207-1227.
- DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Félix (1972), *L'Anti-Oedipe*, Paris, Ed. de Minuit.
- DURKHEIM, Emile (1968), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, P.U.F.
- ECO, Umberto (1972), *La Structure Absente. Introduction à la Recherche Sémiotique*, Paris, Mercure de France.
- ENGEL, Pascal (1983), «Comment Fixer la Croyance?», in *Critique*, n.º 432, pp. 385-408.
- FAUCONNIER, Gilles (1979), «Comment Contrôler la Vérité», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 25, pp. 2-22.
- FAYE, Jean-Pierre (1972), *Théorie du Récit – Introduction aux «Langages Totalitaires»*, Paris, Herman.
- (1973), *La Critique du Langage et son Économie*, Paris, Galilée.
- FOUCAULT, Michel (1966), *Les Mots et les Choses – Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard.
- (1969), *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard.
- (1971), *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard.
- (1971), *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard.
- (1974), *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica.
- (1974), *Surveiller et Punir – Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard.
- (1976), *Histoire de la Sexualité*, I. *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.
- (1977), «Le Jeu de Michel Foucault» (Entrevista) in *Ornicar?*, n.º 77, pp. 62-93.
- GREIMAS, A. J. (1970), *Du Sens*, Paris, Ed. du Seuil.
- (1976), *Maupassant, la Sémiotique du Texte: Exercices Pratiques*, Paris, Ed. du Seuil.
- GREIMAS, A. J., et al. (1979), *Introduction à l'Analyse du Discours en Sciences Sociales*, Paris, Hachette.
- GIRARD, René (1972), *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- GODELIER, Maurice (1978), «Pouvoir et Langage», in *Communications*, Paris, n.º 28, pp. 21-27.
- GREISCH, Jean (1978), «Le Pouvoir des Signes, les Insignes du Pouvoir», in *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne, pp. 175-205.
- GRITTI, Jules (1970), *Langage du Monde, Langage d'Église*, Paris, Le Centurion.

- GROUPE D'ENTREVERNES (1977), *Signes et Paraboles – Sémiotique du Texte Evangélique*, Paris, Ed. du Seuil.
- GUESPIN, Louis, et al. (1976), «Typologie du Discours Politique», in *Langages*, Paris, n.° 41.
- KAMINKER, J.-P., e BAGGIONI, Daniel (1980), «La Norme, Gendarme et Bouc Emissaire», in *La Pensée*, Paris, n.° 209, pp. 50-63.
- KUENTZ, Pierre (1972), «Parole/Discours», in *Langue Française*, Paris, n.° 15, pp. 18-28.
- LACAN, Jacques (1981), *Séminaire: Livre III, Les Psychoses*, Paris, Ed. du Seuil.
- LEGENDRE, Pierre (1974), *L'Amour du Censeur – Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil.
- (1976), *Jouir du Pouvoir-Traité de la Bureaucratie Patriote*, Paris, Ed. de Minuit.
- LOURAU, René (1978), *L'Etat-Inconscient*, Paris, Ed. de Minuit.
- MAFFESOLI, Michel (1979), *La Violence Totalitaire*, Paris, P.U.F.
- MALDIDIER, Denise, et al. (1972), «Discours et Idéologie – Quelques Bases pour une Recherche», in *Langue Française*, Paris, n.° 15, pp. 116-142.
- MARCELLESI, J. B. (1971), «Eléments pour une Analyse Contrastive du Discours Politique», in *Langages*, Paris, n.° 23, pp. 25-56.
- MARCONOT, J. M. (1976), *Comment «Ils» Prêchent*, Paris, Ed du Cerf.
- MARIN, Louis (1979), «Pouvoir du Récit et Récits du Pouvoir», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n.° 25, pp. 23-43.
- MICHELAT, G., e SIMON, M. (1977), «Classe, Religion et Comportement Politique», in *La Pensée*, Paris, n.° 192.
- MONNEROT, Jules (1969), *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard.
- MONTUCLARD, Maurice (1977), *Orthodoxies – Esquisses sur le Discours Idéologique et sur le Croire Chrétien*, Paris, Ed. du Cerf.
- PAGES, Max, et al. (1979), *L'Emprise de l'Organisation*, Paris, P.U.F.
- PRICE, H.H. (1969), *Belief*, London, G. Allen and Unwin.
- QUELQUEJEU, Bernard (1978), «Démirge de Persuasion – Recherches Sémantiques et Rhétoriques sur des Rapports entre Langage et Pouvoir», in *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne, pp. 103-133.
- RAPHAEL, Freddy (1977), «Les Sciences Humaines ou la Tentation du Rationalisme», in *Le Modèle de l'Occident: Données et Débats* (17e Coll. d'intellectuels juifs de langue française), Paris, P.U.F., pp. 51-80).
- RICOEUR, Paul (1964), «La Critique de la Religion et le Langage de la Foi», in *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, Genève, n.° 4-5.
- RICOEUR, Paul (1974), «Science et Idéologie», in *Revue Philosophique de Louvain*, pp. 328-356.
- SOREL, Georges (1910), *Les Illusions du Progrès*, Paris, Ed. Riviere.
- VERON, Eliseo (1978), «Sémiosis de l'Idéologie et du Pouvoir», in *Communications*, Paris, n.° 28, pp. 7-20.
- WEBER, Max (1971), *Economie et Société*, I, Paris, Plon.

V. OBRAS DIVERSAS

- CAMÕES, Luís de (1972), *Os Lusíadas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GARRETT, Almeida (1977), *Viagens da Minha Terra*, Lisboa, Editorial Estampa.
- MARTINS, Oliveira (1926), *Correspondência de J. P. Oliveira Martins*, Lisboa.
- MIRANDA, Jorge (1976), *As Constituições Portuguesas (1822-1826-1838-1911-1933-1976)*, Lisboa, Livraria Petrony.
- ORTA, Garcia de (1891), *Colóquio dos Simples, e Drogas e Cousas Medicinaias da Índia*, I, Lisboa, Ed. Conde de Ficalho.
- PLATON (1950), «Le Politique», in *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, Tome IX, Ire. Partie.
- QUEIRÓS, Eça de (1981), «Notas Contemporâneas», in *Obras Completas*, XV, Lisboa, Círculo de Leitores.
- ROUSSEAU, J.-J. (1964), «Du Contrat Social ou Principes du Droit Publique», in *Oeuvres Complètes*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

ÍNDICE DOS AUTORES CITADOS

- AFONSO, Estevam, 152
AFONSO HENRIQUES, 179
ALMEIDA, João Ferreira de, 14
ALVES, Maximiliano, 179
ANGEL, Norman, 45
ARISTÓTELES, 153
AUSTIN, John L., 116
BALMES, Jaime, 61
BARRETO, Fernando Bissaya, 21
BARTHES, Roland, 43, 44, 115, 117, 153-156, 158, 173
BASTIDE, Roger, 144
BENTHAM, Jeremy, 91
BERDIAEFF, Nicolas, 45
BETTENCOURT, Albuquerque de, 180
BIVAR, Maria de Fátima, 76
BOURDIEU, Pierre, 15, 19, 34, 37, 49, 87, 96, 112, 143
BRITO, J. M. Brandão, 15
CAETANO, Marcelo, 100
CAMÕES, Luís de, 109
CARRILHO, Maria, 14
CASTRO, Armando de, 21
CENTLIVRES, Pierre, 20
CEREJEIRA, D. Manuel Gonçalves, 44
CERQUEIRA, Silas, 42
COELHO, Eduardo Prado, 13
COPPALLE, Daniel, 39, 107, 116
CORTESÃO, Luiza, 76, 83, 100-102, 181, 185, 190, 192
COSTA, João Bénard da, 12
CROZIER, Michel, 129, 130, 132, 133, 136, 138
CRUZ, Manuel Braga da, 9, 14, 15, 42, 43, 63, 64, 66, 73
CUNHA, Luís, 20
D'ASSAC, Jacques Ploncard, 9
DE CERTEAU, Michel, 13, 32, 33, 37, 41, 44, 47, 49, 54, 57, 108-110, 119, 125, 133, 137, 144, 160, 172, 173, 175
DEFOIS, Gérard, 35, 39
DE LA SOUDIÈRE, Martin, 16
DEL BAYLE, Jean-Louis L., 45
DELEUZE, Gilles, 91
DE LA HOUGUE, Henri, 12
DEMANGEON, Albert, 45
DIÈS, Auguste, 76
DOM HENRIQUE, Infante, 151, 152
DOM MANUEL, 21
DURAND, Gilbert, 18
DURKHEIM, Émile, 143
ENGELS, Friedrich, 12
FABRE, Denis, 20
FAUCONNIER, Gilles, 116
FERRO, António, 10, 20, 47, 71, 78, 79, 83, 84, 96-99, 101, 103, 105, 107, 108, 110, 128, 131, 151, 152

- FEUERBACH, Ludwig, 49
FOUCAULT, Michel, 10-16, 27, 28, 33-35, 37-39, 41-49, 53-59, 61, 72-74, 77, 80, 86-88, 91, 103, 106, 108, 109, 112, 116, 117, 119, 123, 130, 136, 168, 173, 174
FRANCO, Francisco, 44, 76, 186
FREIRE, José Galdes, 12
FREITAS, Vicente de, 44
FRIEDBERG, Erhard, 129, 130, 132, 133, 136, 138
GAILLARD, Gaston, 45
GARDIN, Bernard, 39, 107, 116
GARRETT, Almeida, 64
GONÇALVES, Nuno, 152
GRAMSCI, Antonio, 32, 63
GREIMAS, Algirdas Julien, 11, 12, 19, 157
GUENON, René, 45
HALÉVY, Daniel, 45
HEGEL, Georg W. F., 17
HJELMSLEV, Louis, 11
HUGO, Victor, 101
HUSSERL, Edmund, 17
ITURRA, Raúl, 15
JAKOBSON, Roman, 19
JANEIRA, Ana Luísa, 14
JANET, Pierre, 109, 110
JASPERS, Karl, 45
JORGE, Vítor Oliveira, 15
JUNQUEIRO, Guerra, 60
KANT, Immanuel, 34, 56
KEYSERLING, Hermann von, 45
KILANI, Mondher, 16
LACAN, Jacques, 13, 112, 118, 172, 173, 175
LAPA, Manuel, 179
LEAL, Gomes, 60
LEÃO XIII, 57-59, 61
LEGENDRE, Pierre, 37, 59, 76, 106, 108-110, 113, 115, 116, 118
LÉVI-STRAUSS, Claude, 19
LUCENA, Manuel de, 9, 31-33, 87, 94
MAFFESOLI, Michel, 37, 38
MAIORCA, Jaime de, 152
MANOILESCO, Mihail, 32, 45
MARIN, Louis, 116
MARITAIN, Jacques, 13
MARQUES, António Oliveira, 14
MARTINS, Hermínio, 9, 13
MARTINS, J. P. Oliveira, 60
MARTINS, Moisés de Lemos, 12-14, 16, 17, 19, 20
MARX, Karl, 12, 17, 49, 96, 143
MASSIS, Henri, 10, 45, 128, 129
MATIAS, José Augusto, 12
MATOS, Luís Salgado de, 9
MATTOSO, José, 14
MONNEROT, Jules, 32
MONTUCLARD, Maurice, 13
MOURÃO, José Augusto, 11, 16, 18
NETO, Lino, 42
NOGUEIRA, Franco, 44, 76
ORTA, Garcia de, 109
ORTEGA Y GASSET, José, 17
ORTIGÃO, Ramalho, 60
PACHECO, António Carneiro, 101
PAGÈS, Max, 37
PARETO, Vilfredo, 38
PERROT, Martyne, 16
PIMENTA, Alfredo, 101
PINTO, António Costa, 14, 15
PINTO, José Madureira, 14
PIO IX, 17, 53, 57
PIO XI, 17
PIRES, Francisco Videira, 16, 17
PLATÃO, 76
POLICARPO, F. F. de Almeida, 43
POULAT, Émile, 58, 60
PRIMO DE RIVERA, 44
PROPP, Vladimir, 11
QUEIRÓS, Eça de, 54, 60
QUELQUEJEU, Bernard, 116
QUENTAL, Antero de, 60
RAMOS, Gustavo Cordeiro, 76
RAPHAËL, Freddy, 53, 144
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 57
ROSAS, Fernando, 9, 14, 15, 22
SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, 21

- SALAZAR, António de Oliveira, 9, 10, 14, 20-22, 28, 32, 41-44, 46, 47, 67, 71, 75-91, 95-99, 101- 103, 105-112, 114-119, 123-125, 127-149, 151, 152, 154-158, 163, 164, 167-175, 188, 189
- SANTOS, Boaventura Sousa, 14
- SERRÃO, Joel, 14
- SIMMEL, Georg, 38
- SUBLON, Roland, 12
- SPENGLER, Oswald, 45
- THIBAULT, Pierre, 58, 61
- TOMÁS DE AQUINO, São, 58
- TORGAL, Luís Reis, 15
- TOYNBEE, Arnold, 45
- VALÉRY, Paul, 45
- WEBER, Max, 34, 38
- WOOLF, Joseph Stuart, 9
- ZONABEND, Françoise, 20

Representação jurídico-política do poder: 9,

10, 31-34, 37-39, 56-57, 71-73

- Sociologia das ideias: 14, 15, 35, 41-46
 - catolicismo social/democracia-cristã: 17, 42-43, 46-47, 57-62, 63-68
 - democracia: 53-55, 57
 - fascismo: 9, 10, 32-33
 - salazarismo: 9, 10, 14, 15, 42-45

Representação estratégica do poder: 10, 11, 34-39, 55-56, 60-61, 72-74, 86-89, 123-124

- disciplina: 48, 55-56, 59, 73, 80-81
- norma/valor: 35-36, 38-39, 71
- normalização: 16, 39, 48-49, 86-89, 103-104, 132, 163-175
- tecnologias de poder ou dispositivos disciplinares: 10, 11, 16, 34-36, 39, 71, 73, 123-124
 - a crença como mecanismo disciplinar: 13, 16-18, 37, 73-74, 76-78, 93-94, 109-110, 125, 133, 142-145, 156-157, 160-161
 - dispositivo de recristianização: 17, 58-62, 63-68, 85-86
 - dispositivo ético: 11, 16, 35-36, 48, 73-74, 75-89, 124-125, 138, 155-156, 159, 163-164, 166-167, 170
 - dispositivo eugénico: 11, 16, 35-36, 48, 73-74, 91-104, 124-125, 138, 155-156, 159, 163-164, 166-167, 170

- dispositivo alético: 11, 16, 35-36, 48, 73-74, 105-120, 124-125, 138, 155-156, 159, 163-164, 166-167, 170
- dispositivo da cura: 16, 18, 123-149, 156-157, 160-161, 166-167, 171
- dispositivo parabólico: 16, 18, 22, 123-125, 151-161, 171
- a corporação (como espaço disciplinar): 80-82, 87-88, 99, 164-166
- a família (como espaço disciplinar): 78-82, 88-89, 96-99, 164-166
- a religião (como espaço disciplinar): 91-94, 100-102

Discurso e prática discursiva: 13-16, 31-36, 39-46, 47-49, 123-125

- eixo de significação: 36, 81, 94, 113, 144, 169
- estrutura hermenêutica: 124-125, 127, 141-142, 152-153, 155-157, 159-161
- performatividade da linguagem: 34, 37-39, 86-87, 116-117
- sentido/ordem discursiva: 11-16, 41-42, 47-49
- a política (como prática discursiva): 12, 13, 15-17, 36-38, 75-77, 106-110, 123
- a religião (como prática discursiva): 36-38, 75-77

Imaginário salazarista: 18-22

