

## DO ESTADO NOVO AO 25 DE ABRIL



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1995

**DE SARDINHA A SALAZAR:  
O NACIONALISMO ENTRE A EUFORIA MÍTICA  
E A FORMIDÁVEL PARANÓIA**

1. *Dos limites da interpretação*

O problema das interpretações históricas e sociológicas do salazarismo e do Estado Novo tem como limite a funcionalidade — e muitas vezes a utilidade — dos "modelos" analíticos que investigadores e produtores intelectuais manipulam. Por repugnância, por quase inevitável preconceito teórico perante uma concreta realidade histórica que marca meio século da comunidade e que continua a marcar, por pragmatismo mediático, tem-se vulgarizado a visão do salazarismo como uma área do real histórico, mas espúria e exógena. No entanto, colocado o salazarismo numa duração mental e cultural que o subtraia ao mero teoricismo político corporativista e fascista, se poderão alcançar outros resultados. A presente tentativa parte, explicitamente, das visões que Eduardo Lourenço tem lançado, com a habitual lucidez, sobre a *historiucronia* e, sobretudo, a *historiutopia* da cultura portuguesa e dos seus mitos, dos seus fantasmas, evocando a lição de António Sérgio. Num confronto, necessariamente breve, se tenta descrever um certo percurso do conceito de *euforia mítica* que Eduardo Lourenço propôs num ensaio já cronologicamente distante (*O labirinto da saudade*, 1978, mas em cuja mancha impressa a erosão dos tempos e o pó da

\* Doutorando da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

história longe de se fazerem notar, permanecem avivados — paradoxo ininteligível para quem não se dedicar ao estudo das ideias e da cultura — aqueles caracteres a que só o transcurso, no tempo das sociedades, confere plenitude e densa luminosidade.

O momento em que se escreve é, também ele, pejado de perplexidades e de paradoxismo: naufragam os portugueses a perguntar à Europa se *são* europeus. O que é um absurdo tão descomunal como perguntar se ainda são portugueses (perguntar se *já* são europeus não é absurdo, é a constatação de uma das mais antigas periferias que resistiu à absorção dos centros, estabelecida desde meados do século XVIII<sup>1</sup>). Na encruzilhada da mais radical das *viragens estruturais*, marcada pela negligência africana após a obsessão africana que consumiu o imaginário de um século (1885-1974), hesitante nos passos a dar (que a arregimentação do debate nas instâncias destinadas à pura liberdade de investigação e de publicitação mais tem ajudado a entrar), Portugal — refiro-me aos poderes da república constitucionalmente estabelecidos — continua a recear os mecanismos democráticos de controlo das decisões políticas. O problema não é, bem entendido, que o poder caia na rua: mas que a opinião se faça na rua. O que parecia um grosseiro dislate não fosse a confirmação de como o aprofundamento do pensamento democrático não resiste, no nosso país, à opacidade de uns tantos *lobbies* instalados e ao fogo-fátuo de uns areópagos provinciais (porque o supõem) de fazedores de opinião e de fabricantes de consensos, ignorando que sem uma cultura de afronta e de irrupção não é possível (por frouxo unanimismo que ressoa à fábula do *tempo em que os animais falavam*, como diria Joaquim Namorado, ou ao *país em diminutivo* como escrevia Alexandre O'Neil) estruturar uma autêntica cultura de consensos. Aproveita agora o investigador, na qualidade de escrevente, mas sem qualquer reminiscência do cavernoso espírito comemoracionista ou eucarístico, para exprimir a sua gratidão pela possibilidade (tão interiorizada que, por vezes, a supomos escassa) de utilizar, como de espaços a espaços tem acontecido nas clareiras

(<sup>1</sup>) É intrigante esta sensação colectiva de serem os portugueses uma espécie de consciência ausente da Europa ou, citando Lourenço, descontextualizando-o, embora, se constituírem numa "ausência" da Europa instalada na Europa. Veja-se, em diverso sentido, Eduardo Lourenço, *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Visão, 1994, p. 123.

da floresta, quero dizer, da sociedade portuguesa, um dicionário completo, uma enciclopédia não censurada e a estrutura toda da gramática do tempo. E com esta gratidão, um íntimo silêncio ecoa na memória, apagando, por instantes, a ruidosa e totalitária indústria da propaganda e da publicidade de uma sociedade — ou de um tempo — que já só sabe vender, hipotecar ideias.

## 2. Da mitificação à euforia da nação

É falso (poucos afirmam o contrário, mas geralmente faz-se um silêncio omissivo sobre o facto) que o nacionalismo coincida com a emergência orgânica dos nacionalistas. Esquecendo as formulações doutrinárias dos séculos XVII e XVIII, que pressupõem a nação do soberano leoninamente pactuada com a nação dos súbditos, é certo que desde o primeiro liberalismo, sobretudo na leitura vintista, se acartaram materiais teóricos e simbólicos para a construção de uma identidade nacional, como parte estruturante de um programa global de regeneração e de *ressurgimento* da nação, ou seja, como processo instituinte de uma ordenação jurídica do estado-nação. Os materiais teóricos eram predominantemente oriundos, como se sabe, das experiências político-constitucionais americana (1776 e 1787), francesa de 1789 e 1793 e espanhola de 1812, e, de um modo geral, do racionalismo iluminista, perfectibilista e antidemocrático e do jusnaturalismo: estes materiais implicavam a *ruptura* no interior do pensamento e das práticas políticas típicas do Antigo Regime e a ruptura com a cosmovisão gnóstica ultramontana. Os materiais simbólicos, ao invés, foram inventariados através de uma busca obsessiva dos signos de *permanência*, da continuidade de uma identidade nacional. Este processo, simultaneamente heterolegitimatório e autolegitimatório, postergando os direitos divinos dos reis numa semi-obscuridade, recentraria a *história* no núcleo das preocupações dos intelectuais, como processamento e método de descobrir e justificar a perenidade de uma identificação comunitária. Foi isto que, para além dos combates estéticos libertados pela *política do eu*, os intelectuais do primeiro romantismo, como Alexandre Herculano ou Almeida Garrett, tentaram levar ao plano concreto da escrita, mesmo ficcional, ou seja, fizeram uma literatura das *ideias*, o que permite compreender — com o alcance de em nada justificar — como se

inicia uma certa tradição de *intelligentsia* onde os grandes ausentes são os genuínos pensadores e os visionários de sistemas.

Assumindo as rupturas que são as de uma Europa das nações, liberal e progressista, laicizante e crente, e que descobre a fé nas capacidades transformadoras do sujeito antropológico, os cortes estruturais eram entendidos como a plena sobrevivência do essencial — de comunidades culturais e históricas que se queriam investigar retrospectivamente como mesurabilidade do próprio projecto, como condição prospectiva. O surto da história — resta ainda saber em que medida era um género e um tema — sem dúvida ligado à fulguração de certos mecanismos historiográficos que se autonomizavam, tem a ver, precisamente, com aquilo que se exprimia numa certa metáfora botânica e que passou a ser léxico distintivo de algumas gamas de cientistas-historiadores, isto é, com o estudo das *raízes*, no pressuposto, tipicamente historicista, de que não seria viável o futuro nem imaginável a utopia, se não fosse possível, previamente, estudar e demonstrar a ucrónia. Por isso, nessa historiografia se projectava mais o presente histórico (e as limitações epistemológicas que cada presente comporta, mas que ignora) do que habitava o passado, motivo pelo qual tendo hoje a historiografia romântica um diminuído interesse para os sacerdotes dos *templos em papel* de Clio, contém, no entanto, uma virtual riqueza informativa sobre o momento histórico em que esta se produziu — razão que transfigura os estreitos horizontes em que, inelutavelmente, se tinha colocado. Esta é a *razão*, de igual modo, que suporta a investigação da epistemologia sobre a metodologia, da história sobre a história e da hermenêutica sobre a hermenêutica<sup>(2)</sup>.

(2) É um território difícil: os historiadores sentem a necessidade de questionar a efemeridade e transitoriedade dos conceitos de *verdade*, *prova*, *documento*, e sabem como o conhecimento histórico é desesperadamente inútil face às governações autodestrutivas do planeta. A tónica verdade em história consiste no *acto* de fazer e de refazer, mas o edifício nunca está feito, e os resultados são precários. A historiografia está condenada a ser uma espécie de autojustificação do presente ou, no pior dos casos, a legitimação de modos de produção teóricos que, em fase de exercícios declamatórios, necessitam de *algum passado* para comprovação eventual. Perdeu-se a felicidade dos sociocratas, dos cientistas sociais que conheciam a mecânica e a bioquímica, o *vapor* nos processos revolucionários, a matemática lógica da história do serialismo desértico.

A *nação* começou a ensinar-se e a aprender-se com o liberalismo, em detrimento das récitas aélicas das geneologias e das heroicidades taumatúrgicas. O professor passou a ser um indispensável elo entre o futuro cidadão e a sua memória, um burocrata que, ao ensinar as primeiras letras, deveria inculcar as narrativas, mais ou menos lendárias, fantásticas, de um passado histórico. Mas o burocrata que ensinava as crianças a imaginar com palavras, confrontava-se, ao longo do século XIX português, com a ausência de transformações significantes, numa sociedade ruralizada e refractária à explosão industrial e à civilização burguesa que o liberalismo deveria pressupor, ou, no mínimo, impulsionar. O ensino *moderno* quando chegava à sociedade antiga — e onde chegava — com muita dificuldade acasalava: o cosmopolitismo urbano não penetrava nos matagais do analfabetismo rural. A *nação* dita *profunda*, feiticista, mágico-mística, poderia estar à espera do cura ou do taumaturgo, fatalmente preparada para qualquer colheita aziaga; mas não lhe era inteligível o discurso que desestruturava o *ethos*, expresso num tempo antropológico, de uma sociedade arcaica, onde os deuses eram mais ou menos visíveis e pernoitavam, protectores, nas aldeias. A estrutura da antiga sociedade portuguesa que premiava, no topo, o direito à inacção e o direito ao prazer, não compreendia como se erigia o trabalho (é a célebre tese de Herculano) como valor fundamental e moderno. Liberalismo e constitucionalismo dentro, o sonho era, depois da fuga endémica da miséria, conquistar aquele divino direito à inacção, e conseguir os lustros e as armas da nobilitação. O igualitarismo, o simples igualitarismo face à lei geral, que esteve fugazmente na Constituição de 1838, só aflorou a superfície e os iguais eram uma diminuída minoria. A igualdade foi uma superfície do liberalismo, mas mentalmente o conservantismo — fosse do que fosse — permaneceu insuperável.

Muito cedo se compreendeu como se esgotavam as reformas neste paradoxo lapaliciano. Para a geração de *sessenta* (à qual, por comodidade geográfica, os nossos companheiros de Lisboa chamam de 70) era urgente reverter as consciências, que é como quem diz, as mentalidades; o projecto transformador passava por uma demopédia, por um esclarecimento generalizado, a par da intervenção exemplar das elites intelectuais. Estas puxavam a carroça mas o *povo* deveria estar expectante e optimista, preparado para entrar numa viagem da qual desconhecia o destino, e, muito

menos, as paragens. Os intelectuais continuavam, lá à frente (ainda não se chamavam vanguardas mas eram-nas), no meio de conferências e manifestos, e poucos os seguiam. Disse-se, então, que não havia classe operária em Portugal, o que era verdade. Mas ninguém queria dizer a verdade toda: o país era esmagadoramente camponês e rural, inculdo (pelo menos nos padrões da cultura cívica, europeia e urbana). Os camponeses e os lavradores nunca chegaram a sonhar com o socialismo porque não compreendiam aquela vanguarda.

Os primeiros republicanos, passado o entusiasmo de 1848 e a repressão da Comuna em 1871, nessa década de setenta, sabiam como era necessário triunfar primeiro nas consciências para se ganhar, depois, nos votos. Mas como os votos nunca mais chegavam houve que inculcar a necessidade consciente da *revolução*. Começaram-se a acartar as pedras estratégicas para estátuas cívicas. Que o país estava decadente (o que era certo e sabido há pelo menos três séculos), que se reabilitasse a epopeia, a raça, a história, o império, as colónias. A revolução carece de catarse e esta de energias míticas. Depois das comemorações de Camões e de Pombal, de marchas cívicas e de banquetes onde se aliavam a literatura política e o unto dos pratos comensais, o *ultimatum* britânico de 1890 foi o terramoto de 1755 que deitou abaixo os que se tinham salvo, sobretudo os inquilinos do Paço. Nenhum morto, ao contrário da guerra franco-prussiana; mas um sentimento de culpa e de vergonha que alastrou pelas cidades, pelos jornais, pelos poemas, pelos teatros, pelos comícios, pelas Ligas Patrióticas, pelos intelectuais ressuscitados da augusta apatia, pelos políticos profissionais, pelos militares, pelas campanhas de África e, até, pelos púlpitos de algumas igrejas, onde ecoavam as notícias do exterior (isto é, de Lisboa, do Porto, de Coimbra).

Mas os comboios de Fontes e do "engenheiro" Martins iam produzindo uma religião nova: católicos, ou talvez menos, descobriram a outra religião nacional (também a conheciam pela comunhão — o imposto, e alguns quantos, 20,8% em 1890, pela escola elementar). O que os ligava, aos portugueses dos finais do século XIX, não eram só os rituais eucarísticos mas a concelebração da nacionalidade — os jornais regionais impõem-se. É certo que não houve o *povo em armas*, mas é o *ultimatum*, o primeiro acto, generalizado, de emergência de uma opinião pública e de explosão, diferida, de uma consciência nacional. Aqui começou a república,

porque começariam a impor-se alguns dos pressupostos tipicamente jacobinos da cultura política e da propaganda.

Pede-se a morte do rei. É *Finis Patriae*, o assombroso poema panfletário que "fotografa" (a expressão que mais se identifica com a época) um país em ruínas, entre as almas negras, "rios de sangue", escolas que são cárceres de crianças, cadeias que são esgotos e leis prostitutas. O nacionalismo político nascia da mesma conjuntura depressiva em que emergia, como movimento de massas, o republicanismo. Implantada em 1910, a república não se fez em nome das reformas sociais, e, por isso, será tão limitado o sentido democrático do regime. Fez-se em nome da reconversão das consciências, da criação da cidadania, da laicização da vida, e do renascimento da *pátria*. O caudal dos mitos foi engrossando no leito do ensino, dos jornais e dos livros. Já não era só a nação de heróis e de navegadores ou missionários, era a nação de civilizadores, una e moçárabe (Teófilo Braga), dotada de alma saudosa e ecuménica (Pascoais e Leonardo Coimbra), messiânica e sebástica (a *prova* póstuma da nacionalidade, para Oliveira Martins), imatérica e transcultural (Fernando Pessoa). Para a construção da ideia de nação tudo é possível ao nacionalismo fazer: inventar tradições, cerzir a história, "restaurar antigas essências bastantes fictícias" como escreve Ernest Gellner<sup>(3)</sup>. Apesar do purismo de que se revestem os seus objectivos, e da grande imaginação que os intelectuais dispõem no processo de invenção da história e da tradição<sup>(4)</sup>, ou da *rememorização criadora* <sup>(5)</sup>, escreve ainda Gellner, "as culturas que diz defender e revificar são muitas vezes por ele inventadas ou alteradas de modo a ficarem irreconhecíveis"<sup>(6)</sup>. Mesmo antes das preocupações ecológicas se confrontarem com o esgotamento das formas de vida, tal como hoje as conhecemos, o nacionalismo postula aquilo a que chamei, num outro lugar, a *ecologia do retorno*, a apologia das origens, difusas nos próprios mitos fundadores.

(3) Ernest Gellner, *Nações e Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993, p. 89.

(4) Cf. os excelentes estudos: Eric Flobsbawm e Terence Roger, *The invention of tradition*, Cambridge, 1983 e Stephen Bann, *The inventions of history, essays on the representation of the past*, Manchester-New York, 1990.

(5) Em sentido analógico, partindo de Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade...*, Lisboa, D. Quixote, 1978, p. 109.

(6) E. Gellner, *Nações e nacionalismo*, cit., p. 89.

Claro que, na vertente do nacionalismo republicano (e mesmo no cesarismo sidonista de 1918) o regresso às origens tem de se articular com as temáticas do progressismo, do transformismo ou do evolucionismo — é um *falso* regresso. O que interessa é mitificar o *lugar donde*, para se construir uma noção de transcurso, como justificação do lugar *para onde*. A quebra do pragmatismo, no entanto, comprometeu o programa ideológico e a utopia próxima do republicanismo. A república *ficcionou* uma outra sociedade portuguesa e o seu processo de condução política, como processo vanguardista, pretendeu ultrapassar uma realidade resistente: país rural, mentalmente conservador, deísta e eclesiásticamente ortodoxo. A República ficou a meio caminho. Nem foi suficientemente radical, de modo a assegurar a *possibilidade* impositiva de uma normatividade; nem foi suficientemente consensual, de modo a conquistar os sectores "recuados" mas sociologicamente determinantes e maioritários. É aquilo que se tem chamado, numa terminologia clássica, o problema da base social de apoio. Mas não deixa de ser, visto um pouco mais fundo, um problema de *autossustentação* ideológica e de confronto entre as vanguardas e as massas da retaguarda. Nem transformou como queria transformar: acabou transformada e pervertida por um outro sentido, ditatorial, que se reclamava de um vanguardismo *sui generis*, a partir de 1926: o vanguardismo, cultural e socialmente correspondente à "retaguarda", ou seja contra-revolucionário e profundamente reaccionário. Tem sido fácil diferir para as *contradições internas* do republicanismo a sua efemeridade. Mais complexo, porque pressupõe uma elaboração mais sofisticada, seria pensar na insuficiência teórica e pragmática do republicanismo, entre 1910 e 1926. De outro modo continuará ininteligível esse processo que, de vitória em vitória, conduziu à derrota final. E a insuficiência teórica só pode ser procurada na quebra de um aprofundamento real do pensamento democrático.

O percurso errático de certa historiografia "de encomenda" contém, de facto, a capacidade de ocultar o *pathos* do drama de uma inoculação de superfície do pensamento e das práticas republicanas. Sendo o republicanismo, no seu todo, estruturalmente nacionalista, e sabendo-se agora como a secularização do poder político desencadeou a *sacralização do patriotismo* (?) — a viabilização de uma

Q Fernando Catroga, *O republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, 2 vols. Em especial vol.

outra religião do estado moderno de modelo jacobino, eminentemente cívica e mobilizadora — não conseguiu a república que fosse o nacionalismo o projecto mobilizador da fabricação das consciências; sendo vanguardista não logrou derramar-se num projecto consistentemente democrático. Os materiais teóricos submergiram os materiais simbólicos, e ambos se tornaram conflituantes e, potencialmente, aniquilantes.

### 3. *Sardinha, o integralismo e o combate eufórico*

Logo em 1914, e na sequência da reacção monárquica e contra-revolucionária de 1911-1913, alguns jovens intelectuais chegavam à ribalta da cena política depois de se terem esgotado as vias habituais das experimentações literárias, num cenário que era o do mais agudo anticlericalismo, e congregavam-se numa revista doutrinária originada em Coimbra, a *Nação Portuguesa* (1914-1938). Iriam, logo de início, explorar aquela estrutural debilidade do republicanismo que desenterrara e inventara todos os *utensílios míticos* do nacionalismo mas que, uma vez no poder, não os soubera utilizar, pelo menos como instrumentos eufóricos de combate e de mobilização popular, de modo a equilibrar os materiais teóricos e a prática política. Os integralistas afirmaram-se como nacionalistas e corporativistas, monárquicos e reaccionários, tradicionalistas e organicistas, antiparlamentaristas, positivistas de direita (como Barrés e os teóricos da *Action Française*, Maurras, Daudet e Bainville), cientistas (o caso mais notável é Pequito Rebelo embrenhado na leitura de Gustave Le Bon), profetas da sociedade antiburguesa (como Georges Sorel e Georges Valois agremiados no *Cercle Proudhon*) e antimaterialista, progressivamente neotomistas (sobretudo António Sardinha na esteira de Jacques Maritain e de Maulnier). Uma das componentes que ideologicamente marca o sincretismo programático do integralismo é o contra-revolucionarismo oitocentista, pois o integralismo reclamava a perenidade do pensamento reaccionário de Barruel, De Bonald, Joseph de Maistre, Edmund Burke, Chateaubriand, Marquês de Penalva, Gama e Castro, Visconde de Santarém, e de um modo geral, de todos os autores absolutistas e miguelistas, que constavam nas II,

II, p. 371 ss.

suas antologias doutrinárias: a prática política deveria ser marcadamente antiliberal e antimaçónica. Antropológicamente pessimistas (o homem é um ser essencialmente mau por natureza e bom pela salvação), pois é no horizonte gnóstico que se afirmará uma escatologia cristã e profética, onde intencionalmente ecoava um difuso sebastianismo, os integralistas, inequivocamente liderados por António Sardinha (1887-1925), cumpriram um percurso complexo e não linear nas suas propostas doutrinárias. Foi por não ter (ou, porventura, não pretender) analisado com minúcia este percurso que um intelectual da craveira de Raúl Proença cederia a uma certa facilidade argumentativa ao apenas imputar o ideário integralista a um mero fenómeno de importação francesa, o que, a verificar-se cabalmente, constituiria a mais óbvia das contradições.

Com efeito, há que destringer duas conjunturas teóricas no movimento integralista. Num primeiro momento (1914-1919), os integralistas enunciam um nacionalismo doutrinário que, nalguns passos, reivindica, de facto, a *politique d'abord* do positivismo maurrasiano, mas sempre caldeado por um ecumenismo de tipo evangélico e de teor ultramontano e, essencialmente, conservador: a despeito do acolhimento de certas teses sorelianas — e até proudhonianas — na sequência de Valois e de E. Berth, nunca chegaram a bramir a violência pela violência, ou a acção directa como processo vanguardista de cisão e de tomada de poder. Depois do fracasso do *frentismo* monárquico na Traulitânia e em Monsanto, em 1919, os mais destacados monárquicos do pelicano (a sua divisa, como divisa de Avis) refugiaram-se no estrangeiro, e Sardinha andou bordejando a fronteira entre Eivas e Badajoz e, por vezes, seguia até Madrid. Este contacto directo com a Espanha monárquica fez esvair algumas objecções teóricas e algumas resistências quanto à possibilidade de uma convergência peninsular que deixara expressas em *A questão ibérica* (1915) e, após 1921, com alguma precisão, Sardinha dedica-se à doutrina hispanista que, não representando a perfeita unidade nacional, significava a conceptualização de uma supercivilização, um *formidável supernacionalismo*<sup>(8)</sup> euro-americano que compartilharia a comum aspiração de uma *teocracia* hispânica, se bem que mediada temporalmente, por um poder secular — a dualidade monárquica

(8) *Nação Portuguesa*, III série, n° 2, p. 68.

decorrente do *paralelismo* histórico das duas nações peninsulares. Veja-se, como, em última análise, esta derradeira inflexão do pensamento integral levaria a uma *teofonia histórica*, algo que, para se concretizar carece de se espiritualizar<sup>9</sup>). Ou seja, a história como um *plano* realizador de uma transcendente ordem providencial. É este o tema desse conjunto de ensaios, estilisticamente notáveis, reunidos em *A aliança peninsular* (1924) onde Sardinha propugna por uma *natureza* transcendental do hispanismo, aliança e facto *cultural*, no sentido ascensional que Oswald Spengler dera ao termo "cultura": "Essa aliança será o princípio de uma como que norma colectiva, em que se traduza o supernacionalismo hispânico, moldura portentosa que, circundando o Atlântico, o torna familiarmente um verdadeiro *mare nostrum*"<sup>(10)</sup>.

Sardinha, na edificação de uma nação mítica, propusera um programa completo de *revisão* da história, e que se traduziria na derruição dos mitos da historiografia liberal e republicana, substituídos e conservados aqueles heróis míticos e aqueles mitemas que volviam a exemplaridade do nacionalismo: Viriato, D. Afonso Henriques, D. João I, Nuno Álvares Pereira, os infantes (de "Sagres", o "Santo"), D. João III (o responsável pela inquisitorial *bem-feitoria*), D. Miguel, o príncipe absoluto. Esta acção de revisão histórica era totalmente programada e controlada de modo a manipular o passado, moldando-o como glorificação e epopeia, exemplaridade e "lição", como reabilitação *ab origine* do *cosmos* histórico, temporariamente subvertido pelo *caos*, pelo perverso *desvio* do liberalismo e do demo-republicanismo. Os integralistas procuravam, intencionalmente, uma *promiscuidade epistemológica*<sup>(n)</sup>, uma confusão propositada entre os planos do passado e do presente, de acordo com o princípio soreliano exposto em *Les illusions du progrès* (1921, na edição definitiva) — que, de resto, era um ideoma hegeliano que o pensamento orgânico utilizaria — segundo o qual o passado *está* sempre contido no presente, e de que este já está em potência inscrito no passado. O presente era a passagem ao acto de um passado que se anunciara, e daqui decorria, na perspectiva integral, a validade do discurso histórico-profético. Bem se

(9) Paulo Archer de Carvalho, *Nação e nacionalismo. Mitemas do integralismo lusitano*, Coimbra, Ed. do Autor, 1993, p. 92 (pol.).

(10) António Sardinha, *A aliança peninsular*, 3ª ed., Lisboa, Biblioteca do Pensamento Político, 1972, p. CVIL

(n) Paulo Archer de Carvalho, *Nação e nacionalismo*, cit., p. 78.

compreende como, por um lado, a máxima comtiana de que os Mortos governam os Vivos, achava a plena utilidade no interior dos dispositivos teóricos integrais: a história era, afinal, um *fatum* que teria sempre de se cumprir em obediência ao *espírito da raça* (ecuménico e evangelizador), indo ao encontro do triunfo das *verdades eternas*, providencialmente estabelecidas. O lugar do *destino* no discurso de Sardenha e dos seus companheiros de fileira era nuclear, e era em nome deste peculiar destino que se afirmava o ecumenismo peninsular, pois assim "se explica que espanhóis e portugueses mereçam verdadeiramente o nobre título de *criadores de nacionalidades*"<sup>(12)</sup>. Por esta via, o integralismo instrumentaliza uma ideologia da totalidade, tendencialmente holística (em que o todo se sobrepõe ao mero somatório das partes) e de um pensamento, a um tempo, doxístico e alodoxístico (que através da cumplicidade ou da falsa comparação entre o presente e o passado reafirma a intrínseca solidariedade e unidade entre os dois planos temporais).

Melhor se compreende porque mitificar o passado da *nação* era um material simbólico essencial para conduzir o combate pelo presente, e condição única e necessária para construir fragmentos utópicos, que só seriam totalmente *revelados* na ressurreição da nação, no triunfo do *corpus Christi* e na encarnação da *res publica Christiana*. Por outras palavras, a utopia nacionalista e ecumenista do integralismo carecia de uma dimensão ucrónica para se poder valer. Mesmo que Sardenha não tivesse plena percepção do facto, a *nova ordem* fundada no anti-individualismo e no personalismo dos neotomistas, necessitava de fazer triunfar nas *almas* e nas *inteligências* a urgência da revolução espiritual: a reposição do antigo estatuto eclesial e a restauração do rei de *poder pessoal*, o controlo das liberdades, exercido pelas Cortes e pelos Concelhos (os elementos que equilibram o papel centrípeto da Coroa). E qual o facto do qual Sardenha não se apercebia? De que ele próprio caíra numa tese tipicamente iluminista: o papel vanguardista das elites (do *escol*, na terminologia integral), assentava na sua qualitativa diferenciação das massas. Mesmo camuflado com a apologia da qualidade estamentária e aristocrática, que seria a da emergência de uma nobreza de toga, ilustrada e filosofante, da qual os

(12) António Sardenha, *À lareira de Castela*, Lisboa, Edições Gama, 1943, p. 97.

integralistas seriam o escol, estes preparavam-se para cultivar as inteligências, para derramar a Verdade e para mobilizar a nação holística. A vanguarda destinava-se a si própria a conduzir a ressurreição da nação. Sabe-se em que condições o pensamento tático e estratégico se alterou depois de 1919. A *ressurreição* não seria mais executada pelo poder das armas contra o poder do número, pela *essência* contra as *abstracções geométricas*. O novo formulário mobilizador, tendo em vista a reposição da monarquia autocrática e sacralizada far-se-ia através do combate doutrinário e do triunfo nas consciências. A cisão voluntária da vanguarda, através da edificação dos mitos (Sorel e Berth) já não se faria pela acção directa e violenta. Só assim se pode compreender porque a *Seara Nova* e a *Nação Portuguesa* convergem na episódica publicação *Homens Livres* (1923). Mas a questão não era totalmente consensual. Apesar de alguma subtilidade doutrinária, o pegar em armas dividiu os integralistas. Em 1917 e 1918 a *ditadura do proletariado* recebia, como *via* revolucionária e como legitimação do princípio *da força*, alguma compreensão por parte dos mais radicais (e não-tomistas como Rolão Preto) — mas não de todos os integralistas; em 1922 e 1923, o processo ascensional do fascismo italiano recebia encómios inflamados deste e a esperançada compreensão de Sardinha ou Almeida Braga; mas depois de 1926, muitos expressam o *receio* do fascismo ser estruturalmente uma ditadura inorgânica e paganizada. O integralismo, da charneira, segue as últimas passadas do falecido mestre Sardinha, que andava à procura, com Maritain, de um *primado do espiritual*, ou da impossibilidade do triunfo nas sociedades do nacionalismo sem o triunfo de Deus: o rei continuava a ser o senhor do integralismo; mas a Igreja a sua dama. Por isso escrevia Pequito Rebelo "segundo as regras desta religião, tenhamos, pois, portugueses, um patriotismo realista, consciente e completo"<sup>(13)</sup>- Perante a "morte iminente da Pátria" escrevera Sardinha, "não nos gastamos, portanto, num estéril conceito oposicionista, a derrubar a república, com tropos inflamados"<sup>(14)</sup>, e acrescentara num tom de difuso messianismo, "como no episódio dos Evangelhos, o que é preciso é estar vigilante, de lâmpada

<sup>(13)</sup> Apud Fernando Campos, *Os nossos mestres ou o breviário da contra-revolução*, Lisboa, Portugalia, 1924, p. 134.

<sup>(M)</sup> António Sardinha, *Glossário dos tempos*, Lisboa, Edições Gama, 1942, p. 307.

permanentemente acesa, para quando a ocasião nos bater à porta nos achar de alma pronta e ânimo prevenido. Hoje?, Amanhã?. Não sabemos"<sup>(15)</sup>.

Como a acção política, "científica", positiva e "eminente experimental"<sup>(16)</sup> era *deduzida* do percurso histórico da nação e das suas permanências, o combate político (e a emergência dos mitos nacionalistas) só poderia ter uma dimensão pragmática ou utilitária, se fosse, em toda a extensão um *combate pela história* e pela sua incessante revisão, no pressuposto romântico de que só a nação é, ou deve ser, objecto da sua própria historiografia: por isso Herculano, Garrett, Teófilo ou Antero (sobretudo o crítico da sociedade burguesa) são entendidos como "os mestres" da contra-revolução, pois iniciaram, em oitocentos, a tradição de repensar Portugal, não a partir do seu espaço europeu (como os *estrangeirados* e os iluminados) — mas a partir da sua própria história. O que depois se fazia sobre os mestres era uma delicada intervenção de *expurga* integral do liberalismo, do republicanismo, do pensamento democrático ou do socialismo. Estes eram, para o integralismo, os elementos de um espaço teórico europeu que teria invadido e subvertido a *razão nacional*, detectável a partir dos intelectuais representativos do século XIX.

#### 4. Do paraíso perdido à decadência do ocidente

Como se pode compreender esse apelo ao combate pela história vindo de alguém, como Sardinha, que nunca foi e nunca quis ser historiador? Como pode o poeta e o ensaísta conduzir esse apelo? Tentemos responder em dois dos diversos registos que o integralismo pressupunha.

Em primeiro lugar, a referência da história. Tudo se passa como se a felicidade estivesse perdida, pois o plano providencial teria sido rasgado em 1789, na Europa, e em 1820, em Portugal. A investigação e a apologia do passado funcionavam como signos evidentes do *medo da morte*, não a morte do sujeito egótico — que faria as delícias dos melhores decadentistas e dos simbolistas —,

<sup>(15)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(16)</sup> António Sardinha, *Na feira dos mitos*, 2ª ed., Lisboa, Edições Gama, 1942, pp. 28-29.

mas a morte do sujeito colectivo, da entidade e da identidade nacionais. A felicidade da pátria augusta e da grande potência náutica era uma mera reminiscência para um país que estava mergulhado na *selva escura* do progressismo racionalista, na diagnose integral. Mas o integralismo, é errado supô-lo, não é a única expressão intelectual e mental desse medo da morte: desde 1912 que Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoais, congregados na Renascença Portuguesa, expunham nas páginas da *Águia*, o método do resgate, indesligavelmente saudosista e criacionista. Mais do que Antero, que apesar de tudo foi apóstolo de uma razão filosófica, sendo o poeta esmagador, Teixeira de Pascoais foi o oráculo de uma razão poética, o iniciador de uma breve experiência intelectual que postulava um *modo de produção poético da realidade* e que consistia na sobreposição de uma intuição aberta sobre o discurso, relativamente hermético, da razão cartesiana, e sobre o paradigma cientista e naturalista do conhecimento. Republicano, deísta, defensor de uma religião *lusitana* e não católica, Pascoais tivera a extraordinária visão épica e epopeica do renascimento nacional — e não já, note-se, da sua regeneração. O seu classicismo, cada vez mais depurado e informal, iria conduzi-lo a uma metafísica nacionalista, finalidade ontológica em que o sentimento saudoso (Pascoais; Joaquim de Carvalho<sup>(17)</sup>) ou a *consciência saudosa* esboça um movimento das ideias que, apesar de nalguns passos não renegar o capital cientista da vulgata positivista ("o Povo Português criou a Saudade porque é a única síntese perfeita do sangue ariano e do semita"<sup>(18)</sup>), seria credor do princípio enunciado por Leonardo Coimbra: o homem era o seu próprio criador<sup>(19)</sup>. Por isso procurava Pascoais abarcar numa síntese conciliadora a realidade noménica e anterior e a fenomenologia do "campo do sonho e da arte" expressas na Religião da saudade, a *saudade revelada*, que permitisse construir o devir, que era, ao mesmo tempo, o regresso ao "espírito originário e original, a Pátria Portuguesa"<sup>(20)</sup>. Mais tarde, em *O homem universal* (1937), surgirá o sentido telúrico da criação humana, como o

(17) Veja-se Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, vol. V, Lisboa, Gulbenkian, 1987, pp. 117-122.

(18) Teixeira de Pascoais, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, p. 10.

(19) Veja-se, exemplarmente, *A Águia*, Porto, vol. I, n.º 2, 15 Dez. 1910, p. 2.

(20) Teixeira de Pascoais, *O espírito lusitano....*, cit., pp. 14-15.

*mundo em viva síntese consciente*, autodestinado a uma finalidade superior, a um Deus, que é, no entanto, de pura fabricação humana. O poeta ideara, com uma intuição verdadeiramente moderna, o ser humano, ente imaginante e imaginário, capaz de compreender e de criar a metáfora universal e as suas metamorfoses: a *pátria* é uma entificação poética (ou mesmo poetificação), que não se esgota na mera facticidade histórica. Fernando Pessoa, na *Mensagem* (1934) irá reverter esta metafísica nacionalista, numa teleologia imperialista, impregnada de misticismo: a *pátria* foi, é, será, algo que divinamente se revela à escala planetária. Prova do que afirmo é a espantosa complexidade do mito sebástico, em que o sebastião nacionalista, longe do quadro referencial ultramontano, se converte num universalismo ontológico. É o universalismo, para Pessoa, que legitima a portugalidade: Portugal, por si só, não teria qualquer razão de existir. Portugal *habita* um ecumenismo imperial, nem que seja o mítico império de uma cultura portuguesa, derramada à escala atlântica ou mesmo planetária e iluminada pelos textos proféticos do próprio Pessoa. Este é o sentido da *pátria* das palavras, do V império da poesia. Com Pessoa se encerra o ciclo breve do modo de produção poético da realidade que Pascoais inaugurara.

Não quero escrever que tivesse esgotado esse modo de produção. Mas depois daquela escatologia pessoana (cultura portuguesa ou morte) poucos conseguiriam atingir a plenitude poética do escritor heterodoxo. Por momentos, os mais lúcidos, António Sardinha abandona o modo de entender tradicional, político e institucional, que apesar do gnosticismo, sempre apresentara o carácter de uma máquina racionalizadora do mundo, o entendimento da tomada, fria, objectiva, do poder<sup>(21)</sup>:

*se enquanto viva a Língua-Portuguesa,  
hei-de viver com ela nestes versos,*

A mitificação do passado tinha orientado, intencionalmente, o acervo doutrinário para a *eikasia*, para a ilusão. O integralismo estava eivado de suposições necessárias, mesmo quando entrava pela porta que conduzia a um poder simbólico, que os seus

<sup>(21)</sup> António Sardinha, *Quando as nascentes despertam...*, Lisboa, Livraria Ferin, 1921, p. 159.

intelectuais deveriam saber manusear. Este poder traduzia-se, precisamente, no estabelecimento de uma ordem gnoseológica que deveria implicar a *derrota dos factos* de modo a criar uma alternância na *legitimidade da história* (22). Caso paradigmático desta necessidade de ilusão poderíamos encontrar no *milagre* de Ourique, que indignara Herculano ao ponto do patriarca da historiografia laica sustentar rija polémica anticlerical. Sardinha confessará que, a despeito da improbabilidade factual do milagre, Ourique representa miticamente "a expressão de vontades energeticamente tomadas"(23), "a crença unânime da nacionalidade nas promessas de Cristo a Afonso Henriques", o que se teria manifestado sempre num "poderoso incentivo moral nas decaídas frequentes que o nosso país sofreu", pois no milagre de Ourique se traduzia "a confiança de Portugal no seu destino imorredoiro"(24). Em suma, Sardinha não estabelecia a necessidade consciente de um modo de produção poético mas estava embrenhado nele: a poetificação e a mitificação, discursos sobrepostos ao discurso histórico, representavam o *conhecimento* da nação, um conhecimento interior, e racionalmente indizível. Por isso o *saber* — poderia até ser instrumentalizado para a tomada do poder — só deveria ter um valor meramente simbólico. A *eikasia* deveria triunfar sobre a *noesis*.

Voltemos à pergunta originária: mas *porquê* a história? Vejamos agora, em segundo lugar, um outro registo dos pressupostos integrais, a *saber*, como o discurso histórico (melhor, de uma certa história, manuseável na sua plasticidade ideológica) se compatibilizava com a *angústia epistemológica* do radicalismo reaccionário e expressava a nostalgia do uno, a nostalgia da unidade perdida entre o sujeito metafísico e o sujeito antropológico. A história seria um processo contínuo de revisitação de uma perdida grandeza da qual o presente não era mais do que uma corrente poluída — democrática, republicana, dessacralizada — um conjunto de estilhaços da unidade dualista de Deus e dos homens. Fragmentada a unidade, pela fulguração de descrença, facilmente se chegava à noção de *decadência*. Nos inícios dos anos vinte, o integralismo sofreu, como outras correntes do pensamento

f22) Paulo Archer de Carvalho, *Nação e nacionalismo*, cit., p. 80.

f23) António Sardinha, *Na feira dos mitos*, cit., p. 146.

(24) *Idem, ibidem*, p. 147.

contemporâneo, o influxo da obra de Oswald Spengler *Der untergang des abendlandes* (1917 e 1922) que pretendia assinalar o momento crepuscular da civilização ocidental e a sua ineludível *senilidade* (eram as similares conclusões a que Arnold Toynbee estava a chegar, mas que só publicaria nos anos trinta). São conhecidas as teses naturalistas da evolução biológica, no interior, mas em processo estanque, de cada uma das *quatro idades* culturais, e do processo de mutação endógena, através da sucessão de fases (mítica, mística, reformista, pré-filosófica, matemática, religiosa, racionalista e materialista). Quando uma cultura chegava ao estágio civilizacional, racionalista e materialista, atingia o zénite da sua mais profunda decadência. Este era o esqueleto da obra de Spengler (1880-1936), mais uma filosofia da história, assumidamente vista do exterior, através da sua "morfologia", do que um autêntico pensamento histórico, como se sabe. A questão fulcral residia na perca do sentimento cósmico dos antigos, em correspondência com a experiência apolínea da profundidade e do seu simbolismo, razão pela qual a *realidade* não tinha sido, longamente, mais do que um corpo exilado<sup>(25)</sup>.

Por outro lado, insistia Spengler, a civilização ocidental vegetava agora num mundo puramente conceptual e desprovido de visão cósmica, pois os deuses tinham-se transmutado em conceitos e estes em dogmas<sup>(26)</sup> e cairia no impasse de não mais poder dar continuidade (o que será a *resposta* em Toynbee) às necessidades cósmicas, isto é, cairia na *entropia*, signo maior, mas primário, da decadência ocidental, pois o elemento fundamental das imagens do mundo fáustico deixara de ser a atitude para se converter na *acção* e no apelo à *força* <sup>(27)</sup>, ao *dogma da força*. Daqui o pensador estabelecia a correspondência com o domínio do político, ou, melhor, com o domínio das relações entre o direito, o estado e a sociedade: o último estágio do materialismo político, a democracia (o sufrágio), estaria, pura e simplesmente, à mercê do *dinheiro* <sup>(28)</sup>. O círculo dos acontecimentos, a precipitação dos eventos, estava prestes a concluir-se — e esta é uma nota que não deixa de ser hoje \* 1

<sup>(25)</sup> Cf. Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 13ª ed., vol. I, p. 496.

<sup>(26)</sup> *Idem, ibidem*, I, cit, pp. 523-524.

<sup>(27)</sup> *Idem, ibidem*, I, p. 523 ss..

<sup>(28)</sup> *Idem, ibidem*, vol. II, *passim*, pp. 530-532.

incómoda — quando a opinião pública, através da imprensa condenasse uma verdade, impusesse uma *censura do silêncio* (29). A conclusão para Spengler era inevitável: o cesarismo cresceria sobre o solo da democracia, alimentado pelo *sangue da tradição*(30). Compreende-se a economia de discurso que estas teses produziram nos dispositivos intelectuais do integralismo. Mesmo não partilhando da desertificação gnóstica e de uma certa aridez conceptual, há uma convulsão do pessimismo estrutural, que não sendo apenas privativa do pensador da decadência ocidental, invade um conjunto de intelectuais, que começam a alertar para os estrangulamentos *reais* do mundo optimista e perfeccionista, panglossiano e fáustico: Ortega y Gasset com *La rebelion de las masas*, ou T. S. Eliot com a descrição de um préstito inevitável em *The waste land*, a impessoalidade da emoção artística, poema traduzido em português numa metáfora soberana, confirma-o Boorstin(31), *Terra sem vida*; ou com os enunciados apocalípticos de Gog de Papini, ou com o "triunfo da imensa máquina puritana do bem estar automático" antevista no *Babbitt* de Sinclair Lewis; ou ainda com esse pessimismo derrotista que aflorava no homem desumanizado — "capaz de se oferecer sem memória, sem revolta e sem esperança" como João Ameal lia no *Admirável mundo novo* de Aldous Huxley(32). Vejam-se dois momentos, ainda, de particular tensão perante o triunfo do desumano, onde desagua aquela *lunar* máxima de Nietzsche(33), "*Kein Pfad meher! Abgrund rings und tontenstille!*" e que se podem tornar inteligíveis na denúncia da violência totalitária, em 1984 de G. Orwell (mas já escrito na década de trinta) e no momento da angústia barroca, que é sempre o sentimento da perda do humano, que exemplarmente pode ser lida em *Metropolis* de Fritz Lang.

Por isso a leitura de Nietzsche — do *Zaratrusta*, já não do *Anticristo* — e de Spengler eram decisivos para a edificação de uma

<sup>29)</sup> *Idem, ibidem*, II, pp. 538-539.

<sup>(30)</sup> *Idem, ibidem*, II, p. 541.

<sup>(31)</sup> Daniel J. Boorstin, *Os criadores. Uma história dos heróis da imaginação*, Lisboa, Gradiva, 1993, p. 571.

<sup>(32)</sup> João Ameal, *No limiar da idade-nova*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, pp. 112-120.

<sup>33)</sup> *Nenhum caminho já! Abismo e silêncio de morte !*; cf. R Nietzsche, *Poemas*, Coimbra, Centelha, 1981, p. 139 (org., trad, e notas de Paulo Quintela); variante.

perspectiva teórica que excomungava a civilização materialista, burguesa, "capitalista" e maquinal. A diagnose da decadência ocidental servia para Sardinha desferir um lance doutrinário que, em breve, ele próprio se transformaria num dos mitemas mais caros do integralismo: o ruralismo hispânico, o desfazamento face ao rápido desenvolvimento do capitalismo industrial da Europa do Norte e dos Estados Unidos, a alteridade face ao triunfo da civilização burguesa, era afinal um trunfo e não uma fragilidade do "homem ocidental". O único "ocidental" para Sardinha era o hispânico, contaminado por uma "sede insaciável de Absoluto" e contraposto ao homem "oriental" ou "legal" de que falava H.G. Wells<sup>(34)</sup> — o hispânico era um fabricante de *dogmas* e não um fabricante de *instrumentos* <sup>(35)</sup>, e o que se reutilizava no pessimismo de Spengler não era a decadência *ocidental* (no sentido integralista), mas a decadência da civilização material do capitalismo. Ora, em Portugal e em Espanha, com muita dificuldade se poderia falar nessa *civilização* (quando muito se poderia falar numa *sociedade*); isto era um pressuposto claramente spengleriano — o pensamento economicista, de Smith e Marx, partia da *matéria*, quando o que era necessário, para se poder compreender a história universal, seria compreender o sentido da força *morfogenética* da *alma* <sup>(36)</sup>. A este pressuposto aditava Sardinha a dimensão *fantástica, formidável* e transcendental: "O que se nos impõe é restituir à Pátria o sentimento da sua grandeza", escreve o ensaísta em 1924, "não de uma grandeza retórica ou enfática, mas naturalmente, da grandeza que se desprende da vocação *superior* que a Portugal pertence dentro do plano providencial de Deus, como nação ungida para a dilatação da Fé e do Império"<sup>(37)</sup>.

Como se evidência, a *teleología* da nação é o mais importante suporte da euforia mítica do integralismo. A redenção do capitalismo, o qual se acusava de ter destruído a solidariedade cristã e a *irmandade* em nome da fraternidade — a "demonstração da incapacidade laica para resolver o problema da harmonia moral"<sup>(38)</sup>

<sup>(34)</sup> Cf. António Sardinha, *Ao princípio era o Verbo*, Lisboa, Portugalíia, 1924, pp. xviii-xix.

<sup>(35)</sup> Cf. Paulo Archer de Carvalho, *Nação e nacionalismo*, cit., pp. 123 -124.

<sup>(36)</sup> Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, vol. II, cit., p. 546.

<sup>(37)</sup> António Sardinha, *Ao princípio era o Verbo*, cit., p. XVIII.

<sup>(38)</sup> Integralismo Lusitano, *Cartilha do operário*, Lisboa, Soares & Guedes, 1921, p. 28.

— era o objectivo. Por isso se reclamavam as liberdades contra a liberdade, a harmonia social contra a desigualdade plutocrática, o lucro e as oligarquias democráticas (na característica fraseologia integral) e a redenção só se poderia cumprir pelo retorno ao sentido teleológico, ao sentido mítico e, novamente, pelo triunfo da *eikasias* sobre a *noesis*. O combate pela história possibilitava a reinstalação narcísica de Portugal no seu espelho de águas, *antes* e *depois* de nelas se ter precipitado. Era também o combate pelo "sentimento de continuidade", como escrevia Almeida Braga, pelo "berço dos filhos e o túmulo dos antepassados", pela "vontade de durar", pela "vocação do que fomos, na esperança do que seremos, pelos séculos fora, a mesma força em acção, carne e espírito, sangue e honra da terra" (39).

A nostalgia da idade de ouro, da unidade perdida, exprimia-se pela angústia epistemológica da totalidade; a diagnose da decadência ocidental impulsionava Sardenha e os seus correlegionários para uma *superação* do "espírito farisaico" do "judaísmo" e do "puritanismo" materialista. Mas não contra o capitalismo. O discurso antiburguês do primeiro S do nacionalismo português era mais retórico do que efectivo: não tinha relevância sob a perspectiva das massas trabalhadoras. Só fazia sentido como uma demarcação de uma territorialidade aristocrática, *afloração nova* de uma velha persistência elitista que tem contaminado os intelectuais portugueses desde que se confrontaram com o perigo da redução, do *achatamento*, do seu poder normativo face ao poder horizontal do sufrágio — e desde que para si idearam uma *olímpica república das letras*. Ao contrário dos fascistas, e do projecto de *velocizar* a Itália, de a tornar num capitalismo robusto, e que depois acabaria por se perverter na República de Saló (1943-45) e consumir no retorno à dureza doutrinária de 1919, de um paganismo radical e numa república "social", do "trabalho", mais anticapitalista do que propriamente anti-socialista(40) — os integralistas foram institucional e doutrinariamente abalroados pelo holismo salazarista, do qual foram a fonte e a mãe de água, quedaram-se

(39) Luís de Almeida Braga, *Posição de António Sardenha*, Lisboa, Edições Gama, 1943, p. 99.

(40) Cf. S. Berstein e R. Milza, *Dictionnaire historique des fascismes et du nazisme*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1992, p. 608.

num romântico ecologismo social, de preservação de castas, e num ultramontanismo pouco lúcido ou na monarcofilia inconsequente. Não souberam recuperar da perca magistral de Sardinha, que falecera pouco mais de um ano antes do nacionalismo triunfar pelas armas na ditadura militar.

##### 5. Salazar: do messianismo do "homem comum" ao vanguardismo utilitário

Ao contrário do núcleo forte dos intelectuais do Pelicano (Sardinha, Alberto de Monsaraz, Almeida Braga, Pequito Rebelo, Hipólito Raposo, Pinto de Mesquita e o "dissidente" Cabral de Moneada), Oliveira Salazar não era um grande proprietário agrícola, um poeta inflamado e treinado nas tertúlias aristocrático-artísticas da velha Alta coimbrã, nem patenteava quaisquer pergaminhos genealógicos. A única tentação aristocrática que se lhe conhece foi cortada cerce pelos senhores da terra onde seu pai era feitor. No primeiro discurso público proferido em Coimbra, no CADC, o dirigente católico apresentava-se apenas como uma "alma beirã", "formada a ver a leste as neves imaculadas da Estrela e a olhar com indiferença para os lados do poente as tempestades raivando sobre os cumes negros do Caramulo"<sup>(41)</sup>. A alma beirã afirma-se *unidade útil*, que quer actuar "utilmente na sociedade"<sup>(42)</sup>. Dezoito anos depois, em 1930, detentor do lugar-chave no governo, que em breve legitimaria numa autocracia jurídicista, bramia Salazar aquela caracterização populista que incendiava a Europa — era um homem comum que subira a *pulso* (e que se mantinha a pulso). Esta teoria neutralizava o elitismo intelectual do integralismo (o que, em última análise, obstaculizou que este se derramasse num movimento de massas, obstáculo que o nacional-sindicalismo contornou com a subtração do aristocracismo). A subida a pulso exprimia-a Salazar, de um modo singular: "Não é preciso ter, como eu vindo de baixo, do povo, do trabalho, da pobreza, para sentir vivamente a inferioridade da condição de vida, material e formal, que usufrue,

<sup>(41)</sup> *Apud* Franco Nogueira, *Salazar*, vol. I, *A mocidade e os princípios*, Coimbra, Atlântida Editora, 1977, p. 88.

<sup>(42)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 88-89.

em contraste com toda a Europa do ocidente, o povo português<sup>(43)</sup>. Ao longo dos anos, o ritual de celebração das origens iria deslizando, em obediência a uma singular presentificação messiânica que enfatizava a emergência do *homem comum*, para o culto de Salazar como o *grande trabalhador* intelectual. Em 1942, agradecendo o facto de ter sido feito sócio dos "sindicatos nacionais", afirmava o ditador ser "felizmente, também trabalhador" e "um *trabalhador* que só conhece ao trabalho o próprio limite da resistência física<sup>(44)</sup>. Sempre, de resto, iria reafirmar a sua condição de "camponês, filho de camponeses", que não conseguia "viver sem respirar o cheiro da terra"<sup>(45)</sup> e construindo a imagem *lacónica*<sup>(46)</sup> de "simples professor de Finanças da Universidade de Coimbra"<sup>(47)</sup> e que se instalara em Lisboa como um "régent de collège"<sup>(48)</sup>. Como elemento complementar desta imagética, Salazar estará sempre obcecado pela *pobreza*, pela simplicidade, presentes na conhecida tese da *felicidade pela renúncia*, da qual se afirma credor: "Devo à Providência, a graça de ser pobre, sem bens que valham.."<sup>(49)</sup>. Tudo se tratava, enfim, de um processo de construção da imagem *icástica*, verosímil, e de conferir credibilidade à figuração do *simples professor*, o qual, nas páginas dos apologetas configurava a verdadeira imagem do *Homem livre* (d'Assac) o que correspondia, de resto, a um deliberado plano de destruição do vedetismo carismático do indivíduo *em si* (que permanecia, por exemplo, em Mussolini, mesmo quando este era representado como um semideus do paganismo romano)<sup>(50)</sup> para \* 1

(43) Oliveira Salazar, *Discursos*, (vol. 1,1928-1934), 3ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1939, p. 58.

(44) Oliveira Salazar, *Discursos & notas políticas*, vol. EI, 1938-1943, 2ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1959, p. 379.

(45) Christine Gamier, *Férias com Salazar*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1952, p. 63.

(46) Jacques Bainville, *Os ditadores*, Porto, Livraria Civilização, 1937, p. 270.

(47) In António Ferro, *Salazar. O homem e a sua obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1933, p. 35, sublinhado do autor.

(48) Henri Massis, *Salazar face à face*, Paris-Genève, La Palatine, p. 45.

(49) *Apud* Jacques Ploncard d'Assac, *Doutrinas do nacionalismo*, (Lisboa), Defesa do Ocidente, s.d., p. 328.

(50) O que implicava a imagem do deus *guerreiro* (D'Annunzio) e da esfinge belicista. Como escrevia Antonio Gramsci, em 1920, ao analisar os primeiros

criar o carisma do *serviço*, da *causa*. Esta a eclosão de certas conceptualizações, oriundas da sociologia neotomista, que permaneciam no património da "democracia cristã" e até do integralismo, e que desaguam no personalismo anti-individualista.

Nesta perspectiva, que traduz bem a essência do *espírito estadonovista*, o discurso da humildade compatibilizava-se com a visão de uma sociedade espontaneamente organizada a partir da célula familiar (a tese espontaneísta permite assegurar o poder meramente *regulamentador* que a ditadura quis assumir) e orgânica, ou seja, humilde era aquela nação profunda da qual Salazar não só gostava de anotar as estruturais semelhanças, como da qual se afirmava elemento corpóreo, incarnação viva das *virtudes* ancestrais do *povo*. Melhor se compreende a dimensão plena do mito do homem comum e do simples professor. O mito prefigurava-se e fundia-se, como se queria, na alma da nação: seja aquele caricato mapa escolar em que a *face* de Portugal é o perfil do ditador; seja armado de espada e escudo, de malha e capacete, figurando D. Afonso Henriques, numa claríssima alusão aos mitos fundadores, dos quais a propaganda se serviu; seja na série de cartazes escolares, em que Salazar, ausente mas presente na *obra, magister* (o primeiro professor do país), debita as suas "lições" à infância. Vale a pena parar nestes cartazes, por um momento. Feitas em 1938, com o expresso objectivo de comemorar os dez anos no governo<sup>(51)</sup>, as "lições de Salazar" representam, com simplicidade, como do *caos* jacobino se gerou o *cosmos* da ordem nova, e como é *fácil* a receita — a ordem, a disciplina, a obediência ou aquela "triologia que resume as nossas atitudes fundamentais na sociedade e na vida", \* II

síndromas da violência fascista, a ascensão da extrema-direita e dos fascistas ao poder representaria "Tangusto spirito di terrore e di vendetta che ceratterizza la piccola borghesia nel momento attuale..." (*apud* Renzo De Felice, *Mussolini Il rivoluzionario. 1883-1920*, Torino, Giulio Einaudi editore, (1988), p. 601). De resto, De Felice, neste primeiro volume do monumental estudo que produziu sobre o ditador fascista, integra a figura de Mussolini como expoente máximo do espírito de aventura e emulação que caracterizam os *fasci di combattimento* e os segmentos revanchistas, violentos e belicistas do "fascismo agrário" o que realça a *vexata questio* de ser estruturalmente o fascismo um regime de violência institucionalizada e não meramente, note-se, um regime de repressão (Cf. *ob. cit.*, pp. 559-662, em especial, 617 ss.).

<sup>(51)</sup> Cf. João Medina (dir.), *Historia de Portugal*, Lisboa, Ediclube, vol. XII, 1993, p. 15 ss..

como escrevia o legionário e ex-integralista João Amaral, e que consistia apenas em "crer — obedecer — servir" (52). Esta a milagrosa receita que transforma as ruínas em alvas edificações, as terras abandonadas em lavras, as escolas derruídas e as bandeiras rasgadas, em edifícios "portugueses", limpos, caiados (nitidamente inspirados nos cânones que desde 1918 Raúl Lino tornara instituintes).

Aquela possibilidade de construir a imagem icástica e verosímil, e de esta imagem passar nas mensagens da propaganda contribuíram para a credibilidade do *estadista* (repare-se que é pouco o governante, muito menos o político, mas o estadista, isto é, o serventário do estado e o funcionário público nº 1). Esta credibilidade era fundamental para, de seguida, se fazer ancorar a figuração *fantástica*, do *herói* da nacionalidade, que, envolto em grande secretismo no que respeitava à vida privada, se constituía numa espécie de depósito ou de reserva do ressurgimento nacional, guardado num "túmulo de renúncia" — mas ao contrário de Itália, esse túmulo não continha a imagem belicista do "soldado desconhecido" do fascismo, Benito Mussolini(53). A *renúncia* é o tema dos temas do salazarismo. Ela permite compreender o discurso da sobrevivência numa sociedade periférica — mas imperial — que em tudo se assemelha à *stultifera navis*, à nave dos loucos medieval, que sedimenta uma certa visão da *normalidade*, quanto mais revoltas as águas onde naufraga. Renunciar ao mundo dos *outros* era reencontrar a "normalidade".

Contra a cultura fáustica e a política hedonista, contra o epicurismo, Salazar quer representar intencionalmente o ascetismo e o sacrifício, algo muito próximo daquilo a que Maulnier chamara a *estranha renúncia à felicidade*. A política do sacrifício (reeditada após 1961), toda ela dominada pela teleologia da nação, à maneira integralista, e o discurso da sobrevivência, tinham, de resto, amplos suportes fácticos, que possibilitaram a sua admissibilidade num quadro de credibilidade e de razoabilidade. Sistema puro de ideologia, embora sincrética, o salazarismo irá sempre esgrimir com o pragmatismo e a necessidade positivista da *politique d'abord*, ou, na sua versão, administração primeiro. Há, de facto, uma tensão

(52) Apud AA.W., *Salazar e o Salazarismo*, Lisboa, D. Quixote, 1989, p. 30.

(53) Cf. António Ferro, *Viagem à volta das ditaduras*, Lisboa, Empresa do "Diário de Notícias", 1927, p. 63.

contraditória num sistema ideológico que apela a uma utopia refundadora, ou à reinstalação do ciclo inicial, mas que recalca (ou reprime) a sua dimensão utópica em função do poder e das prioridades da sua imposição. O suporte fáctico do *sacrifício* imposto poderia, até, ser medianamente legível: durante quinze anos (1930-1945), Portugal reflecte a pressão externa de um modo esmagador e o discurso da sobrevivência teve condições para passar nos auditórios da burguesia urbana e do campesinato iletrado. Este período corresponde às difíceis conjunturas europeia e ibérica, originadas na grande depressão (atenuada mas palpável entre 1930-1934), e que passam pela hostilidade republicana até 1931 e depois, com o colapso democrático, a guerra civil espanhola (1936-1939); as difíceis condições de neutralidade ou de neutralidade colaborante durante a II guerra mundial. Estes são os anos duros do regime, que esmaga, com uma impiedade que não seria, na mesma escala, repetida, os movimentos insurreccionais e oposicionistas (a abortada insurreição militar de 1931, a greve geral anarcosindicalista de 1934, a desarticulação do Partido Comunista em 1935 e 1942, e a criação do Tarrafal paralelamente à instauração plena do estado policial e o despoletar das organizações de massas)<sup>(54)</sup>. Prisões, privações e sacrifícios eram explicados, entre as notas oficiosas e o que restava das notícias censuradas, pelo fantasma do exterior que se convertia numa ameaça constante. O salazarismo foi cristalizando a dimensão utópica na medida em que os princípios da utilidade se sobrepunham. O resultado foi um hibridismo, apagado, entre as paradas militares e as manifestações ("*espontâneas*" e "*orgânicas*"), cujo auge se situa nos anos trinta (até à apoteose das comemorações de 1940) e que permitiam, ambas, "mostrar com que sentimentos, virtudes, sacrifícios e esperanças

(<sup>M</sup>) Veja-se César de Oliveira que, na sequência da sua publicação *Salazar e a guerra civil de Espanha* (Lisboa, O Jornal, 1987) continua a afirmar, a nosso ver correctamente, o carácter defensivo destas organizações de massas, sobretudo pressionado pela conjuntura ibérica: mas o facto de terem perdurado retira a legitimidade a uma explicação unicamente conjuntural. A M.P. e a L.P. foram verdadeiras estruturas de mobilização popular a par de outras de enquadramento (as Casas do Povo, as Corporações e os Sindicatos Nacionais e, até, a União Nacional; se bem que esta cumpra diversas funções). Cf. César de Oliveira, "A evolução política", in Fernando Rosas (coord. do vol.) e Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, vol. XE, *Portugal e o Estado Novo*, Lisboa, Presença, 1992, p. 34 ss..

contamos criar a nova era, escrever a nova Historia e erguer Portugal à altura do nosso patriotismo"<sup>(55)</sup>.

O discurso da sobrevivência, uma vez articulado com o esgrimir das ameaças exteriores fundamenta o primeiro segmento do pensamento imaginante do salazarismo. Tinha certa base factual mas tornou-se obsessivo: pervertida pela *desordem*, a ordem tradicional deveria converter-se num *novus nascitur ordo*, momento genesético que aniquilava o *mundo exterior* e as suas exportações, e que, como o mar revolto que a nave ia cruzando, era um mundo *enlouquecido* pelas "ruínas morais e materiais acumuladas pelo individualismo revolucionário"<sup>(56)</sup>. É por esta via que a euforia mítica, a apologia das virtudes da raça e mesmo certa megalomania dos últimos textos de Sardenha acabam por se fixar na mais conhecida — e na mais estranha — das concepções salazaristas: a ideia de ter Portugal um *destino histórico* superior à sua própria *possibilidade histórica*, ou seja, a convicção de ser o país, como caso único na história europeia e mundial, constantemente ameaçado nas suas perspectivas e na sua *acção civilizadora*. Este o preciso sentido do *orgulhosamente sós*, instante de uma "heroica" "resistência" face aos desmandos do *mundo exterior*. O mundo tinha enlouquecido e eramos nós, os portugueses, que o iríamos salvar: o 28 de Maio de 1926 marcava, por isso, o início do "esforço" e a "homenagem ao espírito criador da raça lusitana e ao seu poder de iniciativa, que será fecundo se o trabalho persistente de descoberta "interior" não ceder o passo à perigosa imitação de *estranhas criações*"<sup>(57)</sup>. Contra a *loucura* do *exterior* o salazarismo quer representar a normalização, a apologia de uma *normopatia* do espaço *interior*, que mais do que no pensamento poético, no pensamento imaginante, não é já povoado por metáforas mas por *imagens* <sup>(58)</sup>, icásticas, capazes de conferir veracidade às fronteiras meramente ideográficas. Esta utopia não se quer como as *outras*, inventadas *ex nihil*: ela nasce, como se queria, do sentimento nacional, isto é, o seu corpo é mito, pretensamente autognóstico. O *estadista* é o oráculo

<sup>(55)</sup> Oliveira Salazar, *Discursos e notas políticas*, vol. U, 1935-1937, 2ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1946, p. 298.

<sup>(K)</sup> Cf. Oliveira Salazar, *Discursos*, I, cit., p. 37.

<sup>(57)</sup> *Idem, ibidem*, p. XIX, sublinhado meu.

<sup>(58)</sup> "j Leia-se o curto e notável ensaio de José Gil, *O espaço interior*, Lisboa, Presença, 1994.

do *interior*, o que perscruta, e as suas ideias assume-as como sendo propriedade da comunidade nacional, "ou porque as fui beber às profundezas da comunidade nacional ou porque, correspondendo ao estado de espírito do País, este as adaptou e as fez suas"<sup>(59)</sup>. A obsessão normopática do salazarismo traça um percurso (que pode não estar em rota de colisão, mas que se distancia) alterno com a dimensão puramente epopeica e revolucionária que Charles Maurras sintetizara na expressão *viver perigosamente* — Salazar antes exprime a vivência do interior, que será a de uma mentalidade dominante, numa máxima singular: *viver habitualmente*. Por isso o "chefe" se metamorfoseia, num paternalismo carismático, no *pai recolhido*. Às luzes do espectáculo da política e da actuação mediática ou pública, Salazar opta pela figura do pai que trabalha na sombra para a salvação dos filhos. Desde 1930 que o apelo à acção revolucionária (não confundir com a repressão e com a *morte* administrativa decretada pelo estado, ou com a justiça política, tal como foi caracterizada por Braga da Cruz<sup>(60)</sup>), mesmo velada, é substituída por uma retórica contra a violência; em 1935, no auge das movimentações nacional-sindicalistas (movimento organizado que congrega uma das maiores forças activas da oposição ao salazarismo<sup>(61)</sup>), o *pai vigilante*, contrapunha a prioridade e intrínseca superioridade do *imperium ius*, da *legalidade forte*<sup>(62)</sup>.

A normopatologia da política passa, como contínuo acto de *gestão corrente* correspondente àquela vida habitual, pela eclosão das regras do "senso-comum". A maneira de certo utilitarismo inglês, *Verbigratia* de Bentham (1748-1832) — que inicialmente subalterniza a política em detrimento das reformas "jurídicas" — e à maneira de um certo despotismo anticontratuálista (Burke, Paine, Malthus), a receita para a utilidade do poder situa-se na simples combinatória da *contabilidade* e da *moral* e esta é a questão essencial para Salazar: a ditadura sempre se há-de apresentar como a *panaceia* necessária, o *purgante* da acracia, a resposta etiológica à iconoclastia

(<sup>w</sup>) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, cit., p. XVI.

(<sup>e</sup>) Manuel Braga da Cruz, *O partido e o estado no salazarismo*, Lisboa, Presença, 1988, pp. 84-96.

(<sup>61</sup>) Veja-se, em especial, António Costa Pinto, *Os camisas azuis. Ideologia, elites e movimentos fascistas em Portugal. 1914-1945*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, pp. 223-302.

(<sup>62</sup>) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, cit., p. 71.

(democrática, librai ou comunista), o garante do saneamento financeiro e a administração providencial da moralidade pública. Como o estado se autolimitava, teoricamente, pela normatividade jurídica, e pela tradicional ética católica, compreende-se a *utilidade* do reforço do corpo eclesiástico e da instituição católica no interior da sociedade. Este é o aspecto determinante, que possibilitou, no limite, ao Estado Novo a permanência dentro de fronteiras eticamente tradicionais, ou que impossibilitou, noutra vertente, que se edificasse uma *cultura pagã* no poder.

Com efeito, não foi tanto a *ideia de Deus* que subsidiou a ditadura, mas antes o ordenamento pragmático de uma moral autorrepressora: este aspecto permite analisar como, a nosso ver, utilitariamente, o ultramontanismo e o conservantismo religiosos eram mais eficazes — sobretudo se colocarmos a questão, como deve ser colocada, numa *duração* das estruturas mentais — do que todos os mecanismos censórios. A *autocensura*, a autorrepressão, seria, ao nível da consciência individual (ou, como se pretendia, da personalidade) o efectivo mecanismo da transmutação da justiça *legal* em justiça *social*<sup>63</sup>, desiderato que, a partir das encíclicas papais (a *Rerum novarum*, de 1891, e a *Quadragesimo anno*, de 1931) se encontrava plenamente estabelecido na chamada doutrina social da Igreja. Por isso, e na perspectiva do próprio Salazar, a recuperação de conteúdos funcionais e de certos poderes hierocráticos eclesiais, nomeadamente os poderes de vigilância e os poderes instituintes de uma matriz comportamental, afiguravam-se mais úteis do que um vago evangelismo ou a simples vinculação à mensagem ecuménica. A penetração do salazarismo no país profundo, a subsunção numa mentalidade ruralista e estruturalmente conservadora, *resultava*, num certo grau de eficácia governativa: o salazarismo só pôde governar, literalmente "existir", para além do quadro das ditaduras fascistas e anticomunistas europeias, prolongar-se numa eternidade de. meio século, porque estruturalmente se conformava (ou dava expressão) àquela meia dúzia de regras do pensar e do existir emanadas do mundo rural e do conservadorismo campesino. A máquina, a industrialização, seriam sempre olhadas com desconfiança (a mesma desconfiança

<sup>63</sup>) Cf. Michael Novak, *The catholic ethic and the spirit of capitalism*, New York, The Free Press, 1993, p. 73.

que o integralismo postulava), pois eram responsabilizadas pela eclosão da desordem e pela construção de uma *ordem* materialista. Sob este aspecto, Salazar é tão industrialista como Herculano e como Sardinha. Prova desta afirmação é que, ao contrário do que sucedeu na Itália fascista e na Alemanha nazi, o salazarismo não transporta uma *cultura nova* (a *kulturkampf*) e o Estado Novo continua a ser, afinal, o estado velho, burocratizado, saneado (doutro modo como compreender a sobrevivência da Assembleia nacional e os "actos" de sufrágio?) *mas* anticomunista, antidemocrático e antiliberal. Ao contrário do que sucedeu na Itália e na Alemanha, não vemos o ensino público ou as organizações salazaristas da juventude disputarem o papel ideologicamente reprodutor da Igreja. O mundo da vigilância salazarista está *instalado* nas consciências conservadoras, é legitimado, em parte, por estas e por isso se revê numa certa imagem minimalista que *respira* nas aldeias da roupa branca e nos pátios das cantigas. O que é dizer que a vigilância do salazarismo também se apoiava numa *ética do reconhecimento* e era mais profunda do que a burocracia pútrida da PVDE e da PIDE, os visíveis instrumentos da crueldade. APIDE é um prolegómeno, se bem que autónomo e instituinte, de uma realidade mais profunda e mais opaca: não é um mero fenómeno de *perversão* do poder. A PIDE é signo maior de uma mentalidade vigilante, heterocensória porque nunca consegue ser autocensória, que habita o boato e a pseudohistória da vida privada dos outros: o salazarismo *ganhou* uma sociedade vigilante, fundada nas relações laborais, de vizinhança, de parentesco, reforçada nos exorcismos bairristas ou regionalistas e culminando na apoteose da nacionalidade. Neste aspecto o salazarismo foi mais *totalitário* e a sua extensão, como facto inscrito na estrutura mental, é perturbadora. Sabemos como a história das instituições é mais rápida e efémera quando confrontada com a história das mentalidades. Extinta hoje a polícia política e a polícia do pensamento, todos sabem como se processam estas resistências<sup>(64)</sup>, por vezes totalizantes, e como persistem os fantasmas persecutórios, na *melhor* tradição de uma mentalidade salazarista e em nome de uma vigilância absurda, a que Alexandre

(64) Cf. Paulo Archer de Carvalho, "Moralidade e bons costumes. Puritanismo e provincianismo nos inícios do século XX (a propósito de um caso exemplar)", *Revista de História das Ideias*, vol. 15, Coimbra, 1993, pp. 397-435, em especial pp. 411-422.

O'Neil associou a *vidinha*. Varrida a superfície institucional, funda, uma certa arqueologia da realidade mental, teima em persistir nos códigos heterocensórios de conduta. Eis como se conformou o Salazarismo no conservantismo e se ficou no ruralismo: estas eram armas de combate, que sendo estruturalmente defensivas em termos de eficácia política, eram essenciais num discurso ideológico que articulava a ignorância, o anacrónico analfabetismo e a mediocridade científica com a asfixia da liberdade. O salazarismo, por isso, é mais complexo; fundava a acção política reaccionária nas longas persistências mentais, estruturalmente conservadoras, era *antimoderno*. A ponte entre a política e a mentalidade não estava muito longe: depois do poder das armas e das prisões, sobrava o poder das orações.

Esta a razão histórica que permite compreender *como* o salazarismo se autoproclamou num *vanguardismo utilitário*, autocrático, repressivo e policial, mas que o impossibilitava de se converter, mesmo na década de trinta, num vanguardismo fascista, heteronómico e paganizado. A mobilização das massas fez-se tanto nos púlpitos e na interiorização das velhas regras de estrita observância moral como nos comícios ou nas paradas emblemáticas do regime. O salazarismo não está contaminado com a vertigem da velocidade, da mudança. Está preso a uma *eikasia* imobilista que começou a comportar um risco no momento em que, para sobreviver à hecatombe das ditaduras fascistas e anticomunistas após 1945, o regime teve de *ceder* a uma certa política desenvolvimentista, visível na década de 50 e precipitada pela deflagração das guerras coloniais: não havia "defesa do ultramar" sem industrialização. Mas entre 1945 e 1958, data do primeiro sinal da cisão eclesiástica e das grandes mobilizações populares claramente anti-salazaristas, porque viveu o regime em estado de graça? Porque — é imperioso concluir — era pragmaticamente mais apegado ao poder do que ideologicamente se poderia supor: enquanto as oposições clamavam contra o regime *fascista*, o sistema perpetuava-se num estrutural conservadorismo, policiado, repressivo, autocrático, ruralista, conformado com as *verdades eternas*, o que lhe conferia, por isso mesmo, uma base social de apoio (tendencialmente passiva) mais alargada do que se poderia supor. Os decepcionantes índices de ineficácia política dos movimentos oposicionistas não podem ser explicados, unilateralmente, pela permanência do *estado de sítio*. Também se *explicam* por um diagnóstico que não era exacto: o

salazarismo foi *mais* do que o fascismo (mais gnóstico, colonizador, rural, tradicionalista) e *menos* do que o fascismo (menos belicista, repressivo, encenado, enquadrado e paganizado). Nos seus próprios pressupostos estava tomisticamente apegado ao subdesenvolvimento estrutural e mental da sociedade portuguesa. Não vale a pena persistir numa análise que se demonstrou errónea: o salazarismo estabelece uma *confusão* epistemológica, que se liga mais à apologia das verdades eternas habitualmente *vividas* do que às milícias armadas dos *condottieri* e à fulguração da modernidade violenta, o que não deixa de ser a mais clara herança intelectual do integralismo lusitano.

## 6. O "formidável" mundo português

O segundo segmento da construção de um pensamento imaginante que postulará um autêntico *discurso paranoico*, visivelmente articulado com a paranoia persecutória, é detectável não já na ilusão mas na convicção intolerante, fundadora de uma razoabilidade e de um senso-comum, de ser Portugal um *mundo*, ou antes, o *melhor* dos *mundos*, sociedade asséptica impenetrável às doenças da civilização. Não era já a diagnose da decadência ocidental ou o pessimismo de Spengler que ilustrava os primeiros textos do ditador, mas antes a defesa eufórica do estado sacralizador contra a degenerescência do *outro* mundo, que se devia integrar num quadro mais vasto da defesa da *civilização cristã e ocidental*, mais próxima da obra de Henri Massis *Defesa do Ocidente* (1927) do que da *Aliança peninsular* de Sardenha, no seu travejamento. A sacralização do poder, tese cara ao ditador, era expressa, em 1924, numa síntese clara: "Não aspirar ao poder como um direito mas aceitá-lo e exercê-lo como um dever; *considerar o Estado como um Ministro de Deus* para o bem comum, e obedecer do coração ao que está investido de autoridade; não se esquecer quem manda da justiça que deve, e não esquecer quem obedece do *ónus sagrado* de quem manda"<sup>(65)</sup>. A visão sacralizadora do poder eliminava certa

(65) Oliveira Salazar, "A paz de Cristo na classe operária pela Santíssima Eucaristia", tese apresentada no Congresso Eucarístico Nacional, em Braga, a 4 de Julho de 1924, *apud* Franco Nogueira, *Salazar*, I, cit, p. 271; sublinhados meus.

tensão fascista que o pretendia interpretar como facto instituinte e *ex-novo*. Mas como em todas as utopias reaccionárias, a dimensão do horizonte futuro só poderia ser aferida pela dimensão utópica e regressiva, através da mitificação do passado, ou seja, o salazarismo não postula a regeneração da nação mas a ressurreição da nação: pode parecer um jogo de palavras, mas não é. São conceitos que exprimem realidades opostas: regeneração tem a ver com a gramática progressista e evolucionista; ressurreição tem a ver, chamemos-lhe assim, com o transformismo de matriz espiritualista e com o pensamento providencialista. A glorificação do momento ressuscitador, do facto genesético (que oscilará entre o golpe militar de 28 de Maio e a ascensão de Salazar ao poder) é indelével de um enunciado maniqueísta que sustenta todo o discurso da ditadura: "é impossível valer socialmente tanto o que educa como o que desmoraliza, os criadores de energias cívicas ou morais e os sonhadores nostálgicos do abatimento e da decadência"<sup>(66)</sup>. Paradoxalmente, o doutrinário oficial não só recolhe das "culturas fáusticas" a temática da decadência, ou da degenerescência (Gustave Le Bon), como postula o tema do combate contra a *descivilização* <sup>(67)</sup>, subvertendo literalmente as significâncias dos textos progressistas. Por este modo se vai edificando um segmento do discurso paranoico, que cristaliza no próprio sentido de *alienação rural* do salazarismo. Repare-se que tenho sempre utilizado o termo paranoia, não necessariamente na terminologia psiquiátrica ou analítica<sup>(68)</sup>, mas, de qualquer modo, como forma

(<\*) Oliveira Salazar, *Discursos*, I, cit., p. XXIII.

(67) Cf. Norbert Elias, *Teoria Simbólica*, Oeiras, Celta, 1994, p. 83.

(®) Não deixa de ser legítimo questionar até que ponto, como o temos feito no texto, o discurso paranoico do salazarismo se articula com delírios *persecutórios* e com delírios grandiosos, os primeiros ligados ao facto, mais de ordem imaginária do que da ordem do real, de *prescutar* uma constante ameaça exterior que "justifica", aos olhos do sujeito, a acção persecutória: o "acossado" converte-se em caçador, o que determinará vir a ser efectivamente ameaçado. Os delírios grandiosos prendem-se mais com a interiorização de uma fantástica redenção cósmica, executada por meio de um pseudoprotagonismo salvífico e redentor da humanidade (cf. J.A. Pio Abreu, *Introdução à psicopatologia compreensiva*, versão preliminar, Coimbra, 1993, p. 93, (polie.), em publicação). Por outro lado, o salazarismo reveste a forma de um *delírio partilhado* (processo análogo a todos os sistemas de *cumplicidade* política e ideológica), que surge de uma cumplicidade (cf. *idem, ibidem*, pp. 93-94) e que reforça pela

de alienação e de alienação *desnecessária*<sup>(69)</sup>. Não é aqui o lugar para retomar o velho debate da alienação, mas é forçoso anotar que utilizamos a expressão numa asserção contrária à *alienação maquinal* proposta por Marcuse e da *alienação necessária* teorizada por Lévy-

intercomunicação e pela heteroafirmação: são os outros sujeitos que conferem a *consistência* e a *factibilidade* ao delírio.

Como sistema ideológico totalizante, o salazarismo pressupõe, com efeito, crenças radicais que se confundem no objecto real — o mundo e o ser — e nisto consiste o início de um pensamento delirante: na sua exclusiva perspectiva, a *ideia* de realidade é a própria realidade, ou o que se *crê* e se *quer* da realidade, e não há espaço, ou como afirmava Ortega y Gasset, *distância* entre o real e o imaginário. Não há, sequer, ideias erráticas, há crenças radicais. Por isso, no interior da ideologia totalizante do salazarismo as ideias delirantes são indissociáveis de uma *incorrigível* concepção subjectiva (cf. Manuel Cabaleiro Goas, *Temas psiquiátricos*, Madrid, Paz Montalvo, 1966, vol. 2, pp. 957-962).

Determinadas taxonomias fundadas na psicologia e na psiquiatria podem ter, ainda, mais vasto campo de analogia: perante a ameaça do *exterior* e de uma identidade alterna (que se supõe não portuguesa), o salazarismo opta pela fuga (e pela deflagração do delírio, o que é o mesmo) e tem, por isso, um carácter defensivo, pois pressupõe que é a sobrevivência da nação que está em jogo. Contra o mundo agónico, a sua identificação como *um* discurso *profundo* da nação, e a crença na imortalidade nacional confundem-se. Sujeito e objecto são, para o salazarismo, uma e a mesma coisa, como advertia António José Saraiva. Nesta perspectiva, e em última análise, o discurso delirante do salazarismo é a própria reacção ao sentimento de *perca*, e corresponde a um luto, defensivo e depressivo, pela perda da nação (cf. Pio Abreu, *Introdução à psicopatologia compreensiva*, cit., pp. 114-115). O salazarismo assume-se como um *luto patológico* e obsessivo, que dissolve a euforia.

Por último, é este o lugar para deixar uma interrogação: até que ponto é que a personalidade do ditador não se coaduna com a tipificação do "transtorno esquizoide da personalidade" a partir de critérios objectivos (Critérios DSM-III-R in John A. Talbot, Robert H. Hales e Stuart Yudofsky, *Textbook of psychiatria*, na ed. bras., *Tratado de psiquiatria*, Porto Alegre, 1992, p. 463): "Exibe afecto conserito, [...], é distante, frio, raramente retribui gestos ou expressões faciais com sorrisos ou acenos", "é indiferente ao elogio e crítica dos outros"; "raramente, ou nunca, manifesta ou parece experimentar emoções fortes como raiva ou alegria"; "quase sempre escolhe as actividades solitárias"; e manifesta-se como um introvertido. Agradeço, para o estabelecimento desta nota, a informação relevante prestada pelo Prof. Pio Abreu, bem como a cedência de textos à data ainda não publicados.

(<sup>69</sup>) Ao contrário de Veiga Torres, "Ao contrário de Babel", in *Discursos*, Coimbra, (Reitoria da Universidade de Coimbra), 1994, p. 40.

Strauss, que entroncam na denúncia marxista da exploração humana. Com efeito, para a proposição deste conceito de *alienação* rural, deve-se ter em linha de conta que o salazarismo pressupõe uma concepção do capitalismo como *fractura* (da ordem tradicional, eclesiástica). Isto é, o capitalismo traduz a *cisão* entre o indivíduo e o mundo social desumanizado pela máquina (o *personalismo* perante a sociedade labiríntica) e esta diagnose, por vezes explícita, vinha na sequência de uma certa tradição fundamentadora da direita reaccionária e "sociologista" francesa (a começar em Maurras, Le Bon e Sorel) que recuperava um dos temas marcantes da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel<sup>(70)</sup>. Daí que o corporativismo, na asserção integralista que o salazarismo cumprirá, resulte como a tentativa de superar essa *cisão*, através do duplo sacrifício do indivíduo no altar e na família e da sua dissolução nas células corporativas. A *supressão* do indivíduo não significa que o salazarismo seja um fenómeno endógenamente anticapitalista, posto que defende um capitalismo organicista de matriz tradicionalizante: interpretar o corporativismo como a bissectriz do capitalismo e do socialismo, a chamada "terceira via", é continuar na área das irresoluções acrílicas e permanecer no enredo retórico e ideologizante mesmo do salazarismo. A ideia de propriedade e de mercado funciona plenamente como uma "harmonia" desde que o seu carácter *diabólico* seja mantido sob controlo jurídico e enquadrado na *disciplina* social. E daí que a riqueza seja vista como autossacrifício e, portanto, como forma destrutiva da autossatisfação, conceito clássico a que geralmente se associava: para Salazar, a riqueza já não pode servir para a "satisfação das baixas tendências da nossa humanidade"<sup>(71)</sup>, o que representa a plena integração do utilitarismo (na versão de J. Stuart Mill) e do tomismo doutrinário da *Rerum novarum*, isto é, a defesa da supremacia do *bem comum*<sup>(72)</sup> como regra da utilidade individual. O que existe, amiúde, em passagens diversas dos textos de Salazar, sobretudo nos anos 20 e 30, é a desconfiança face à livre expansão

O Cf. "Alienação", in *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, vol. 5, p. 233 ss..

<sup>(71)</sup> Oliveira Salazar, "A paz de Cristo...", *apud* F. Nogueira, *Salazar*; I, cit., pp. 270 e 271.

<sup>(72)</sup> Cf. Michael Novak, *The catholic ethic...*, cit., p. 52.

do capitalismo, à usura e aos "lucros parasitários"<sup>(73)</sup>. Esta é a desconfiança do *campo* sobre a *cidade*, mesmo quando os dois espaços de sociabilidade e de mentalidade são sopesados na balança das finanças públicas e da actividade económica: "na aldeia o povo trabalhador vê claramente o benefício da actividade do Estado no embaratecimento da produção" enquanto que na cidade "tem-se, sobretudo, presente a situação do funcionário e do jurista, cuja renda é diminuída pelo imposto"<sup>(74)</sup>. Por isso, ou porque Salazar sempre conheceria melhor certa linearidade das sociabilidades rurais em detrimento das teias de um cosmopolitismo urbano, o *século de Salazar*, como escreviam os indefectíveis<sup>(75)</sup>, era impensável sem o minimalismo ruralista, das hortas nas fábricas, das batatas na margem do asfalto, que Duarte Pacheco deixara inconcluso.

Em suma, o capitalismo da livre concorrência era visto como um germe destrutivo da ordem tradicional. Ora, é este o mesmo sentido de uma *ecologia social* do integralismo, muito cara nos textos de Almeida Braga<sup>(76)</sup>, Pequito Rebelo<sup>(77)</sup> e António Sardinha<sup>(78)</sup>. Mas verifica-se uma importante subtracção às teses integralistas nos textos doutrinários de Salazar que é a submersão do conceito de *nobreza*, em detrimento da emersão dos valores da *honorabilidade*, sobretudo aquela que advém do "trabalho honrado". Tal processo subtractivo coadunava-se com a metodologia empirista e positivista, a metodologia dos *efeitos práticos*, que o ditador inúmeras vezes expandiu e que consistia em retirar "tudo o que do passado se mantém ou deve manter vivo e fecundo, e, dos novos tempos o que parecem aquisições seguras"<sup>(79)</sup>, ou seja, *adequar*, conformar as *lições* do passado. É esta metodologia que irá permitir a excelência de uma realidade portuguesa (pois se suprimia o *mau* do passado

(<sup>TM</sup>) Oliveira Salazar, *Discursos*, II, cit., p. 161.

(<sup>74</sup>) In António Ferro, *Salazar*, cit., p. 110.

(<sup>75</sup>) António Ferro citado por José Freire Antunes, *Salazar. Caetano. Cartas secretas 1932-1968*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, p. 28.

(<sup>76</sup>) Cf. Luís de Almeida Braga, *Paixão e Graça da terra*, 3ª ed., Lisboa, Edições Gama, 1947, pp. 300-301.

(<sup>77</sup>) Cf. José Pequito Rebelo, *Novos métodos de cultura*, Lisboa, Integralismo Lusitano, 1919, pp. 17-19.

(<sup>78</sup>) Veja-se exemplarmente António Sardinha, "Teoria da nobreza" in *Ao princípio era o Verbo*, Lisboa, Portugalíia, 1924, pp. 191-234.

(<sup>79</sup>) Oliveira Salazar, *Discursos e notas políticas*, UI, 1938-1943, 2ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1959, p. 31.

histórico português e o *mau* das experiências estrangeiras), bem expressa no discurso dirigido à União Nacional em 22 de Março de 1938: "a fonte principal dos nossos ensinamentos, a fonte de inspiração das grandes linhas da nossa construção política tem sido a nossa história, a tradição, o temperamento, a *realidade portuguesa* em suma"<sup>(80)</sup>. Porque era a nobreza subtraída às *lições* do passado? Porque Salazar e o salazarismo postulavam um autoritarismo populista e, de certo modo, basista (alicerçado na autoridade do "chefe de família"<sup>(81)</sup>, na autoridade do "regedor" e na autoridade da "corporação") incompatível com a apologia da elite, com uma sociedade estamentária e com um ordenamento jurídico que regesse qualquer afirmação de privilégios *formais*, discurso que (há uma ampla credibilidade nesta suposição mas tardam os estudos) teria grande recepção nos magmas sociológicos a que se destinava. A preservação de certos segmentos fraseológicos republicanos e populistas no salazarismo não se destinava, apenas, a alimentar a subnutrição ideológica da "maioria sociológica" — constituía o processo mais profícuo de legitimação carismática e argumento decisivo de manobra na lógica de imposição de consensos, pelo vértice, aos três ou quatro *lobbies* que, justapostos ao ditador, competiam na partilha do poder político e do poder simbólico (as Forças Armadas, a Igreja, o grupo de juristas companheiros de Coimbra, que entre si dividia as influências republicano-maçónicas e monárquicas). Era o populismo a mais importante arma arremessada na gestão dos conflitos velados entre monárquicos e republicanos, católicos e maçons, militaristas e civilistas, enfim, como daria a entender Marcelo Caetano, todo aquele *vinho do Estado Novo* que não azedou<sup>(82)</sup>. Acresce que a implantação da *imago regis*,

("J *Idem, ibidem*, pp. 191-234.

<sup>(81)</sup> Oliveira Salazar, *Discursos*, El, cit., p. 441.

<sup>(82)</sup> Em 1945, momento de particular hesitação perante as hipóteses de abertura a uma via sufragista, Marcelo Caetano, anotara, num *memorandum* que enviara a Salazar, que alguns dos antigos bolséis do Instituto de Alta Cultura se manifestavam na Oposição e que, por isso, eram "muito vinho do Estado Novo que azedou" (cf. José Freire Antunes (pub.), *Salazar. Caetano. Cartas secretas 1932-1968*, cit., C-65, p. 168). Falta um estudo metódico das relações entre os intelectuais e o Estado Novo, as oscilações que estes evidenciam entre o campo do poder e a área da oposição, que certamente evidenciará como os intelectuais (ou, pelo menos, alguns) estabelecem a capacidade crítica em detrimento da velha prebenda — ou na ausência dela. Claro que não me refiro

num tecido mental e social que pouco mudara — a despeito do republicanismo panfletário mas estruturalmente inócuo — poderia tornar opaca a figura do ditador, a imagem de *limpidez de homem do povo*. O salazarismo aproveitou o *sentimento republicano*, e transpô-lo para níveis de eficácia propagandística e como elemento de coesão ideológica das bases (ou melhor, das *falsas bases*).

O estigma da unidade seria, assim, exclusivamente reincarnado no autocrata, vivo arquétipo do *bom português*, tal como era definido pelos intelectuais orgânicos: "o bom nacionalista é sempre bom português, amante, até ao extremo, da sua Pátria, e pronto a fazer os maiores sacrifícios para a ver prestigiada e engrandecida"<sup>(83)</sup>. As ideias de Salazar surgiam límpidas e "simples como os hábitos e costumes do povo português"<sup>(84)</sup> e o próprio ditador comungava desse optimismo imortal, nessa frugalidade teórica: "Dêmos à nação optimismo, alegria, coragem, fé nos seus destinos; retemperemos a sua alma forte ao calor dos grandes ideais, e tomemos como nosso lema esta certeza inabalável: Portugal pode ser, se nós quisermos, uma grande e próspera Nação"<sup>(85)</sup>. A mitificação da nação, a história-pátria, convertia-se no maior instrumento para fixar o discurso paranoico da ressurreição, da *alma forte*, da *alegria* estranhamente ressurgida no universo da escuridão<sup>(86)</sup> — a joia da alegria, rara, que em certos sistemas simbólicos pode exprimir o próprio sentido da dominação<sup>(87)</sup> — que são as potencialidades de uma aplicação *sociologista<sup>m</sup>* do

aos intelectuais representativos nem às grandes figuras críticas que souberam manter posturas e afrontamentos. Mas aos outros.

<sup>(83)</sup> Horácio de Moura, *Reflexões sobre os discursos de Salazar*, Coimbra, Ed. da Comunidade Distrital, vol. I, s.d., p. 52.

<sup>(M)</sup> *Idem, ibidem*, p. 52.

<sup>(85)</sup> Oliveira Salazar, *Discursos*, I, cit., p. 96.

<sup>(86)</sup> Veja-se Henri de Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, lena, 1927, que tenta encarar o problema da *inferioridade operária* através da inoculação de um instinto e de um sentimento de autoestima, da requalificação do trabalho manual face à máquina, e de uma rígida parametrização moral. Cf. a trad, francesa *Lajoie au travail*, Paris, Félix Alcan, 1930, p. 292 ss..

<sup>(87)</sup> Cf. Jean Chevallier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, 12<sup>a</sup> ed., Paris, Robert Lafont, 1992, pp. 543-544.

<sup>(M)</sup> O operário desenquadrado era *ingénuo*, contraditório e socialmente agressivo — só o enquadramento lhe permitiria humanizar-se e superar a sua *patente inferioridade*', cf. Henri de Man, *Lajoie au travail*, cit., p. 301.

corporativismo. Com efeito, o solidarismo corporativo conferia o cimento holístico, reintegrava no *uno* os fragmentos da epopeia, e possibilitava a transfiguração do salazarismo de simples euforia mítica em *formidável* paranoia, ao mesmo tempo que permitia equilibrar o peso, porventura excessivo, da ditadura pragmática, mas nunca se convertendo, no entanto, numa pura ditadura orgânica, e não contendo, por isso, a tensão totalitária típica do fascismo<sup>(89)</sup>. Finalmente todos estavam, porque tinham de estar, na *stultifera navis*, presos às corporações.

Segmento necessário para a afirmação deste delírio da alegria é o pretenso pacifismo, ou aquilo a que o catedrático chamava "a antecipada imagem do que há-de ser a nossa *revolução da paz*"<sup>(90)</sup>, a política pacificadora<sup>(91)</sup> do nacionalismo não se coaduna com a prática real da mobilização de apoios ao franquismo e com a apologia da guerra colonial. Esta retórica revolução na paz é perspectivada, de igual modo, como uma revolução permanente mas onde o *chefe* não se deixa devorar pela precipitação dos acontecimentos, é uma *revolução* sem revolucionários, porque Salazar detém sempre a *potestas* do oráculo, que nalguns passos se afirma como verdadeiro *criador do futuro*<sup>(92)</sup>. Eis a expressão metafórica da *alegria* profética: "Não, não é ainda a hora triunfal, o sol a pino do meio-dia, mas é já, depois das indecisões do alvorecer, a *alegria* e a *saudável frescura* da manhã"<sup>(93)</sup>. Não se sabe se esta *alegria* e *saudável frescura* se aplicaria aos 13.520 portugueses que, só entre 1932 e 1945, a justiça política do ditador enviaria para as prisões políticas e para o campo da morte lenta.

Este discurso paranoico sobrevive pela alternância de momentos de tensão e de êxtase. Por vezes é a contemplação narcísica que envolve esse discurso da irrealidade: "abisma-se a inteligência perscrutar o mistério, confunde-se com a desproporção dos meios e dos resultados, extasia-se perante a permanência do milagre, e não se sabe que homem, ideia, rasgo ou sacrifício há-de

<sup>(89)</sup> Cf. António Costa Pinto, *O salazarismo e o fascismo europeu. Problemas de interpretação nas ciências sociais*, Lisboa, Estampa, 1992, p. 132.

<sup>(90)</sup> Oliveira Salazar, *Discursos*, EI, cit., p. 130.

<sup>(91)</sup> Oliveira Salazar, *Discursos e notas políticas*, vol. V, 1952-1958, Coimbra, Coimbra Editora, 1959, pp. 34-35.

<sup>(92)</sup> *Idem, ibidem*, I, cit., p. XVIII.

<sup>(93)</sup> *Idem, ibidem*, DI, p. 130, sublinhados meus.

pôr acima dos demais"<sup>(94)</sup>. Salazar descreve o êxtase em 1940. Está-se no auge do delírio, a celebrar tudo — a nacionalidade, as descobertas, a missão, o império, a raça, o Estado Novo, Salazar, os arquitectos da *arquitectura nacional*, os segredos de Fátima, os funcionários da propaganda, a mobilização das massas, a independência, a sobrevivência. Portugal convertera-se, *visivelmente* num mundo, com uma linguagem própria que crescera no *interior* <sup>(95)</sup> do Estado Novo; mas esse mundo era pequeno, jogava-se em Lisboa, nos corredores da ditadura, e estava cada vez mais fechado. Por maior que se encenasse e se fizesse parecer, era bem o país em *diminutivo* que o poeta intuía. Ao mitificar o passado, ao pressionar as fronteiras do conhecimento histórico até ao miraculoso e ao irracional, iria surgindo uma imagem outra, um *duplo*, cujos referentes se podem até dissolver nos liames do discurso cientista, através da manietação dos dados e dos fluxos informativos. O salazarismo continha, irresolúveis e exponenciadas, aquelas duas atitudes ideológicas, que a partir do passado e da sua leitura mitológica, esquizofrenizam a imagem da sociedade portuguesa como avançou Eduardo Lourenço, imagem esta que "faz-nos viver como peixes na água entre o prosaísmo mais rasteiro e o onirismo mais cabal"<sup>(96)</sup>. Esta imagem esquizoide, porque inconciliável, que a direita antidemocrática devolveia ao país, iniciara-se, na sua arquitectura conceptual, no integralismo, que avançara o reducionismo minimalista e a euforia maximalista. Convertera-se num discurso paranoico no segundo S do nacionalismo português, pois se quis converter a *imagem* em *realidade*, o *discurso* em *acção*, a *noesis* na *eikasia*, em permanente devir. E daí a constante oscilação entre *os dois tempos* do salazarismo: o tempo da apologia da *pequena casa lusitana*, a imagem arrumadinha, remediada, da casa limpa, protegida, na floresta mágica dos horrores europeus, pelo pai vigilante; e o tempo da "imensidão", da "vastidão" dos três "grandes impérios" da portugalidade — o "fascínio" do Oriente, a "acção civilizadora" do Brasil e o império africano "de que nos podemos justamente envaidecer" como se

(94) *Idem, ibidem*, IQ, p. 256.

(95) Cf. Norbert Elias, *Teoria simbólica*, cit., p. 99.

(96) Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa. Ou as duas razões*, 3ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 23.

registava no programa oficial das comemorações centenárias<sup>(97)</sup>. O que era, no integralismo, a euforia da falsificação da história, converteu-se na mistificação completa do presente. A integralista ruralidade do hispânico quedou-se no subdesenvolvimento do português.

### 7. O "campo de concentração" informativo

O último fragmento que elegemos do discurso paranoico do salazarismo liga-se com aquilo a que o ditador chamou, logo em 1929, "a magnífica liberdade de só servir a Nação"<sup>(98)</sup>. A *magnífica liberdade* só poderia ser alcançada pelo duplo mecanismo formativo e repressor, através dos aparelhos produtores e reprodutores de consciências. A escola é um dos instrumentos basilares para a análise do salazarismo, a "sagrada oficina das almas"<sup>(99)</sup>, trabalho de interpretação que tem sido levado a cabo pela investigação contemporânea com resultados visíveis. Mas para além da *fábrica espiritual portuguesa* <sup>(100)</sup>, a inoculação da mitografia nacionalista só teria alguma eficácia se fossem estrangulados todos os fluxos informativos, se fossem vigiados (e restringidos) os modos de produção teórica e simbólica. A política censória do Estado Novo, numa perspectiva quantitativa e de conteúdos, tinha a ver com o "princípio da responsabilização" que Paul Bourget defendera em *Le disciple* e do qual Salazar extraiu uma autêntica cartilha da mutilação: "além de responsáveis pelo que produzem contra a sua consciência, o escritor e o artista são ainda responsáveis pelos desvios da sua própria inteligência e pela má formação da sua vontade"<sup>(101)</sup>. O regime censório era o corolário do regime de monopólio de opinião e do monopólio concentrado dos poderes pessoais do autocrata (ou regime de quase partido único, pois a Causa Monárquica sobreviveu, com certa autonomia, como clube

<sup>(97)</sup> *Comemorações centenárias. Programa oficial. 1940*, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, s.d. (do discurso de Óscar Carmona).

<sup>(98)</sup> Oliveira Salazar, *Discursos*, I, cit., p. 34.

<sup>(99)</sup> *Idem, ibidem*, I, p. 302.,p.

<sup>(100)</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>(101)</sup> *Idem, ibidem*, p. XXI.

de opinião, mas sobre o qual se exercia vigilância e controlo<sup>(102)</sup>) e por si só ilustra o *catálogo dos medos* do salazarismo, ou tudo o que os portugueses não poderiam saber. Quando, a partir de 1930, Salazar domina o aparelho governativo, vai aprofundar os mecanismos censórios que a ditadura militar tinha instaurado, nomeadamente através de um acervo de dispositivos legais, dos quais avulta, pela precisão milimétrica, a Circular de 28 de Agosto de 1931 emanada dos próprios serviços de censura<sup>(103)</sup>. Estabelecia-se o "condicionamento" à "livre expansão da imprensa", como se escrevia no preâmbulo da circular. O *catálogo* pode ser inventariado a partir de três áreas analíticas: o que os portugueses não poderiam saber do(s) poder(es); o que os portugueses não poderiam saber de si próprios; e o que os portugueses não poderiam saber dos *outros*.

Na primeira área de interdições avulta o cerceamento de notícias que pudessem ser lidas como "referências irreverentes às autoridades e entidades oficiais" ou "desprimorosas ao Chefe de Estado" ou que resultassem da "crítica *sistemática* aos actos da Ditadura Militar", bem como "notícias de atentados de carácter político" ou "que originem o alarme e a inquietude pública" e ainda, o silenciamento dos actos, "correspondência, notícias ou composições referentes a exilados políticos que envolvam questões de política nacional" e, mais vagamente — que tudo poderia englobar — "assuntos que possam significar o propósito deliberado de entravar a marcha dos negócios públicos"<sup>(104)</sup>. Na segunda área impunham-se os interditos referentes à sociedade portuguesa, sobretudo decorrentes da morte violenta ou de crimes escandalosos: "pormenorização extensa de crimes passionais", "suicídios, com excepção dos cometidos por criminosos conhecidos", "infanticídios, quando não seguidos da notícia da punição"<sup>(105)</sup>. A par destas

<sup>(102)</sup> Veja-se Manuel Braga da Cruz, *Monárquicos e republicanos no estado novo*, Lisboa, D. Quixote, 1986, p. 185.

<sup>(103)</sup> Parcialmente transcrita in Graça Franco, *A censura à imprensa. 1820-1974*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, pp. 94-100.

<sup>(104)</sup> Cf. als. a), b), c), e), f), h), e i) da circular de 28 de Agosto de 1931, *apud* Graça Franco, *A censura à imprensa*, cit., pp. 97-98.

<sup>(105)</sup> Als. j), l), m) da citada circular, *apud, idem, ibidem*, p. 98. Estas interdições relevaram, como na Espanha franquista, da legitimidade da censura num estado católico. Cfr. Justino Sinova, *La censura de Prensa durante el franquismo*, (Madrid), Espasa Calpe, 1989, pp. 77-82 e 36-48.

proibições alastravam outras difíceis de caracterizar, como os crimes cometidos por menores, os "anúncios de astrólogos, bruxas, videntes e outros, de correspondência amorosa de redacção desmoralizadora", "de negócios com permutas", "de especialidades farmacêuticas de cuja leitura resulte o conhecimento da sua aplicação a fins condenáveis", de "empregos de moral suspeita e todos aqueles de cuja redacção possa transparecer dissolução de costumes" e avisavam os serviços censórios que teriam especial atenção para com a redacção de notícias e com os *termos* "cuja leitura possa ferir a moral doméstica"<sup>(106)</sup>. Por último, numa terceira área, interditiavam-se quaisquer alusões à censura, ou a quaisquer procedimentos que possibilitassem a depreensão da acção censória (escarificações, espaços em branco, ou outros), notícias atinentes às relações diplomáticas, "propaganda de doutrinas políticas consideradas perigosas para a segurança do Estado" e, de um modo englobante que tudo poderia abranger, "todos os assuntos sobre os quais surgirem dúvidas"<sup>(107)</sup>.

Esta circular foi chamada à colação como um *exercício* e como demonstração paradigmática de uma paranoia persecutória. Ainda como exercício deveria ser articulada com o reforço da censura para assuntos militares e de guerra (a guerra civil espanhola, a II guerra mundial, a guerra colonial), com as directivas de política interna (da greve geral de 1934, às campanhas presidenciais, às crises estudantis) entre muitas outras situações, muitas vezes determinadas pessoalmente pelo punho do próprio ditador (sobretudo remodelações ministeriais, escândalos políticos, demissões compulsivas de funcionários públicos, prisões políticas). Esta situação permanente de prevenção geral, própria de um estado de sítio quotidiano, afirmava-se como o "correctivo necessário" contra o direito à *calúnia*<sup>(m)</sup> e ilustra, quando articulada com a acção policial e repressiva, a fobia persecutória do salazarismo, pois o regime sempre actuou perante "ameaças", perseguições ou complots "internacionais" e maquiavélicos planos gerados no *mundo de fora*. Construindo uma sociedade fechada, pintada por dentro com as cores suaves do mando patriarcal e com as tintas

<sup>(106)</sup> Ais. o) e n), *idem, ibidem*.

<sup>(107)</sup> Ais. q), r), t), u) e v), *apud, idem, ibidem*, p. 99.

(i°8) *Apud* Manuel Braga da Cruz, *O partido e o estado no salazarismo*, cit., p.

delidas do *delírio manso*<sup>(109)</sup>, o salazarismo convertera-se num campo de concentração informativo, tanto mais repressivo para aqueles que tinham consciência da paranoia ficcional e da *eikasias* totalitária. Quem espreitasse o edifício (como hoje, quase sem tocar, se pode fazer), a um tempo institucional e mental, de fora (fora da ciência nacionalista, fora da pedagogia paranoica, fora da mitificação e das falsificações), quem ousasse interrogar o aparente sossego daquele *viver habitualmente*, ficaria, atónito, perdido na razão. Porque os processamentos do pensamento político e racionalista não chegam para explicar o salazarismo. Este estava eivado de uma razão paranoica: destruíra o conhecimento do mundo, de si e dos outros, das perspectivas concretas da sociedade portuguesa na história planetária, em nome de um chefe, de uma *crença radical* e de uma nação mitificada.

Propondo um holismo ideológico, a *fantástica* visão da eternidade e da imensidão para uma pequena sociedade periférica, estruturalmente ruralista, embrenhados nos signos das vivências tradicionais ou nas artes da sobrevivência camponesa, os dois SS do nacionalismo português nunca chegaram a militarizar a sociedade e a suscitar as mobilizações contínuas das massas que caracterizam o espectáculo — e o precipício — fascista: Sardinha não conheceu o triunfo da ditadura militar e, quando morreu, o integralismo não era mais do que uma elite intelectual sem real implantação; e Salazar, porque ideologicamente se *firmou* sobre uma *mentalidade* dominante, não carecia de mobilizações visíveis (bastava-lhe o cárcere neutralizador e o estado policial). O salazarismo, como fenómeno mental e como regime político, tinha vivido *dos* camponeses e *dos* analfabetos, dos funcionários públicos estultos, dos militares da *ordem*, dos professores que juravam a pés juntos não serem comunistas, dos que tinham de sobreviver, dos jornalistas que não podiam ser jornalistas. A mobilização das massas é o silêncio: em cada um dos *sobreviventes*, estava, em potência, vigilante, a sua *Schutzstaffell*, a sua cúmplice e desarmada guarda de protecção. No dia em que avançarem os números (que geralmente não fazem mais do que confirmar ideias) e os estudos serialistas, nomeadamente aqueles que permitem aprofundar os mecanismos de identificação e o suporte sociológico do salazarismo

(109) Em diverso sentido: Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa*, cit., p. 23.

(maior do que o discurso oficial da historiografia hoje supõe), melhor se compreenderá, porque volvidos, agora, vinte anos do início de uma democracia instituinte e criativa (mas que bizarramente resiste em se fazer transparecer e aprofundar), restam ainda perplexidades próprias de uma comunidade que durante meio século foi subtraída (e se subtraiu) à comunicação livre, à informação responsável, à formação crítica, ao convívio e à partilha de uma Europa em que se integra — não procuro já a mesurabilidade das longas durações de uma cultura antropológica — como *substantiva* consciência europeia, há seis séculos.

Foragidos ou despertos do campo de concentração informativo e do "formidável" mundo português sitiado, é tempo de inutilizar o discurso da perplexidade e reabilitar aquele outro, crítico. Caso contrário, continuaremos suspensos na *dianoia* fascista, a catarse utópica, de imobilizar o tempo e de *abdicar do pensamento* (como Heidegger proclamara, na aceitação do reitorado nazi de Friburg). O fim do tempo, o imobilismo (que se seguiria ao *velocizzare* na versão dos modernistas-fascistas) era o verdadeiro trecho de uma certa utopia fascizante, que, essa sim, estava presente no discurso imaginante do salazarismo. E porque detinha, ou impunha, os canais e os mecanismos de uma certa vivência no *espaço fechado* (na *stultifera navis*) o salazarismo — como reemergência superficial de uma estrutura profunda — não conseguiu, pela comprovada incapacidade humana de realizar esse projecto demencial, lograr a imobilização do *tempo*, apesar, e essa a dramática experiência portuguesa, de (se) ter eternizado (n)o poder<sup>(110)</sup>:

*Colina de pé  
sobre as visões, as culpas  
os crimes*

(no) Herberto Helder, *Poesia toda* (Lisboa, Plátano, 1973, p. 202).