

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

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

O tempo e o modo de um estudo sobre o salazarismo

1. SALAZARISMO E FASCISMO

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

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

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

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

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

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

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

2. O SALAZARISMO COMO REGIME DISCIPLINAR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

de Estrasburgo, com o título: Une Orthodoxie pour une Nouvelle Chrétienté – De la Pratique Politique de l'Église à la Volonté de Pouvoir Salazariste¹⁰. Mas também tiveram uma importância decisiva no meu questionamento do salazarismo os textos de Michel de Certeau, sobretudo aqueles que interrogam a crença e o ato de crer. É certo que De Certeau apenas em 1987 viria a publicar *La Faiblesse de Croire*. Mas é de 1981, por exemplo, «*Croire: une pratique de la différence*».

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

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

À época, o estruturalismo, em geral, e Michel Foucault, em particular, eram mal conhecidos em Portugal. Eduardo Prado Coelho havia organizado, em 1976, uma coletânea de textos que dava uma ideia panorâmica do estruturalismo na Filosofia, Psicologia, Antropologia, Sociologia e Linguística, com ensaios de Foucault, Barthes, Althusser, Derrida, Lévi-Strauss, Lacan, Sartre, Sebağ, e outros ainda¹². Por sua vez, Ana Luísa Janeira havia aplicado a figura de «espaços epistémicos» ao estudo sobre o Noviciado da Cotovia, depois Colégio dos Nobres e finalmente Faculdade de Ciências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(24) *Ibidem*.

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

(26) *Ibidem*.

(27) *Ibidem*.

(28) *Ibidem*, p. 238.

(29) *Ibidem*, p. 239.

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

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

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

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

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

(30) *Ibidem*, p. 241.

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

(32) *Ibidem*.

(33) *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTA CONCLUSIVA

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

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

(48) *Ibidem*.

(49) *Ibidem*.

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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