

**A NAÇÃO NAS MALHAS DA SUA IDENTIDADE:**

**O ESTADO NOVO E A CONSTRUÇÃO DA**

**IDENTIDADE NACIONAL**

**UNIVERSIDADE DO MINHO**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**BRAGA - 1994**

**LUIS MANUEL DE JESUS CUNHA**

**A NAÇÃO NAS MALHAS DA SUA IDENTIDADE:**

**O ESTADO NOVO E A CONSTRUÇÃO DA**

**IDENTIDADE NACIONAL**

Trabalho de síntese, previsto pelo artigo 58º do Estatuto da Carreira Docente Universitária, apresentado para efeito de prestação de provas de aptidão pedagógica e capacidade científica pelo Assistente Estagiário Luís Manuel de Jesus Cunha. Universidade do Minho. Braga, 1994.

*Era um País  
Para onde se ia adormecendo*

*E se caminhava no repouso*

*Como num adeus invertido  
Ou numa folha enrolada  
No seu próprio silêncio*

António Ramos Rosa

## **INDICE**

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>pag. 2</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>A PRODUÇÃO DE VERDADE: O PODER E O SENTIDO</b>	<b>pag. 14</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>A NATUREZA DO PORTUGUÊS: A PERSISTÊNCIA DE UMA     IMAGEM E A SUA EFABULAÇÃO</b>	<b>pag. 27</b>
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>AS SINUOSIDADES DA MEMÓRIA: DA CELEBRAÇÃO DO     PASSADO À PROJECCÃO DO FUTURO</b>	<b>pag. 73</b>
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>O SONHO DO IMPÉRIO: A VOCAÇÃO CIVILIZADORA DE UMA     NAÇÃO DERRAMADA PELO MUNDO</b>	<b>pag. 119</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>pag. 167</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>pag. 176</b>

## **INTRODUÇÃO**

Explicitar o objectivo central deste trabalho de forma clara e concisa não se apresenta como tarefa fácil. Poder-se-á dizer, e é verdade, que nele procuraremos reflectir sobre um conjunto de *verdades* que num período histórico específico se mostraram fundamentais para uma eficaz gestão política. Procuraremos, por outro lado, compreender a ‘gestação’ dessas *verdades*, isto é, vê-las enquanto produto construído num tempo histórico, reformuladas ou consolidadas de acordo com as circunstâncias em cada momento marcantes. Procuraremos, finalmente, entender os mecanismos de afirmação das *verdades* de que falamos: quais os agentes e quais os suportes envolvidos nesse processo complexo, no termo do qual os comportamentos, as crenças, as representações ganham um *sentido* que idealmente se não discute.

Remetendo o que acabamos de dizer para um referencial mais palpável, explicitemos desde já o ‘universo de sentido’ para o qual procurámos orientar a nossa análise. O que ao longo deste trabalho vamos tentar abordar é um fragmento de passado, um período histórico concreto que se mostrou particularmente marcante no contexto português. Falamos do Estado Novo, ou mais exactamente de um período curto mas que entendemos significativo desse regime político. Importa dizer desde já que ao propormo-nos abordar o Estado Novo reconhecemos desde logo duas dificuldades pertinentes. Em primeiro lugar, e a um nível que podemos chamar epistemológico, parece pertinente questionarmo-nos acerca da utilidade e mesmo legitimidade de um enfoque antropológico a um objecto que surge distanciado das preocupações mais habituais dessa disciplina. Por outro lado, e a um nível mais marcadamente pragmático, importaria saber se a relativa abundância de olhares

sobre esse período histórico não conduziria inevitavelmente este trabalho a uma indesejada redundância.

À luz das dificuldades assim expressas, enfrentar-nos-íamos por um lado com um incontornável esgotamento do objecto e por outro com a inadequação desse mesmo objecto à linguagem académica relativamente específico do investigador. Mais do que negar sentido a tais objecções, este trabalho tentará, ainda que de forma necessariamente limitada, dar-lhes resposta. Procurará fazê-lo, desde logo, encetando uma ‘leitura’ do objecto capaz de permitir a sua aproximação às ‘especificidades disciplinares’ a que aludimos. Por outro lado tentará encarar os materiais com que lidará mais como um pretexto para falar da envolvente simbólica que os reveste do que como um fim em si mesmos, ou seja, não esquecerá que o *geral* está também presente na temporalidade concreta de que nos ocuparemos.

Neste quadro importa desde já dizer que remetendo a preocupação central deste trabalho para o Estado Novo se define apenas uma aproximação ao seu objecto, que necessita, evidentemente, de ser melhor esclarecido. Do que se tratará aqui não é de uma abordagem histórica desse período, nem sequer de uma fracção dele, e tão-pouco se tentará compreender o sistema político enquanto estrutura jurídica sustentada num conjunto de instituições concretas - Constituição, Assembleia Nacional, etc. Na verdade, neste trabalho motiva-nos o que, parecendo impreciso, é essencial à afirmação de um domínio político: os elementos simbólicos que deram consistência ao regime. Nesta medida, interessar-nos-ão os discursos do poder porque através deles poderemos aceder, pelo menos parcialmente já que a questão é mais complexa, ao processo de elaboração e revisão de elementos significativos que orientam a acção mas condicionam também o pensamento. Da

mesma forma, na consideração da acção política, interessar-nos-á menos a circunstância que o seu sentido; menos o esforço de objectivação do dado histórico que o apelo à dimensão interpretativa a que, afinal, se não pode fugir. Quer isto dizer, sinteticamente, que não nos preocupará tanto a cronologia de um poder que emerge, se consolida e se desagrega, como o seu ‘miolo’, isto é, os elementos que apesar de pouco tangíveis lhe definem a persistência e a transitoriedade.

Ao que se vem dizendo subjaz a ideia de que o poder se serve de elementos simbólicos, com os quais se liga, no entanto, de uma forma dialéctica: neles produz mudança ao mesmo tempo que ele próprio se transforma. Os elementos simbólicos de que falamos não são, por isso, instrumentos passivos na afirmação de um poder. Pelo contrário, se é certo que é a temporalidade que constrói o objecto ou lhe (re)define os contornos, não é menos claro que é também através dos elementos simbólicos assim construídos que o *sentido* se produz. Ao poder, em todo o caso, compete iludir essa dimensão de produto construído e contingente, pois a sua virtualidade passa, justamente, pela capacidade de ‘naturalizar’ os elementos simbólicos em torno dos quais sustenta a sua legitimidade e com os quais evidencia as suas *verdades*. Existe, de facto, alguma dimensão de ilusão, quando se afirma como *indiscutível, objectivo, natural*, aquilo que é construído, e por isso sempre provisório, sujeito à erosão do tempo. Importa que fique claro que não se afirma aqui nem a ductilidade nem a existência de um carácter facilmente moldável nos elementos simbólicos de que nos ocuparemos, e muito menos que a sua transformação esteja nas mãos de quem governa. O que se afirma, é que para lá da sua maior ou menor resistência à mudança, tais elementos constituem *campos de disputa*, e que a eficácia do poder passa pela capacidade de legitimar a apropriação



ou o silenciamento de tais 'bens simbólicos'.

Parece útil concretizar agora, ainda que provisoriamente, de que elementos simbólicos vimos falando. Mesmo possuindo, como veremos, algo de universal na sua essência, tais elementos surgem inevitavelmente contextualizados pela sociedade que os pensa. Como já deixámos entender, os discursos que à volta deles se vão produzindo procuram em grande medida negar o seu carácter contingente, apresentando-os como *naturais*, o que acaba por remeter, ainda que nem sempre de forma explícita, para a sua perenidade. No conceito de *alma nacional*, por exemplo, entroncam elementos distintos que lhe dão uma corporização que se pretende consistente e imutável. É no quadro deste processo que podemos ver a *história* tornar-se num instrumento essencial para o entendimento da *Pátria* e a acção de *santos* e *heróis* tornar-se exemplo a ser seguido. Resultará claro neste trabalho que durante o Estado Novo o passado não é apenas o vivido que marca o presente, mas também um projecto de futuro: enquanto exemplo valorizado ele deve orientar a acção quotidiana ao mesmo tempo que se deve acreditar que orienta também a acção política. No âmbito do trabalho que agora iniciamos a história apresenta-se como um discurso ideologicamente induzido e é nesse quadro que dela sai um feixe de elementos simbólicos com os quais a sociedade dialoga - por exemplo, os *Descobrimentos* não são apenas um conjunto de acontecimentos passados, para serem vistos como manifestação de grandeza da 'alma nacional' que importa revitalizar.

Longe de se construir exclusivamente na história, os materiais que abordaremos mostrarão que a 'alma nacional' se alimenta também do *povo* e das suas *tradições*. Também a este nível funcionam as *representações* em substituição

do concreto: ‘protegido’ do progresso, o povo soube conservar as raízes da nação, isto é, os valores imorredoiros que vivem na tradição. Esta ideia conduz o olhar sobre certas franjas da sociedade, traduzindo-se na valorização do mundo rural, ainda que, como veremos, a questão seja algo mais complexa. Presente ainda no conceito de ‘alma nacional’ está também a ideia de *raça*, uma vez mais um elemento entendido como perene, onde se manifesta o colectivo ao mesmo tempo que permite pensar o ‘estranho’, por exemplo os povos do Império. De forma semelhante se pode interpretar ainda a *fé cristã*. Ao mesmo tempo que orienta a acção, também por ela passa a definição da ‘alma nacional’: ser português é ser católico e essa característica permite-lhe um comportamento particular e sempre valorizado - o humanitarismo apontado à nossa colonização ligar-se-ia, de resto, a este aspecto. É evidente a interpenetração dos elementos referidos, que na verdade se constituem num todo relativamente coerente, que o poder vai tentando gerir de modo a produzir *sentido* para a acção social.

Será pois em torno do *sentido* que se enuncia ou se disfarça, se transmite através de múltiplos suportes e se apresenta em manifestações concretas, que este trabalho se construirá. Olhando desta forma o Estado Novo procuraremos reduzir a dimensão estritamente histórica da análise do sistema político, esforçando-nos por canalizar a reflexão para o processo de *produção de sentido*. Por outro lado julgamos que dessa forma se aproxima o particular do geral, já que estamos também a ver o Estado Novo como um exemplo da relação de um sistema político com os garantes da sua possibilidade e solidez. É também por esta via que mais facilmente se compreende o interesse antropológico por uma problemática delimitada na história e relativa a uma sociedade ‘moderna’. Por um lado, é hoje aceite pacificamente o

progressivo alargamento de interesses por parte da antropologia, mas, para além disso, importa realçar aqui, que as categorias em torno das quais este trabalho se pensa - a dominação, o poder e a sua legitimação, o sentido que se constrói pelo discurso e pela comemoração - têm uma evidente dimensão universal, apresentando-se como categorias fundamentais para a compreensão das relações sociais seja qual for o contexto em que ocorram.

Estamos agora em melhores condições para definir de forma mais precisa os contornos do nosso objecto de trabalho e das estratégias de abordagem que usaremos. Tomando como campo de investigação o Estado Novo e centrando a preocupação nos processos de legitimação do discurso e da acção política e na construção de sentido, não teremos aqui a ambição nem de reflectir sobre todo o período histórico implicado, nem sobre todas as dimensões envolvidas nas preocupações que nos movem. Seria, de resto, uma ambição desmedida no quadro deste trabalho, que não pretende mais que encetar uma aproximação a um vasto universo de significações. Procurou-se, em todo o caso, substituir a exaustão pelo exemplo relevante, mesmo estando conscientes da dimensão contingente e subjectiva das escolhas que necessariamente teríamos que fazer. Impusemos a nós próprios uma dupla limitação, a um primeiro nível procurámos limitar temporalmente a análise, para depois, já num segundo nível, circunscrevermos o nosso campo de trabalho. Desta forma, e começando pelo primeiro deste planos, optámos pelo que entendemos ser um período marcante do Estado Novo, aquele onde se assiste à consolidação do regime e que culmina no ano que marcou, talvez, a

sua cúspide, 1940, já que a Guerra, apesar de factor externo, acabou por marcar o fim do um ciclo, mesmo que aparentemente pouco tenha mudado.

Se 1940 constitui um dos fechos da nossa análise, o outro extremo situar-se-á em 1934, devendo desde já dizer que a justificação desta data passa mais pela natureza dos materiais que trabalharemos do que pela consideração de qualquer ciclo político. Poder-se-á defender que faria sentido recuarmos na nossa análise a 1933, data em que a Constituição foi aprovada, dessa forma se abrindo um ciclo político. Porém, como já se disse, não nos interessa tanto a dimensão jurídica e estritamente histórica da constituição de um poder, como a análise dos elementos simbólicos a que se liga. Evidentemente que é constante o esforço de legitimação, de ‘naturalização’, de valores e crenças, sendo indiscutível que também a Constituição é pensável nesse quadro. Sublinhe-se de novo, todavia, que não é uma *totalidade* que este trabalho busca, mas *fragmentos* de uma construção complexa e multifacetada. Sendo inevitável rejeitar pedras do edifício, optou-se por elementos que possuíssem algum grau de similitude, ao mesmo tempo que permitissem orientar o nosso discurso por vértices significativos do imaginário que marcou o Estado Novo.

Chegamos assim à segunda limitação que nos impusemos, exactamente a que se prende com a escolha dos materiais de trabalho. Começaremos por fazer notar que nos actos comemorativos se manifestam justamente alguns dos elementos que decidimos buscar. A sua excepcionalidade faz deles momentos particulares de acentuação de discursos e práticas, constituindo-se em momentos privilegiados em que a sociedade se enfrenta consigo própria, com as suas crenças, valores e expectativas. Por ‘actos comemorativos’ é legítimo entender toda um conjunto mais ou menos vasto e diversificado de manifestações, onde se congregam, a diferentes

níveis, grupos e interesses específicos e variáveis. Torna-se pois necessário circunscrever um pouco mais a esfera das nossas preocupações, isto é, definir uma linha particular no amplo universo comemorativo. Assim, não nos interessará senão pontualmente a comemoração cíclica, quer dizer, a que recria ou revê, afinal a que interpreta acontecimentos passados. Essas datas, tendo por vezes uma importância estratégica decisiva na afirmação de certos regimes políticos<sup>1</sup>, exigiriam a análise da sua interpenetração, bem como a adopção de uma perspectiva diacrónica clara, que desse conta das mutações e continuidades. Não será esse o rumo que adoptaremos neste trabalho, onde nos preocuparemos com o *excepcional* e com o que acabou por se afirmar como *irrepetível*.

Dentro do fragmento de tempo que definimos (1934-1940) optámos, na verdade, pela análise de três momentos de excepcionalidade, que possuindo embora contornos distintos, podem ser vantajosamente pensados em conjunto. Impõe-se, desde já, uma pequena nota prévia à sua apresentação e justificação. O conceito de ‘comemoração’ não pode, talvez, aplicar-se de forma indiscutível aos três acontecimentos escolhidos. É indiscutível, em todo o caso, que em qualquer deles se manifesta um princípio festivo que, em última análise, tem uma evidente dimensão comemorativa. Na verdade, julgamos ser claro, como adiante tentaremos mostrar, que nesses acontecimentos se celebra a ‘História Nacional’, o ‘Império colonial’ e o ‘Povo’ que compõe a nação. Estamos a falar, e seguindo aqui uma ordem cronológica que adiante não respeitaremos, da I Exposição Colonial Portuguesa (1934), do Concurso da Aldeia Mais Portuguesa de Portugal (1936) e da Exposição

---

<sup>1</sup> Ver a forma sugestiva como Paul Connerton aborda a questão em *Como as sociedades recordam* (Connerton, 1989:49 sgg.).

do Mundo Português (1940). Em jogo estarão três níveis fundamentais do imaginário que caracterizará o Estado Novo: o valor exemplar da História com a sua galeria de santos e heróis; o fascínio imperial, justificação de uma grandeza constantemente afirmada; os valores que vêm do povo e devem guiar a nação.

Do que se tratará, afinal, é de pensar o universo de significações a que acabámos de aludir partindo de três acontecimentos específicos, onde se detecta um claro investimento do sistema político na afirmação de ideias fortes. Ideias que, evidentemente, não se esgotam no acontecimento, ao contrário, são-lhe prévias e sobrevivem-lhe. Este trabalho procurará, por isso, olhar também para além dos acontecimentos que escolhemos abordar. De algum modo eles serão um pretexto para pensar a dinâmica das significações em torno das quais os agentes políticos e os actores sociais se movem. Assim, e concretizando, a Exposição Colonial servir-nos-á para reflectir sobre a importância que a ideia de Império teve na mobilização de vontades e expectativas. Por ela chegaremos também ao entendimento que sobre os povos colonizados se fazia, bem como à defesa da ‘vocação civilizadora’ lusitana. Como já se disse, a Exposição Colonial catalisa estes elementos mas não os esgota: à sua abordagem juntaremos, por isso, o discurso político coevo, alguma produção académica julgada pertinente e ainda, de forma mais prospectiva que sistemática, algumas modulações do sentimento colonial tal como se manifestava em publicações da época.

Processo semelhante será usado quer em relação ao Concurso da Aldeia mais Portuguesa de Portugal, quer em relação à Exposição do Mundo Português. O primeiro desses eventos coloca em terreno uma certa ideia de ‘povo’, de ‘cultura popular’, de ‘alma nacional’. Dele nos serviremos para abordar a concepção de

*perenidade*, quer dizer, da sobrevivência de certos elementos culturais entre o 'povo', que os teria sabido preservar e nos quais a nação se reflectia na sua forma mais 'pura'. Mais importante que abordar a visão dos políticos, será então reflectir na forma como certo 'saber etnográfico' pensava o povo. No que à Exposição do Mundo Português diz respeito, a dimensão privilegiada será a da interpretação da história: de que forma se faz, valorizando ou esquecendo que personalidades ou acontecimentos. A sua importância no quadro político do Estado Novo é clara, pois é em grande parte pela história, entendida enquanto campo relativamente aberto à interpretação, que se define um rumo para o presente. O discurso político assume neste campo uma importância estratégica, quer porque procura clarificar o entendimento do passado, quer porque orienta o presente e perspectiva o futuro frequentemente inspirado na história.

Do que se tratará aqui, importa repetir, não é de abordar as várias dimensões de um fragmento temporal marcante, mas de partir de eventos significativos para a análise de um discurso complexo e multifacetado - ainda que, como procuraremos mostrar, significativamente coerente e uniforme. A importância da *história*, do *império* e de uma *cultura popular* ancestral e perene, constituem os eixos de um sistema simbólico, através do qual se define um provir e se traça um rumo. Nesse sentido tal sistema constitui a face mais visível de um projecto utópico: fundar uma sociedade onde imperem valores e representações entendidas como intrínsecas ao ser humano, mas das quais a mudança histórica teria afastado os homens. Um pequeno país, afastado do tumulto histórico dissolutor de valores, poder-se-ia tornar naquilo que chegara já a ser: um farol capaz de fazer os outros povos retomar um rumo do qual se não deveriam ter afastado. O universo de representações que aqui

## **Introdução**

abordaremos aparece sustentado em certezas que importava universalizar, tornar naturais, indiscutíveis. Os materiais que serão aqui tratados não são senão um fragmento de um conjunto quase inesgotável em torno do qual esse projecto de sociedade simultaneamente nova e eterna se jogava. O seu sucesso, se não se pode medir pela ‘sociedade nova’ que era suposto criar, pode pelo menos aferir-se pela capacidade de convencimento que mostrou e esta pela sua durabilidade. Indo mais longe pode até dizer-se que o seu sucesso se afere pela dúvida incómoda se esse sistema de representações não continua marcando ainda hoje a sociedade portuguesa contemporânea.



## **CAPÍTULO**

### **I**

#### **A PRODUÇÃO DE VERDADE:**

#### **O PODER E O SENTIDO**

## I

Ao tomarmos como ponto de referência neste trabalho três acontecimentos de natureza distinta, que apesar de quase se atropelarem no tempo surgem a um primeiro olhar constituídos por elementos diversos, procurámos penetrar naquela dimensão difusa da vida dos povos, onde o sentido das coisas se produz ou, pelo menos, se afirma e consolida. Dissemo-lo já e reforçamo-lo agora: devemos tomar tais acontecimentos apenas como elementos de referência ainda que sejam, como julgamos serem, inequivocamente marcantes - até por surgirem como expressões de excesso num processo discursivo que claramente os sobreleva. Compreender a totalidade desse processo configura-se, evidentemente, como ambição desmedida, já que o que se percebe é uma imbrincada rede onde cada *núcleo discursivo* visível é o ponto de partida de um conjunto de representações sociais e, simultaneamente, o ponto de chegada de valores gerados noutra lugar.

Neste capítulo tentaremos clarificar o entendimento que fazemos desses *núcleos discursivos* a que acabámos de aludir. Quer dizer, procuraremos perspectivar os materiais, que a seguir abordaremos, para lá da forma material e tangível de que surgem revestidos. Na verdade, do que trataremos aqui não é de historiar duas exposições de grande fôlego e um estimulante concurso entre aldeias, mas sim de procurar descobrir em tais acontecimentos uma particular visibilidade dessa “ordem ideológica” e dessa “ordem do poder” que, se estão em toda a parte<sup>3</sup>, surgem sempre dissimuladas. Naturalmente que essa expressão de disfarce está também presente nos eventos específicos que decidimos abordar, mas aí perde-se em dissimulação o que se

---

<sup>3</sup> Cf. Veron, 1978:9.

ganha em vigor - eles são, na verdade, momentos fortes de afirmação de algumas *crenças* essenciais na gestão política que estava sendo seguida.

O nosso interesse fundamental centra-se pois na relação que grupos sociais específicos estabelecem com esse bem raro a que podemos chamar “poder simbólico”, entendendo por tal o “poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo” (Bourdieu, 1989:14). Mesmo não nos preocupando com a especificidade dos grupos sociais em presença, isto é, com a ideia de que a configuração social traduziria uma diferente capacidade de envolvimento com a ‘produção de sentido’, os materiais que tomámos para análise serão entendidos como “opérations discursives d’investissement de sens” (Veron, 1978:9), quer dizer, procuraremos ver neles o processo de *produção, circulação e recepção* de sentido. Eles surgir-nos-ão, assim, como expressão de um processo permanente e sempre inacabado através do qual o poder simbólico é *reconhecido*, ou seja, ignorado como arbitrário (cf. Bourdieu, 1989:14).

A eficácia de um poder, poder-se-ia dizer de uma dominação, joga-se na sua capacidade de tornar *naturais* os valores e as crenças, afinal as taxinomias, que produz ou de que se apropria. Estamos claramente perante duas dimensões a que Veron chama duas “gramáticas”: a gramática da produção e a gramática do reconhecimento (cf. Veron, 1978:10). O desfasamento entre uma e outra define o grau de consistência das verdades enunciadas. Como o mesmo autor faz notar, uma sociedade onde a produção de sentido coincidissem com o seu reconhecimento, onde, afinal, as duas gramáticas se sobrepusessem de forma perfeita, seria uma sociedade cristalizada, que constantemente se auto-reproduziria de forma passiva (cf. Veron,

1978:17). Nessa situação a eficácia da dominação seria absoluta, justamente porque ela jamais seria percebida como arbitrária, mas sempre como natural.

Também Pierre Bourdieu nos oferece um entendimento semelhante desta questão. Os agentes apreendem o mundo social *representando-o*, o que quer dizer que eles próprios fornecem a sua contribuição “para a construção da visão desse mundo e, assim, para a própria construção desse mundo, por meio do *trabalho de representação* (...) que continuamente realizam para imporem a sua visão do mundo” (Bourdieu, 1989:139). Não se trata aqui, evidentemente, de remeter a “visão do mundo” para uma dimensão estritamente subjectiva: a percepção do mundo social é feita de forma estruturada, onde o pré-existente, isto é, o resultado de lutas simbólicas anteriores, se apresenta como elemento fundamental. Desta forma, a percepção que o agente terá do mundo social será no essencial o “produto da incorporação das estruturas objectivas do espaço social” (Bourdieu, 1989:141), o que significa dizer que resultará de uma taxinomia que é exterior ao sujeito mas que este reconhecerá como legítima.

O grau de incorporação das estruturas objectivas indicia o grau de “apreensão do mundo comum como coisa evidente, natural” (Bourdieu, 1989:145). É manifesto o paralelismo com o que vimos em Veron: se numa qualquer sociedade se produzisse a coincidência perfeita entre “estruturas objectivas” e “estruturas incorporadas”, a “visão legítima do mundo social” seria um dado definitivamente construído e irreversível. Nessa situação o *sensu*, isto é, o juízo sobre o real, seria também um *consenso*, isto é, assistir-se-ia à redução das subjectividades a um *reconhecimento* universal. Fora dessa situação extrema e puramente conceptual, nas sociedades reais assiste-se a “uma luta pelo poder propriamente simbólico de fazer ver e fazer crer, de

predizer e de prescrever, de dar a conhecer e de fazer reconhecer” (Bourdieu, 1989:174).

## II

Não procurámos neste trabalho analisar o funcionamento de um sistema político, nem tão-pouco a sua génese ou o seu desenvolvimento e transformação. O que nos motivou foi estudar os *mecanismos do poder*, ainda que dizer isto seja dizer pouco e a clarificação se mostre imprescindível. Como Foucault, olhamos o poder segundo uma concepção lata, que vê nele algo mais que uma mera emanção do Estado:

A questão do poder fica empobrecida quando é colocada unicamente em termos de legislação, de Constituição, ou somente em termos de Estado ou de aparelho de Estado. O poder é mais complicado, muito mais denso e difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado (Foucault, 1979:221).

Se enquanto emanção do Estado, através de leis ou da Constituição, o poder explicita regras que devem ser cumpridas, é talvez na sua dimensão menos visível que mais eficazmente se constrói a visão legítima do mundo.

O que nos próximos capítulos nos ocupará é a tentativa de percepcionar algumas ‘zonas’ específicas de *produção da verdade*, procurando apreender os mecanismos e estratégias envolvidas. O poder, que como já vimos nos surge como dimensão difusa, envolve inevitavelmente agentes comprometidos com o sistema político, mas compromete também quem, estando fora dele, se enleia nos *discursos* e reconhece as verdades que neles se enunciam. Assim entendido, o *poder* apresenta-se

como uma rede de relações que se dissemina por toda a estrutura social, enquanto que a *verdade* surge como o reflexo desse diálogo permanente entre a “gramática da produção” e a “gramática do reconhecimento” de que nos fala Veron. Da convergência destas duas dimensões resulta a ideia de que “a verdade não existe fora do poder ou sem poder (...). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder.” (Foucault, 1979:12).

Pela sua durabilidade e cristalização apetece dizer que no Estado Novo, ou pelo menos em significativos períodos desse sistema político, se produziu um elevado índice de convergência entre essas duas gramáticas a que nos vimos referindo. Não vamos, em todo o caso, abordar a questão por essa via. Mais do que buscarmos a dinâmica ou a identificação de sinais de mudança dentro do sistema de representações que abordaremos, procuraremos perceber o que entendemos serem as linhas fundamentais de construção de um ‘campo simbólico’, privilegiando para tal fim a sincronia face à diacronia<sup>4</sup>. Pode dizer-se que o nosso objectivo foi o de interpretar sincronicamente várias dimensões de um campo simbólico, quer dizer, procurar entender o sentido fundamental dos discursos aí produzidos, testando sobretudo a sua homogeneidade e convergência.

Nos seus vários níveis e expressões os discursos que analisámos mostram-se significativamente convergentes. Por eles se visava um consenso, que encontrava

---

<sup>4</sup> Afastamo-nos, neste ponto, da abordagem que Moisés Martins faz do discurso salazarista, no qual procura “os fenómenos de ruptura, a interpretação das *diferenças* que abrem espaços de significações.” (Martins, 1990:23). Todavia, porque a *verdade* não se constrói do nada mas de verdades (re)conhecidas, acabámos também por ceder pontualmente ao olhar diacrónico, concretamente ao abordarmos a conceptualização da ‘alma nacional’ em autores como Teixeira de Pascoaes e Jorge Dias (cf. cap. 2, pp. 44 sgg.).

suporte no domínio legislativo, mas necessitava de encontrar expressão nas representações mais interiorizadas e nas práticas quotidianas. Como Moisés Martins constata:

É, com efeito, enquanto prática social que o discurso salazarista se apresenta como espaço de distribuição de valores e de normas, que funcionam qual feixe de técnicas de adestramento do corpo da nação para assegurar a sua *unidade*. Por outro lado, tais normas e valores funcionam também como um processo regulador da vida nacional para garantir a sua *verdadeira natureza*. E ainda, conjugando a defesa da unidade e da natureza da pátria, esse mesmo sistema normativo vem finalmente confessar o seu *destino singular* (Martins, 1990:17).

Para se conseguir uma *unidade*, para se (re)descobrir a *verdadeira natureza* e para se orientar a nação para o seu *destino singular* é necessário que a verdade se mostre tão evidente e incontestável que se torne coisa natural. Dos materiais com que se faz essa verdade sobressai a *história* - representação de um passado exemplar - a *alma do povo* - efabulação de traços de carácter tomados por imperecíveis - e a *vocação imperial* - expressão de um génio civilizador e fautor de mundos.

Em qualquer uma destas três dimensões a *memória* apresenta-se como factor fundamental à sua legitimação. De facto, ainda que em diferentes registos, é através dela que se prescrevem acções e comportamentos e se explica e justifica a especificidade da nação. Para o campo da *história* é evidente a importância da memória preservada nos documentos que o historiador estuda. É por ela, afinal, que é possível lembrar os acontecimentos do passado e destes retirar ensinamentos para o

presente. Com contornos diferentes também a *alma do povo* e a *vocação imperial* se constroem a partir de memórias. De facto, é ainda o passado a conferir forma a essas realidades transcendentais: em ambos os casos estamos perante a sobrevivência de traços de carácter que, ainda que remetam para o passado, e devem ser recriados quotidianamente, dando forma ao viver do povo e orientando a acção colonial, esse superior desígnio do país.

Ao atribuímos à memória a capacidade decisiva de legitimar práticas sociais, estamos a ligá-la àquela que será uma das questões centrais do nosso trabalho, exactamente a dos mecanismos de *naturalização* dos discursos sobre o real. É de facto disso que se trata, já que o entendimento que aqui fazemos de memória não se prende com ela enquanto faculdade individual, quer dizer enquanto “conjunto de funções psíquicas” que se traduzem na “propriedade de conservar certas informações” (Le Goff, 1984:11), privilegiando-se antes o que se pode designar por *memória social*, no quadro da qual “as imagens do passado legitimam geralmente uma ordem social presente” (Connerton, 1989:3)<sup>5</sup>. Vista desta forma, a importância que a memória assume na legitimação da ordem social que o Estado Novo prescreve, resulta, antes de mais, deste entendimento da memória como ‘coisa construída’, feita de silêncios e ênfases, espaço de evocação daqueles heróis e feitos exemplares em torno dos quais se criam narrativas em que a nação se deve rever.

Podemos, na verdade, entender a *memória social* como “campo de luta” (cf. Bourdieu, 1989:64 sgg.), aceitando a ideia de que “o controlo da memória de uma

---

<sup>5</sup> Estamos conscientes do carácter reducionista e simplificador desta distinção, até porque “les cadres sociaux de la mémoire individuelle sont donc en même temps les cadres sociaux de la mémoire collective” (Namer, 1987:33). Ela permite-nos, todavia, realçar a dimensão específica para que canalizaremos a nossa análise.



sociedade condiciona largamente a hierarquia do poder” (Connerton, 1989:1). A história, esse instrumento fundamental do Estado Novo, apresenta-se então a nossos olhos com os contornos que neste trabalho queremos realçar. Mais que *conhecimento* do passado a história parece fazer-se para que o presente se *reconheça* nesse passado. Um reconhecimento que, dissemo-lo já, implica exaltações e silenciamentos. Foi, de resto, com notável clareza que esta duplicidade foi assumida no Estado Novo:

Todo o feito que significa esforço da Nação, desde o início da História Pátria até ao presente, deve ser exaltado como bom e digno. (...) Tudo quanto (...) tem sido elemento de dissolução nacional, de enfraquecimento da confiança no futuro, falta de gratidão para com os esforços dos antepassados deve ser objecto de censura<sup>6</sup>.

É este uso do passado, este controlo da “memória histórica nacional” (Torgal, 1989:37), que coloca a história no rumo deste trabalho. Estar no centro da sua produção implica ter papel decisivo no que as sociedades lembram e esquecem. A ‘verdade histórica’ apresenta-se por isso como um bem raro e desigualmente distribuído: “No essencial, os portadores da memória nacional a partir da chegada do capitalismo a cada país são as classes médias altas e a intelligentsia” (Fentress e Wickham, 1992:156)<sup>7</sup>. Agregada ao estado-nação surge pois uma “memória nacional” que lhe dá forma e unidade. De facto, “É uma regra implícita pressupor

---

<sup>6</sup> Art.ºs 2º e 4º do Decreto nº 21 103 de 1932 (cit. in Medina, s.d. II vol., p.47). Trata-se de um Decreto que visava aplicar aos compêndios de História de Portugal os princípios doutrinários que o Decreto nº 19 605 de 1931 definia. Adiante voltaremos ainda ao Decreto de 1932 (cf. *infra*, pp. 74 e pp. 113, nota 57).

<sup>7</sup> José Manuel Sobral, num texto que no próximo capítulo retomaremos, analisa de forma estimulante esta questão da construção e apropriação da memória nacional (cf. Sobral, 1989).

uma memória partilhada entre os participantes em qualquer ordem social. Se as memórias que têm do passado da sociedade divergem, os seus membros não podem partilhar experiências ou opiniões” (Connerton, 1989:3).

Esta ideia de partilha não significa, naturalmente, uma participação integral e uniforme nessa “memória” - se assim fosse também aqui estaríamos perante o que atrás referimos como coincidência entre *sensu* e *consensu* - mas a consolidação de um discurso dominante. Nele podemos encontrar sentimentos e expectativas sobre a nação e quem a dirige, da mesma forma que nele emergem também certezas - por exemplo sobre o rumo a seguir - e se expressam temores - por exemplo sobre o perigo sempre presente de que a desagregação vença a ordem de uma nação reconciliada consigo própria. Reencontramo-nos, afinal, com a ideia de uma *verdade* validada socialmente e que se impõe através de vários registos - do ensino aos *media* passando pelo aparelho legislativo e judicial. É com essa realidade, simultaneamente construída e em construção, que nos capítulos seguintes nos confrontaremos. Como tentaremos mostrar, as exposições que analisámos podem ser lidas como *performances*, através das quais “as imagens do passado e o conhecimento dele recolhido são (...) transmitidos e conservados” (Connerton, 1989:4). Estamos portanto perante manifestações tangíveis, ainda que o que motiva o nosso olhar para tais eventos seja a sua dimensão menos visível, tentando nós sustentar que eles “São cartas mitológicas para toda a comunidade nacional (...) e destinam-se a definir essa comunidade; mas esta definição há-de incluir uma legitimação das estruturas de dominação política e económica através da qual a elite se justifique enquanto elite.” (Fentress e Wickham, 1992:165).

## III

Nos capítulos seguintes lidaremos com acontecimentos concretos, em torno dos quais foram produzidos *discursos* de diversa natureza. Importa que não encerremos este ponto do nosso trabalho sem reflectir, ainda que brevemente, sobre o esforço de interpretação desses materiais. Como dissemos, o que nos move é apreender a constituição e reprodução daquilo a que Bourdieu chama “poder simbólico” (cf. *supra*, p.15) e é no quadro dessa *démarche* que é necessário enfatizar aqui a dimensão *interpretativa*. Aceitamos, afinal, o entendimento de que “el análisis de la cultura ha de ser (...) no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1973:20). Ainda que de forma distinta da do etnólogo que observa e chega a participar tanto nas vivências quotidianas como nos momentos excepcionais dos povos que estuda, também nós lidámos com fenómenos culturais, mesmo que deles apenas tenhamos acedido a um reflexo, exactamente aquele que se expressa no texto escrito que tais fenómenos motivaram. Se levarmos a analogia mais longe, podemos dizer que à semelhança do que o etnólogo pode fazer a partir do seu trabalho de campo, também para nós se tratou de apreender *sentidos* por detrás de práticas sociais. A diferença é, todavia, evidente: o nosso ‘objecto de trabalho’ projecta-se no passado e as ‘práticas sociais’ que tomámos para análise expressam-se em momentos e acontecimentos excepcionais, onde a articulação entre grupos sociais dominados e dominantes é clara, mas em que estes não são mais que parcelas dispersas de um complexo de significações que claramente extravasa as margens deste trabalho.

Conscientes do afastamento deste nosso projecto relativamente aos modelos mais canónicos de investigação antropológica, quisemos todavia manter desta o que

entendemos ser essencial, exactamente o interesse pela forma específica como numa dada sociedade e num momento histórico particular, são pensadas as *representações sociais* que a configuram. A ausência de uma remetência clara quer para *corpus* teóricos quer para metodologias especificamente antropológicas, traduz em parte a dificuldade de adequação dessas linhas de reflexão ao objecto que escolhemos trabalhar. Porém, mais importante do que tal inadequação é a dificuldade em aplicar modelos excessivamente rígidos à análise do conjunto dos materiais abordados. Relativamente a estes é necessário notar que além de distintos na sua natureza e conteúdo, não parece existir neles nada que os organize de forma definitiva e acabada, nada que lhes dê uma ordem e hierarquia. Estamos, ao contrário, perante uma *rede*, um conjunto de elementos simbólicos que se entrecruzam, podendo ser considerados a partir de vários níveis e que importa mais *interpretar* que ambicionar descobrir-lhe o sentido último<sup>8</sup>.

Em alguma medida este trabalho procura estabelecer um itinerário no universo de significações da sociedade portuguesa dos anos trinta. Realidade excessivamente complexa para ser estudada na sua totalidade, tal objecto de trabalho escapa-nos facilmente por entre mãos, obrigando-nos a reter dele apenas fragmentos. Nem destes, porém, tivemos a ambição de guardar para nós e para quem nos lê senão um entendimento possível - julgamos que legítimo e sustentado -, mas que de forma alguma perspectivamos como o único defensável. É nessa medida que a ideia de itinerário, ou melhor, de viagem, nos parece ajustada: traçámos um rumo que procurámos seguir; aportámos a ‘lugares marcados’ e de ‘visita obrigatória’ mas

---

<sup>8</sup> Sem querermos aqui discutir correntes, neste ponto a nossa concepção aproxima-se do que Parkin chama a ideia pós-estruturalista de significação, “celle d’une série sans fin de connotations ou d’associations” (Parkin, 1987:8).

deixámos outros sem nos confrontarmos com a realidade que os compõe. Dito de outro modo, não procurámos nenhum grande modelo lógico onde toda a realidade do concreto estivesse contida e fosse assim explicada na sua *verdade*. Do que se tratou não foi de discutir a ‘verdade final’ mas de discutir as *verdades* de que se compõe e de propor itinerários, porque “La antropología, o por lo menos la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por ele refinamiento del debate” (Geertz, 1973:39).

## **CAPÍTULO**

### **II**

**A NATUREZA DO PORTUGUÊS:**

**A PERSISTÊNCIA DE UMA IMAGEM E A SUA**

**EFABULAÇÃO**

## I

Ao promover um concurso que visava distinguir de entre todas as aldeias portuguesas aquela que de forma mais perfeita tinha conservado os traços de uma suposta pureza ancestral, o Secretariado da Propaganda Nacional (S.P.N.) agia na persecução dos objectivos que tinham norteado a sua constituição. De facto, o diploma que o instituiu atribuiu-lhe a competência de combater a penetração de “ideias perturbadoras e dissolventes da unidade e interesse nacional” (cit. in *Monsanto*, 1947:s.p.) e a capacidade de “organizar manifestações nacionais e festas públicas com intuito educativo ou de propaganda” (cit. in *Monsanto*, 1947:s.p.). A busca da “aldeia mais portuguesa de Portugal” enquadra-se nestes objectivos, que de resto são evocados no preâmbulo do Regulamento do Concurso, que procura ainda acrescentar-lhes um outro, exactamente o de suscitar o interesse do “povo das aldeias”, quer dizer de comprometer esse povo num projecto de sociedade onde os valores tidos por perenes desempenhavam o papel fundamental de lhe definir os contornos.

Perspectivando-se numa base bianual, ainda que só tenha existido uma edição, o concurso visava eleger uma aldeia particularmente característica, o que quer aqui dizer, uma que se entendesse corresponder ao modelo de tradicionalismo e ancestralidade que imperava no S.P.N. O “Galo de Prata”, símbolo a ostentar pela aldeia vencedora, marcaria, afinal, o lugar exacto onde a nação expressaria, através das tradições conservadas e da ausência de influências externas, todo um quadro de valores que importava não só preservar como também difundir. No essencial, a aldeia privilegiada com o título de “mais portuguesa”, constituía como que uma representação miniaturizada,

não daquilo que a nação *era*, mas daquilo que *deveria ser*. É verdade que a rudeza do modo de vida dessas aldeias eleitas, suscitava mais curiosidade que desejo de imitação, mas a *alma* que o desconforto desse viver tinha permitido preservar, essa seduzia, ou devia pelo menos fazê-lo, já que nela se encerravam traços de autenticidade que não podiam ser perdidos.

*Autenticidade, perenidade e tradição* são expressões que norteiam o discurso de receptividade desses retalhos periféricos da nação, que se são esquecidos ou ignorados no quotidiano, são fundamentais no plano simbólico. Na procura da sua ‘genealogia’ entroncamos, inevitavelmente, num século XIX marcado pela emergência das doutrinas liberais e do romantismo. Entendendo-o aqui como movimento cultural que se propunha revitalizar a ‘alma nacional’ através do reencontro da nação consigo própria, o romantismo irá marcar as últimas décadas do século, ainda que a sua influência vá chegar mais além. O claro interesse do intelectual romântico pelos costumes populares, abrirá um campo de investigação que, como veremos, desempenhará um papel fundamental na consolidação das representações simbólicas sobre a natureza e especificidade da nação portuguesa. Por costumes populares, devemos entender aqui, essencialmente, as vivências e tradições camponesas, às quais é atribuída uma autenticidade que, ao mesmo tempo que vinca a impermeabilidade dessas sociedades às influências modernas, garante a sua ligação ao que se supõe serem as raízes da ‘alma nacional’<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Maria Lurdes Lima dos Santos expressa claramente esta ideia quando afirma que “A campanha de restauração da cultura popular iniciada pelos românticos marca, ao mesmo tempo, o começo da valorização daquela como objecto digno de interesse e da sua mitificação como cultura pura e homogénea” (Santos, 1988:697).



Na contraposição do viver rural ao urbano, era inequivocamente no primeiro desses termos que se conservavam os traços de vida dos fundadores da nação. As últimas décadas do século XIX vêm evidenciar uma profunda crise política e económica, que acaba por gerar um feixe de reflexões em grande medida motivadas por um repensar da identidade nacional que todo o ambiente de crise suscitava. Remetendo para as reflexões de Oliveira Martins, José Manuel Sobral dá-nos conta do processo a que aludimos

a elaboração de um passado nacional em Portugal, no período romântico - com a criação de um teatro nacional (edifício) e de um teatro nacional (texto, com o Frei Luís de Sousa, cheio de referências ao sebastianismo), com a descoberta de uma literatura popular (essa verdadeiramente popular) por Garrett e pela criação de uma identidade histórica nacional específica (ausência de feudalismo, nomeadamente) por Alexandre Herculano - não sustentava apenas um movimento similar ao registado noutros países, como utilizava passados e tradições alheias, apresentadas pelos seus autores como singularidades nacionais (Sobral, 1989:55-56).

Em causa estava, de facto, uma “invenção da tradição” (cf. Sobral, 1989:56), surgindo esta como factor central de uma desejada mobilização nacional, capaz de suscitar um verdadeiro renascimento de uma nação moribunda. Era pois ao povo - quer dizer, fora do contexto burguês e, mais abrangentemente, fora das classes urbanas (cf. Cabral, 1991:15 sgg.) - que importava recorrer, pois era aí que se conservavam, numa autenticidade infinda, os valores que originaram a nação.

Não se pode desligar toda esta problemática da afirmação e consolidação de uma sociedade burguesa que atribui à ‘cultura popular’ “uma autenticidade que (...) pensa não encontrar no seu próprio seio” (Cabral, 1991:15). Esta ideia de uma certa insuficiência da identidade específica da classe burguesa e a correlativa necessidade de procurar fora de si

todo um conjunto de signos definidores de uma identidade forte e consolidada, não contraria nem deve fazer esquecer uma outra, que é de resto, seguramente, menos discutível: “o ‘verdadeiro’ conhecimento da nacionalidade (a capacidade de a distinguir, de a definir com autoridade) é um privilégio burguês” (Cabral, 1991:19). É pois com um paternalismo eivado de uma superioridade que não se discute que o intelectual romântico percebe a ‘cultura popular’. Espartilhado entre o fascínio de uma autenticidade que recria o espírito ancestral que gerou a nação e o rigor positivista sustentado no progresso da razão, esse intelectual, mais do que ‘descobrir’ uma cultura, vai interpretá-la de acordo com as suas expectativas, isto é, vai encontrar o que de alguma forma já esperava encontrar<sup>16</sup>.

Falar desta relação entre uma elite urbana letrada e culturas periféricas essencialmente rurais, cujo suposto imobilismo as projecta como universos de inspiração<sup>17</sup>, significa falar de um processo de reelaboração de práticas culturais que se legitimam pela sua coincidência com a ‘identidade nacional’, quer dizer, pela sua demonstração de autenticidade. Queremos com isto dizer que esse processo longo e complexo a que nos referimos, e que, evidentemente, nem a montante nem a jusante se esgota no romantismo, opera segundo uma lógica de exclusão, ou, pelo menos, de conflito entre referenciais de identidade. Na medida em que “Ao longo do século passado e do actual a construção de uma identidade nacional coexiste (...) com a elaboração de

---

<sup>16</sup> Ainda que falando de um contexto que quase diríamos ‘pré-científico’, estamos aqui perante essa dimensão fortemente interpretativa da antropologia a que já fizemos referência (cf. cap. 1, p. 24).

<sup>17</sup> Viegas Guerreiro relectando sobre o contributo dos românticos para a história da literatura popular portuguesa, vê com clareza esta busca de inspiração a que nos referimos. Por exemplo, referindo-se a Adolfo Coelho diz-nos que “Como Garrett, propunha que a literatura popular fosse fonte de inspiração e alfofre de formas e temas para os artistas contemporâneos, única via por que produziriam uma verdadeira literatura, autenticamente nacional.” (Guerreiro, 1978:84).

identidades sociais.” (Sobral, 1989:56), antepor ‘típico’ a ‘moderno’, ‘autêntico’ a ‘inautêntico’, significa criar um quadro de legitimação não só de certas práticas sociais, mas, sobretudo, de um certo entendimento da realidade social.

Ao propor uma identidade nacional, que em grande medida se constrói no seio de grupos sociais específicos mas se projecta como a identidade ‘verdadeira’ e ‘autêntica’, está-se a consolidar uma “ordem uniformizante” (Santos, 1988:696) que exclui o diverso, classificado então como anti-nacional ou mesmo como anti-natural. A codificação das práticas sociais e, genericamente, a ‘arrumação’ do mundo passa a ser gerida de forma mais evidente através do apelo à identidade nacional, ou seja, e reportando-nos ao nosso contexto, àquilo que é entendido como especificamente português, quer esteja inscrito na história (e.g. Alexandre Herculano), quer mesmo nos genes (e.g. Oliveira Martins). É provavelmente uma relação de amor/ódio (cf. Cabral, 1991:20) essa que a elite letrada estabelece com o ‘popular’ que decide estudar, mas é também uma relação marcante e duradoura, que criou condições para fazer dum mundo rural notoriamente idealizado o referente privilegiado da identidade nacional ao longo de várias décadas. Assim foi durante o Estado Novo, em que se assistiu

à difusão de uma imagem nacional que era a de um país rural, de pequenos proprietários católicos, por um lado, mas também amantes das touradas e do fado. Todos estes elementos existiam em diversos espaços do território português. Com eles fabricou-se um estereótipo que excluiu do fado algumas das suas raízes urbanas e populares, que quase só viu touradas no Ribatejo e que retirou desta representação nacional a grande propriedade ou a indústria e a cidade, com a sua sociabilidade e cultura próprias. (Sobral,

1989:58)<sup>18</sup>.

## II

No concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal confrontamo-nos de forma evidente e incontornável com o diálogo entre a realidade e uma identidade codificada; entre a singularidade de cada aldeia e o estereótipo que prescrevia o que cada aldeia devia ser. Dissemos já que a aldeia vencedora, como de resto todas as aldeias seleccionadas para concurso, pode ser tomada como a representação miniaturizada daquilo que a nação devia ser. Estamos agora em condições de melhor clarificar esta ideia. Se na elite urbana oitocentista se estabelecia, como defende Pina Cabral, uma relação de amor/ódio com o ‘povo’, algo de semelhante constatamos na relação que durante o Estado Novo se estabeleceu entre alguma intelectualidade próxima do regime e uma certa ideia de mundo rural. Na verdade, a idealização do viver rural, onde a harmonia social se conciliava com as virtudes da família patriarcal, articula-se com um olhar paternal seguro da sua superioridade. Enredadas numa teia onde se misturava o primitivismo em que viviam com a modernidade que as influenciava, as aldeias que ambicionavam o título de “mais portuguesas”, eram antes de mais espaços de observação onde a sociedade que as olhava se pensava a si própria.

A este desejo de condensar simbolicamente o país numa aldeia, o próprio

---

<sup>18</sup> A inferioridade da vida nas cidades é uma ideia frequentemente presente no pensamento de Salazar. Por exemplo, em entrevista a António Ferro Salazar dirá: “O homem das cidades, modelado, esculpido na própria luta com os outros que lhe disputam o lugar ao sol, é talvez, sem reparar, a encarnação do próprio egoísmo.” (Ferro, 1982:282).

Regulamento do concurso não fica indiferente. Ao suscitar a participação de todas as províncias num plano de igualdade, esse Regulamento está a expressar o princípio de que os critérios de tipicidade - elaborados, afinal, em grande medida, a partir dos estereótipos que o século XIX constituiu - se explanavam por todo o território metropolitano, que dessa forma surge unificado em torno de uma identidade profunda, que as especificidades regionais enriqueciam sem jamais contrariar. Assim, cada província via-se representada por duas aldeias<sup>19</sup>, que se esperava que fossem representativas das suas tradições etnográficas e folclóricas, mas fossem também exemplo da “resistência oferecida a decomposições e influências estranhas” (“Regulamento do Concurso, in *Monsanto*, 1947:s.p.). Através do concurso o Minho e a Estremadura ou o Algarve e a Beira Alta mostravam-se ao país como espaços de manifestação cultural estruturalmente idênticos. Parcelas de uma nação una e coesa, integralmente partícipe de uma cultura específica que a história foi escrevendo a partir de um espírito intemporal, as várias províncias e aldeias que as representavam eram a expressão unívoca de uma identidade que não se discutia.

De fora do concurso ficaram todos os territórios não metropolitanos. Para lá das dificuldades técnicas que a sua inclusão acarretaria, parece legítimo pensar aqui a sua ausência como reflexo de uma identidade débil e ainda em constituição. De facto, a territórios como Angola ou Moçambique não é apenas a distância que os exclui de um concurso como este, nem tão-pouco se pode invocar uma eventual menor participação de tais espaços na nação. Sempre tidos e apresentados como parte integrante e indissociável de um grande Portugal, o que na verdade os exclui é a sua participação numa identidade

---

<sup>19</sup> A escolha das aldeias postas a concurso foi feita por um júri nomeado por cada Junta de Província e composto por um etnógrafo e folclorista, um musicólogo, um director de museu regional, um representante da Comissão Municipal de Turismo e o Presidente da Junta de Província (cf. “Regulamento do Concurso”, in *Monsanto*, 1947:s.p.).

‘excessivamente específica’, quer dizer, inintegrável no verdadeiro espírito português. Por isso, como adiante teremos oportunidade de ver (cf. cap. 4), só através da transformação dessa especificidade extrema e perigosa, podem tais territórios ser verdadeiramente nacionalizados, isto é, ir mais além do domínio político para instaurar uma ordem moral que, então sim, faça da diferença cultural um enriquecimento e não um signo de periculosidade.

As onze províncias que constituem a metrópole estão, naturalmente, já para lá dessa fase de constituição de uma ‘verdadeira identidade’ que marcaria a periferia geográfica e cultural do ‘corpo’ da nação. Em todas e cada uma delas é o mesmo espírito de identidade consolidada e uniforme que impera, como claramente fica explicitado se atentarmos ao que das várias aldeias concorrentes se vai dizendo. Recorremos para isso a Pais de Brito, que no artigo que dedicou ao concurso promovido pelo S.P.N. se serviu das notícias que o *Diário da Manhã* publicou, para perceber o perfil naquela ocasião traçado às várias aldeias<sup>20</sup>. Uma primeira nota necessária prende-se com a evidente convergência dos predicados atribuídos a cada uma das aldeias visitadas pelo jornal. Como de resto Pais de Brito faz notar, “Os atributos são perfeitamente intermutáveis, nascidos do mesmo discurso apologético” (Brito, 1980:529), servindo as aldeias, afinal, apenas para ancorar à realidade visível e palpável um discurso em grande medida construído à sua margem. Nas notas de reportagem sucessivamente publicadas no *Diário da Manhã* as aldeias concorrentes não chegam verdadeiramente a ganhar vida mostrando-se como entidades específicas, antes se amalgamam num todo onde os particularismos se diluem em torno de

---

<sup>20</sup> Nesta secção as citações a que recorremos fomos buscá-las a Pais de Brito, o que significa que não se trata de citações directas do jornal, importando ainda fazer notar que na elaboração do seu artigo o autor sintetizou as notícias mantendo embora a linguagem utilizada (cf. Brito, 1980:513), pelo que as transcrições que usaremos poderão não coincidir rigorosamente com os textos publicados no *Diário da Manhã*.

uma certa ideia de alma e espírito nacional.

### III

No concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal não se analisa um mosaico de diversidades, antes se subsumem as diferenças reais a um referencial de identidade que se apresenta como legítimo e desejável. É por esta razão que se pode afirmar que se as notas de reportagem do *Diário da Manhã* nos informam pouco sobre as aldeias concorrentes, são todavia importantes para percebermos o modelo de *aldeia* que a iniciativa transporta consigo. Constantemente invocadas, as casas surgem inevitavelmente como marcas físicas na paisagem, mas também como expressão do carácter atribuído àquelas gentes. Encontramos no primeiro destes níveis a apresentação das suas características físicas (granito, xisto, pedra solta sem reboco, etc), enquanto no segundo nível nos deparamos com o realce da “simplicidade”<sup>21</sup> das habitações (Cambra - Beira Alta e Orada - Alentejo). Mesmo quando surgem excepções ao modelo rudimentar de casa - por exemplo em Azinhaga (Ribatejo), com as suas “casas solarengas e brasonadas” - elas não deixam nunca de ser excepções que coexistem com as casas populares, “baixas de porta com postigo” (Azinhaga - Ribatejo).

Mas a casa é também o lugar da família por excelência e esta apresenta-se antes de mais como “patriarcal” (Odeceixe - Algarve). Essa característica aparece associada à

---

<sup>21</sup> Nesta secção do nosso trabalho as palavras ou expressões colocadas entre aspas foram retiradas do artigo de Pais de Brito que já referimos, sendo aí remetidas para o *Diário da Manhã* como também já dissemos. Por razões de clareza e mais fácil leitura optámos por não referir a página da citação, mas apenas a aldeia ou aldeias a que diz respeito.

“resistência a influências estranhas”, numa aldeia “arcaica, primitiva, talhada em moldes patriarcais” (Merujal - Douro Litoral). Em associação estreita com a valorização de um suposto modelo patriarcal, surge o trabalho. O júri pôde então constatar como a gente que visita é “amante da terra como nenhuma” (Orada - Alto Alentejo), entoando “cantos de louvor à terra e ao trabalho” (Paul - Beira Baixa). As actividades económicas presentes nas aldeias não se restringem, todavia, ao cultivo dos campos. Há que considerar as indústrias, ora apresentadas como “populares” (Alte - Algarve), ora como “caseiras” (Manhouce - Beira Alta), bem como uma espécie de comércio primitivo, expresso na “troca de produtos” (Peroguarda - Baixo Alentejo e Monsanto - Beira Baixa). Não fica esquecida a ilustração de uma harmonia feita também da comunhão de bens, como o forno comum demonstra (Alte - Algarve e Colmeal - Beira Litoral).

A harmonização dos contrários que podemos constatar no ‘convívio’ entre modelos de habitação tão contrapostos como o solar brasonado e a mais modesta das casas, manifesta-se também noutros aspectos. Atente-se no ‘conciliábulo’ entre “velhas alfaias” e “máquinas modernas” (Azinhaga - Alentejo), ou como “um certo porte de vila” não faz perder a “feição alentejana e portuguesa” a Salvada (Baixo Alentejo). É ainda sobre a tónica da harmonização que características aparentemente opostas se conciliam: a “simplicidade” das casas, mobiliários e alfaias domésticas não contraria o “muito carácter” que possuem (Cambra - Beira Alta); o mesmo se diga para Odeceixe, que é “pobre, rude, mas tem um quê de cativante, simpático, português”. É afinal no carácter do povo que reside a capacidade de fazer a síntese destes contrários: decerto que é “gente calma” (Orada - Alto Alentejo), vivendo uma vida de “contemplação em perfeita beatitude” (São Bartolomeu - Alto Alentejo), mas que é também “do mais arraçado” (Peroguarda - Baixo Alentejo), quer dizer, português por sobre tudo o resto, como constantemente as notas de reportagem nos lembram.



Outro traço de carácter que podemos detectar é o heroísmo, que deve entender-se aqui, antes de mais, por capacidade de resistência a invasores estrangeiros. Sem ser uma característica atribuída uniformemente, encontramos-la na apresentação de Monsanto, que “possui um castelo de fama, invencível”, sendo, de resto, esse um atributo da aldeia que seria vencedora em que particularmente se insiste e que adiante retomaremos (cf. ponto VI deste cap.). É ainda heroísmo o que assoma na evocação da lenda do “capitão ‘Facundo’, perseguidor dos franceses” (Manhouce - Beira Alta). Trata-se de um heroísmo orientado para as ameaças do exterior, não se podendo por isso confundir com qualquer espécie de destempero que resultasse de uma personalidade espontaneamente violenta. É o contrário que é verdadeiro. O que se encontra por essas aldeias candidatas ao título de mais portuguesa é gente alegre (Vila Chã - Minho), que vive “muito sozinha consigo” (São Bartolomeu - Alto Alentejo) em lugares isolados que parecem “oásis” (Manhouce - Beira Alta).

Factor importante para a compreensão deste equilíbrio entre a paz quotidiana e o heroísmo que se manifesta quando as circunstâncias o exigem, é certamente a religiosidade. Se é verdade que nem sempre uma estrita ortodoxia caracteriza o espírito religioso detectado, àquela gente “crente e supersticiosa” (Orada - Alto Alentejo), não falta nunca uma fé espontânea, quase panteísta - presente, por exemplo, no “culto caseiro e louvável das plantas e flores” (Alte - Algarve) - que se concilia, todavia, com manifestações mais convencionais de religião como sejam as igrejas e capelas ou mesmo as procissões com que algumas aldeias finalistas receberam o júri (Monsanto e Paul - Beira Baixa e Peroguarda - Baixo Alentejo). A própria expressão folclórica, dimensão bastante valorizada como facilmente se compreende, surge bastante enriquecida pela religião. Basta atentar na representação de “mistérios de antigos tempos” (Vila Chã - Minho), no pregão ou encomendação das almas (Monsanto e Paul - Beira Baixa) ou ainda

nas “rezas e benzeduras para diversos fins” que puderam ser escutadas em Orada (Alto Alentejo). Estamos, em suma, no que poderia ser uma síntese feliz do que se diz, numa “terra pura e religiosa nos seus costumes” (Orada - Alto Alentejo).

#### IV

Admirando as danças e cantares das aldeias que visitam, perscrutando o modo de vida das populações que compõem as aldeias que mereceram a honra de ser representantes das várias províncias portuguesas, parece estar o júri imbuído do desejo de determinar objectivamente a mais ‘típica’ das concorrentes. É necessário, porém, colocar a questão de uma forma diferente e que julgamos mais esclarecedora. Para Pais de Brito a verdadeira importância da iniciativa estava em levar “o povo das aldeias a vitoriar os homens do regime que promoveram a ideia, os seus chefes (entre eles, ‘o grande amigo’ de todas as aldeias portuguesas) os seus representantes locais.” (Brito, 1980:529). Julgamos que a este aspecto podemos juntar ainda um outro: do que se tratava em grande medida era de produzir e projectar uma imagem idealizada do mundo rural, mas também da própria nação naquilo que ela possuía de mais profundo e permanente - mesmo que um olhar mais superficial fosse facilmente sugestionado pela ideia que a mudança e o progresso tinham tornado todas aquelas marcas de ‘cultura popular’ em signos arcaicos e já sem sentido.

Quando falamos em *produzir* uma imagem, não estamos a falar em algo que emerja a partir do nada. Como no capítulo anterior procurámos defender, a eficácia de um esforço como esse depende em grande parte do aproveitamento dos discursos pré-existentes, ou

seja, das *verdades* prévias e relativamente cristalizadas com que há que contar<sup>22</sup>. Sem procurar uma ‘genealogia’ rigorosa e exaustiva, vimos já como alguma intelectualidade oitocentista contribuiu de forma marcante para a promoção de um certo entendimento de ‘cultura popular’, tornada conceito *pivot* para a compreensão da ‘alma nacional’. Parece claro que no período do Estado Novo tomado para análise, os contributos dessa geração de românticos preocupados com a ‘crise’ de identidade nacional, permanece como referencial válido e incontornável. O concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal tem um evidente conteúdo ideológico, procurando actuar naquele lugar indefinido onde as *verdades* se sedimentam tornando-se idealmente indiscutíveis. Ele não serve apenas para vitoriar os chefes, mas sobretudo para mostrar quem detém o *poder*, isto é, a legitimidade de enunciar *verdades*, no caso concreto de mostrar o que é ‘típico’, ‘popular’, ‘nacional’.

Dentro deste quadro de análise torna-se ainda necessário tentar esclarecer a relação que julgamos encontrar entre a aldeia e a nação. Se, como já defendemos, a aldeia expressa aquilo que a nação devia ser, não estamos, todavia, perante realidades idênticas e confundíveis. Desde logo porque a primeira é apenas uma parte da segunda, mas sobretudo porque elas são entidades de distinta natureza. Não é a dimensão ou sequer a complexidade o que as distingue: a nação não é a soma das suas povoações, mas um *espírito* que se sobrepõe ao particular. A ‘cultura popular’ ou, mais amplamente, os modos de vida do ‘povo’ são elementos importantes apenas enquanto manifestações de um espírito nacional que a usura do tempo fez esquecer nalguns contextos. O que o Estado Novo enuncia como objectivo - e não esqueçamos que uma enunciação legitimada se

---

<sup>22</sup> Usando os conceitos de Bourdieu, poder-se-ia dizer que estamos perante o apelo à história no seu “estado incorporado”, quer dizer, à história que se tornou *habitus* (cf. Bourdieu, 1989:82). Evidentemente que o ‘uso adequado’ dessas *verdades* pode não se mostrar suficiente, é então que “as instituições e as leis devem funcionar de modo que se seja patriota por necessidade, quando se não é por disciplina ou virtude.” (Salazar, 1943:170-1).

torna mais facilmente em *verdade*<sup>23</sup> - é a conciliação do seu projecto político como o que se entende ser uma espécie de ‘património cultural’ pré-existente. Muito embora no capítulo seguinte procuremos analisar com algum pormenor o discurso político de Salazar, consideremos por agora um breve extracto de um discurso pronunciado em 1934, na ocasião do lançamento de bairros sociais e que julgamos esclarecedor do que se afirma: “A revolução nacional (...) não teria explicação nem defesa se não fôsse profunda nos seus objectivos, séria nos seus processos, *visceralmente popular*. Ela devia ainda assegurar à alma nacional a continuidade da nossa *missão histórica*” (Salazar, 1935:315. Sublinhados nossos).

A revolução é popular porque a sua inspiração essencial teria sido ‘bebida’ na raiz mais profunda da nação, onde a ‘alma popular’ se encontraria mergulhada. No “Prefácio” ao primeiro volume dos seus discursos, diz-nos Salazar que

As ideias destes discursos são geralmente conhecidas: posso mesmo dizer que não são minhas, mas da colectividade, ou porque as fui beber às *profundezas da consciência nacional* ou porque, correspondendo ao estado de espírito do País, êste as adoptou e fez suas (Salazar, 1935:XVI. Sublinhados nossos).

Em rigor estas duas opções não chegam a ser incompatíveis: estamos perante um país que ao tomar consciência da sua situação crítica *renasce*<sup>24</sup> recuperando valores quase esquecidos. A periferia da nação, justamente pela sua situação de periferia geográfica e

---

<sup>23</sup> Do que se trata aqui, afinal, é do exercício do “monopólio da violência simbólica legítima”, quer dizer, “do poder de impor - e mesmo de inculcar - instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários - embora ignorados como tais - da realidade social.” (Bourdieu, 1989:12).

<sup>24</sup> O conceito de renascimento desempenhou um papel fundamental no Estado Novo, como já desempenhara, aliás, entre os românticos. Teremos oportunidade de a ele voltar atribuindo-lhe então merecida atenção (cf. ponto V deste cap., bem como o cap.4).

cultural, pôde conservar-se relativamente imune às ideias dissolventes que, pelo menos desde o liberalismo, vinham penetrando no país. As sociedades camponesas - queremos evidentemente com isto dizer a ideia que delas se tinha - constituem pois um repositório de valores capazes de regenerar a nação. Os sólidos estereótipos que encontramos na abordagem das aldeias candidatas ao título de “mais portuguesas”, expressam afinal isso mesmo. Mas no entanto o que se busca é tão só uma *inspiração* e não a recriação da ‘cultura popular’ em todo o tecido da nação. Na verdade essa recriação é impossível: a história e a ideia de progresso negam de forma peremptória a possibilidade de uma reconciliação completa da nação com o que se entende serem as suas raízes.

No século passado a tentativa de reconciliar um saber positivo, fortemente marcado pelas ideias de progresso, com a cultura popular, saldou-se em grande parte na redução desta a fonte de inspiração, nomeadamente no campo literário a que já aludimos (cf. pág. 31, nota 10). Julgamos ser claro o paralelismo com o que ocorre no Estado Novo: se o progresso se apresenta como inevitável, ele deve todavia ser temperado por um conjunto de valores que se apresentam como eternos. Em Salazar podemos de novo encontrar a síntese:

Nós não temos o encargo de salvar uma sociedade que apodrece, mas de lançar, aproveitando são vigamentos antigos, a nova sociedade do futuro. Ela é ordeira e pacífica; ela conhece as fronteiras da Pátria, alargadas por esse Mundo (...) ela respeita a hierarquia e diferenciação de funções como facto natural e humano, necessário ao progresso geral (Salazar, 1937:44).

Estamos de novo perante a síntese possível entre o fascínio por um modelo claramente estereotipado de vida rural, significativamente impermeável à mudança, e a realidade moderna, essencialmente urbana e marcada pela consolidação de valores individualistas. É

nesta síntese que julgamos ver uma proposta do que é já um modelo utópico de sociedade: recuperação de valores perenes e, por isso, intrínsecos à natureza humana, que devem servir de alicerces a uma *sociedade nova*, onde impere um equilíbrio tal que o indivíduo sem deixar de o ser, se sinta integralmente uma parte do colectivo.

A “ideia corporativa”, como por vezes Salazar lhe chama, encontra-se, evidentemente, no cerne deste projecto de sociedade. Só por si ela é, todavia, insuficiente, como também Salazar deixa entender ao referir-se a outros países que, apesar de filiados na “ideia corporativa”, se distinguem do “nacionalismo português” (cf. Salazar, 1935:334-5). Como nesse mesmo discurso o Presidente de Conselho esclarece, os portugueses contam com uma “potencialidade colonial” que os distingue de outros povos. Outra importante dimensão distintiva constrói-se pelo aproveitamento das “profundezas das nossas raízes históricas” (Salazar, 1937:26), o que apela à redescoberta e valorização dos feitos e personagens do passado. A estas duas esferas de construção da ‘nova sociedade’ que nos próximos capítulos abordaremos, deve então juntar-se o contributo do ‘povo’. Atribuindo-se-lhe, como já vimos, a capacidade de preservação de características essenciais da ‘alma portuguesa’, por ele passava a reinserção de tais características na nação. É pois uma certa ideia de ‘alma nacional’ que ajuda a explicar a visão que se tem do povo e do papel que ele deve desempenhar na nova sociedade. Antes ainda de conhecermos melhor a aldeia que viria a ser considerada a “mais portuguesa de Portugal”, vamos tentar perceber os traços mais marcantes da ‘alma portuguesa’.

## V

Na tentativa de melhor compreender esse processo complexo de elaboração de uma

imagem da nação que fosse essencialmente a expressão de uma 'alma' imperecível, poderíamos recorrer a todo um vasto conjunto de textos de diversos autores e distinta natureza. Ilustração desta ideia é-nos dada por Eduardo Lourenço, que esboça uma genealogia que de Garrett a Pessoa nos conduz através do texto literário como interpretação de Portugal<sup>25</sup>. Da nossa parte ficar-nos-emos pelo ensaio e por três momentos particulares do longo e diversificado processo de *efabulação* da identidade nacional portuguesa. Vamos por momentos colocar-nos fora do fragmento de tempo que escolhemos trabalhar, pois acreditamos que o vincar de uma certa lógica de continuidade nos ajudará a clarificar os fundamentos simbólicos de interpretação da identidade nacional que encontramos na década de trinta. Teixeira de Pascoaes, Cunha Leão e Jorge Dias, três autores claramente distintos no enquadramento histórico e também teórico, oferecem-nos discursos que apesar das diferenças confluem no objectivo de 'descodificar' e oferecer ao leitor as componentes de uma alma nacional complexa mas que era imperioso conhecer.

Presente de forma mais evidente ou diluída julgamos estar, em qualquer dos autores, a tensão entre a imagem de uma nação que foi grande na história e um quotidiano que em alguma medida nega essa imagem. Presente com nitidez em Pascoaes - na linha dos autores oitocentistas que 'conviveram' com a crise de identidade que o Ultimato culminara - a busca da especificidade portuguesa assume-se em Cunha Leão como a descodificação do "enigma" que permitiu a persistência de Portugal como nação independente, enquanto em Jorge Dias é através de um enfoque antropológico que se procura definir aquilo a que chama a "personalidade base" do povo português. Estratégias e percursos distintos que apenas remotamente entroncam numa motivação comum, sendo todavia concordantes quanto ao optimismo de que as respectivas conclusões se revestem.

---

<sup>25</sup> O texto a que aludimos resultou de uma conferência proferida na Fundação Gulbenkian em 1975, encontrando-se incluída na obra *O Labirinto da Saudade* (cf. Lourenço, 1988, pp. 77-116).

Para Pascoaes “Se a nossa grandeza morreu materialmente, foi para ressurgir em espírito. O Sebastianismo sendo a expressão mítica da nossa dor, é, já, em sombra nocturna, o futuro sol da renascença” (Pascoaes, 1915:117). Cunha Leão conclui por seu turno que “Portugal tomado como pessoa onto-fenomenológica é uma entidade perene, e a brutalidade dos factos que o têm atingido não alterou a sua substância” (Leão, 1960:242<sup>26</sup>). De forma diferente mas ainda confluyente no optimismo, para Jorge Dias “A cultura portuguesa tem carácter essencialmente expansivo, determinado, em parte, por uma situação geográfica que lhe conferiu a missão de estreitar os laços entre os continentes e os homens” (Dias, 1950:141).

Ainda que através de trajectos específicos encontramos na verdade alguma comunhão nos três autores quanto à perspectivação positiva da ‘alma nacional’. Consideremos agora com algum pormenor as três abordagens referidas, procurando detectar os diferentes fundamentos simbólicos que alicerçam a visão de cada um dos autores. Começando por Teixeira de Pascoaes, encontramos a resolução da crise oitocentista pelo apelo messiânico:

O verbo de Pascoaes rasura ou dissolve a nossa pequenez objectiva, onde enraízam todos os temores pelo nosso futuro e identidade, instalando Portugal, literalmente falando, *fora do mundo* e fazendo desse *estar fora do mundo* a essência mesma da Realidade (Lourenço, 1988:98).

O renascimento português é visto essencialmente como espiritual: por ele assistir-se-ia à

---

<sup>26</sup> O extracto citado faz parte de uma “Nota Final” que apenas foi inserida na 2ª edição de *O Enigma Português*, datado de 1973.



“reintegração dos portugueses no carácter que por tradição e herança lhes pertence” (Pascoaes, 1915:9). Não é, em todo o caso, a falta de materialidade de conceitos como “sebastianismo” ou “saudosismo” que torna menos consistente a renascença portuguesa. A sua ligação ao povo, que nesse particular contraria o “carácter individual” que caracterizaria semelhantes movimentos “lá fora”, atribui-lhe uma sustentação que os intelectuais apenas confirmariam (cf. Pascoaes, 1915:108).

São as características intrínsecas da “alma portuguesa” que favorecem o renascimento espiritual a que aludimos. Para Pascoaes a alma humana era una e imutável nos seus traços essenciais. Dessa forma era nas nuances que as almas dos povos diferiam entre si (cf. Pascoaes, 1915:19). Nuances que são, apesar de tudo, relevantes. No caso português as particulares nuances da sua alma traduzem-se em qualidades e defeitos que importa conhecer. Começemos pelas primeiras. Resultantes do “carácter saudoso” a que voltaremos, encontramos aí o *génio de aventura* - “força que leva o homem a arriscar a sua vida individual, para conseguir determinado fim de utilidade colectiva” (Pascoaes, 1915:89) - a que se associa o *espírito messiânico* - espiritualização da aventura, elemento redentor fundamental na concretização da ‘Renascença’ (cf. Pascoaes, 1915:91) - completando-se com o *sentimento de independência e liberdade* - qualidade claramente espiritualizada e de que as outras duas dimanam (cf. Pascoaes, 1915:92).

Quanto aos defeitos - e são eles que realmente existem nas pessoas, ao contrário das virtudes que, esquecidas, “têm apenas uma existência de Panteão, como os ossos de Herculano” (Pascoaes, 1915:97) - apresentam-se em grande medida como expressão negativa de qualidades valorizadas, como se os defeitos contivessem em si mesmos a ‘chave’ da sua superação:

falta de resistência	∅	génio de aventura;
vil tristeza	∅	saudade;

inveja	∅	sentimento de independência;
intolerância	∅	defesa dos nossos interesses.

De fora desta intercepção de traços positivos e negativos ficam ainda a “ vaidade susceptível”, expressão de um povo que tendo sido “ grande” convive mal com a decadência, e o “ espírito de imitação”, resultado, afinal, dessa própria decadência, que “ destrói a faculdade inventiva e iniciadora” de um povo (cf. Pascoaes, 1915:104). Vistos de outra forma, os defeitos que Pascoaes atribui à “ alma Pátria” expressam a valorização do que é alheio à nação (inveja e espírito de imitação); a incapacidade de concretizar os impulsos positivos (falta de resistência e vil tristeza) e de conviver com real (vaidade susceptível); uma relação desequilibrada entre o indivíduo e o colectivo (intolerância). Do “ Renascimento”, profundo reencontro do português consigo mesmo, resultaria, porém, a superação deste quadro negativo que marcava o quotidiano nacional.

As características atribuídas à alma nacional são indissociáveis de outros conceitos que encontramos em Pascoaes, nomeadamente os de *raça* e de *pátria*. Apresentadas como seres vivos, teríamos em ambos os casos entidades superiores aos indivíduos que as constituem. Pode, na verdade, estabelecer-se como que um quadro hierárquico: o conjunto das qualidades conservadas e transmitidas por herança estabelecem o “ carácter” de um povo, quer dizer, definem-no como “ Raça”, sendo esta que dá lugar à “ Pátria” (cf. Pascoaes, 1915:9 sgg.). A entidade superior é pois a pátria, “ ser espiritual, a quem devemos sacrificar a nossa vida animal e transitória” (Pascoaes, 1915:24). Fortemente englobante, é na pátria que tudo flui e é a ela que as formas de vida inferior, como a de cada cidadão tomado individualmente, se devem sacrificar. Entregando-se à pátria num gesto de sacrifício, fica o indivíduo a ser ele próprio pátria, que dessa forma se revitaliza, ganhando novas energias e virtudes. Ser “ patriota” não obriga, todavia, ao sacrifício supremo de se diluir na pátria. Exige, isso sim, que se supere a condição de indivíduo, pai

ou munícipe, “criando um novo ser espiritual mais complexo, caracterizado por uma profunda lembrança étnica e histórica e um profundo desejo concordante” (Pascoaes, 1915:48).

De Pascoaes devemos ainda considerar alguns aspectos particularmente pertinentes dentro da problemática que a ele nos trouxe. Na verdade, Pascoaes não fica indiferente às ideias de tipicidade e resistência à mudança que, como vimos já, se encontram no núcleo dos discursos produzidos a propósito do concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal. Para este autor “É na região de Entre-Douro-e-Minho, que o Portugal de terra se mostra em alto e nítido relevo.” (Pascoaes, 1915:53), pois aí a paisagem, “fonte psíquica da raça” (Pascoaes, 1915:53), “é o próprio busto panteísta do génio dos lusíadas” (Pascoaes, 1915:54). Para lá das qualidades morais que a paisagem expressa, a “alma pátria” portuguesa recebeu os contributos “do princípio naturalista ou ariano e do princípio espiritualista ou semita” (Pascoaes, 1915:61-62), ou seja dos povos que teriam povoado a “Ibéria”, trazendo consigo distintos “sangues”, que, apesar de expressarem princípios aparentemente contraditórios, “se combinaram amorosamente, unificando-se na bela criação da alma pátria” (Pascoaes, 1915:58).

Tentámos já fazer notar como Teixeira de Pascoaes perspectiva a pátria como o cume de uma estrutura que compreende indivíduos marcados por um “carácter” específico e constituídos em “raça”. É um pouco dentro da mesma lógica que se estabelece a relação entre “indivíduo”, “pai”, “família”, “freguesia”, “município” e “pátria”. O sentido mais imediato é, evidentemente, o da redução à pátria englobante de que já falámos das partículas sucessivamente mais pequenas. Estamos claramente perante o “princípio do sacrifício” com que já nos cruzámos: o indivíduo deve cultivar a beleza e a saúde para que

possa ser um bom pai e um bom patriota<sup>27</sup>, da mesma forma que o pai deve cultivar a sua vida de família. Colocada a tônica nas virtudes patriarcais, distinguem-se então três tipos de família que Pascoaes associa à “antiga hierarquia tradicional” (Pascoaes, 1915:39) dos três estados: família rural, família urbana e família operária. As duas últimas, sobretudo a operária, representam “uma força de transformação, revolucionária” (Pascoaes, 1915:39), enquanto à primeira

em virtude da sua estabilidade, pertenceria o culto da tradição histórica, literária, artística e religiosa, firmando as primordiais qualidades da Raça, que ela defenderia das estranhas influências facilmente recebidas pelas populações urbanas. Seria o íntimo núcleo indestrutível da Pátria portuguesa (Pascoaes, 1915:39).

Formas familiares distintas, mas partícipes todas elas da mesma pátria, unidas, também, por um comum sentimento religioso, adequado à natureza de ser “espiritual e divino” (Pascoaes, 1915:40) que a família é.

Logo na “Apresentação” ao seu livro *Cunha Leão* deixa claro o que verdadeiramente o move no empreendimento, ao declarar que a sua obra deveria ter como subtítulo “ensaio de uma fundamentação psicológica da independência” (Leão, 1960:7). É a persistência da independência de uma pequena nação que gera um misto de espanto e arrebatamento patriótico; é, afinal, esse o “enigma português” que Leão procura explicar

---

<sup>27</sup> O perigo de agir de diferente forma fica claro nesta elucidativa citação: “Graças ao terrível altruísmo de nossos avós, o povo português sofre dessa terrível doença - a fealdade, que é uma síntese de todas as doenças. Esta doença tem dois aspectos: o urbano e o rústico, e três causas principais: a mestiçagem e a penúria; a sífilis e o alcoolismo.” (Pascoaes, 1915:35 nota).

recorrendo à geografia, à história e à linguística, ainda que o mais significativo do seu esforço se canalize para a definição dos contornos psicológicos do português. O interlocutor omnipresente nessa viagem aos fundamentos da nação é Castela, vizinho próximo e poderoso, ameaça constante e muitas vezes séria à independência de Portugal. O diálogo que se estabeleceu e Leão vê persistir entre as duas nações, abarca inevitavelmente os campos da história, da linguística e, mesmo que para lá da vontade dos homens, da própria geografia. Em *O Enigma Português* esse diálogo estende-se também à psicologia. De Portugal a Castela inverte-se o “carácter nacional”, como se o espelho em que cada nação se olhasse lhe devolvesse a sua exacta imagem mas invertida e nessa ilusão quem observa se não visse já a si própria mas à nação contígua, tornada assim complemento indispensável da sua própria identidade.

Cunha Leão sintetiza a “diferenciação psicológica” entre as duas nações ibéricas num “Quadro comparativo” (Leão, 1960:120-121) que tentámos condensar aqui:

<b>CASTELHANO</b>	<b>PORTUGUÊS</b>
Religiosidade imediata. Relação directa do homem com Deus.	Religiosidade mediata. Medios: natureza, saudade e amor às criaturas
Homem agente do ideal, primazia da acção, militância.	Homem como estado de alma. Desigualdade temperamental e tendência para o sonho.
Indiferença à natureza cósmica. Natureza como palco da história.	Sensibilidade à natureza, que é vista animadamente. Naturalismo transcendente.
Vida como afirmação e luta. Dramatismo. Código de honra.	Afirmação pelo sentimento e assimilação humana. Espírito de missão e gosto de aventura.
Extremação entre o amor e a sexualidade. Amor natural.	Amor como adoração - proximidade relativa entre o amor e a sexualidade.
Ironia cortante e ácida.	Ironia sentimental. Agudeza ao ridículo.
Solidariedade contra as intervenções alheias.	Solidariedade pela comunhão dos afectos e transmissão do sangue.
A adversidade suscita o refúgio no foro individual.	Resistência à adversidade pela esperança e pela crença nos imponderáveis.
Tendência para o categórico: Firmeza das opiniões e pouca permeabilidade à dúvida.	Sentido dos cambiantes e das sombras. Hesitação/heroísmo.
Desinteresse pelo mundo.	Interesse pelo exótico.
Teimosia aberta: obstinação.	Teimosia surda. Plasticidade e antinomias profundas.

Julgamos que alguns dos aspectos evocados por Cunha Leão merecem uma consideração mais atenta, já que neles encontramos a expressão de um entendimento da ‘alma nacional’ constantemente evocado durante o Estado Novo. Sempre tendo como contraste a antagónica Castela, vê Leão “a nação portuguesa, tão permeável ao universo como universalizante” (Leão, 1960:149). É a este nível, evidentemente, que se joga a defesa da particular apetência pela assimilação dos gentios que teria marcado a nossa colonização<sup>28</sup>, em que se afirma, afinal, “a suprema humanidade e o empenho dominante de querermos transmitir sem avareza a todos os povos, a nós considerados iguais no que mais importa, um património espiritual que temos por sagrado” (Leão, 1960:150). Num certo sentido não estamos longe da argumentação de Pascoaes, que nos chama a atenção para as virtudes que os defeitos escondem: onde este autor via, negativamente, a valorização do que é alheio à nação, vê Leão uma “plasticidade única”, que permite a adaptação, sem que o indivíduo se dissolva no meio (cf. Leão, 1960:187).

A saudade, importante traço distintivo que encontramos já em Pascoaes, ocupa também aqui um lugar chave, de tal forma que o autor vê nela “além do fulcro da sensibilidade portuguesa, algo imprescindível à nossa explicação colectiva.” (Leão, 1960:180) e que nos distingue de outros povos. O sebastianismo, exemplo de resistência à

---

<sup>28</sup> Importa notar que Cunha Leão escreve numa altura em que o luso-tropicalismo se assumia como centro da argumentação legitimadora da colonização portuguesa. Na verdade, é apenas na década de cinquenta que Gilberto Freyre visita as colónias portuguesas a convite do governo da metrópole, só então reconhecendo nesses lugares um padrão luso-tropicalista idêntico ao que encontrara no Brasil (cf. Bender, 1976:27). Por outro lado é também a partir desse momento que se torna indispensável encontrar argumentos capazes de contrariar a tendência geral de descolonização. Em alguma medida o luso-tropicalismo desempenhará esse papel (cf. Bender, 1976:21-90 e Macedo, Braga de - “O luso-tropicalismo de Gilberto Freyre - Metodologia , Prática e Resultados”, *Revista ICALP*, Março, 1989, n° 15).

adversidade, pode então ser entendido como produto colectivo da saudade (cf. Leão, 1960:188). Assim, e seguindo sempre o autor, enquanto a adversidade conduz o castelhano a refugiar-se em si próprio, o português resiste-lhe colectivamente pela esperança e crença nos imponderáveis. É todavia o equilíbrio que acaba sempre por imperar: diferentemente do que ocorre com os nossos ‘vizinhos’ “o sentimento anda-nos *temperado* em reflexão, amadurece mediante *ponderação* de ordem intuitiva e empírica, sofre os *contrapesos* do próprio subconsciente que lhe demoram a erupção, lhe *corrigem* a cegueira e violência.” (Leão, 1960:203 sublinhados nossos). Equilíbrio que não contradiz os extremos de violência que por vezes ocorrem: como que construindo uma teia definidora de um carácter quase perfeito, também essas ‘cúspides’ podiam de facto advir, surpreendendo muitas vezes os adversários do momento (cf. Leão, 1960:155-7).

Concluiremos este breve olhar sobre *O Enigma Português* com a evocação de um último traço de carácter, também ele bastante recorrente, dir-se-ia mesmo que esperado. Trata-se da propensão do português para deixar no mundo a sua marca: “O nosso povo só rende na justa medida do seu valor, se possuído do espírito de missão. Quando pode ultrapassar-se em algo de nobre e universal” (Leão, 1960:138). Estabelece-se aqui de forma clara a ponte para os Descobrimentos e a Colonização, que são vistos como mais do que meros episódios de um processo histórico: neles reside o “complexo fenomenal que mais interessa à definição portuguesa” (Leão, 1960:208). O gosto pelo que é estranho e exótico, em contraste, uma vez mais, com o desinteresse pelo mundo manifestado pelos castelhanos, traduziu-se em realizações históricas que por vezes são elas próprias produtoras de carácter.

Em Jorge Dias encontramos, evidentemente, um projecto distinto do de qualquer



dos autores que brevemente ‘visitámos’, ainda que julguemos, por outro lado, serem as confluências evidentes. Da sua vasta obra estamos a pensar, para o que agora nos ocupa, sobretudo em dois textos dos anos 50, “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”<sup>29</sup> e “Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português”<sup>30</sup>, onde podemos encontrar a expressão das concepções fundamentais de Dias acerca do carácter do português. De forma semelhante ao que acabámos de ver, de novo nos encontramos perante o desejo de evidenciar um quadro de diferenças que coloquem o português numa teia específica de identidade, negando dessa forma a sua diluição no *outro*. Se Pascoaes valorizava as nuances da ‘alma nacional’ e Cunha Leão confrontava Portugal com Castela, construindo através desse confronto uma identidade singular feita de contrapontos, Jorge Dias parece reconhecer outra complexidade à questão, fazendo desde logo notar a existência de culturas regionais e a dificuldade de caracterizar uma “cultura nacional”. Complexidade que não é, todavia, irremovível, como ele próprio se esforça por mostrar ao construir um quadro argumentativo de onde emerge uma “personalidade base” e onde se esboça e defende a “feição psíquica portuguesa”.

A *questão cultural* assume em Jorge Dias um relevo inevitável se atendermos à sua formação académica. Como já dissemos este autor não pôde deixar de contrapor à homogeneidade inscrita no conceito de “cultura nacional” a evidência da diferença presente nas culturas regionais. Do que se trata, porém, não é de negar significado à primeira dessas dimensões, mas apenas de afirmar que “a chamada *cultura nacional* não é um somatório de diferentes culturas regionais, mas uma integração destas” (Dias,

---

<sup>29</sup> Apresentado no I Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, realizado em Washington em 1950, foi publicado nesse mesmo ano nos EUA, surgindo em Portugal apenas em 1961.

<sup>30</sup> Apresentado no II Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, realizado em São Paulo em 1954, foi publicado no ano seguinte no Brasil e em Portugal também em 1961.

1955:185). De resto, dado Portugal apresentar acentuada homogeneidade cultural, é possível, na sua perspectiva, abordar a *cultura nacional*, reservando para as *culturas regionais*, e para os arcaísmos que preservam, a clarificação da evolução da sociedade portuguesa (cf. Dias, 1955:185). Esta hierarquia entre os dois patamares de manifestação cultural surge ainda mais clara em “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”, onde, usando embora outra terminologia, se diz o essencial da relação entre elas:

Enquanto a cultura local tem carácter quase ecológico e resulta do conflito entre a vontade do homem, o ambiente e a tradição, a cultura superior transpõe esse conflito para o plano espiritual, porque o elemento *ambiente natural* é substituído pela história (Dias, 1950:140).

Torna-se inevitável recuperar aqui o que Pina Cabral chama de “posição de amor/ódio” em que a elite letrada oitocentista se encontraria face à cultura popular (cf. Cabral, 1991:20) , já que entendemos que em Jorge Dias essa relação, ainda que sensivelmente revista, está também presente. Um seu texto de 1948, “Cultura popular e cultura superior”, elucida o que queremos dizer. Nele Dias define a cultura popular como

a cultura de certas classes humanas que se encontram num estado seminatural, espontâneo, irreflectido, mítico, mas sem fronteiras rígidas com o mundo lógico da reflexão crítica, que caracteriza o homem da cultura superior. Pode-se dizer que o *popular* representa a zona obscura e semiobscura da alma, o que em psicologia se chama *inconsciente* e *subconsciente*, em oposição à transparência e luminosidade do *consciente*, que caracteriza a cultura superior (Dias, 1948:84).

Não é pois no universo da cultura popular que se pode ou deve buscar a caracterização da

“cultura portuguesa”. Constituindo-se embora em universos de significação, as culturas regionais ou, dito de outro modo, a cultura vivida pelo povo, não é senão um fragmento em mudança, de tal forma que “É possível que se um dia o nível de instrução e de educação for tão elevado que todo o povo participe mais intimamente na cultura nacional, desapareçam as culturas regionais, completamente absorvidas pelo espírito geral.” (Dias, 1950:140). Não se pense, todavia, que se está perante a rendição incondicional face à modernidade avassaladora. É justamente neste ponto que o vigor da cultura popular mostra a sua utilidade: as características tradicionais que a sociedade portuguesa possuiria, permitir-lhe-iam resistir ao desgaste dessa modernidade, sendo mesmo “notável a resistência que o povo português opõe à força niveladora que resulta da industrialização e da mecanização.” (Dias, 1955:186 nota).

O “português base”, como Dias lhe chama, não pode de forma alguma confundir-se com nenhuma das parcelas que constituem o todo nacional. Quer dizer, o “português base” não é o minhoto, o transmontano ou o beirão, o que significa, em última instância, que é no seio da “cultura superior”, afastada das especificidades regionais, que ele deve ser procurado. Na sequência deste raciocínio a história torna-se uma dimensão essencial da explicação da “psicologia nacional”: os Descobrimentos, por exemplo, traduziriam o ideal expansivo de uma nação marítima, da mesma forma que o convívio com os vários povos que passaram pela península explicaria a capacidade de adaptação e a facilidade de relacionamento com outras populações (cf. Dias, 1950). Do que se trata para Jorge Dias é de privilegiar o que entende serem as permanências, subalternizando, simultaneamente, especificidades regionais que não se podiam confundir com um “carácter nacional” necessariamente mais amplo. É neste quadro que deve ser entendido aquilo a que Dias chama “conteúdo espiritual”, elemento que “deixa compreender a evolução cultural do povo” (Dias, 1950:138), graças, justamente, ao seu carácter de permanência.

Pode assim dizer-se que para Jorge Dias a compreensão do carácter nacional passa pela caracterização de um “fundo temperamental” que é mais constante do que por vezes parece. A complexidade da questão conduz, porém, o autor à constatação de que

nem sempre existe uma constante temperamental base nas nações de composição heterogénea. Às vezes não há mais do que várias mentalidades em conflito real ou latente, que, com o decorrer da história, vão tomando alternadamente a orientação do conjunto (Dias, 1950:138).

Com base nestas considerações, de onde a contradição parece não estar ausente, a “personalidade base” que Dias nos propõe surge inscrita num “discurso baseado em antinomias, o que evidentemente dá ao seu autor a certeza de não deixar nada de fora” (Moutinho, 1980:90). Essas antinomias, que aliás Jorge Dias reconhece (cf. Dias, 1950:142), como que se harmonizam e equilibram mutuamente numa personalidade versátil e distinta das que caracterizariam outros povos. Torna-se inevitável traçar o paralelismo entre esta harmonização e o “sentimento (...) temperado em reflexão” (Leão, 1960:203) de que nos fala Cunha Leão. Por outro lado parece evidente que, como Mário Moutinho afirma, a “personalidade base” do português que Dias nos oferece “é simplesmente uma ladainha de lugares-comuns” (Moutinho, 1980:92). Todavia, é sobretudo por isso que ela se mostra esclarecedora, não tanto em relação ao que o português *era*, mas muito mais ao que *devia ser*, quer dizer, nela se exprime tanto os comportamentos como o carácter esperado por parte dos portugueses.

A *démarche* de Dias inscreve-se claramente nas preocupações da corrente culturalista de que este autor se fora gradualmente aproximando. Lendo os textos a que vimos fazendo referência, rapidamente se pensa no trabalho de Ruth Benedict, já que em ambos os autores assistimos à tentativa de encontrar e transmitir “padrões culturais”, isto

é, expressões globais de sociedades, sejam elas ‘simples’ ou ‘complexas’. Se Dias nos fala de uma “cultura superior” resultante da integração das culturas regionais (cf. Dias, 1950:140), Benedict afirma que “as culturas são alguma coisa mais do que a soma das feições particulares que as constituem”, falando ela também em “integração das culturas”<sup>31</sup>. Não é sequer a complexidade do objecto de estudo que distingue o trabalho dos dois autores, já que em Benedict, à ‘simplicidade’ dos Zuñis, dos Dobuanos e dos Kwakiutl (*Patterns of Culture*) sucede a ‘complexidade’ da cultura japonesa em *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946). Na verdade, colocar a ênfase no suposto grau de complexidade de uma sociedade - como Dias de algum modo faz - é iludir o essencial destas abordagens: elas, sem que sejam apenas isso, constituem um espelho da sociedade que as produziu e é nessa dimensão que o olhar de Jorge Dias se torna mais relevante<sup>32</sup>.

Vejamos então de forma mais circunstanciada o entendimento que Dias faz do português, quer dizer, com que materiais se constrói a imagem idealizada de um povo; de que forma se elabora um processo de *efabulação* que tem muito de legitimação de comportamentos e de gestão das expectativas dos vários grupos componentes da sociedade portuguesa. Para Jorge Dias “O português é um misto de sonhador e de homem de acção, ou melhor, é um sonhador activo, a que não falta certo fundo prático e realista.” (Dias, 1950:145). Como tivemos já oportunidade de fazer notar, as contradições do carácter português doseiam-se sabiamente, como que para encontrar um equilíbrio que responda às necessidades de cada conjuntura. Atentemos ainda num outro exemplo: “O

---

<sup>31</sup> Cf. Benedict, Ruth (1934) *Padrões de Cultura*, Lisboa, Edição ‘Livros do Brasil’, s.d., p.60.

<sup>32</sup> Para uma interpretação da obra de Ruth Benedict mais como obra de *autor* do que como análise neutra de “padrões de cultura”, cf. Geertz, Clifford - *El antropologo como autor*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989, p. 11 sgg.

português é, sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco. Não gosta de fazer sofrer e evita conflitos, mas, ferido no seu orgulho, pode ser violento e cruel.” (Dias, 1950:145). Podíamos multiplicar os exemplos desta versatilidade de carácter que, como notou Moutinho, não deixa nada de fora (cf. Moutinho, 1980:90)<sup>33</sup>. Procuremos, porém, chegar àquele que é um núcleo importante da argumentação de Dias, como aliás o foi também para os outros autores que abordámos, exactamente a questão da singularidade que o português manifestaria quando confrontado com outros povos.

Devemos em primeiro lugar fazer notar que o confronto histórico com outros povos se apresenta em Jorge Dias como peça fundamental na vida da nação. Desde logo porque Portugal nasce da luta com os mouros, depois porque houve que enfrentar a cobiça espanhola e finalmente porque a expansão marítima gerou contactos inevitáveis e de diversa natureza com outros povos (cf. Dias, 1950:144). De tudo isto resultaria “uma enorme capacidade de adaptação a todas as coisas, ideias e seres, sem que isso implique perda de carácter.” (Dias, 1950:146). Em evidente paralelo com o que nos diz Cunha Leão, também aqui a maleabilidade não significa negar ou sequer diminuir as singularidades. Face aos mouros o que se vive é “uma guerra política e religiosa”, pela qual se expulsa “o inimigo da fé” (Dias, 1950:144), o que significa que é uma diferença irremovível que está na própria essência do contacto. De forma diferente se coloca o relacionamento com “os vizinhos espanhóis”. Fugindo apenas parcialmente ao esquema de antinomias ensaiado por Cunha Leão, Dias reconhece as comunhões, mas é delas que se serve para afirmar as diferenças. Ficamos assim a saber, por exemplo, que tal como o

---

<sup>33</sup> É talvez interessante fazer notar aqui como também Salazar apela a esta ‘duplicidade’ para explicar a existência de pessoas descontentes com a sua política: “Há um abismo entre a nossa inteligência, viva e pronta de meridionais, e a nossa débil vontade, pouco paciente, pouco tenáz. Este abismo provoca, no meu entender, um verdadeiro desequilíbrio psíquico.” (Ferro, 1982:188).

espanhol, o português é “fortemente individualista, *mas* possui um grande fundo de solidariedade humana.” (Dias, 1950:146 sublinhado nosso), ou então que “Compartilha com o Espanhol o desprezo fidalgo pelo interesse mesquinho, pelo utilitarismo puro e pelo confronto (...). *Mas* não tem, como aquele, um forte ideal abstracto, nem acentuada tendência mística.” (Dias, 1950:145 sublinhado nosso).

A diferença da “personalidade base” do português face ao que o cerca abarca, naturalmente, outras dimensões que importa conhecer. A colonização protagonizada por Portugal apresenta-se como *sui generis*, seja pela tendência à “assimilação por adopção” (Dias, 1950:146), seja pelo particular relacionamento com o próprio empreendimento colonial, que se traduz, por exemplo, na falta de aproveitamento das fontes de riqueza, porque “Soubemos traficar, mas faltou-nos sempre o sentido capitalista.” (Dias, 1950:148). Uma vez mais, porém, esta falta se transmuta em traço positivo: ao não possuir um “sentido capitalista” tão agudizado como outros povos, o português resiste mais facilmente às tendências dissolutoras da modernidade, daí resultando uma evidente valorização (cf. Dias, 1955:186 sgg.)<sup>34</sup>. Outro aspecto distintivo a referir ainda é que para o português “o coração é a medida de todas as coisas.” (Dias, 1950:149), dessa forma se estabelecendo como que um vínculo com a espiritualidade que permite afirmar que “poucos povos têm menos necessidade de conforto do que o português.” (Dias, 1950:148).

Na caracterização da “personalidade base” do português uma nota final para a inevitável *saudade*. Tivemos já oportunidade de realçar a importância que tal conceito teve tanto em Teixeira de Pascoaes como em Cunha Leão. Em Jorge Dias, por seu turno, a

---

<sup>34</sup> Outra dimensão desta valorização é-nos dada por Salazar, que explica a adaptabilidade portuguesa à crise europeia pelo seu afastamento face à ‘modernidade’: “O nosso atraso salvou-nos nesse ponto. Como não nos habituámos ainda a certas facilidades trazidas pelo progresso, não sofremos tanto, naturalmente, com a falha brusca dessas facilidades” (Ferro, 1982:143).

saudade apresenta-se também como expressão importante, constituindo como que uma síntese de distintos vectores:

A mentalidade complexa que resulta da combinação de factores diferentes e, às vezes, opostos dá lugar a um estado de alma *sui generis* que o português denomina *saudade*. Esta saudade é um estranho sentimento de ansiedade que parece resultar da combinação de três tipos mentais distintos: o lírico sonhador - mais aparentado com o temperamento céltico -, o fáustico de tipo germânico, e o fatalístico, de tipo oriental. (Dias, 1950:146).

De novo temos a síntese de contrários, mesmo se aqui ela é menos conseguida, evidenciando-se em seu lugar uma certa predisposição para os extremos: “Este temperamento paradoxal explica os períodos de grande apogeu e de grande decadência da história portuguesa.” (Dias, 1950:146). Teremos oportunidade de ver no decorrer deste trabalho como esta relação pendular entre o desânimo dos momentos de crise e o entusiasmo do ‘renascimento’ surge abundantemente glosada durante o Estado Novo, que é, de resto, constantemente interpretado como um sinal de ressurgimento nacional.

A linha de interpretação em que Jorge Dias se move faz do paradoxo um traço fundamental do carácter português. Importa pouco saber se esse é o resultado inevitável da complexidade de uma cultura heterogénea - como Dias constantemente deixa entender - ou simplesmente, como já foi dito, uma forma de abrir todos os caminhos, nada deixando de fora. Importa, em todo caso, que nos retenhamos num paradoxo específico, pois nele podemos achar alguma pertinência para a questão da tipicidade aldeã com que abrimos este capítulo. O paradoxo de que falamos está na conciliação entre a capacidade de agir na vanguarda - como teria acontecido com a expansão ultramarina e estaria ainda



acontecendo com uma colonização tolerante - e a capacidade de conservar um conjunto de traços tradicionais que Jorge Dias inequivocamente valoriza. No seu pensamento esta dupla face do carácter português surge como o reflexo de uma “cultura superior” - responsável pela ‘produção’ da história (cf. Dias, 1948:85) e, genericamente, pelos vectores dinâmicos desse carácter - e de uma cultura popular ou regional onde assentaria a preservação de práticas sociais e tradições.

Nesta medida, o que Jorge Dias chama “cultura nacional” é afinal uma mescla idealizada de duas dimensões que num certo sentido são antagónicas. Assim pensada a sociedade portuguesa apresenta-se como uma espécie de projecto utópico, cujos fundamentos assentam em dois pilares. Desde logo numa história idealizada e irrepitível mas que gerou valores perenes e, depois, numa visão idílica de um mundo rural que teria conservado os traços de um viver ancestral e por isso mais puro. Bem entendido que nenhum destes elementos é por si só suficiente para explicar o “carácter português”. O dinamismo, o devir histórico só por si, conduz ao que Dias entende ser uma desumanização das relações sociais<sup>35</sup>. No outro extremo, se vingasse apenas o imobilismo da tradição, a sua a-temporalidade, Portugal ficaria fora do espaço da civilização que só a história produz. Falamos de projecto utópico pensando no carácter ilusório de ambos os universos de sentido presentes no pensamento de Jorge Dias. Tanto os valores perenes que a história teria ensinado como a tradição em que o povo viveria mergulhado, devem, evidentemente, ser antes de mais vistos como projecções, que mesmo se produzem sentido e se tornam verdadeiras não deixam nunca de ser *construções* simbólicas sujeitas a

---

<sup>35</sup> Contraopondo a conservação dos valores tradicionais no Norte do país à sua dissolução no Sul, Jorge Dias usa uma expressão interessante e elucidativa. Diz que no passado, mesmo no Sul, as relações entre proprietários e lavradores eram de “*tipo humano*, familiar, e não inteiramente postas num plano frio de interesses.” (Dias, 1955:187).

revisão. No capítulo seguinte teremos oportunidade de dedicar a nossa atenção ao campo da história, fiquemos por agora com a tradição.

Julgamos ser pacífico afirmar que as obras mais conhecidas de Jorge Dias, e aquelas que talvez de forma mais decisiva o projectaram como figura cimeira da antropologia portuguesa da sua geração, foram *Vilarinho da Furna. Uma aldeia Comunitária* (1948) e *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril* (1953). Não cabe aqui abordar essas obras, mas vale a pena notar a preocupação com o comunitarismo e sobretudo com a interpretação que dele se faz. Ele surge de forma clara como uma sobrevivência de práticas ancestrais e como expressão de sociedades tendencialmente igualitárias em processo de extinção. Esta interpretação é importante para compreendermos a idealização das tradições das ‘sociedades periféricas’ de que já falámos, e que são também, afinal, as que o S.P.N. promoverá no seu concurso. Em “Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português” a motivação mais evidente de Jorge Dias parece ser a de reflectir a relação das culturas regionais com o processo global de mudança. Dividindo o país em Norte e Sul, o autor define duas áreas culturais que reagem distintamente à influência de “certos agentes modernos.” (Dias, 1955:186).

São vários os níveis específicos onde a distinção Norte/Sul se mostrava relevante, o que também significa dizer que é a vários níveis que a ‘modernidade’ ia agindo. Por exemplo na nuclearização da família, que fazia recuar “a grande família multifuncional, predominantemente de tipo patriarcal” (Dias, 1955:186) que todavia ia subsistindo no Norte do país. Outro indicador de descaracterização era a diminuição dos laços entre indivíduo e comunidade. Uma vez mais é o Sul a mostrar-se mais afectado, dada a maioria de assalariados sem terra e a mais fácil penetração da “mentalidade capitalista” (Dias, 1955:187). Valorizando o que entende serem os valores patriarcais, que as famílias extensas predominantes a Norte preservariam, Dias transfere para os proprietários do Sul

o papel de ‘pai’: “outrora (...) os proprietários lavradores não estavam dominados pela mentalidade capitalista e reinava também em muitas casas um certo espírito patriarcal, que abrangia parentes e criadagem, que viviam sob o mesmo tecto.” (Dias, 1955:187).

Neste quadro podemos afirmar que a especificidade da estrutura social do Sul como que se adequou ‘naturalmente’ àquele que se apresentava como o modelo de sociedade característica do Norte do país, só dele se afastando quando a ‘dissolução’ capitalista o torna inevitável. Desta forma, parece claro que Jorge Dias toma como paradigma a organização social que, com mais ou menos fundamento, pouco importa para aqui, julga caracterizar algumas sociedades camponesas do Norte, naturalmente que as mais periféricas e, por isso, julgadas relativamente imunes a influências estranhas. Dentro desse raciocínio o que é diferente é tomado, pelo menos implicitamente, como desvio. Num evidente paralelismo com as preocupações da etnologia do romantismo, Dias vê a “cultura nacional” ameaçada pelo modernismo. A resposta que encontra, ainda que mais burilada, não é essencialmente diferente da encontrada pelos românticos: a autenticidade encontra-se nos recantos intocados da nação, mas necessita de ser compreendida e explicada pela “cultura superior”.

De facto, é pelo crivo da “cultura superior” que “as comunidades de tradição comunitária, semiautárquicas” (Dias, 1955:192) se tornam expressão de autenticidade:

Em regiões privilegiadas pelo isolamento e com grandes tratos de terreno próprios para o pastoreio ainda se encontram hoje comunidades excepcionalmente preservadas, onde o etnólogo pode estudar, como num laboratório, formas de organização social cujas raízes mergulham no clã proto-histórico. (Dias, 1955:192).

As “aldeias comunitárias” que estudou, Vilarinho da Furna e Rio de Onor, são encaradas como exemplos de uma organização social outrora frequente e que se ia extinguindo.

Nelas se podia todavia ver ainda “além da sua alegria exuberante e harmonia social, (...) a extraordinária fraternidade que reina entre todos” (Dias, 1955:194). Exemplo, portanto, de um passado feliz, apenas pontualmente preservado, mas que deixou marcas, já que ele é, possivelmente, “a raiz das várias formas de vida social peculiares ao Norte de Portugal.” (Dias, 1955:195). Porém, numa ‘sociedade histórica’, a antiguidade, sinónimo aqui de autenticidade, não pode já ser recuperada. Dela se deve, no entanto, retirar ensinamentos. A sociedade portuguesa não pode já ‘mergulhar’ na vivência comunitária, mas deve preservar tanto quanto possível os valores positivos que aí se inscreviam. É nessa medida que falamos de um ‘projecto utópico’ que mergulha as suas raízes na autenticidade de um viver ‘pré-moderno’ e de numa história formadora de carácter. Nesse projecto a comunidade não pode mais ser uma enorme família (cf. Dias, 1955:194), mas pode viver sem conflitos de classe; não pode mais ser comunitária, mas pode ser corporativista, conservando ainda assim o essencial dos valores ‘autênticos’ que não se podem perder.

## VI

Ao traçarmos este breve itinerário por alguns modos de percepcionar a natureza do português procurámos abordar autores significativos sem termos, evidentemente, nem o desejo de exaustividade, nem a pretensão de termos trazido a estas páginas *os mais* significativos dos autores que procuraram encontrar o que simplifadamente podemos chamar a ‘essência nacional’. Não eram esses os nossos objectivos. No entanto, ainda que convictos da complexidade da questão, julgamos ter exposto aqui algumas linhas fundamentais de um modelo persistente de entendimento da nação. São, na verdade, linhas que percorrem o pensamento de diferentes autores, mostrando-se, todavia,

notavelmente constantes ao longo do tempo. Importante alicerce comum aos projectos dos autores que abordámos, é a afirmação de Portugal como lugar singular, isto é, como espaço de afirmação de um espírito muito próprio e inconfundível. De facto, em qualquer deles entroncamos, de forma vigorosa e inapelável, na questão da *identidade*, o que aqui significa dizer na constatação do perigo da nação se diluir no que lhe é estranho e na necessidade de obstar a tal perigo expondo à evidência uma identidade sólida - mesmo que na verdade do que se trate seja de a *criar* para mostrar que existe.

Julgamos, efectivamente, ser possível entender os trabalhos que analisámos como peças soltas de um complexo processo de produção de sentido, em torno do qual se afirma Portugal como entidade singular e inconfundível. Numa palestra proferida em 1984 Eduardo Lourenço reflecte sobre esta questão afirmando:

Deve ser mesmo difícil encontrar um país tão *centrado*, tão concentrado, tão bem definido em si mesmo como Portugal. O nosso problema (...) não é um problema de identidade (...) mas de hiperidentidade, de quase mórbida fixação na contemplação e no gozo da *diferença* que nos caracteriza ou nós imaginamos tal no contexto dos outros povos, nações e culturas (Lourenço, 1990:10).

A constatação deste “gozo da diferença”, a que nenhum dos autores que abordámos se mostra indiferente, deve ainda ser complementada com um esforço de compreensão da sua motivação. Como no mesmo lugar Eduardo Lourenço não deixa de notar, no contexto português o passado, leia-se a memória histórica construída<sup>36</sup>, apresenta-se como dimensão essencial, como “obsessiva referência do seu presente” (Lourenço, 1990:10).

---

<sup>36</sup> “Para cada nação (...) a História (como discurso sobre o seu percurso) é, antes de mais, a necessária e voluntária *ficção* de uma identidade ‘a posteriori’, processo de sublimação do seu caótico, imprevisível, precário ou aleatório viver real.” (Lourenço, 1983:16).

Em qualquer dos três trabalhos que aqui analisámos encontramos a expressão de uma tensão entre o passado visto como glorioso e o presente banalizado, às vezes medíocre. Para lá disto, de comum temos ainda a convicção de que ao passado não responde apenas o vazio, ao contrário, ele faz-se presente na promessa de um “Renascimento” nacional (Pascoaes); no “espírito de missão” (Cunha Leão); na preservação daqueles traços autênticos que são sinal iniludível de resistência à dissolução (Dias). Respostas diferentes, portanto, à presença constante de um passado incontornável que gerou ensinamentos e deixou heranças.

O nosso objectivo fundamental ao evocarmos o pensamento de Teixeira de Pascoaes, Cunha Leão e Jorge Dias relativamente a esta questão da ‘identidade nacional’ era justamente o de vincarmos os traços comuns presentes em reflexões tecidas em distintos quadros teóricos e temporais. Entre o texto de Pascoaes (1915) e os de Dias (anos 50) ou Leão (1960) puderam os portugueses assistir à notável iniciativa do S.P.N. de que já falámos, o concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal. Importa fazer notar que os fundamentos simbólicos que estão por detrás da iniciativa e a orientam não são estranhos às concepções que encontrámos nos autores referidos. É ainda uma vez mais a continuidade, que devemos entender como instrumento de *produção* de uma *verdade* que se legitima pela repetição, a surgir como vector essencial do processo de ‘naturalização’ das ideias que os discursos contêm. O concurso do S.P.N., e importa sublinhar este ponto, não serviu tanto para escolher uma aldeia particularmente ‘típica’ ou preservada, mas essencialmente para legitimar um modelo de sociedade. Não propriamente o modelo da sociedade portuguesa, mas certamente que um modelo válido para uma parte importante dessa sociedade. Julgamos que pode mesmo dizer-se algo mais: naquilo que verdadeiramente conta, nas crenças e valores e, genericamente, na ‘visão do mundo’, a tipicidade aldeã devia mostrar-se exemplar para a ‘sociedade global’, já que aí se

encontrava a expressão de uma autenticidade que não podia ser perdida.

A aldeia que acabou por ser declarada vencedora do “Galo de Prata”, Monsanto, vai tornar-se no símbolo de um certo mundo rural, lugar de *efabulação* onde se projecta a valorização de um património, sobretudo cultural, ainda que também natural, pelo qual se mostra e ensina o que a sociedade deve ser. Associado a outras manifestações excepcionais ou à mera gestão quotidiana de expectativas<sup>37</sup>, o concurso deve ser encarado como um esforço no sentido de orientar a nação para um rumo adequado. Objectivo importante assumido pelo S.P.N. era o “ressurgimento do folclore português” (*Monsanto*, 1947:s.p.), tendo de facto concretizado várias iniciativas nesse sentido. Porém isso mostrava-se insuficiente, pois, como disse António Ferro, “O necessário, o verdadeiramente belo, seria transformar Portugal rústico numa constante exposição viva de arte popular. Os bonecos já não nos satisfaziam. Queríamos vê-los mexer, cantar, dançar.”<sup>38</sup> (*Monsanto*, 1947:s.p.). Será então na procura da satisfação deste desejo que a ideia do concurso nascerá.

A escolha de Monsanto culmina um processo de busca de marcas de ancestralidade e de pureza. Nessa medida, e é ainda Ferro quem no-lo diz, o concurso serviu pelo pretexto de “mergulhar na terra portuguesa, de lhe arrancar alguns dos seus segredos, de encontrar, aqui e além, escondidas entre as rochas, no alto das montanhas, ou no coração

---

<sup>37</sup> Eram de facto variados os lugares de expressão da mensagem de que vimos falando. De entre eles realçamos aqui a escola e concretamente os “Livros de Leitura”, que transmitiam ideias fortes e consonantes com as que vimos encontrando. Veja-se, por exemplo, o que do *Livro de Leitura da Terceira Classe* nos diz Miguel Vale de Almeida: “Não se fala praticamente neste livro em cidades, indústrias ou sequer artesanatos. Não se mencionam outros países ou povos, nem mesmo, salvo uma ou outra excepção, os das colónias. Fala-se da aldeia, do campo, da família camponesa.” (Almeida, 1991:255).

<sup>38</sup> Este discurso, pronunciado no Teatro Nacional em Fevereiro de 1939 aquando da cerimónia de entrega do “Galo de Prata” a Monsanto, encontra-se incluído numa obra dedicada a essa aldeia que o S.N.I. editou em 1947.

dos vales, as nascentes da raça.” (*Monsanto*, s.p). Acrescenta depois, referindo-se já à aldeia vencedora, que

Monsanto é mais uma fortaleza moral da nossa terra, síntese das virtudes da raça, nossa rígida bandeira de pedra. A pequenina mas altaneira terra beiroa, com a alma de Portugal em seus braços erguidos, tornou-se um símbolo. Monsanto é, de facto, a imagem empolgante da nossa pobreza honrada e limpa, que não inveja nem quer a riqueza de ninguém, selo da pátria espiritual que fomos e queremos ser. No alto do Monte Sacro dos romanos, aos pés das ruínas fortes do castelo, este povo vive contente a rezar, a dançar e a cantar, dando lições de optimismo às cidades fatigadas, pessimistas, compreendendo, como poucos, o ressurgimento português, mais ávido de bens espirituais - a escola, a igreja, a família - do que materiais (*Monsanto*, 1947:s.p.).

Pouco necessário se torna acrescentar algo mais à ideia de aldeia que Ferro expressa nas suas palavras. O fundamental está aí claramente enunciado: a “fortaleza moral” de uma terra “pequenina mas altaneira”, que sendo pobre não inveja a riqueza de ninguém, vivendo “contente a rezar, a dançar e a cantar”, convicta, ainda assim, do “ressurgimento português”. Ela é um “símbolo”, dir-se-ia que quase uma alegoria, porque expressa as escolhas que toda a nação deve fazer - os “bens espirituais” face aos materiais; o orgulho de uma alma imperecível por sobre eventuais desânimos circunstanciais.

Para além disso Monsanto vale por tudo quanto possui. Desde a paisagem que a enquadra e torna inesquecível - “Quem uma vez visitou a nobre aldeia beiroa, dificilmente a esquecerá.” (*Monsanto*, 1947:8) - até um conjunto de monumentos com evidente peso histórico, de onde avulta um castelo enlaçado na lenda de uma bem sucedida resistência aos mouros agressores. Esse episódio, que sobressai constantemente nas evocações de Monsanto, pode ser resumido em poucas palavras: num passado distante a aldeia sofreu



um cerco impiedoso e vendo os víveres esgotarem-se tiveram os Monsanto a ideia de lançarem dos muros da fortaleza um vitelo bem alimentado, por sinal o último que possuíam. Os mouros interpretaram tal gesto como sinal de que dentro das muralhas abundavam ainda os alimentos e retiraram-se vencidos. A celebração deste episódio desperta o interesse dos que promovem Monsanto, ocupando lugar de relevo tanto em *Monsanto*, obra editada pelo S.N.I., como no roteiro da aldeia que Francisco Correia elaborou (cf. Bibliografia). Se a resistência ao agressor ‘estrangeiro’ era já um factor relevante a enaltecer, o episódio que consumou tal resistência traduz a vitória da inteligência espontânea, ou, dito de outra forma, a vitória do espírito sobre a força.

Mas é também noutras dimensões que Monsanto tem algo a mostrar e a ensinar. Na verdade, mesmo sendo certo que “Um tanto por atavismo e império secular, mas também pela ignorância em que vegeta, apesar de possuir uma escola primária, o Monsanto é profundamente supersticioso.” (*Monsanto*, 1947:29), com ele algo de importante se pode todavia aprender. Pensamos, naturalmente, nas virtudes de uma vida ‘simples’ mas feliz:

diremos que a vida do Monsanto se cifra nisto: dão-se os homens ao rudíssimo tráfego de rasgar os campos de sol a sol, com a enxada ou o arado; as mulheres, às lidas caseiras, às sachas, mondas e ceifas; as crianças, à guarda do gado (*Monsanto*, 1947:33).

Às certezas desta vida ‘simples’ - apetece dizer, pensando em Salazar, a este ‘viver habitual’<sup>39</sup> - junta-se o conforto da fé, elemento omnipresente numa terra repleta de lugares de forte cunho religioso, como o roteiro traçado por Francisco Correia evidencia (cf. Correia, 1939:7-8) ou como inequivocamente ressalta das principais lendas contadas

---

<sup>39</sup> Em 1938, em entrevista a Henri Massis, Salazar dirá: “je n’ai qu’un but... Ce que je me propose, c’est de faire vivre le Portugal habituellement!” (cf. Massis, Henri - *Chefs*, Paris, Plon, 1939, p.99). No próximo capítulo retomaremos esta ideia fundamental de Salazar.

na povoação - os quatro episódios lendários evocados por Francisco Correia têm todos eles uma evidente dimensão religiosa. Finalmente, tem ainda Monsanto para mostrar a riqueza do seu folclore, nomeadamente do seu cancionero, expressão de uma sabedoria popular “cujas origens remontam aos invasores e aventureiros heterogêneos que algum dia povoaram este pedaço de Terra em que derramaram seus costumes e onde se veio a erguer Portugal.” (*Monsanto*, 1947:46).

Neste capítulo procurámos mostrar as linhas de força com que se define a ‘natureza do português’. Procurámos evidenciar a sua consistência, passível de ser aferida, julgamos, tanto pela forte coincidência de uma mesma estrutura simbólica em vários autores, como pela sua persistência temporal. Orientando-se para um único ponto, encontramos dois eixos fundamentais de interpretação da ‘alma nacional’: a *história* e a *tradição*. Eles surgem, também, como o reflexo visível de dois *universos de sentido* que se harmonizariam no português. Teríamos, por um lado, a memória de um percurso histórico protagonizado pelas elites governantes e construído no seio da “cultura superior”, enquanto numa outra dimensão se manifestaria a preservação dos elementos basilares da identidade nacional, expressos num conjunto de práticas comportamentos e tradições que o ‘povo’, distante das dinâmicas de mudança pelas quais a sociedade passava, teria conseguido preservar. O Estado Novo apresenta-se como um projecto político capaz de fundir estas duas dimensões, conseguindo ainda, simultaneamente, orientar a nação para um período de ‘renascimento’ que traduziria o reencontro da nação consigo própria. Se o *espírito do povo* é peça fundamental na persecução desse objectivo, a *história* e o *projecto imperial* constituem os outros elementos de uma interpretação global que importava construir. É justamente deles que os capítulos seguintes se procurarão ocupar.

## **CAPÍTULO**

### **III**

**AS SINUOSIDADES DA MEMÓRIA:**

**DA CELEBRAÇÃO DO PASSADO À PROJECCÃO DO**

**FUTURO**

## I

Neste capítulo dar-se-á particular ênfase ao papel fundamental que um certo entendimento da história desempenhou no período do Estado Novo que vimos considerando. Do que se trata, afinal, é de continuar a tentar perceber o processo de produção de uma *verdade* que encontra na história, como já dissemos, um dos seus apoios fundamentais. Também no campo da história, e à semelhança do que vimos no capítulo anterior, nos confrontamos de forma clara com um quadro de valores, cujo sentido radica menos na sua objectivação do que no apelo que fazem a dimensões com forte carga emotiva. Na verdade, da mesma forma que a *natureza do português* é uma construção sustentada numa amálgama de lugares comuns que podem ser lidos como inconsistências formais, a história funciona neste período como uma *verdade* que o real apenas condiciona: entre o *discurso* e a *verdade acontecida* vai a exacta distância entre o que é conveniente ser sabido e o que contraria as certezas profundas da nação. Justamente na medida em que à história cumpre formar os portugueses, deve o seu ensino ser expurgado de todo o olhar que contrarie ou dificulte o que se entende ser o reencontro da nação consigo própria. Assim, a interpretação do facto histórico deve ser orientada na direcção correcta e “o Estado, sem se arrogar a posse exclusiva duma verdade absoluta, pode e deve definir a verdade nacional - quer dizer, a verdade que convém à Nação.”<sup>65</sup>.

Percepcionada desta forma, a história articula-se com um projecto político que

---

<sup>65</sup> Decreto nº 21.103, de 7 de Abril de 1932. Transcrito na íntegra em Medina, João (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, Tomo II, s.l., Multilar, s.d., pp. 45-47.

lhe define os contornos, as acentuações e os silêncios. A verdade que nos transmite, essa “verdade que convém à Nação”, encontra espaços de legitimação tanto na insistência e coerência com que é transmitida, como no reconhecimento subjectivo que sobre ela se faz<sup>66</sup>. A articulação destas duas dimensões é condição necessária à eficácia do processo: se a verdade se contrói através de um discurso coeso e homogéneo, o seu reconhecimento exige, também, que o receptor se identifique de algum modo com a mensagem. Pode colocar-se a questão de outra forma, como o faz Moisés Martins quando afirma que

Se o Estado corporativo pôde implantar-se beneficiando de uma série de alianças táticas (...), é porque não foi simplesmente um caso de polícia e exército (...) mas porque é também uma técnica e um saber (disciplinares) que estruturam o corpo social ao serem nele projectados (Martins, 1990:14).

Esta questão, que remete para a eficácia da mensagem política, permite-nos introduzir um aspecto que encontrámos já e que nos parece essencial no Estado Novo: a ‘rede simbólica’ que o poder vai tecendo em torno de si encontra-se fortemente sustentada em unidades de significação que lhe são pré-existentes. Mostando-se capaz de identificar e reactivar crenças e valores (re)conhecidos, o Estado Novo avançará com propostas sociais e políticas que configuram uma nova sociedade, onde algumas das verdades do totalitarismo emergente na Europa se enxertam nos ‘valores de sempre’ que se vão recuperando.

A história constitui, como já se disse, uma dimensão essencial nesse projecto de sociedade, já que a afirmação da “verdade que convém à Nação” passa

---

<sup>66</sup> Quer isto dizer que “o reconhecimento da legitimidade mais absoluta não é outra coisa senão a apreensão do mundo comum como coisa evidente” (Bourdieu, 1989:145).

inequivocamente por ela - não podia, de resto, ser diferente, já que não lidamos tanto com uma 'nova verdade' como com verdades que se esqueceram. Neste capítulo preocupar-nos-emos com alguns dos suportes de expressão desse entendimento da história de que falámos. Sem a preocupação de uma exaustividade que não podia ser senão ilusória, este capítulo comportará uma primeira dimensão algo difusa, onde procuraremos mais o genérico que o particular, a que se seguirá um esforço de especificação com base num exemplo concreto. Estas não são, evidentemente, dimensões estanques, pelo contrário, elas interpenetram-se e esclarecem-se mutuamente. Do que se tratará, então, é de começar por buscar uma configuração geral, diluída no tempo, mas que, como veremos, nem por isso deixa de ser coerente, para num segundo momento se procurar enriquecer tal configuração através da explicitação de um evento concreto, isto é, através da análise de um fenómeno que nos surge condensado no espaço e no tempo.

A Exposição do Mundo Português permite-nos pensar a história como ilustração de algumas das vivências que se procuram implantar no corpo social. À memória do acontecimento histórico, feita de datas e personagens, junta-se um paradigma interpretativo que transforma cada fragmento do passado e cada herói num ensinamento para a construção do presente e projecção do futuro. É um universo onde se condensam sentidos e onde a oralidade se converte em imagem que disciplina o olhar e o guia para verdades que não é legítimo contestar. Por seu turno, o discurso político concorre de forma paralela para o mesmo fim: quase sempre pedagógico, também ele ensina a ver o mundo e a interpretá-lo. Na confluência das várias dimensões implicadas na pedagogia política, constrói-se uma teia de

significações capaz de aprisionar a acção quotidiana disciplinando-a. Nessa medida, as palavras do Presidente do Conselho e as imagens que exaltam o feito histórico confluem, de facto, para um mesmo *universo de sentido*. Encontramo-nos, de facto, perante uma mesma ‘arquitectura simbólica’, e desse evento específico que foi a Exposição do Mundo Português ao discurso doutrinário, vai apenas a distância que separa uma história que se expõe do exercício rigoroso de uma gestão política que “sabe muito bem o que quer e para onde vai”.<sup>67</sup>.

O ponto de partida para a elaboração do primeiro ponto deste capítulo foi a intervenção política de Salazar, compreendida, *grosso modo*, entre os anos de 1934 e 1940 e traduzida nos seus discursos e nas entrevistas que concedeu a António Ferro. A esse núcleo central de textos foram-se juntando, de forma mais ilustrativa que sistemática, outros contributos integráveis no contexto temporal e ideológico do Estado Novo. Procurámos identificar os eixos de significação recorrentes, afinal aqueles, que marcando ideologicamente o regime, apontavam o rumo da acção política. Na segunda parte do capítulo procurámos confrontar os *sentidos* assim encontrados com a sua manifestação concreta. Abrimos então o leque de materiais utilizados: sem deixar de atender aos discursos tecidos em torno da Exposição do Mundo Português, procurámos também olhar a exposição na sua dimensão plástica, nos seus elementos apelativos e no sentido que deles transpira. No confronto destes dois níveis diferentes de significação procurámos, finalmente, esclarecer essa teia fundamental que o Estado Novo tece entre *nação e história*, entre *passado, presente e futuro*.

---

<sup>67</sup> Usa-se aqui a expressão que Salazar usou na acto de posse como Ministro das Finanças: “Sei muito bem o que quero e para onde vou” (Salazar, 1935:6).

## II

O discurso político de carácter marcadamente doutrinário produzido pelo Presidente do Conselho no período que tomámos para análise<sup>68</sup>, elucida de forma clara a lógica de produção de uma *verdade* que deve superar a circunstância, já que é irrevogável e definitiva - mesmo que factores conjunturais possam ter favorecido um período mais ou menos longo de diluição e esquecimento. Neste quadro são fundamentais as ideias de *decadência* e de *regeneração*<sup>69</sup>, pois através delas define-se uma teleologia para a acção política, quer dizer, uma orientação *verdadeira* para governantes e governados. Não pode Salazar ser mais claro do que quando afirma, no

---

<sup>68</sup> Procurando não ser excessivamente reducionista, parece possível esboçar um roteiro mínimo do pensamento doutrinário que emerge dos discursos de Salazar. Assim, e para o período em apreço, são de realçar dois discursos produzidos no quadro das celebrações do décimo aniversário da Revolução Nacional - o primeiro em Braga no dia 26 de Maio de 1936 e o segundo em Lisboa dois dias depois. Produzidos no âmbito da União Nacional, são também importantes os discursos de 26 de Maio de 1934 (1º Congresso da União Nacional), o de 9 de Dezembro desse mesmo ano e o de Março de 1938. Importa ainda atender a um discurso feito no Terreiro do Paço perante uma manifestação de Sindicatos, Casas do Povo e Casas de Pescadores (27 de Fevereiro de 1939), bem como o que Salazar pronunciou em 25 de Maio de 1940 perante a Assembleia Nacional, por ocasião da aprovação da Concordata e do Acordo Missionário. Não podemos esquecer, finalmente, os prefácios que Salazar escreve para os seus discursos, sobretudo o do primeiro volume - datado de 1935.

<sup>69</sup> A presença recorrente do conceito de regeneração no discurso político português dos últimos séculos foi brevemente analisada por Maria Cândida Proença em “O conceito de regeneração no Estado Novo”, in VVAA, *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959*, vol.II, Lisboa, Fragmentos 1987, pp.251-262. Moisés Martins viu no binómio regeneração/degenerescência uma oposição fundamental e que corporiza um dos dispositivos disciplinares que analisa, cf Martins, 1990:32.



Prefácio ao terceiro volume dos seus discursos:

O que acima de tudo importa é que se tenha encontrado o verdadeiro caminho, seguindo o qual o povo pode viver tranquilamente a sua vida e a Nação cumprir a sua missão histórica, isto é, que se realize o que é *essencial na vida* e se seja fiel ao que é *permanente na História* (Salazar, 1943:VIII).

A gestão política não tem senão que escolher entre conduzir o país no seu rumo *natural* ou permitir que as características essenciais da nação se dissolvam na voragem dos tempos. A escolha da primeira opção - afinal a única legítima - implica já um programa de acção governativa que não se discute, devendo afirmar-se naturalmente. A ideia de regeneração marcará esse programa político, enquanto a decadência teria caracterizado - e voltaria a caracterizar inevitavelmente - toda a acção política distanciada do que se entende serem as características essenciais da nação<sup>70</sup>.

A comemoração do décimo aniversário da revolução de 1926 é pretexto para vincar de forma clara a natureza da governação a que o processo revolucionário deu lugar. Em causa está não só afirmar o carácter positivo desse movimento político, mas também mostrar a sua necessidade e a justeza das medidas que adoptou - que de resto, por *deverem* ser adoptadas, não eram passíveis de discussão. Na verdade, a revolução que se comemorava é vista no discurso proferido por Salazar em Braga, como a única revolução *necessária*, apresentando-se a si próprio como aquele que a havia defendido “contra todas as desordens passadas e todas as desordens futuras”

---

<sup>70</sup> Uma explanação clara do decadentismo e da sua superação aparece-nos no “Prefácio” que em 1933 Salazar esceuve para a obra de António Ferro, *Salazar, o homem e a sua obra*, cf. em particular pp.43-44.

(Salazar, 1937:128). A revolução surge valorizada por impor a mudança necessária, aquela que, mesmo sendo mudança, contrariaria o indesejável tumulto, afinal, a “anarquia mental e moral do século a que aderimos” (Salazar, 1937:128). É pois uma *revolução da ordem*, na qual a dimensão de mudança que necessariamente traz inscrita se orienta historicamente manifestando um duplo sentido. Na verdade, se o que se visa é “definir e assentar os pontos firmes sôbre que edificar o futuro” (Salazar, 1937:128-129), importa, por outro lado, “reconstruir o sentido perdido da vida humana” (Salazar, 1937:129). Temos de novo uma ideia que abundantemente encontrámos já: o futuro constrói-se reconstruindo o passado, e a dinâmica da acção política deve inscrever-se nesse projecto essencial.

Ainda que a evolução se não negue e possa mesmo ser defendida, a verdade é que ela não constitui senão uma dimensão secundária, como que um pano de fundo à frente do qual o Homem, feito mais de permanência que de mudança, desenvolve a sua acção. Esta ideia, presente também no discurso de Braga, parece conservar-se como uma constante no pensamento de Salazar. Entre outros exemplos possíveis, veja-se a forma cristalina das palavras com que se manifesta em 1941, ao receber o doutoramento *honoris causa* pela Universidade de Oxford: “Eu não tenho dúvidas de que o mundo se transforma, sob alguns aspectos, a nossos olhos, e também não as tenho de que nesse mundo, em que tudo se modifica, o que menos muda é o próprio homem” (Salazar, 1943:292). Foi justamente para o Homem que permanece imutável que a revolução se fez, dessa forma contrariando as ‘ideias perigosas’, vindas do estrangeiro, que penetraram na nação portuguesa - basta pensar no olhar que o Estado Novo tem do Liberalismo ou mesmo no laicismo presente de forma clara na I República. De facto, afirmando-se o esgotamento das novas soluções políticas, nomeadamente do liberalismo e da democracia (cf. Salazar, 1943:345) mas também

do comunismo (cf. Salazar, 1935:308), reforça-se a legitimidade e mesmo a necessidade de uma revolução que recupere as ideias de sempre.

Isto permite-nos abordar a ideia - já a florada e que é recorrente no pensamento de Salazar - de que a política que estava a ser seguida era uma *política de verdade*. Já num discurso de 1929, então ainda como ministro das Finanças, Salazar valoriza o que define como uma política de verdade, e que vê como ponto de encontro do governo com a nação (cf. Salazar, 1935:24,sgg.). Para esta, falar verdade, quer dizer, não exagerar nem confundir casos individuais com interesses colectivos, surge como condição para ser escutada por quem governa (cf. Salazar, 1935:25). Do lado do governo, por seu turno, falar verdade é condição para chegar ao povo, porque “nenhum regime político que use a mentira como método de govêrno ou se contente de verdades convencionais pode acreditar-se na alma popular” (Salazar, 1935:317)<sup>71</sup>. Em 1936 o Centro de Estudos Corporativos promoveu uma série de conferências. Numa delas Águedo de Oliveira aborda “a filosofia e moral política do Estado Novo”, deixando aí bem vincada a necessidade do que chama “honestidade na governação”. A questão da verdade em política surge nessa conferência como elemento estratégico na acção governativa: “Contra a mentira burocrática, a mentira financeira, a mentira administrativa, a mentira das instituições, contra todas as mentiras demo-liberais, o Estado Novo corporativo prossegue uma política de verdade inconcussa” (Oliveira, Águedo de, 1937:298)

A própria propaganda política é perspectivada por Salazar numa óptica de verdade: ela deve servir para informar e dar formação política ao povo, quer dizer

---

<sup>71</sup> “A vontade de verdade salazarista manifesta-se ao nível do enunciado, onde é estabelecido um corte a separar o discurso verdadeiro do discurso falso. A verdade reside naquilo que o discurso *diz*, naquilo que ele *confessa*.” (Martins, 1990:112-113)

para lhe dar conhecimento da verdade e instrumentos para a perceber (cf. Salazar, 1943:195). Trata-se sempre, evidentemente, da criação de uma imagem, mas que neste caso deve ser uma imagem sustentada na verdade, possuindo por isso mesmo superioridade moral sobre sistemas políticos que adoptem a mentira e o segredo (cf. Salazar, 1935:10). Procura constituir também uma forma de aproximação da gestão política ao povo e neste aspecto particular liga-se à ideia de simplicidade, de realizar uma administração “tão clara e tão simples como a pode fazer qualquer boa dona de casa” (Salazar, 1935:11). O uso da verdade e da simplicidade deverão garantir a adesão às políticas seguidas, entendendo Salazar que a incompreensão do povo se fica a dever apenas ao desconhecimento da obra feita ou ao esquecimento da situação em que o país estava antes da sua chegada ao governo, deficiências que a propaganda política podia e devia superar.

Esta importante questão da educação política é abordada de forma esclarecedora e pedagógica no discurso lido a dirigentes da União Nacional em 1938. Aí Salazar distingue ‘obra educativa’ de propaganda, sendo esta um instrumento para se alcançar a primeira (cf. Salazar, 1943:33)<sup>72</sup>. A educação - leia-se, evidentemente o entendimento que dela se tem - surge como factor capaz de garantir o sucesso imediato e futuro do projecto político que Salazar encabeçava: é “necessário intensificar a educação política do povo português para garantia da continuidade revolucionária” (Salazar, 1943:37). Não é pois a educação ou sequer a doutrinação política em abstracto que está em causa, mas antes o firmar de convicções

---

<sup>72</sup> Neste ponto Salazar parece oscilar entre a admiração da eficácia conseguida através do contacto com o povo - por exemplo na Itália de Mussolini, cf. Ferro, 1982:121 - e a adopção de métodos distintos, por exemplo a quase absoluta ausência da sua imagem nos cartazes de propaganda do regime (cf. Janeiro, Helena e Silva, Isabel Alarcão, “A imagem de Salazar nos cartazes de propaganda política oficial (1933-1949)”, *Vértice*, II Série, nº13, Abril 1989, pp.63-69.

específicas, em torno das quais o país deveria consolidar o seu rumo. É legítimo fazer aqui de novo a ligação à ideia de *revolução necessária*, afinal aquela que teria recolocado o país perante os valores que ‘naturalmente’ o enformavam. A acção política passa então, inevitavelmente, pela educação do povo, quer dizer, por lhe relembrar valores, crenças e atitudes parcialmente esquecidos. Estamos pois perante uma concepção restrita e específica de educação, porque específico é quem a recebe:

o povo português apreende por intuição notável o sentido profundo da transformação que se opera e tem por natureza ou educação secular o sentido de um destino nacional que nada tem a ver com a modéstia dos seus recursos e o baixo nível da sua instrução (Salazar, 1943:37).

Parece portanto existir algo, que distinguindo os portugueses de outros povos, lhes fornece particular apetência para interiorizarem um ‘destino nacional’ que está para lá dos indivíduos concretos, já que vem dos seus ‘heróicos’ antepassados e persistirá inevitavelmente no futuro. A indesejada indiferença do cidadão face ao Estado derivaria apenas da adopção de fórmulas políticas estranhas, “plantas exóticas importadas” como Salazar lhes chama (cf. Salazar, 1935:64). A solução passaria pela valorização de uma via especificamente portuguesa e capaz, por isso, de mais facilmente ser reconhecida e abraçada pelo povo. Isto não significa, em todo o caso, uma ruptura com as experiências alheias, com as quais, como Salazar faz notar em discurso radiodifundido em Dezembro de 1935, devemos aprender: “servimo-nos das lições da nossa história, da observação caseira e alheia para irmos assentando com segurança os alicerces da nossa construção política” (Salazar, 1935:375). Desta forma, a ideia de uma originalidade portuguesa parece, paradoxalmente, ligar-se a algo de universal e transcultural. Fundamental na compreensão deste processo é

entender que a originalidade das propostas políticas portuguesas não passa pela construção de uma via específica, mas apenas pela redescoberta de caminhos esquecidos. Dessa forma, ainda que “sem pretensões a povo eleito” (Salazar, 1937:26), podem os portugueses esperar “que a olhos observadores realce a parte de humanidade da nossa obra, e nalguma coisa a considerem universal porque humana” (Salazar, 1937:26-27).

No discurso político que vimos abordando, o Estado Novo, enquanto projecto político em construção, surge legitimado pela ruptura que protagoniza com as tendências dissolventes que teriam marcado o passado recente e estariam ainda a marcar o presente de muitos países. Voltemos de novo ao discurso comemorativo do décimo aniversário da Revolução Nacional e às esclarecedoras palavras de Salazar relativamente ao que acabamos de afirmar: “Às almas dilaceradas pela dúvida e o negativismo do século procurámos restituir o conforto das grandes certezas” (Salazar, 1937:130). A revolução que naquela ocasião se comemorava é vista como a *revolução necessária* antes de mais por se entender que ela marca o reencontro da nação com o Estado, do cidadão com o político. Por isto mesmo, a acção política desenvolvida pelo Estado Novo só poderia ser entendida como positiva pela nação, e quem se excluísse desse entendimento não poderia ser senão inimigo da Pátria, como certamente o seriam aqueles que se renderam às ideias vindas de fora. Pelo mesmo raciocínio a ligação do povo ao regime estaria garantida por uma validade profunda e indiscutível da Revolução, por essa dimensão algo indefinível que permite a Salazar dizer que “não foi o povo que compreendeu o espírito da Revolução; foi a Revolução que soube interpretar o sentimento do povo” (Salazar, 1937:139). Mesmo sem o

afirmar de forma explícita, esta afirmação de uma ligação forte do povo à revolução de Maio, traduziria uma ideia que já atrás desenvolvemos: longe da quezília política e da desagregação de valores, o povo soube conservar o essencial de uma identidade que foi posta em risco e que o Estado Novo afirmava procurar recuperar.

Se quiséssemos saber quais os traços essenciais dessa identidade que se recupera, Salazar responder-nos-ia que eles coincidem com aquilo que não se discute: “Não discutimos Deus e a virtude; não discutimos a Pátria e a sua História; não discutimos a autoridade e o seu prestígio; não discutimos a família e a sua moral; não discutimos a glória do trabalho e o seu dever” (Salazar, 1937:130). Os sólidos pilares constitutivos do sistema de significações que marcou o Estado Novo definem-se de forma clara: *Deus* como princípio orientador; a *pátria* e a *família* como elementos aglutinadores onde se manifesta a solidariedade e o dever; o *trabalho* como contributo individual para o bem colectivo; a *autoridade* como elemento mediador entre os indivíduos e os valores que estão para lá deles. Estamos de novo perante a construção simbólica que vimos abordando, na qual a Deus, Pátria e Família correspondem, enquanto dimensões activas, a *vocação missionária*, a *inspiração histórica* e a *tradição* que deve ser seguida. Saliente-se uma vez mais que se trata de um único feixe de elementos indecomponíveis: por exemplo, a vocação missionária pode ser lida como dádiva divina mas, simultaneamente, ela ajuda a constituir uma tradição específica.

Tanto a família como o trabalho corporizam de forma evidente uma dimensão pragmática, o que significa que através desses elementos se pode reflectir proveitosamente sobre o programa político do regime. A família é essencial como elemento charneira entre o indivíduo e o Estado, porque,

Quando a família se desfaz, desfaz-se a casa, desfaz-se o lar, desatam-se os laços

de parentesco para ficarem os homens diante do Estado isolados, estranhos, sem arrimo e despidos moralmente de mais de metade de si mesmos (Salazar, 1937:133-4).

A defesa da família é portanto a defesa da integração do indivíduo numa esfera de solidariedades - ainda que também de hierarquias como já se viu - que o Estado por si só não pode oferecer. Num discurso de 1930, antes ainda, portanto, de assumir a chefia do governo, Salazar relacionava já a importância estratégica que a família deveria ter num Estado corporativo: “Eis na base a família - célula social irreduzível, núcleo originário da freguesia, do município e, portanto, da Nação: é, por natureza, o primeiro dos elementos políticos orgânicos do Estado Constitucional” (Salazar, 1935:85).

Mas a família deve inspirar também um quadro de obrigações e uma disciplina que engloba o trabalho na sua esfera<sup>73</sup>. Por um lado, o trabalho surge como necessidade profunda, distinta já da que decorreria da simples busca da subsistência, afirmando-se antes num plano quase espiritual: “por mais que se progrida e se acumule, sempre há-de ser preciso trabalhar para viver: senão os homens morreriam de tédio numa atmosfera de vício” (Salazar, 1935:135). Porém, paralelamente a este aspecto, o trabalho deve surgir enquadrado socialmente, de forma a que o trabalhador não seja apenas um produtor isolado ou mal enquadrado<sup>74</sup>. A família cumpre,

---

<sup>73</sup> Poderíamos, como faz Moisés Martins, chamar a essa disciplina uma “tecnologia da obediência”, através da qual se pode “vigiar a cada instante a conduta de toda a gente, apreciá-la, sancioná-la, medir-lhe as qualidades e os méritos.” (Martins, 1990:71).

<sup>74</sup> Um deficiente enquadramento, construído “sobre lutas de partidos, ódios de classe, antagonismos de fortuna ou profissão” (Salazar, 1943:248), acabaria, afinal, por gerar mais divisões que convergências.



também neste contexto, papel essencial:

Temos como lógico na vida social e como útil à economia a existência regular da família do trabalhador; temos como fundamental que seja o trabalhador que a sustente; defendemos que o trabalho da mulher casada e geralmente até o da mulher solteira, integrada na família e sem a responsabilidade da mesma, não deve ser fomentado: nunca houve nenhuma boa dona de casa que não tivesse imenso que fazer (Salazar, 1935:201)<sup>75</sup>.

É nesta articulação entre trabalho e família que assenta um dos pilares fundamentais do edifício político do Estado Novo. A ele se junta ainda o que não se achava legítimo discutir: Deus, Pátria e Autoridade. Consideremos por momentos cada um destes elementos individualmente.

Em Maio de 1940, na sessão de aprovação da Concordata e do Acordo Missionário, Salazar aponta uma espécie de catolicismo ingénito do povo português. Desse ponto de partida rapidamente se chega mais longe: a Nação nasceu já no seio da Igreja Católica, e da “vocação apostólica e universal que nos estava no sangue, nasceu, com o expansionismo das navegações, o ideal missionário” (Salazar, 1943:233). Deus é um valor que não se discute, mas é também um elemento que ajuda a construir na alma nacional uma vocação muito particular de relacionamento com os povos que os Descobrimentos foram mostrando. A ligação da Nação

---

<sup>75</sup> O entendimento que no quadro do Estado Novo se fazia do papel da mulher fica claramente esclarecido numa conferência proferida por Amaral Pirrayt, “O trabalho das mulheres e dos menores” (cf. Bibliografia).

Numa perspectiva naturalmente diferente mas ainda sobre a visão da mulher no Estado Novo cf. Belo, Maria; Alão, Ana Paula e Cabral, Iolanda Neves, “O Estado Novo e as mulheres”, in *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia - 1926-1959*, Vol.II, Lisboa, Fragmentos, pp.263-279.

portuguesa ao catolicismo é profunda sem ser totalitária, quer dizer, sem que toda a vida social e toda a acção política se subsuma à Igreja. Ao contrário, ainda que indissolavelmente ligados, os universos são diferentes e por isso “o Estado vai abster-se de fazer política com a Igreja, na certeza de que a Igreja se abstém de fazer política com o Estado” (Salazar, 1943:239)<sup>76</sup>. O catolicismo, como todos os elementos importantes no imaginário do Estado Novo, é um valor profundo que está para lá dos indivíduos concretos e que exige para se clarificar o relacionamento com outros valores colaterais.

Quanto à Pátria e à importância que assume no edifício político que caracterizou o Estado Novo, o discurso de Braga a que vimos recorrendo é também esclarecedor. A Pátria é aí “a Nação na sua integridade territorial e moral, na sua plena independência, na sua vocação histórica” (Salazar, 1937:131). Existe portanto uma moral e uma ‘vocação histórica’ que conferem profundidade a uma entidade que não é abstracta e vazia, mero aglomerado de cidadãos, antes possuindo uma ‘alma’, objectivos e estratégias para os alcançar. Vendo a Pátria como uma mãe que não se questiona nem se compara com outras, Salazar constrói mais que uma metáfora - dimensiona a Pátria como entidade moral acima de qualquer comparação: “Há-as mais poderosas, mais ricas, proventura mais belas; mas esta é a nossa, e nunca filho algum de coração bem formado teve o desejo de ser filho de outra mãe” (Salazar, 1937:131). A ideia de regeneração que atrás abordámos clarifica-se agora: regenerar é reencontrar a Pátria como entidade moral, da mesma forma que a decadência não é

---

<sup>76</sup> Trata-se de uma relação complexa e frequentemente ambígua esta que se estabelece entre Salazar e a Igreja Católica: “o salazarismo é ideologicamente incompreensível sem o catolicismo, (...) no entanto, do ponto de vista institucional, não é possível classificá-lo como um regime confessional, já que o Estado continua a afirmar-se separado da Igreja e a funcionar com plena autonomia em relação a ela” (Cruz, Manuel Braga da, in Serrão, J. e Marques, A.H., 1992:201).

senão permitir que ela se esvazie dos seus traços profundos, quer dizer, usando a metáfora de Salazar, é fazer mudar a ‘nossa’ mãe à imagem da mãe alheia.

Importa referir ainda a importância da autoridade neste discurso de Salazar, já que também ela aparece aí como um dos vectores que não é legítimo discutir. Duas ideias fortes aparecem neste contexto: a inevitabilidade da existência de uma autoridade e o ónus que representa ter que a exercer. A autoridade “é um facto e uma necessidade: só desaparece para se reconstituir, só se combate para a entregar a outras mãos” (Salazar, 1937:132). A sua inevitabilidade faria de si uma constante e de novo um instrumento de disciplina nos vários lugares onde se manifesta - desde logo no Estado, mas também na família, na escola, na oficina, no sindicato ou no quartel (cf. Salazar, 1937:133). É talvez interessante voltar à já referida conferência de Águedo de Oliveira para fazer notar o realce que aí é dado à necessidade de *ordem* contra a desagregação: “Sem ordem autoritária as nações são hoje pálidas iluminuras do seu passado esplendor, tornam-se albergues dos elementos anti-sociais, abrindo todas as portas à entrada das fúrias devastadoras” (Oliveira, Águedo de, 1937:295). Por outro lado o exercício da autoridade deveria antes de mais entender-se como um dever social que visa o bem comum. Dessa forma, o exercício arbitrário da autoridade não poderia ser entendido senão como uma perversão, porque “a autoridade não existe nunca para si mesma mas para os outros; não é uma propriedade, é um ónus. As suas vantagens são na proporção do bem que se ordena e da fidelidade com que se cumprem as ordens” (Salazar, 1937:133).

Os discursos com que se comemorou o décimo aniversário da Revolução Nacional, e a eles voltamos, para além de sintetizarem doutrinas, explanam também um esboço de projecto político que importa agora considerar. Deve notar-se desde já que os dois discursos, que se sucedem no tempo, podem ser lidos como um só, já que o que foi proferido em Lisboa no dia 28 de Maio inicia-se justamente onde findara o de Braga. Se o primeiro enaltece o presente comparando-o com o passado, o segundo remete de forma mais clara para o futuro; se os primeiros dez anos do regime instaurado pela revolução de 1926 foram marcados pela restauração, os segundos dez constituiriam uma era de engrandecimento. Este engrandecimento passaria, na perspectiva de Salazar, por três aspectos relevantes: fortalecimento dos princípios que conduziriam ao Estado Corporativo; melhor aproveitamento das possibilidades materiais da Metrópole e do Império, a par com “a valorização da gente portuguesa onde se encontre”; afirmação no plano internacional do valor construtivo da acção civilizadora portuguesa (cf. Salazar, 1943:148). Três vertentes a considerar: a dimensão ideológica do regime; o fomento do desenvolvimento - material desde logo, mas também social - e a criação de uma imagem para o mundo. Deixando para já de fora o primeiro destes aspectos, consideremos brevemente os outros dois,

Do mesmo modo que o trabalho não aparece como valor absoluto, devendo ser socialmente enquadrado, o desenvolvimento material só é positivo se for acompanhado de desenvolvimento espiritual: “Não nos seduz nem satisfaz a riqueza, nem o luxo da técnica, nem a aparelhagem que diminua o homem (...) se a asa do espírito os não toca” (Salazar, 1937:137). Como vimos já no capítulo precedente, Salazar tende a ver mais malefícios que benefícios no que se ia impondo como ‘civilização moderna’, e que tem a seus olhos, como traço relevante, a superioridade

da matéria sobre o espírito. É outro, porém, o caminho que o Estado Novo deve tomar, justamente porque “o espírito é chamado a dominar a matéria por superioridade essencial e por correcta disposição de valores, na educação, no trabalho, no sentido profundo da vida” (Salazar, 1943:96). A imagem que se entendia que o país devia transmitir ao exterior faz-se da fusão de realizações materiais, por exemplo a ‘obra financeira’, com realizações morais capazes de espantar outros povos<sup>77</sup> - à semelhança, afinal, do que os Descobrimentos fizeram no passado. A nova experiência política que Portugal vivia devia dar-se a conhecer ao exterior de uma forma integral, ou não fosse verdade que, como disse Salazar, “a crise moral, mais do que a crise económica, está desgraçando o mundo” (Salazar, 1937:38).

A outra vertente dos dez anos de engrandecimento que deviam seguir-se a Maio de 1936 prendia-se de forma clara com o sistema político, isto é com a emergência plena de um Estado Corporativo. Em Fevereiro de 1939, dirigindo-se aos Sindicatos, Casas do Povo e de Pescadores que se manifestaram no Terreiro do Paço, Salazar é esclarecedor quanto ao que entende dever ser o corporativismo e à relação dessa nova fórmula política com outros modelos coexistentes. A ideia fundamental é que às sociedades contemporâneas colocava-se a alternativa entre sistemas políticos já experimentados e que mostraram as suas limitações e aquele que seria o modelo político do futuro - equilibrado, porque capaz de resolver as lacunas de todos os outros. Lacunas que Salazar não deixa de evidenciar: “o predomínio do político sobre a vida, com a *democracia* (...) o predomínio do económico sobre o social, com o *liberalismo* (...) o predomínio do social sobre o económico, pelo *socialismo*.”

---

<sup>77</sup> Um bom exemplo do esforço de fusão destas duas distintas dimensões, é-nos dado pelo livro *O Estado Novo - princípios e realizações*, editado pelo Secretariado da Propaganda Nacional (cf. Bibliografia).

(Salazar, 1943:130). Limitações diferentes ainda que todas concorrendo para um mesmo fim: descaracterização da natureza humana e da vida em sociedade, ou seja, imposição de artificialidades validadas conjunturalmente e condenadas a ser rejeitadas mais tarde ou mais cedo<sup>78</sup>.

Ao ser entendido como um sintoma positivo dessa inevitável rejeição, o corporativismo apresenta-se como um passo no sentido do reencontro com a natureza humana. Nada disto é muito diferente do que vimos afirmando e a correlação mais se evidencia se atendermos às palavras com que Salazar saúda o nascimento do corporativismo:

elevado a regra constitucional da ordem nova, a princípio informador da comunidade nacional, caldeia a Nação no Estado e é como a consciência activa da nossa solidariedade na terra, no trabalho e na vida, isto é, na Pátria - a nossa família que não morre (Salazar, 1943:131).

A metáfora da Pátria como família, bem como a ideia de fortalecimento da Nação no Estado, traduzem bem esse princípio de aproximação ao que é *natural* e não necessita, por isso, de força para se impor, ainda que não dispense a autoridade, mas esta, como vimos, sendo indispensável nos vários sectores da vida humana, é também natural e benéfica. De notar ainda, e de novo, a relação ambígua entre o que é novo e o que se inscreve no mais profundo e ancestral da ‘alma humana’. Na verdade, o corporativismo é uma solução política nova na medida em que rompe com os

---

<sup>78</sup> Atente-se na fórmula encontrada por António de Castro Fernandes na “Introdução” a um relatório que produziu a propósito da experiência fascista italiana: “durante a *tese* do liberalismo, o socialismo foi a *antítese* - a *síntese* é o corporativismo” (Fernandes, António de Castro, *O Corporativismo Fascista*, Lisboa, Editorial Império, 1938, p.16).

sistemas estabelecidos, mas é também, simultaneamente, a reafirmação dos valores de sempre. É através dele que a Nação se pode regenerar e, quando o fizer, conquistar o direito de se afirmar como a continuadora da História escrita por aqueles que fizeram Portugal (cf. Salazar, 1943:133).

O corporativismo apresenta-se como resolução decisiva porque se entende que possui a faculdade de conciliar respostas às dificuldades materiais com soluções morais para os problemas da sociedade moderna. A sua força reside nessa conciliação, ainda que a dimensão moral se sobreponha ao desenvolvimento estritamente material:

podíamos nada ter feito que beneficiasse a economia ou melhorasse materialmente a condição dos portugueses, e teríamos já realizado obra imensa só com dar aos trabalhadores a consciência e o respeito da sua dignidade, só com ter criado o ambiente de paz social (Salazar, 1943:132).

O Estado Novo pretende uma transformação da esfera produtiva mas subordina de forma clara essa transformação ao reforço de elementos que podemos chamar de integração social - já que através deles o homem se resguarda do excesso de si mesmo, ou seja, daquilo que é visto como um dos grandes perigos do liberalismo e, genericamente, do que é moderno. A alternativa ao perigo individualista não passa, porém, pelo colectivismo socialista, em relação ao qual se entende que as estruturas que intermedeiam o indivíduo e a sociedade, por exemplo a família, perdem importância. Uma vez mais serve-nos o conceito de 'habitualidade' (cf. cap.2, pag.71, nota 32) para bem expressar o essencial da proposta corporativista do Estado Novo: distinto do que emerge em regimes marcadamente totalitários, o corporativismo português pretende apresentar-se como instrumento de afirmação de

um “nacionalismo sólido, prudente, conciliador, que trate de assegurar a coexistência e *actividade regular* de todos os elementos naturais, tradicionais e progressivos da sociedade” (Salazar, 1935:37 - sublinhado nosso).

Em possibilitar que se possa viver ‘habitualmente’, quer dizer, de acordo com o que é natural no Homem, deve radicar a acção política. A Nação e o Estado são componentes de uma mesma realidade integradora mas que se afirma não totalitária: se é verdade que ao indivíduo deve ser lembrada a sua subordinação a interesses que estão para lá dele, nem por isso o Estado dispõe da Nação de forma absoluta. Defende-se, na verdade, que o Estado não constitui um fim em si mesmo, mas apenas o instrumento necessário a uma política com fins morais e restauradora daquilo a que Salazar chama as “grandes certezas” (cf. Salazar, 1935:XXIII)<sup>79</sup>. Pelo que se afirma, o Estado que se desejava construir fugiria, de igual forma, ao modelo liberal e ao modelo comunista, pois ambos atacam, ainda que de diferente forma, “conceitos básicos de humanidade e de vida individual e social”<sup>80</sup> (Salazar, 1943:409). O nacionalismo português, afirma Salazar em Maio de 1934 na sessão inaugural do I Congresso da União Nacional, é distinto dos demais, porque distintas são a sua história e a sua geografia (cf. Salazar, 1935:334). Distinto ainda, podemos nós acrescentar usando igualmente palavras que Salazar pronunciou noutra ocasião (Sala do Conselho de Estado, Julho de 1930), porque “limitado pela moral, pelos princípios do direito das gentes, pelas garantias e liberdades individuais” (Salazar, 1935:80). À observação sobre a restrição efectiva às liberdades individuais que as

---

<sup>79</sup> “A Nação é (...) um todo orgânico e através dos seus grupos naturais se defenderá o homem da tendência absorvente do Estado” (Tavares, A. Abrantes, 1937:279).

<sup>80</sup> Salazar faz esta afirmação a propósito do comunismo mas parece legítimo estendê-la ao liberalismo, que cria o “indivíduo desmembrado da família, da classe, da profissão, do meio cultural, da agremiação económica” (Salazar, 1935:85).



palavras usadas esquecem, responder-nos-ia por certo Salazar que a bondade do ‘rumo correcto’ se devia impor mesmo que os interessados não compreendessem de imediato os seus naturais benefícios.

#### IV

No verão de 1940, enquanto a Europa mergulha fundo num conflito que se revelará sangrento, Portugal parece olhar-se a si mesmo embevecido. As Comemorações Centenárias, ao mesmo tempo que vincam a ‘habitualidade’ do viver português fazem por colocar o país ao abrigo da erosão da história - quase num limbo caprichosamente preservado de um vendaval que tudo irá modificar. Preocupação fundamental de Salazar desde 1938 (cf. Nogueira, 1986:276), estas comemorações afirmam-se, antes de mais, pela evocação de um passado exemplar que importaria recuperar, fazendo dele referência da nação e das suas gentes. O pretexto - celebração em 1940 de dois centenários, o da independência e o da sua recuperação - indicia de forma clara o sentido pretendido. Da ideia de que partiu à configuração com que se concretizou não existiram desvios significativos: o resultado final procurou ser, inequivocamente, a redescoberta de um caminho do qual, acidentes de percurso, haviam desviado a nação.

Em nota oficiosa de 27 de Março de 1938 o Presidente do Conselho define os traços essenciais do projecto comemorativo que terá lugar dois anos depois<sup>81</sup>. De

---

<sup>81</sup> A história destas comemorações parece ter começado a escrever-se algum tempo antes, exactamente em 1929, quando Alberto Oliveira, embaixador português em Bruxelas, em artigo publicado no *Diário de Notícias*, chama a atenção para a coincidência das três datas - 1140, 1640,

facto, o essencial fica aí dito e não será esquecido por aqueles que darão corpo ao programa seguindo o “belo, alto e clarividente pensamento das comemorações” centenárias (Duarte Pacheco, cit. in *Mundo Português. Imagens de uma Exposição Histórica*, 1956:s. p.) que na referida nota oficiosa Salazar soube expressar. Dois tópicos dominam e definem o rumo: celebrar os oito séculos de idade do país; demonstrar “aos nossos próprios olhos e aos olhos de estranhos que Portugal, Nação civilizadora, não findou e continua pelo contrário a sua alta missão no mundo” (Salazar, 1943:43). Por um lado realçar a antiguidade e imutabilidade de um país que, por isso mesmo, se apresenta como “caso raro ou único na Europa e em todo o mundo” (Salazar, 1943:41) e por outro lado projectá-lo no futuro através, justamente, do que nele é perene e o individualiza. O passado é aqui, de uma forma clara, uma ponte de que o presente se serve para definir o futuro. A existência de uma ligação natural e, dir-se-ia, inevitável, entre estas diferentes temporalidades afirma-se desde logo no projecto. A sua execução, como se verá, não a fará perder.

A Exposição do Mundo Português - de que nos ocuparemos com algum pormenor - coroará as Comemorações Centenárias, mas estas de forma alguma se restringiram a esse evento. As cerimónias que assinalaram o seu começo não podem ser esquecidas dentro do quadro de análise que neste trabalho se vai traçando. Na verdade, quer nos discursos proferidos em Lisboa (2/6/1940), quer nos que decorreram em Guimarães (4/6/1940), evidenciam-se pontos que importa focar. Notar, desde logo, no discurso do Presidente da República, proferido na primeira

---

1940 (cf. França, J. A., 1980:35). Posteriormente ter-se-á pensado associar um outro centenário, o do “ano médio que representaria ‘o fastígio do Império’, fixado em 1540” (França, J.A., 1980:35). Júlio Dantas vai mais longe: alertando para várias coincidências de datas, considera mais exacta a expressão “múltiplos centenários”, à oficial que fala em duplo centenário (cf. *Discursos dos centenários*, 1940:22).

cidade, o repisar dos tópicos que dois anos antes haviam marcado a nota oficiosa de que Salazar fora responsável: a antiguidade de uma nação que desde cedo definiu limites geográficos e espírito nacional; o exemplo sempre presente daqueles que nos precederam e finalmente - síntese inevitável destes dois pontos - a continuidade entre passado e presente que importa afirmar (cf. *Discursos dos Centenários*, 1940:7 sgg.).

Na sua persistência secular, Portugal distingue-se dos outros, daqueles que o tempo não poupou, como, na mesma ocasião, claramente o expressa Júlio Dantas, Presidente da Comissão Executiva dos Centenários: “Portugal (...) permaneceu igual a si mesmo, espectador oito vezes secular dos incêndios, das devastações, das tempestades do Mundo, como se a sua couraça indestrutível fôsse a própria mão de Deus” (*Discursos dos Centenários*, 1940:21). Já em Guimarães mas ainda no quadro da inauguração das Comemorações Centenárias, também Salazar insiste na antiguidade do país e no seu carácter diverso, que o torna único e perene: “Através de séculos e gerações mantivemos sempre vivo o mesmo espírito e, coexistindo com a identidade territorial e a identidade nacional mais perfeita da Europa, uma das maiores vocações de universalismo cristão” (Salazar, 1943:257). Nesta uniformidade nos discursos de diferentes personalidades afirma-se, antes de mais, algo que, por constituir um dos pilares do projecto político do Estado Novo, não pode ser questionado: a história confere um rumo ao país, assegurando-lhe uma identidade inconfundível e inquestionada, que se firmou pela vontade de heróis e de santos e se confirma por uma acção política consentânea com um passado exemplar.

Este primeiro olhar sobre o sentido que as palavras tecem em torno do Duplo Centenário, define já um *campo de significações*. Na verdade, procurando o que marca Portugal e o individualiza encontramos pois, de forma clara: a) a sua antiguidade como nação; b) a preservação do seu espírito, daquilo a que poderemos

chamar *alma nacional*; c) a posse de uma vocação de universalismo cristão, quer dizer, de um instrumento que o torna actuante no vasto quadro planetário. É na intercepção destes três aspectos que se esclarece o projecto de sociedade que deve guiar o país. Não cabem nele nem dúvidas nem rumos alternativos. O entendimento que se faz da História é a garantia de que se vai na direcção certa e de que quem dela diverge não o faz contra quem governa mas contra a nação<sup>82</sup>. Na medida em que o país e os homens são hoje os mesmos que sempre foram não pode haver lugar à dúvida: a todos se exige que *acreditem*, pois só dessa forma é possível vencer o inimigo que “está em muita parte, sem dúvida, e até em nós mesmos, se não sabemos medir a gravidade desta hora nem cumprir todo o nosso dever” (Salazar, 1943:20).

Os actos comemorativos podem, como já se afirmou, ser entendidos como momentos de construção ou confirmação de crenças; espaços de legitimação de discursos e, por isso, de confirmação e sedimentação de um poder que faz por se tornar a voz da única *verdade*. As Comemorações Centenárias enquadram-se de forma clara nesta concepção. Nas palavras de Salazar elas são, simultaneamente, um acto de exaltação dos feitos dos homens ilustres que fizeram oito séculos de história e também um acto de fé na vitalidade e capacidade realizadora dos portugueses (cf. Salazar, 1943:258-259). Na Exposição do Mundo Português, ponto alto das comemorações, o papelão e o estuque permitiram oferecer ao olhar o que as palavras vinham ditando aos ouvidos. A especificidade portuguesa, o brilho da sua história e a projecção do seu futuro tornavam-se presas de um olhar que confirmava o que não se discutia.

---

<sup>82</sup> Entenda-se aqui por nação algo que “designa no discurso jurídico e político, uma comunidade política ‘natural’, isto é, que reproduz ao nível do artifício político (Rousseau) a virgindade, a inocência e o direito que estão inscritos na natureza” (Gil, José, 1989:285).

Está-se, evidentemente, ao nível de interpenetração entre a arte e o poder ou, mais propriamente, dos usos que a dominação política faz da arte. No quadro dos regimes autoritários que marcaram o período entre a primeira e a segunda Guerra Mundial esta problemática ganha particular acuidade. A estética deve obedecer ao valor fundamental da *ordem* que pauta a acção política (cf. Ó, Ramos do 1987:177). As opções plásticas não são geridas autonomamente, antes se inscrevendo numa ideologia que apela “incessantemente para uma estética despida de irregularidades e ‘barroquismos’, tendendo, até pelas próprias necessidades dos mecanismos de propaganda, para a imitação ou, de um outro modo, para o realismo” (Ó, Ramos do 1987: 177). Simplicidade plástica para veicular uma mensagem linear, onde importa mais avivar emoções que transmitir conhecimentos.

A Exposição do Mundo Português, “Apoteose do regime e sua imagem embelezadora” (França, J.A., 1980:47), constitui um interessante exemplo da proveitosa associação da arte ao poder. Para além das áreas dedicadas ao lazer, esta exposição compunha-se de três sugestivas secções: Secção Histórica, Secção da Vida Popular e Secção Colonial. Se a primeira constituía o cerne do evento<sup>83</sup> as outras duas, apesar de periféricas - quer a nível ideológico quer propriamente físico - complementam de forma perfeita a Exposição: elas oferecem por um lado a perenidade da alma nacional que o povo preserva e por outro a visão do Império que actualiza a grandiosidade do passado português. No plano das formas, a imponência arquitectónica, sintoma de uma inspiração modernista, passível de ser ligada a uma

---

<sup>83</sup> É sempre sobre o signo da história que a exposição é apresentada. Logo na Nota Oficiosa que em 1938 lançou as Comemorações Centenárias, se alude à Exposição chamando-lhe “Grande Exposição Histórica do Mundo Português” (Salazar, 1943:52). De resto ela será apresentada como a primeira exposição histórica alguma vez realizada (cf. *Mundo Português. Imagens de uma Exposição Histórica*).

“estética marcadamente fascista” (Felgueiras, 1991:42), não apaga a importância da tradição, do caminho especificamente português que não deixa nunca de estar presente.

Procura-se uma confluência entre modernidade e tradição que comportará alguma dimensão de conflito<sup>84</sup>. Artur Portela considera que na Exposição do Mundo Português se encontram duas ordens estéticas - que são também, afinal, duas ordens ideológicas:

O discurso estético nacionalista e historicista, conservador e unanimizante de Salazar. Se quisermos o *nacional-historicismo*. Que faz inflectir o racionalismo e o internacionalismo de Duarte Pacheco e dos arquitectos por ele mobilizados. E que congela a ‘política do espírito’ de Ferro (Portela, 1982:78).

Ao impor-se a primeira vertente impõe-se também a ideia de que é sem filiação noutras realidades e noutras ideologias que Portugal deve caminhar: a especificidade que de todos o distingue não permite sequer uma comunhão estética. Se a Exposição do Mundo Português pode ser lida como uma representação simbólica da nação, o seu exterior não cabe nela senão na medida em que participe de um real que o português criou.

José-Augusto França identifica também alguma conflitualidade mas confere-lhe outros contornos. Em confronto estariam diferentes concepções por parte de dois homens fortes do regime, António Ferro e Duarte Pacheco, assistindo-se na Exposição do Mundo Português ao compromisso possível entre encenação vistosa e

---

<sup>84</sup> A associação entre modernidade e tradição é passível de ser interpretada à luz do que vimos apresentando como projecto utópico do Estado Novo: a sociedade do futuro que se vai construindo tem o passado como inspiração à qual não pode fugir.

uma sobriedade próxima do modelo alemão (cf. França, J.A., 1980:38). A tônica nacionalista não deixa, todavia, de ser notada por este autor, que a enquadra na polémica academismo/modernismo. Atente-se, de qualquer forma, no ataque que em Abril de 1939 o presidente da Sociedade Nacional de Belas Artes, Ressano Garcia, lançou aos modernos, a quem chamava “revolucionários sem ideal nem Deus e sem moral”, lembrando ao governo que “estávamos a tempo de elevar e nacionalizar a nossa arte pela espiritualidade”<sup>85</sup>

De qualquer modo, ainda que conscientes da dificuldade de a definir com rigor, parece legítimo afirmar que essa estética do “nacional-historicismo”, que Portela remete para Salazar, não constitui a afirmação de uma escola, mas de um discurso que extravasa o campo estrito da arte. Sendo inegável que a Exposição do Mundo Português constituiu um importante marco no mundo das artes plásticas portuguesas, não encontramos nas manifestações concretas o peso intransponível de uma estética que se afirme para perdurar através da força dos conceitos que era suposto transportar. Na verdade, o aportuguesamento que se pede surge mais na ideia que na forma e nessa medida, como bem notou Ramos do Ó, ele é um paradigma inconstituído, capaz de admitir uma elevada taxa de subjectividade, pelo que “a revivescência do passado resumir-se-ia à familiaridade, e a uma reutilização de elementos ou sinais do património construído que estivessem investidos de um valor simbólico reconhecido socialmente” (Ramos do Ó, 1987:434). O sentido que se dá às coisas é por tudo isto mais importante do que a forma que possam assumir. Dito de outra forma, a estética não é nunca um fim em si mesmo, mas apenas uma forma de

---

<sup>85</sup> Citado por França, J.A., 1980:37. A conferência, intitulada “A pintura avançada - impressões de uma viagem a Paris”, pode ler-se em *Brotéria - Revista Contemporânea de Cultura*, vol. XXXIX, Lisboa, Julho de 1939.

afirmar princípios, desse modo se ligando ao discurso, fortalecendo-o sem jamais se autonomizar. Um olhar mais atento à Exposição do Mundo Português permite elucidar o que acaba de ser afirmado.

A Secção da Vida Popular, entregue aos cuidados do Secretariado da Propaganda Nacional, ficou marcada pela tentativa de recriação de aldeias ‘típicas’ das várias regiões do país. Todavia, e à semelhança do que defendemos em relação ao concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal, pesou mais nessa recriação aquilo que esse ‘Portugal profundo’ *deveria ser* do que aquilo que essas aldeias eram na realidade: “Apesar da falta, por vezes manifesta, de rigor etnográfico, é de realçar o cuidado havido em tentar recriar, com o máximo de elementos (da etnografia à flora) o ‘ambiente’ idealizado das diversas regiões” (Felgueiras, 1991:42). De facto, estamos de novo no registo que pautou o capítulo anterior: a tradição que se interpreta de uma forma idealizada e se valoriza justamente nessa medida. No discurso proferido na inauguração do espaço dedicado às aldeias portuguesas, o Comissário-Geral para a Exposição, Augusto Castro, elucida de forma clara aquilo que os visitantes *devem* encontrar naquele espaço:

um lindo livro sobre o Portugal íntimo, o Portugal repousante e lírico, o Portugal do pomar, dos açudes, da província, da indústria caseira, dos descantes e das eiras: esse Portugal ingénuo e amoroso, que foi o húmus do Portugal heróico (Castro, 1940:115).

Se eram a ‘habitualidade’, a rotina, valores fundamentais do que se entendia ser o viver português, a definir a plástica da Secção da Vida Popular, a grandiosidade



dos feitos passados exigia uma estética que com ela se harmonizasse. E é talvez na Secção Histórica, corpo central da Exposição, que melhor se encontra a “pureza e elegância de linhas, e uma expressão de grandeza impressionante” (Duarte Pacheco cit. in Ó, Ramos do 1987:434). Encontramos de novo o esforço de adequação entre discurso e forma. Veja-se então o uso de elementos simbólicos que procuram traduzir a essência da nação, como, por exemplo, o castelo medieval que inspirou o pavilhão da Fundação ou a emblemática e gigantesca estátua da autoria de Leopoldo de Almeida, A Soberania, onde uma mulher serena, figuração de uma nação tranquila na sua grandeza, surge apoiada numa coluna onde, em caracteres góticos, figuram os nomes dos cinco continentes. Veja-se ainda, na entrada do Pavilhão da Fundação, um conjunto de arcos enormes, que “são o símbolo do esforço da conquista” (*Mundo Português. Imagens de uma Exposição Histórica*, 1956:s.p.) e, porque não importa ser exaustivo, veja-se finalmente, numa zona mais periférica mas partilhando o mesmo espírito, o Padrão dos Descobrimentos, esse “símbolo histórico-patriótico do povo português” (Synek, 1985:45), onde se reúnem “navegadores, guerreiros, santos, poetas numa simbologia de homens que tomaram parte no passado glorioso do país” (Synek, 1985:49).

Antes ainda de uma abordagem mais pormenorizada aos pavilhões mais marcadamente históricos, consideremos brevemente a Secção Colonial. A sua situação periférica em termos espaciais como que reproduzia a situação geográfica dos terrenos do Império, o que não significa uma minoração da importância da mensagem que através dela se veicula<sup>86</sup>. É esse o espaço adequado à actualização da

---

<sup>86</sup> Distinga-se aqui a importância simbólica da mensagem da pequenez do espaço que a Secção Colonial ocupa nos Guias e comentários à exposição. A título ilustrativo veja-se o álbum *Mundo Português. Imagens de uma Exposição Histórica*, ou o comentário crítico de Lima, J. da Costa, “A

ideia de Portugal como nação imbuída de um espírito de missão que a afasta da acção de outros países, pois, enquanto esses visitavam ou multiplicavam territórios, “nós semeámos fé e povoámos corações” (Castro, 1940:123). Diferença verdadeira no passado, como os pavilhões dos Descobrimentos ou dos Portugueses no Mundo procuravam tornar indesmentível, mas verdade aplicada também ao presente, como a Secção Colonial devia, justamente, demonstrar. Encontramos então as várias aldeias indígenas, condensação que se pretende fiel da vastidão dominada, e a Missão, em torno da qual se agrupam e face à qual a diversidade se anula ou, pelo menos, se folcloriza. Constitui a Missão o traço de união espiritual, como a pertença ao Império constitui um traço não tanto de união, mas de dominação política: a natureza, ainda que indiferenciada, do *outro* apenas é admitida na medida em que participe dos valores culturais de quem a integra.

Neste evento que duplamente comemora a nação podem existir várias facetas mas um único rosto. Nele devem participar Bijagós, Bochimanes ou Timorenses, mas sempre como ilustração e prova da vastidão da nação e da aceitação do domínio que sobre eles se exerce. Portugal procura surgir como mediador, como aquele que, “pelo domínio da razão sobre os instintos” (Salazar, 1937:178), se mostra capaz de guiar os povos colocados fora da esfera da civilização. Projecto de integração cultural que a Exposição traduz e que não pode ter senão uma leitura:

Este amalgamar de realidades culturais e sociais tão diferentes, sem nenhum critério referencial que não seja o estar ‘sob a protecção de Portugal’, constitui uma total anulação da existência social, cultural e política desses povos e um total

---

Beleza das Exposições Comemorativas”, *Brotéria - Revista Contemporânea de Cultura*, vol. XXXI, Dez.1940, fasc.VI, Lisboa, pp.626-647.

aniquilamento das suas identidades (Guimarães, 1987:113).

De facto, a forma de participação desses povos na Exposição reduz a diversidade real a um esquema binário no qual um dos termos manifesta uma “concepção superior da própria vida” (Salazar, 1937:178) enquanto o outro, absorvido e dominado, perde toda a dimensão de ameaça que adviria de uma identidade incontável.

No momento da inauguração, Augusto Castro, apresenta a Secção Colonial como “o resumo (...) do vasto mundo que cobre ainda hoje a terra, em que não flutua apenas a nossa bandeira, mas vive o nosso espírito e germina o nosso sangue” (Castro, 1940:82). Trata-se portanto de um *outro* que não o é já plenamente, ainda que não se confunda com os povos rurais metropolitanos. Na verdade, estando presentes na Exposição esses dois universos, são diferentes os signos de que se encontram investidos: evidente periferia da Secção Colonial face a uma relativa integração da Secção da Vida Popular; exposição de objectos, instrumentos e ofícios nesta última secção em contraponto à Secção Colonial onde são os nativos e o seu viver que expõem, pois aí o que é importante não é elucidar um viver mas mostrar o que se domina - compreende-se assim melhor a presença do Rei do Congo, que viveu nas traseiras dos Jerónimos o encantamento do Império a que o seu reino pertencia. A distância que separa a nação dos povos nativos não foi integralmente superada, mas reduziu-se ao conveniente, delineando o caminho que, sendo percorrido por esses povos, os conduzirá aos valores perenes da nação portuguesa. A missão católica que surge na Exposição afirma-se neste quadro como o símbolo de uma tutela capaz de garantir a proficiência do processo civilizacional em que Portugal investe.

## V

O discurso histórico, que constitui, como já se disse, o elemento basilar da Exposição do Mundo Português, condensa o sentido global do evento, mostrando-se ainda capaz de integrar olhares que não derivando directamente da história são sumamente importantes - a interpretação da cultura do povo, feita de tradição e 'habitualidade' e a projecção do Império, sonho necessário, feito de diferenças domesticadas e de ambições universalistas. O discurso histórico opera de facto a síntese indispensável à coerência do projecto civilizacional português. A história não é aqui um interesse desprendido pelo passado, procurando ser antes a prova da correcção do rumo que o país vai seguindo, quer dizer, ela é sobretudo um pretexto e nunca um fim em si mesmo. Os objectivos traçados para a Exposição são elucidativos do que se pretende aqui afirmar: "Projecção sobre o passado, como uma galeria de imagens heróicas da fundação e da existência nacionais (...) afirmação das forças morais, políticas e criadoras do presente (...) acto de fé no futuro" (Castro, 1940:65). Dilui-se a temporalidade: passado, presente e futuro fundem-se pelo mesmo espírito, por uma 'alma nacional' que, superior às contingências, permanece imutável.

Referimos atrás, como marcas da especificidade portuguesa, a sua antiguidade, a preservação do seu espírito e a sua vocação de universalismo cristão. É agora altura de aprofundar cada um dos pontos, esclarecendo a sua conexão e analisando a sua presença no quadro simbólico que pautou a Exposição do Mundo Português. Notemos antes de mais a condição que confere importância a tais marcas: Portugal, pelas suas características intrínsecas, perenes e imutáveis, distingue-se no quadro das nações. Encontra-se neste pressuposto um esforço de afirmação de uma identidade

única que tem por corolário um projecto civilizacional também específico. A própria realização da Exposição na época em que ocorre prova o particularismo português:

Anda a tempestade nos montes; devasta o vento a planície; nuvens descem, carregadas, sobre o horizonte donde fugiu o Sol. Mas na capela enfeitada de rosmaninho, num recanto abrigado, que Deus protege da intempérie, o sino toca a reunir os fiéis sobre o adro florido, que é o lar de um velho povo (Castro, 1940:37).

Importa saber, todavia, que o que coloca Portugal ao abrigo da intempérie não é a sua indiferença face ao mundo, mas justamente o espírito que soube preservar, quer dizer, a consistência de uma identidade que o fluir do tempo não consegue ameaçar. A especificidade portuguesa não exclui a nação do mundo, ao contrário, na medida em que a sua essência é a imutabilidade do rumo, Portugal aponta ao exterior a direcção certa, bastando para tanto ser ele próprio, já que “sempre que intentámos ser nós e não outros, fomos construtivos e criadores, não só dentro das fronteiras mas no mundo” (Salazar, 1937:26). Trata-se pois de uma especificidade que, por esse aparente paradoxo que atrás referimos já, tem em si algo de universal - não no sentido de algo de que todos participem, mas de valores de que todos *deviam* participar. Os ‘desvios’ são por isso entendidos num quadro de “ciclos de guerras ideológicas” (Salazar, 1937:214), de que eram exemplo a Reforma, as revoluções oitocentistas ou as ‘guerras sociais’ que então se viviam (cf. Salazar, 1937:214). A conservação de um viver rotineiro era a garantia de fuga a esse tumulto de mudança e nessa medida, como vimos já, um elemento de ancoragem a uma identidade assente em “verdades imutáveis e eternamente verdadeiras” (Salazar, 1937:IX).

A leitura aduzida legitima a ideia de que a preservação da *alma nacional* a que já se aludiu se apresenta com um significado que supera o contexto interno, fechado,

da nação, para se ligar ao mundo. Por ela se articula a metrópole com as colónias, pois a ‘alma nacional’, sendo especificamente portuguesa, tem também algo a oferecer: “vocaçãõ missionária se tem podido chamar a este tendência universalista, profundamente humana do povo português, devido à sua espiritualidade e ao seu desinteresse” (Salazar, 1937:132). Por outro lado, e já fora do contexto especificamente colonial, a Portugal assiste o direito de interpretar a História e os sistemas políticos, porque ele é um dos fautores do mundo: “não é apenas um produto da história do mundo; Portugal é um dos autores da história universal” (Castro, 1940:77). Os Descobrimentos, a que Carmona chama “o maior acto da História” (cf. *Discursos dos centenários*, 1940:9), conferem um protagonismo que jamais se esgotará.

Na verdade, na Exposição do Mundo Português, os Descobrimentos são evocados de forma persistente e sempre remetidos para a acção particular dos portugueses: “Os Descobrimentos Portugueses são o facto geográfico mais importante de todos os tempos” (Castro, 1940:89). Nesta capacidade que Portugal teve de mudar o mundo está inscrita uma aptidão que não se perdeu. De facto, as Comemorações Centenárias, ao usarem o passado para enriquecer o presente, procuram anular o efeito do tempo, quer dizer, negar a mutabilidade presente nos valores, nos comportamentos e nas crenças. No que é essencial, o presente actualiza o passado, e o futuro mais não será que o aperfeiçoamento dessa essência. Por tudo isto os portugueses de hoje são os mesmos de sempre, apenas vivendo uma conjuntura diferente, exactamente aquela sobre a qual a acção política deve incidir. Trata-se de uma ideia que Augusto Castro claramente expressa: “O português de hoje é igual ao de ontem. Dêem apenas ao português de hoje essa porção de universo que é a medida da sua alma; dêem-lhe o ar espiritual que lhe é próprio - e o português de

outrora ressurgir” (Castro, 1940:125). Ao Estado Novo compete criar as condições propícias ao ressurgimento desse português que outrora mudou o mundo. Para tanto, deve apenas *recordar* ao povo os contornos da sua alma e a essência do seu espírito. A comemoração do passado enquadra-se também, por tudo isto, naquilo que é entendido como um esforço de renascimento nacional.

Uma ‘velha nação’ como Portugal, apesar da robustez da sua ‘alma’, acaba por atravessar períodos de adormecimento, onde as virtudes cedem o lugar a vícios estranhos à sua natureza. Importa recordar que esta ideia é claramente recorrente no discurso político do Estado Novo. O que neste momento importa compreender é de que forma a ideia de ruptura com um passado dissolutor desempenha um papel importante neste enfrentamento com a história que foi também a Exposição do Mundo Português. Neste quadro tão importantes são os silêncios como o que se mostra: esquecem-se os fracassos históricos ou simplesmente os momentos onde a ‘alma nacional’ surge perturbada; reforça-se a glória ou simplesmente as dimensões que inspiram a ‘habitualidade’ que se fomenta. Deste ponto de vista a estatuária é elucidativa. Nela encontramos a evocação clara do período medieval, por exemplo através das quatro gigantescas sentinelas que sustentam o passadiço sobre a via férrea ou ainda pela estátua imponente de D. Afonso Henriques. Encontramos os incontornáveis Descobrimentos no Padrão dos Descobrimentos, onde o Infante D. Henrique conduz a nação pelo “seu sonho de iluminado” (*Mundo Português. Imagens de uma Exposição Histórica*, 1956:s.p.), mas também no conjunto escultural composto por Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral ladeando D. Manuel. Também a estatuária nos conduz, finalmente, ao Portugal de 1940, bastando atentar na imagem togada de Salazar, por onde perpassa a serenidade necessária a quem conduz uma nação.

Sem a preocupação de ser exaustivo, nem na sugestão de ícones nem no apontar da sua ausência, importaria todavia notar algumas dimensões silenciadas. Silenciam-se, como atrás se disse já, os momentos de crise política, ou seja, os períodos onde a identidade nacional manifestamente se questiona e dessa forma o “conforto das grandes certezas” (Salazar, 1937:130) deixa de ser possível. O período de domínio filipino constitui a este nível um bom exemplo: dele não se fala a não ser para realçar o seu final, ou seja, a vitória das forças nacionalistas que devolvem a dignidade à ‘alma nacional’. Sob a mesma óptica se deve olhar o liberalismo, momento de ‘crise’ fomentada por valores estranhos à nação, ou a Iª República, que gera uma nova degenerescência de valores a que o Estado Novo vem pôr termo<sup>87</sup>. Pode dizer-se, sinteticamente, que a história de Portugal se compõe de momentos valorizados em si mesmos pelo que contribuíram para a caracterização da ‘alma nacional’ - pense-se na Idade Média e nos Descobrimentos - e de outros momentos que apenas são lembrados pelos períodos que lhes são adjacentes e nos quais o país reencontra o rumo perdido.

Por tudo quanto já se disse, a Exposição do Mundo Português aparece enquadrada por um projecto de sociedade que justifica os silêncios e as insistências. O Estado Novo corporiza esse projecto mas não lhe define os contornos pois esses estão dados à partida: são exactamente os que se entende resultarem dos elementos perenes da nação portuguesa. O projecto de sociedade referido não é, por isso

---

<sup>87</sup> Analisando a mensagem histórica presente nos manuais escolares, é também este entendimento que Reis Torgal encontra: “o liberalismo português era interpretado como a ‘história negra’ do país, à qual se seguia outra ‘história negra’ que constituía a República, no termo da qual se abria, finalmente, a alvorada salazarista” (Torgal, 1989:156). Uma abordagem igualmente esclarecedora pode encontrar-se no trabalho de Sérgio Matos Campos - *História, mitologia e imaginário nacional. A História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.



mesmo, um projecto entre outros possíveis, mas o único aceitável, quer dizer, o único que se inscreve no rumo correcto dos destinos do país. Discurso feito essencialmente para o interior da nação<sup>88</sup> mas que tem uma lição a dar ao exterior, porque,

Ser escasso em território reduzido em população ou em força ou em meios materiais não limita de per si a capacidade civilizadora: um povo pode gerar em seu seio princípios norteadores de acção universal, irradiar fochos de luz que iluminem o mundo (Salazar, 1943:257).

A vocação imperial prende-se de forma directa com esta capacidade civilizadora: ela existe porque Portugal tem algo para oferecer, ou melhor, algo para acrescentar ao que a saga dos Descobrimentos já ofereceu ao mundo. Encontramo-nos de novo envoltos na especificidade de uma nação que “não desvendou apenas mundos - o que seria já imenso: formou-os, moldou-os, educou-os, soube preservá-los, nacionalizá-los, defendê-los. Soube exercer até ao fim a sua missão paternal” (Castro, 1940:106-7).

À especificidade portuguesa, porque, de facto, a ela voltamos, marca-a a antiguidade do país, um espírito que se preservou e uma vocação civilizadora. Não estamos perante características que se adicionem, mas perante traços que se interligam e se explicam uns aos outros. O que os discursos e as imagens traduzem parece ser um projecto único no qual cada uma das suas partes constitui componente insubstituível. Se tomarmos como ponto de partida o universalismo cristão com que

---

<sup>88</sup> A Exposição do Mundo Português inflectiu de algum modo o seu rumo: a deflagração da II Guerra impediu na prática o impacto que à partida se ambicionava. Notar de qualquer modo que nunca se desejou mais que um impacto restrito: “Não devemos crer que os estrangeiros nos visitem em multidão, nem nós desejamos orientar as celebrações centenárias no sentido da exploração turística” (Salazar, 1943:46).

“semeámos fé e povoámos corações” (Castro, 1940:123) facilmente compreendemos que ele existe antes de mais como um atributo que o passado construiu e que está na raiz da identidade portuguesa. Salazar aponta a comunhão entre o penhor da fé e o projecto político quando, indicando o alto do castelo, aponta a bandeira com a “cruz a abraçar, como no primeiro dia, a terra portuguesa” (Salazar, 1943:259). Por outro lado, é igualmente claro que a presença tutelar da fé e da cruz que a simboliza, acaba por constituir elemento central na caracterização da ‘alma nacional’. Finalmente é esse espírito, que singulariza a alma da nação, o responsável pela continuidade do projecto civilizacional, ou seja, pelo esforço de expansão da fé cristã - sendo os homens os mesmos, são os mesmos os valores, as crenças e o essencial da acção política no relacionamento com os outros povos.

A circularidade deste raciocínio evidencia, por um lado, a interdependência dos vários traços apontados como características da identidade portuguesa e, por outro lado, a consistência de um discurso onde a *verdade* se torna inegável à força de ser repetida. A solidez do regime dependia da aceitação das componentes de um discurso no qual os conceitos de *antiguidade*, *perenidade* e *missão* constituíam um núcleo central coeso, necessário e infragmentável. O projecto político do regime não significa por isso uma acção circunstancial, mas a única acção legítima: visando a consumação de uma utopia - no sentido em que já abordámos este conceito - ela inscreve-se simultaneamente numa dimensão *natural*, quer dizer, num quadro social e político onde cada geração encontra a sua acção limitada pela herança perene que recebeu. O autoritarismo tende, pelo que se afirma, a ser entendido menos como coerção violenta do que como paternalismo: o que está em causa não é a acção indiscriminada de quem governa, mas a prossecução da única política legítima - aquela que permitirá reencontrar um rumo que circunstâncias históricas nefastas

havam feito perder.

## VI

Em jeito de balanço deste capítulo, importa agora reter e confrontar algumas ideias centrais nele desenvolvidas. O ‘edifício simbólico’ com que nos vimos confrontando parece possuir como que uma arquitectura labiríntica onde os sentidos se entrecruzam quase sempre sem se confrontar. Nesse labirinto parte nenhuma é o centro, ou então, talvez dizendo melhor, a articulação evidente dos seus núcleos discursivos faz de cada ideia um centro possível mas nunca exclusivo. Interessou-nos enfatizar aqui a relação que um poder que se afirma novo estabelece com a temporalidade, quer dizer, com a memória que herda e com as verdades que procura legar aos vindouros. No fluir histórico o tempo presente é pouco mais que um fragmento suspenso correndo o perigo de derivar para caminhos incertos. Este perigo de que se perca de vista a *verdade* faz, como diz Salazar, da geração presente a geração do sacrifício (cf. Salazar, 1935:31); uma geração capaz de trocar o conforto pela disciplina, o reconhecimento imediato por aquele que o futuro fará inevitável, por forma a devolver ao seu rumo esse fragmento de tempo ameaçado que é o presente.

A certeza do caminho a trilhar torna ilegítimo o confronto político: numa política sem partidos o que conta é a nação e o objectivo comum de a recuperar, engrandecer e regenerar enquanto corpo decadente. Na verdade, à ideia de uma nação em queda responde a ideia de regeneração, de reactivação dos valores através da

imposição de uma disciplina que conduza a acção: “o aparelho disciplinador moral estabelece-se diante do corpo doente da nação e ataca a sua degenerescência com a normatividade da virtude e da família, do sacrifício e da santidade, da autoridade e da missão, com a normatividade do trabalho.” (Martins, 1990:90). A certeza da *cura* dita-a o rigor do *remédio*: do que se trata não é apenas ou essencialmente de *desenvolver* ou *modernizar* um país, mas sobretudo de lhe insuflar ânimo sem fazer perder o rigor que a razão dita e a disciplina prescreve.

O rigor de uma acção claramente orientada quanto aos seus fins, justifica um discurso político que enfatiza dois aspectos significativos: a justeza da reivindicação de uma unidade incondicional da nação em torno do Estado<sup>89</sup> e o carácter particular da acção política seguida no Estado Novo, sobretudo quando confrontada com regimes de cariz partidário, isto é, com sistemas democráticos<sup>90</sup>. A certeza dos fins, importa notar, não é um território vago e inconsistente onde a arbitrariedade pudesse ter lugar, bem ao contrário, a sua validade intransigente está na sua radicação ao que é *natural*. Mesmo que necessite usar o vigor na sua acção política, o poder que segue o que é *natural* jamais se toma ou admite sequer ser tomado como violento, pois, argumenta, violência seria contrariar o que é intrínseco à alma humana e o que se procura fazer, afinal, é justamente o contrário disso. É importante notar que da

---

<sup>89</sup> “Na família, o chefe é o Pai; na escola, o chefe é o Mestre; no Estado, o chefe é o Governo”. Parece legítimo entender o paralelismo que constantemente se traça entre o chefe da família e o chefe do Estado no quadro desse desejo de unanimidade. A frase que citamos a título de ilustração faz parte de um vasto conjunto de máximas, que no quadro do Decreto nº 21014 de 19 de Março de 1932, deveriam ser inseridas nos livros de leitura oficialmente adoptados (Transcrito em Medina, João (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, Tomo II, s.l., Multilar, s.d., p.47-53).

<sup>90</sup> Ainda que por diferentes razões ela afirma-se ainda distinta, como adiante veremos, dos regimes totalitários europeus.

confluência dos discursos e imagens que vimos abordando emerge a personificação de uma nação - uma entidade que vive e é capaz de sofrer, que se orgulha do passado e teme pelo presente. Então, falando do que é *natural*, não estamos a falar senão da alma incorpórea mas real dessa entidade. Neste quadro, o Estado apresenta-se como dimensão activa a que cabe preservar a saúde da nação, combatendo os malefícios que afectam a sua *alma*.

A *memória* surge como instrumento fundamental nesse confronto do Estado com a degenerescência e a doença, já que é pelo seu uso que se torna possível recuperar as verdades que se foram apagando. Os exemplos legados pelo passado são argumentos legitimadores de uma prática e de um domínio político. A memória constitui, na verdade, um campo de disputa permanentemente em construção, em torno do qual se constroem certezas que procuram *naturalizar* um domínio sobre as instituições e os corpos constitutivos da nação<sup>91</sup>. Sendo certo que, como atrás procurámos defender, controlar a memória significa decisivamente a hierarquia do poder (cf. Connerton, 1989:1), mais facilmente se compreende o esforço de *disciplinar* o passado, de fazer com que ele configure valores que legitimam a acção política, mais do que isso, valores que demonstram o carácter *natural* dessa acção. O agente político confronta-se com duas únicas atitudes possíveis: seguir impulsos pessoais ou configurações históricas de circunstância, ou deixar-se guiar pela *natureza perene* da nação que governa. De uma a outra opção vai também a distância entre a perversão nacionalista e o nacionalismo verdadeiro; entre um totalitarismo sem rosto e uma autoridade benéfica. Os limites morais em que o Estado Novo

---

<sup>91</sup> Aproximamo-nos aqui de Bourdieu, que nos fala da “luta simbólica pela conservação ou pela transformação do mundo social por meio da conservação ou da transformação da visão do mundo social e dos princípios de di-visão deste mundo” (Bourdieu, 1989:173-174).

afirma reconhecer-se, conduzem-no inevitavelmente para a segunda destas opções.

A ideia de regeneração contém em si, de resto, um evidente estímulo moral: a *saúde* que se procura devolver ao corpo doente é aquela a que a moral dá forma. Estamos uma vez mais perante uma acção político/terapêutica orientada pelo que é natural: “A normalização regeneradora não vem da vontade do legislador mas da natureza das coisas. O poder que normaliza esconde-se, pois, sob a natureza da pátria” (Martins, 1990:104). Num processo que se estende no tempo, o Estado vai elaborando um tecido feito de emoções várias; de palavras e de imagens, com que a nação se deve resguardar doutras emoções, das que são nefastas e ameaçadoras da unidade nacional. A esse tecido, laboriosamente construído num entrecruzar de velhas verdades e novos projectos, podemos então chamar *moral*. Vista desta forma ela apresenta-se, antes de mais como um contrato entre o Estado e a nação: limitando a acção política ela prescreve, simultaneamente, o comportamento dos vários elementos que compõem o corpo nacional. A este contrato podíamos também chamar *política de verdade* e mesmo sendo certo o seu carácter unívoco, não deixa de ser verdade que a sua eficácia exige que a nação reconheça a sua legitimidade, quer dizer, que as estruturas objectivas se tornem incorporadas<sup>92</sup>.

O distanciamento que o Estado Novo proclama relativamente a outros totalitarismos europeus, assenta, como já se disse, nos limites que o Estado se auto-impõe. Num certo sentido, afirma-se aqui a doutrina política conservadora, marcada pela valorização das instâncias que intermedeiam entre indivíduo e Estado<sup>93</sup>. Os

---

<sup>92</sup> Uso os conceitos de Bourdieu, que nos diz que esse processo de incorporação levaria “os agentes a tomarem o mundo como ele é, a aceitarem-no como natural, mais do que a rebelarem-se contra ele” (Bourdieu, 1989:141).

<sup>93</sup> O que Nisbet diz sobre os conservadores setecentistas e oitocentistas, podia na verdade servir para apresentar alguns dos fundamentos ideológicos do Estado Novo: “Apóstolos de uma sociedade

grupos organizados numa lógica espacial ou profissional e sobretudo a família, têm um papel fundamental a desempenhar no processo de construção de uma nova sociedade. Tais instâncias surgem valorizadas porque se apresentam como perenes e, por isso, como reservatórios do que é mais profundo na *alma humana*. A este nível não se trata já de pensar apenas a nação na sua especificidade, mas de procurar sinais para lá dela. Se a história se apresenta como domínio de individualização, onde cada nação se pensa na relação com o seu passado, os vigamentos em que ela assenta têm em si algo de universal. Ainda que *alma humana* e *alma nacional* não coincidam em absoluto, elas não podem, em todo o caso, contradizer-se - a verdadeira alma nacional não pode senão ser inspirada pela alma humana, isto é, por algo que transcende todas as contingências e nessa medida se aproxima da ideia de Deus<sup>94</sup>.

Não se fala aqui em Deus, entenda-se, num sentido estritamente confessional, mas enquanto inspiração fundamental para o governo dos povos. Nessa medida, Deus assume na tríade Deus/Pátria/Família a dimensão onde se inscreve, por um lado, a legitimação do sonho imperial - civilizar/cristianizar os povos distantes - e por outro a fé que desde sempre marcou a história da nação e inspira a tradição que o povo conserva. Na Figura 1 (cf. *infra* pag. 169) procuramos esquematizar a ligação da alma nacional às unidades significativas em que entronca - História, Povo, Império -

---

estável, arregada e hierárquica, inimigos de qualquer forma de individualismo que tendesse a separar o homem de seus contextos sociais primários - a começar pela família, aldeia, paróquia, mas incluindo a classe social e outras formas fechadas de associação - era talvez inevitável que os conservadores vissem com desconfiança não só o sistema fabril, mas também as outras manifestações da nova ordem económica” (Nisbet, 1978:128).

<sup>94</sup> Esta negação do que é contingente, que é também a negação da dimensão individual justifica uma nova aproximação às doutrinas conservadoras. Para Bonald, por exemplo, o ponto de partida não é o indivíduo mas a sociedade, “a sociedade criada directamente por Deus. É a sociedade que modela o indivíduo, e não este que lhe dá forma.” (Nisbet, 1978, p.129).

bem como a essa tríade - Deus, Pátria, Família - que a sustenta. A um outro elemento, que surge como princípio dinamizador dos factores envolvidos, devemos ainda atender. Estamos a falar, evidentemente, da *autoridade*: instrumento de gestão das causas em que a nação se envolve, é ela que torna possível o ressurgir da alma nacional. Mas a autoridade não é um valor abstracto que valha apenas pela força que detém. Se em última análise é a Deus que vai buscar legitimidade, a autoridade que governa o povo, busca inspiração nos ensinamentos da história e no projecto imperial. É nessa medida que ela surge como instrumento de construção de uma sociedade nova, cuja emergência marcaria o reencontro da nação consigo própria.

A Exposição do Mundo Português configura, de algum modo, essa sociedade projectada no futuro mas que não perde nunca as suas amarras do passado. Apresentando-se como uma espécie de microcosmos da nação, ela mostra como o país *deveria* ser, ou seja, institui-se como instrumento pedagógico, ensinando uma disciplina e orientando uma prática<sup>95</sup>. Visitar os vários pavilhões históricos significa aprender ou recordar valores que são ainda os de sempre; percorrer a secção de vida popular é participar também da vida de um povo que se manteve afastado das vagas dissolventes. Nessa imensa encenação erigida em Belém, ao passado valoroso e à tradição juntam-se os projectos de futuro. Pode o visitante espreitá-los na secção colonial, onde a nação afirma uma vocação secular e se adivinha já o eterno reconhecimento dos povos colonizados, ou ainda no pavilhão que mostra o país que o Estado Novo vai construindo. Para lá da discussão sobre o carácter mais ou menos modernista do evento, na Exposição do Mundo Português encontramos uma *estética*

---

<sup>95</sup> Num registo menos efémero, o Portugal dos Pequeninos pode ser pensado de uma forma semelhante. Para Martins nele encontraríamos “o sonho de uma comunidade de puros pela prática de clausura moral” (Martins, 1990:89).



*da ordem*, um poder que mostra o exemplo e afirma verdades incontestadas para impor uma disciplina que conduza a nação ao seu futuro. O império distante e constantemente mostrado constitui uma das chaves dessa sociedade projectada no futuro. O próximo capítulo procurará dar conta dessa vertente atendendo, sobretudo, à dimensão que aos povos ‘primitivos’ cumpre aí desempenhar.

## **CAPÍTULO**

### **IV**

#### **O SONHO DO IMPÉRIO:**

#### **A VOCAÇÃO CIVILIZADORA DE UMA NAÇÃO**

#### **DERRAMADA PELO MUNDO**

## I

Num quadro político que valorizava a dimensão colonial da nação - tanto por razões de evidente pragmatismo económico, como pela necessidade de explicitar a propalada ‘vocação imperial’<sup>96</sup> - a organização de uma exposição colonial surge marcada por uma tónica pedagógica e, simultaneamente, por um discurso de exaltação do Império. Através dela procurar-se-á cativar interesses e vocações, mas sobretudo mostrar a verdadeira dimensão e vocação do país. Expõe-se assim uma vastidão geográfica que permite negar a pequenez europeia, ao mesmo tempo que se evidencia o valor da alma missionária e civilizadora portuguesa. Manifestação de uma nação que extravasa de si própria e se derrama por longínquos continentes, a Exposição Colonial parece ter tentado conciliar as mensagens que o mundo deveria ouvir com os reflexos internos que as verdades enunciadas deveriam provocar: face ao mundo ameaçador que cobiçava os torrões de solo português, importava evidenciar os direitos históricos e morais de possuir um Império; face a uma nação sem verdadeiro empenho colonial, haveria que fomentar interesses e legitimar as expectativas que o novo ciclo político consigo dizia transportar.

Longe de ser iniciativa desirmanada, a Exposição Colonial do Porto integra-se no conjunto das iniciativas que procuravam dar novo sentido aos projectos

---

<sup>96</sup> Braga da Cruz afirma não ser “possível entender cabalmente o nacionalismo autoritário do salazarismo sem uma referência à sua dimensão colonial, não só porque o colonialismo do Estado Novo foi um colonialismo nacionalizador, mas também porque o próprio nacionalismo foi intrinsecamente determinado pela situação colonial” (Braga da Cruz, cit. in Silva, A.E., 1989:141).

colonialistas europeus, nomeadamente aos que tinham África como palco. Numa Europa pautada por uma crise económica aguda e de resolução incerta, o novo papel que se atribuía às colónias obrigava ao seu desenvolvimento, na justa medida em que tal pudesse propiciar a integração das economias coloniais na economia metropolitana. Esquecidas após o entusiasmo inconsistente da partilha do continente, as colónias africanas apresentavam-se como uma esperança para os países que necessitavam expandir as suas economias sem se abrirem à concorrência externa. Assim enquadradas, as exposições coloniais surgiram então como mostruários das potencialidades coloniais, procurando afirmar-se como elementos dinamizadores de uma acção mais eficiente em domínios em grande medida inexplorados. Do que se tratava, afinal, era de racionalizar a gestão de um vasto espaço de potencialidades económicas. Objectivo iminentemente pragmático que se escudava, no entanto, em considerações de tom humanitário, onde se enaltecia o esforço civilizador e o sacrifício de todos quantos se dispunham a demandar terras inóspitas levando consigo a ‘civilização’.

Relativamente à Exposição Colonial do Porto, a conciliação destas duas dimensões manifesta-se com clareza na forma com que foram explicitados os seus objectivos. Por exemplo, no mesmo texto em que se recorre ao “Regulamento Geral” para definir como objectivo da exposição “a afirmação das possibilidades nacionais em matéria colonial”, afirma-se também que “Portugal pretende, neste certame, comprovar mais uma vez a sua superior capacidade colonizadora”<sup>97</sup>. O sonho imperial aparece sustentado na vontade e na capacidade de agir mas também na expectativa de benefícios que se diz serem comuns. O acento tónico variará,

---

<sup>97</sup> Referimo-nos a um artigo publicado na revista *The African World*, nº1635 de 10 de Março de 1934, cuja tradução foi incluída em *O Mundo Português*, vol.I, nº4, Abril 1934.

inevitavelmente, de protagonista para protagonista, de discurso para discurso, sem que, todavia, se negue jamais a relevância destas duas dimensões do fenómeno colonial. Solidez e razoabilidade dialogam com o sonho e com a natureza profunda da alma de uma nação que se quer imperial. A Exposição Colonial institui um espaço cénico onde, simultaneamente, se expõem dados estatísticos e peças de ‘arte primitiva’; amostras de produtos das colónias e ‘autênticos’ nativos do Império. Nessa demonstração exuberante de domínio cultural e político, a dimensão económica surge como espaço aberto à consolidação do que se apresenta como projecto de integração nacional, quer dizer, de redução da diversidade a uma identidade que não se discute.

Na ausência do Presidente do Conselho foi a Armindo Monteiro que coube proferir o discurso de fundo na sessão inaugural daquela que se apresentava como a 1ª Exposição Colonial Portuguesa. No essencial o Ministro das Colónias procurou vincar o carácter imperial da nação portuguesa, ao mesmo tempo que defendia a ideia de que a eficácia da acção colonial não dependia da abundância de meios materiais, que, de resto, pode mesmo ser prejudicial (cf. Monteiro, 1934:197-199). Estamos uma vez mais perante esse diálogo constante entre *espírito* e *acção política*, sendo evidente neste discurso que é no seu âmbito que se procura definir a legitimidade colonial. De facto, para Armindo Monteiro o sentido do diálogo é bem claro: apesar das suas limitações económicas Portugal consegue realizar uma obra válida porque é bem gerido politicamente, mas também porque possui uma verdadeira vocação colonial, exercitada por séculos de contacto com povos longínquos. As fronteiras naturais e políticas de Portugal metropolitano não conseguem conter um povo que

tem o mundo inteiro como palco do seu sacrifício em prol dos povos que necessitam a sua protecção<sup>98</sup>. Manifestação de um espírito que no acto de civilizar se realiza, pôde o colonialismo português afirmar que “acima de tudo é indispensável, para a resolução dos problemas coloniais, manter bem rubra a chama do espírito de solidariedade. Mais se faz com êle do que com montanhas de ouro” (Monteiro, 1934:196).

Estamos inequivocamente perante o predomínio da capacidade inata sobre as realizações que o dinheiro permite. Este predomínio confere ao colonialismo português como que uma superioridade moral sobre outros projectos coloniais: ele actua nos substractos mais profundos, lá onde a ‘dádiva civilizacional’ se torna irremovível. O desprendimento e o sacrifício são factores distintivos que valorizam a colonização portuguesa, até porque “mais cómoda é a existência de povos que apenas em si pensam do que daqueles que sôbre os ombros tomam a pesada tarefa civilizadora” (Monteiro, 1934:195). O sacrifício, esse sacrifício que enobrece a nação, não é, porém, inteiramente espontâneo. É necessário que a grandeza de alma vença o acanhamento da “mentalidade rural [que] é poderoso inimigo da actividade colonizadora” (Monteiro, 1934:197); é necessário lembrar à nação que “esta Pátria de pequenos lavradores e humildes mareantes não foi a que o passado nos legou” (Monteiro, 1934:195), pois que a ‘herança’ recebida é de outra natureza: “Esta pátria universal foi a que recebemos da história - filha do génio português e sua imagem” (Monteiro, 1934:195). Exige-se disciplina mas também fé para que o presente da nação não desmereça o seu passado. Deve por isso o entusiasmo necessário ser

---

<sup>98</sup> “Predestinação histórica” chama Salazar à “pesada tarefa” abraçada por Portugal, que faz com “que se acrescentem territórios ao mundo e novos povos recebam as luzes da civilização” (Salazar, 1935:237).

temperado com o bom senso indispensável a uma acção política eficaz, sendo no equilíbrio entre estas duas dimensões que se define o moderno colonialismo português que a Exposição Colonial reflecte.

Espaço de afirmação de virtualidades, era inevitável que a mostra do colonialismo português se comparasse com outros eventos semelhantes. No jornal *Ultramar*, órgão oficial da Exposição, Mimoso Moreira, jornalista e Director Técnico Adjunto do certame, faz notar que “será cruel estabelecer comparações com as grandes exposições realizadas no Estrangeiro cujos organizadores dispuseram de recursos mais latos” (*Ultramar*, nº10, p.1)<sup>99</sup>. Discurso mais orientado para o interior do país que para o estrangeiro, a Exposição Colonial Portuguesa

falará à alma do Povo, esclarecendo (mesmo os analfabetos) como um grande filme, quanto aos portugueses foi dado fazer no Império após o ferrete do *ultimatum*, despertadas que foram as suas qualidades adormecidas pelo romantismo dissolvente do último quartel do século passado (*Ultramar*, nº10, p.1)<sup>100</sup>.

Instrumento pedagógico que se serve da estranheza e do exotismo para cativar interesses arredios, a Exposição Colonial faz convergir num único ponto os elementos dispersos da nação. Decerto que se fomenta uma mobilização, mas esta assenta menos em projectos concretos do que no apelo a um ‘espírito’ que permita a subsistência do Império que se herdou e que garantirá o futuro do país.

---

<sup>99</sup> Uma interessante análise de um evento semelhante realizado em Paris em 1931 é-nos oferecido por Herman Lebovics (cf. Bibliografia).

<sup>100</sup> A mesma tónica encontramos em Salazar, que em Conselho de Ministros se congratula “com a Exposição Colonial Portuguesa, de que espera um robustecimento da *consciência africana* do País” (Nogueira, 1937:275).

Mostrar na metrópole a vastidão ultramarina é conferir-lhe uma verdadeira existência, uma materialidade que a “mentalidade rural”, como Armindo Monteiro lhe chama, não pode dispensar. Deve por isso a mensagem ser clara e acessível para mais facilmente ‘falar’ ao povo e ser compreendida. Espaço que se pretende capaz de formar consciências, que coisas são essas então que a Exposição oferece? A revista *Civilização*, em número que dedica à exposição do Porto, propõe aos seus leitores uma visita guiada a esse evento<sup>101</sup>. O sentido pedagógico e didáctico aparece desde logo realçado, de tal forma que “O visitante, criança refractária a grandes parlendas de verbo estopante, sairá do Palácio das Colónias com ideias claras” (*Civilização*, nº69, p.36). E é pela evocação dos *bons exemplos* que a *verdade imperial* se vai transmitindo, seja logo no largo de entrada com o monumento a colonialistas ilustres, seja no Palácio das Colónias, núcleo fundamental da Exposição e onde com clareza se procura evidenciar a consistência de um projecto imperial que vem do fundo dos tempos e planeia já o futuro.

Na verdade, seguindo as sugestões de visita, descobrimos o Palácio das Colónias, que dividindo-se em três secções nos mostra o passado com as memórias dos heróis e dos seus feitos; o presente mostrando “que a nossa África se vai civilizando” (*Civilização*, nº69, p.38); e a visão do futuro, encenada com compreensível inconsistência, já que o futuro “está dentro de nós mesmos, no sonho alto e digno que nem a pintura nem a escultura jamais poderão fazer compreender” (*Civilização*, nº69, p.40). A este núcleo central do Palácio juntam-se ainda outras

---

<sup>101</sup> Trata-se do nº69 (Junho de 1934) dessa revista editada no Porto. O seu Director era Campos Monteiro, Filho e o artigo a que fazemos referência é assinado por Octávio Sérgio, Chefe de Redacção da *Civilização*. Também Lebovics nos oferece uma viagem à Exposição Colonial de Paris, de onde parecem ressaltar mais semelhanças que diferenças relativamente à Exposição do Porto (cf. Lebovics, 1989:21 sgg.).



secções onde a economia colonial se mostrava: números e gráficos elucidando produções e relações comerciais, espécie de ‘deve/haver’ entre metrópole e colónias com o mundo por pano de fundo. Sugestivo realce merece ao autor do artigo a Sala Militar, onde de novo se evocam memórias e acontecimentos que traduzem a afirmação de um domínio político que a acção militar ajudou a consolidar. A máscara mortuária de Mousinho de Albuquerque parece ocupar aí lugar de destaque, como que actualizando os cometimentos que o tornaram em personagem que o sonho colonial constantemente evoca.

Já no exterior do Palácio era possível visitar pavilhões alusivos às colónias, bem como cerca de 300 representações comerciais que expunham os seus produtos em vários *stands*. Na saída um monumento erguido ao “Esforço da Raça” cumpria por certo a função de marcar de forma indelével a visita à Exposição. Tratava-se de uma escultura de Sousa Caldas, que é desta forma descrita ao leitor:

Uma figura máscula, bem musculada, ergue os braços ao ritmo do abrir das asas, sôbre a meia calote do globo; a ouro, escritas estas palavras: *Europa, África, Ásia, América, Oceania*. Por baixo, a legenda camoneana: - ‘Se mais mundo houvera lá chegara’ (*Civilização*, nº69, p.47)<sup>102</sup>.

O jornalista assume-se em todo o artigo como o cicerone que conduzirá o leitor na exposição, sem que, no entanto, deixe de ir um pouco mais longe, nomeadamente no apelo constante a que se transmita às novas gerações o que podemos chamar o ‘fascínio do Império’. Deveria o bom português “vencer as lamechices da sua senhora espôsa, e demais ornamentos femininos da sua família”, para que o filho,

---

<sup>102</sup> Importará recordar que na Exposição do Mundo Português uma gigantesca estátua, A Soberania, apresenta evidentes similitudes com este monumento (cf. Cap.3, p. 102-3).

“em vez de estoirar de neurastenia em qualquer café do burgo, fosse de longada até à África” (*Civilização*, nº69, p.39). Uma mensagem central da exposição fica agora mais clara: o sentido de *missão* deve impor-se sobre as tendências dissolventes da crítica em que alguns metropolitanos eram pródigos (cf. *Civilização*, nº69, p.34).

No artigo de Octávio Sérgio, quase sempre enfático, um silenciamento merece ser aqui considerado. Na verdade, mostrando-se bastante prolixo na apresentação de alguns sectores da exposição, o autor praticamente ignora a presença nativa, a que, no entanto, Hugo Rocha, redactor do jornal *Ultramar*, chama “atração maior, atração popular por excelência” (*Ultramar*, nº10, p.2). Só uma pausa a meio da visita permite ao olhar de Octávio Sérgio deambular brevemente sobre a “pretalhada” (*Civilização*, nº69, p.42) para logo a atenção se prender de novo na ‘verdadeira’ exposição. Imagem diluída de uma realidade distante, se os indígenas são uma atração, são-no, por certo, apenas na dimensão exacta do exotismo que trazem inscrito<sup>103</sup>. Presença que traduz o reconhecimento da autoridade metropolitana, eles são sobretudo a ilustração da necessidade do que se entende ser o processo civilizacional que o colonialismo sustenta. De novo nos ajudam neste ponto as palavras de Hugo Rocha, que nos diz que “civilizar será, portanto, para um português tornar português um bárbaro ou um selvagem” (*O Mundo Português*, vol.I, nº5, p.185), quer dizer, abolir a distância radical que deles nos separa. Seres que conservam do ‘primitivismo’ a nota exótica, os nativos que a Exposição Colonial mostra, apresentam-se docilizados, convenientemente submetidos aos desejos de uma

---

<sup>103</sup> Também neste ponto é semelhante a impressão que Lebovics recolhe da Exposição de Paris: “La ‘fête coloniale’ est installée dans la capitale de la métropole; elle est organisée et patronnée par des héros de la colonisation et des gouverneurs des colonies. Les participants indigènes furent littéralement du personnel loué, requisitionnés sur le champ de foir pour y figurer dans leurs costumes locaux.” (Lebovics, 1989:19).

‘autoridade superior’, sem que, todavia, se tenham tornado já seres plenamente civilizados, pois importa fazer notar que “Dum selvícola, que só conhece o ritmo sensual do seu *batuque* e a simplicidade primeva da sua esteira, não se faz, de golpe, um *cidadão*” (*O Mundo Português*, vol.I, nº5, p.185).

A Exposição Colonial do Porto fez-se para tornar evidente aos olhos dos portugueses a dimensão imperial do seu país. Em causa parecia estar o desejo de conseguir um duplo efeito: reforçar a importância das colónias na recuperação económica que o Estado Novo prometia; projectar, provavelmente mais para o interior que para o exterior, uma imagem valorizada do país, dessa forma contrariando a descrença que marcara o passado próximo. É este o quadro que define o sentido das imagens e evocações que a Exposição comporta. Assim, se os números comprovavam o rigor, a eficácia e o acerto da política colonial, os monumentos valorizavam o esforço de todos os que se dedicaram à construção do Império. Os indígenas, por seu turno, deviam ser entendidos como prova de dois factos convergentes: a sua pacificação, que os tornou súbditos do Estado português; a necessidade de os fazer ainda evoluir no sentido da aquisição de uma cidadania plena<sup>104</sup>. Possuindo uma *imagem*, o indígena não parece possuir ainda uma *alma* e essa ausência remete-o inevitavelmente ao silêncio. O número que a revista *Civilização* dedica à exposição elucida de forma clara o que pretendemos afirmar: desprovidos da palavra, os indígenas portugueses constituem, todavia, o essencial da ilustração da revista. Ora apelando a um primitivismo nem sempre desprovido da sensualidade de corpos *seminus*, ora mostrando o exotismo das roupas e adornos, é

---

<sup>104</sup> É Salazar quem no-lo diz claramente: “devemos organizar cada vez mais eficazmente e melhor a protecção das raças inferiores cujo chamamento à nossa civilização cristã é uma das concepções mais arrojadas e das mais altas obras da colonização portuguesa.” (Salazar, 1935:237).

pela imagem que o discurso do colonizado se constrói, num processo onde o olhar de quem domina estabelece as regras decisivas do processo de comunicação.

## II

Da imagem do império, da que realmente existia e da que importava construir, dá-nos a revista *O Mundo Português* elucidativa ilustração. Apresentando contributos de natureza muito diferente, desde discursos políticos a dissertações sobre arte indígena, ou memórias sobre as campanhas militares nas colónias, a revista não deixa nunca de perseguir os objectivos que Armindo Monteiro definira para ela: “alentar a fé, o ideal patriótico, a esperança no grande futuro de Portugal” (*O Mundo Português*, vol.1, nº1, Jan.34, s.p.). Editada conjuntamente pela Agência Geral das Colónias e pelo Secretariado da Propaganda Nacional, ela não podia ser senão uma voz da “*verdade* que convinha à nação”. Instrumento de divulgação da política imperial, em *O Mundo Português* só cabem certezas, já que o debate, o simples confronto de ideias, não tem aí lugar. É certo que não encontramos sempre mensagens claras e militantes no desígnio imperial, mas é verdade também que não encontramos nunca elemento algum que contrarie o vigor das certezas enunciadas e a que a revista cumpre dar voz.

De forma paralela ao que já dissemos quando falámos da Exposição Colonial, também *O Mundo Português* nos coloca perante a preocupação constante da definição e promoção do projecto imperial. Não basta possuir colónias, nem sequer recordar ao país a verdadeira dimensão do Portugal pluricontinental; é necessário

também que a nação readquira uma *consciência de império*, que para João Ameal não dispensa o “elemento heróico (...) [que] encerra o mais nobre sentido da nossa missão de povo eleito” (*O Mundo Português*, vol.1, nº3, Mar.34, p.98). Sem que seja apenas espírito, já que manifestações como a Exposição Colonial evidenciam uma dimensão material, “o nosso *imperialismo* não deve ser confundido com outros - que significam ameaça, absorção ou lutas sem fim. O nosso *imperialismo* é determinado pela história e pela estrutura religiosa de Portugal” (*O Mundo Português*, vol.1, nº3, Mar.34, p.313). Construído na diferença, o colonialismo português afirma-se através de uma superioridade moral que o protege de quaisquer críticas razoáveis: apenas a má vontade, a inveja ou a cobiça podem explicar a incompreensão dos críticos.

Entendido desta forma, o colonialismo português deixa de ser meramente uma prática de gestão de um espaço dominado, para se tornar numa manifestação de um *espírito* particular e único. Diz-nos Manuel Anselmo que em bom rigor “Nem há ciência colonizadora, mas sim *vocação* ou *dom* de colonizar” (*O Mundo Português*, vol.II, nº14, Fev.35, p.58), o que significa que a capacidade de colonizar depende de algo que é exterior à própria vontade; de algo que pode não se manifestar num dado momento, mas que ressurge inevitavelmente logo que as circunstâncias o permitem - circunstâncias que, neste caso, a emergência do Estado Novo teria propiciado. Por isso se fala mais em *despertar* a consciência imperial do que em *criá-la*<sup>105</sup>: inscrito de forma indelével na *alma nacional*, nem o ‘dom de colonizar’ abandona o português, nem, como veremos, este pode esquecer a sua particular apetência para lidar com os ‘povos inferiores’.

---

<sup>105</sup> Relativamente a África do que se tratava era na verdade de fazer *nascer* um sentimento novo relativamente à colonização: após o entusiasmo da partilha do continente vieram décadas de esquecimento, que só nos anos 20 foi sendo superado (cf. Olivier e Fage, 1962:227sgg.).

Manifestação espontânea de um espírito que a história foi construindo, esse ‘dom de colonizar’ não dispensa, todavia, a edificação de uma consciência imperial que visa o futuro. A isso mesmo apelava Luiz Forjaz Trigueiros quando defendia que

Ensinando o sentido imperial do nosso destino desde as escolas primárias aos bancos das universidades, o Estado não cumpre apenas o seu mais belo dever. Realiza obra estabilíssima de são nacionalismo, obra que os homens de àmanha lha saberão retribuir (*O Mundo Português*, vol. II, nº18, Jun.35, p.196).

Na verdade, dentro da concepção geral de acção política com que nos vimos deparando, facilmente se compreende o investimento na construção de uma *verdade* tão clara e evidente que não pudesse ser contestada, em detrimento dos investimentos materiais, que são permanentemente secundarizados. Seguir uma política com conteúdo moral menos evidente, significaria, de resto, como nos diz Manuel Anselmo, aproximarmo-nos de países como a Bélgica, que sendo colonizadora não era uma nação imperial (cf. *O Mundo Português*, vol.II, nº14, Fev.35, p.59).

Se procurarmos os eixos que sustentam o sonho imperial português, deparamo-nos com três ordens de razões que se interligam: uma acção colonizadora específica; uma legitimidade forte e incontestável e o *dom* de colonizar. Acção colonial diferente, por Portugal possuir uma “preocupação altruísta de cristianização das raças atrasadas” (Azevedo, s.d.:6), ou seja, por possuir uma *verdadeira* capacidade civilizadora. Em segundo lugar, a vivência histórica portuguesa, onde o cristianismo marcou presença constante, conferiu legitimidade acrescida ao colonialismo português. Finalmente, e em evidente conexão com o que acabámos de afirmar, a apetência pelo relacionamento com povos diferentes, traduziria esse particular *dom*

de colonizar<sup>106</sup>. Estamos perante razões que se pensam e afirmam face às razões alheias e concorrentes, àquelas que pensando novas legitimidades, talvez mais pragmáticas, ameaçavam, pelo menos simbolicamente, o colonialismo português. A enunciação de uma mística imperial, permanentemente valorizada e colocada numa dimensão impenetrável à crítica, significa a construção de uma *verdade* que opera a um nível distinto da *aparência de verdade* que caracterizaria a acção de outras potências coloniais.

O discurso político, à semelhança do que vimos já para outras dimensões, traça os contornos dessa *verdade* em que se sustenta a ideia de império, procurando conferir consistência e veracidade a esse espaço, simultaneamente real e imaginário, para onde deve confluír a vontade da nação. Às três dimensões que enunciámos como suportes do sonho imperial - acção colonial específica, legitimidade acrescida e dom de colonizar - responde o discurso político mostrando a sua evidência e legitimidade com argumentos que radicam na *razão*; mesmo sendo sonho, o império consubstancia um projecto de acção que não deixará de favorecer o país. Definida a 'verdade canónica', que de alguma maneira o Acto Colonial encerra, do que se trata então é de proceder à sua constante reprodução através de vários suportes. A este nível pode facilmente constatar-se como os discursos dos agentes envolvidos na tomada de decisão política são claramente confluentes, desde logo por serem produzidos por quem tem afinidades políticas, mas também, mais importante ainda, por serem *verdadeiros*, isto é, por neles se expressarem, objectivamente, os

---

<sup>106</sup> Tivemos já oportunidade de considerar a importância deste aspecto (cf. o ponto V do capítulo 2). A ele voltaremos ainda, esclarecendo então as correlações que aí se inscrevem.

verdadeiros interesses do país, aqueles que *devem* ser reconhecidos e perseguidos pela nação.

Aprovado pelo Decreto nº 28.570 de 8 de Julho de 1930 e tornado constitucional em 1933, o Acto Colonial clarifica o envolvimento de Portugal metropolitano com os seus territórios não europeus. Na sua elaboração se envolveu Salazar, para o efeito nomeado Ministro das Colónias por um curto mandato de seis meses<sup>107</sup>. O Acto Colonial exemplifica de forma clara o desejo de reafirmação do país, que tão importante foi na mobilização de vontades que desde cedo o Estado Novo procurou. A revalorização das colónias, mesmo sendo um projecto mais afirmado que concretizado, era, como já vimos, um elemento necessário tanto do ponto de vista material como simbólico, já que ao desejo de uma utilização mais racional dos recursos se vem juntar a bem elaborada retórica do orgulho do passado e das potencialidades da ‘invencível alma portuguesa’. O que o Acto Colonial faz, afinal, é envolver com a *lei* o projecto de restauração desse *verdadeiro* Portugal que o fluir do tempo fora corroendo. Deste ponto de vista claramente fica elucidada a filosofia que o enforma, e que se manifesta quando, por exemplo, no Artº 2 se afirma: “É da essência orgânica da nação portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam” (cit. in: Silva, A.E. Duarte, 1989:118).

Por outro lado, e num plano mais pragmático, o Acto Colonial define tanto os princípios da política indígena, como o regime político e administrativo das colónias e ainda o relacionamento económico e financeiro destas com a metrópole. A este

---

<sup>107</sup> A autoria material do documento foi na época exclusivamente atribuída a Salazar, parecendo no entanto claro que Armindo Monteiro e Quirino de Jesus terão desempenhado papel de relevo na sua elaboração (cf. Silva, A. E. Duarte 1989:116 e Silva, Rui Ferreira da, 1990:360).



nível importa reter a definição de um regime jurídico especial para os nativos e a defesa do princípio da unidade nacional, com base na qual se restringe, na prática, a autonomia política e financeira das colónias. Se sob a designação de *império* se propõe a construção de uma *unidade*, é, porém, de *diversidades* que ele se faz. Diversidades étnicas, culturais e económicas que traduzem a subalternidade das várias periferias do império, face a um centro geográfico e político onde se produz o entendimento legítimo da nação e se prescreve uma acção quotidiana correcta<sup>108</sup>. O Acto Colonial, com a força que o ser lei lhe imprime, apresenta-se como um dos instrumentos que permite *naturalizar* o olhar, quer dizer, prescreve a interpretação, que a metrópole deve fazer de territórios distantes e de povos estranhos, que oscilam entre a ferocidade e a ingenuidade quase infantil<sup>109</sup>.

Como afirmámos já, o discurso político reproduz de forma constante e consistente a verdade dogmática que o Acto Colonial, essa “Magna Carta de Portugal”, encerra<sup>110</sup>. Armindo Monteiro, Ministro das Colónias entre 1931 e 1935, destaca-se nessa pasta através de um pensamento claro e ajustado com a filosofia do

---

<sup>108</sup> Deste ponto de vista a Exposição Colonial procura evidenciar a unidade ‘domesticando’ a diferença. A mesma mensagem, afinal, que Lebovics detecta na Exposição de Paris: “en dépit des différences, nous sommes tous étroitement liés, nous constituons tous une partie d’une nouvelle Grande France.” (Lebovics, 1989:21).

<sup>109</sup> Paulo Valverde aborda esta ambiguidade do ‘primitivo’ dizendo: “os ‘primitivos africanos’ são aproximados das crianças nos planos psicológico, cultural e moral. Mas (...) há outras instâncias onde eles são tomados como equivalentes simbólicos do mal: encarnações satânicas e diabólicas, sobretudo no seu frenesi carnal” (Valverde, 1992:106). Retomaremos ainda esta questão (cf. ponto VI deste capítulo).

<sup>110</sup> A expressão foi usada num texto que em 1932 o Ministro de Instrução Pública mandou inserir em alguns livros escolares e onde se diz que o Acto Colonial “Afirma em dogmas de política nacional e de direito público a entidade universal do povo que para ser eterno descobriu mares e mundos e lançou neles a força do seu génio criador.” (cit. in Silva, A.E.Duarte, 1989:137).

Acto Colonial de que, de resto, terá sido um dos factores. Em *As grandes directrizes da governação ultramarina no período que decorreu entre as duas guerras mundiais 1919-1939*, Monteiro apresenta as linhas centrais do seu pensamento sobre as colónias, deixando definido o projecto colonizador em torno do qual se procurou mobilizar o país. Importa começar por reter a ênfase colocada na natureza do relacionamento da metrópole com os povos dos territórios colonizados. Encontramos, desde logo, a negação do princípio da autonomia, cuja aceitação significaria uma forçada assimilação de instituições estrangeiras (cf. Monteiro, 1942:26). Por outro lado, afirma-se a ambição de “elevar o indígena para níveis altos de civilização, de o converter, de o ensinar, de o proteger” (Monteiro, 1942:53). Assim, ao primado da unidade imperial, associa-se um itinerário de acção política especificamente orientado para as colónias, através do qual se procura consolidar essa unidade, pela conversão da diversidade àqueles que são, afinal, os valores imanentes à *alma humana*.

É na certeza do rumo que o país deve tomar que o *sonho imperial* verdadeiramente ganha consistência. A legitimidade de Portugal possuir colónias e a forma particular que encontrou para as gerir, são aspectos que em última análise se subsumem no *dom de colonizar* - ideia dificilmente definível pela razão, onde a experiência histórica se cruza com uma espécie de inspiração divina. É sempre a uma questão de identidade que o pensamento político sobre o qual vimos reflectindo acaba por conduzir. Identidade que apenas é plural na aparência, já que é na unidade que projecta aquilo que *deve* ser e os caminhos que aí conduzem. Na verdade, se esse Portugal que vai da Europa à Oceania compreende “homens filhos de velha e nobre cultura e homens que mal conhecem ainda os vícios e as virtudes da civilização” (Monteiro, s.d.:37), a sua ‘vocaçãõ civilizadora’ traduz-se

objectivamente na conversão dos segundos à imagem dos primeiros. A ideia de unidade que o sonho imperial procura traduzir remete, em última instância para o projectado ponto de chegada: o acto civilizador estará concluído quando a diversidade for substituída pelo reconhecimento comum dos *valores perenes* que o Estado Novo defende.

O fazer participar o colonizado nos valores de quem o coloniza é apresentado como traço distintivo da acção colonial portuguesa. A ideia é que ao outorgar a ‘povos atrasados’ uma língua, uma fé e uma história ‘superiores’, Portugal os faria participar da sua própria identidade, rejeitando, como diz Vieira Machado<sup>111</sup>, a “política de segregação, adoptada por outros países coloniais” (*O Mundo Português*, vol.III, nº27, Mar.36, p.103). Gesto de pura dádiva que evidenciaria o distanciamento face a interesses estritamente materiais, já que “A obra colonial portuguesa foi sempre inspirada de um alto idealismo operante” (*O Mundo Português*, vol.III, nº27, Mar.36, p.94). Pensada por contraposição a outras realidades políticas e sociais, a imagem de Portugal que o Estado Novo propõe com insistência, encontra no catolicismo um elemento de particular importância. Ele não é apenas, nem essencialmente, uma manifestação de crença religiosa, pois traduz um projecto de acção e uma filosofia política. Basta atender à contraposição que Vieira Machado tece entre *Fé* e *Razão*, fazendo notar que quando esta substitui a primeira o que resulta é a “perdição da alma do indivíduo” (*O Mundo Português*, vol.III, nº27, Mar.36, p.97).

Do que se trata não é, evidentemente, de rejeitar uma acção racional na gestão colonial, mas de defender que por si só a *Razão* é insuficiente, podendo mesmo ser

---

<sup>111</sup> Foi empossado como Ministro das Colónias em Janeiro de 1936, permanecendo como responsável máximo da pasta até 1944.

perniciosa. Torna-se necessário que um *Ideal* a enforme, quer dizer, lhe dê uma dimensão de paixão, de inspiração espontânea, que está apenas ao alcance de “povos que nascem com a vocação colonial” (Monteiro, s.d.:36). Realidade difícil de definir, essa particular vocação surge marcada pela conciliação de diferentes estímulos. O gosto pela aventura e pelo desconhecido; o desprezo pelo bem estar imediato que se cruza com a ânsia de conquistar a riqueza através de sofrimentos e perigos; a piedade e tolerância pelo indígena a que se junta o desejo de lhe levar a civilização (cf. Monteiro, s.d.:64). A aptidão civilizadora pode ser entendida, então, como a especial capacidade de manter em equilíbrio os diferentes apelos que ocorrem a quem coloniza, sem deixar nunca que qualquer deles se sobreponha: nem o económico, que faria da colonização um negócio; nem a atracção pelo desconhecido, que reduziria o gesto civilizador a mera aventura.

Outra ideia importante a que o discurso político recorre é a da enaltecida capacidade de adaptação do português. Ao defender-se essa adaptabilidade uma vez mais se realça a especificidade dos colonos portugueses, ao mesmo tempo que se remete para os indígenas o ónus de uma assimilação mais lenta ou fracassada<sup>112</sup>. Ao mostrar-se capaz de se adaptar às realidades que encontra, o português cumpre a primeira etapa de um processo que se rematará com a concretização da *verdadeira adaptação* - a do colonizado aos valores da nação que o domina. De forma semelhante à *vocação colonial*, também o *espírito de adaptação* não é simples de caracterizar. Se é verdade que é cedo ainda para que a miscigenação se torne um

---

<sup>112</sup> Contrariando os desígnios imperiais portugueses, à incompreensão dos indígenas podia ainda juntar-se a manifestação de outros interesses. O entendimento que se fazia de tais interesses julgamos que fica ilustrado nas palavras de Armindo Monteiro: “Na Índia as feitorias tinham de ser fortalezas bem providas e preparadas, porque a *intolerância religiosa* dos mouros e o seu *espírito imperialista* se opunham à penetração pacífica dos nossos interesses” (Monteiro, s.d.:24, sublinhados nossos).

valor de referência comum e como que a cúspide da adaptabilidade<sup>113</sup>, não é menos certo que o espírito de adaptação vai para além da mera acomodação a climas ou profissões. Na verdade, depois de aludir a estas dimensões, José Bossa<sup>114</sup> realça a capacidade do português conviver com o indígena - que aliás “admira e respeita profundamente a moral do lar português” (*O Mundo Português*, vol.II, nº18, Jun.35, p.190).

Contrariamente ao que uma interpretação mais apressada poderia sugerir, a capacidade de adaptação não significa, de forma alguma, uma menor consistência do espírito nacional que acompanha o colonizador português. A facilidade de comunicação com povos inferiores não deriva de uma identidade mais permeável, mas sim de uma forte carga humanista, que o exercício da fé cristã e a prática histórica de lidar com povos diferentes ajudariam a explicar. Assim, a admiração e respeito que o indígena manifestaria pela moral do lar português é o necessário contraponto à aceitação de comunicar com quem é inferior: esse respeito deve ser visto como o sinal de aceitação de uma tutela cultural que significa o início do processo de diluição da alteridade. O colono ideal será, então, aquele que mostrar um

---

<sup>113</sup> De facto, temos que esperar até ao início dos anos 50 para vermos Portugal adoptar de forma decidida a defesa da ideia de que o seu colonialismo estava a construir sociedades multirraciais harmónicas. Até essa data a questão estava longe de ser pacífica, como se depreende das apreciações que Eusébio Tamagnini faz no I Congresso Nacional de Antropologia Cultural que adiante abordaremos: “Muitas vezes se apresenta como prova evidente da alta capacidade colonizadora dos portugueses, a pequena repugnância que manifestam nas aproximações sexuais com elementos de outras origens étnicas. É indispensável modificar semelhante atitude, se é que ela existe como característica étnica própria.” (*Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Vol.I, p.62).

<sup>114</sup> Na altura, Junho de 1935, Sub-secretário de Estado das Colónias, foi mais tarde ministro dessa pasta entre Maio de 1935 e Janeiro de 1936.

nacionalismo suficientemente sólido para poder ser convincente. Por isso, o amor a Portugal está, como nota Armindo Monteiro, claramente entre as virtudes do colono português, a quem o “simples nome da Pátria arranca lágrimas de enternecimento”, mas que simultaneamente possui “a intuição profunda dos bons métodos da política indígena. Sem violência, sabe fazer-se obedecer. Sem rigor, consegue a disciplina no trabalho” (Monteiro, s.d.:78).

### III

Se o discurso político traça o perfil da *verdade* que se constrói, é talvez no plano mais informal da opinião política ou mesmo no descomprometimento da narrativa literária de fundo moral<sup>115</sup>, que essa *verdade* mais se expande e consolida. À dimensão racional do primeiro, onde é suposto manifestar-se uma reflexão rigorosa, deve juntar-se a emotividade da experiência, que aproxima do leitor a realidade colonial. O *exemplo*, porque traduz uma realidade concreta e expõe um fundo moral conveniente, assume então sugestiva importância. A vida de colonialistas célebres ou a memória das ‘guerras africanas’ que enaltecera a nação, apresentam-se como temáticas recorrentes por exemplo em *O Mundo Português*. De resto, ao fazer o balanço do seu primeiro ano de publicação, esta revista propôs-se

---

<sup>115</sup> Deixaremos de fora, nesta ocasião, o registo propriamente literário a que aludimos. Não resistimos, todavia, a remeter o leitor para um curto texto que julgamos ilustrar o que queremos dizer. Trata-se de um extracto do romance infantil *Mariazinha em África*, de Fernanda de Castro, que João Medina inclui na obra que dirigiu (cf. Medina (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, tomo II, s.l., Multilar, s.d., p.56-57).

lançar folhetos de divulgação de grandes figuras coloniais, “destinadas principalmente a substituir nas camadas acadêmicas, as gerais tendências para a literatura policial, recambolêsca e vazia de sentido por êste género de literatura, bem mais útil para êsses espíritos em formação” (*O Mundo Português*, vol.II, nº13, Jan.35, p.39).

Paralelamente aos discursos políticos e perseguindo um mesmo fim, estes textos procuram traduzir a ‘emoção colonial’, quer dizer, gerar ou fomentar um forte envolvimento patriótico com o império e uma aceitação tão acrítica quanto possível relativamente ao modelo de gestão colonial que ia sendo seguido. Ilustração do que se afirma é-nos dado por Teófilo Duarte (cf. *O Mundo Português*, vol.I, nº7-8, Jul.-Ago.34) que nos fala do deslumbramento que um administrador de circunscrição timorense gera num recém-chegado ao mostrar-lhe a excelência da vida que leva. Contrapondo às dificuldades metropolitanas o desafoço colonial, o jovem administrador, ao mesmo tempo que informa o leitor sobre a ‘realidade’ da colónia, assume a função pedagógica de mostrar que o desconforto de viver num lugar longínquo e mais ou menos inóspito pode ser apenas aparente. Na verdade é bem o contrário que ocorre, já que a *missão* do administrador pode ser bem gratificante, quer para o país quer mesmo para si próprio, até porque, e se outras razões não existissem, “Em Timor, um graduado por menor que seja a sua categoria, marca mais entre os gentios de côr que um general em Portugal, entre o gentio branco” (*O Mundo Português*, vol.I, nº7-8, Jul.-Ago.34, p.255).

Em tom semelhante, onde o pedagógico e a sedução ocupam idêntico relevo, se manifesta Marcelo Caetano ao escrever uma “Carta a um jovem português” (cf. *O Mundo Português*, vol.I, nº7-8, Jul.-Ago.34) a quem aconselha que preste serviço no Império Colonial. A evocação daqueles que no passado lançaram os alicerces desse

império, serve para *ensinar* ao futuro colono que a protecção e educação dos indígenas, “cuja fraqueza e primitiva ingenuidade logo impressionaram o compassivo coração dos marinheiros dos descobrimentos” (*O Mundo Português*, vol.I, nº7-8, Jul.-Ago.34, p.263), deverá estar entre as suas nobres tarefas. À sedução que se procura ver implicada no acto civilizador, junta-se ainda a sedução bem mais prosaica do mando, da chefia. De forma paralela à que encontramos relativamente ao administrador de circunscrição em serviço em Timor, Caetano aponta ao futuro administrador o exercício da autoridade dos antigos chefes nativos, agora devidamente expurgada da sua dimensão sanguinária, cruel e despótica. Embora se transmita em carta aberta aos jovens portugueses esta difícil tarefa não estava todavia ao alcance de qualquer um, mas sim “aos melhores das gerações que hoje nas escolas se educam no culto do génio português e no amor à acção e ao claro sol!” (*O Mundo Português*, vol.I, nº7-8, Jul.-Ago.34, p.265).

Servir o império é pois uma missão que se dirige a quem dela se mostra capaz. A um escol que se forme nos *valores verdadeiros* e aprenda a ser deles um intransigente defensor. Uma iniciativa da revista *O Mundo Português* pode servir-nos aqui para ajudar a esclarecer esta ideia. Referimo-nos aos Cruzeiros de Férias às colónias, através dos quais se procura dar a conhecer a realidade colonial a jovens metropolitanos (1935) e a metrópole à juventude das colónias (1941). Surgindo a par de outras iniciativas, como a organização de semanas das colónias nas escolas ou os concursos anuais de literatura colonial, o cruzeiro de 1935 vai tentar criar o “Mais entranhado amor pelo nosso vasto império, que tão necessitado está de boas vontades” (*O Mundo Português*, vol.I, nº9-10, Set.-Out.34, p.308). Uma vez mais trata-se de vencer o desconhecimento da realidade colonial, favorecendo a plena assunção da dimensão imperial do país: de um império projectado na palavra mas



ainda imperceptível à nação, deve passar-se para um império que seja uma verdadeira manifestação de portugalidade.

O Director Cultural do Cruzeiro de Férias, Marcelo Caetano, em discurso que nessa qualidade proferiu em Angola, realçou a particular apetência colonialista do português enfatizando a sua acção civilizadora. Na formação moral e patriótica de potenciais novos administradores e colonos, encontramos uma vez mais a contraposição entre o projecto material e o mais valioso “domínio das almas” (*O Mundo Português*, vol.III, nº32-33, Ago.-Set.36, p.379). Mesmo que Portugal não possa concorrer materialmente com outras potências, tem a seu favor a simpatia espontânea dos indígenas (cf. *O Mundo Português*, vol.III, nº32-33, Ago.-Set.36, p.379), tradução feliz, afinal, da especificidade portuguesa: espontaneamente o indígena reconhece em quem o coloniza a presença dessa *alma* envolvente que a história e a fé cristã foram construindo. É nesta “comunhão admirável dos indígenas com o colono” (*O Mundo Português*, vol.III, nº32-33, Ago.-Set.36, p.379) que se encerra o sentido mais profundo do sonho imperial português - ainda que, como iremos ver, esse indígena seja quase sempre um ser que claramente se dilui, sendo mais uma *categoria* que um *sujeito*.

A bordo do navio que transportou os jovens na viagem às colónias, são proferidas conferências pelos alunos, algumas das quais virão a ser publicadas em *O Mundo Português*. Delas importa reter, desde logo, o pouco espaço concedido ao indígena e a dificuldade dos vários autores saírem de uma abordagem simplificadora e deformada quando sobre eles escrevem. A uma excepção importa, todavia, aludir. Ruy Cinatti, um dos jovens integrantes do Cruzeiro, mostra preocupações de carácter etnográfico, trocando um entendimento unilinear do processo civilizador por um interesse real por manifestações culturais alheias. Trata-se de facto de uma excepção

que não nega o tom geral, onde a visão do nativo oscila entre o ‘bom selvagem’ e o primitivismo grotesco. Nela encontramos, de alguma maneira, a tentativa de conciliar o fascínio pelo exótico com a tarefa civilizadora em que Portugal estaria empenhado.

O que verdadeiramente causa espanto nos jovens conferencistas são as manifestações de desenvolvimento técnico com que se deparam nas colónias ou ainda o ‘portuguesismo’ que alguns nativos *já* expressariam. Deparamo-nos, afinal, com a reprodução dos tópicos que encontramos no discurso político. Melhor se compreende assim a ideia de que os nativos se constituem em *categoria* sem profundidade real, apenas seres imperfeitos esperando os benefícios que a colonização consigo transportaria. Com a excepção já referida de Cinatti, os conferencistas não atribuíam nunca relevo à etnia dos nativos a que se referiam, surgindo estes sempre designados genericamente por *pretos*, do mesmo modo que o universo de práticas culturais se reduz quase sempre ao sedutor *batuque*. O olhar do viajante aparece já ‘treinado’ para perceber a realidade de uma forma particular. Veja-se, como mero exemplo, o que as *sanzalas* indígenas sugerem ao conferencista Manuel Anselmo: “palhotas colocadas ali em linha recta como que a pedir ao viandante que lhes ensine o que é o mundo civilizado, que lhes dê uma esmola do seu saber” (*O Mundo Português*, vol.II, nº23, Nov.35, p.358).

De uma outra conferência faz sentido repescar aqui, ainda que sem quaisquer preocupações de exaustividade, alguns dos exemplos que traduzem a natureza do olhar que sobre o africano se manifestava. Em Bolama Jorge Brutus Cardoso constatou espantado que “os pretos imitam vários animais com uma certa psicologia e critério” (*O Mundo Português*, vol.II, nº21-22, Set.-Out.35, p.299). Já em Angola espantou-se de novo com o que chama um espectáculo inédito: “O baptismo de dois mulatos, por um padre preto, em que as madrinhas eram padrinhos e madrinhas” (*O*

*Mundo Português*, vol.II, nº21-22, Set.-Out.35, p.301). Encontrou também ocasião de “ver a ingenuidade e criancice dos pretos, que apreciam ainda as bugigangas berrantes e que as obtêm por troca das suas armas, utensílios e mesmo objectos de arte.” (*O Mundo Português*, vol.II, nº21-22, Set.-Out.35, p.303). É porém com a esperança de quem vê sinais de mudança que a narração da experiência se encerra. Com efeito, depois de enaltecer a missão de Caconda, “cujo director é um verdadeiro ‘Salazar’”, congratula-se porque aí “o preto aprende variadíssimos ofícios, a amar a Deus e a comer” (*O Mundo Português*, vol.II, nº21-22, Set.-Out.35, p.303).

#### IV

A Conferência de Berlim (1884-85) e o ultimato britânico de 1890, que de alguma forma se liga à primeira, evidenciaram de forma clara a necessidade de Portugal rever as políticas coloniais, reajustando-as ao que emergia como uma nova filosofia de gestão daqueles espaços. Criada em 1875, a Sociedade de Geografia assume-se desde cedo como importante pólo dinamizador de uma renovada acção colonial, no âmbito da qual se preconizará uma administração cientificamente organizada e capaz de cativar os africanos dos estratos sociais superiores, ao mesmo tempo que promovia a modernização da exploração económica (cf. Guimarães, 1984:226-7). Preocupação evidente se manifesta desde logo na formação dos

funcionários coloniais, elo essencial na articulação entre metrópole e colónias<sup>116</sup>. Paralelamente, e a par do objectivo de transformar os indígenas *ainda* selvagens em produtores e consumidores, começa a ganhar expressão prática o desejo de conhecer melhor esses povos<sup>117</sup>. É certo que a relevância prática deste esforço de revitalização das colónias não parece ter sido significativa, mas também o não terá sido relativamente a outras potências coloniais, que só mais tarde encontrarão condições para concretizar na prática as intenções de desenvolvimento e conhecimento dos povos colonizados que algo precocemente foram afirmando<sup>118</sup>.

Na ressaca do ultimato inglês, a I República parece ter usado as colónias mais como elemento de mobilização política, do que como elemento relevante do ponto de vista do desenvolvimento económico. Em boa verdade é de algum modo o contrário que ocorre, já que desde a implantação da República até meados da década de 20 se assiste a uma queda do volume médio do comércio português com as colónias (cf. Clarence-Smith, 1985:121). Relativamente à política indígena, porém, esse período é marcado pelo desenvolvimento do interesse no conhecimento da realidade colonizada, ainda que raramente se passe do plano da elaboração de instrumentos legislativos capazes de sustentar uma nova abordagem do universo indígena. É em todo o caso esse interesse que explica a promoção de um inquérito etnográfico em

---

<sup>116</sup> Como exemplo desta preocupação pela formação dos funcionários da administração colonial, atente-se na criação da Escola Superior Colonial em 1906 (cf. Moutinho, 1980:57), dessa forma se respondendo finalmente a projectos bastante anteriores (cf. Guimarães, 1984:61sgg. e 201sgg.).

<sup>117</sup> Ilustração curiosa da orientação desse desejo de conhecimento é-nos oferecida por uma circular de 1885 que visa promover o envio de crânios humanos para a metrópole (cf. Guimarães, 1984:199).

<sup>118</sup> Esta articulação entre desenvolvimento e conhecimento remete para o diálogo nem sempre transparente entre antropologia e colonialismo. Gerard Leclerc em *Crítica da Antropologia - Ensaio acerca da história do africanismo* fornece-nos algumas pistas interessantes para a compreensão desse diálogo.

1912 ou, no mesmo ano, a criação do Museu Etnográfico de Angola e Congo (cf. Pereira, 1986:201). Nessa linha a acção de Norton de Matos em Angola, nomeadamente na sua primeira governação (1912-15), parece ter contribuído para estimular o interesse pelo conhecimento dos nativos das colónias. Criará assim o Serviço dos Negócios Indígenas, “cuja principal função consistia na codificação dos ‘*usos e costumes indígenas*’” (cf. Pereira, 1986:202) e permitirá uma acção esclarecida a Ferreira Dinis que culminará com a publicação de um completo levantamento etnográfico da província, a que deu o título de *Populações Indígenas de Angola* (1918).

A crise gerada pela I Guerra Mundial acaba todavia por suscitar um notório refluxo no entusiasmo pelos projectos coloniais. Quando mais tarde, já nos anos 20, encontramos de novo intenções de modificação efectiva da gestão colonial, o interesse pelos ‘usos e costumes indígenas’ esmorecera de forma clara, assistindo-se a uma reorientação das energias até então dispendidas nesse campo. Sustentando-se em princípios de autonomia financeira e descentralização administrativa, o regime de Altos Comissários traduz no contexto português a ‘redescoberta’ que no após-guerra toda a Europa irá fazer do continente africano<sup>119</sup>. Se é certo que esse novo interesse pelos domínios coloniais em África se traduziu num gigantesco endividamento das colónias, sobretudo de Angola, é também verdade que nele se inscreviam projectos arrojados de povoamento e transformação da economia colonial. Facilmente se compreende assim que o esforço científico se tenha em grande medida desviado das

---

<sup>119</sup> É talvez curioso notar que naquele momento Portugal seguia ainda de perto as intenções de um colonialismo europeu cada vez mais convencido da obrigação “não apenas de governar com justiça, mas também de fazer avançar decisivamente os povos coloniais nos aspectos económico e político” (Olivier e Fage, 1962:244).

preocupações etnológicas para o problema da adaptação dos colonos a um espaço colonial adverso em termos sanitários e climatológicos.

A emergência do Estado Novo marcará uma inversão nesta política colonial, assistindo-se ao recuo dos esforços de penetração do modelo capitalista nas colónias, emergindo em sua substituição uma política visando o equilíbrio orçamental a todo o custo (cf. Clarence-Smith, 1985:153 sgg.). A revisão dos projectos desenvolvimentistas dos Altos Comissários não significa, porém, uma manifestação de desinteresse pelas potencialidades coloniais. Ao contrário, as colónias apresentam-se como um poderoso argumento económico do novo poder. Continua a entender-se que a eficácia de uma gestão proveitosa passa inevitavelmente por uma administração esclarecida, tornando-se então mais clara a importância dada à acentuação dos mecanismos de domínio ideológico. Desse ponto de vista a questão indígena ganha particular acuidade e basta atentar no preâmbulo do *Estatuto Orgânico das Missões*, publicado ainda no ano de 1926, para vermos esclarecidas as intenções do colonialismo relativamente às populações indígenas:

chamá-las da barbárie e da selvajaria em que se encontram em grande parte, para um estado social progressivo em que elas tenham cada vez mais as vantagens morais e materiais da família bem constituída, da vida municipal e nacional, da agricultura, da industria e do comércio evolutivos de um verdadeiro organismo económico (*Estatuto Orgânico das Missões*, Decreto 12.485, de 13 de Outubro de 1926, cit. in Moutinho, 1980:50).

Para o período que temos vindo a considerar, a tónica inscrita no *Estatuto*

*Orgânico das Missões* constitui uma tradução muito aproximada do entendimento que então se fazia dos nativos e das expectativas do seu relacionamento com a metrópole ‘civilizada’. Os povos colonizados, vivendo à margem das estruturas sociais, económicas e políticas ‘modernas’, constituíam-se em universo de acção civilizadora para uma nação que procurava ver em si própria uma especial vocação imperial. A ‘arrumação’ simplificadora das sociedades em duas esferas distintas - e.g. ‘civilizadas’/‘primitivas’ - exigia a conceptualização de mecanismos capazes de atenuar as diferenças pela absorção gradual da ‘civilização’ por parte daqueles que a não possuíam<sup>120</sup>. Criam-se assim projectos assimilacionistas, que Moutinho classificará de “actuação etnocidária” (Moutinho, 1980:49)<sup>121</sup>, que em boa verdade podiam viver à margem do conhecimento concreto dos povos tutelados pelo colonialismo. Na verdade, substituindo a identidade de cada povo por *categorias* englobantes que permitiam pensar os ‘primitivos’ enquanto totalidade, ao colonialismo apenas podiam interessar os particularismos enquanto por eles fosse possível aceder a conhecimentos que facilitassem o exercício da dominação.

A gestão colonial encetada pelo Estado Novo significará, pelo menos em relação à política indígena, um afastamento de Portugal dos seus principais parceiros de colonização. De facto, no contexto europeu e sobretudo na Grã-Bretanha, dar-se-á

---

<sup>120</sup> O “programa missionário” pode, nesta medida, ser lido como “processo drástico de reelaboração da identidade que visa a transformação do espírito e do corpo e dos actos mais íntimos da expressão do eu, além de, simultaneamente, intervir no plano mais global da cultura.” (Valverde, 1992:32).

<sup>121</sup> Donato Gallo coloca algumas reservas à ideia da aplicação concreta de princípios etnocidários, sustentando tais reservas nas características de “uma prática colonial que se baseava sobretudo no uso das populações locais como ‘reserva’ de mão-de-obra a baixo custo” (Gallo, 1988:23) e não podia por isso mesmo dispensar o mais importante dos seus factores de sustentação.

uma importante mutação na forma de entender os povos ‘atrasados’:

Enquanto que outrora as sociedades ‘primitivas’ existentes eram apenas a possibilidade de uma teoria da história (...) tendo como consequência, a ausência de autonomia e de diferenciação da antropologia em relação a essa teoria, doravante as sociedades que aceitamos em qualificar formam um campo conceptual práctico diferenciado, objecto de uma disciplina distinta (Leclerc, 1972:57).

Esta renovação do ‘saber antropológico’ acompanha, afinal, as novas necessidades de um colonialismo moderno que precisa conhecer para melhor dominar (cf. Copans, 1970:95). Significa isto que o fomento do estudo aprofundado das sociedades colonizadas não se explica apenas e nem sequer fundamentalmente por razões estritamente científicas. Basta na verdade notar que para o funcionalismo britânico, aquele que de forma mais perfeita corporiza esta renovação disciplinar, “a recusa da ideologia vitoriana não é explicitamente uma recusa do imperialismo vitoriano” (Leclerc, 1972:65), o que significa que a falência do modelo evolucionista não coloca em questão os princípios fundamentais do domínio colonial.

É verdade que a Europa continental se manteve quase sempre distanciada do modelo de administração indirecta britânico, aquele que mais claramente exigia o conhecimento das estruturas sociais e políticas dos povos colonizados. Encontramos, apesar disso, frequentes, e muitas vezes convictas, manifestações de renovado interesse pelas sociedades indígenas<sup>122</sup>. No que a Portugal diz respeito, a persecução de uma política de forte contenção orçamental obstaculiza seriamente a

---

<sup>122</sup> Relativamente ao caso francês cf. Copans, 1970:95-97.



concretização de projectos científicos relevantes, que tão-pouco encontram estímulos fora da esfera estatal. Os trabalhos de cariz etnográfico fomentados na primeira governação de Norton de Matos não encontraram continuidade e, em relação ao período que vimos abordando, é possível afirmar que “o discurso antropológico possível tinha regredido ao seu ponto mais obscuro, comprazendo-se na exposição da barbárie e da selvageria” (Pereira, 1986:210). De qualquer forma, e paralelamente ao que vimos para a Grã-Bretanha, também aqui o conhecimento do *outro* acompanhava as exigências da economia colonial, com a importante diferença do colonialismo português se ter orientado para uma economia mercantilista, no quadro da qual a transformação dos indígenas em produtores e consumidores integrados no modelo capitalista não era objectivo prioritário<sup>123</sup>.

A formação de profissionais capazes de gerar os conhecimentos e dividendos que uma antropologia aplicada ia obtendo noutros lugares nunca foi encarado com seriedade. É verdade que ainda em 1926 o Decreto 12.534 vem proceder à reorganização da Escola Superior Colonial a cuja criação aludimos já (cf. nota 84). Porém, nos objectivos daquele que poderia ser um importante centro polarizador do conhecimento antropológico, o relevo era notoriamente atribuído à formação do funcionalismo colonial e à preparação de futuros colonos (cf. Moutinho, 1980:57). O evidente desinteresse na criação de estruturas capazes de sustentar projectos concretos de conhecimento da realidade social e cultural indígena é, afinal, a manifestação da persistência de um ‘projecto civilizador’, onde uma das partes

---

<sup>123</sup> A subsistência nas colónias portuguesas de um modelo mercantilista até aos anos 60 é defendida por Adelino Torres, que nos diz que “Da monarquia à República e desta ao Estado Novo, houve continuidade fundamental na colonização (...), porque vigorava sempre o mesmo padrão determinado pela lógica profunda do pensamento mercantilista”, cf. Adelino Torres, *O Império português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Ascher, 1991, p.288.

apenas *oferece*, enquanto a outra deve apenas *receber*. Algo de novo parece emergir quando em 1935 o ministro das Colónias, Francisco Vieira Machado, decretará o envio de missões antropológicas às colónias portuguesas. O incentivo terá partido do Congresso Nacional de Antropologia Colonial que decorreu no âmbito da Exposição Colonial do Porto em 1934 (cf. Cabral, 1991:30), definindo-se como importante objectivo dessas missões “o conhecimento dos grupos étnicos de cada um dos nossos domínios ultramarinos, ou seja, a elaboração das respectivas cartas etnológicas” (Santos Júnior, cit. in Pereira, 1986:193).

Se no plano das intenções o colonialismo português parecia querer seguir uma via de modernização, os instrumentos de que essas missões se vão servir não se mostrarão, porém, capazes de reaproximar o ‘saber antropológico’ português das correntes dominantes na Europa e que cada vez se mostravam mais preocupadas com a estrutura social e política das sociedades colonizadas do que com as características físicas dos nativos. Do lado do colonialismo português o que na verdade se encontrava era o patrocínio de uma investigação centrada na antropobiologia, remetendo para um plano marginal o interesse pela vida social e pela cultura dos povos indígenas. Entendia-se que um melhor conhecimento das características físicas dos povos colonizados podia significar uma maior racionalização das ‘tarefas’ coloniais. Através desse conhecimento seria fácil orientar os indivíduos de acordo com aquelas que seriam as suas ‘aptidões raciais’, pois, como Alberto Correia faz notar no 1º Congresso de Antropologia Colonial, “nem todos os indígenas se prestam para o serviço militar, como há outros que são insusceptíveis de trabalhar rudemente nas fábricas” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.180). Da outra vertente do projecto colonial português, a ‘civilização’ dos nativos, se encarregariam as missões católicas, que apoiadas no Estado, se apresentavam

como a estrutura mais capaz de transmutar a barbárie indígena em manifestação, se não perfeita pelo menos aceitável, de civilização.

## V

Para melhor compreender a articulação entre as formas de perceber o *outro* com que a antropologia portuguesa se expressou e a ideologia colonial promovida pelo Estado Novo no período abordado, importa agora considerar os resultados da actividade científica desenvolvida no contexto colonial. É de forma inequívoca a chamada Escola do Porto que traça decisivamente o rumo do pensamento antropológico na fase do Estado Novo que vimos considerando. A configuração mais evidente da antropologia portuguesa na primeira metade deste século acaba por ser fornecida pela antropologia física, que encontrou expressão em figuras como Mendes Correia, António de Almeida ou Santos Júnior. Entre os trabalhos do primeiro, claramente a figura central do grupo, encontram-se títulos como *Criminosos Portugueses* (1913), *Crianças delinquentes* (1914) ou *Raça e nacionalidade* (1919). António de Almeida e Santos Júnior, apresentando trabalhos significativos na segunda metade dos anos 30, parecem expressar a resposta aos incentivos lançados no 1º Congresso de Antropologia Colonial (1934) e formalizados com a constituição das missões antropológicas por parte do ministro Vieira Machado (1935) - as duas iniciativas que de forma mais clara enunciam as características da antropologia que em Portugal se ia fazendo.

Procurando ser declaradamente a expressão de uma nação imperial, a Exposição Colonial do Porto englobou o 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial, onde através de vários e desiguais contributos se procurou mostrar a pertinência de um olhar científico sobre a realidade colonial. Mendes Correia, Presidente da Comissão Executiva do Congresso, apresentou-o como um balanço das

realizações da antropologia colonial portuguesa e, simultaneamente, como “um programa de empreendimentos que se impõe a Portugal levar a cabo, dentro de um plano científico de valorização das colónias” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.21). Depois de realçar o contributo que no quadro dos Descobrimentos os portugueses deram para o conhecimento de povos até então desconhecidos, Mendes Correia lamenta a falta de colaboração que os investigadores encontram da parte dos coloniais portugueses. Fruto de uma incompreensão que radicava num ensino deficiente que esquecia o enaltecimento do império (cf. *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.26), o Congresso de Antropologia Colonial deveria justamente promover a adesão aos projectos de conhecimento científico dos espaços colonizados, apontando o rumo a seguir através das comunicações apresentadas.

A promoção do conhecimento científico das colónias, preocupação presente em todo o Congresso, manifesta-se claramente nas palavras de Vítor Fontes, Presidente da Comissão de Antropologia da Sociedade de Geografia, que na sua comunicação alude a um conjunto de “instruções antropológicas” que a comissão a que preside fez chegar ao pessoal médico e administrativo das colónias. Procurando chegar a muita gente, as instruções simplificaram-se, limitando-se “à colheita de ossos, cabelos e moldes das mãos, orelhas e pés.” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.189), ao mesmo tempo que se sugere que os funcionários coloniais colocados nos centros urbanos aproveitem as facilidades inerentes às funções que desempenham, obtendo “nos cemitérios, basto material identificado” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.190). Sendo um primeiro esforço num terreno onde muito havia para fazer, as ambições não podiam ser excessivas: “quaisquer ossos que chegem ao nosso Museu

devidamente identificados (...) são já um valioso documento antropológico” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.193). Se a natureza do conhecimento que se buscava fica suficientemente esclarecida nestas “instruções antropológicas”, é elucidativo referir ainda o ponto 2 dos votos aprovados na sessão de encerramento do Congresso, onde se sugere a criação de Institutos de Investigação Antropológica nas colónias, para o estudo de Antropometria, Hematologia, Antropologia Criminal e Aclimação (cf *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.33).

Quanto à demonstração do trabalho já feito e que importava prosseguir, servem-nos a comunicação de Mendes Correia, “Valor psico-social comparado das raças coloniais”. Tratava-se, neste caso, de apresentar os resultados, escassos e fragmentados, de um inquérito promovido pelo Instituto de Antropologia sob a direcção do próprio Mendes Correia e com o qual se procurava estabelecer um “índice de eficiência racial” (cf *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.386). Tendo sempre presente que o reduzido número de respostas recebidas não permitia conclusões definitivas, os resultados do inquérito não deixavam ainda assim de fornecer algumas indicações úteis. Por eles se ficava a saber, por exemplo, que os Bantos manifestavam aptidão para o trabalho, sendo, em contrapartida, pouco previdentes, no que eram acompanhados pelos negros da Guiné e pelos Timorenses. Quanto à inteligência global, imperava o desacordo, outro tanto se passando relativamente à educabilidade (cf *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.389-391). A “moralidade”, com especial relevo para a probidade e a fidelidade, constituía outro *item* interessante no inquérito. Nesse campo algumas respostas faziam notar que “a moral dos indígenas se polariza em torno de fulcros diversos daqueles em que se apoia a nossa” (*Trabalhos do 1º*

*Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.390), pelo que a comparação fica dificultada.

Enfoque semelhante a este pode ser encontrado também noutras comunicações, por exemplo na de Maria Irene Leite Costa, “Contribuição para a avaliação do nível mental nos indígenas de Angola”, e na de Alfredo Ataíde, “Ergologia nos indígenas das colónias”. Dos testes aplicados por Irene Costa extrai-se a conclusão de que “os indígenas de Angola [têm] um nível mental correspondente ao das crianças europeias entre os 6 e 13 anos.” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.403). Por seu turno, Alfredo Ataíde motivado pelo estudo dos tempos de reacção e resistência à fadiga por parte dos indígenas, procura estabelecer correlações entre os índices cientificamente aferidos e o contexto social que enquadra os indivíduos. Assim, porque “a constituição física nada nos diz sobre a capacidade do trabalho individual” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.415), a compreensão do enquadramento ecológico pode mostrar-se uma dimensão esclarecedora - por exemplo a benignidade da natureza no arquipélago de Bijagós explicaria a pouca resistência à fadiga dos seus nativos. Apoiado nestes conhecimentos e com o suporte moral de levar consigo a ‘civilização’, o colonizador fortalecia-se com uma disciplina capaz de fomentar nos indígenas uma melhoria na capacidade de trabalho (cf. *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.416).

Dos vários contributos levados ao Congresso resulta claro que a relação colonial apenas era pensável enquanto processo de dádiva de uma civilização que se pensa como superior a povos ainda não completamente civilizados. Atente-se por exemplo à comunicação de Napoleão de Vasconcelos, que referindo-se à preparação etnológica dos funcionários coloniais, reparte por três fases a intervenção das “raças

superiores na vida dos povos primitivos”: a conquista e ocupação; a sujeição dos aborígenes aos princípios da administração e a elevação do meio social do indígena (cf. *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.15). Os portugueses, como povo civilizador por excelência, estão na terceira destas fases e a optimização do desempenho que se espera venham a produzir, apenas se completa com o conhecimento dos povos que lhes coube tutelar. Devem por isso fomentar-se disciplinas como a etnografia, a linguística e a antropologia, mas também a etnogenia e a semiologia. Não se deveriam, todavia, iludir as dificuldades, já que tais ciências

têm de objectivar povos cuja linguagem é exclusivamente falada, cuja arte se não perpetua por qualquer espécie de monumento, e cujos indivíduos, mercê de múltiplos e sucessivos cruzamentos, se distanciaram enormemente das origens (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.18).

Essa difícil aproximação do colonialismo à realidade indígena surge, no entanto, como etapa indispensável a um processo civilizador eficaz. Se para outras potências, nomeadamente para a Grã-Bretanha, a eficácia se mede desde muito cedo pelo grau de conversão das sociedades colonizadas ao modelo económico capitalista, objectivo principal a que submetem quaisquer outros, em Portugal subsiste até tarde um discurso que faz da conversão moral o móbil mais relevante da presença nas colónias. Dentro de uma lógica marcadamente assimilacionista, o conhecimento do *outro* serve apenas para melhor o poder mudar, aproximando-o da sociedade que o domina<sup>124</sup>. Isso mesmo nos é dito pelo Cónego António Miranda Magalhães, que no

---

<sup>124</sup> Deve notar-se aqui a diferença relativamente às concepções ligadas à *indirect rule*, que procura apresentar-se como “uma política *neutra*, não normativa, que não emite juízos de valor, como o



Congresso apresentou a comunicação “Preparação antropológica e etnológica dos missionários portugueses”. Começando por fazer notar que os missionários se apresentavam como uma das classes que melhor podia cooperar nos estudos de antropologia e etnologia, acaba por sustentar que o interesse por tais disciplinas era condição obrigatória ao bom desempenho da função evangelizadora, não deixando de esclarecer mais adiante porquê:

têm eles de se interessar pelo conhecimento da língua, tendências, usos e costumes daqueles povos, perscrutar o mais íntimo do seu viver, conhecer mais profundamente a sua psicologia. Se assim o não fizessem, não poderiam actuar nas almas com aquela eficiência que os torna um elemento insubstituível de civilização (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.8-9)<sup>125</sup>.

Facilmente se compreende que a concepção dos indígenas subjacente à inabalável aptência pelo exercício civilizador pode bem dispensar um conhecimento objectivo, sendo-lhe suficiente uma aparência de verdade<sup>126</sup> que evidencie a justeza da dominação colonial. A pequena expressão que no Congresso tiveram os trabalhos

---

faziam os colonialismos anteriores, ou como ainda os emitem o assimilacionismo ou a política de ‘apartheid’.” (Leclerc, 1972:105).

<sup>125</sup> Do que se trata, afinal, é de conhecer para dominar. A diferença não constitui em si mesma um foco de interesse. Como bem nota Paulo Valverde “Domesticada ou suprimida, a diferença é irrelevante ou subsidiária.” (Valverde, 1992:68).

<sup>126</sup> No “Prefácio” ao trabalho de Donato Gallo é isto mesmo que Alfredo Margarido nos diz: “Os portugueses não queriam uma informação antropológica cientificamente indiscutível pois que lhes chegava uma aparência de conhecimento. (...) O discurso científico dos portugueses não possui bases sólidas porque destas nunca precisaram. Á antropologia pedia-se apenas uma legitimação da prática colonial e isto parece ter sido alcançado por esta disciplina no âmbito do espaço português considerando-o no sentido mais lato” (Alfredo Margarido in Gallo, 1988:10).

de cariz etnográfico indicia já a marginalidade desse tipo de preocupações e se atentarmos brevemente em algumas das escassas comunicações dedicadas à vida dos indígenas, melhor compreendemos a deformação do olhar que disseca esse viver diferente. O Arcebispo de Ossirinco, D. João Evangelista da Lima Vidal, na sua comunicação “Autóctones e immigrados na África do Sul”, ao falar de forma substancialmente abrangente dos povos nómadas da África central, diz-nos estarmos “em presença de uma raça indolente, de um tipo ínfimo de humanidade, por nenhuma esperança, por nenhuma ambição despertada para as lutas da vida e para os progressos que delas proveem” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.136). Relativamente aos colonizadores estes povos nómadas apresentavam-se como estando extremamente próximos da animalidade e mesmo ao compará-los com outros povos africanos, por exemplo com os Cunhama, sente o Arcebispo de Ossirinco a tentação de chamar civilizados a estes, tal o atraso em que se encontravam os primeiros. Evidentemente que apesar de aceitar traçar diferenciações no seio do universo étnico e cultural colonizado, o conferencista não deixa de ver na ‘cultura branca’ a expressão da verdadeira civilização: os Cunhamas não deixam de ser “bárbaros”, e se o são em menor grau que outras “populações retardadas”, como por exemplo os Bochimanes, tal fica a dever-se tão somente ao uso do ferro, à existência de habitação fixa e ao conhecimento da agricultura (cf. *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.I, p.145).

A outra comunicação de cunho etnográfico sobre a qual nos vamos reter brevemente, “Contribuição para o estudo do folclore dos Wanyungues da região do Zumbo”, foi também proferida por um religioso, o padre António Alves da Cruz. Dividindo a sua comunicação em duas secções - “O preto bem educado”, em que falará da *toilette* dos pretos e da etiqueta cafre, e “Os serões dos pretos” - o autor

não se afastará nunca de uma reflexão onde as categorias envolvidas - asseio, civilidade, bonito ou feio - são muito claramente as suas próprias, ao mesmo tempo que a avaliação das práticas e comportamentos é sempre feita na base da desejável aproximação do africano aos modelos culturais europeus. Nesse quadro, a interpretação da cultura em observação não se desliga nunca de considerações morais. Veja-se por exemplo quando, como que em jeito de justificação, se diz que “o nudismo nas pretas não é moda, é miséria” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.348). Os indígenas, no que lhes diz respeito, tão-pouco ficam indiferentes ao confronto das suas práticas culturais com as que o colonizador traz consigo. O uso de *chindandas* (botoque) pelas mulheres é visto como um costume “grandemente inconveniente, porque lhes desfigura o rosto e as impede de pronunciar as letras labiais” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.348). Não é porém pelos inconvenientes estéticos ou sequer fonológicos que o costume se dissipa, mas sim porque o branco troça de quem o usa: “A moda não cedeu à razão, mas cedeu à troça. Ora os pretos são sensibilíssimos a êste género de argumentos.” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.349). O derradeiro balanço acaba afinal por ser bastante favorável ao negro do Zumbo (a região considerada), já que a pobreza não o impede de ser “amigo da limpeza, podendo em muitos casos servir de modelo a muitos europeus.” (*Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.357).

## VI

Os trabalhos do Congresso evidenciam de forma clara a mistura entre um conhecimento que, apresentando-se como científico, se mune de instrumentos de legitimação dessa cientificidade - e.g. inquéritos, medições anatómicas, etc. - e outro género de conhecimento, onde conta mais a experiência vivida, que surge temperada por considerações morais e onde o ‘senso comum’ não está nunca ausente. No quadro das Missões Antropológicas encontramos, evidentemente, um esforço de afirmação da primeira dessas dimensões. Procura-se, de facto, elaborar um discurso científico, em torno do qual fosse possível tecer um conhecimento objectivo e simultaneamente útil do domínio colonial. A tónica será ainda a da antropobiologia, apenas se saíndo dessa dimensão de forma bastante circunstancial e acessória. O indígena apresenta-se antes de mais como um compósito de elementos mensuráveis, ficando a sua vida social claramente colocada num plano secundário<sup>127</sup>. Relativamente ao Congresso, as Missões Antropológicas marcam o reforço de um entendimento específico sobre os povos das colónias, que não chegando a ser totalitário enuncia o ‘olhar legítimo’ que sobre esses povos deve ser lançado.

---

<sup>127</sup> Situação que, de resto, subsistirá até bastante tarde, se compararmos Portugal com os seus ‘parceiros’ de colonização. Enquanto na Grã-Bretanha a preocupação com as estruturas sociais e políticas indígenas se traduz, por exemplo, na publicação em 1940 de *African Political Systems*; enquanto em França, a partir dos anos 30, a escola de Griaule define um campo de interesse que encontrará expressão em obras como *Dieu d’eau* (1947), em Portugal apenas em 1957, com a criação das Missões de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português que Jorge Dias dirigiu, encontramos uma inflexão notável no discurso científico sobre o indígena. Sobre o quadro geral do “anacronismo científico” da antropologia portuguesa no Estado Novo cf. Cabral, 1991:27.

Os trabalhos de Santos Júnior, que entre 1936 e 1955 orientou seis missões antropológicas a Moçambique - aquelas justamente que melhores resultados terão obtido - expressam bem a natureza do conhecimento antropológico desenvolvido no período que vimos considerando. Num trabalho recente de homenagem à obra desse investigador, Conceição Rodrigues sintetiza os objectivos das missões que Santos Júnior encabeçou. Assim, enquanto que através da antropologia física, dominante clara das investigações, se procurava “definir com precisão a natureza étnica dos diferentes grupos” (Rodrigues, 1990:13), o contributo de outros ramos do conhecimento - etnografia, pré-história ou psicologia comparada - permitiria um conhecimento mais amplo da realidade em estudo, por exemplo ao nível das “capacidades psicológicas” e mesmo na procura das causas “que tantas vezes condicionam a maneira de ser da natureza humana” (Rodrigues, 1990:13). Por outro lado, como se pode constatar em *Missão Antropológica de Moçambique*, tudo quanto resvale para fora do campo da antropologia física não tem senão um carácter fragmentário e acidental, quase sempre mais suscitado pela impossibilidade de orientar o trabalho no sentido desejado do que por genuíno interesse pelo viver indígena.

As preocupações etnográficas parecem de facto ser bastante acessórias no trabalho de Santos Júnior. Num dos raros momentos em que manifesta a intenção de se ocupar com “estudos etnográficos”, fica claro que o faz por naquela ocasião terem fracassado os seus planos de determinar os grupos sanguíneos a um conjunto de nativos (cf. Júnior, 1940:43). Noutras ocasiões a pequena nota etnográfica surge na sequência da pesquisa central, não sendo nunca aprofundada de forma autónoma. Como ilustração do que se afirma veja-se a história de Tchoca, um indígena que assassinara outro por ciúmes e que Santos Júnior observa constatando que apesar da

sua excelente dentadura lhe faltam dois dentes incisivos superiores. É essa constatação, feita no quadro da pesquisa antropobiologista central, que conduz o investigador à descoberta de que Tchoca nascera já com os dois dentes, o que sendo considerado mau prenúncio, obrigou à sua remoção. Comportamento de sinal inverso teria ocorrido se os dois dentes precoces fossem os incisivos inferiores, pois nesse caso era de bom agouro que se tratava, o que certamente teria tornado o nascimento de Tchoca num momento mais feliz (cf. Júnior, 1940:15-16). Uma vez mais o que importa realçar aqui é que este género de conhecimento não é nunca sistematizado nem aprofundado, surgindo quase como mera expressão retórica de uma estranheza construída de exotismo e selvajaria.

Por outro lado, na observação dos comportamentos e práticas sociais dos indígenas, manifesta-se frequentemente um etnocentrismo grosseiro - “O prêto daquela região (...), em regra, não quer trabalhar” - mesmo que matizado pela compreensão imediata do excesso da afirmação - “Julgo porém que esta apreciação é talvez injusta, pecando pelo exagêro de generalização” (Júnior, 1940:18). Nesse acto de configurar a *diferença* por relação ao que se apresenta como a *norma desejável*, também o ‘clássico’ critério alimentar encontra expressão. Veja-se como ilustração o modo como Santos Júnior reage quando os seus carregadores se preparavam para cozinhar umas tripas de cabrito mal limpas: “Quis impedir aquela porcária, mas o meu companheiro dissuadiu-me, alegando que aquilo constituía um petisco especial para os prêtos, que não levariam a bem serem dêle privados.” (Júnior, 1940:37). O tom mais neutro, que evidentemente existe também, manifesta-se sobretudo na abordagem do que podemos designar como ‘cultura material’. Aí estamos como que numa extensão da *démarche* arqueológica que, como vimos já, constituía uma dimensão importante do projecto de investigação das missões antropológicas.

Podemos então encontrar descrições objectivas de palhotas indígenas, de adornos, de objectos de uso ritual, etc (cf. Júnior, 1940:44 sgg.), sem que, todavia, a estrutura social emerja em qualquer momento ou se tente sequer sistematizar os elementos descritos.

A focalização de pendor marcadamente antropobiologista cede lugar a um olhar mais etnográfico em *A alma do indígena através da etnografia de Moçambique*, conferência proferida por Santos Júnior em 1950<sup>128</sup>. É interessante fazer notar desde logo como a referência a tradições ou práticas sociais específicas conduz facilmente a considerações morais. Veja-se como exemplo este olhar sobre os costumes indígenas:

Se em alguns é possível perceber manifestações de profunda religiosidade, por vezes até certa beleza, noutros escapa-nos o seu significado ou domina estranha magia em ritos macabros que os *n'gangas*, e outros feiticeiros (...), mantêm dentro de organizações secretas, onde, por vezes, se praticam verdadeiros crimes, duma insensibilidade que impressiona (Júnior, 1950:14).

Estabelece-se assim uma contraposição entre práticas benfazejas, que sendo seguidas pela maioria tornavam os indígenas “cortesês, hospitaleiros, confiados e humildes” (Júnior, 1950:14), e um resíduo de práticas selvagens que uma escassa minoria teimava em seguir. Estamos pois perante sociedades que tendiam maioritariamente a manifestar comportamentos aceitáveis, sustentando dessa forma um entendimento da

---

<sup>128</sup> Apesar de sair do quadro temporal com que vimos trabalhando, justifica-se aqui uma breve abordagem, já que ela resulta em grande medida da experiência que as missões antropológicas proporcionaram.

realidade colonizada que leva a considerar os negros de Moçambique como possuidores, “por via de regra, de boa índole, dotados de boa alma” (Júnior, 1950:9).

O paternalismo com que os nativos tendem a ser encarados é apenas uma das faces do relacionamento colonial. O seu contraponto é o temor da selvajaria que marca o viver indígena. Em 1938 João de Figueiredo, governador da Província do Niassa, pediu informações às circunscrições que administrava, nomeadamente aos Superiores das Missões Católicas de Pôrto Amélia. Nas respostas que recebeu, essa ‘dimensão perigosa’, difícil de controlar ou disciplinar, mostra-se de forma clara. O feiticeiro encarna o lado selvagem e não ‘domesticado’ dos povos colonizados. Ele pode ser um “horroroso ser humano (...). Este repugnante indivíduo mata gente para comer carne humana.” (Figueiredo, 1939:25), ou simplesmente um desagradável charlatão: “muitas vezes os remédios (...) são ridículos e supersticiosos, pouco higiénicos e revoltantes até dar náusea.” (Figueiredo, 1939:90).

Outra dimensão igualmente incontrolada e perigosa é a da sexualidade. Nesse campo os rituais de iniciação assumem particular relevo. Encontramos aí, por um lado, uma tentativa, nem sempre bem sucedida, de controlo por parte das missões: “a Missão tem organizado por várias vezes cerimónias de iniciação, mas como ali não pode entrar qualquer imoralidade, não é do gosto deles” (Figueiredo, 1939:98). Em todo o caso, o que mais flagrantemente impera nos rituais de iniciação é a expressão confrangida de uma incompreensão total de práticas tidas por morais. Por exemplo, quando se fala de uma massa que os jovens deveriam comer num certo momento da iniciação, faz-se notar: “Esta massa é preparada numa maneira que não posso descrever por causa da indecência; só se pode notar que na massa é misturado esperma do homem que tráz a massa.” (Figueiredo, 1939:100-101).

Todo este espaço não ‘domesticado’ da vida do indígena impede a sua



participação plena no universo cultural configurado por uma Europa colonial e civilizadora. Decerto que mostra condições para poder vir a integrá-lo, como a já referida ‘boa índole’ ou, mais pragmaticamente, os testes de inteligência (cf. Júnior, 1950:24-27) parecem sugerir, mas torna-se necessário ainda orientá-los nos rumos difíceis da civilização, contrariando a sua dimensão marcadamente incivilizada e perigosa. Esse novo caminho que o ‘selvagem’ deve trilhar significa um afastamento face a um primitivismo que ora é grosseiro e violento, ora irracional e incompreensível, mas representa também a perda da ingenuidade infantil frequentemente atribuída aos indígenas<sup>129</sup>. Ainda relativamente aos traços de primitivismo é interessante constatar como a rigidez de certas práticas sociais surge como indiciador da sua presença. Na verdade, falando da pertença clânica e das regras de exogamia, Santos Júnior dir-nos-á que tais práticas reflectem “uma organização social que, dada a *rigidez* dos preceitos a observar (...) é, seguramente, muito *primitiva*” (Júnior, 1950:15 - sublinhados nossos). Quanto à caracterização dos negros como ‘crianças grandes’ estamos, evidentemente, perante uma ideia recorrente que aqui surge enfaticamente colocada:

Não posso deixar de dizer que a alma indígena moçambicana é, no conjunto, infantil. Inegavelmente, nos testes de inteligência e em muitas atitudes, surgem marcadas características infantis. Mas temos de reconhecer que há muito de complexo, de evoluído e de misterioso naquela alma (Júnior, 1950:28).

Crianças que afinal o não são, como o reconhecimento da sua complexidade admite,

---

<sup>129</sup> Infantilidade que, como vimos atrás, Maria Irene Leite Costa, conferencista no Congresso Colonial, procura demonstrar cientificamente (cf. *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, vol.II, p.403).

os indígenas apresentam-se como categoria transitória, que vai passando por um processo lento de diluição, no termo do qual teríamos seres integrados no modo de vida da sociedade colonizadora, quer dizer, teríamos novos portugueses, capazes de viver e pensar como tal: capazes de sentir uma *história* e um *império* que deveriam dar consistência a um povo de alma imensa. No Quadro 1, com que encerramos este capítulo, tentámos sintetizar este entendimento que se fazia do *outro*. Partindo dos materiais que foram analisados procurámos explicitar quais os traços que expressam a inferioridade para que o africano é remetido.

QUADRO 2

REPRESENTAÇÕES DO AFRICANO	
TRAÇOS DE PRIMITIVISMO	Aguardam ser civilizados <sup>1</sup> ; aprendem: ofícios, a amar a Deus, a comer <sup>1</sup> ; apresentam-se como crianças grandes <sup>2</sup> , 3.
EXPRESSÕES DE ANIMALIDADE	Imitam animais <sup>1</sup> ; são tipo infímo de humanidade <sup>2</sup> ; alimentação repugnante <sup>3</sup> ; próximos da animalidade <sup>2</sup> ; vivem numa selvajeria que é temida e se expressa na feitiçaria e numa sexualidade desregrada <sup>5</sup> .
CARACTERÍSTICAS E APTIDÕES	Mostram-se ingénuos <sup>1</sup> ; características físicas determinam diferentes aptidões <sup>2</sup> ; indolentes <sup>2</sup> ; não querem trabalhar <sup>4</sup> .

**Fontes:** <sup>1</sup> Conferências proferidas no do “Cruzeiro de Férias” de 1935 - in *O Mundo Português*; <sup>2</sup> in *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*; <sup>3</sup> in Santos Júnior, 1940; <sup>4</sup> in Santos Júnior, 1950; <sup>5</sup> in Figueiredo, António, 1939.

## **CONCLUSÃO**

## Conclusão

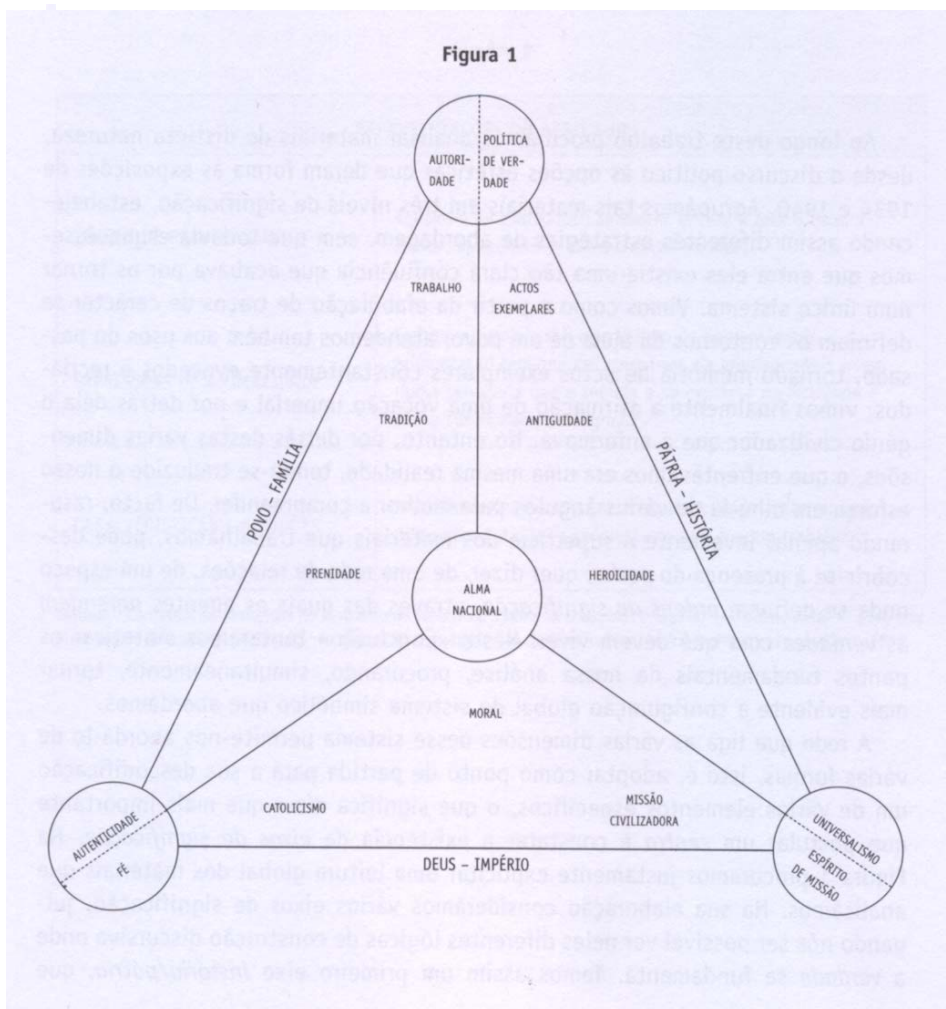
Ao longo deste trabalho procurámos analisar materiais de distinta natureza, desde o discurso político às opções estéticas que deram forma às exposições de 1934 e 1940. Agrupámos tais materiais em três níveis de significação, estabelecendo assim diferentes estratégias de abordagem, sem que todavia esquecêssemos que entre eles existia uma tão clara confluência que acabava por os tornar num único sistema. Vimos como a partir da efabulação de traços de carácter se definiam os contornos da alma de um povo; atendemos também aos usos do passado, tornado memória de actos exemplares constantemente evocados e recriados; vimos finalmente a afirmação de uma vocação imperial e por detrás dela o génio civilizador que a enformava. No entanto, por detrás destas várias dimensões, o que enfrentávamos era uma mesma realidade, tendo-se traduzido o nosso esforço em olhá-la de vários ângulos para melhor a compreender. De facto, rasurando apenas levemente a superfície dos materiais que trabalhámos, pode descobrir-se a presença do *poder*, quer dizer, de uma rede de relações, de um espaço onde se definem *ordens de significação*, através das quais os agentes *aprendem* as *verdades* com que devem viver. Nesta “Conclusão” tentaremos sintetizar os pontos fundamentais da nossa análise, procurando, simultaneamente, tornar mais evidente a configuração global do sistema simbólico que abordámos.

A rede que liga as várias dimensões desse sistema permite-nos abordá-lo de várias formas, isto é, adoptar como ponto de partida para a sua descodificação um de vários elementos específicos, o que significa dizer que mais importante que postular um *centro* é constatar a existência de *eixos de*

## Conclusão

*significação*. Na Figura 1 procuramos justamente explicitar uma leitura global dos materiais que analisámos. Na sua elaboração considerámos vários eixos de significação, julgando nós ser possível ver

**FIGURA 1**



## Conclusão

neles diferentes lógicas de construção discursiva onde a *verdade* se fundamenta. Temos assim um primeiro eixo *história/pátria*, que toma como elementos de fundamentação a *antiguidade* e a *heroicidade*. O que dele se retira é o argumento da *antiguidade* como princípio de sustentação e legitimação da própria nação. Esta existe porque ‘heróicos antepassados’ cometeram *actos exemplares* que a história perpetua. Por outro lado, se a antiguidade legitima a nação, a conservação dos seus traços específicos e mesmo a sua independência plena dependem da evocação e actualização desses actos exemplares. Nesta medida, a partir da relação história/pátria define-se uma acção essencial que o ‘corpo da nação’ deve cumprir: actualizar o passado no presente e projectá-lo no futuro.

Um segundo eixo de significação é o que liga *povo e família* e se expressa nas ideias de *tradição e perenidade*, encontrando no *trabalho* um factor de concretização. Se no povo se pode encontrar a autenticidade do que é perene, é na família que melhor ela se expressa. É frequente estabelecerem-se analogias entre família e nação - deve gerir-se a economia do país como uma boa dona de casa administra a economia doméstica (cf. Martins, 1990:161); “Na família, o chefe é o Pai; na escola, o chefe é o Mestre; no Estado, o chefe é o Governo”<sup>130</sup> - e dessa forma a família projecta-se como espelho da nação. Falamos, evidentemente, de um certo modelo de família, exactamente aquele onde a tradição definia os comportamentos e o quadro de relações estabelecidas entre os seus membros. Do ponto de vista do *sentido* também através deste eixo se prescrevem formas de agir, realçando-se o valor de trabalho, entendido como

---

<sup>130</sup> Frase inserida nos livros de leitura da 4ª Classe, cit. in Medina, tomo II, p.47.

## Conclusão

contributo individual para o bem colectivo, mas que deve, no entanto, ser enquadrado pela tradição e pelos ‘valores de sempre’.

O terceiro eixo a que gostaríamos de atender neste ponto, o eixo *império/Deus*, sustenta-se no *catolicismo* e na *missão civilizadora*. A sua expressão no concreto passa pela existência de um *corpus moral* que o catolicismo sustenta. Por outro lado é neste eixo que mais claramente se assiste à projecção da nação para fora de si própria. Ser uma nação imperial não é apenas, pelo menos no caso português, a expressão de um poder material, sendo sobretudo o testemunho de uma vocação. A ligação a Deus torna-se então clara: não só se possui um império por vontade de Deus, como apenas se possui para servir os seus desígnios. De facto, do ponto de vista discursivo o que prepondera é a ideia de gestão colonial como missão, sendo em torno desta *verdade* que se ensina a perceber a relação de Portugal com as suas colónias e o próprio lugar de Portugal no mundo. Podemos, uma vez mais, entender este eixo de significação um como espaço de fundamentação e consolidação de *sentido* que contribui para a definição de uma acção social sustentando um conjunto de crenças e comportamentos.

Se atentarmos na Figura 1 facilmente constatamos que estes três eixos a que fizemos referência não a esgotam. É possível, na verdade, aludir a outras dimensões igualmente importantes enquanto espaços de elaboração de discursos. Podemos constatar, por exemplo, que o eixo *história/pátria* surge balizado pelos conceitos de *universalismo* e de *política de verdade*. Eles são na verdade fundamentais dentro da lógica discursiva que sustenta o referido eixo. A grandeza e exemplaridade da história portuguesa passa pelo universalismo que gerou (nomeadamente através dos Descobrimentos que deram ‘novos

## Conclusão

mundos ao mundo’), da mesma forma que uma política de verdade é a única que convém à pátria, quer dizer, é aquela que permite perseguir o que é “essencial na vida” e “permanente na história” (cf. Salazar, 1943:VIII). Por outro lado estes dois conceitos permitem a articulação entre os eixos a que atrás aludimos. Assim, a ideia de universalismo a que a história conduz, permite-nos falar do *espírito de missão* - que outra coisa não é senão a expressão contemporânea dessa vontade de oferecer civilização ao mundo que estaria já contida nos Descobrimentos - o que desde logo nos remete para o eixo império/Deus. Da mesma forma, é possível associar à *política de verdade* o conceito de *autoridade*, podendo mesmo dizer-se que um vai necessariamente a par do outro. O que aqui nos importa fazer notar é que na associação desses dois conceitos encontramos de novo um ponto de articulação entre dois dos eixos que atrás abordámos. A mesma coisa se passa ainda a propósito dos conceitos de *tradição* e *autenticidade*, que nos surgem ligados respectivamente à fé católica (por extensão a Deus) e ao povo, propiciando a última das articulações entre os três eixos referidos.

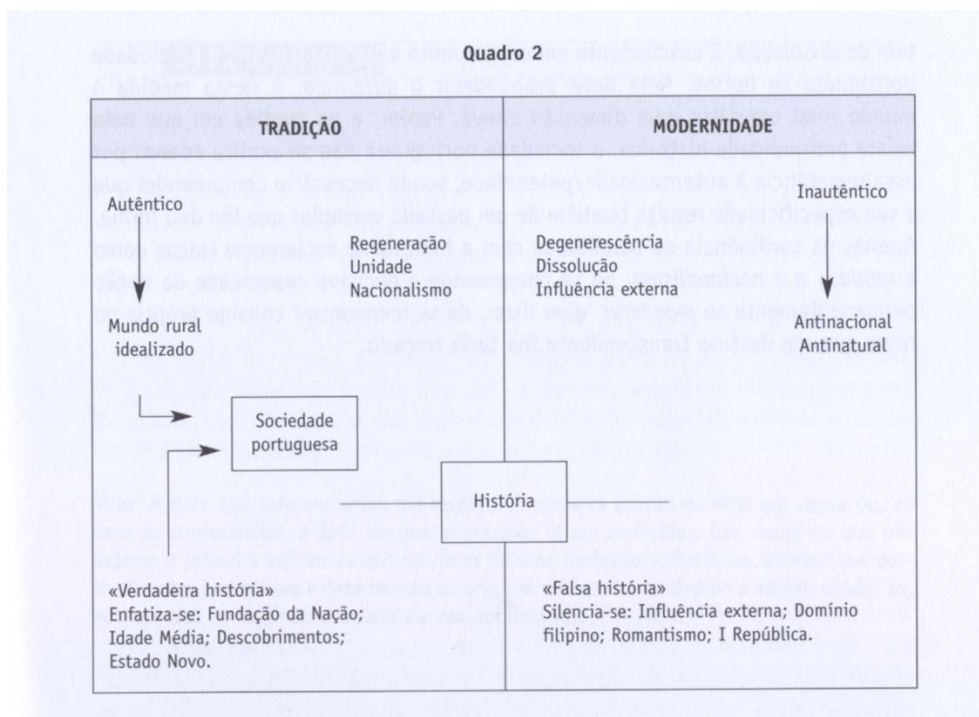
Ao apontar esta interpenetração dos vários conceitos de que nos servimos para caracterizar o universo de significações que analisámos, quisemos antes de mais enfatizar a sua configuração de *rede*. Se é certo que na Figura 1 se sugere como centro a *alma nacional*, isso não invalida outras centralidades e pontos de confluência. Mais que o centro deste quadro simbólico, a ‘alma nacional’ constitui um forte elo de articulação de diferentes conceitos. Para a sua caracterização contribuem de igual forma os binómios tradição/autenticidade; espírito de missão/universalismo e política de verdade/autoridade. Estamos perante três novos eixos de análise, que se definem por uma relação biunívoca,



## Conclusão

que contraria, também ela, a ideia de centralidade. Seria possível expressar uma ideia mais próxima da pretendida se a Figura 1 fosse tridimensional. Estaríamos então olhando uma pirâmide cujo ‘miolo’ seria constituído pela interpenetração de vários tópicos discursivos, encontrando em cada um dos seus vértices um centro, que todavia apenas se definia como tal pelo contributo dos outros centros. Configura-se pois uma rede complexa, passível de várias leituras, mas consistente na sua forma e no sentido global da mensagem que enuncia.

Gostaríamos agora de tentar esclarecer um aspecto particular mas fundamental dentro do universo discursivo do Estado Novo. No Quadro 1 procurámos definir a relação entre *tradição* e *modernidade*, conceitos antagónicos com base nos quais se define o que a sociedade portuguesa deve ser. Ao longo do nosso trabalho tivemos oportunidade de ver como a relação pendular entre decadência e regeneração é frequentemente usada na explicação dos momentos nevrálgicos da história nacional. Essa oscilação entre momentos negativos e positivos é também entendida como expressão da influência externa *versus* reencontro da nação consigo mesma. Sendo através da história que a temporalidade se manifesta numa sociedade e, no caso concreto do Estado Novo, numa sociedade marcada pelo apelo fundamental aos valores perenes, sobretudo aos valores que um mundo rural idealizado contém, tal não invalida que na história se expresse uma espécie de duplicidade que não pode ser ignorada. Em todo o caso, apesar de o passado ser feito de momentos de decadência e de regeneração, a *memória*, isto é, aquilo que é recordado e ensinado, lida de diferente forma com esses dois registos.



Existe como que uma ‘falsa história’, não no sentido de não ter existido, mas no sentido de ter significado um desvio da nação relativamente ao seu ‘rumo natural’. Esses acontecimentos são então silenciados ou, na melhor das hipóteses, negativizados. A ‘verdadeira história’ será então feita daqueles momentos onde a nação se reencontra consigo própria e que constituem, de resto, os alicerces da sua especificidade. Destas duas faces da história apenas a segunda contribui positivamente para dar ‘adequada’ configuração à sociedade portuguesa. Do lado da ‘falsa história’ o que pode ser encontrado são sentimentos *anti-nacionais* e mesmo *anti-naturais*, quer dizer, pode ser encontrado aquilo que é *inautêntico* e expressa os perigos da modernidade naquilo que ela tem de *dissolução*. É exactamente em contraponto a estes traços que a sociedade portuguesa se define. Nela deve preponderar o *autêntico* e nessa medida o mundo rural constitui uma dimensão chave. Porém, e na medida em que nela existe profundidade histórica, a sociedade portuguesa não se

## Conclusão

explica apenas por essa remetência à autenticidade/perenidade, sendo necessário compreender que a sua especificidade resulta também de um passado exemplar que lhe deu forma. Apenas na confluência da perenidade com a história se esclarecem traços como a *unidade* e o *nacionalismo*, ou se compreende a decisiva capacidade da nação permanentemente se *regenerar*, quer dizer, de se reencontrar consigo própria no rumo que um destino transcendente lhe teria traçado.

## **BIBLIOGRAFIA**

## Bibliografia

Nota: A data que referenciamos diz respeito à primeira edição da obra em causa ou, no caso de conferências, à data em que as mesmas foram proferidas. Nos casos em que não usámos a primeira edição ou nos servimos de uma tradução, colocámos, sempre que possível, entre parênteses a data da edição original referenciando depois a edição usada, ou, no caso das conferências, a data da sua publicação.

### ALMEIDA, MIGUEL VALE DE

- 1991 “Leitura de um livro de leitura: a sociedade contada às crianças e lembrada ao povo”, in O’NEILL, Brian Juan e BRITO, Joaquim Pais de (org.), *Lugares de Aqui - Actas do seminário “Terrenos Portugueses”*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, pp.247-261.

### ALMEIDA, PEDRO RAMOS DE

- 1989 “Salazar: o imperialismo no poder”, *Vértice*, Lisboa, nº13 (2ª Série), Abril 1989, pp.55-62.

### ARCHER, MARIA

*Ninho de barbáros*, Lisboa, Edições Cosmos, s.d.

### AZEVEDO, F. ALVES DE

*Mística imperial*, Lisboa, Edições Cosmos, s.d.

### BELO, MARIA, ALÃO, ANA PAULA E CABRAL, IOLANDA NEVES

- 1987 “O Estado Novo e as mulheres”, in *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959*, vol.II, Lisboa, Fragmentos, pp.263-279.

## Bibliografia

### BIERSACK, ALETTA

- (1992) “Saber local, história local: Geertz e além”, in HUNT, Lynn (org.), *A nova história cultural*, São Paulo, Martins Fontes, pp.97-130.

### BOURDIEU, PIERRE

- 1989 *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.

### BRAGA, PAULO

*Nos antípodas*, Lisboa, Edições Cosmos, s.d.

### BRANCO, JORGE FREITAS

- 1986 “A cultura como ciência? Da consolidação do discurso antropológico à institucionalização da disciplina”, *Ler História*, nº8, pp.75-101.

### BRITO, JOAQUIM PAIS DE

- (1980) “O Estado Novo e a aldeia mais portuguesa de Portugal”, in AAVV *O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1982, pp.511-532.

### CABRAL, JOÃO DE PINA

- 1991 “A Antropologia em Portugal Hoje” in *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel, pp.11-41.

### CAETANO, MARCELO

- (1936) “O Município no Estado Novo”, in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, pp.323-332.

## Bibliografia

### CASTRO, AUGUSTO

- 1940 *A Exposição do Mundo Português e a sua finalidade Nacional*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- 1934 *Civilização*, nº69, Junho de 1934, Porto, número dedicado à Exposição Colonial do Porto.

### CLARENCE-SMITH, GERVASE

- (1985) *O Terceiro Império Português (1825-1975)*, Lisboa, Teorema, 1990, (edição original: *The third Portuguese empire*, Manchester University Press, 1985).

### CONNERTON, PAUL

- (1989) *Como as sociedades recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993, (edição original: *How Societies Remember*, Cambridge University Press, 1989).

### COPANS, JEAN

- (1970) “Para uma História e uma Sociologia dos Estudos Africanos” in *Críticas e Políticas da Antropologia*, Lisboa, Ed. 70, 1981, pp.81-110, (editado originalmente in *Critiques et politiques de l’anthropologie*, Librairie François Maspero, 1974).

### CORREIA, FRANCISCO BARBOSA PEREIRA

- (1939) *Monsanto, a aldeia mais portuguesa de Portugal*, 2ª Edição (Fac-Símile), Lisboa, 1986.

## Bibliografia

### CORREIA, ALVES

1936 *Missões religiosas portuguesas*, Lisboa, Edições Cosmos.

### CUNHA, LUIS

1991 “A nação e o império: a (re)invenção do lugar de Portugal no mundo”, *Cadernos do Noroeste*, vol.4, nºs 6-7, pp.211-227.

### DIAS, ANTÓNIO JORGE

(1948) “Cultura popular e cultura superior”, in *Ensaaios Etnológicos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar/Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961, pp.81-95.

(1950) “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”, in DIAS, A.J., *Estudos de Antropologia*, vol. I, Lisboa, I.N.C.M., 1990, pp.135-157, (publicado originalmente in *Proceedings of the International Colloquium on Luso-Brazilian Studies*, Washington, 1950).

(1955) “Algumas Considerações acerca da Estrutura Social do Povo Português” in DIAS, A.J. *Estudos de Antropologia*, vol.1, Lisboa, Imprensa-Nacional Casa da Moeda, 1990. pp. 183-206 (publicado originalmente in *Revista de Antropologia*, vol.III, nº1, São Paulo, 1955).

1940 *Discursos dos centenários. Um livro de interêsse histórico* , Lisboa, E.P.A.L.

### ESPANHA, JAIME REBELO

*O planalto de benguela*, Lisboa, Edições Cosmos, s.d.



## Bibliografia

### FELGUEIRAS, INÊS

- 1991 “1940. A Exposição do Mundo Português”, *Oceanos*, nº 6, Abril 1991, pp.36-44.

### FENTRESS, JAMES E WICKHAM, CHRIS

- (1992) *Memória Social*, Lisboa, Teorema, 1994 (edição original: *Social Memory*, 1992)

### FERNANDES, ANTÓNIO DE CASTRO

- 1938 *O Corporativismo Fascista*, Lisboa, Editorial Império.

### FERRO, ANTÓNIO

- (1933) *Salazar, o homem e a sua obra*, Lisboa, Fernando Pereira Editor, 1982.

### FIGUEIREDO, JOÃO

- 1939 *Govêrno da Província do Niassa - Relatório de 1938*, II Parte, s.l.

### FOUCAULT, MICHEL

- (1970) *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.  
(1979) *A Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 8ª edição, 1989.

### FRANÇA, JOSÉ-AUGUSTO

- 1980 “1940 - Exposição do Mundo Português”, *Colóquio-Artes*, Nº45, 2ª Série/22ºAno, Junho 1980, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp.34-47.

## Bibliografia

### **GALLO, DONATO**

1988 *Antropologia e colonialismo - O saber português*, Lisboa, Héptagono.

### **GEERTZ, CLIFFORD**

(1973) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989 (edição original: *The Interpretation of Cultures*, Nova York, Basic Books, 1973).

### **GELLNER, ERNEST**

(1983) *Nações e nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993 (edição original: *Nations and Nationalisms*, 1983).

### **GIL, JOSÉ**

1989 “Nação”, in ROMANO, Ruggiero (Director), *Enciclopédia Einaudi, vol 14 (Estado-Guerra)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 276-305.

### **GOMES, ANA CALAPEZ**

1989 “Aspectos da ideologia colonial de Salazar na época das descolonizações - A questão colonial na identidade nacional portuguesa”, *Vértice*, Lisboa, nº13 (2ª Série), Abril 1989, pp.70-75.

### **GUIMARÃES, ÂNGELA**

1984 *Uma Corrente do Colonialismo Português*, Lisboa, Livros Horizonte.

## Bibliografia

1987 “O labírinto dos mitos”, in VVAA, *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959*, vol.II, Lisboa, Fragmentos, pp.107-121.

### JANEIRO, ISABEL E SILVA, ISABEL ALARCÃO

1989 “A imagem de Salazar nos cartazes de propaganda política oficial (1933--1949)”, *Vértice*, Lisboa, nº13 (2ª Série), Abril 1989, pp.63-69.

### LE GOFF, JACQUES

1984 “Memória”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol.1, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp.11-50.

### LEÃO, CUNHA

(1960) *O Enigma Português*, Lisboa, Guimarães Editores, 3ª Edição, 1992.

### LEBOVICS, HERMAN

1989 “Donner à voir l’Empire colonial. L’Exposition colonial internationale de Paris en 1931”, *Gradhiva. Revue d’histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, nº7, Hiver 1989/90, pp.18-28.

### LEBRE, ANTÓNIO

*África desconhecida*, Lisboa, Edições Cosmos, s.d.

## Bibliografia

### LECLERC, GÉRARD

- (1972) *Crítica da Antropologia -Ensaio acerca da História do Africanismo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1973 (edição original: *Anthropologie et colonialisme*, Arthème Fayard, 1972).

### LIMA, J.DA COSTA

- 1940 “A arte nas festas centenárias”, *Brotéria - Revista Contemporânea de Cultura*, Vol.XXXI, Ago. 1940, Fasc. II, Lisboa, pp.160-173.
- 1940 “A Beleza das Exposições comemorativas”, *Brotéria - Revista Contemporânea de Cultura*, Vol.XXXI, Dez. 1940, Fasc. VI, Lisboa, pp. 626-647.

### MARTINS, MOISÉS DE LEMOS

- 1986 “Uma solidão necessária à ordem salazarista: a família como terapêutica nacional”, *Cadernos de Ciências Sociais*, nº4, Abril 1986, pp.77-83.
- 1990 *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto, Edições Afrontamento
- 1992 “A dona de casa e a caravela transatlântica. Leitura socio-antropológica do imaginário salazarista”, *Cadernos do Noroeste*, vol.5, nº1-2, pp.191-201.

### MATOS, SÉRGIO CAMPOS

- 1990 *História, mitologia, imaginário nacional - A História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte.

## Bibliografia

### MEDINA, JOÃO (DIR.)

*História Contemporânea de Portugal. Ditadura: o Estado Novo*, 2 vol., Lisboa, Multilar, s.d.

### MONTEIRO, ARMINDO

*Para uma política imperial. Alguns discursos do Ministro das Colónias, Doutor Armindo Monteiro*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, s.d.

1934 “Inimigos da Colonização” in *O Mundo Português*, vol. 1, nº 5, Maio 1934, pp.193-203.

1942 *As grandes directrizes da governação ultramarina no período que decorreu entre as duas guerras mundias 1919-1939*, Lisboa, Ateliers Gráficos Bertrand (Irmãos) Lda.

### MOUTINHO, MÁRIO CANOVA

1980 *Introdução à Etnologia*, Lisboa, Editorial Estampa.

1982 “A Etnologia colonial portuguesa e o Estado Novo”, in *O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980*, Lisboa, A regra do Jogo, pp. 415-442.

1956 *Mundo português. Imagens de uma exposição histórica*, Lisboa, Edições S.N.I.

## Bibliografia

### NOGUEIRA, FRANCO

- 1977 *Salazar vol.II- Os tempos áureos (1928-1936)*, vol.II, Coimbra, Atlântida Editora.
- (1978) *Salazar vol.III- As grandes crises (1936-1945)*, vol.III, Porto, Livraria Civilização Editora, 3ª Edição, 1986.

### NUNES, JOÃO PAULO AVELÃS

- 1993 “Ideologia e história no Estado Novo (1933-1949)”, *Vértice*, Lisboa, nº56 (2ª Série), Set./Out. 1993, pp.13-23.
- 1940 *O Estado Novo. Princípios e realizações*, Lisboa, Edições S.P.N.
- 1934-40 *O Mundo Português. Revista de Cultura e Propaganda Arte e Literatura coloniais*, (1934-1940), Lisboa. Revista editada pela Agência Geral das Colónias e do Secretariado da Propaganda Nacional.

### O'BRIEN, PATRICIA

- 1992 “A história da cultura de Michel Foucault”, in HUNT, Lynn (Org.), *A nova história cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp.33-62.

### Ó, JORGE RAMOS DO

- 1987 “Modernidade e tradição algumas reflexões em torno da Exposição do Mundo Português”, in *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959*, vol.II, Lisboa, Fragmentos, pp.177-185.

## Bibliografia

- (1990) “Salazarismo e cultura”, in SERRÃO, Joel e MARQUES, A.H. de Oliveira *Nova história de Portugal*, vol.XII, ROSAS, Fernando (coord.), *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, Lisboa, Editorial Presença, 1992, pp.391-454.

### OLIVEIRA, ÁGUEDO

- (1936) “Filosofia e moral política do Estado Novo. A nova constitucionalidade”, in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, pp.289-300.

### OLIVER, ROLAND E FAGE, J. O.

- (1962) *Breve História de África*, Lisboa, Sá da Costa, 1980 (edição original: *A Short History of Africa*, 1962).
- 1982 *Os anos 40 na arte portuguesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

### PARKIN, DAVID

- 1987 “Mythes et fantaisies post-structuralistes”, *Gradhiva. Revue d’histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, n°2, 1987, pp. 7-21.

### PASCOAES, TEIXEIRA DE

- (1915) *A Arte de ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2ª edição, 1993.

### PEDREIRINHO, J.M.

- 1990 “Exposição Histórica do Mundo Português, a metáfora da cidade”, in: *História*, Ano 12, n°132, Set.1990, Lisboa.

## Bibliografia

### PEREIRA, NUNO TEOTÓNIO

- 1987 “A arquitectura do Estado Novo de 1926 a 1959”, in *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959*, vol.II, Lisboa, Fragmentos, pp.323-357.

### PEREIRA, NUNO TEOTÓNIO e FERNANDES, JOSÉ MANUEL

- (1980) “A arquitectura do fascismo em Portugal”, in AAVV *O Fascismo em Portugal*, Actas do Colóquio, Faculdade de Letras (Março 1980), Lisboa, A Regra do Jogo, 1982, pp.533-553.

### PEREIRA, RUI

- 1986 “A antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo”, in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº4-5, Lisboa, pp.191-235.
- 1987 “O desenvolvimento da ciência antropológica na empresa colonial do Estado Novo”, in *O Estado Novo, das origens ao fim da autarcia, 1926-1959*, Vol.II, Lisboa, Editorial Fragmentos, pp.89-99.
- 1989 “A Questão Colonial na Etnologia Ultramarina”, *Antropologia Portuguesa*, vol. 7, pp.61-78.

### PIRRAYT, AMARAL

- (1936) “O trabalho das mulheres e dos menores”, in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, pp.189-239.

### PORTELA, ARTUR

- 1987 *Salazarismo e artes plásticas*, Lisboa, ICALP.



## Bibliografia

### PROENÇA, MARIA CÂNDIDA

- 1987 “O conceito de regeneração no Estado Novo”, in *O Estado Novo das origens ao fim da autarcia 1926-1959* , vol.II, Lisboa, Fragmentos, pp.251-262.

### RAMOS, GUSTAVO CORDEIRO

- (1936) “Os fundamentos éticos da escola no Estado Novo”, in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, pp.363-378.

### RODRIGUES, M. CONCEIÇÃO

- 1990 “A Investigação de Ontem e a sua Contribuição para um melhor Conhecimento do Futuro” in RODRIGUES, M. Conceição (coord.) *Homenagem a J.R. dos Santos Júnior* (vol.I), Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 11-16.

### ROSAS, FERNANDO (COOR.)

- 1992 *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, Lisboa, Editorial Presença.

### SALAZAR, OLIVEIRA

- (1935) *Discursos*, vol.I (1928-1934), Coimbra, Coimbra Editora.
- (1937) *Discursos e notas políticas*, vol II (1935-1937), Coimbra, Coimbra Editora, 2ª edição, 1946.
- (1943) *Discursos e notas políticas*, III vol. - 1938-1943, Coimbra, Editora Coimbra, 2ª edição, 1959.

## Bibliografia

### SANTOS JÚNIOR, J. R.

- 1940 *Missão Antropológica de Moçambique*, Lisboa, Agência Geral das Colónias.
- 1950 *A Alma do Indígena da Etnografia de Moçambique*, Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, nºs 7 e 8 da 68ª série, Julho e Agosto de 1950.

### SANTOS, M<sup>a</sup> LOURDES DOS

- 1988 “Questionamento à volta de três Noções (a Grande Cultura, a Cultura Popular, a Cultura de Massas)” *Análise Social*, Vol.XXIV (101-102), 1988 (2º-3º), pp. 689-702.

### SILVA, A.E. DUARTE

- 1989 “Salazar e a política colonial do Estado Novo: o Acto Colonial (1930-1951)”, in ROSAS, Fernando e BRITO, José M. Brandão (org.) *Salazar e o salazarismo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, pp.101-152.

### SILVA, RUI FERREIRA DA

- (1990) “Sob o signo do império”, in SERRÃO, Joel e MARQUES, A.H. de Oliveira *Nova história de Portugal*, vol.XII, ROSAS, Fernando (coord.), *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*, Lisboa, Editorial Presença, 1992, pp.355-387.

## Bibliografia

### **SOBRAL, JOSÉ MANUEL**

- 1989 “Passado e Património: Famílias, Classes, Nações - uma Reflexão”  
*O Estudo da História Boletim da APH*, nº 7, 8 e 9 (II série) pp.43-67.

### **SYNEK, MANUELA O.**

- 1985 “O Padrão dos Descobrimentos - A Gesta Portuguesa rasgando o mar”, *Lisboa - Revista Municipal*, Ano 46 - 2ª Série, nº13, 1985, pp.41-56.

### **TAVARES, ANTÓNIO ABRANTES**

- (1936) “As Corporações”, in *Uma Série de Conferências*, Lisboa, União Nacional, 1937, pp.275-278.

### **TORGAL, LUÍS REIS**

- 1989 *História e Ideologia*, Coimbra, Livraria Minerva.
- 1934 *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial* (2 vol.), Porto, Edições da 1ª Exposição Colonial Portuguesa.
- 1934 *Ultramar - Orgão oficial da Exposição Colonial*, nº10, Junho de 1934, Porto, Jornal da Exposição Colonial do Porto.

### **VALVERDE, PAULO JORGE**

- 1992 *Viagens no país das crianças e dos diabos - o discurso e as imagens da primitividade na literatura missionária portuguesa (1930-1960)*, policopiado, ISCTE.

## Bibliografia

**VERON, ELISEO**

1978 "Sémiosis de l'idéologique et du pouvoir", *Communications*, n°28,  
1978, pp.7-20.