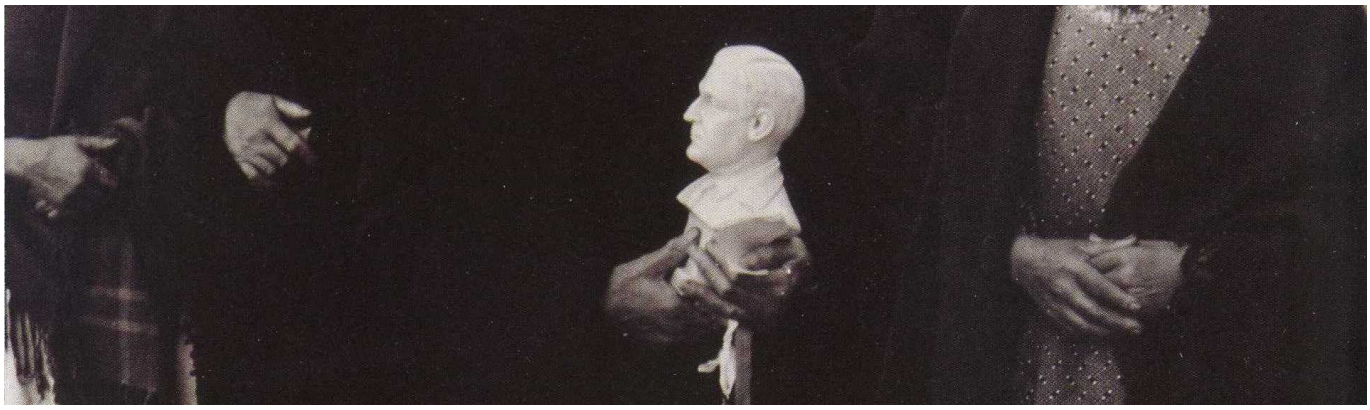
Sérgio Alexandre da Rocha Gomes

O Passado, a Identidade e as Teias do Governo.

Estudos sobre os entrelaçamentos das Práticas de Produção do Conhecimento Arqueológico e de Construção da Identidade Nacional Salazarista



Dissertação apresentada à
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
para obtenção do grau de Doutor em Arqueologia,
sob a orientação da Professora Doutora Susana Oliveira Jorge

Porto
2011

Imagem da capa: Culto a Salazar, fragmento da Figura 6.9 (Vieira 2010:8).

ÍNDICE

Índice.....i

Agradecimentos.....vii

Resumo/Abstract.....xi

Apresentação.....1

PARTE I – O Estado-Nação, a Identidade Nacional e a Arqueologia.....11

Capítulo 1 – A Construção dos Estados-Nação e das Identidades Nacionais na europa durante os séculos XVIII, XIX e XX.....13

1. Introdução.....15

2. Nações e Modernidade.....21

2.1. Ernest Gellner.....21

2.1.1. O Nacionalismo, a Nação e o Estado.....21

2.1.2. A Criação da Cultura Nacional.....23

2.1.3. A Antiguidade dos Factores Nacionais.....25

2.2. Eric Hobsbawn.....26

2.2.1. A Questão Nacional.....27

2.2.2. O Protonacionalismo.....29

2.2.3. A Invenção das Tradições.....30

2.3. Benedict Anderson.....31

2.3.1. Comunidade Imaginada.....32

2.3.2. A Língua, a Soberania e o Tempo.....33

2.3.3. As Origens da Consciência Nacional.....36

2.4. Michael Herzfeld.....37

2.4.1. A Cultura, o Compromisso Cultural e a Intimidade Cultural.....38

2.4.2. A Poética social.....41

2.5. Montserrat Guibernau....42
2.5.1. As relações entre o Nacionalismo, a Nação e o Estado....43
2.5.2. A Identidade Nacional, o Simbolismo e o Ritual....44
2.5.3. O Nacionalismo, o Racismo e o Fascismo....45
3. Nacionalismo e pré-Modernismo....48
3.1. Anthony D. Smith....48
3.1.1. Identidade Nacional....48
3.1.2. Nações e Etno-Simbolismo....50
3.1.3. Nacionalismo....52
3.2. Joseph R. Llobera....55
3.2.1. A Nação como um património medieval....55
3.3. Luís Reis Torgal....58
3.3.1. A Pátria, a Nação e o Estado....58
4. Estado e Nação....61
4.1. Christopher Pierson....61
4.1.1. Recursos e Meios dos Estados Modernos....61
4.1.2. O Estado e a Modernidade....67
4.2. Michael Mann....72
4.2.1. As sociedades como redes de poder organizado....72
4.2.2. As quatro fontes e organizações de poder....73
4.2.3. As Cristalizações do Estado Moderno....75
4.2.4. A importância do Estado Militarista na formação do Estado-Nação....77
4.3. José Antonio Maravall....78
5. Identidade Nacional e Saber....80
5.1. John Hutchinson....80
5.1.1. As Especificidades do Nacionalismo Cultural....80
5.1.2. Os Nacionalistas Culturais como Inovadores Morais....82
5.2. Ludmilla Jordanova....84
5.2.1. Ciência e Nacionalidade....85
5.3. Anne-Marie Thiese....86
5.3.1. A Nação e a Identidade Nacional....87
5.3.2. A Identificação dos Antepassados....89
5.3.3. O Folclore....91
5.3.4. A Cultura de Massas....91

5.4. Tim Edensor....92
5.4.1. A Cultura Popular, o Quotidiano e a Identidade Nacional....93
5.4.2. A Matriz e a Redistribuição da Identidade Nacional....94
6. Considerações Finais....96

Capítulo 2 – A Prática Arqueológica e as dinâmicas do Estado-Nação....99

0. Abertura....101
1. Introdução....117
2. O Nacionalismo e a Institucionalização da Arqueologia....118
2.1. Profissionalização: técnica, estatuto social e nacionalidade....120
2.2. O conhecimento arqueológico, a etnicidade e as dinâmicas de distribuição da Identidade Nacional....128
2.3. A disseminação mundial da arqueologia....131
3. A Arqueologia, o Estado-Nação e o Património....135
3.1. A emergência da Arqueologia e a construção do Mundo das Nações....136
3.2. O rizomático movimento das Técnicas de Conservação e de Produção de Património....154
3.3. O Mundo Conservado, a Identidade e a Arqueologia....161
4. Considerações Finais....165

Capítulo 3 – Perspectivas sobre a Identidade Nacional Portuguesa....167

1. Introdução....169
2. Portugal como Nome....175
3. O Nome e a sua Mitologia: Eduardo Lourenço....183
3.1. Introdução....183
3.2. O Simbólico, o Mitológico e a Identidade em Eduardo Lourenço....184
3.3. Os Conflitos Matriciais da Mitologia Portuguesa....190
3.3.1. O Desejo de Singularidade....191
3.3.2. A Decadência....194
3.3.3. A Profecia....197
3.4. Nota Final....199
4. O Nome e a sua Subjectividade: José Gil....201
4.1. Introdução....201

4.2. O Enclausuramento do Sentido, o Síndroma de Liliputh e o Esvaziamento da Palavra....203
4.3. A Norma, o Medo e o Terror 207
4.4. A Subjectividade, o Biopoder e a Avaliação....213
4.5. Nota Final....216
5. Considerações Finais 218

PARTE II – Contributos para uma discussão das relações entre a Arqueologia e a Identidade Nacional durante o Estado Novo....221

Capítulo 4 – A Identidade entre os movimentos da Ideologia e da Biopolítica durante o Estado Novo....223

1. Introdução....225
2. A Produção do Mundo....230
3. A Ideologia enquanto Prática de "Animação" do Mundo....234
3.1. Hannah Arendt: a "Tirania da Lógica" e a "Verdade Vazia"....234
3.2. Slavoj Žižek: A Ideologia, a Realidade e o Real....239
4. Interioridade, Exterioridade e Identidade....246
4.1. A Solidão e a Identidade Individual....246
4.2. O Estado e a Identidade Nacional....250
5. A Nacionalidade como Disciplina....257
6. A Biopolítica e o Governo da Identidade Nacional....271
6.1. Governamentalidade....271
6.2. A Biopolítica do Estado Novo: O Sacrífico, a Herança e a Identidade....280
7. Considerações Finais....288

Capítulo 5 – A Portugalidade do Portugal Salazarista....293
1. Introdução....295
2. A Fabricação do Homem Novo Estadonovista....297
3. A Cristalização da Portugalidade Salazarista....310
3.1. Eixos de Significação....310
3.1.1. Os Eixos Pátria-História e Povo-Família....314

3.1.2. Os Eixos Povo-Família e Deus-Império....318
3.2. Crença e Biopolítica....323
3.3. A Maquinação (da) Ética....328
3.4. Preceitos Eugénicos e Movimentos Estéticos....334
3.4.1. O Monumento ao Esforço Colonizador Português....340
3.5. Conhecer na Portugalidade Salazarista....350
3.5.1. Aprender a ser-se português: folhear os livros e caminhar nas exposições....355
3.5.2. O Estilo Português de 1940....370
3.6. As práticas discursivas durante o Estado Novo e a Retórica Salazarista....377
4. Considerações Finais....390

Capítulo 6 – Fragmentos da ínfima e infinita teia em que se pratica a arqueologia....403

1. Os entrelaçamentos da teia....405
1.1. Nota Introdutória....405
1.2. Dispositivo Estético e Interrogatividade....406
1.3. Áurea: uma abordagem às "interrogações" na portugalidade salazarista....408
1.4. Práticas de Si, Sujeito e Identidade....415
1.5. As práticas de si e a Identidade em Áurea....425
1.6. Áurea e António Augusto Mendes Corrêa....428
1.6.1. Jogos de Citação....429
1.6.2. Infames detalhes e grandiloquentes narrativas....440
1.7. A Arqueologia entre a Saudade e a Profecia....449
1.8. Nota Final....453
2. Fragmentos da Prática Arqueológica....454
2.1. Nota Introdutória....454
2.2. A Narrativa do Homem Estadonovista....455
2.2.1. A sedentarização da História na paisagem salazarista....455
2.2.2. O Passado da Lusa Grei....462
2.2.3. Os episódios da saga....468
2.2.4. Da mecânica da narrativa às engrenagens do Presente....477
2.2.5. A disciplina da Narrativa e os Espectros....486
2.3. A Herança entre o Quotidiano e a Comemoração....491

2.3.1. Práticas dos Monumentos: Restaurar e Celebrar....492
2.3.2. Práticas do Museu: a colecção e a escavação....504
2.3.2.1. Vila Nova de São Pedro: práticas de discurso sobre o quotidiano e inquéritos da escavação....506
3. Considerações Finais....541

Epílogo....553

PARTE III – Cartografias da pesquisa....563

Capítulo 7 – Rumo a uma revisão....565

1. Introdução....567
2. Os Lugares....568
3. As Práticas....576
4. A Escrita....590

Capítulo 8 – Rumos sem métrica....603

1. A Crono-Metria....605
2. A *Bios*-Metria....609
3. A Compreensão....613
4. A Temporalização....619

Bibliografia....629

AGRADECIMENTOS

Desde de 2005 que ando nisto; a fazer a tese. Desde aí que um *mal-de-thése* surgia como pretexto para fazer determinadas coisas e deixar de fazer outras. Não sei se sofri desse *mal-de-thése*, mas sei que o usei como desculpa. A maior parte das vezes para andar nisto; a fazer a tese. Tenho a impressão que as pessoas me compreendiam neste jogo e dispunham-se a jogá-lo. Apresentavam a sua disponibilidade e, assim, iam fazendo a tese comigo. Daí os agradecimentos. Um agradecimento à disponibilidade de cada um para o jogo. Uma disponibilidade, ou distintos modos de estar disponível, que me foram oferecendo e que eu tentei usar e transformar da melhor maneira. Vou, então, tentar fazer um elenco das pessoas, enunciando também o modo como recebi a sua disponibilidade, esperando que as pessoas se reconheçam neste meu agradecimento. Um reconhecimento que torne feliz a memória dos anos em que andei nisto; a fazer a tese.

A Prof. Doutora Susana Oliveira Jorge é a orientadora deste trabalho. Da sua disponibilidade em orientar-me fui recebendo a sua resistência. Uma resistência que, fazendo a tese, foi o modo de me relacionar perante o ímpeto que surge da imensidão de possibilidades, do número incomensurável de coisas a fazer e de coisas a acontecer. Uma resistência onde aprendi uma arte do rigor e uma arte do compromisso. E de viver entre os seus paradoxos.

As interpelações do Prof. Doutor Vítor Oliveira Jorge fizeram-me mexer. Entrar em movimento. Num movimento onde compreendi a necessidade e a beleza de se cartografar, de desenhar e quebrar constelações; de *fazer perigar* a mão e os seus traços.

A Prof. Margarita Díaz-Andreu do Departamento de Arqueologia da Universidade de Durham (UK) foi marcando o tempo de elaboração deste trabalho, apoiando-me generosamente em diferentes etapas da sua realização. Saliento "generosamente" porque reconheço que, nas múltiplas revisões e críticas que foi fazendo à pesquisa que desenvolvi (nomeadamente, num estágio na Universidade de Durham), mais do que uma atitude de supervisão, parecia existir uma generosidade que recebi como incentivo ao desenvolvimento do meu trabalho. Tal foi também a minha experiência com o Prof. Julian Thomas, num estágio que realizei no Departamento de Arqueologia da Universidade de Manchester (UK).

A Ana Vale fez com que as coisas que foram acontecendo desde o início deste trabalho se tornassem lendárias; não fosse a sua habilidade para saber contar essas coisas que nos iam

acontecendo. Enquanto eu andava a fazer a minha tese, a Ana andava a fazer a dela. Nestes (des)encontros fomos criando uma lenda que, talvez, só seja lenda quando partilhada por nós. Uma lenda a que foi preciso regressar continuamente, dando sentido a outras coisas que iam acontecendo e encontrando maneiras de continuar a trabalhar.

No entrelaçado desse permanente refazer da lenda – o permanente movimento que faz ir a outros lugares – aparecem outras figuras de regresso; os meus pais, as minhas irmãs, os meus irmãos, os meus sobrinhos, as minhas sobrinhas, a Alexandra Vieira e o Gino. São figuras que me foram dando tempos, avisando que para além da lenda existia um calendário. Este calendário não era um cronómetro, mas uma passagem do tempo que era necessário viver. São figuras de regresso e figuras de veleidade. Figuras de um aviso sobre o que vai restar do tempo em que andei a fazer a tese; figuras alertando para as possibilidades de não fazer a tese e, simultaneamente, para as oportunidades de a fazer.

Para além da permanência das pessoas que referi, existem outras que, ao longo do tempo em que andei a fazer a tese, foram entrando e saindo. Demorando-se, cada uma à sua maneira. Neste movimento foram trazendo coisas ao andamento da tese. A Lesley McFadyen, o Mark Knight, a Joana Alves, a Irene Garcia, o André Santos, a Teresa Silva, o Andrew May, a Lídia Baptista, o Castelo Velho, o Castanheiro do Vento, o Dr. Huet Bacelar, o Prof. Doutor Jorge Alarcão, a Dr.ª Manuela Delgado, entre outros, entraram com livros, filmes, músicas, documentos, sugestões e conversas que foram marcando o trabalho. Alguns desses elementos sei situar na dissertação que apresento; outros não consigo, mas sei que andam por lá e foram importantes. Entre estas coisas que as pessoas foram encontrando, e me ofereceram para continuar o trabalho da tese, agradeço especialmente à Andreia Arezes e à Lurdes Oliveira por terem encontrado um tempo que eu precisava, o tempo necessário para comigo lerem e corrigirem os textos que compõem esta dissertação.

Devo referir que este trabalho foi financiado por uma Bolsa Individual de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Este financiamento foi crucial por ter criado o conjunto de condições de trabalho necessário. A bolsa tinha a seguinte referência SFRH/BD/23281/2005, sendo financiada pelo POPH – QREN – Tipologia 4.1 – Formação Avançada, comparticipado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES. A pesquisa foi feita no âmbito do Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto – Campo Arqueológico de Mértola (CEAUCP-CAM). Agradeço à Prof.ª Doutora Conceição Lopes, coordenadora desta unidade I&D, por ter tentado criar as condições necessárias à pesquisa que pretendia desenvolver. Esta pesquisa pretendeu contribuir para os

objectivos gerais de um grupo de trabalho designado "Espaços e Territórios da Pré-história"; este grupo de trabalho é liderado pela Prof.ª Doutora Maria de Jesus Sanches, a quem agradeço o cuidado com que foi tratando dos aspectos institucionais que enquadraram e viabilizaram o meu trabalho.

Concluído este elenco de agradecimentos, queria apenas referir uma certa intranquilidade perante tudo o que me foram oferecendo. Esta intranquilidade, por um lado, trata-se de um sentimento que me faz interrogar se soube usar o que me foi sendo dado. Simultaneamente, um sentimento que me faz pensar que, talvez, ainda vá a tempo de mudar alguma coisa. Esta intranquilidade, por outro lado, aparece porque, naquilo que resta do tempo em que andei a fazer a tese, gostava que houvesse a possibilidade de cada uma das pessoas referidas se reconhecer num dos traços que compõe este *resto* desse tempo. Sentir que as pessoas sabem que me deram coisas e, na ordem que eu fui criando neste trabalho, conseguissem reconhecer a sua importância.

TÍTULO

O Passado, a Identidade e as Teias do Governo. Estudos sobre os entrelaçamentos das Práticas de Produção do Conhecimento Arqueológico e de Construção da Identidade Nacional Salazarista.

PALAVRAS-CHAVE

Práticas arqueológicas; Práticas Identitárias; Estado-Nação; Identidade Nacional; Estado Novo.

RESUMO

Esta dissertação é o resultado de um estudo das relações entre o conhecimento arqueológico e a construção da Identidade Nacional Portuguesa durante o Estado-Novo. Tentamos compreender o diálogo entre as práticas arqueológicas, as dinâmicas de construção de identidades e os projectos de um Estado-Nação num determinado período. Abordamos esse diálogo como uma rede de significações em que se constrói um horizonte de sentido onde é naturalizada uma determinada representação do Passado, da Identidade e da vida em comunidade. Tentamos demonstrar que, na naturalização desse horizonte de sentido, existe um ordenamento das coisas que incita a uma interpretação dos vestígios do Passado como um processo de descodificação de significados. Um processo de significação que permite encadear os vestígios do Passado no Presente. Este encadeamento constrói-se com um esquema de reprodução de herdeiros que prende a comunidade nacional a uma Identidade intemporal. Em nome dessa intemporalidade identitária são legitimados os projectos políticos que definem o Futuro dessa mesma comunidade. As práticas arqueológicas e as práticas identitárias desenvolvem-se, assim, enquanto mecanismos que suportam os projectos de governo estato-nacionais. Enquanto formas de ordenamento que, reproduzindo o horizonte de sentido onde emergiram, se estabelecem como modo de saber autorizado e modo de representação comunitária incontestável. Arqueologia e Identidade parecem, assim, fazer parte de uma visão hegemónica que reduz as coisas a uma métrica e a um leque de engrenagens com o qual se actua no Mundo. Uma métrica das coisas que parece estar para além do contexto histórico que analisámos. Nessa métrica, o Mundo torna-se uma experiência de tributação de significados encadeados que sedentarizam o horizonte de sentido. O mesmo horizonte de sentido em que emergiu essa métrica das coisas. Na parte final da dissertação tentámos, então, ver na prática arqueológica as possibilidades de afrontar essa métrica e exceder tal horizonte de sentido.

TITLE

Past, Identity, and Webs of Government: Studies on the Intertwining of the Production of Archaeological Knowledge and the Construction of Salazar's Portuguese National Identity.

KEY-WORDS

Archaeological practice; Identity practice; Nation-State; National Identiy; Estado Novo (New State)

ABSTRACT

This dissertation is the result of a study of the relationship between the production of archaeological knowledge and the construction of the Portuguese National Identity during Estado Novo. It explores the dialogue between archaeological practice, dynamics of identity, and the projects of a Nation-State at a certain time. I consider this dialogue in terms of a network of significations that build a horizon of meaning in which it is naturalized as a particular idea of Past, Identity and Life's Community. I demonstrate that in the naturalization of this horizon of meaning, there is an order of things that encourages an interpretation of the traces of the past as a process of decoding significations. A process that allows for the creation of meaningful traces, and that produces a chain between Past and Present. This enchainment is constructed under an ideology of inheritance, an idea that attaches the national community to a timeless identity. It is with this idea of timeless identity that political projects are legitimized, and they then go on to define future communities. Therefore, archaeological practice and identity practice become mechanisms supporting the projects of the government of the nation-state. Archaeology and Identity, through order and 'natural state', are established as the authorized form of knowledge and the unquestionable representation of Community. Archaeology and Identity seem, thus, to be part of a hegemonic vision that reduces things to a metric and to a range of gears that it is possible to use in the projects of the government behind the Nation-Sate. This metric of things seems to be beyond the Portuguese historical context that I have examined. Its all-encompassing nature means that the world, and its chains of reference, is lost in tautology. At the end of the dissertation, I look at the possibilities for archaeological practice to confront this metric and to exceed this horizon of meaning.

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação é constituída por oito capítulos; cada um dos capítulos corresponde a um grupo de momentos de um percurso no qual se tentou compreender as relações entre as práticas em que se constitui o conhecimento arqueológico e as práticas em que se forjou a Identidade Nacional Portuguesa durante as décadas de 1930 e 1940. Para percorrermos essas relações, seguimos alguns dos exercícios dessas práticas. Exercícios onde a ideia de Passado emerge como interface que permite o entrelaçamento de tais práticas. Um Passado, feito objecto de estudo, sujeito a uma analítica da materialidade que constrói a artefactualidade das coisas. Um Passado, feito biografia da Identidade de um Homem Novo, que discursifica noutras paragens o projecto político estadonovista. Em cada um dos capítulos tentámos, então, ir seguindo a teia que esses entrelaçamentos endureceram. Esse endurecimento, tornado cristalino pelos movimentos de naturalização em que se forja, foi perspectivado de dois modos distintos que, formalmente, correspondem às Partes I e II. Se quisermos equacionar esses modos distintos de abordagem em termos de escala de análise, poderíamos dizer que a Parte I corresponde a uma tentativa de definir um contexto amplo para o conjunto de relações que, na Parte II, viriam a ser analisadas no período acima referido. Nestas duas primeiras partes podemos, então, ver retratados de diferentes ângulos os fragmentos dos eixos e dos movimentos em que se opera o cruzamento das práticas em discussão. Nos sentidos possíveis da fabricação desses retratos encontrámos também a possibilidade de nos pensarmos enquanto arqueólogos, isto é, fomos compreendendo que retratar um determinado andamento das coisas é abrir a possibilidade de fazer a sua experiência, nem tanto para testar a verosimilhança de uma hipótese, mas para sentir, no ímpeto desse andamento, a possibilidade de abrir uma clivagem no sentido com que fazemos as coisas. Abrir a clivagem que torna possível a criação de sentidos. Daí que, mais do que um conteúdo organizado em textos e indexado a um título, os capítulos são também momentos de um percurso onde a pesquisa, por vezes, nos olhava e interpelava, fazendo-nos repensar as possibilidades do nosso trabalho enquanto arqueólogos. Foi na tentativa de responder a essa interpelação que foi formalizada a Parte III desta dissertação. Uma dissertação, em forma de oito capítulos divididos em três partes, que resolvemos intitular: *O Passado, a Identidade e as Teias do Governo. Estudos sobre os entrelaçamentos das práticas de produção do conhecimento arqueológico e de construção da Identidade Nacional Salazarista*.

O Passado, a Identidade e as Teias do Governo. Comecemos pelo "governo"; "o governo é uma correcta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente", escreve M. Foucault (2008 [1978]: 283) citando *Le miroir politique, contenant diverses manieres de*

gouverner escrito em 1567 pelo pensador renascentista Guillaume de La Perrière. O governo parece, então, tratar-se de uma prática de distribuição das coisas cuja ordem obedece a uma ideia de finalidade. Tal finalidade não se encontra apenas a jusante, porque a disposição das coisas requer a ordem desse fim conveniente. De outro modo, a condução das coisas poderia ficar comprometida. A eficácia da condução depende das derivações que consegue activar no percurso entre o ordenamento e a finalidade. Com efeito, parece ser nessas derivações que se torna possível um percurso entre um lugar inicial e um fim conveniente, isto porque as derivações exigem uma decomposição das coisas. Uma decomposição que traduz as coisas numa métrica. Nessa métrica, as coisas são trespassadas por eixos que experimentam as possibilidades de as colocar em movimento. De criar movimento. Estes eixos, segmentando as coisas, privilegiam um ou outro segmento de acordo com a mobilidade que querem impor. Governando o movimento. Entre a ordem e o fim conveniente, o governo, sendo intransigente na sua direcção, parece feito da disparidade do cruzamento dos eixos e das derivações que neles se experimentam. Neste sentido, o governo é fundamentalmente uma teia na qual são definidos movimentos e catalizadas derivações; uma teia de cálculos que, cruzando a métrica das coisas, se actualiza em novas derivações. Esta teia, porque é feita de derivações, constrói-se de modo auto-suficiente, isto é, recebendo um ímpeto inicial para iniciar o seu movimento, na direcção de cada fio que lança invoca também um movimento aleatório que, posteriormente, será segmentado para o ligar à restante estrutura. Segmentando e entrelaçando, a teia multiplica as suas derivações; multiplica as suas possibilidades de segurar o movimento das coisas entre uma origem e um fim conveniente. Foi nesta multiplicação de possibilidades que tentámos compreender o Passado e a Identidade como derivados dessa teia e, simultaneamente, como elementos constituintes das derivações de que é feita essa teia. O Passado e a Identidade foram, então, equacionados como modos de ordenamento que participam nesse governo, contribuindo com as suas ordens para novas segmentações e entrelaçamentos. Ordens que, uma vez na teia, se entrelaçam permitindo um jogo de derivações entre o Passado e a Identidade.

Estudos sobre os entrelaçamentos das práticas de produção do conhecimento arqueológico e de construção da Identidade Nacional Salazarista. Este subtítulo remete-nos para o conjunto de ligações onde tentamos analisar o jogo de derivações entre o Passado e a Identidade. Abordamos as práticas arqueológicas tentando ver, na trama que se compõe nos entrelaçamentos do Passado e da Identidade, os reenvios que possibilitam o horizonte de sentido em que tais práticas emergem como modo de conhecimento do Passado e, por conseguinte, fazem emergir uma determinada representação da ancestralidade das coisas. No estudo das práticas de construção da Identidade Nacional salazarista,

procuramos o modo como essa ancestralidade se converte numa possibilidade de resignificação das coisas. Uma resignificação que participa na composição da unidade identitária do projecto político em questão. Nestes entrelaçamentos abria-se a possibilidade de pensar a sua interacção com os movimentos da prática política. Deste modo, ao Passado e à Identidade junta-se a Política enquanto participante da construção da teia onde se processam as derivações a partir das quais se governam a significação e o andamento das coisas. Esta teia, sendo feita num conjunto de práticas, é o espaço onde se vive; é o espaço onde a vida, entre os significados e os andamentos das coisas, vai ganhando os seus contornos. Assim, no estudo destes entrelaçamentos, compreendemos que estaríamos perante a construção de uma série de estratégias que possibilitam o governo da vida. Um conjunto de estratégias que possibilita dirigir a força de vida de uma comunidade na direcção dos projectos de uma unidade estato-nacional. É nesta capacidade mobilizadora da força das vidas que a Identidade Nacional encontra a sua finalidade enquanto possibilidade de ordenamento; sendo em nome desta eficácia que é promovida a sua construção. O Passado, neste contexto, aparece como biografia colectiva que naturaliza a existência dessa Identidade; reforçando a eficácia das práticas identitárias. A Política, em contrapartida, emerge como possibilidade de concretização do Futuro dessa Identidade; catalizando as forças. Neste sentido, a Identidade, o Passado e a Política podem ser compreendidos como espaços de imaginação da comunidade. Espaços de imaginação que se entrelaçam para construir histórias e geografias que seguram o curso dessa comunidade na teia. Seguram o curso dessa comunidade numa teia que, pelas derivações que os entrelaçamentos permitem, é experimentada enquanto paisagem onde se vive entre uma ordem e um fim conveniente.

Na Parte I – *O Estado-Nação, a Identidade Nacional e a Arqueologia* – procuramos os contextos históricos em que se forja o horizonte de sentido em que vida pode ser vivida na paisagem que referimos no parágrafo anterior. Neste sentido, interrogamo-nos acerca das condições que viabilizam uma representação colectiva a que se dá o nome de Identidade Nacional [Capítulo 1. A Construção dos Estados-Nação e das Identidades Nacionais na Europa durante os séculos XVIII, XIX e XX]. Para tal, apresentamos as ideias de um conjunto de autores que discutem a emergência do Estado-Nação enquanto configuração interna e externa das unidades que definem o mapa político actual. Neste processo de consolidação do modelo estato-nacional e, subsequente, disseminação dos procedimentos de construção de Identidades Nacionais, procuramos também as articulações destas dinâmicas com as práticas das diferentes áreas do saber. Com efeito, se a Identidade Nacional se configura enquanto possibilidade de

definir juridicamente os cidadãos que a partilham, é também a síntese de uma cultura nacional que é dada a conhecer por distintas áreas do saber. Nessa interacção, o saber é sistematizado enquanto conhecimento passível de ser aplicado na construção de uma figura de cidadão nacional, ou seja, viabilizando uma figura que não é apenas jurídica e cultural, mas uma figura onde essas dimensões se fundem. Nessa sistematização do conhecimento, assistimos a uma reconfiguração interna dessas áreas do saber que, em articulação com os desafios do contexto em que se encontram, experimentam diferentes processos de institucionalização, profissionalização e disciplinarização.

Nestes processos de delimitação institucional, profissional e disciplinar tentamos equacionar a prática arqueológica enquanto saber autorizado sobre o Passado [Capítulo 2. A prática arqueológica e as dinâmicas do Estado Nação]. Discutimos, então, nas articulações entre projectos políticos e contextos de produção de conhecimento, a emergência de um conjunto de sociabilidades condicionado por um regime de autorização forjado no cruzamento de valores da tecnocracia, da burocracia e da meritocracia. Nesta política do conhecimento parece, então, terem sido reunidas as condições para que a figura do arqueólogo emergisse enquanto agente creditado para a produção de uma verdade sobre o Passado. Da verdade sobre esse Passado constitui-se um produto intrinsecamente relacionado com a Identidade Nacional: o Património. Ou seja, pelo conhecimento arqueológico resgata-se um elemento ancestral da comunidade – uma herança – cuja verdade confere legitimidade à Identidade Nacional que o Estado-Nação promove, bem como ao saber especializado que permite o seu conhecimento. Neste jogo de reenvios naturalizam-se os ordenamentos que subjazem a estas significações, sedentarizando-se o horizonte de sentido. Neste processo de sedentarização, problematizamos, pela mão de Marc Guillaume (2003 [1980]), o modo como as práticas de conservação do Património se articulam com outras práticas e, como dessa articulação, foi sendo estabelecida uma paisagem onde os significados das coisas accionam um rede de determinados comportamentos que normalizam a vida num mundo composto por unidades estato-nacionais.

A emergência da Identidade Nacional enquanto possibilidade de representação colectiva permitiu-nos discutir, num contexto alargado, as possibilidades de entrelaçamento das práticas arqueológicas. Porém, dado que o nosso objectivo era questionar esse entrelaçamento com as práticas de construção da Identidade Nacional Salazarista, sentimos a necessidade de criar um espaço para a leitura de textos que problematizassem, a uma escala igualmente ampla, a discussão da construção Identidade Nacional Portuguesa [Capítulo 3. Perspectivas sobre a Identidade Nacional Portuguesa]. Entre as várias possibilidades de estabelecermos uma plataforma a partir da qual pudéssemos pensar tal construção, viríamos a centrar a nossa análise no pensamento de Eduardo Lourenço (1999 [1998]; 2004 [1978]) e de

José Gil (2005 [2004]; 2009). Com E. Lourenço tentamos compreender a Mitologia a partir da qual se define uma matriz identitária a que recorrem os portugueses num momento de apresentação da comunidade que constituem. Com J. Gil aprendemos que nas reactivações dessa matriz existe um jogo biopolítico no qual se definem as possibilidades de vida desses portugueses. Na análise destes dois autores encontramos, fundamentalmente, uma possibilidade de pensar a Identidade Nacional Portuguesa como o produto de movimentos de naturalização das representações de Portugal. Pela compreensão de tais movimentos encontrávamos, então, uma plataforma a partir da qual podíamos partir para a análise das relações das práticas arqueológicas com as práticas de produção da Identidade Salazarista.

A Parte II – *Contributos para uma discussão das relações entre a Identidade Nacional e a Arqueologia durante o Estado Novo* – corresponde a uma análise das relações entre o Passado, a Identidade e as teias do governo durante o Estado Novo, ou seja, ensaia-se a articulação de uma série de assuntos discutidos na Parte I com um contexto mais circunscrito. Tomando a Identidade como um modo de ordenamento que participa na teia do governo, começamos por discutir as possibilidades de abordar essa ordem, isto é, ensaiamos duas possibilidades de a interrogar: enquanto produto de uma construção ideológica e como dispositivo de uma estratégia biopolítica [Capítulo 4. A Identidade entre os movimentos da Ideologia e a da Biopolítica durante o Estado Novo]. Para a discussão da Identidade como Ideologia, acompanharam-nos a leitura de textos de Hannah Arendt (2006 [1961]) e Slavoj Žižez (1994; 2008 [1998]) usando-o para analisar alguns dos documentos seleccionados para a caracterização das práticas identitárias salazaristas. A análise da Identidade Nacional como estratégia biopolítica foi realizada com base na leitura de textos de Michel Foucault (1999 [1975]; 2008 [1978]; 1994 [1976]) que usávamos para compreender a operacionalidade do projecto identitário salazarista. A experimentação destas duas analíticas não se deve a uma tentativa de testar a maior ou menor eficácia de uma e outra, mas somente de ir multiplicando as leituras sobre um modo de ordenação que nos parece feito de uma multiplicidade de combinatórias. Mais do que a sistematização dessas combinatórias, interessa-nos encontrar jogos que nos permitam ver a rede de relações em que se forjam. Assim, entre uma e outra análise, a Identidade Nacional surgiu-nos como forma de representação que actualiza o laço social onde se constitui a comunidade estato-nacional portuguesa. Nessa representação, o movimento das ideias ou o adestramento e regulação da biopolítica actuam no sentido de condicionar as possibilidades da comunidade se constituir enquanto projecto.

Nos modos como se edificava o leque de possibilidades dos portugueses se constituírem enquanto

comunidade (isto é, enquanto comunidade que continuamente reifica o laço social em função de um projecto comum) encontrávamos a acção de um regime político que, durante os anos 30 e 40, apresenta uma apetência totalitária (Rosas 2001). A nossa análise viria a circunscrever-se a este período e às dinâmicas de construção de uma Identidade Nacional correspondente a uma figura/projecto que F. Rosas (ibid.) designa por "Homem Novo Estadonovista" [Capítulo 5. A Portugalidade do Portugal Salazarista]. Nesta análise procuramos os eixos que permitiram a construção de uma paisagem cuja ordem é definida pelos eixos de significação que instituem esse "Homem Novo"; eixos decorrentes de um trabalho de depuração da memória no sentido de a dirigir aos projectos do regime (Cunha 2001). Simultaneamente, a leitura do trabalho de M. Lemos Martins (1990) sugeria-nos que essa paisagem era feita de movimentos accionados por uma trilogia de dispositivos (os dispositivos ético, eugénico e alético) cuja dinâmica operacionalizava a referida apetência totalitária do regime. Entre o ajuste de eixos de significação e a acção de dispositivos, a paisagem tornava-se um horizonte de sentido ordenado pelas palavras de Salazar; uma retórica da invisibilidade como lhe chama J. Gil (1995) que, em nome de um projecto de verdade, ia reduzindo a comunidade a uma população governamentalizada.

Foi nesta paisagem de sentido unívoco, ou seja, nesta paisagem que parecia ter esgotado as suas possibilidades de sentido, que nos interrogamos acerca do entrelaçamento das práticas arqueológicas [Capítulo 6. Fragmentos da ínfima e infinita teia em que se pratica a arqueologia]. Uma paisagem organizada por um governo das coisas; uma paisagem em que as coisas apresentam uma ordem e um fim convenientes. Uma paisagem feita de uma teia de derivações onde se torna possível o conhecimento arqueológico. Como já referimos, pela prática arqueológica são produzidos elementos patrimoniais; tais elementos, pelas dinâmicas identitárias, são significados como herança. A narratividade e a materialidade dessa herança, no regime de sentido em que emergem, são passíveis de se constituir um exemplo para a comunidade de herdeiros. Uma experimentação da exemplaridade que adestra os corpos; uma experimentação da exemplaridade que ajusta os inquéritos da prática arqueológica à constituição dessa exemplaridade. Tentamos, então, discutir essa experimentação enquanto jogo de reenvios entre a produção de um conhecimento e a sua aplicação num determinado projecto; nesse jogo de reenvios, para além de procurarmos os movimentos de instrumentalização do conhecimento, tentamos demonstrar que essa relação é possibilitada por um horizonte de sentido partilhado pelas práticas arqueológicas, identitárias e políticas. Um horizonte de sentido onde se enraíza a interrogatividade que permite o conhecimento e, por conseguinte, condiciona as possibilidades de vida que esse conhecimento pode proporcionar.

A Parte III – *Cartografias da pesquisa* – é uma tentativa de compreender o horizonte de sentido em que nos encontramos; é uma tentativa de revisitar a pesquisa que, aparentemente una no modo como se formaliza para ser apresentada, é feita de múltiplos momentos e interpelações que fazem da pesquisa, não um itinerário, mas um conjunto de percursos fragmentados. A Parte III é, deste modo, um exercício de delinear a topografia das possibilidades e dos limites da pesquisa que apresentamos, descrevendo os percursos que nela fizemos. Num primeiro momento, ocupamo-nos de um exercício de revisão [Capítulo 7. Rumo a uma revisão]. Neste exercício, acompanhou-nos a leitura das considerações de Michel de Certeau (1982 [1975]) acerca da "operação historiográfica". Com este autor, ensaiamos uma revisão enquanto um modo de compreender o nosso trabalho como uma prática que decorre num lugar onde são negociados procedimentos de produção de conhecimento e é solicitada uma apresentação escrita do que foi possível conhecer. Nesta reflexão acerca do nosso trabalho foi possível perspectivar a nossa pesquisa como um modo de caracterizar o que o autor designa por "ideologia de herdeiros" (ibid.: 93) que parece ter dado sentido e operacionalizado a pesquisa arqueológica durante o Estado Novo. Esta "ideologia de herdeiros" se, por um lado, activa uma série de procedimentos que permitem a operação histórica, por outro lado, funciona como constrangimento à "produção de diferenças". Com efeito, parece ir no sentido de condicionar a pesquisa à criação de encadeamentos que domesticam o Passado, reduzindo-o a uma sequência de elementos de Identidades e projectos do Presente. Uma sequência criada com base na descodificação de indícios e articulações de causalidade entre os significados desses indícios. Uma sequência em que as condições do Presente se sedentarizam, os sentidos do mundo se reduzem às leis dessa herança e a vida parece apenas um processo balizado em estádios.

A "ideologia de herdeiros" parece ser mais uma face do governo da métrica das coisas. A face de uma biopolítica que faz da vida um exercício de cálculo do movimento entre uma origem e um fim conveniente. O cálculo disseminado de um governo que mede cada manifestação de vida para a maximizar em derivações que perpetuam o seu ordenamento e as suas leis. Neste sentido, a expressão – caracterização de um "ideologia de herdeiros" – se, por um lado, nos permitia sintetizar o nosso trabalho, por outro lado, fazia-nos pensar os modos pelos quais essa ideologia se actualiza em determinados procedimentos da prática arqueológica em que nos encontramos. Questionamo-nos, então, acerca das possibilidades de resistir a essa ideologia e à sua métrica [Capítulo 8. Rumos sem métrica]. Procuramos pensar se, na condição de arqueólogos, a relação com o Passado tem de ser o processamento de uma descodificação de significados; um processo que, mediado pela métrica das coisas,

faz da arqueologia uma fabricação de derivações onde se transferem significados. Uma métrica que, nesse processo, se concretiza como narrativa de herdeiros ilustrada por artefactos. Procuramos, então, pensar quais as possibilidades de experiência dos vestígios do Passado. Nessas possibilidades, é imaginável privilegiar a arqueologia enquanto experiência de sentido; uma experiência onde podem irromper sentidos que interpelam as condições em que pensamos o mundo onde fazemos arqueologia.

PARTE I

O Estado-Nação, a Identidade Nacional e a Arqueologia

CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DOS ESTADOS-NAÇÃO E DAS IDENTIDADES NACIONAIS NA EUROPA DURANTE OS SÉCULOS XVIII, XIX E XX

1. INTRODUÇÃO

"A queda da Áustria levou a uma alteração na minha vida privada, que comecei por considerar como absolutamente insignificante e meramente formal: fez-me perder o passaporte austríaco e tive de solicitar às autoridades inglesas a sua substituição por um papel branco, um passaporte de apátrida. Muitas vezes, nos meus devaneios de cosmopolita, imaginei secretamente como devia ser maravilhoso, e tão em consonância com a minha mais profunda maneira de sentir, não ter nacionalidade, não ter obrigações em relação a nenhum país e pertencer por isso, indiferentemente, a todos eles. Porém, vi-me uma vez mais obrigado a concluir até que ponto a nossa imaginação terrena é insuficiente, e como só se compreendem inteiramente os sentimentos mais importantes quando somos nós próprios a suportá-los. Dez anos antes, ao encontrar Dimitri Mereschkovski em Paris, ouvi-o queixar-se de que os seus livros tinham sido proibidos na Rússia e, inexperiente como eu era, ainda tentei consolá-lo de forma irreflectida: que aquilo não queria dizer muito, tendo em vista a sua difusão internacional no mundo inteiro. Mas quando foram os meus próprios livros a desaparecer da língua alemã, com que clareza compreendi então o seu lamento por só poder dar a conhecer a palavra criada através de traduções, de versões diluídas e alteradas! De igual modo, só no minuto em que me mandaram entrar numa repartição inglesa, após ter aguardado na sala de espera, sentado no banco dos requerentes, compreendi o que significava a substituição do meu passaporte por um documento estrangeiro. Porque ter um passaporte austríaco foi um direito que me coube. Qualquer funcionário de um consulado austríaco ou da polícia era obrigado a emiti-lo e a entregar-mo na minha qualidade de cidadão de pleno direito. Pelo contrário, o documento estrangeiro que recebi teve de ser solicitado. Tratava-se de um favor solicitado e, além disso, de um favor que me poderia ser retirado a qualquer momento. De um dia para o outro, voltei a descer mais um degrau. Ontem ainda hóspede estrangeiro e, por assim dizer, um gentleman que aqui vivia dos seus rendimentos internacionais e pagava os seus impostos, e agora um emigrante, um refugee. Tinha resvalado para uma categoria inferior, embora não desonrosa. Por outro lado, qualquer visto para o estrangeiro que fosse posto naquela folha branca de papel tinha que ser expressamente requisitado, pois em todos os países se desconfiava daquele «tipo» de pessoas a que eu subitamente também pertencia, pessoas sem direitos, sem pátria que, quando se tornavam incómodas ou ficavam tempo de mais, não podiam ser expulsas caso necessário, nem reenviadas para os seus países de origem como as outras. Via-me sempre obrigado a pensar nas palavras que um exilado russo me tinha dito havia anos: «Antigamente o ser humano só tinha um corpo e uma alma. Hoje também precisa de um passaporte, caso contrário não é tratado como uma pessoa».

E de facto: talvez nada dê uma ideia tão clara do gigantesco retrocesso sofrido no mundo desde a Primeira Guerra Mundial como as restrições à liberdade de circulação das pessoas e a redução dos seus direitos de cidadãos livres. Antes de 1914, a Terra era de todos. Cada um ia para onde queria e ficava o tempo que quisesse. Não havia autorizações, permissões, e divirto-me sempre ao ver o espanto dos mais jovens quando lhes

conto que, antes de 1914, andei pela Índia e pela América sem passaporte e sem nunca ter visto sequer um passaporte. Uma pessoa entrava num meio de transporte e apeava-se sem perguntar nada e sem que nada lhe fosse perguntado; das centenas de papéis que hoje são exigidos, não era preciso preencher um único. Não havia nem permits, nem vistos, nem maçadas; as mesmas fronteiras que, devido à desconfiança patológica de todos contra todos, estão hoje transformadas numa barreira de arame farpado, com funcionários alfandegários, polícia, postos da guarda, não eram mais do que linhas simbólicas que se atravessavam com a mesma descontracção com que se passa o meridiano de Greenwich. Só depois da guerra é que o mundo se viu abalado pelo nacional-socialismo, e o primeiro fenómeno visível desta epidemia espiritual do nosso século foi a xenofobia: o ódio ao outro ou, pelo menos, o medo do outro. Em todo o lado as pessoas protegiam-se do estrangeiro, em todo o lado ele se via excluído. Todas as humilhações outrora criadas exclusivamente para os criminosos eram agora infligidas ao viajante antes da viagem e durante a viagem. Uma pessoa tinha de se deixar fotografar do lado direito e do lado esquerdo, de perfil e de frente, com o cabelo tão curto que deixasse a orelha à vista; tinha de tirar as impressões digitais, primeiro só do polegar, depois de todos os dez dedos e, além disso, de apresentar certificados, certificados de saúde, de vacina, de boa conduta, boas referências, tinha de poder apresentar convites e endereços de parentes, tinha de oferecer garantias morais e financeiras, de preencher e assinar impressos em triplicado, em quadruplicado, e se faltasse um único elemento nestas pilha de folhas, estava tudo perdido.

Todas estas coisas podem parecer ninharias. E à primeira vista, pode até parecer niquento da minha parte mencioná-las. Mas foi com estas «ninharias» absurdas que a nossa geração desperdiçou absurdamente um tempo precioso e irrecuperável. Quando faço contas aos muitos formulários preenchidos nestes anos, às declarações prestadas antes de cada viagem, às declarações de rendimentos, de divisas, às passagens de fronteiras, às autorizações de permanência e às autorizações de saída, às participações de chegada e às participações de saída, às muitas horas passadas nas salas de espera dos consulados e de outros serviços, aos muitos funcionários que vi à minha frente, amáveis e indelicados, aborrecidos e enervados ao máximo, às muitas revistas e aos interrogatórios a que fui submetido nas fronteiras, só então sinto quanta dignidade humana se perdeu neste século que, nos nossos sonhos crentes de juventude, víamos como sendo um século de liberdade, como o advento de uma era de cosmopolitismo. Quanta da nossa produtividade, da nossa criatividade, do nosso pensamento nos foi roubado por todas estas insignificâncias improdutivas e simultaneamente humilhantes para a alma! Durante estes anos, cada um de nós se dedicou mais ao estudo de determinações administrativas do que das obras do espírito; o primeiro caminho a tomar numa cidade estrangeira, num país estrangeiro já não levava, como outrora aos museus, às paisagens naturais, mas sim a um consulado, a uma repartição da polícia, onde se solicitava uma «autorização». Quando estávamos juntos, os mesmos que outrora haviam recitado poemas de Baudelaire e debatido problemas com espírito apaixonado, apanhávamo-nos a falar de affidavits e de permit, e se era melhor requerer um visto de permanência ou um visto de turista; nesta última década, conhecer uma pequena funcionária de um consulado, que

nos abreviasse o tempo de espera, tornou-se maus importante para vida do que a amizade de um Toscanini ou de um Rolland. Constantemente éramos obrigados a sentir, com a nossa alma nascida em liberdade, que nos consideravam objectos e não sujeitos, que nada nos era dado de direito e que tudo dependia das boas graças das autoridades. Era-se constantemente ouvido, registado, numerado, examinado, carimbado, e ainda hoje, enquanto incorrigível cidadão de uma época mais livre e de uma república mundial sonhada, sinto cada um desses carimbos no meu passaporte como um ferrete, e cada pergunta e cada revista a que fui submetido como uma humilhação. São só ninharias, sempre só ninharias, eu sei, são ninharias numa época em que o valor da vida humana caiu ainda mais a pique do que o valor da moeda. Mas só anotando estes pequenos sintomas é que o tempo vindouro poderá registar o verdadeiro estado clínico das condições espirituais e das perturbações espirituais que se foi apoderando do nosso mundo no período compreendido entre as duas guerras mundiais.

Talvez eu tenha sido mal habituado no passado. Talvez a minha sensibilidade também se tenha vindo a exacerbar cada vez mais, devido às mudanças ocorridas abruptamente nos últimos anos. Qualquer forma de emigração causa já, por si só, inevitavelmente, uma espécie de desequilíbrio. Perde-se – e também isto tem de ser vivido, para ser entendido – algo do nosso aprumo, quando não se tem o solo pátrio debaixo dos pés, fica-se mais inseguro, mais desconfiado de si próprio. E não hesito em confessar que, a partir do dia em que tive de passar a viver com documentos ou passaportes que eram de facto estrangeiros, nunca mais consegui sentir que pertencia a mim próprio. Ficou para sempre destruído algo daquela identidade natural com o meu eu original e verdadeiro. Tornei-me mais reservado do que era conforme à minha natureza, e hoje sinto constantemente – eu, o cosmopolita de outrora – a obrigação de ter de estar agora particularmente grato por cada lufada de ar que subtraio a um povo estrangeiro, sempre que respiro. Quando penso com a cabeça fria, vejo efectivamente o absurdo destas manias, mas quando é que a razão alguma vez conseguiu triunfar do sentimento! De nada me serviu ter educado o meu coração, ao longo de quase meio século, a bater com o cosmopolitismo de um citoyen du monde. Não, no dia em que fiquei sem passaporte, descobri, aos cinquenta e oito anos de idade, que aquilo que se perde com a nossa pátria é mais do que um pedaço de terra limitado por fronteiras."

O Mundo de Ontem, Recordações de um Europeu

Stefan Zweig (2005 [1942]: 447-452)

Existem momentos que refazem o nosso compromisso com a paisagem. São momentos em que a alteração da moldura do sentido torna claro o nosso desajustamento perante o mundo. O movimento onde se esboçam, compõem, dispõem e revelam os significados que atribuímos às coisas instaura uma paisagem em que as superfícies e as fronteiras se movem, refazendo a paisagem e o nosso movimento. A expectativa de um percurso é subitamente superada pelo espanto de uma nova ordem. Esse novo

movimento, substituído ao que desejávamos, é imperativo nos seus ininteligíveis momentos. A viagem é uma outra viagem e a paisagem que desejávamos não é mais visitável pelo percurso que fazíamos. Stefan Zweig viveu numa época em que as linhas traçadas no globo transformaram, no período de uma geração, as relações entre as pessoas e as paisagens. "O mundo de ontem" descreve o embate dessas transformações na primeira pessoa. Na passagem que apresentamos, S. Zweig perspectiva essas transformações através do seu passaporte. Neste documento cruzam-se as diferentes escalas em que se processaram essas transformações. Desde a dura institucionalização das fronteiras políticas, que doravante estabeleceriam um novo modelado da paisagem, à burocracia que essa paisagem exige aos viajantes, é toda uma nova dinâmica que instaura o mundo de hoje. No passaporte de S. Zweig misturam-se as transformações que aconteceram na sua vida, um registo perpetuamente actualizado. Tal como os poderes que o naturalizaram enquanto elemento da Identidade.

As reflexões do escritor sobre a sua nacionalidade servem-nos de prelúdio a este ponto onde tentámos fazer um elenco de uma série de questões sobre a Identidade Nacional. S. Zweig considera a nacionalidade como uma parte de si, uma imanência que se vê subitamente interrompida pela conjuntura política. A tristeza e o desolamento que se encontram nestas páginas antecedem o seu suicídio. Com a sua nacionalidade austríaca são igualmente dilacerados os movimentos e as paisagens de uma Europa em vésperas do Holocausto. De uma Europa crente no carácter civilizado das suas nações e nos valores do seu progresso. Crenças e valores que produziram conjuntos de cidadãos aglutinados pelas leis que daí decorrem e cristalizados em Estados-Nação. Um mapa político que pretendia garantir as especificidades dos cidadãos enquanto povos civilizados. A civilização da Liberdade e da Felicidade proclamada nas Constituições.

A edificação deste mapa político e do sentimento da nacionalidade constituiu uma das mais marcantes transformações ocorridas no mundo contemporâneo. O seu estudo comporta uma série de questões que tentaremos enumerar neste capítulo. Questões em redor dos conceitos de: Nação, Nacionalismo, Estado, Nacionalidade, Cultura Nacional, Cidadania e Identidade Nacional. Na selecção e organização destas questões, optámos por as apresentar privilegiando a sua indexação aos autores que as colocam. Esta decisão prende-se ao facto dos estudiosos da "nacionalidade" reproduzirem um esquema de associação entre as questões que torna mais interessante considerá-las no interior do programa de cada um dos autores. A outra possibilidade seria a de descontruir a pesquisa (e o modelo) de cada um dos autores e proceder à sua comparação. Esta discussão teria muito interesse se não considerasse a evolução do pensamento de cada um dos autores seleccionados. Por exemplo, se numa fase inicial é

possível considerar um antagonismo entre as obras de Ernest Gellner e Anthony D. Smith no que diz respeito ao carácter moderno ou pré-moderno da Nação, nos últimos textos assiste-se a um esbatimento dessa discrepância. Os autores vão considerando os propostas dos seus interlocutores para chegar a uma conclusão consensual: se é certo que nas alterações dos últimos quatro séculos é possível estabelecer uma série de linhas de mudança, tais linhas não formam um modelo único que possa ser aplicado de modo monolítico a cada um dos países. Neste refazer das posições iniciais em função de propostas antagónicas, os autores complementam-se na discussão. Sem deixar de lado o núcleo duro da sua proposta, integram as críticas perspectivando-as em novos ângulos.

Simultaneamente, mantendo os autores como forma de dar coesão às questões que colocam, foi-nos também possível aperceber da especificidade das problemáticas que os autores privilegiam na sua pesquisa e cruzá-las com as questões que animam o nosso estudo. Assim, com as análises de Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Michael Herzefeld e Montserrat Guibernau tentámos sistematizar as principais dinâmicas sociais e históricas que, desde o século XVIII até aos dias de hoje, estão associadas ao Nacionalismo, à construção de um mapa político composto por Estados-Nação e respectivas Identidades e Culturas Nacionais. Anthony D. Smith, Joseph Llobera e Luís Reis Torgal alertam-nos para importância dos condicionalismos pré-modernos no estabelecimento e intensificação dessas dinâmicas. Em todos estes autores existe uma preocupação em distinguir os componentes do binómio Estado-Nação, privilegiando a análise do segundo. O trabalho de Christopher Pierson, Michael Mann e José Antonio Maravall desloca a ênfase para o Estado (a sua composição e dinâmicas). Por último, John Hutchinson, Ludmilla Jordanova, Anne-Marie Thiesse e Tim Edensor questionam o papel do "Saber" (e das figuras a que está associado) nesta construção. Nestes autores existe uma preocupação em compreender a Nação como o catalisador da institucionalização de novos objectos de estudos e disciplinas que, no seu desenvolvimento, contribuem para a cristalização da nacionalidade enquanto horizonte de sentido onde se desenvolvem práticas identitárias colectivas.

Por último, resta-nos alertar para o facto do grupo de autores seleccionados não corresponder a uma amostra do que se faz no âmbito do estudo da Identidade Nacional. Embora se numa fase inicial da pesquisa fosse essa a nossa intenção, a volumosa literatura sobre a temática, bem como a sua articulabilidade com outras questões, obrigou-nos à redução do número de autores e à escolha dos que mais nos estruturaram o modo de conceber o estudo. Assim, o capítulo que se apresenta é mais o nosso percurso para delinear um saber sobre a Identidade Nacional. Um percurso onde se procurou modos de

criar fracturas neste objecto de estudo, seguir o impulso do pensamento dos autores, tentar formar um ponto de vista e compreender o ímpeto das nossas interrogações.

2. NAÇÕES E MODERNIDADE

2.1. Ernest Gellner

No sentido de definir as diferenças entre o período anterior ao Estado-Nação e o mapa político criado pela era dos Estados-Nação, Ernest Gellner (1993 [1983]: 202-203) faz uma comparação entre a obra dos pintores Oskar Kokoschka e Amadeo Modigliani. O jogo insólito de cores e texturas da obra de O. Kokoschka, onde o cruzamento das figuras e dos planos de horizontes produz um imbricado de onde emerge a "obra", serve de metáfora ao mapa político antes do Estados-Nação. Um complexo jogo de relações entre aspectos religiosos, políticos, administrativos, morais que anima uma divisão em constante mutação da descontínua realidade política. Em contrapartida, as superfícies planas e as linhas que definem as figuras nítidas e delineadas de A. Modigliani, figuras em sobreposição a um plano ou a outras figuras, são comparáveis ao mapa político do Estados-Nação. Um mapa constituído por fronteiras contínuas que delimitam territórios associados a Estados e Culturas nacionais. Entre uma e outra imagem, existe um processo de fabricação de culturas nacionais em associação interactiva com a criação de um mercado, de um estado, de uma comunidade e de um ordenamento do território. Um processo de homogeneização no interior das fronteiras que produz coerência, superfícies planas, figuras nítidas no mapa político mundial (ibid. 204-207).

2.1.1. O Nacionalismo, a Nação e o Estado

O nacionalismo, segundo E. Gellner, é um princípio político que advoga uma correspondência entre unidade nacional e unidade política. O desenvolvimento deste princípio expressa-se no "sentimento nacionalista" e no "movimento nacionalista". Por sentimento nacionalista deve entender-se estados de indignação causados pela violação desse princípio ou estados de celebração da sua concretização. O movimento nacionalista trata-se de uma acção dirigida em função desses sentimentos (ibid.: 11). O nacionalismo trata-se de uma teoria de legitimidade política, onde os detentores do poder devem estar em concordância com o resto da população, podendo ser encarado como um princípio ético e universalista que deseja "preservar a diversidade cultural do sistema político internacional pluralista e de reduzir

tensões internas dentro de cada Estado" (ibid.: 12).

Na definição de nacionalismo, E. Gellner salienta a sua dependência relativamente a outros dois conceitos: o de Estado e o de Nação. O Estado é uma forma de regulação das dinâmicas da vida em comunidade, sendo que dessa actividade pode surgir, por parte da comunidade ou segmentos dela, uma série de movimentos nos quais o nacionalismo se inclui (ibid.: 14-16)[1]. Considerando a relação do Estado com a natureza, a tipologia e a distribuição do trabalho, o autor reconhece três fases no estabelecimento das sociedades estatais: a fase pré-agrária, a fase agrária e a fase industrial. Na fase pré-agrária não estavam reunidas as condições para a emergência do Estado. Na fase agrária embora existissem as condições para a sua emergência, trata-se de um estádio opcional. As comunidades podem optar pelo Estado enquanto forma de regulação, mas a sua principal característica, é a sua grande variabilidade. Na fase industrial, o Estado deixa de ser opção e passa a ser uma condição que estrutura a comunidade (ibid.: 16-17). Voltando ao nacionalismo, E. Gellner sublinha que este apenas pode ocorrer em sociedades estatais, desta forma, trata-se de um fenómeno circunscrito no tempo e em associação com condicionalismos históricos que, apesar da sua variabilidade, estão relacionados com os modos de produção e distribuição de riqueza.

A definição de nação é, para para este autor, mais problemática. Dificuldade que advém do modo como, no mundo contemporâneo, parece quase impossível entender um estatuto extra-nacional de um indivíduo, isto é, sem nação. E. Gellner salienta que facilmente se concebe uma comunidade sem Estado (um "estado de natureza", por exemplo), em contrapartida, a nacionalidade é representada como algo intrínseco. "Tudo isto parece óbvio, mas infelizmente não é verdade. Contudo o facto de ter acabado por *parecer* tão obviamente verdade constitui realmente um aspecto – talvez a essência – do problema do nacionalismo. (...) As nações, tal como os Estados, são uma contingência e não uma necessidade universal" (ibid.: 18-19). Enquanto fenómenos circunstanciais, E. Gellner interroga-se da sequência entre eles, admitindo que o Estado precede a Nação que, muitas vezes, emerge sem o "consentimento" deste. No sentido de tentar uma definição que lhe permita prosseguir a discussão, propõe uma definição provisória assente numa visão cultural e voluntarista:

1 Partindo da definição de Max Weber, Gellner propõe que o Estado seja entendido como "uma elaboração importante e bastante específica da divisão do trabalho. Onde não existe divisão do trabalho não se pode sequer começar a falar de Estado. Todavia, nem toda e qualquer especialização constitui um Estado: este representa a especialização e a concentração próprias da manutenção e da ordem. O Estado é aquela instituição ou conjunto de instituições especialmente consagradas à manutenção da ordem (quaisquer que sejam as suas outras funções). O Estado existe onde existiam instituições especializadas na manutenção da ordem, como as forças policiais e os tribunais, separadas do resto da vida social. Essas instituições *são* o Estado" (Gellner, 1993 [1983]: 15).

- "Dois homens pertencem à mesma Nação se e só se partilharem a mesma cultura, a qual representa, por seu turno, um sistema de ideias, signos e associações, bem como modos de comportamento e comunicação;
- Dois homens pertencem à mesma nação se e só se se reconhecem como pertencentes a uma mesma nação. Por outras palavras, as nações fazem o homem. As nações são os artefactos das convicções, lealdades e solidariedades do homem. Uma simples categoria de indivíduos (por exemplo, os habitantes de um dado território ou os que falam uma determinada língua) transforma-se numa nação se e quando os membros dessa categoria reconhecem firmemente uns aos outros determinados direitos e deveres mútuos em virtude da qualidade comum de membros dela. É esse reconhecimento mútuo, enquanto membros do grupo, que os transforma numa nação, e não os outros atributos comuns, quaisquer que eles sejam, que distinguem essa categoria dos que não são membros dela" (ibid.: 19-20).

2.1.2. A Criação da Cultura Nacional

A dimensão cultural que E. Gellner reconhece na nação permite-lhe pensar uma sintonia entre uma determinada cultura e um determinado Estado-Nação. Admitindo que a definição de cultura é problemática, o autor interessa-se mais em observar o que a cultura faz do que discutir a sua definição (ibid.: 20). Assim, compara a cultura nas sociedades "agro-letradas[2]" e nas sociedades "industriais[3]" questionando-se acerca do modo como as suas características se articulam com os poderes institucionais. Com base nesta distinção, tenta demonstrar que a passagem para as sociedades industriais comporta um movimento de regulação exercido sobre os aspectos culturais que, visando a consolidação das dinâmicas industriais, permitiria a criação das culturas nacionais. Com o estabelecimento de um Estado forte e centralizado, associado a um processo de industrialização crescente e à emergência dos movimentos nacionalistas, a diversidade cultural (típica das unidades políticas das sociedades "agro-letradas[4]") é substituída por um movimento de homogeneização cultural ou pela emergência de uma cultura dominante. Neste processo, a

2 "A sociedade agro-letrada corresponde a um tipo existente há, aproximadamente, cinco milénios e que, apesar da diversidade de formas, tem algumas características básicas comuns. Na sua grande maioria, os cidadãos são produtores agrícolas vivendo em comunidades fechadas, dominados por uma minoria, cujos principais atributos são a organização da violência, a manutenção da ordem e o controle do saber oficial da sociedade, que a certa altura é objecto de escritos sagrados" (Gellner ibid.: 30).

3 "Uma sociedade cujo sistema produtivo se baseia na ciência e na tecnologia cumulativas" (Gellner ibid.: 65).

cultura serve de participante mediador e unificador dos elementos que poderiam por em causa a unidade do Estado-Nação.

As sociedades "industriais", ao contrário das sociedades "agro-letradas", comportam uma generalização de acesso à instrução (ao saber letrado) sendo essa uma condição para o seu estabelecimento. A instrução, por sua vez, permite uma multiplicação de elites, baseadas em atributos técnico-profissionais, que promovem a mobilidade social dos indivíduos. Essa mobilidade depende também da existência de uma plataforma de comunicação na qual os indivíduos possam gerir as oportunidades na definição de um percurso social. A instrução define uma dinâmica social assente num regime meritocrático funcionando como modo de integração social. Deste modo, pelas expectativas que cria e pela sua acção formadora, a instrução funciona como elemento uniformizador da cultura nacional[5]. Saliente-se que a Identidade Nacional não é apenas um discurso sobre as raízes culturais, mas uma instância que integra os desafios económicos. As elites sócio-profissionais produzidas pela instrução são exemplo disso mesmo. Assim, a instrução trata-se de uma estratégia de integração que tanto uniformiza o corpo social como

4 "No mundo a que estamos a referir-nos, as culturas multiplicam-se, mas as suas condições não incentivam, geralmente, aquilo que pode ser designado por «imperialismos culturais», ou seja, os esforços de qualquer cultura para dominar ou expandir-se de forma a preencher uma unidade política. A cultura tende a ser marcada, quer horizontalmente (pela casta social), quer verticalmente, para definir comunidades locais muito pequenas. Os factores que determinam as fronteiras políticas são totalmente diferentes dos que determinam os limites culturais. Por vezes, as clerezias esforçam-se por expandir a zona de uma cultura, ou melhor, a fé que para ela codificaram; por vezes, os estados lançam-se em cruzadas e agressões legitimadas pela fé. No entanto, estas não são as condições normais e generalizadas na sociedade agrária" (Gellner ibid.: 27).

5 "Entre os seus pré-requisitos funcionais encontram-se a alfabetização universal e um elevado grau de sofisticação numérica, técnica e geral. Os seus membros são e devem ser móveis e estar prontos para mudar de uma actividade para a outra e possuir esse treino genérico que lhes possibilite seguir os manuais de uma nova actividade ou ocupação. No decorrer do trabalho devem comunicar constantemente com uma grande quantidade de outras pessoas, com as quais não têm muitas vezes qualquer ligação prévia e com as quais a comunicação deve, consequentemente, ser explícita, em vez de depender do contexto. Devem também ser capazes de comunicar através de mensagens escritas, impessoais, descontextualizadas, destinadas àqueles a quem são dirigidas. Assim, estas mensagens devem ser transmitidas no mesmo meio de comunicação linguístico e gráfico comum e standardizado. O sistema educacional que assegura este feito social desenvolve-se e torna-se indispensável, mas deixa, ao mesmo tempo, de deter o monopólio do acesso à palavra escrita: a clientela é coextensiva à sociedade em geral e a possibilidade de substituição de indivíduos dentro do sistema por outros diz respeito ao sistema educacional, tanto ou mais que a qualquer outro segmento da sociedade. Alguns professores e investigadores importantes podem ser talvez únicos e insubstituíveis, mas o professor médio ou o mestre-escola podem ser substituídos, com a maior das facilidades e muitas vezes com pouco ou nenhum prejuízo, por indivíduos que não estejam na carreira docente. // Quais são as consequências de tudo isto para a sociedade e para os seus membros? Tipicamente, para a maioria dos homens, a sua capacidade de emprego, segurança e auto-estima depende agora da «educação», e os limites da cultura em que foram educados são também os limites do mundo em que podem respirar moral e profissionalmente. A educação do homem é, sem dúvida, o investimento mais valioso e, de facto, confere-lhe identidade. O homem moderno não é leal a um monarca, a uma terra ou a uma fé, o que quer que isto queira dizer, mas sim a uma cultura. É, de uma forma geral, castrado. A condição de mameluco tornou-se universal. Nenhum dos laços importantes o unem a um grupo de parentesco, nem interferem entre ele e uma comunidade cultural mais vasta e anónima" (Gellner ibid: 60-61).

actualiza o poder do Estado enquanto detentor (definidor) legítimo de cultura[6].

A Nação, ou a cultura nacional, torna-se, assim, a síntese de uma cultura depurada pelo Estado. Sendo usada como veículo de integração da diversidade cultural no interior do território a que o Estado-Nação se refere. Neste sentido, a criação da cultura nacional depende da existência de um Estado que, na resposta aos desafios económicos e sociais, delimita uma matriz cultural nacional que viabiliza a Nação. A expressão "Estado-Nação" comporta assim uma sequência que, para Gellner, se forma precisamente num esquema de causalidade sugerido pela própria expressão: primeiro o Estado, depois a Nação. Dessa aglutinação resultam culturas nacionais que viabilizam o binómio. Culturas que seriam definidas pelos movimentos nacionalistas em articulação com os diferentes contextos económicos e sociais onde surgem. Contextos cujos desafios geram a necessidade de se criar uma Identidade Nacional que possa ser partilhada, promovendo novas formas de negociação entre os indivíduos que compõem a comunidade nacional. Capacidade de negociação que deve ser mantida no sentido de perpetuar a cultura nacional, sendo essa perpetuação legitimada numa suposta anterioridade (ou perenidade) com que o Estado-Nação apresenta a sua síntese cultural. Mantendo o cultura nacional, o Estado-Nação assegura a sua continuidade e os projectos políticos em que se forja[7].

2.1.3. A Antiguidade dos Factores Nacionais

No Prefácio da obra *Dos Nacionalismos*, E. Gellner (1998 [1994]) invoca a máxima "do estatuto para o contrato" de Sir Henry Maine para definir a transição para a sociedade moderna. Nesta máxima, o

6 "Esta infra-estrutura educacional é, por um lado, demasiado grande e dispendiosa para qualquer organização, excepto para a maior de todas, que é o Estado. Por outro lado, o estado é também o único com força suficiente para controlar uma função tão essencial. A cultura deixou de ser apenas o adorno, a confirmação e a legitimação de um sistema social mantido também por constrangimentos mais drásticos e coercivos. A cultura é agora o meio necessário de comunicação comum, o elemento mais importante ou talvez, melhor ainda, a atmosfera mínima, no seio da qual os membros da sociedade podem, sozinhos, respirar sobreviver e produzir. Para cada sociedade, tal sistema tem de ser aquele em que todos possam respirar, falar e produzir, tem de ser a mesma cultura. Além disso, agora tem de ser uma cultura erudita (letrada, mantida pela formação), já não pode ser uma cultura popular ou tradição diversificada, local e iletrada" (Gellner ibid.: 63).

7 "É assim o mundo das culturas eruditas modernas, mantidas pelo estado, generalizadas e homogéneas, onde há poucos estatutos adstritos e onde existe uma grande mobilidade social, desde que exista uma domínio nem difundido da sofisticada cultura erudita comum. Há uma ironia profunda na célebre descrição de Max Weber sobre as origens deste mundo: este foi originado porque alguns homens levaram as suas vocações até às últimas consequências, o que produziu um mundo em que as vocações rigidamente atribuídas desapareceram, em que as especializações abundam, embora sempre temporárias e optativas, sem implicarem qualquer compromisso definitivo, e em que a parte mais importante da nossa educação ou formação, aquela que nos confere identidade, não é a capacidade específica, mas sim as capacidade genéricas comuns dependentes de uma cultura erudita, também ela comum, que define uma «nação». *Então*, e só então, tal cultura/nação se transforma na unidade social natural, não podendo, normalmente, sobreviver sem uma protecção política própria, o Estado" (Gellner ibid.: 207).

autor propõe que se substitua o "contrato" por "cultura", no sentido em que, "a sociedade agrária é em grande medida um sistema estável de estatutos conferidos; mas a cultura, com uma riqueza sem fim de matizes bem diferenciados, é usada para definir, para tornar visíveis e reforçar esses estatutos. As suas diferenças subtis distinguem as posições sociais e contribuem para as tornar profundamente interiorizadas e eliminar as fricções ao torná-las altamente notórias. Mas a cultura partilhada não cria vínculos de grande amplitude nem define fronteiras políticas" (ibid.: 5). É com base na cultura nacional que o homem moderno viabilizaria a sua condição de contratante, não num único contrato, mas numa pluralidade deles, negociando progressivamente o modo como articula o seu percurso. Um percurso feito dentro de um contexto cultural nacional que se torna necessário defender de forma a viabilizar e gerir as expectativas individuais. Um conjunto de interesses que adquirem a forma de nacionalismo[8].

O nacionalismo é, deste modo, um dos aspectos mais importantes nos enredos que os agentes produzem nos seus percursos sociais. Existem outros igualmente importantes (da qual a religião é um exemplo), porém, a sua importância no mundo moderno faz com que seja uma presença assídua exigindo modos muito distintos de relacionamento com os outros factores (ibid.: 6). Factores que, tanto podem ser posteriores como antecederem a emergência dos Estados-Nação. Neste sentido, embora a tese central da obra de E. Gellner seja que os nacionalismos produzem as nações, o número de factores que actuam no sentido de formar universos culturais homogéneos – Nações – pode ser anterior à emergência dos nacionalismos. A este propósito, refere a existência na época medieval de estados dinásticos mais ou menos coincidentes com uma língua e uma cultura (1998: 39-40). Tratam-se de exemplos que contrariam a importância que autor confere à industrialização e ao nacionalismo enquanto processos de homogeneização cultural e produção de nações. Assim, apesar de reconhecer o carácter moderno da Nação e dos Nacionalismo, admite que, em alguns casos, o nacionalismo seja mais uma força, entre outras que lhe antecedem, na construção do Estado-Nação.

2.2. Eric Hobsbawn

Na Introdução de *A Questão do Nacionalismo. Nações e Nacionalismos desde 1780*, Eric Hobsbawm

8 "É esta nova importância de uma nova cultura comum que faz das pessoas nacionalistas: a coerência da sua cultura com a das burocracias políticas, económicas e educativas que as rodeiam torna-se o facto mais importante das suas vidas. Têm de se ocupar da sua coerência, de a conseguir e de a proteger; e isto torna-as nacionalistas. A sua principal preocupação política deve consistir em serem membros de uma unidade política que se identifique com a sua linguagem e garanta a sua perpetuação, utilização, defesa. É isso o nacionalismo" (Gellner 1998 [1994]: 6).

(2004 [1990]) propõe que os leitores imaginem o trabalho de um(a) historiador(a) extraterrestre em visita à Terra após uma guerra nuclear. Na criação deste cenário o autor imagina que as armas utilizadas em tal catástrofe teriam sido projectadas de modo a atingir apenas pessoas e não propriedades. Assim, o(a) historiador(a) teria acesso a todo o acervo documental da história da Humanidade. E. Hobsbawm tem a certeza que, após alguma pesquisa, o(a) colega intergaláctico(a) teria entendido que os dois últimos séculos são incompreensíveis sem o entendimento da importância do termo *nação*, bem como de todo o conjunto de palavras que ocorrem em seu redor. Na volumosa literatura em que este termo aparece, este(a) historiador(a) teria encontrado a expressão "construção de nações" com que Walter Bagehot descreve o século XIX. Sobre o termo nação, nesse mesma obra oitocentista, teria lido que «sabemos o que é quando não no-lo perguntam, mas não somos capazes de explicá-lo ou defini-lo imediatamente[9]» (ibid.: 7).

Na projecção do percurso do(a) historiador(a) intergaláctico(a), Hobsbawm apresenta uma série de aspectos do seu pensamento sobre a questão do nacionalismo. Primeiro, a importância dada aos últimos dois séculos, onde se focalizou a sua análise, e nos quais Hobsbawm constata a emergência da nação como forma de organização política, económica, social e cultural. Durante estes três séculos, a nação tornou-se um termo partilhável. Estabeleceu-se como plataforma de entendimento a partir da qual elites e massas elaboraram projectos políticos e novas formas de territorialidade. Daqui decorre um segundo aspecto do pensamento de Hobsbawm: existe uma consciência por parte dos agentes destes dois séculos relativamente a esta novidade, como denota a expressão "construção de nações" de Walter Bagehot. Uma consciência tanto do seu impacto na história destes séculos, como da dificuldade em dizer o que é uma nação. Dessa dificuldade decorrem movimentos nacionalistas que teriam construído outras tantas nações. Nacionalismos historicamente situados e elaborados face aos desafios de um determinado contexto. Nacionalismos que teriam sido responsáveis pela alteração do mapa político do globo. Alterações não só no sentido territorial, como também no sentido das representações que se fazem das novas unidades políticas.

2.2.1. A Questão Nacional

O Nacionalismo deve constituir o objecto de estudo para se entender a "questão nacional". E.

9 Walter Bagehot, *Physics and Politics* (Londres, 1887), pp. 20-21.

Hobsbawm, citando E. Gellner, entende o nacionalismo como "um princípio que afirma que a unidade política e nacional deveria ser congruente" (ibid.: 13). Contra as teses continuístas, nas quais as Nações podem ser vistas em períodos históricos anteriores ao século XVIII, E. Hobsbawm defende que a Nação ocorre num período recente e particular da história. Um período compreendido entre os finais do século XVIII e os nossos dias, durante o qual, os distintos nacionalismos trabalharam anteriores formas de sentimento de pertença com o objectivo de as *converter* em projectos de Estado-Nação. A nação "é uma entidade social somente enquanto se relaciona com um certo tipo de estado territorial moderno, o «estado-nação», e será uma futilidade discutir nação e nacionalidade fora do contexto em que ambas estão relacionadas com ele." (...) Em suma, para efeitos de análise, o nacionalismo aparece antes das nações. Não são as Nações que criam Estados e Nacionalismos, mas sim o contrário" (ibid.: 13-14).

Sendo a "questão nacional" específica de um período histórico, deve-se tentar perceber o contexto histórico da sua ocorrência. É neste sentido que o autor a considera como um nó de problemas que congrega aspectos da política, da tecnologia e da transformação social. Sendo, deste modo, uma "etapa particular do desenvolvimento tecnológico e económico" (ibid.: 14). Com efeito, a sua perspectiva tenta situar a emergência do Estado-Nação numa malha onde concorrem: i) transformações decorrentes do estabelecimento de um capitalismo industrial e financeiro; ii) novos comportamentos demográficos (aumento dos efectivos populacionais, da esperança média de vida, estabelecimento de uma rede de emigração à escala mundial, crescimento das cidades, por exemplo); iii) alteração da mobilidade social em associação com um regime meritocrático assente na instrução e no poder económico (multiplicação dos grupos da classe média); iv) um desenvolvimento tecnológico acelerado que intensifica a circulação de pessoas, bens e ideias. Este último aspecto é enfatizado, considerando os *mass media* como um dos principais veículos de estabelecimento do Estado-Nação. Os *mass media* não só teriam servido de meio de modelação da comunidade nacional como, na concretização desse seu objectivo, teriam operado junto de realidades regionais no sentido de as inserir em dinâmicas nacionais. Através desta acção, as diferenças, no âmbito do território nacional, foram sendo integradas na Identidade Nacional e, por conseguinte, criado um estilo nacional que funcionaria como referência à multiplicidade de regionalismos[10].

Esta interacção, entre dinâmicas regionais e dinâmicas nacionais, remete para outro aspecto

10 A este propósito, Hobsbawm apresenta o seguinte exemplo: "as línguas nacionais-padrão, quer faladas, quer escritas, não podem aparecer como tais antes da imprensa, da instrução em massa e, portanto, do ensino de massas. Existe o argumento, por exemplo, de que o italiano moderno enquanto idioma capaz de expressar todo o leque daquilo de que uma língua do século XX necessita fora da sua esfera de comunicação doméstica e directa está apenas hoje a ser construído em função das necessidades de programação televisiva nacional" (Hobsbawm 2004 [1990]: 14)

importante do pensamento de E. Hobsbawm: a estrutura dual da "questão nacional" (ibid.: 14). Com esta "estrutura dual", o autor refere-se a uma dinâmica em que não é apenas o topo (as classes dirigentes, as elites) a dirigir o processo, como também a base (o povo) a participar activamente para re-equacionar os moldes em que se constrói a nacionalidade[11]. Neste sentido, seria necessário comparar as ideologias oficiais dos Estados às representações dos seus apoiantes. Por conseguinte, os processos de identificação nacional deveriam ser analisados no âmbito das outras dinâmicas identitárias que concorrem num determinado contexto. Por último, seria de considerar que, ao longo do tempo, as representações nacionais mudam – por vezes são mutações pouco significativas e curtas no tempo – mas a sua discussão é necessária à compreensão do fenómeno.

Com base nestas comparações, e seguindo as investigações de Mirolav Hroch (1985), Hobsbawm salienta que "a «consciência nacional» desenvolve-se de modo desigual entre os agrupamentos sociais e as *regiões* de um país" (ibid.: 15). Desigualdades que, organizadas em função de coordenadas espacio-temporais, permitem a periodização dos movimentos nacionais em três fases. A "Fase A" passa-se na Europa do século XIX e corresponde a um momento de interesse cultural, literário e folclórico por parte das elites letradas; um interesse que não tem impacto em termos políticos. Durante a "Fase B", emerge uma minoria defensora da "ideia nacional" que sistematiza num programa político a tradição anterior. Na "Fase C", a "ideia nacional" torna-se uma ideia de massas ou, pelo menos, as elites são apoiadas pelas massas que afirmam representar (ibid.: 15-16). Deste modo, tratando-se de uma especificidade da história dos últimos dois séculos – inerente ao processo de modernização – a "questão nacional", apresenta, tal como esse processo, uma dinâmica interna que decorre das transformações globais desse período. Sendo tanto uma causa, como um efeito, do contexto em que se processa.

2.2.2. O Protonacionalismo

No esquema de causalidade acima referido, é de salientar (como já referimos) que E. Hobsbawm inverte a tendência para colocar a nação antes do nacionalismo ou antes do Estado-Nação. Estes últimos são sempre consequência do primeiro. Porém, adverte-nos para a importância do que designa por protonacionalismo, isto é, sentimentos de pertença colectiva que podem anteceder um futuro Estado-

11 Neste ponto, Hobsbawm afasta-se de Gellner: "Se, de facto, tenho alguma crítica maior a fazer ao trabalho de Gellner, essa é a de que a sua perspectiva preferida de modernização a partir do topo torna difícil uma atenção adequada à base" (Hobsbawm ibid.: 14).

Nação, sem que haja necessariamente uma linha de continuidade entre as duas formações (ibid. 47). No âmbito destes laços é possível reconhecer dois tipos: formas supralocais de identificação popular; e organizações políticas de grupos mais restritos (com uma associação institucional mais formalizada). Embora estes últimos estejam mais próximos da nação moderna, "nenhum deles pode ser legitimamente identificado com o nacionalismo moderno, que é a sua extensão linear, porque não tinham ou não têm uma relação *necessária* com a unidade da organização política territorial que é um critério crucial para o que entendemos hoje como uma «nação»" (ibid.: 48).

Ao considerar o protonacionalismo, E. Hobsbawm não pretende criar uma pré-etapa à periodização que anteriormente referimos. Pelo contrário, a sua perspectiva será sempre a do carácter inteiramente inovador do Estado-Nação. No âmbito dos elementos protonacionais, o autor destaca a religião, a etnicidade, a "nação histórica" e a língua enquanto elementos principais na criação dos tais laços de pertença. Porém, como adverte Hobsbawm, "as línguas multiplicam-se com os estados e não o inverso" (ibid.: 60). Existe, pois, uma acção posterior ao protonacionalismo que se encarrega de sistematizar (instrumentalizar) esses laços de pertença em projectos nacionais. Ainda que considerando a sua importância, por tornar (por vezes) mais fácil a tarefa do nacionalismo, a existência de laços de pertença não é indicadora de um futuro Estado-Nação. A relação entre estes dois não é consequencial. O protonacioalismo não é uma condição para a emergência do nacionalismo (Ibdi.: 71).

2.2.3. A Invenção das Tradições

O nacionalismo encarregou-se de criar ou recriar contextos de actualização de laços de pertença que o protonacionalismo apresentava. E. Hobsbawm (1992 [1983]) designa esta criação como "invenção de tradições"[12]. Estas tradições re-inventam anteriores manifestações formais de expressão do laço social e

12 "Invented traditions" is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. A striking example is the deliberate choice of a Gothic style for the nineteenth-century rebuilding of the British parliament, and the equally deliberate decision after World War II to rebuild the parliamentary chamber on exactly the same plans as before. The historic past into which the new tradition is inserted need not to be lengthy, stretching back into the assumed mists of time. Revolutions and «progressive movements» which break with the past, by definition, have their own relevant past, though it may be cut off at a certain date, such as 1789. However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of «invented» traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. It is the contrast between the constant change and innovation of the modern world and the attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant, that makes the «invention of tradition» so interesting for historians of the past two centuries (Hobsbawm 1992 [1983]: 1).

acrescentam novas sociabilidades em torno desta celebração. A sua dimensão nacional associa-se aos fenómenos de massas, trabalha sobre sentimentos de disponibilidade por parte da comunidade, e opera no sentido da inculcação do novo ideário. Trata-se de um conjunto de estratégias manipulado pelas elites cujo objectivo é disseminar uma determinada representação da Nação necessária ao estabelecimento do Estado-Nação. Os elementos do protonacionalismo podem ser utilizados, se os símbolos se adequarem ao projecto político, mas a sua inserção na nova dinâmica inventa a sua condição, isto é, exige novas formas de relacionamento da comunidade com esses símbolos. Aqui, a ritualização – a fixidez performativa desse relacionamento – é a novidade desse símbolo. Ao Estado-Nação interessa tanto definir o conjunto de símbolos da nação como regular as sociabilidades que emergem desses símbolos. Sendo que é pelo controlo dessas sociabilidades que se homogeneíza a comunidade nacional e viabiliza o projecto político.

As tradições forjados nestes contextos nacionais diferem dos costumes. Estes últimos são o produto de dinâmicas das denominadas "comunidades tradicionais", sendo que a sua configuração pode mudar em função de novos desafios nas vivências dessas comunidades. Pelo contrário, as tradições apresentam uma rigidez formal que lhe confere um estatuto imutável. É nessa perenidade que reside a sua eficácia enquanto criadora de laços de pertença. Aliás, a natureza retórica da tradição trata de a tornar perene, mesmo que a nova tradição acabe de ser inventada. A sua justificação vai no sentido de a demonstrar como expressão eterna da comunidade, sendo um novo eco do Passado (ibid.: 2-3). Enquanto o costume é assumido na sua dimensão conjuntural, a tradição, mesmo de que um evento se trate, é celebrada enquanto elemento estruturante do laço que une a comunidade nacional.

2.3. Benedict Anderson

Benedict Anderson (2005 [1983]) refere-se ao nacionalismo como uma "anomalia desconfortável para a teoria marxista" (ibid.: 23). Salientando que Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, declaram guerra às burguesias nacionais, relembra que esta segmentação da burguesia é sintomática da importância da questão. Com efeito, a burguesia, por definição, corresponde a uma classe mundial, porém, no *Manifesto* e noutros textos é constantemente indexada às nações, sugerindo-se que a luta comece a partir dessa circunscrição política. Segundo B. Anderson, esta "adjectivação da burguesia" nunca foi satisfatoriamente resolvida tanto pelas teorias marxistas como pelas teorias liberais, tornando-se o nacionalismo uma "anomalia desconfortável" num corpo teórico bem definido (ibid.). O autor pretende contribuir para tornar

o diagnóstico desta anomalia mais concreto. Para isso, entende o factor nacional e o nacionalismo como "artefactos culturais", procurando, a partir dos finais do século XVIII, as condições históricas que possibilitaram a sua produção e disseminação[13].

2.3.1. Comunidade Imaginada

B. Anderson salienta três paradoxos que assombram os estudiosos do nacionalismo. São paradoxos que emergem de distintas representações do "objecto de estudo": i) o carácter objectivo da Nação como construção recente na perspectiva dos historiadores contrasta com a ancestralidade subjectiva da nação na óptica dos nacionalistas; ii) a universalidade formal da nacionalidade, sistematizada pelos especialistas, contradiz as manifestações concretas que essa nacionalidade pode apresentar; iii) a pujança política dos nacionalismos não é condizente com a sua debilidade teórica (ibid.: 24). Estes paradoxos permitem que o autor desvie o equacionamento do nacionalismo em função de um problema de representação e não de ideologia. Este deslocamento é mais profundo do que possa parecer. Com efeito, comporta a possibilidade de promover uma interrogatividade não no sentido de analisar uma substância – a nação – mas de a compreender enquanto um conjunto de práticas de representação; um grande sistema cultural. É neste sentido que, para B. Anderson, a nação trata-se de uma "comunidade imaginada" (ibid.: 25). Ou seja, uma ficção cuja operacionalidade é necessário compreender.

A nação "é uma comunidade política imaginada – e que é imaginada ao mesmo tempo como intrinsecamente limitada e soberana" (ibid.: 25). É "imaginada" porque o conhecimento por partes dos indivíduos que a constituem não decorre de um contacto cara a cara. Isto é, não sendo uma comunidade onde todos os indivíduos se conhecem, nem por isso deixa de haver um conhecimento que é assegurado por um exercício de imaginação. Esta imaginação não é falsa nem verdadeira, mas um acto de criação da comunidade. É uma "comunidade" porque, independentemente da sua segmentarização, é imaginada enquanto "agremiação horizontal e profunda". É imaginada como "limitada" na medida em que se

13"O meu ponto de partida é que a nacionalidade, ou, como poderá ser preferível, dada a multiplicidade de significados desse termo, o factor nacional e o nacionalismo são artefactos culturais de um tipo especial. Para os compreendermos bem temos de analisar atentamente o seu aparecimento histórico, as alterações sofridas pelos seus significados ao longo do tempo e a razão por que, hoje em dia, possuem uma legitimidade emocional tão profunda. Tentarei argumentar que a criação destes artefactos em finais do século XVIII foi a destilação espontânea de um complexo «cruzamento» de forças históricas discretas, mas que, uma vez criados, se tornaram «modulares», passíveis de transplantação, com maior ou menor grau de consciência, para uma grande variedade de terrenos sociais, para integrarem e serem integradas numa série de constelações ideológicas e políticas igualmente variadas. Procurarei também demonstrar as razões por que estes artefactos culturais específicos provocaram uma adesão tão profunda" (Anderson 2005 [1983]: 23-24)

circunscreve um número finito de indivíduos localizados num tempo e num espaço. Mesmo que exista uma pretensão à universalidade da nação, é distinta da universalidade da cristandade medieval. É imaginada como "soberana" porque é uma comunidade forjada pelo desejo de liberdade, sendo o Estado Soberano a garantia de satisfação desse desejo (ibid.: 25-28).

2.3.2. A Língua, a Soberania e o Tempo

No seu estudo, B. Anderson toma o Estado-Nação como uma novidade que emerge no século XVIII. A sua emergência enquanto sistema cultural dominante prende-se com a falência de múltiplos aspectos estruturante da época pré-moderna. O autor destaca as alterações decorrentes da substituição do latim como "língua de verdade", de uma conceptualização da soberania horizontal que se opõe às formas verticais e centralizadas tradicionais e o estabelecimento hegemónico de uma temporalidade baseada numa linearidade sequencial. Estas três modificações, operadas na Europa desde os finais da Idade Média até ao século XVIII, seriam, deste modo, pré-condições da emergência da nacionalidade enquanto novo modelo de identificação das comunidades. Como defende Anderson, cada uma das alterações traz consigo os germes de novas formas de sociabilidade que definem a nacionalidade. Porém, nenhuma delas consegue *per si* construir a Nação e o Nacionalismo. Da mesma forma, a nacionalidade não pretende substituir directamente os sistemas culturais anteriores (ibid.: 33). A partir dos finais do século XVIII, a síntese das diferentes modificações permite enquadrar culturalmente o Estado-Nação formando um novo sistema cultural que rompe com as formas tradicionais de laço social.

A "comunidade religiosa" faz parte dos sistemas culturais que estruturam a experiência dos indivíduos durante a época pré-moderna. A Cristandade serviu durante séculos de referência para a organização das dinâmicas sociais e do quadro mental dos europeus. No seu cerne, existe uma primazia dada ao latim como língua sagrada, como língua de verdade. As palavras não eram percepcionadas como um simples meio de representação da verdade, mas como a verdade em si[14]. Esta conceptualização da língua permitiu a valorização de uma elite transeuropeia que assegurou o poderio papal enquanto entidade suprema de soberania[15]. B. Anderson considera que, no âmbito das razões da queda desta

14 "Embora as línguas sagradas silenciosas fossem os meios pelos quais as grandes comunidades globais do passado eram imaginadas, a realidade destas aparições dependia de uma noção que é, em larga medida, estranha à mentalidade ocidental contemporânea: a não arbitrariedade do signo" (Anderson ibid.: 36).

15 "O poder espantoso do papado no seu apogeu só é compreensível em termos de um clero transeuropeu que escrevia em

hegemonia, deve ser salientada a exploração do mundo não europeu e despromoção do latim como língua sagrada (ibid. 37-38). Por um lado, o encontro com ambientes culturais alternativos permitiria o desenvolvimento de um exercício de comparação. Nessa comparação, os diferentes aspectos são contrastados e organizados em função de graus de progresso. Os ambientes são equacionados num campo comparativo e competitivo (ibid.: 39). Tal como as nações viriam a ser organizadas em função da perfectibilidade civilizacional que apresentam. Por outro lado, a Reforma contribuiu para destituir a sacralidade do latim. A tradução dos textos bíblicos para as línguas vernáculas regionaliza as práticas religiosas e contribuiu para o desmantelamento do Império da Cristandade.

No "reino dinástico", "a realeza organiza tudo em torno de um centro elevado" (ibid.: 41). A sua fonte de legitimação – a divindade – assim o requer. Trata-se de uma organização da soberania em torno de um pólo cujo poder se torna menos intenso nas fronteiras. As fronteiras são terras de ninguém que permitem constantes avanços e recuos do território dos reinos. A conquista e o casamento são as estratégias que os monarcas usam no sentido de fazerem crescer o seu território, podendo este ser descontínuo e o monarca desempenhar distintos títulos consoante os meios da sua aquisição (ibid.). Este esquema foi sendo progressivamente desmantelado, não só em termos de práticas de governação como em teorizações acerca da legitimidade do poder. Durante o século XVIII, irrompe uma nova forma de conceber de legitimar e de governar, um esquema que parte do conhecimento e do controle efectivo da população que fará com que a centralização do "reino dinástico" seja substituída por uma preocupação de governar até aos limites das fronteiras do território.

No âmbito das três modificações acima referidas, B. Anderson coloca dá um especial relevo à questão da alteração da percepção do tempo enquanto condição que tornou possível "pensar" a nação (ibid.: 43). A temporalidade da Cristandade estava intimamente ligada com a liturgia. A própria *materialização* desse tempo (através dos sinos das catedrais, por exemplo) marca a posse do tempo por parte da Igreja. Durante a época moderna, a complexificação económica e a laicização do poder foram, progressivamente, tomando conta do tempo, instituindo uma temporalidade baseada na ideia de calendário civil. Aos sinos das catedrais sucedem progressivamente os relógios colocados em edifícios da soberania política. Este novo calendário abre a possibilidade de pensar a simultaneidade de forma distinta da sugerida pela liturgia. Não se trata da repetição de um ciclo ao longo do tempo. O cumprimento constante (simultâneo) do desígnio da Divindade. É uma simultaneidade que admite a ocorrência de outras coisas

latim e de uma concepção do mundo, partilhada por quase toda a gente, segundo a qual a intelligentsia bilingue, ao fazer a mediação entre o vernáculo e o latim, fazia a mediação entre a terra e o céu" (Anderson ibid.: 37).

noutros lugares do qual não se tem conhecimento directo[16]. Trata-se da edificação de um regime de anonimato que permite a imaginação de uma comunidade anónima[17].

No sentido de tentar explicitar esta mudança, B. Anderson dá o exemplo da estrutura narrativa das novelas do século XIX e a estrutura do jornal. A estrutura das novelas cria uma esfera de intimidade entre agentes anónimos. O tom confessional, descritivo e pormenorizado com que são apresentadas as suas múltiplas intrigas, permite a reprodução do esquema de simultaneidade anteriormente referido. Esta reprodução naturaliza o carácter imaginado da comunidade nacional, tornando inequívoco o seu sentido (ibid.: 47-52). Igualmente inequívocas são as ligações que aglutinam as notícias da primeira página de um jornal. A ligação prende-se, por um lado, ao facto das histórias noticiadas terem todas ocorrido numa mesma data do calendário. Pode parecer arbitrário, mas, a simultaneidade confere coerência a este desligado mundo de ocorrências. Transportando o esquema de leitura das novelas à primeira página do jornal, o autor salienta o modo como os leitores ficam à espera que os agentes voltem à intriga jornalística (ibid.: 54).

A intriga da novela e do jornal reproduzem uma ordem temporal necessária à imaginação da comunidade nacional. Além disso, a sua materialidade, e a forma como os indivíduos se relacionam com ela, é também forma de construir e continuar a imaginar essa comunidade. Em termos de mercado, o livro trata-se do primeiro produto industrial duradouro a ser produzido em massas. A sua aquisição e organização no âmbito dos bens pessoais cria novos cenários e hábitos[18]. O jornal é uma forma extrema do modo como este produto (a palavra impressa) pode alterar e dispor das representações de conjuntos

16 "A nossa própria concepção de simultaneidade levou muito tempo a constituir-se e a sua emergência está certamente ligada, de formas que ainda deverão ser bem estudadas, ao desenvolvimento das ciências seculares. Mas é uma concepção de uma importância fundamental que, se não a levarmos inteiramente em linha de conta, teremos dificuldade em investigar a génese obscura do nacionalismo. O que veio tomar o lugar da concepção medieval de simultaneidade ao longo do tempo foi, retomando ainda Benjamim, uma ideia de "tempo vazio e homogéneo" no qual a simultaneidade é, por assim dizer, transversal, transtemporal, marcada não pela prefiguração e pelo cumprimento mas pela coincidência temporal, medida pelo relógio e pelo calendário" (Anderson ibid.: 45-46)

17 "A ideia de um organismo sociológico que se move ao ritmo do calendário através de um tempo vazio e homogéneo é precisamente análoga à ideia de nação, também concebida como uma comunidade sólida que percorre a História de modo continuado. Um americano nunca conhecerá ou saberá sequer o nome de mais de uma mão-cheia dentre os seus 240 milhões de concidadãos americanos como ele. Não faz ideia do que os ocupa num dado momento. Mas confia plenamente na sua actividade continuada, anónima e simultânea" (Anderson ibid.: 47).

18 "Uma libra de açúcar é simplesmente uma quantidade, um peso cómodo, não é um objecto em si mesma. Já o livro – e nisto ele prefigura os bens duradouros do nosso tempo – é um objecto distinto, autónomo, reproduzido com precisão em larga escala. Uma libra de açúcar tem continuidade na seguinte; um livro tem a sua própria auto-suficiência eremítica. Não espanta pois que as bibliotecas, colecções pessoais de mercadorias produzidas em massa, fossem já uma imagem familiar, em centros urbanos como paris, no século XVI" (Anderson ibid.: 55).

de indivíduos para se imaginarem como pertencentes a uma só unidade. A edição do jornal marca um ritmo de consumo, define o momento em deve ser adquirido, consumido e descartado. Um ritmo individual – feito em solidão – repetido por uma série de indivíduos que, naquele intervalo de tempo, repetem a mesma tarefa sem deixarem de ter consciência que existem outros indivíduos a fazerem a mesma coisa. Uma cerimónia de massas privada e silenciosa. "A ficção infiltra-se calma e continuamente na realidade, criando essa notável confiança da comunidade no anonimato que é a marca distinta das nações modernas" (ibid.: 56).

2.3.3. Os instrumentos de disseminação da Consciência Nacional

A queda da "comunidade religiosa" e do latim enquanto língua transeuropeia permitiu a ascensão das línguas vernaculares a contextos mais formalizados, nomeadamente na Corte. O protestantismo, por sua vez, encarregou-se de integrar os distintos vernáculos nos espaços onde o latim se concretizava na sua plenitude de língua sagrada. Convém reforçar que, tratando-se de línguas oficiais, não correspondem a línguas nacionais. Tratam-se de sub-grupos linguísticos que, por serem usados por elites, foram promovidos em detrimento de outras. Simultaneamente, o avanço da actividade da imprensa permitia igualmente a sua formalização bem como disseminação territorial. A associação entre o vernáculo e o capitalismo de imprensa permitiu que a mesma língua fosse ida por uma público mais vasto e diversificado que, lentamente, toma consciência de fronteiras linguísticas (ibid.: 65-68). Existe, nesta relação entre língua e edição de livros, a criação de uma sentimento de disponibilidade para a criação da consciência nacional.

"A interacção semicasual, embora explosiva, entre um sistema de produção e relações de produção (o capitalismo), uma tecnologia de comunicação (a imprensa) e a fatalidade da diversidade linguística humana" (ibid.: 71) permitiu, assim, a emergência de uma comunidade imaginada que viabilizaria a Nação. Com efeito, a formalização e disseminação de uma língua alternativa ao latim contribuiu, não só para o fortalecimento de poderes locais, como também multiplicou as suas estratégias de reprodução (o ensino da língua e consequente normalização de comportamentos) (ibid.: 72). Por outro lado, a fixidez da língua a longo prazo construiu uma aura de antiguidade que é fundamental na mítica nacionalista (ibid.). A eleição de um dialecto teve como consequência um escalonamento interno da língua, uma hierarquia que animaria processos internos de aquisição do dialecto de prestígio bem como de afirmação dos dialectos preteridos (ibid.: 73). Estavam assim lançadas as condições para a emergência de uma consciência nacional,

construída a partir da língua que, possibilitaria a imaginação dos companheiros anónimos que constituem a Nação.

As línguas vernaculares comportam, assim, uma série de possibilidades que concorrem na emergência de unidades passíveis de se imaginarem e, por conseguinte, se mobilizarem enquanto comunidades nacionais. Porém, podemos tomar a língua apenas como apenas uma das manifestações que a gramática da imaginação nacional faz emergir. Com efeito, B. Anderson chama a atenção para outras linguagens que concorrem também para dirigir as possibilidades de imaginação das comunidades a uma consciência nacional. Estudando contextos políticos do Sudoeste Asiático (ibid.: 221-243), salienta a importância do Censo, do Mapa e do Museu enquanto dispositivos que canalizam uma determinada forma de representação da população, do território e da identidade das comunidades. De acordo com o autor, "há poucas coisas que destaquem essa gramática de uma forma tão visível como três instituições de poder que, embora tenham sido inventadas antes de meados do século XIX, mudaram em termos de forma e de função quando as zonas colonizadas entraram na era da reprodução mecânica" (ibid.: 221). Com efeito, as práticas de conhecimento que cada uma das instituições comporta, nomeadamente a *trama* que subjaz ao inventário e à indexação constantes nestas instituições[19], reforçaram as estruturas de organização da experiência das modernas concepções de Língua, Soberania e Tempo. A disseminação destas estruturas de organização permitiu que os movimentos de resistência ao colonialismo e imperialismo europeus fossem adquirindo, ou reinventassem, um modelo de Estado-Nação que usariam como forma de afirmação política.

2.4. Michael Herzfeld

A construção da cultura nacional comporta, como qualquer elemento público, uma série de regras de apresentação. O modo como são respeitadas essas regras actualiza a construção, fazendo-a

19 "Interligados entre si, o censo, o mapa e o museu ilustram, assim, o modo como Estado colonial nos seus últimos tempos pensava os seus domínios. A «teia» desse pensamento era uma grelha classificatória totalizante que podia ser aplicada com uma infinita flexibilidade ao que quer que se encontrase sob o controlo efectivo ou presumido do Estado: povos, regiões, religiões, línguas, produtos, monumentos e por aí fora. Essa grelha tinha o efeito de permitir sempre que se dissesse, acerca de qualquer coisa, que era isto e não aquilo, ou que o seu lugar era aqui e não ali. Cada elemento era delimitado, determinado e, portanto – em princípio –, quantificável. (As cómicas entradas classificatórias e subclassificatórias do censo intituladas «outros» ocultavam outras anomalias da realidade através de um esplêndido *trompe l'oeil* burocrático). A "trama" era aquilo a que podíamos chamar serialização: a assunção de que o mundo era feito de plurais passíveis de réplica. O particular era sempre encarado como um representante provisório de uma série, e era a essa luz que se deveria lidar com ele" (Anderson ibid.: 242).

incorporar novos conteúdos, novas regras ou novas práticas. Esta dinâmica torna-se ainda mais evidente quando se trata de apresentar internacionalmente a cultura nacional. O trabalho de Michael Herzfeld incide sobre este tipo de fenómenos de controlo das imagens externas da cultura nacional; as razões dos desmentidos, das proibições, da total convicção com que um aspecto é negado ou sobrevalorizado perante um inquérito de um estrangeiro[20]. Assim, M. Herzfeld procura as disjunturas entre o carácter nacional apresentado oficialmente e a apresentação dos indivíduos dentro do espaço nacional, espaço onde, segundo o autor, se desenvolve uma "intimidade cultural". Nesse espaço, a "poética social" (ou a tensão entre a apresentação criativa do eu individual e a imagem formal do eu nacional ou colectivo) constituí-se enquanto objecto de análise que permite compreender as dinâmicas da construção da cultura nacional (2008 [2005]: 9-10). Centrando-se na "intimidade cultural" e na "poética social", o seu desafio é, então, "investigar além das fachadas da unanimidade nacional a fim de explorar as possibilidade e os limites da dissidência criativa. É parar de traçar o Estado-Nação e o essencialismo como inimigos distantes e inalcançáveis da experiência quotidiana, e pelo contrário, entendê-los como aspectos intrínsecos da vida social (ibid.: 16).

2.4.1. A Cultura, o Compromisso Cultural e a Intimidade Cultural

Em alternativa ao estaticismo da "cultura", M. Herzfeld propõe que se tente estudar as dinâmicas de construção da Identidade Nacional como um "compromisso cultural". A ideia de compromisso implica um movimento activo de todos os intervenientes[21]. Desta forma, em vez de equacionar a dinâmica nos moldes tradicionais do "topo" para a "base" e vice-versa, interessa-se pelo modo como os intervenientes se inscrevem nas dinâmicas, no carácter criativo das re-apropriações e na permeabilidade das fronteiras dos níveis de poder. Porém, essa liberdade de actuação exige a criação de um espaço de intimidade onde a

20 Herzfel começa o livro que nos encontramos a analisar apresentando o exemplo grego de "partir pratos": "Despedaçar uma quantidade enorme de pratos chineses baratos aos pés de dançarinos inebriados é um hábito que muitos turistas, induzidos por filmes populares, esperam com entusiasmo numa viagem à Grécia. Durante a ditadura militar esta prática foi proibida pelo seu risco e por parecer degradante aos olhos dos estrangeiros; por toda a parte curtos avisos impressos anunciavam, com uma falta de clareza misteriosa para os não-iniciados, que «É proibido partir». Mas estes avisos não se revelaram apenas um capricho arbitrário dos coronéis. Poucos anos após a sua revogação, a interdição foi reintroduzida. E um amigo grego assegurou-me categoricamente que partir pratos não era de todo um «costume grego»" (Herzfeld ibid.: 9).

21 "A conversa simplista sobre «elites» e «pessoas comuns» esconde esse terreno comum (tal como o costume de esses termos serem instrumentos na negociação de poder) e assim inibe a análise. Polaridades comparáveis, como entre colonizado e colonizador, podem também ocultar processos complexos de apropriação criativa nas práticas económicas, políticas e administrativas" (Herzfeld ibid.: 17).

criatividade se possa desenvolver. Trata-se de um espaço onde as regras do jogo das forças sociais podem ser subvertidas, recriadas para depois voltarem ao seu estado "normal". Para que isso aconteça, é necessário um conhecimento íntimo das dinâmicas e o uso apropriado de estratégias irreverentes (o humor, por exemplo). Este espaço ou dinâmica são denominados por Herzfeld como Intimidade Cultural[22]. É esta intimidade que permite a subversão ou o desrespeito pelas regras do jogo. Exemplo dessa intimidade é o não cumprimento dos deveres cívicos alegando que os próprios governantes não o fazem. Da mesma forma que, a domesticidade do discurso dos governantes pode ser uma estratégia para garantir a adesão dos cidadãos, nomeadamente numa situação que lhes é desfavorável. Ou a culpabilização quotidiana dos burocratas na explicação dos defeitos do sistema (ibid.: 18-19).

O compromisso cultural e a intimidade cultural permitem assim repensar as relações entre Estado e Povo. Esta oposição trata-se, segundo o autor, de idealização simbólica (ibid.: 19). O Povo aglutina uma série diversificada de desejos e expectativas dos distintos agentes que o compõem. Esses agentes tanto podem culpar o Estado pelo fracasso dos seus projectos, como culpariam qualquer outro ser humano. Simultaneamente, esperam do Estado, na sua impessoalidade, um intransigente desinteresse na forma como avaliam e promovem os seus projectos. Da mesma forma, o Estado, apesar de enfatizar essa sua impessoalidade como garantia de isenção, adopta um discurso familiar como forma de perpetuação da sua condição e concretização dos seus projectos (ibid.: 19-20).

É com base nesta familiaridade que, segundo M. Herzfeld, os nacionalismos constroem as "comunidades imaginadas" de B. Anderson (2005 [1983]). Proposta que, para o autor em análise, necessita de duas modificações. Por um lado, num estado-nação concorrem mais elementos de "imaginação" além dos promovidos pelo nacionalismo (ibid.: 20). Por outro lado, considerando os

22 Por intimidade cultural M. Herzfeld denomina "o reconhecimento daqueles aspectos da identidade cultural que são considerados fonte de embaraços mas que não obstante fornecem ao iniciados a sua garantia de sociabilidade comum, a familiaridade com as bases de poder que em certa altura podem assegurar aos desfavorecidos uma certa irreverência criativa e no momento seguinte reforçar a eficácia da intimidação. A intimidade cultural pode irromper na vida pública. Pode tomar a forma de demonstrações ostensivas dessas alegadas características nacionais – a informalidade americana, o desembaraço britânico, a astúcia e rapacidade sexual grega, ou a sem-cerimónia israelita, só para nomear algumas – que proporcionam aos cidadãos um sentido de orgulho desafiador face a uma moral mais formal ou oficial, e às vez também à desaprovação oficial. Esses são estereótipos auto-aplicados que os iniciados exprimem aparentemente à custa do seu próprio colectivo. Entre uma população minoritária, a sua utilização depende de um terreno comum com a sociedade circundante, como no humor autocrítico da diáspora judaica, o qual exerce uma pressão moral irónica sobre os vizinhos não-judeus, que percebem e assim podem reagir. Parece-me que o modelo de intimidade cultural é um conceito particularmente capas na contribuição dos antropólogos para o estudo do nacionalismo (assim como para outras linguagens da formação de identidade), porque normalmente ele acaba por se manifestar, no decurso do seu trabalho de campo a longo prazo, um lugar de intimidade social no sentido mais abrangente. Os antropólogos encontram-se numa posição invulgarmente privilegiada para conhecer as formas de auto-reconhecimento magoado em que as pessoas geralmente participam (ibid.: 17-18).

movimentos rizomáticos que a intimidade cultural tenta representar, a construção do topo para a base (inerente à proposta de B. Anderson) deve ser repensada (ibid.: 21). Aliás, é a consideração desta complexidade do movimento de construção da comunidade que falta quando B. Anderson tenta explicar a eficácia dos nacionalismos[23]. Se é certo que o nacionalismo oferece aos cidadãos a possibilidade de transformar a sua morte (como recrutas ou contribuintes) em imortalidade partilhada, é a sociabilidade dessa contraproposta que a torna eficaz e não a proposta (do topo para a base) em si mesma (ibid.). Dessa sociabilidade decorre uma representação da Identidade Nacional que, longe de ser difundida de modo monolítico, se apresenta como um intervalo de "embaraço e reconhecimento próprio magoado" que define o espaço da intimidade cultural onde se processa a Identidade Nacional (ibid.).

Uma representação colectiva da intimidade que subjaz aos simulacros das relações sociais onde a "comunidade imaginada" se actualiza. Este simulacro não deve ser entendido no sentido proposto por Jean Baudrillard (1988: 167), isto é, como a substituição do real por signos vazios, mas pela projecção da intimidade em contextos desconhecidos e potencialmente ameaçadores (Herzfel ibid.: 22). Estes simulacros de sociabilidade da intimidade reflectem uma nostalgia das relações cara a cara, de relações sem intervenientes que, pela corrupção e pela insegurança, se tornaram impraticáveis. O Estado apresenta-se como mediador, como elemento necessário, alimentando-se da nostalgia, legitimando a sua acção na prevenção do colapso do laço social. A adesão à sua regulação parte da crença no seu funcionamento (ibid.: 23-24). Porém, são múltiplas as razões pelas quais os agentes aderem ao Estado, bem como múltiplos são os desempenhos de cada agente.

Da disseminação de focos de actualização decorre a construção da intimidade nacional, onde a identidade colectiva é definida em termos de limites e possibilidades de acção partilhadas interna e intimamente pelos seus membros (ibid.: 24-31). Nesse espaço íntimos são construídos e codificados os estereótipos sociais cujas relações e composição definem a Identidade Nacional. Porém, longe de se veicularem rigidamente a determinados segmentos da população, é a sua performatividade que é explorada contextualmente por diferentes agentes. Tendo estes fenómenos em consideração, M. Herzfeld insiste na dissemia enquanto característica fundamental em todo o processo de produção das identidades, salientando a sua operacionalidade no âmbito da criação da intimidade cultural[24].

23 M. Herzfeld considera a posição de B. Anderson, que actualiza a de E. Gellner (1993 [1983]), ironicamente condizente com a ideologia a que se propõe estudar. A posição destes autores pressupõe uma exportação do modelo europeu para toda a parte, sem dar conta dos fenómenos de apropriação locais e o seu feed-back no próprio espaço europeu. Um movimento contínuo de reprodução de cima para baixo: das elites para o povo, dos colonizadores para colonizados (ibid.: 21).

24 "Proponho o conceito de intimidade cultural como um antídoto ao formalismo do nacionalismo cultural. Ele exprime em

2.4.2. A Poética social

O Estado-Nação produz uma hiper-definição de um Passado, de um Presente e de um Futuro. Porém, paradoxalmente, a nitidez do discurso sobre estes "tempos" gera um movimento em que se esbatem as diferenças. Um esbatimento manipulado no sentido de demonstrar a eternidade do Estado-Nação, ocultar a sua instabilidade e, assim, perpetuar a sua existência[25]. À fixidez desta moralidade a intimidade cultural responde com a criação de máscaras que permitem uma liberdade de acção individual. Herzfeld propõe que se estude a poética destes movimentos, isto é, "a análise técnica das suas propriedades conforme surgem em todos os tipos de expressão simbólica, inclusive na conversa casual" (ibid.: 41). Uma análise técnica que extravasa todas as actividades de pesquisa, "a própria escrita da etnografia é um acto social e poético" (ibid.: 43). Uma análise atenta ao modo como pela performance[26] os arquétipos ou mitos universais são constantemente reapropriados e actualizados. Pela poética social

termos mais directamente políticos a dinâmica que anteriormente procurei clarificar através da noção mais formalista de *dissemia* – a tensão formal ou codificada entre a auto-representação oficial e o que vai passando na privacidade da introspecção colectiva. Embora o aspecto oficial seja um objecto legítimo (e de facto necessário) de análise etnográfica, a intimidade que ele mascara é o sujeito de um profundo sentido de vulnerabilidade cultural e política" (ibid.: 31). Os exemplos dados por Herzfeld tentam demonstrar as várias escalas a que a dissemia se manifesta: ao nível do uso de uma mesma de linguagem por distintos grupos sociais, a forma como determinados aspectos do género sexual são exibidos, o modo como referências estrangeiras podem ser manipuladas de modo distintos, as relações entre colonizadores e colonizados, entre outros (Herzfeld ibid.: 31-40).

25 "O estado-nação está comprometido ideologicamente com uma autoperpetuação ontológica para toda a eternidade. Embora possa tentar adoptar a mudança tecnológica ou até social («estados modernizadores»), ele perpetua a ilusão semiótica da fixidez cultural, e pode mesmo procurar impor uma moralidade estática aos outros («estado moralizadores» (Moore 1993:4)). A tecnologia para a construção dessa intemporalidade une pragmaticamente uma noção mitológica das origens puras ao respeito pela forma social e cultural perfeita; as inovações são apropriadas ao ser tratadas como a concretização de uma essência eterna. Mas na prática costuma-se discuti-las: os «direitos» dos norte-americanos aos serviços de saúde, por exemplo, são postos em oposição à sua auto-confiança supostamente intrínseca. Por outro lado, os ataques ao essencialismo em que estes debates se fundamentam são tolerados menos facilmente: eles perturbam a pureza moral, a continuidade temporal, e a homogeneidade cultural. A nação deve ser sempre una e indivisível. A história nacional, como mito lévi-straussiano, elide retroactivamente o tempo (empírico) em nome do tempo (genérico)" (Herzfeld ibid.: 40-41).

26 "A performance está sempre integrada em acontecimentos "reais": toda a actuação tem antecedentes. Victor Turner expôs a integração da vida social presente nas experiências do passado no seu conceito de «drama social» (Turner 1974). Pode ser um grandioso teatro, como quando as acções das figuras públicas bebem em passados gloriosos ou mito religiosos fundamentais. Não é menos sugestivo, contudo, pela análise de momentos mais despretensiosos – o material das histórias que os etnógrafos contam, «meras anedotas» que revelam o que leva as pessoas a agir. Uma poética social reconhece que as pessoas utilizam os restos do passado para toda uma espécie de fins presentes. Não menos do que o revolucionário mexicano Hidalgo, ou o clérigo medieval Thomas Becket, cujos respectivos trajectos pessoais evocaram, segundo Turner (1974: 60-155), a adoração dos deuses astecas e o drama da Paixão de Cristo, a mãe grega sofredora que encontra consolo ao identificar-se com a enlutada mãe de Deus reproduz, embora num palco social menor, um drama universalizante pelo qual ela transcende a sua própria dor imediata (v. Alexiou 1974: 77)" (Herzfel ibid.: 44).

procura-se também um ponto de confronto entre poéticas de um sujeito e objecto de análise[27]. Um ponto de encontro entre os essencialismos disciplinares e do objecto de estudo[28].

Neste sentido, o objectivo fundamental de Herzfeld é "ver como funciona de facto a representação" (ibid.: 48). A iconicidade, inerente aos processos de construção da Identidade Nacional, é um campo privilegiado de análise. O ícone comporta uma tensão entre sentimentos de mesmidade e alteridade onde se fundam as identidades. Uma análise da construção social dessas relações constitui, deste modo, uma possibilidade de discutir o movimento da construção da Identidade Nacional (ibid.: 49-50). Trata-se de problematizar o essencialismo prático ou a fluidez com que categorias fixas são constantemente reificadas, o modo como o essencialismo é uma prática disseminada e não um monopólio do Estado (ibid.: 51-53). O rizoma da poética da intimidade cultural onde se constroem as identidades.

2.5. Montserrat Guibernau

O objecto de estudo privilegiado por Montserrat Guibernau (1997 [1996]) é o nacionalismo, sendo através dos movimentos nacionalistas do século XX que tenta elaborar uma perspectiva sobre a Nação, o Estado e a Identidade Nacional. Para Guibernau, o nacionalismo emerge no âmbito das revoluções francesa e americana e associa-se ao estabelecimento do Estado Nacional no sentido de viabilizar os seus ideais de soberania popular e democracia[29]. Com base nesta definição, a autora procura analisar as distintas

27 "Nisso a poética social conserva-se fiel à visão poética de Viço. Este deplorava tanto a rejeição da observação directa como a ideia da literalidade pura ou sentido permanente. Foi também Viço quem sublinhou as estupidezes paralelas dos tiranos que esqueciam a frágil base popular do seu poder, e dos estudiosos que esqueciam que toda a sua linguagem arcana deriva de imagens fundamentadas no conhecimento corporal, e transmitidas através da linguagem popular dos camponeses. Seguindo este exemplo fortemente anti-redutor, é tarefa específica da poética social reinserir a análise na experiência histórica vivida, e assim restaurar a consciência do fundamento social, cultural e político – a intimidade cultural – mesmo do poder mais formal e do conhecimento mais abstracto" (Guibernau 1997 [1996]: 46).

28 "A vida social consiste em processos de reificação e essencialismo assim como em desafios a esses processos. Esse é o corolário de reconhecer o carácter estratégico do essencialismo. Desconfiar do essencialismo na teoria social não deve toldar a nossa percepção da sua presença igualmente disseminada na vida social. É inútil essencializar o essencialismo. Nesse momento, também, as ciências sociais são escrutinadas pelas suas próprias lentes comparativistas. Tal como Richar Handler (1985; 1988) e eu defendemos, reconhecer os essencialismos partilhados pelos nacionalismo e pela antropologia proporciona visão histórica e distância crítica" (Guibernau ibid.: 47).

29 "Considero o nacionalismo uma ideologia estreitamente relacionada com a ascensão do estado nacional e comprometida com ideias a respeito da soberania popular e da democracia suscitadas pelas revoluções francesa e americana. A natureza fragmentária das abordagens actuais do nacionalismo tem origem na sua inabilidade para juntar seus dois contributos fundamentais: o carácter político do nacionalismo, como uma ideologia que defende a noção de que estado e nação devem estar em harmonia; e a sua capacidade de ser um provedor de identidade para indivíduos cônscios de constituir um grupo baseado numa cultura, passado e projecto para o futuro comuns, bem como na fixação a um território concreto. O poder do nacionalismo emana da sua habilidade para engendrar os sentimentos em torno de pertencer a um comunidade específica. Os

articulações entre esses ideais e os contextos políticos do século XX onde o nacionalismo é usado como ideologia. Em cada um desses contextos, o nacionalismo é recriado considerando a especificidade dos desafios sociais, políticos e económicos da contingência histórica em que se situa. Na resolução desses desafios são criados Estados Nacionais e Identidades Nacionais (formas de unidade e solidariedade comunitárias) que tentam harmonizar uma série de elementos tidos como "herança" e um futuro político que assegura o bem comum[30].

2.5.1. As relações entre o Nacionalismo, a Nação e o Estado

Se o nacionalismo, enquanto ideologia, defende a congruência entre o Estado e a Nação, este ideal, em si mesmo, não esgota as possibilidades do modo como o nacionalismo pode ser utilizado por parte dos grupos políticos em actuação num determinado contexto. Num Estado Nacional, isto é, uma unidade política onde a relação entre Estado e Nação é pacífica, o nacionalismo raramente é invocado (ibid.: 72). Exceptuando momentos de crise que acarretem medidas impopulares, o uso retórico da Nação restringe-se a momentos de celebração, é um tipo de discurso cíclico associado à manutenção da unidade nacional. Em "nações sem estado", ou seja, em comunidades políticas que se representem como unidades culturais independentes, o nacionalismo é frequentemente utilizado como forma de protesto ou reivindicação. Dependendo das situações, esses movimentos podem criar uma ruptura com a unidade política a que pertencem ou, dando continuidade a esse projecto político, podem apresentar-se como unidades autónomas. Este último caso, acrescenta uma série de elementos ao nacionalismo, como é o caso da concepção de determinadas comunidades como regiões, minorias étnicas ou províncias autónomas (ibid.: 73). Em contrapartida, em "estados sem nação", o nacionalismo é a ideologia por excelência para forjar esta aliança. O programa do nacionalismo cultural, nestes contextos, é desenvolvido no sentido de naturalizar essa relação e legitimar a existência da Estado Nacional.

Considerando as relações anteriores, M. Guibernau salienta que o nacionalismo, em si mesmo, não define a sua relação com a natureza das forças políticas (e outras ideologias) a que se possa associar.

símbolos e ritos desempenham um grande papel no cultivo de um senso de solidariedade entre os membros do grupo" (Guibernau ibid.: 11-12).

30 "Minha tese é que a solidariedade nacional é uma resposta à necessidade de identidade e natureza eminentemente simbólica, na medida em que ela proporciona raízes baseadas na cultura e num passado comum, assim como oferece um projecto para o futuro" (Guibernau ibid.: 13).

Do mesmo modo, não define também um modelo de Estado concreto[31]. O nacionalismo é usado por distintos projectos políticos de modos igualmente distintos. Trata-se de uma ideologia permeável a outras tantas ideologias, sendo que a sua proeminência nessa configuração é indissociável da exploração de um generalizado "sentimento de pertença" que anima a vida comunitária. Este sentimento prepara os indivíduos para receberem uma mensagem nacionalista. Estes receptores podem, então, ser facilmente mobilizados no sentido da causa nacional. A relação do nacionalismo com este sentimento é, segundo M. Guibernau, um elemento fundamental para a explicação da eficácia da ideologia. Uma eficácia expressa na mutabilidade das suas relações e na sua durabilidade (ibid.: 73-74).

2.5.2. A Identidade Nacional, o Simbolismo e o Ritual

O "sentimento de pertença" permite e depende da construção de uma Identidade Colectiva que actualiza a solidariedade comunitária. Na construção da Identidade Cultural, M. Guibernau salienta três aspectos: i) o desenvolvimento da imprensa e a sua correlação com a consolidação das línguas vernáculas ao longo do século XIX; ii) o papel da cultura na construção de uma relação harmoniosa entre comunidade, nação e estado; iii) e, por último, a importância do simbolismo e dos rituais nacionais no enraizamento da Identidade Nacional (ibid.: 75). No que diz respeito aos dois primeiros aspectos, M. Guibernau salienta e sintetiza algumas das ideias de B. Anderson (2005 [1983]) e E. Gellner (1993 [1983]) relativamente à imaginação da comunidade e à construção de uma cultura nacional homogénea, respectivamente. Assim, destaca a importância da difusão das línguas vernáculas, do texto impresso, da escolarização, entre outros elementos, no estabelecimento de uma plataforma onde, de um ponto de vista interno à nação, a comunidade se pode projectar numa Identidade Nacional. De um ponto de vista externo, o Estado Nacional torna-se um elemento de mediação entre as diferentes comunidades nacionais, sendo que, este contexto internacional intensifica a dinâmica interna da produção da Identidade Nacional (Guibernau ibid.: 90).

O terceiro aspecto salientado por Guibernau, o conteúdo simbólico da nação, tenta ver na acção dos elementos anteriormente referidos o modo como os símbolos e os rituais são usados pelo

31 "A meu ver, o nacionalismo não fornece uma descrição do conteúdo e dos meios de acção de um partido, excepto durante um período de extrema repressão e inteira oposição ao estado. O nacionalismo não determina que política os seus adeptos devem apoiar. É insuficiente saber aonde as pessoas querem ir; elas também precisam descobrir e decidir como chegar lá. Desse modo, podemos achar que os partidos nacionalistas seguem estratégias conservadoras, marxistas, social-democratas ou liberais" (Guibernau ibid.: 73).

nacionalismo. Os símbolos viabilizam a imaginação da comunidade nacional e, nessa medida, são elementos fundamentais na construção Identidade Nacional. Porém, a eficácia dos símbolos está na sua capacidade de serem re-significados consoante o contexto onde se inserem, isto é, a sua eficácia depende da pluralidade das conexões que esses símbolos permitem[32]. A "vida dos símbolos" depende da sua transfiguração em função das sociabilidades onde participam. Neste sentido, os rituais são elementos excepcionais de actualização e formalização de um novo modo de relacionamento da comunidade com o símbolo. Por este processo, são refeitas as próprias relações entre os indivíduos de uma comunidade e o modo como se representam enquanto tal. Assim, pelo simbolismo e pelos rituais, a Identidade Nacional é constantemente formalizada em função de novos desafios e a comunidade nacional viabilizada para outros projectos[33].

2.5.3. O Nacionalismo, o Racismo e o Fascismo

O nacionalismo, enquanto movimento produtor de identidades colectivas, é associável a ideologias que visem uma igual categorização de indivíduos e comunidades. Durante o século XX, a sua associação ao Racismo e ao Fascismo culminou na associação entre a nação e o projecto de edificação do "homem novo" promovidos, por exemplo, pelos regimes de Adolph Hitler e de Benedito Mussolini. Nesta associação deve ser salientado que o nacionalismo cultural organicista comporta ideias que possibilitavam esse cruzamento, sendo que, o desenvolvimento das outras duas ideologias permitiria, simultaneamente, a maximização de uma ideia de Raça (e subsequente hierarquização de fenótipos (ibid.: 95-96)) e de uma modernidade alternativa assente na ideia de tradição (ibid.: 103). Neste sentido, Raça e Tradição foram

32 "Se os símbolos que representam a nação recebem uma interpretação completamente fixa, restrita e confinada, é provável que desapareçam e tornem-se «vazias conchas de lembranças fragmentárias» (Dillistone 1986: 213). O nacionalismo, para manter a vitalidade de seus símbolos, deve readaptá-los e reinterpretá-los constantemente, dentro de novos contextos. Os símbolos têm sua origem no passado, mas o poder do nacionalismo baseia-se não apenas em expressar esse facto e em associar símbolos com tradição; mais propriamente, o nacionalismo tem também de recriar velhos símbolos e criar novos, para manter e aumentar a coesão da nação." (Guibernau ibid.: 93).

33 "A criação da Identidade Nacional, afirmo, corresponde a um processo complexo pelo qual os indivíduos se identificam com símbolos que têm o poder de unir e acentuar o senso de comunidade. Esse processo de identificação envolve um fluxo contínuo entre os indivíduos e os símbolos, no sentido de que os indivíduos não têm apenas que aceitar os símbolos já estabelecidos, mas têm, antes, de recriá-los constantemente e atribuir-lhes novo significado conforme as alterações das circunstâncias através das quais a vida em comunidade se desenvolve. A tradição tem de ser inventada e constantemente reactualizada. Ainda se, como demonstra Renan, a nação for um resultado de um plebiscito diário, a identificação com os seus símbolos também precisa se posta em prática de forma constante, para se evitar o risco de se perder o significado. Se isso acontece, o senso de comunidade imediatamente se debilita" (Guibernau ibid.: 94).

aspectos usados para definir geopoliticamente as Nações, permitindo o desenvolvimento de políticas expansionistas que visavam um estabelecimento natural das fronteiras políticas. Assim, Nação, Raça e Tradição seriam elementos de uma retórica e ideias base de um violento programa político xenófobo, racista, e fascista. Um programa político desenvolvido por vários países europeus, nomeadamente durante as décadas de 20 e 30 do século XX, e que esteve na base da mobilização das comunidades nacionais para a Segunda Guerra Mundial (ibid.: 99).

O desenvolvimento do "racismo científico", durante o século XIX, esteve associado ao colonialismo e imperialismo europeus. Com base na sistematização e hierarquização da diferença, os países europeus instituiriam uma metanarrativa civilizacional que os colocava como as nações mais desenvolvidas do globo. Esta posição acarretava, segundo uma moral associada a este esquema, o dever de uma missão civilizadora que justificava a constituição e manutenção de Impérios Coloniais. Impérios que poderiam ser formais ou informais, dependendo do território em causa. Porém, se é certo que o Racismo esteve na base da legitimação das possessões coloniais europeias, deve-se também ter em consideração que a sistematização da diferença e a sua associação à unidade nacional estariam na base dos movimentos libertários que desmantelaram esses Impérios Coloniais (ibid.: 99-101). Desta forma, a associação entre Nacionalismo e Racismo animou a vida política mundial de várias formas, servindo contextualmente para propósitos muito distintos.

Apesar de considerar a existência de várias possibilidades para pensar a relação entre o Nacionalismo e o Racismo, M. Guibernau, na linha de S. T. Goldberg (1993: 150), defende que o racismo condiciona o poder a ser exercido segundo três princípios: epistemologicamente, o poder reproduz um esquema dual (o "nós" e o "outro"); o poder classifica e determina o papel dos indivíduos negando a possibilidade da sua participação no processo; a classificação define a redistribuição do poder, isto é, às categorias inferiores corresponde a total obediência à vontade das categorias superiores. Esta classificação e hierarquização são reproduzidas igualmente dentro das categorias raciais, definindo identidades de género e modelos familiares segundo uma perspectiva androcêntrica (Guibernau ibid.: 99). A rigidez desta dinâmica é reforçada pelos regimes fascistas que, através de políticas eugenistas, levariam estas classificações, e respectivas prescrições, a escalas da vida privada (ibid.: 106-107).

No caso do Fascismo, M. Guibernau salienta que existe um certo tipo de nacionalismo no âmago do desenvolvimento da ideologia (ibid.: 101). Considerado por J. Linz (1991 [1976]) um antimovimento, na medida em que se assume como um antiliberal, antiparlamentar, anticomunismo, anticapitalismo, entre outras oposições, culminaria na exacerbação dos ideais nacionais (ibid. 15). Projectar a tradicionalidade da Nação

no Futuro seria um dos aspectos fundamentais do Fascismo. Ao contrário dos outros movimentos que se opunham a aspectos da tradição por impedirem a realização dos novos valores, o Fascismo tenta perspectivar todas essas modernizações pela óptica nacional[34]. Um projecto de "purificação" da modernização pelo respeito às tradições nacionais considerando a sua concretização no Futuro.

Neste contexto, a ideia de Raça é também um elemento que participa na elaboração deste projecto. Porém, com variantes expressas no seu uso por parte do nazismo alemão e do fascismo italiano. Enquanto o caso alemão depende directamente da ideia de Raça, legitimando a naturalidade do seu projecto na ideia de purificação da humanidade, o caso italiano insistiria no carácter voluntarista (histórico) do movimento fascista enquanto manifestação de um movimento civilizacional (Guibernau ibid.: 103-105). Estas crenças são a base da mística dos regimes que, usando o aparato simbólico e ritual do nacionalismo, instituíram um participação política em forma de culto à Nação e à sua universalidade (ibid.: 105-106). Um culto que exige um complexificação da máquina estatal no sentido de conseguir organizar a nação. Um culto que envolve a participação das massas populares e que usa as novas tecnologias de comunicação para inculcar os seus valores. Levando esses valores a escalas anteriormente não exploradas. Um culto que intensifica a Identidade Nacional como referência máxima para as práticas identitárias e moldagem da comunidade (ibid.: 107-109).

34 "O fascismo oferece um modernismo alternativo. Numerosos movimentos fascistas romantizaram as estruturas sociais pré-industriais e rejeitaram os estilos de vida e os valores comerciais, urbanos e industriais. Como observa Linz (1991 [1976]: 108), em sua rejeição do cosmopolitismo, do comercialismo e consumismo, e em um apelo a um retorno à natureza, eles coincidiram com os ideólogos camponesistas, com certos tipos de populismo e poderosas correntes intelectuais que, na virada do século, estavam particularmente articuladas na Alemanha. No entanto, o fascismo não ambicionava destruir o processo de industrialização mas, ao contrário, favorecia-o de forma proposital, para aumentar o poderio e a prosperidade do país. O compromisso com a preparação militar e a preocupação com o planejamento de metas colectivas impeliram os fascistas para uma política de industrialização. Os futuristas, e com eles Mussolini, eram fascinados pela tecnologia. A questão-chave, no que diz respeito ao modernismo da ideologia fascista, deduz-se ao tratamento concedido à industrialização com um avanço tecnológico. O fascismo contemporâneo mostra uma ambivalência semelhante, quando trata dos sinais da modernidade. A regeneração ou renascimento da nação significa, habitualmente, lembrar o puro e glorioso passado. Contudo, o nacionalismo precisa encarar o futuro e preparar a nação para competir e livrar-se do atraso. Esse processo envolve a reapropriação da indústria e da tecnologia, e a reinterpretação das tradições" (Guibernau ibid.: 103).

3. NACIONALISMO E PRÉ-MODERNISMO

3.1. Anthony D. Smith

Anthony Smith (1997 [1991]) inicia a sua análise sobre a Identidade Nacional partindo da discussão de *Édipo Rei* de Sófocles. Uma tragédia que, de acordo com o autor, apesar de ser uma advertência aos perigos do orgulho e do poder, pode ser tomada como problemática da identidade (ibid.: 13). Com o exemplo de Édipo, A. Smith salienta a multiplicidade das identidades que os indivíduos desempenham e o modo como se encontram indexadas a classificações sociais. Tratam-se de identidades colectivas que congregam diferentes categorias e papéis constitutivas do indivíduo. Neste processo destaca os seguintes aspectos: i) as categorias de género sexual; as categorias de espaço e território que definem identidades locais e regionais; iii) e a categoria de classe social que define a identidade socio-económica (ibid.: 16-18). Em função de cada uma, os indivíduos agrupam-se segundo malhas de interesses, nomeadamente, no que diz respeito aos interesses de classe. Porém, adverte A. Smith, existem identidades colectivas que podem romper essas divisões: as identidades religiosas e étnicas. Esta capacidade prende-se com o seu poder de reagrupar segmentos de distintas classes sociais e formar outras tantas comunidades. O cruzamento das categorias étnico e religiosa, por exemplo, é uma forma de constituição dessas comunidades. (ibid.: 19-20). A nacionalidade, por sua vez, constitui outra categoria em que se refaz esse jogo de articulação de diferenças e semelhanças. Sob o desígnio do interesse nacional, podem ser reunidos grupos díspares entre si na constituição, mobilização e manutenção de comunidades (ibid.: 21). Assim, o leque de identidades colectivas a serem desempenhadas pelos indivíduos, não só é múltiplo, como um complexo jogo de cruzamento de representações e interesses colectivos.

3.1.1. Identidade Nacional

Na constituição da Identidade Nacional, A. Smith considera a existência de dois modelos de referência: o modelo ocidental (emergente na Europa durante o século XVIII) e o modelo não ocidental (característico da Europa Oriental e da Ásia). O modelo ocidental ou cívico trata-se de um concepção predominantemente espacial ou territorial que faz coincidir o povo com o território sob uma ideia de "terra natal". Uma mescla organizada em função da ideia de "pátria", ou seja, uma comunidade legal com

um propósito de autonomia política. "Território histórico, comunidade político-legal, igualdade político-legal dos membros e ideologia e cultura cívica comuns; são estas as componentes do modelo ocidental normal de nação" (ibid.: 25). Ao modelo não ocidental subjaz uma concepção étnica" da nação, isto é, consiste numa comunidade de nascimento e cultura nativa. "A nação é vista como uma «superfamília» imaginária, e ostenta, linhagens e genealogias para sustentar as suas pretensões" (ibid.). Estes dois modelos cruzam-se na edificação dos movimentos nacionalistas e, dependendo do contexto em que emerge e dos interesses dos seus protagonistas, articula de modo múltiplo os distintos aspectos de cada um[35].

Apesar de constituírem "modelos rivais de nação", existem pressupostos fundamentais que os unem; pressupostos que se reflectem no modo como ambos valorizam os seguintes aspectos que definem a Identidade Nacional:

1. Um território histórico ou terra de origem;
2. Mitos e memórias históricas comuns;
3. Uma cultura de massas pública comum;
4. Direitos e deveres legais comuns a todos os membros;
5. Uma economia comum, com mobilidade territorial para os membros (ibid.: 28).

A enumeração destes aspectos permite a definição de Nação[36] e destacar esta formação do Estado. Sem negar a possibilidade de sobreposição entre eles, dado que os Estados modernos se legitimaram em termos nacionais (o Estado-Nação), salienta que se trata de um conjunto de fenómenos independentes com amplitudes distintas (ibid.: 29). A Identidade Nacional é, deste modo, um estratégia de identificação colectiva que antecede o Estado-Nação, cuja produção de identidades nacionais corresponde a uma etapa de um processo de formação de identidades colectivas baseadas em aspectos culturais e políticos em curso. Assim, nos momentos anteriores ao Estado-Nação, A. Smith valoriza os aspectos etno-simbólicos

35 "De facto, todos os nacionalismos contêm elementos cívicos e étnicos em vários graus e formas diferentes, Por vezes predominam os elementos cívicos e territoriais; outras vezes, são as componentes étnicas e vernáculas as que mais a salientam. Sob o domínio dos Jacobinos, por exemplo, o nacionalismo francês era essencialmente cívico e territorial; proclamava a unidade da *patrie* republicana e a fraternidade dos seus cidadãos numa comunidade político-legal. Paralelamente, surgiu um nacionalismo linguístico, que reflectiu o orgulho na pureza e na missão civilizadora de uma cultura francesa hegemónica proclamada por Barère e pelo Abbé Gregoire. No início do século XIX, o nacionalismo cultural francês começou a reflectir concepções mais étnicas da nação, tanto frâncicas como gaulesas; estas tornaram-se mais tarde cartas confirmativas para ideiais franceses radicalmente opostos. O Direito clérico-monarquico estava particularmente apegado às concepções genealógicas e vernáculas de uma nação «orgânica» que contrapunha ao modelo cívico e territorial republicano, em particular durante o caso Dreyfus" (Smith 1997 [1991].: 27).

36 "Uma nação pode assim ser definida como *uma determinada população humana, que partilha um território histórico, mitos e memórias comuns, uma cultura pública de massas, uma economia comum e direitos e deveres legais comuns a todos os membros*" (Smith ibid.: 28).

como formas privilegiadas de sociabilidade do laço comunitário[37].

3.1.2. Nações e Etno-Simbolismo

A etnicidade e as suas representações constituem um elemento importante no pensamento de A. Smith[38]. Uma comunidade étnica[39] apresenta os seguintes atributos principais:

1. Um nome próprio colectivo.
2. Um mito de linhagem comum.
3. Memórias históricas partilhadas.
4. Um ou mais elementos diferenciadores de cultura comum.
5. A associação a uma terra natal específica.
6. Um sentido de solidariedade em sectores significativos da população (ibid.: 37).

Alertando para o facto da sua abordagem não se tratar de uma perspectiva primordialista, A. Smith considera pertinente considerar a importância das comunidades étnicas na formação das nações modernas[40] Porém, não parte do princípio que exista uma sobreposição entre comunidades étnicas pré-

37 "A identidade nacional e a nação são construções complexas, compostas por uma série de componentes interligadas – étnicas, cultural, territorial, económica e político-legal. Estas exprimem os laços de solidariedade entre membros de comunidades, unidos por memórias, tradições e mitos partilhados, que podem ou não ter expressão nos seus próprios estados, mas totalmente diferentes dos laços puramente legais e burocráticos do estado. Conceptualmente, a nação acabou por fundir dois conjuntos de dimensões, uma cívica e territorial e outra, étnica e genealógica, em diferentes proporções segundo cada caso particular. Foi esta enorme multidimensionalidade que transformou a identidade nacional numa força tão flexível e persistente da vida e da política modernas, e permitiu que ela se associasse eficazmente a outras ideologias movimentos modernos, sem perder as suas características" (Smith ibid.: 30).

38 A questão da importância do etno-simbolismo pré-moderno na constituição da nação moderna (Estado-Nação) é um ponto fulcral na obra de Anthony Smith. A partir da valorização destes aspectos, Smith critica simultaneamente as teorias primordialistas, que defendem uma continuidade entre antigas formações políticas e os modernos Estado-Nação, e as teorias que modernistas que defendem uma ruptura entre o modernos Estados-Nação e as antigas formações políticas. Trata-se de um aspecto que Smith trata em várias das suas obras ((1997 [1991]); 1996; 1998; 1999; 2000; 2006 [2001]). Neste texto estamos a usar fundamentalmente a obra de 1991.

39 A. Smith salienta as diferenças entre categorias étnicas e comunidades étnicas. As primeiras tratam-se de imposições alheias ao grupo humano em questão e a segundo trata-se de uma forma de representação de comunidades (Smith ibid.: 36-37).

40 "A identidade cultural colectiva refere-se não só a uma uniformidade de elementos ao longo de gerações, mas também a um sentimento de continuidade por parte de gerações sucessivas de uma determinada unidade cultural de população, a memórias partilhadas sobre acontecimentos e períodos anteriores da história dessa comunidade e a noções alimentadas por cada geração sobre o destino colectivo dessa unidade e a sua cultura. As alterações em identidades culturais referem-se, por conseguinte, ao grau a que desenvolvimentos traumáticos perturbam a disposição básica dos elementos culturais que formam o destino colectivo de determinadas unidades culturais de população. A questão é saber até que ponto tais desenvolvimentos quebram ou alteram os padrões fundamentais do mito, símbolo, memória e valor, que unem sucessivas gerações de membros,

modernas e Estados-Nação modernos. A relação é mais sinuosa e, para A. Smith, mais do que uma explicação da emergência de nacionalismos e nações, trata-se mais de uma relação que operacionaliza a pesquisa. São três as razões que apresenta para a sua pertinência: i) historicamente, as primeiras nações emergiram de núcleos étnicos e, por algumas delas serem poderosas, serviram de exemplo para outros casos; ii) o modelo étnico foi sociologicamente fértil na medida em que assenta sobre um tipo de comunidade «demótica» pré-moderna que subsistiu até aos dias de hoje; iii) a eficácia do modelo leva a que os nacionalismos que estão na base das nações, mesmo que não partam de interesses ou da existência de uma comunidade étnica, frequentemente fabriquem um discurso baseado num núcleo étnico de forma a consolidar o projecto político que pretendem desenvolver (ibid.: 60-61).

Assim, valorizando comunidades pré-existentes à comunidade nacional, Smith analisa os processos de integração desses elementos no Estado-Nação. Neste âmbito destaca dois processos: a *incorporação burocrática* das comunidades étnicas no programa político nacional (ibid.: 75-80) e a *mobilização vernácula* (ibid.: 83-90). O desenvolvimento destes dois processos vincula-se ao tipo de grupo que promove a passagem da comunidade étnica à comunidade nacional. No primeiro caso, trata-se de um movimento de elites do topo da hierarquia social (etnias laterais, segundo a designação de A. Smith (ibid.: 72-75)) que, assenhorando-se dos meios estatais, fazem prevalecer a sua representação étnica face às restantes, dotando a redistribuição da Identidade Nacional de mecanismos de inclusão/exclusão que definem a posição dos elementos da comunidade e as suas estratégias de mobilidade social. No caso da mobilização vernácula, a comunidade étnica engloba todos os grupos que a compõem (etnicas verticais (ibid.)) e, assim, trata-se de conferir à representação étnica uma dinâmica que permita forjar a comunidade nacional. "Esta revolução envolve vários processos inter-relacionados. Estes incluem:

1. Um movimento de passagem da subordinação passiva da comunidade para a sua afirmação política activa.

2. Um movimento para fixar a comunidade na sua terra de origem, um território compacto seguro e reconhecido.

3. Um movimento para dotar a comunidade territorial de unidade económica.

4. Um movimento para colocar o povo no centro das preocupações e para exaltar as massas, reeducando-as quanto a valores, memórias e mitos nacionais.

---

demarcando-as ao mesmo tempo dos «estrangeiros» e em torno dos quais de solidificam as linhas de diferenciação cultural que servem de «marcadores culturais» a o regulamento das fronteiras" (Smith ibid.: 41-42).

5. Um movimento para transformar membros étnicos em cidadãos «legais», conferindo-lhes direitos civis, sociais e políticos" (ibid.: 86-87).

Nesta passagem, os "intelectuais-pedagogos" serviram-se do conhecimento das tradições históricas e do simbolismo no sentido da criação de uma cultura nacional, tentando superar as disjunturas entre as várias comunidades a serem integradas no projecto nacional. Esta actividade foi desenvolvida tanto pela homogeneização (pela criação de *plataformas* que diluem as diferenças) como pela sistematização edificante dessas diferenças em discursos de complementaridade. Na sua globalidade, este reequacionamento das ligações entre as comunidades construiu mapas e princípios morais com base num passado étnico vivido, nomeadamente, através da via de um culto ao regresso à "natureza" e aos seus "espaços poéticos" de onde emerge a comunidade e do culto das Idades de Ouro. A via das origens e a via do esplendor da essência étnica/nacional (ibid.: 87-88).

Neste processo de passagem da ordem da comunidade étnica para a comunidade nacional forjam-se as nações modernas. Um processo de naturalização da nação provocado pela fusão do modelo ocidental e não ocidental de nação. Perante estes fenómenos, o autor admite a importância das comunidades pré-existentes na era do nacionalismo, bem como os processos de adequação dessas comunidades aos novos desafios políticos, económicos e sociais, salientando porém que "as nações são, de facto, fenómenos modernos, na medida em que:

1. Requerem um código legal unificado de direitos e deveres comuns, com direitos de cidadania, quando a nação é independente.

2. Baseiam-se numa economia unificada, com uma única divisão laboral e uma mobilidade de pessoas e de bens através do território nacional.

3. Necessitam de um território bastante compacto, de preferência com fronteiras defensíveis «naturais», num mundo de nações compactas semelhantes.

4. Requerem uma «cultura política» e um público únicos, um sistema de comunicação e de educação de massas para socializar gerações futuras, de forma que se tornem «cidadãos» da nova nação" (ibid.: 92).

3.1.3. Nacionalismo

Se as nações são fenómenos modernos decorrentes das transformações de laços e sentimentos étnicos anteriores, o nacionalismo "está também dependente de outros motivos, visões e ideais

anteriores" (ibid.: 95). No sentido de tentar contextualizar o nacionalismo no âmbito do «espírito da época», A. Smith tenta perspectiva-lo simultaneamente enquanto ideologia, linguagem e sentimento. Neste sentido, parte da seguinte definição de nacionalismo: "*um movimento ideológico para atingir e conservar a autonomia, a unidade e a identidade em nome de uma população que alguns dos seus membros consideram constituir uma «nação» real ou potencial*" (ibid.: 97). Na concretização desses objectivos, o nacionalismo tanto cria as suas especificidades, como integra as antigas formas de representação da comunidade. O nacionalismo é, deste modo, um projecto antropológico vasto que anima o processo de estabelecimento de um mundo de nações.

Enquanto ideologia, o nacionalismo trata-se de uma doutrina cultural da Nação e não do Estado. Este último é uma ferramenta da primeira, sendo da vontade da Nação decidir a sua utilização enquanto meio de concretização dos seus ideais (ibid.: 98). O Estado deve garantir a concretização do "génio nacional" ou da Identidade Nacional[41] e garantir o seu direito de autodeterminação[42]. Estes novos conceitos, entre outros, que gravitam em torno da nação definem a linguagem nacionalista. Criam um discurso próprio cuja aquisição faz parte da agenda nacionalista[43]. São palavras que são aplicadas a realidades pré-existentes num constante exercício de re-significação, de integração do mundo e das experiências da comunidade na óptica nacional. Este perpétuo movimento refaz os sentimentos de pertença, actuando sobre a representação e forma de sentir o território, a história e a comunidade. Referências que ajudam a construir os mapas cognitivos necessários à representação do mundo como um mundo de nações. Esse mundo de nações é, fundamentalmente, um mundo de famílias. A metáfora familiar institui-se como a representação mais comum dos nacionalistas e, simultaneamente, a forma de sentimento privilegiada. Apesar do nacionalismo ter enfrentado, frequentemente, laços e interesses

41 A expressão "génio nacional" é utilizada nas obras de Lord Shaftesbury e Herder, entre outros. A "identidade nacional" ocorre especialmente em Montesquieu e Rousseau (Smith ibid.: 99).

42 O conceito de autodeterminação é usado tanto por Kant, como por Fichte, Schegel e outros românticos alemães (Smith ibid.: 100).

43 "Estes conceitos – autonomia, identidade, génio nacional, autenticidade, unidade e fraternidade – formam uma linguagem ou discurso interligados, que possuem os seus cerimoniais e símbolos expressivos. Estes símbolos e cerimoniais fazem tanto parte do mundo em que vivemos que, a maioria das vezes, não lhe damos valor. Neles estão incluídos os atributos óbvios das nações – bandeiras, hinos, paradas, moedas, capitais, juramentos, costumes populares, museus de folclore, memórias de guerra, cerimónias de memória aos mortos nacionais, passaportes, fronteiras – bem como aspectos mais ocultos, tais como recriações nacionais, regiões rurais, heróis e heroínas populares, contos de fadas, formas de etiqueta, procedimentos legais, práticas educacionais e códigos militares – todos os costumes, hábitos, estilos e formas de agir e de sentir distintos, partilhados pelos membros de uma comunidade de cultura histórica" (Smith ibid.: 101).

familiares na construção das nações, a família é a imagem por excelência da nação[44]. Com efeito, pela metáfora da família seria possível naturalizar uma série de relações que permitiriam o enraizamento da nacionalidade.

O nacionalismo, pelas suas características mobilizadoras, torna-se um movimento recorrente desde o século XVIII a uma escala mundial. Em associação com políticas imperialistas e colonialistas[45], tanto podem ajudar a criar impérios como proporcionar o seu desmantelamento[46]. As especificidades das nações fazem os nacionalismos. Foi um movimento defendido por elites que, desempenhando um papel de pedagogos, disseminaram a sua doutrina à escala das massas. Esta difusão do nacionalismo permitiu o re-equacionamento da identidade individual em relação às identidades colectivas. Por ser um movimento cultural, cria um índice de relações que permite aos indivíduos conceberem-se enquanto parte integrante de uma cultura nacional que funciona como fonte de explicação das suas especificidades[47]. Com efeito, pela sua capacidade de actuar em diferentes escadas, o nacionalismo tende para uma explicação totalizante da experiência. Devido a esta característica, às histórias individuais (que se criam através das identidades dos indivíduos) é-lhes oferecida a possibilidade de, pela exercício da Identidade Nacional,

44 "A nação é representada como uma grande família, os membros como irmãos e irmãs da pátria, falando a língua da mãe. A família da nação ultrapassa e substitui assim a família do indivíduo, suscitando lealdades e ligações igualmente fortes e intensas. Mesmo nos casos em que compromissos de fidelidade locais são tolerados e às verdadeiras famílias é atribuída a sua legitimidade, a linguagem e o simbolismo da nação afirmam a sua prioridade e, através do estado e da cidadania, exercem as suas pressões legais e burocráticas sobre a família, utilizando metáforas de tipo semelhante para se justificarem" (Smith ibid.: 103).

45 Estas questões, apesar da sua importância no processo globalização e, consequente, diversificação do nacionalismo (ibid.: Capítulos 5 e 6) não serão aqui desenvolvidas.

46 Este desmatelamento tanto pode ir no sentido de fragmentar antigas nações (ou impérios) em unidades políticas independentes, como no sentido contrário, ou seja, a criação de unidades supra-nacionais. No Capítulo 7 (ibid.: 176-213), A. Smith discute fenómenos "para além da identidade nacional". O pan-nacionalismo é um dos temas centrais deste capítulo: "A tese central do meu argumento ao longo deste livro tem sido a interacção entre as forças que moldam não apenas identidades colectivas modernas, em particular os laços étnicos e a etno-história, mas também estados e classes, e as formas através das quais os seres humanos em geral, e a elite profissional nacionalista, tentaram reconstruir e transformar as suas heranças em identidades nacionais «antigas-novas». Esta dualidade continua a dar forma a visões recentes e a esforços para transformar as identidades nacionais em algo «para além da nação». Isto significa que as verdadeiras tentativas para avançar para além da nação devem ter como ponto de partida os fundamentos desta e utilizá-los para chegar mais longe. Os fundamentos da nação são os fundamentos do nacionalismo. Daí que só seja possível transcender a nação através de uma forma de nacionalismo, nacionalismo esse paradoxalmente mais alargado do que a nação compacta tem sido, em geral, o objecto dos seus esforços" (ibid.: 209). Isto é, garantir formas de laço supra-nacionais que tenham por base a célula nacional enquanto forma de mediação.

47 "O indivíduo vai buscar a sua identidade a uma colectividade cultural; ela ou ele tornam-se cidadãos, ou seja, membros legítimos e reconhecidos de uma comunidade política que é, simultaneamente, uma comunidade cultural «de história e destino». Essencialmente, nesta resposta à questão da identidade, «somos quem somos» devido à nossa cultura histórica (Smith ibid.: 124).

serem representadas como parte integrante da história da Nação e, como a Nação tem um percurso a percorrer na história universal, os indivíduos encontram, por conseguinte, a sua vida inscrita no mundo.

3.2. Joseph R. Llobera

Joseph R. Llobera (1994) centra a sua análise nas nações da Europa Ocidental, procurando demonstrar as suas origens na Época Medieval[48]. A sua perspectiva decorre de uma ideia processual dos fenómenos históricos, isto é, admite que determinados aspectos do presente – neste caso, as nações e o nacionalismo – estão já contidos enquanto possibilidades num momento anterior. Assim, seria necessário proceder a uma tentativa de identificar os diferentes momentos desse processo. Esse faseamento, longe de definir deterministicamente a evolução do processo, serve para tentar compreender a historicidade do fenómeno, isto é, definir as diferenças e semelhanças ao longo do tempo. As constelações de actores, as condições e causas do seu desenvolvimento, os eventos significativos e a representação que se faz deles e, por último, construir uma argumentação em termos de possibilidades e limites das relações entre os elementos considerados[49] (neste caso, nações/nacionalismos modernos e nações/nacionalismos pré-modernos).

3.2.1. A Nação como um património medieval

A ideia central de J. R. Llobera é contrária ao carácter moderno que E. Gellner e E. Hobsbawm

48 "It is true that modern nationalism only appeared in the aftermath of the French Revolution, but national identity is a phenomenon of the *long durée*. That is why the book starts by considering, in Part I, how Western European nations were formed. It also introduces the idea of ethno-national potential as a foundational concept. Ethno-national potential appears in the modern period as given: a region either has it or not. But what I am trying to capture here is the process and the constitutive elements of the formation of national awareness in the Middle Ages. It is important to note that by the end of the medieval period the ethno-national die was cast" (Llobera 1994: xii).

49 "It is part of my geological, stratigraphical conception of historical time to conceive of the present as a hierarchical and geometrical accumulation of past ideological constructions, hence avoiding an atomistic view of society. The elements considered cannot be taken in isolation and recombined at pleasure as in a structuralist game; only history can combine them, and in fact has already done so in a definitive way of Western Europe. At each historical stage a certain course of action was taken which foreclosed certain future possibilities. This is not to say that is history is the realm of iron necessity or that there is an unsttopable march of time. In fact, the ways of history are often undecided and tentative, as if Clio proceeded by trial and error. Then at a certain moment in time a particularly significant occurs (or better still a series of events) that, retrospectively, from the hindsight of the present, we can recognize as having had a decisive effect in shaping the future. The French Revolution is an excellent example of a constellation of events which, from the experience of its effects, we can say triggered-off modern nationalism" (Llobera ibid.: xii).

conferem à nação e nacionalismo[50]. J. R. Llobera é peremptório a afirmar que, nos casos em que estuda, o nacionalismo moderno está enraizado e recria uma série de realidades medievais[51]. No âmbito do conjunto dessas realidades são de destacar as seguintes: a diversidade linguística; a importância dos laços de sangue no esquema da realeza dinástica; a diversidade das culturas (num sentido lato do termo); as divisões administrativas; a união entre interesses de grupos laicos e clero; a ocorrência de termos como "nação" e "pátria" no vocabulário medievo como forma de fazer corresponder pessoas e lugares (ibid.: 80-85). As realidades pré-modernas permitem que Llobera reconsidere as relações entre Estado e Nação (na asserção moderna dos conceitos). Admitindo que existem casos em que um pode usar o outro (no sentido de se afirmarem enquanto projecto político), considera que a ideia de grupo nacional persiste independentemente de ser usado pelo Estado[52].

No âmbito da construção das realidades nacionais pré-modernas, partindo da análise de Stein Rokkan (1975) sobre os diferentes momentos da história da construção das nações e dos estados na Europa Ocidental, J. R. Llobera salienta as "constantes" que o referido autor identifica nessa construção: i) as ideias de cidadania, de jurisprudência, de supremacia do Imperador construídas durante o Império Romano; ii) a organização supra-territorial desenvolvida pela Igreja Católica depois da queda do Império Romano do Ocidente; iii) a tradição legislativa e jurídica suportada pelos chefes de família livres dos Reinos Germanos; iv) a construção, após o período áureo do mundo Islâmico, de uma rede comercial que liga cidades do Oriente a cidades do Mediterrâneo e do Báltico, promovendo a desenvolvimento urbano da Itália à Flandres e ao Báltico; v) o desenvolvimento e consolidação do regime senhorial e feudal e, subsequente, formação de poderes legitimados na posse de um território; vi) a consolidação das línguas

50 "One of the problems of the modernist conception is precisely that it projects an image of the nations as if it were a reality created *ex nihilo*. This is only acceptable if we take the nation to be a political invention of the modern period – The Enlightenment – and coming into being after the watershed of the French Revolution; in other words, if in the definition of the nation the main emphasis is placed on the idea of popular sovereignty. But we know only too well that the moment we try to operate within this perspective we are blotting out the cultural dimension of the nation and its historicity. To say, then, that nation and nationalism as we understand them today, did not exist in the Middle Ages is mere truism. To abandon for this reason any search into the process of national formation and into the forms of national identity in this period is a recipe for sociological disaster. No doubt what contributed to the triumph of the modernist conception of the nation is the fact that in the sixteenth and seventeenth centuries the consolidation of absolute monarchy blurred the powerful national forces that were emerging by the end of the Middle Ages" (Llobera ibid.: 3).

51 "The idea that nationalism is invented, so dear to Hobsbawm, Gellner and other contemporary observers, is patently untrue. Modern nationalisms are recreations of medieval realities; in fact, they can only be sucessul if they are rooted in the medieval past, even if the links with it may often be tortuous and twisted" (Llobera ibid: 85-86).

52 J. R. Llobera, em reacção ao exemplo cliché que defende que no caso francês o estado precede a nação e no caso inglês a nação teria precedido o estado, propõe que se veja a relação entre estes dois elementos como um processo no qual cada um sai reforçado. Porém, como o caso da Catalunha testemunha, existem exemplos em que embora o sentimento nacionalista (ou a nação) subsiste a um Estado que não vai no sentido de a concretizar (Llobera ibid.: 85).

vernaculares como línguas oficiais, nomeadamente com o crescimento da imprensa, em detrimento do Latim enquanto língua pan-europeia (ibid.: 119).

As constantes que Rokkan identifica contribuem para a ideia da nação como um processo de *long durée* proposto por J. R. Llobera. Nestas seis "constantes" existem quatro aspectos a serem considerados: i) o posicionamento geopolítico relativo a Roma; ii) o posicionamento geopolítico relativo aos centros urbanos e "industriais"; iii) o tipo de campesinato nas áreas rurais; iv) a variabilidade cultural, linguística e religiosa dentro de cada região administrativa. A produção das nações depende da configuração das relações que as constantes estabelecem entre si. Ou seja, da possibilidade de relações geradas na tensão entre centro e periferia (Llobera ibid.: 1119). Nessas tensões seria criadas dinâmicas que, numa perspectiva de longa duração, fazem das relações entre Nação e Estado um falso dilema onde se procuram as origens de um e outro. Estas relações são um imbricado que põe em potência as possibilidades de cada uma das partes. Porém, a questão é saber o modo como os sentimentos de amor pela pátria presentes no imaginário medieval, nomeadamente nas cidades-estado, deixam de ser sentimentos locais e passam a uma escala mais ampla (ibid.: 119-120). Se é certo que a partir do século XVIII se teria constituído uma paisagem mental constituída por Estados-Nação, progressivamente naturalizados pelos séculos posteriores, no momento da sua constituição, essa paisagem terá sido um complexo puzzle que, nas suas dinâmicas, viabilizou, potenciou ou apagou no mapa político outros projectos de Estados-Nação[53]. A partir do século XVIII, o confronto entre forças políticas (e as ideologias que as suportam) perspectivariam o legado das épocas anteriores de modo muito distinto. Essas perspectivas promoveram os nacionalismos e as nações que progressivamente foram fazendo o mapa político da Europa Ocidental[54]. Tratou-se de um rizomático jogo de forças e representações onde o legado medieval da nação foi usado como elemento na complexa construção dos Estados-Nação cuja

53 "In conclusion the only thing that we can say with certainty is that the nationality principle that seized the Western Europe imagination in the late eighteenth century revolutionized the world in which we live; but the outcome was not a landscape of nation-states, but rather a confused puzzle. What we have seen in the past two centuries are political structures (states) being subverted by an extremely effective ideological power (nationalism) I have said repeatedly that the *mot d'orde* of modernity – no nation without a state and each state must be a nation – is pure humbug, or rather a make-believe ideology. State and nation make strange bedfellows, basically they are organized on very different principles. Furthermore, there are two additional problems: the inertia of the state in relinquishing territorial sovereignty and the unpredictability of nationalist ideology in defining its circle of application" (Llobera ibid.: 120-121).

54 Nas Partes III, IV e V, o desenvolvimento nacionalismo é discutido a partir da importância de factores estruturais, ideológicos e históricos, respectivamente. Estes aspectos não serão aqui abordados porque a novidade da obra de Llobera consiste na importância concedida à Idade Média na constituição dos Estados-Nação Modernos. A sua análise da Época Moderna, embora com variantes, acaba por ser semelhante à de Hobsbawm, Gellner e Hutchinson, por exemplo, pelo que prescindimos de a apresentar.

operacionalidade extravasa, de acordo com J. R. Llobera as questões que este binómio sugere num primeiro momento.

3.3. Luís Reis Torgal

A ancestralidade dos sentimentos nacionais é um dos argumentos fulcrais para o conjunto de autores que defendem a Nação como construção pré-moderna. Se Adam Smith e Joseph Llobera, entre outros, enfatizam a importância desses sentimentos, fenómenos ou organizações radicados num substrato medievo, Luís Reis Torgal (2008) faz recuar esse modo de relacionamento entre a comunidade, o território e a sua memória à Antiguidade Clássica. Nesta proposta, a Pátria é discutida enquanto formação política anterior à Nação. Sem defender uma ligação de continuidade directa entre Pátria e Nação, L. R. Torgal discute a historicidade de cada um dos conceitos e demonstra como ambos estão relacionados com os cruzamentos entre as ideias de um "homem animal" e de um "homem artificial".

3.3.1. A Pátria, a Nação e o Estado

L. R. Torgal começa por invocar a tradicional genealogia da Pátria em Homero. A sua semântica engloba o sentimento de pertença e fidelidade à "terra dos pais". Um culto dos antepassados que reactiva os laços de uma comunidade em torno da ancestralidade (ibid.: 9). Na celebração desse laço eram actualizados sentimentos de origem, filiação e herança partilhados sob o desígnio de um destino e vocação da comunidade. À narrativa de celebração justapõe-se uma geografia onde a acção decorre. A "Pátria" é materialmente uma paisagem domesticada pela memória[55]. Durante a Época Clássica, a Pátria convoca, assim, um culto dos ancestrais que, imiscuídos de representações políticas, asseguram linhagens e dinâmicas sociais. Ou seja, assistimos a uma reprodução do modelo patriótico familiar num espaço e interesses públicos[56]. Porém, nesta reprodução da Pátria no espaço público, a República romana teria polarizado a legitimação e, consequentemente, a organização do patriotismo em redor de valores jurídico-

55 "Neste horizonte, entende-se que a geografia dos afectos pátrios não seja tanto traçada pelo determinismo físico, ou pelo império das fronteiras gizadas pelo poder político, mas a cartografada pela interiorização dos sentimentos de pertença" (Torgal 2008.: 10).

56 "Na verdade, parece indiscutível que esta visão clássica estava exclusivamente ancorada numa espécie de «patriotismo público», de cunho comunitário e modelado pelo paradigma familiar, numa confirmação da velha tese aristotélica que definiu o homem como um animal naturalmente político" (Torgal ibid.).

políticos em detrimento do território e da linhagem[57]. Assistimos, pois, a uma viragem que estabeleceria as condições para que outras formas de agrupamento emergissem. Neste sentido, a cidadania produzida nestes meandros é representada sob o desígnio de valores juridicamente instituídos e contratualmente aceite pelos cidadãos. O seu exercício é um modo de cooperação na realização do bem comum. Assim, o fundamento da sociedade torna-se cada vez mais político e, no contrato de adesão, misturam-se expectativas dos sentimentos étnicos (decorrentes do sentimento de pertença) e utilitárias (resultantes do estabelecimento de um regime legal e da crença num princípio da concretização da vontade individual na vontade geral)[58].

L. R. Torgal enfatiza a distinção conceptual entre Pátria e Nação destacando a sua diferenciação em termos cronológicos e ônticos. Assim, atribui à Pátria uma dimensão *lírica, afectiva e maternal* que produz uma *paisagem* em ligação com a comunidade (os compatriotas). Em contrapartida, a Nação (étnico-linguística) é entendida na sua dimensão institucional, carácter que desenvolve pela sua ligação ao Estado que a pretende concretizar enquanto tal (ibid.: 20). À Pátria corresponde um horizonte de sentido em que a comunidade é o próprio elemento catalisador das significações. É na ligação com a significação que se compõe a *paisagem*. No caso da Nação, esse processo é mediado pelo Estado que, "a bem da Nação", organiza os seus recursos dirigindo os fluxos da sua organicidade. A unidade nacional é forjada pelo Estado. Além destes aspectos, a Pátria supõe um acto de *concepção* e a Nação remete para um *nascimento* (ibid.: 21). Existe uma anterioridade lógica da Pátria que lhe confere um maior grau de perenidade quando comparada à Nação que, enquanto ser vivo, está sujeita às condições históricas. Perante a ameaça da transmutabilidade da Nação, a Pátria institui-se como núcleo inabalável da unidade[59].

57 "Do que ficou escrito se retira outra ilação: se o primeiro nível de patriotismo tem um cariz comunitarista, o segundo é polarizado, dominantemente, por valores jurídico-políticos, perspectiva que, reactualizada, virá a ser fundamentadora da ideia de patriotismo cívico de raiz contratual e, por extensão e transformação, do conceito moderno de «nação cívica». Por sua vez, embora a primeira acepção pudesse coabitar com a segunda, ela funcionará, como o molde por excelência, quer da concepção mais holística étnico-cultural e territorial dos sentimentos de pertença, quer da sua expressão mais totalizadora como «nação orgânica»" (Torgal ibid.: 13).

58 "Em termos sintéticos, poder-se-á dizer que, posteriormente, a maior autonomização das bases ética, da sociabilidade e das finalidades políticas desencadeou mudanças na fundamentação dos afectos e fidelidades ajuramentadas. Dir-se-ia que se passou de um plano em que estas se hierarquizavam sob o carisma de uma legitimidade sacro-social – pressupondo, por conseguinte, a existência de vínculos intepessoais e sinalagmáticos –, para um outro, mais horizontal (porque centrado nos ideais de liberdade, igualdade contrato social e bem comum), cada vez mais identificado com o secularizado interesse da vontade geral" (Torgal ibid.: 15).

59 "A nação *está* na pátria, pelo que exige um *território* (real ou imaginário) e uma *população*. Em simultâneo, para se

A anterioridade lógica e ôntica da Pátria permitiu a sua utilização por parte dos movimentos nacionalistas[60]. Os sentimentos pátrios e as significações geradas em seu redor foram re-equacionadas em função dos novos projectos políticos que, desde o século XVIII, animaram as transformações do mapa político. A Pátria era a condição da Nação, sendo que a primeira poderia existir sem se manifestar em termos nacionais (ibid.: 24). Esta incondicionalidade da Pátria permite a sua resistência à politização dos Estados-Nação, são resistências que criam comunidades a escalas supra ou infra nacionais, em que o laço social não se funda na acção homogeneizadora que acarreta a construção de uma nacionalidade. A Pátria permite a errância na sua paisagem e a construção de novas possibilidades identitárias[61].

afirmar como um «nós», ela ter-se-á de narrar como um destino sacral, ditado pelas origens. Por isso, todos os mitos estruturantes das identidades nacionais reivindicam uma «linhagem como fase de comunidade política». E sabe-se que a pátria é o alfa fundador de todas as filiações étnico-culturais e políticas, matriz que age como uma apelo, ou melhor, como uma herança, cujo dever de transmissibilidade acena para contornos escatológicos" (Torgal ibid.: 21).

60 "A evolução da linguagem política mostra que foi a ideia de pátria e de patriotismo a propulsar o movimento que desaguará na nação moderna (no Estado-Nação) e não o contrário, ilação que, porém, não invalida que este último não tenha procurado promover (sistema educativo; serviço militar) um renovado patriotismo comum, tendo em vista transformar os indivíduos em cidadãos, bem como a população num «povo». Compreende-se, assim, que também tenha sido este trabalho mobilizador a dar conteúdo à definição de nacionalismo, quando, antes de meados do século XIX, essa ligação não ocorria" (Torgal ibid.: 22).

61 "Realidade que os propugnadores do «patriotismo constitucional» não podem esquecer, sob a pena de fazerem da cosmopolis um outro universal sem outras mediações que não sejam as do indivíduo atomizado" (Torgal ibid..: 39).

4. ESTADO E NAÇÃO

4.1. Christopher Pierson

A obra de Christopher Pierson (2005 [1996]) tem como objecto de estudo o Estado. Ao contrário dos outros autores apresentados anteriormente, que se centram na relação entre a Nação e o Estado com vista à problematização do papel das Nações na edificação do Estado-Nação Moderno, C. Pierson oferece-nos uma discussão acerca da importância do Estado na configuração da política Moderna. Neste sentido, na tentativa de definir o Estado, o autor começa por chamar a atenção para o facto de ser relativamente fácil referir-se ao Estado e reconhecer a sua actuação, porém, no momento em que se tenta elaborar uma definição, os problemas são maiores (ibid.: 4). Para encontrar uma resolução para esta questão, alguns autores desvalorizam a necessidade ou utilidade de encontrar uma definição para Estado. Como alternativa a esta preocupação metafísica com o Estado, propõem a análise do "governo" ou do "sistema político", isto é, de aspectos que podem ser analisados com mais rigor (Almond et alli 1988: 872; Easton 1981). Outros autores, como é o caso de Abrams (1988: 58), desenvolvem uma atitude crítica perante a ordem social predominante, encontrando no Estado a máscara que encobre o exercício do poder político. Por último, existem estudos que, na senda de Michel Foucault, perspectivam a questão através do conceito de "governamentalidade" (ou "arte de governar"), isto é, tentam ver o Estado enquanto uma realidade compósita cujas estratégias de gestão se ramificam, multiplicando os pontos de poder, a variedade e a intensidade das práticas de governação (ibid.: 4-5).

4.1.1. Recursos e Meios dos Estados Modernos

Neste contexto, a posição de C. Pierson é a de tentar decompor o Estado em função dos recursos, dos meios e das suas relações com os restantes elementos sociais. Esta orientação é-lhe sugerida por Max Weber (1970) quando propõe que o Estado seja entendido não pelos seus principais objectivos ou funções, mas, através dos seus distintivos meios[62]. Para Weber (1978a), o Estado Moderno é uma forma

62 "The State cannot be defined in terms if its ends. There is scarcely any task that some political associations has not taken in hand, and there is no task that one could say has always been exclusive and peculiar to those associations which are designated as political ones… Ultimately, one can define modern state only in terms of the specific *means* peculiar to it,

particular de Estado que, em última instância, é uma categoria de associações políticas[63]. Assim, o seu estudo pode incidir no modo como essa associação elabora os seus recursos, engendra meios de actuação e estabelece as suas relações com os agentes sociais (Pierson ibid.: 5-6). Os recursos ou meios que Pierson considera pertinente no estudo do Estado são os seguintes: i) (monopólio do) controlo dos meios de violência; ii) territorialidade; iii) soberania; iv) constitucionalidade; v) poder impessoal; vi) burocracia pública; vii) autoridade / legitimidade; viii) cidadania; ix) tributação.

i. (Monopólio) do controlo dos meios de violência

Thomas Hobbes, visto por muitos como um dos pioneiros da teorização do Estado Moderno, defende que a única forma de evitar o colapso social é a concentrar o poder numa figura constituída pelos poderes dos vários agentes sociais, ou seja, prescindindo do poder individual a favor de um "Poder Comum". Esse poder comum, o "Grande Leviathan", estaria ao serviço da comunidade gerindo a tendência natural para o confronto por parte dos indivíduos, assegurando as condições para uma vida em comunidade. Este tipo de argumentação é também apresentado pelos autores de tradição marxista que, perante os antagonismos sociais, espera do Estado o controlo da violência até ao momento em que esses conflitos desapareçam. Weber considera que o Estado se constrói com base num movimento de aquisição do direito ao monopólio do controlo dos meios de violência. Tratando-se de um direito, corresponde assim a uma forma legítima de actuação. Porém, esse monopólio é ilusório, como ressaltam Guiddens e Michael Mann dando como exemplo as redes de crime organizado ou a violência doméstica. Neste confronto, como salienta Pierson, mais importante que a tentativa por parte do Estado em controlar todas as forças que usam a violência, é o processo de pacificação da sociedade e a emergência de outros tipos de violência que não a do "conflito físico". Esta monopolização dos modos de violência cresce em duas direcções. Por um lado, um processo de pacificação assente em formas de violência simbólica, na profusão das estratégias de policiamento e controlo das sociabilidades. Por outro lado, a emergência de outros

as every political associations, namely, *the use of physical force*" (Weber 1970: 77-78 citado em Pierson 2005 [1996]: 5-6).

63 "A compulsory political organization with continuous operations will be called a «state» insofar as its administrative staff successfully upholds the claims to the monopoly of the legitimate use of physical force of its order. (...) [The modern state] possesses and administrative and legal order subject to change by legislation, to which the organized activities of the administrative staff, which are also controlled by regulations, are oriented. This system of orders claims binding authority, not only over members of the state, the citizens, most of whom have obtained membership by birth, but also to a very extent over all action taking place in the area of its jurisdiction. It is thus a compulsory organization with a territorial basis, Furthermore, today, the use of force is regarded as legitimate only so far as it is either permitted by the state or prescribed y it. (...) The claim of the modern state to monopolize the use of force is as essential to it as character of compulsory jurisdiction and continuous operation" (Weber 1978: 54-56 citado em Pierson ibid.: 6).

fenómenos de violência assentes na exploração económica e segregação social. Neste contexto, o Estado surge como uma instância em relação com outras instâncias que gerem a violência no sentido de um bem comum (ibid.: 6-9).

ii. Territorialidade

Os Estados modernos são unidades geopolíticas que, ao contrário dos Impérios ou de outras unidades políticas anteriores, privilegiam uma demarcação clara das suas fronteiras. Esta preocupação decorre do facto dos Estados não existirem isolados, mas num sistema de competição entre Estados. Esta competição encerra um complexo jogo de forças internacional em que o reconhecimento do Estado enquanto tal depende do seu reconhecimento por parte dos outros Estados. Desta forma, este jogo anima as modificações do mapa político mundial, sendo que, cada parte do globo pertence a um estado concreto. Simultaneamente, o jogo gere também os interesses territoriais dos estados (formados ou emergentes). Nesta gestão, a questão nacional, ou a capacidade por parte do estado em legitimar as suas pretensões em termos da defesa de uma unidade nacional com expressão territorial, é um aspecto fundamental no reconhecimento da legitimidade do Estado (ibid.: 9-11).

iii. Soberania

A questão da soberania coloca-se de três formas: como se legitima, como se exerce e serve para quê. Para T. Hobbes, o poder absoluto do Estado, a Soberania, é uma condição da vida em comunidade porque por natureza o homem (*homo lupus*) não consegue gerir as suas intenções para conquistar a propriedade alheia e, assim, a destruição é eminente. Os indivíduos podem demonstrar desobediência perante a Soberania, mas isso implica a sua saída da vida em comunidade. Porém, a Soberania tem limites que se prendem com o desrespeito ao objectivo da sua constituição: assegurar o direito à propriedade privada (motivo pelo qual os indivíduos aderiram ao contrato que instituiu a comunidade). A partir do momento em que tal não aconteça, os súbditos devem manifestar-se perante os mecanismos legais instituídos pela Soberania. Neste sentido, John Locke defende que o contrato social a partir do qual se institui o Estado assegura não só o direito à propriedade, como a concretização da vontade dos cidadãos. Deste modo, caso a Soberania não respeite essa vontade, os cidadãos têm o direito à revolução. Esta liberdade de acção por parte da comunidade é ainda maior em Jean Jaccques Rousseau, cuja teoria do contrato social tem como objectivo assegurar a soberania individual. A fonte da soberania do Estado é a

soberania de cada um dos indivíduos e o seu objectivo é assegurar a sua manutenção. Estas diferentes asserções da legitimidade e finalidade da soberania comportam diferentes perspectivas quanto ao seu funcionamento. A questão da separação dos poderes (legislativo, executivo e judicial) prende-se com esta repartição de competências que requer o funcionamento da Soberania. Esta configuração dos poderes que reside ao aparelho de Estado prende-se também com um sistema de representação de interesses inerentes ao regime democrático. De certa forma, tal separação dos poderes tenta responder à finalidade da Soberania. Relativamente a este aspecto, C. Pierson salienta as ideias de Bentham (1748-1832) e J. S. Mill (1806-1873) acerca de um modelo de uma democracia protectora que participariam na construção de uma ideia de Soberania isenta de interesses particulares. Para além destes autores, C. Pierson dá também o exemplo da obra Joseph Schumpeter (1884-1946) que denuncia a Soberania como modo de legitimar os interesses de uma elite. Estas obras tratam de uma descrença relativa ao modelo democrático enquanto forma de governo, apresentando uma genealogia que nos transporta a Aristóteles (384-322 AC). No fundo são críticas, descrenças e tentativas de aperfeiçoamento de uma operacionalidade da Soberania que, sendo contra a ideia de soberania popular democrática, tentam que o Estado tenha constitucionalmente formas de controlar o seu poder, isto é, de se aferir enquanto redistribuidor de poder. Destas reflexões acerca da Soberania, decorre uma complexificação do Estado , nomeadamente, as suas estratégias de conhecimento da população e do território que governa. Uma complexificação baseada num conhecimento sistemático dos seus recursos que intensificou a sua capacidade se vigilância e controle, intensificando também a sua Soberania (ibid.: 11-13).

iv. Constitucionalidade

A constitucionalidade do poder é apresentada como um conjunto de regras básicas do jogo político. Porém, a sua relevância na prática política é questionada por vários autores. Lenine, por exemplo, considera que a constituição tende a ser frequentemente uma ficção que encobre a prática política desviando a atenção para outras questões que não os negócios da política. Maioritariamente, essas questões são um conflito de poderes e interesses não constitucionais. Carl Schmitt questiona-se acerca da Soberania em momentos de *excepção* em que o governo constitucional é suspendido. Independentemente destes aspectos, a constitucionalidade é um aspecto importante para a soberania. Foi uma questão que se colocou para os soberanos anteriores ao Estados-Nação e é um recurso pertinente no âmbito destes últimos. Porém, se nos anteriores a Constituição visava fundamentalmente impor limites aos soberanos, no Estado moderno, na Constituição é expresso um trabalho de sistematização e

legitimização dos direitos e dos deveres dos agentes sociais. É um documento, ou uma série de documentos, que impõe normas de conduta de forma a viabilizar a vida política (ibid.: 14-15).

v. Poder impessoal

O poder impessoal enquanto meio de exercício do poder está intimamente ligado à constitucionalidade. Na tradição do pensamento europeu continental, o poder do estado não é o poder de um homem ou de uma oligarquia, mas o poder da Lei. O governo deve exercitar o poder de acordo com os procedimentos decorrentes das Leis. Desta forma, não existe um poder pessoal e os indivíduos que o exercem devem ser legalmente escolhidos, constitucionalmente aceites e exercer um governo de acordo com a vontade pública. Porém, não se deve confundir esta impessoalidade, constitucionalidade e legalidade do poder com o movimento democrático. Com efeito, este mesmo esquema pode suportar regimes ditatoriais. O poder impessoal pretende controlar o período de tempo com que os agentes exercem cargos de poder. Trata-se de uma legitimação de um esquema de governo e não do Estado (ibid.: 15-16).

vi. Burocracia pública

A burocracia é entendida por Weber (1978a: 217-226; 1978b: 956-1005) como uma forma particular de racionalização das actividades dentro de um esquema de modernização. A burocracia pública para Weber assenta numa especialização dos recursos humanos envolvidos na máquina estatal que, respeitando uma série de regras, procedimentos e hierarquias pré-estabelecidos, produzem a informação necessária à gestão do Estado. Estes serviços, ao contrário do que acontecia em épocas anteriores, não estão associados a determinados indivíduos, e são encarados como cargos que podem ser desempenhados por indivíduos que apresentem o mérito necessário à sua execução. A burocracia está assim em associação com um regime de tecnocracia e meritocracia que anima o mercado de trabalho e a mobilidade social, sendo o Estado um dos promotores dessas alterações. A burocracia, apesar das inúmeras críticas que recebe, tende a instalar-se em todos os domínios da vida social. A cada agente, fenómeno, recurso corresponde um "ficheiro" produzido na máquina burocrática que o Estado se serve para aferir a sua dinâmica (Pierson ibid.: 16-17).

vii.Autoridade / Legitimidade

Nenhum Estado se mantém apenas pelo seu poder de coerção, a sua estabilidade depende da aceitação por parte dos governados das suas regras e projectos. As regras e os projectos são aceites porque são fundados na legalidade, suportados pela soberania que concretiza a vontade geral e actualiza a constitucionalidade do Estado. Uma aceitação que passa pelo entendimento do Estado enquanto autoridade legitima, cuja explicação da obediência é um fenómeno complexo. Max Weber salienta a crença nos princípios e funcionamento deste sistema. Uma crença na eficácia do Estado enquanto elemento regulador dos conflitos de interesses e na concretização do conjunto das vontades individuais. D. Held (1989: 101) considera sete tipos na forma como os indivíduos explicam a obediência ao Estado: i) o estado é coercivo e não existe outra possibilidade; ii) é tradição obedecer ao estado; iii) a obediência é um fenómeno de apatia; iv) uma aquiscência pragmática perante a impossibilidade de antever alternativas; v) a obediência permite uma série de contrapartidas; vi) a pressão da normatividade dos comportamentos; vii) crença no ideal dos comportamentos requeridos pelo Estado. A obediência às directrizes e regras estatais resulta de uma amálgama de indiferença, medo, instrumentalização ou consentimento activo. Antonio Gramsci (1891-1937) salienta que, independentemente dos regimes políticos, a obediência ao Estado resulta do modo como este produz um consentimento por coerção desenvolvida e percebida de várias formas (Pierson ibid.: 17-21).

viii. Cidadania

A cidadania, ou o estatuto de cidadão, acompanha as alterações e as discussões acerca da Soberania e do Estado. A partir da Revolução Francesa, a cidadania acabaria por ser concebida enquanto um estatuto que capacita os indivíduos a participar nos destinos políticos, um estatuto de direitos e deveres universais (associados ao desenvolvimento da democratização e do Estado-Nação). A cidadania passa então a ser entendida em termos abstractos e universais, um estatuto progressivamente alargado a todos os indivíduos. Porém, na história da cidadania, o que nos é permitido constatar é que a pretensa universalidade é decorrente de uma gestão desse estatuto, cuja distribuição depende do contexto em que a sua gestão se faz. Dessa tensão decorrem políticas de integração e exclusão que animam as relações entre segmentos da comunidade. Não obstante este aspecto, a cidadania deve também ser entendida não só como um princípio que pode levar a comunidade a combater o Estado, como também um instrumento estatal para regular as vontades individuais ou de segmentos da comunidade. Uma regulação feita em nome da própria cidadania (ibid.: 21-23).

ix. Tributação

A tributação desde sempre fez parte dos meios do Estado para gerar recursos para a sua manutenção e actividade. Porém, os Estado Modernos tornaram os impostos num meio sistemático, contínuo, legal e racional, extensivo, regularizado e burocrático. O pagamento de impostos tornou-se uma responsabilidade civil e expressão de civilidade. Pelos impostos o Estado não só multiplica os seus meios de conhecimento e regulação das actividades que se desenvolvem no seu território, como regula actividades de importação e exportação. Assim, é um meio de actuação tanto doméstico como externo. Simultaneamente, pela tributação do consumo de determinados produtos ou serviços, o Estado pode estimular ou desencorajar determinados comportamentos (o consumo de álcool, por exemplo). Se, por um lado, pela tributação o Estado interfere com os comportamentos dos cidadãos, por outro lado, enquanto "tributados" os cidadãos intensificam o seu direito de reivindicação de representação nas políticas estatais. Assim, a propósito da tributação, o Estado torna-se uma vez mais uma arena de interesses. Um conjunto de tensões onde se definem medidas de governação (ibid.: 23-26).

4.1.2. O Estado e a Modernidade

Na problematização dos distintos recursos ou meios do Estado Moderno, C. Pierson salienta sempre a sua historicidade. Com efeito, devemos entender o Estado como uma construção contingente, situada historicamente[64]. Às condições e ao período cronológico onde o Estado emerge é convencional dar-se o nome de Modernidade[65], um movimento de pessoas, ideias e coisas que, partindo da Europa, transformou (modernizou[66]) globalmente as suas relações. Os Estados Modernos aparecem como um dos elementos

64 Como salienta C. Pierson, se é possível pensar numa situação anterior ao Estado Moderno, deve-se também criar a possibilidade de pensar uma situação posterior. Neste sentido, devem ser referidas as filosofias anarquistas, os movimentos supra-nacionais e toda a literatura acerca a globalização (ibid.: 27).

65 "In academic discussion, modernity has come to have a much stronger identity with a discrete historical change and, correspondingly, a much weakened sense of being «permanent present». A prominent trend for more than a century (and an abiding concern fro many schools of sociology) has been the emergence of the modern world as an (admittedly extremely drawn-out) *event*. With varying levels of sophistication, the modern world, emerging somewhere between the fifteenth and eighteenth centuries, is contrasted with a traditional order that preceded it. In many accounts, this extended event, perhaps spreading across several hundred years, expresses an extraordinarily profound and rapid transformation in the human condition. Indeed, in many spheres of social life – not least in the ways in which could properly be called revolutionary" (Pierson ibid.: 28).

66 "The following list (which is far from exhaustive) simply identifies some of the most commonly cited elements of this modernization: Industrialization: the transition from agrarian to an industrial society; Demographic transition: transformation in the size and distribution of population; The commercialization and subsequent commodification of economic relationships that

associados a essas transformações, nomeadamente ao processo de diversificação e intensificação participação das massas na vida política. A forma como se processa esse cruzamento é um movimento complexo que em cada caso apresenta as suas especificidades. Porém, Pierson propõe uma série de generalidades que nos permitem pensar, num movimento contínuo, essa multiplicidade de situações[67].

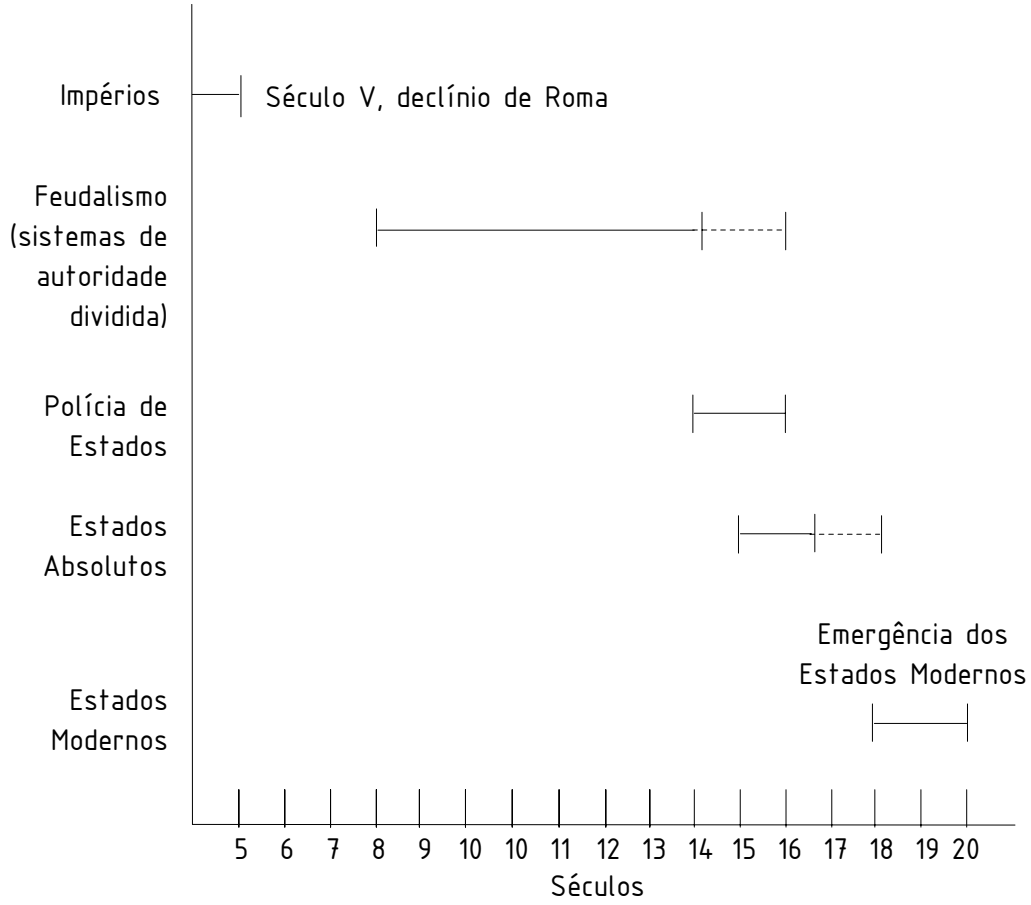


Fig. 1.1: Cronologia dos cinco principais tipos de Estados de Held (1992:78 in Pierson ibid.: 31); tradução.

become more clearly differentiated from other aspects of social life; The rise of capitalism: the transition from a feudal to a capitalist economy or, more broadly, mode of production; The growing social division of labour, growing social and economic specialization (including the differentiation of economic and political functions); The rise of scientific modes of thought and their application to industrialized production and thence to a social life more generally; Transformation in conceptions of modes of communication for persons, goods and information; Urbanization; the growth of characteristically industrial cities and a changed relationship between city and countryside; Democratization: the expansion of political participation, with new political institutions and new forms of political legitimation (including appeals to socialism and nationalism)" (Pierson ibid.: 28).

67 "Investigating these and other áreas as they manifest themselves in the modern state is the major purpose of this study. The sorts of breathtaking generalizations I have so far made this chapter [Chapter 2] (covering more centuries than pages) will look even more illegitimate as we move into a modern period about which we think we know much more. What generalizations could be possibly be applied to the UK, France and Germany over the last two centuries – not to mention Russia, Brazil and Lesotho? This is perhaps an appropriate point at which to repeat that I a concerned largely with European developments and that I am simply seeking to identify some broad and significant trends which help us to make sense of the «modern state» - not to make generalizations which can be applied across very disparate range of times and places. It is also worth stressing again that there is no single historical pattern of «progress» towards modernity along which all the world's states can sensibly be placed" (Pierson ibid.: 42).

No sentido de tentar explicitar a historicidade do Estado Moderno, C. Pierson salienta a proposta de D. Held (1992) apresentada na Figura 1.1. A sua classificação considera cinco tipos principais de grupos de Estados distribuídos cronologicamente. Os três primeiros (Impérios, o sistema feudal e o sistema de "política de propriedades[68]") correspondem a formas de Estado tradicionais. Ainda que comportem meios de exercer o poder sobre um território, falta-lhes a coerência e a continuidade desse exercício associado a uma concepção de soberania, monopólio de autoridade, nacionalidade, constitucionalidade, entre outros aspectos que vimos anteriormente. Outro factor importante, prende-se com a falta da consciência por parte desses Estados em serem um Estado entre outros estados. Esta é uma das características fundamentais dos Estados Modernos, a consciência geopolítica da sua situação (Pierson ibid.: 30-34).

No que diz respeito aos Estados Absolutistas, P. Anderson (1974) defende que devem ser encarados como um momento de transição[69]. Neste período de transição devem ser consideradas cinco novidades institucionais: um exército permanente; uma centralização burocrática; uma tributação sistemática; uma rede formal diplomática; uma política estatal de regulamento das actividades económicas (Pierson ibid.: 36). No âmbito da actuação destas novas instituições, o resultado maior é a visibilidade da Soberania, tanto num plano externo como interno. Por um lado, o desenvolvimento da actividade diplomática (em conexão com a actividade bélica) permitiu construir uma rede de contactos que progressivamente criaria uma consciência do Estado enquanto elemento em competição entre outros Estados. O Tratado de Vestefália[70] constitui um marco neste processo de criação de uma sociedade

68 Este tipo considerado por Held foi-lhe sugerido por Poggi (1990). Este último autor considera uma fase final no sistema feudal durante o século XIII: o *Ständestaat*. Trata-se de uma adequação das relações tradicionais de vassalagem que decorre da formação das corporações urbanas que pretendiam organizar a sua actividade comercial. Este movimento associativo por parte dos comerciantes acabaria reivindicar uma representação política pondo em causa as relações pessoais do esquema tradicional do feudalismo. Poggi salienta que o *Ständestaat* como um proto-moderno sistema de regras, sendo porém abusivo tentar correlacionar este contexto histórico com o Estado Moderno (Pierson ibid.: 34).

69 "Absolutism is certainly related to the gradual transition from a feudal towards a capitalism political economy. It was not, however, a direct expression of the new powers of an ascendant urban merchant class (though it was, in part, a response to these new powers). Rather it constituted an attempt by the established landed nobility to protect their position in circumstances in which traditional labour-rents (an their attendant economy) were giving way to money-rents (and consequent emergence of wage labour) The gradual disappearance of serfdom resulted in a «a *displacement* of politico-legal coercion upwards towards a centralized, militarized summit – the Absolutist State» (Anderson 1974: 19)" (Pierson ibid.: 35).

70 "Held gives a summary account of the elements of this international order, often discussed under the rubric of the *Westphalian model* (named after the Peace of Westphalia of 1648, which brought to a close the Eighty Years' War between Spain and then Dutch, and the German phase of the Thirty Years' War):

1. The world consists of, and is divided by, sovereign states which recognize no superior authority.
2. The processes of law-making, the settlement of disputes and law enforcement are largely in the hands of individual

internacional que reconhece a Soberania dos Estados (ibid.: 36-37). Por outro lado, internamente a Soberania torna-se cada vez mais nítida. O Absolutismo acarreta uma centralização do poder, uma centralização com expressão na figura do monarca que, através de novas formas de burocracia e contabilidade, novas formas de comunicação, novos dispositivos de vigilância e controlo dos comportamentos, multiplica as capacidades de manter esse estatuto (ibid.: 38-39).

O Estado, ou a sua manutenção, torna-se dependente da sua capacidade de multiplicar as suas áreas de actuação e formas de conseguir recursos para as manter. A tributação tem um papel fundamental em todo este processo[71], sendo de salientar a importância do capitalismo no sucesso do estabelecimento de uma forma contínua de fixação de impostos. Desta relação nasce uma tensão importante entre o Estado e o Mercado, a ponto de ser pertinente questionar quem governa quem e de que forma as dinâmicas destes dois elementos se inscrevem. Igualmente importante no que diz respeito à generalização dos impostos, é a tensão que decorre entre o Estado e os cidadãos. Com efeito, a reacção por parte da comunidade face aos impostos é um dos fenómenos mais recorrentes da história política[72]. Nas respostas do Estado a estas reacções assistimos, por um lado, a uma complexificação das suas formas de actuação e, por outro lado, a uma maior participação (representação) na vida política dos vários segmentos da comunidade (ibid.: 39-40).

states subject to the logic of «the competitive struggle for power».

3. Differences among states are often settled by force: the principle of effective power holds sway. Virtually no legal fetters exist to curb the resort to force; international legal standards afford minimal protection.

4. Responsibility for cross-border wrongful acts is a private matter concerning only those affected; no collective interest in compliance with international law is recognized.

5. All states are regarded as equal before the law; legal rules do not take account of asymmetries of power.

6. International law is oriented to the establishment of minimal rules of co-existence; the creation of enduring relationships among states and peoples is an aim only to the extent that it allows military objective to be met.

7. The minimization of impediments on state freedom is the «collective» priority (Held 1995: 78)" (Pierson ibid.: 37)

71 "So the growth of the state was not just a product of its war-making activity. It was also (upon Tilly's account, perhaps even more so) a by-product of these aspirations: i.e. the apparatus required to extract the resources to duel these ambitions. Of course, extraction could be in money or in kind (or some combination of the two). Tilly (1990: 30) charts three models of state-building: a coercion-intensive mode based on the direct extraction of resources (often from a largely peasant population); a capital-intensive mode, which relied upon compacts with capitalists to rent or purchase military force without a large extractive apparatus; and intermediate capitalized-coercion model where rulers did some each. The coercion-intensive mode was most frequently found in Eastern Europe, while the capital-intensive mode was most often found in the affluent city-states of Western-Europe. The capitalized coercion mode, which proved historically to be the most successful, was found in the large and powerful states of Western Europe, notably England and France" (Pierson ibid.: 39).

72 "Three points seem in order here. First, the modern state is a «tax state» in a way that previous state forms, even absolutism, were not. Second, there is a downside to the historical process of democratization and enhance citizenship to which we shall shortly turn. Historically, many people did not very much bother with the state because the state did not very much bother with them. In part, the aspiration to participate is a response to an increasingly interventionist state. Given this, it is worth observing that «tax resistance», which is often described as a characteristic of the disenchanted citizens of overgrown welfare states, is as old as the state itself" (Pierson ibid.: 40).

Apesar das novidades introduzidas durante o período Absolutista, o Estado permanece com determinadas características arcaicas: i) a burocracia ainda não se apresenta como um serviço profissional; ii) a tributação é selectiva quanto aos seus alvos e sujeita a momentos de suspensão; iii) a unificação nacional necessária a uma demarcação territorial nítida é, em alguns casos (como a Itália e a Alemanha), ainda um projecto e não uma realidade; iv) o poder da Soberania é ainda vinculado ao Rei, ainda que já não entendida como seu património; v) por último, o Absolutismo, enquanto forma de Estado, é ele próprio uma resistência ao estabelecimento de um regime de constitucionalidade e de formas legais e racionais de autoridade legitimada do poder (a teoria do contrato social de T. Hobbes é pioneira neste sentido e corrobora o próprio Absolutismo). No seu conjunto, estes aspectos funcionariam como resistências à emergência da Cidadania enquanto formação social e política necessária ao Estado Moderno. Ainda que não seja uma invenção da Época Moderna, a sua invocação por parte dos direitos legais, da universalidade e da democracia faz da cidadania algo inteiramente novo (ibid.: 41-42).

Na passagem do Estado Absolutista para o Estado Moderno se, por um lado, a actividade bélica teve um papel fundamental (tanto a nível interno como externo), o crescimento da função social do Estado é um dos aspectos mais importantes nas suas transformações (ibid.: 42-44). Durante todo o século XX, este será a principal preocupação do Estado. Uma instituição de regulação da vida social que, apresentando-se como garantia do bem-estar da população, funda a sua manutenção nesse actividade reguladora[73]. Porém, este movimento não é unidireccional. Por parte da comunidade há uma resposta: o exercício da cidadania, isto é, uma participação activa na vida política (por vários meios: associação partidária, revindicações públicas, greves, entre outras) que intensifica o processo de democratização[74].

73 "The modern state is widely seen as an active and as proactive state, increasingly managing, shaping, even creating its constituent population. Attention is drawn to coincidence of the coming of the modern state with the rise of statistics (in origin, «state-istics») and with a growing desire to mesure, describe and variously investigate its population (Foucault 1994). For some, this development reached its definitive form in the totalitarian states of the old Soviet Union. Others saw much the same process taking place, albeit in a rather more benign form, in Western European States (Hayek 1976). Writing in the mid-nineteenth, the French anarchist Joseph Proudhom (1809-1864) railed against this oppositions of the modern-state:

TO BE GOVERNED is to be at every operation, at every transaction, noted, registered, enrolled, taxes, stamped, measured, numbered, assessed, licensed, authorized, admonished, forbidden, reformed, corrected, punished. It is, under pretext of public utility and in the name of the general interest, to be places under contributions, trained, ransomed, exploited, monopolized, extorted, squeezed, mystified, robbed; then, at the slightest resistance, the first word of complaint, to be repressed, fined, despised, harassed, tracked, abused, clubbed, disarmed, choked, imprisoned, judged, condemned, shot, deported, sacrificed, sold, betrayed; and, to crown all, mocked, ridiculed, outraged, dishonoured. This is government; that is its justice; that is its morality (Proudhon, cited in Miller 1989: 6)" (Pierson, ibid.: 44-45).

74 "Typically, modern European states (thought it should be stressed *not* most modern states elsewhere) have developed has *liberal democracies*. That is, they mix representative democratic institutions (parliaments, presidencies and their local equivalents) with certain civil liberties arranged within broadly privately owned market economies. Noberto Bobbio define the

Neste contexto, o nacionalismo e as nações aparecem como elementos que animam este processo por uma via selectiva e uniformizadora. Por um lado, propõem projectos políticos que demarcam territórios e populações, ou seja, contribuem para a definição de fronteiras segundo critérios que defendem uma unidade nacional. Por outro lado, dado que as nações se tratam de unidades, contribuem para a procura dessa uniformidade (que pode ser constituída por diversidades complementares) que legitimam a selecção anteriormente feita. Desta relação surge uma das especificidades dos Estados Modernos; tratam-se de Estados Nacionais (ou Estado-Nação) (ibid.: 47-48). Assim, a partir das tensões geradas por estes pólos (Estado e Comunidade), o Estado Moderno emerge apresentando os recursos, os meios e as finalidades anteriores referidas.

4.2. Michael Mann

4.2.1. As sociedades como redes de poder organizado

Para Michael Mann "as sociedades são constituídas por múltiplas redes de sobreposição e intersecção sócio-espacial de poder" (1997 [1986]: 1)[75]. Desta forma, as sociedades não são formações unitárias, não são sistemas sociais (abertos ou fechados), nem são totalidades[76]. Todas estas metáforas

political element of *liberal democracies* around the following «cluster of rules»:
1. All citizens who have reached legal age, without regard to the race, religion, economic status, sex, etc. must enjoy political rights, i.e., the right to express their own opinion trough their vote and/or to elect those who express it for them.
2. The vote of all citizens must be equal weight.
3. All citizens enjoying political rights must be free to vote according to their own opinion, formed as freely as possible, i.e., in a free contest between organized political groups competing among themselves so as to aggregate demands and transform them into collective deliberations.
4. They must also be free in the sense that they must be in a position of having real alternatives, i.e., of choosing between different solutions.
5. Whether for collective deliberations or fro the election of representatives, the principle of numerical majority holds – even though different forms of majority rule can be established (relative, absolute, qualified), under certain circumstances established in advance.
6. No decision taken by a majority must limit minority rights, especially the right to become eventually, under normal conditions, a majority (Bobbio 1986: 66)" (Pierson ibid.: 46).

75 Tradução do inglês: "*Societies are constituted of multiple overlapping and intersecting sociospatial networks of power*" (Mann 1997 [1986]: 1).

76 "Societies are not unitary, They are not social systems (closed or open); they are not totalities. We can never find a single bounded society in geographical or social space. Because there is no system, no totality, there cannot be «subsystems», «dimensions», or «levels» of such a totality. Because there is no whole, social relations cannot be reduced «ultimately», «in the last instance», to some systemic property of it – like the «mode of material production», or the

encerram modos essencialistas de tratar as sociedades. Em contrapartida, quando M. Mann propõe que se olhe as sociedades como múltiplas redes de sobreposição e intersecção sócio-espacial, enfatiza os aspectos relacionais (sem que estes formem sistemas), as ligações que a constituem. Passa de um olhar que deseja coerência para uma procura das disjunturas das ligações.

Assim, as sociedades podem ser entendidas em termos das inter-relações entre o que M. Mann denomina por quatro fontes de poder social: relações ideológicas, relações económicas, relações militares e relações políticas (IEMP). Tratam-se de redes de sobreposição da interacção social, sendo que a sua força, mais do que decorrente dos desejos de realização ideológica, económica, militar ou política, decorre da sua organização, isto é, da topografia que se forma nas suas relações[77]. M. Mann salienta que nestas fontes, o poder não deve ser entendido como um recurso que é usado para atingir um meio. Os recursos são o meio pelo qual o poder é exercitado. O poder é o meio onde as relações e os recursos se desenvolvem. Deste modo, interessa-lhe identificar esses meios e a organização dos poderes[78].

4.2.2. As quatro fontes e organizações de poder

O poder ideológico decorre, primeiro, do facto do entendimento do mundo não ser feito apenas com base na percepção. O sentido do mundo é construído com base numa intersecção dessas percepções e dos significados que se lhes impõe, sendo que, esse acto de significação tanto condiciona como depende da percepção dos cinco sentidos e vice-versa. Esta é uma condição à vida social, assim, o monopólio das estratégias de significação é uma das vias ao poder. Da interacção entre percepção/significação e a

«cultural» or «normative system», or the «form of military organization». Because there is no bounded totality, it is not helpful to divide social change or conflict into «endogenous» and «exogenous» varieties. Because the is no social system, the is no «evolutionary" process within it. Because humanity is not divided into a series of bounded totalities «diffusion» of social organizations does not occur between and them. Because the is no totality, individuals are not constrained in their behaviour by «social structure as a whole», and so it is not helpful to make a distinction between «social action» and «social structure»" (Mann ibid.: 1-2).

77 "*A general account of societies, their structure, and their history can best be given in terms of the interrelations of what I will call the four sources of social power: ideological, economic, military and political (IEMP) relationship*. These are *overlapping networks of social interaction*, not dimensions, level, or factors of a single social totality. (…) They are also *organizations, institutional means of attaining human goals*. Their primacy comes not from the strength of human desires for ideological, economic, military or political satisfaction but form the particular *organizational means* each possesses to attain human goals, whatever these may be" (Mann ibid.: 2).

78 "Like Guiddens, I do not treat "power itself as a resource. Resources are the media through which power is exercised. I have two limited conceptual tasks: (1) to identify the major alternative «media», «generalized means», or, as I prefer, power sources and (2) to devise a methodology for studying organizational power" (Mann ibid.: 6).

capacidade de mediação que daí decorre são estabelecidas normas que orientam a experiência dos indivíduos. São essas normas que fortalecem as relações entre os indivíduos e permitem a cooperação social. O monopólio da instituição das normas é outra das vias de acesso ao poder. Por último, o poder ideológico assenta também em práticas estéticas e rituais. Por não serem reduzíveis a uma racionalidade científica, o controle da adesão ao estado de crença que estas práticas pressupõem, é também uma via de acesso ao poder (ibid.: 22-23). O poder ideológico é um poder de construção da realidade[79].

Em termos de organização, o poder ideológico apresenta duas maneiras distintas: sócio-espacialmente trancendente e moralmente imanente. No primeiro caso, trata-se de uma organização dependente de uma tecnologia de poder difuso. A sua transcendência alimenta e alimenta-se na ramificação dos seus pontos de actuação, procurando formas de aniquilar resistências e procurando a emergência de novas realidades para assegurar a sua reprodução (ibid.: 23). No segundo caso, a moral imanente surge como forma de intensificar a coesão e a confiança de um grupo social dominante. Faz também uso de uma tecnologia difusa, mas a sua área de actuação é restrita, estando de uma forma geral associada a uma nação ou a uma classe social (ibid.: 24).

O poder económico decorre da necessidade de bens essenciais, uma necessidade satisfeita através da organização social das actividades de extracção, transformação, distribuição e consumo de produtos da natureza. Um grupo formado em redor destas actividades tem o nome de classe, que para M. Mann apenas tem uma conotação económica. A formação e interacção dessas classes é uma fonte de poder e a classe que dominar a organização das actividades torna-se a classe dominante. As relações entre as classes apresentam quatro fases de desenvolvimento: latentes, extensivas, simétricas e estruturas de classe políticas (ibid.: 24). Neste desensolvimento, o poder económico é geralmente difuso, ou melhor,pode apresentar centros, mas, não é controlável a partir daí. Este aspecto é fundamental para compreender as classes não como formações unitárias, ou a organização social da produção e da troca como uma sequência rígida. Com efeito, o carácter difuso do poder económico torna os circuitos, a organização do poder económico, num complexo jogo de interacção entre pontos. Mann denomina a organização económica

79 "In some formulations the terms «ideology» and «ideological power» contain two additional elements, that the knowledge purveyed is false and/or that it is a mere mask for material domination. I imply neither. Knowledge purveyed by an ideological power movement necessarily «surpass experience» (as Parsons puts it [(1960; 1966; 1968)]. It cannot be totally tested by experience, and therein lies its distinctive power to persuade and dominate. But it need not be false; if it is, less likely to spread. People are not manipulated fools. An though ideologies always do contain legitimations of private interests and material domination, they are unlike to attain a hold over people if they are merely this. Powerful ideologies are at least highly plausible in the conditions of the time, and they are genuinely adhere to" (Mann ibid.: 23).

por "circuitos de praxis" que actualizam a organização das relações entre classes[80].

O poder militar decorre da necessidade da organização de defesa e ataque, no sentido físico das actividades. A organização militar é essencialmente concentrada e coerciva. A concentração é a forma mais clássica de organização nas estratégias militares, porém, mesmo em tempo de paz, pode ser vista na construção de arquitecturas militares (fortificações, muralhas, redes viárias…). Neste sentido, a coerção pode ser usada como forma de organização, tornando-se extensível a todas as actividades. Porém, devido à sua adequabilidade ao mais variados contextos, a organização do poder militar apresenta uma duplicidade: por um lado, a sua positividade expressa-se na existência de um núcleo concentrado, passível de controlar, cuja actividade permite edificar a coesão social; por outro lado, enquanto força actuante na penumbra, pode torna-se uma força incontrolável que aterroriza as populações (Ibid: 26).

O poder político deriva da eficácia de uma regulação centralizada, institucionalizada e territorial de vários aspectos das relações sociais. Embora esta função possa ser exercida pelas outras fontes de organização do poder, M. Mann restringe o poder político ao poder estatal (ibid.: 26). Ao contrário dos anteriores, o poder político focaliza-se numa determinada área, o "centro". Os que controlam o Estado controlam o poder político e a sua capacidade de produzir organogramas onde são subordinados os outros grupos. O poder político exerce-se simultaneamente num âmbito doméstico e internacional. A sócio-espacialidade doméstica diz respeito à sua actuação dentro das fronteiras do Estado. No âmbito internacional promove a emergência de uma diplomacia geopolítica. Apesar de independentes, cruzam-se a vários níveis e condicionam o tipo de organização desenvolvida por cada estado dentro e fora das suas fronteiras (ibid.: 27).

4.2.3. As Cristalizações do Estado Moderno

M. Mann considera que o Estado Moderno (séculos XVIII a XX), enquanto fonte de relações de

80 "This perhaps rather pompous term is intended to build upon two Marx's insights. First, at one «end» of a reasonably developed mode of production are a mass of workers labouring and expressing themselves through the conquest of nature. Second, at the other «end» of the mode are complex, extensive circuits of exchange into which millions may be locked by impersonal, seemingly «natural», forces. The contrast is extreme in the case of capitalism, but nonetheless present in all types of economic-power organization. Group defined in relation to the circuits of praxis are classes. The degree to which they are «extensive», «symmetrical» and political across the whole circuit of praxis of a mode of production will determine the organization power of class and class struggle. And this will turn on the tightness of linkage between intensive local production and extensive circuits of exchange" (Mann ibid.: 25).

poder, cristalizou[81] essas relações de modos distintos. Consoante os casos, e em articulação com as restantes fontes de poder, os Estados podem apresentar uma cristalização capitalista, moral-ideológica e militar. A estes movimentos, M. Mann acrescenta um último, menos formalizado, em que o Estado se institui patriarcalmente no sentido de regular relações de género e relações familiares (2003 [1993]: 44). Apesar da importância destas cristalizações, enquanto forma de estudo do processo do estabelecimento do Estado, o autor salienta que o Estado se apresenta como uma síntese dessas cristalizações, isto é, como uma forma singular de articulação de cada uma delas.

Cada uma das cristalizações comportou distintas modificações no âmbito da organização do Estado. Modificações que, a um nível mais particular, podem ter surgido a propósito da tentativa de resolução de conflitos decorrentes de diferentes aspectos (linguísticos, religiosos, territoriais, entre outros). Porém, nestas modificações, Mann destaca quatro movimentos contínuos:

i) um movimento no sentido da maturação das relações económicas capitalistas;

ii) a intensificação de um sistema de representação;

iii) a centralização nacional;

iv) a burocratização e profissionalização de um estado militarista (ibid.: 81-82).

Cada um destes movimentos fez com que os Estados adquirissem determinadas características:

i) Tornaram-se organizações capitalistas no sentido de regularem o mercado nacional e articularem-no com as dinâmicas económicas mundiais (ibid.: 82-83);

ii) Complexificaram as suas estratégias de representação da pluralidade nacional, deixando progressivamente de lado modelos de monarquias despóticas a favor de um partidarismo democrático (ibid.: 83-84);

iii) Constituíram-se focos de resolução de tensões decorrentes de interesses de centralização *versus* interesses regionais através de modelos federativos e confederativos de governação (ibid.: 84-85);

iv) Formaram um núcleo militar próprio que interfere como garantia de prossecução dos

81 "In chemistry a polymorph is a substance that crystallizes in two or more different forms, usually belonging to different systems. The term conveys the way the states crystallize as the center – but in each case as a different center – of a number of power networks. States have multiple institutions, charged with multiple tasks, mobilizing constituencies both through their territories and geopolitically. As Rosenau (1996) observes, and Laumann and Knoke (1987) formally prove, different «issues areas» or «policy domains» mobilize different constituencies. Sates are thus thoroughly polymorphous. Perhaps, as Abrams has suggested, in describing any particular state, we should cease talking about "the state". But by shifting away from an institutional toward a functional approach, maybe we can simply multiple institutions in terms of the underlying functions undertaken by particular states. These may pervade multiple institutions and constituencies, activating states in simpler overall crystallizations" (2003 [1993]: 76).

seus objectivos, um exército especializado e útil em tempos de guerra e tempos de paz (ibid.: 86).

4.2.4. A importância do Estado Militarista na formação do Estado-Nação

As nações e os nacionalismos desenvolveram-se durante o século XVIII na Europa e na América no âmbito do desenvolvimento do Estado Moderno. Porém, antes do aparecimento do nacionalismo na rede social do poder, deve ser considerada a importância de outros elementos cuja acção vai também no sentido da formação da nação (Mann ibid.: 44). Elementos cuja emergência inaugura novos processos de coesão comunitária que podem ser correlacionados com a emergência do nacionalismo durante o século XVIII. Assim, M. Mann considera a existência de duas fases proto-nacionais: a religiosa e a comercial-estadista (Ibid: 45). A fase religiosa prende-se aos movimentos de Reforma e Contra-Reforma iniciados no século XVI. A tradução da Bíblia para as línguas vernáculas permitiu que estas obtivessem uma maior atenção por parte das elites letradas, constituindo-se como objecto de estudo que permitiria a sua sistematização e difusão da sua leitura e escrita. A língua torna-se assim um elemento mobilizador de distintos grupos sociais unidos sob uma mesma unidade identitária. Este proto-nacionalismo seria posteriormente intensificado com a expansão do capitalismo comercial e, subsequentes, transformações do Estado para gerir esta força.

A intensa actividade militar dos Estados durante este período teria um papel fundamental na emergência do nacionalismo. Com efeito, no século XVIII as transformações do mapa político mundial assentes em diversos tipos de actividade bélica e diplomática que requerem a complexificação estatal e o fortalecimento da sua unidade. A nação teria constituído um discurso de naturalização dessa unidade que era necessário forjar. Durante o século XX, os conflitos mundiais aperfeiçoaram essas técnicas de naturalização no sentido de estabelecerem unidades militares coesas dispostas a morrer pelas políticas do Estado. Tanto a nível interno – a política doméstica – como a nível internacional – num complexo mosaico geopolítico (ibid.: 58- 62). Este movimento de construção do Estado-Nação concretizou, em diferentes momentos e por diferentes vias, as quatro cristalizações referidas anteriormente. No "âmago" desse movimento está um Estado militarista que, através do seu exército, assegura a formação do Estado-Nação (ibid.: 62-63).

4.3. José Antonio Maravall

Uma das ideias centrais de José Antonio Maravall (1972a; 1972b), que encontramos também em Joseph Llobera (1994), prende-se com o carácter medieval da correlação entre Nação e Estado. Para J. A. Maravall a Nação é uma forma de comunidade correspondente ao Estado Moderno (1972a: 470-471). As ideias de Nação e Pátria como formas de representação naturalizadas do território e dos seus habitantes emergem durante a Idade Média e florescem durante a Idade Moderna. A difusão e estabelecimento destas representações prendem-se com formação de um Estado centralizado que instituiu um carácter jurídico e político no território e na população que tem de governar (ibid.).

J. A. Maravall salienta a concepção do Estado como artifício humano que visa racionalizar as relações entre os indivíduos. Da mesma forma que, no âmbito das ciências se assistia a uma explicação do mundo segundo leis naturais – uma explicação racional e matemática – que permitia a antecipação e o aproveitamento de determinados fenómenos, o Estado deve ser encarado como uma forma de regular as actividades humanas. Essa regulação assume a sua legitimação num conjunto de crenças onde o poder soberano é entendido como garantia do bem comum e uma via de prosperidade (ibid.: 413).

Nessa regulação são sistematizadas leis de governação que visam a harmonia da comunidades estato-nacional e entre os Estados-Nação. Trata-se da passagem do governo da cidade medieval para o estado territorial que, em Espanha, teria sido iniciado pelos Reis Católicos. A partir de então, começa a existir por parte da Soberania uma tentativa de re-estruturar fisicamente o território em função de um poder central. Neste sentido, é de destacar a criação de uma rede viária que viabilizou a unidade do território desejado e o estabelecimento de uma capital (Madrid com Filipe II). À medida que este novo território emerge, caem os contra-poderes feudais característicos de Idade Média. Processo que é intensificado com a progressiva abolição de fronteiras aduaneiras dentro do território, com a uniformização dos sistemas de pesos e medidas e outros tipos de iniciativas que aproximam as comunidades entre si e "a comunidade global" e o poder central.

A construção desta nova forma de territorialidade é correlativa de uma construção da comunidade. Como referimos no parágrafo anterior, existe, por um lado, uma tentativa de aproximação (no sentido físico) das diferentes comunidades sob o desígnio de um mesmo poder que sairia reforçada com o estabelecimento de uma língua oficial vernácula. Por outro lado, a homogeneização do sistema de pesos e medidas e da rede viária viabiliza a criação de um mercado "nacional" promovido e regulado pelo poder central. Estas medidas económicas associam as classes burguesas à expansão da consciência nacional.

Neste sentido, é a própria estrutura social e as dinâmicas da comunidade que se alteram no sentido de viabilizar o projecto "nacional". Todavia, como adverte Maravall, estas transformações e consciência nacionais devem ser diferenciados dos movimentos nacionalistas dos séculos XVIII e XIX. Trata-se de um conjunto de movimentos proto-nacionais associados a uma nova forma de representação das funções do Estado (1972a: 471-472). Assim, entre os séculos XV e XVII, existe uma produção teórica que disponibiliza modelos para fenómenos que viriam a ser marcantes num período posterior. Porém, o seu impacto faz-se sentir, não como um processo massivo, mas como criador das condições históricas necessárias para que o Estado-Nação se possa desenvolver.

5. IDENTIDADE NACIONAL E SABER

5.1. John Hutchinson

John Hutchinson (1992) distingue dois tipos de nacionalismos: o nacionalismo político e o nacionalismo cultural. Esta divisão permite-lhe pensar o primeiro como um movimento eminentemente de modernização e o segundo como um movimento tradicionalista de reacção ao primeiro. Sendo tradicionalista, nem por isso é um movimento contra a modernização, embora pretenda inovar (ou reformar) com base numa agenda diferente do nacionalismo político[82]. Prosseguindo na diferenciação, na linha de Elie Kedourie (1966), J. Hutchinson começa por perspectivar o nacionalismo político como republicano e o nacionalismo cultural como orgânico. Ao republicanismo (sugerido por Emanuel Kant) corresponderia a organização de uma comunidade em torno de uma vontade que constitui o seu governo. O organicismo (sugerido por Johann Gottfried von Herder) admite a nação como forma natural de solidariedade e a encarnação de um leque de características únicas. Porém, estas formas distintas de nacionalismo acabam por convergir[83]. O nacionalismo de Johann Gottlieb Fichte seria exemplificativo dessa convergência: uma doutrina de Estado onde os indivíduos encontrariam a sua autonomia através de uma integração plena em organizações políticas que, uma vez definidas culturalmente, corresponderiam a organizações naturais (ibid.: 102).

5.1.1. As Especificidades do Nacionalismo Cultural

Embora Hutchinson admita que esta convergência faça sentido numa perspectiva retroprojectiva, que valoriza a continuidade entre os fenómenos, sublinha a especificidade (e oposição) entre os dois

82 "I will argue in this article that cultural nationalism deserves attention as a separate movement, distinct from political nationalism, with its own aims and politics. Although it is backward looking, it is not regressive; rather it evokes golden age as critique to the present, with the hope of propelling the community to ever stages of development. Indeed, cultural nationalists act as moral innovators and are a recurring force, regularly crystallising at times of crisis generated by the modernisation process with the aim of providing alternative models of progress" (Hutchinson 1992: 101).

83 "Although the first is explicitly concerned with integration within a state through citizenship rights, Kant also argued that nature as language, had ordained individuals culturally through differentiate such as language, had ordained diversity and competition between political groups. Likewise, Herder's injunctions on the need to defend the cultural uniqueness of the nation led to the conclusion that each nation must have a protective state of its own" (Hutchinson ibid.: 102).

nacionalismos. A valorização da sua especificidade, permite-lhe afirmar que a ideia de Estado é exclusiva do nacionalismo político e que, no caso do nacionalismo cultural, trata-se mais de um acidente e que é contrário aos restantes elementos do seu ideário[84]. É neste sentido que valorizaria que, ao contrário do nacionalismo político, os protagonistas do nacionalismo cultural não são políticos ou legisladores, mas estudiosos da história e artistas. No âmbito de instituições académicas e culturais, estes actores sociais desenvolvem uma pesquisa dirigida às raízes culturais das comunidades, promovem o respeito e a adoração de um património comum e de uma cultura herdada do passado que une a comunidade. Estes estudos permitem-lhes não só forjar o espírito da comunidade, como elaborar um futuro (político) de acordo com o espírito do passado (ibid.: 103). Desta forma, J. Hutchinson é peremptório ao afirmar que o objectivo do nacionalismo cultural difere do nacionalismo político. Ao contrário deste último, o Estado não é a sua a finalidade, podendo mesmo funcionar enquanto um movimento contra-poder às políticas do Estado[85]. Este argumento, permite-lhe não só destacar o nacionalismo cultural do nacionalismo político, como afirmar que a síntese nunca se opera, sendo o nacionalismo cultural um movimento que pode surgir em diferentes momentos da história de uma comunidade[86].

84 "In contrast, for cultural nationalists the state is, at best, an accidental, and is frequently regarded with suspicion as a product of an over-rationalist ethos that seeks to impose a mechanical uniformity on living cultures (Herder). Rejecting the ideal of uniform citizenship rights as the basis of solidarity, cultural nationalists perceive the nation as a differentiated community, united not by reason or law, but by passionate sentiments rooted in nature and history (Berlin, 1976: 158-163)" (Hutchinson ibid.: 103).

85 "Cultural nationalism thus does not tend to develop from cultural to a political movement, but its goals and techniques differ from those of political nationalism: As I mentioned earlier, the objective of the latter is to achieve an autonomous state based on common citizenship that will enable the community to participate as equals in the modern world. When not driven underground, political nationalists tend, as in the cases of the Indian Congress and Irish parliamentary party, to organise on legal-rational lines, forming centralised apparatuses that pose as a counter-state to the existing state and seek to mobilise the different interests of the nation to a unitary end" (Hutchinson ibid.: 104).

86 Hutchinson, em crítica às teses que defendem que o nacionalismo cultural se trata fundamentalmente de um etapa transitória do nacionalismo (nomeadamente a proposta de Hans Kohn (1946)), demonstra que o nacionalismo cultural é uma resposta a modelos hegemónicos de Estado-Nação: "This, although accurate in some respects, does not tell the whole story. Cultural nationalism is, indeed, a transient phenomenon, regularly giving away to political nationalism. But Kohn has failed to notice that it is also a recurring force, often re-emerging in modern societies to have a long term effect on the status order. Like political nationalism, it arises in response to a deep-seated conflict of identities, generated by the continual challenge to established status order by externally-inspired modernising pressures as mediated by the bureaucratic state (see Smith, 1971: ch. 10). Kohn's weakness is his failure to acknowledge that there is no fixed resolution to this conflict. We need, indeed, to view cultural and political nationalism as complementary and competing responses – communitarian and state-oriented – to this problem, which often form in alternation, each eliciting the other. Gaining their first constituency among a disaffected educated miuddle class who find their mobility «blocked», the two movements thus channel disaffected groups into different nationalist strategies against the existing state. The effect of this alternation, as we shall see, can be to re-inforce rather than attenuate (religio-) traditionalist sentiments" (Hutchinson ibid.: 111).

5.1.2. Os Nacionalistas Culturais como Inovadores Morais

Os historiadores ter-se-iam ocupado de descobrir (construir) as raízes das comunidades. Uma história que implica a diversificação de especialistas desta "ciência genética". Assim, arqueólogos, folcloristas, filólogos, entre outros, participam nesta senda de criar uma história global da nação e fazê-la recuar ao máximo no tempo. Através da recuperação de lendas, documentos, arquitecturas e outros elementos, a memória das comunidades é sistematizada e a sua história tornada monumental: passível de ser celebrada e actualizada (ibid.: 103-104). Nesta celebração da história, os artistas desempenham um papel fundamental. Traduzem os discursos dos especialistas para outras linguagens (poesia, pintura, escultura, por exemplo), re-inventando mitos e levando o seu conhecimento a um público mais vasto (ibid.: 104). Nesta disseminação do conhecimento, a imprensa (com os seus especialistas) trataria de popularizar esses estudos e obras de arte.

O nacionalismo cultural é fundamentalmente um movimento educativo. Um movimento que cria para a nação uma personalidade total. A promoção desta personalidade da nação (personificada em símbolos, na língua, na geografia, entre outros elementos) é a base do projecto de regeneração do presente (ibid.: 104). Porém, nesta valorização do passado, o nacionalismo cultural não deve ser visto como um entrave à modernização. A perspectiva de Hutchinson salienta que, com base na tradição, o nacionalismo cultural tenta direccionar o processo de modernização. Trata-se de inscrever o presente num esquema teleológico, onde a ancestralidade é a base de legitimação de novos projectos políticos. Projectos de modernização política que pretendem a afirmação da especificidade cultural da nação, nomeadamente em períodos de crise, oferecendo um quadro de referências que pretende educar e dirigir as massas numa via de modernização[87].

Neste processo, as elites letradas tiveram um papel determinante. O nacionalismo cultural apresentava-se como uma alternativa ao esquema tradicional de legitimação social baseada numa linhagem de sangue. O Passado, o seu conhecimento e instrumentalização, tornou-se uma forma de legitimação de novas elites sociais que o usavam, não no sentido de parar a modernização, mas de a tornar favorável à

87 "I shall argue that cultural nationalism must be given a much more dynamic role than this in determining the modernisation process (by which I mean those changes that occur in economic, cultural social and political institutions when scientific principles are applied to solve the problems of social and natural life). Arising out of a trans-national secular culture that perceives the world in polycentric and interactive terms, cultural nationalists, I maintain, act as moral innovators who establish ideological movement at time of social crisis in order to transform the existing belief systems from within and to enable thereby socio-political development on indigenous lines" (ibid.. 106).

sua ascensão social[88]. T*rata-se de conhecer o Passado para entender o Presente e preparar o Futuro*. Longe de se tratar de um exercício isento de interesses do Presente (ainda que assim se apresentassem), é um exercício de identificação de Épocas Áureas da Nação especialmente lembradas em épocas de crise[89]. A sua interligação com um Presente, onde a essência dessas Épocas degenerou (e daí a crise), permite demonstrar que os caminhos da modernização devem ser repensados. Neste re-equacionamento da modernização, é formulado uma futura Época Áurea que o movimento político assegura alcançar pela inscrição da tradição na modernização. Os nacionalistas culturais são moralistas inovadores que apresentam os valores perenes da Nação como via de modernização[90]. A Nação torna-se a nova Utopia do século XVIII. Uma utopia na qual a resposta, o elemento de desejo, não está no lugar, mas no momento (localizado ou no Passado ou no Futuro, mas nunca no Presente). Parece, assim, existir uma viragem do discurso utópico para a valorização do Tempo. Mais do que uma utopia, a Nação parece tratar-se, pois, de um lugar e de uma comunidade cujo esplendor implica um projecto de transformação, uma regeneração moral do Presente que, olhando para o Passado, projecta no Futuro a perenidade dos valores nacionais.

88 "These historic-cultural revivals do represent a defensive riposte by educated elites to the impact of exogenous modernisation, especially insofar it is mediated by that major demon of cultural nationalists, the bureaucratic state. But is wrong to characterise the return to the past as necessarily the search for a prelapsarian community, free from all dilemmas of modernity" (Hutchinson ibid. 107).

89 "They [the elite] evoke this past as a critique of present degeneration, for decay and external dependence come from an ossification of tradition in the hands of their leaders. The means to regeneration is for the young to reject the old and, looking back for guidance to the golden age, recreate authentic values for the future. History, cultural nationalist argue, teach not tradition but a modernisation from within: to combine the sense of distinctiveness given by indigenous traditions with the progress provided by modern science through a regeneration of indigenous cultures and institutions" (Hutchinson ibid.: 107).

90 "For these reasons cultural nationalists, I shall argue, should be regarded as moral innovators who, at times of crisis when the society is polarised between traditionalists and modernists groups, construct new matrices of collective identity and directions for collective action. (By education rather than by machine politics, they aspire to redirect these groups away from mutual conflict and instead unite them in the task of creating an integrated distinctive and sovereign community, capable of competing in the modern world. They innovate by introducing a new ideology of the nation in which the accepted meanings of «tradition» and «modern» are transformed. The «modern» (or, as it is frequently designated, the West) is particularised to adherents as a local manifestation of a universal drive for progress to be found in all peoples. «Tradition» is undermined in the eyes of its followers by demonstrating it to be the outcome of a mobile society whose achievements sprang from an interaction with other cultures. For both traditionalist and modernists, it is argued, the true matrix is the nation in whose drive for realisation all must find their individual and collective meanings" (Hutchinson ibid.: 108).

5.2. Ludmilla Jordanova

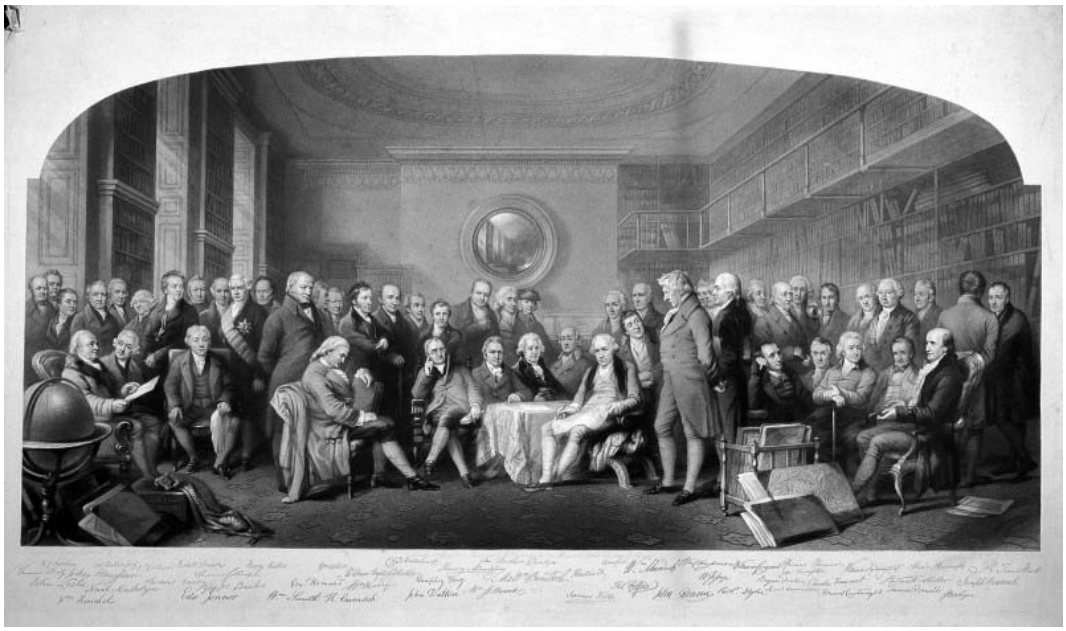


Fig. 1.2: *The Distinguished Men of Science of Great Britain* 1807/8 (Jordanova 1998: 192, Figura 22).

Ludmilla Jardonova, numa perspectiva complementar ao pensamento de J. Hutchinson, salienta o contributo dos "Homens da Ciência" na promoção dos sentimentos nacionais. Este contributo pode ser visto tanto na exemplaridade destes homens enquanto cidadãos, na forma como se organizam em colectividades e defendem os seus interesses e no modo como os seus estudos contribuem para a edificação da Nação (1988: 192-193). A Figura 1.2 corresponde a uma gravura de William Walker onde estão representados os grandes vultos da ciência britânica dos inícios do século XIX. Jordanova salienta que no modo como William Walker "imagina" esta cena (uma "imaginação" dado que se trata de uma justaposição de cidadãos num cenário onde nunca se teriam encontrado efectivamente[91]) é projectada uma ideia de colectividade que é reconhecida neste grupo de indivíduos. Uma colectividade cuja pertença é definida em função da actividade e da nacionalidade de cada um dos seus membros (ibid.: 193). Assim, a

91 "The men portrayed never met as a group, and it is possible that some of them never even set foot in the Royal Institution in Albemarle Street, London. Yet the image makes strong claims to authenticity, both in the likeness themselves and in the scientist's signatures that appear at the bottom of some versions. Through this invented scene the image evokes the intellectual achievements of Great Britain half century earlier. The choice of setting is certainly significant. Despite the fact that over half of those portrayed were Fellows of the Royal Society, the national collectivity being evoked was clearly felt to be more aptly conveyed by a self-consciously modern, reformist institution. While there had been persistent dissatisfaction with the management of the Royal Society, which had been founded under Charles II's patronage and was increasingly associated with the establishment amateurism, the Royal Institution, founded in 1799, was dedicated to scientific research, to the dissemination of scientific and medical knowledge and to social improvement by rational means. Indeed, the signs of the Royal Institution's modernity were visible in the library itself: its convex glass roof was a noted feat of engineering, and its mirror had been at the time of its presentation the largest convex mirror ever made in Great Britain" (Jordanova 1998: 193).

forma como esta colectividade é forjada, contrariando a universalidade da ciência, expressa já um tipo de retórica nacionalista que teria usado a ciência como forma de legitimação e engrandecimento das nações. Uma retórica que insiste numa figura dos cientistas como um produto e a serviço da nação (ibid.: 195).

5.2.1. Ciência e Nacionalidade

Voltando à Figura 1.2, L. Jordanova salienta que a prática do retrato e da biografia se torna comum durante os séculos XVIII e XIX. É uma prática de celebração da glória tanto de indivíduos como de nações (ibid.: 195). Enquanto prática de representação, ainda que entendida como realista e objectiva, permite a justaposição de indivíduos a elementos nacionais intensificando a indexibilidade inerente à construção da nacionalidade. A nação, além dos seus símbolos históricos, das suas lendas, da sua língua, entre outros elementos, conta também com um conjunto de celebridades da ciência e descobertas científicas. Assim, o número de ícones multiplica-se e, consequentemente, os elementos que concorrem na edificação da Nação. Porém, se é certo que os movimentos nacionalistas possam ter instrumentalizado saberes e cientistas, o inverso também acontece. A este propósito, é de considerar a importância do financiamento de expedições e experiências, sendo que a sua necessidade gera uma política da ciência. Uma forma de negociação de interesses de políticos e de cientistas (sendo que a pertença a uma das categorias não é exclusiva) no qual se cria um *nexus* entre nação e ciência (ibid.: 196). Uma ligação que, segundo L. Jordanova, se estabelece e intensifica porque as comunidades envolvidas são forjadas nos mesmos moldes. Na linha de B. Anderson (2005 [1983]), considera que a comunidade nacional está associada às transformações ocorridas desde o século XVIII, ou seja, essas transformações teriam permitido as condições necessárias à imaginação de comunidade nacional, sendo que, um fenómeno semelhante teria ocorrido com a comunidade científica que, segmentando o agrupamento de cidadãos, teria forjado uma elite sócio-profissional. Estes cientistas teriam desenvolvido duplamente uma identidade nacional e uma identidade decorrente da sua actividade, contribuído de modo distinto, enquanto grupo de interesses, para a construção do Estado-Nação (Jordanova ibid.: 196-197).

O *nexus* ciência/nação está já presente no século XVII e é refeito durante os séculos XVIII e XIX (ibid.: 197). A universalidade da ciência iluminista seria posta à prova perante os desafios colocados pelos crescentes movimentos nacionalistas, sendo que, aos cientistas caberia o desafio das tensões geradas na relação entre o particularismo da Nação e uma Humanidade universal. As relações entre Nação e Ciência, inicialmente culturais, seriam posteriormente mediadas pelo Estado e sistematizadas em políticas

científicas (ibid.). Neste processo é possível ver dois movimentos: por um lado, existe uma dinâmica interna à comunidade científica que progressivamente institucionaliza as relações entre os seus membros e o sentimento de colectividade[92]; por outro lado, enquanto cidadãos, cientes de uma dinâmica de mobilidade social fundada, entre outros elementos, na meritocracia individual e animada por uma política nacionalista, enfatizariam a sua especialidade profissional no sentido de se afirmarem social e politicamente[93]. Este duplo processo teria como consequência a generalização simultânea da autoridade e legitimidade tanto da comunidade nacional como da comunidade científica (ibid.: 198).

Outro aspecto importante que se prende com a legitimidade e autoridade destas duas comunidades prende-se com a identificação do conhecimento natural com a verdade universal. Neste esquema de legitimação contínua, os cientistas e os políticos tornam-se guardiões da capacidade de entender os desígnios da natureza. Assim, a sua actividade beneficia os cidadãos; a sua existência, poder e técnica são valores nacionais ao serviço do bem comum. Tornam-se valores públicos ao serviço da Nação (ibid.: 199). Esta tecnocracia infiltra-se progressivamente numa dinâmica de um Estado-Nação, gerando ou complexificando elites, rituais e cerimónias que implicam a classe dos cientistas directamente no imaginário nacional. A ciência nacional torna-se um bem comum e constitutivo da cidadania.

5.3. Anne-Marie Thiese

A maioria dos autores até agora apresentados refere-se à emergência dos nacionalismos enquanto fenómenos que, embora obedecendo a uma série de regras de desenvolvimento, podem ser muito díspares dependendo do contexto específico em que se processam. Anne-Marie Thiesse (2000 [1999]) salienta a

92 "Practitioners of science and medicine actively built imagined communities for themselves, which were based, more or less, on national boundaries. They centred a sense of kinship with peers they would never meet but with whom they shared fundamental values. For example, the scientific or medical periodical, which began to flourish in the second half of the eighteenth century, and contained articles, books reviews and news functioned in precisely the way Anderson suggests newspapers did for nation. Integral to these shared values were new forms of memory. Those committed to science, to its branches and to medicine generated a fresh historical sense of their enterprises, new kinds of memorials to their illustratious members, and a belief in the need to assure a future for their fields. We can discern these values in portraiture, biographies, medals, statues, histories, reformist tracts and activities, and in institutions from the second half of the eighteenth century onwards" (Jordanova ibid.: 197).

93 "Practitioners identified both themselves as individuals and their communities as collectivities with a relevant nation. They did so by continually commenting on a person's nationality, by offering praise in terms that suggested a mutual reinforcement between national glory and scientific achievement, by anxious references to situation elsewhere that seemed more favorable to the scientific enterprise, by stressing their contributions to the nation's well being, by inviting to governments to offer more support and by presenting themselves as managers of natural and human resources, that is, as governors, as proto-politicians, as experts with a stake in the administration of the nation" (Jordanova ibid.: 198).

simultaneidade e a interacção entre esses movimentos como um dos aspectos mais importantes no seu desenvolvimento. Com efeito, a emergência simultânea de movimentos nacionalistas em diferentes regiões da Europa comporta uma dinâmica de "efeitos reflexos" que acabaria por homogeneizar as estratégias dos diferentes movimentos. Um "efeito reflexo" que, de um ponto de vista da formulação de um modelo de referência, internacionalizou (tornando idênticos) os próprios movimentos nacionalistas. Esta homogeneização é notória no modo como as Identidades Nacionais apresentam formalmente uma estrutura que se repete em cada Estado-Nação[94] europeu entre os séculos XVIII e XX. Uma estrutura que Thiesse sistematiza a três tempos: a identificação dos antepassados, o folclore e a cultura de massas.

5.3.1. A Nação e a Identidade Nacional

A. M. Thiesse assume o carácter construído e moderno da Nação[95]. Uma criação feita com base na veneração de uma herança ou património simbólico, material, comum e indivisível (ibid.: 16). Esta veneração, entre outras atitudes, é promovida pelos nacionalistas (ou construtores de nações) por toda a Europa[96]. Deste modo, ao construírem as nações, construíram formações identitárias que actuariam como garantia de coesão social (ibid.). Uma coesão interna que progressivamente produz um mosaico de culturas nacionais. Sendo um fenómeno transnacional, foi feito com base numa competitividade formal e informal em que as elites nacionais trocavam experiências e desenvolviam uma versão cultural dos despiques entre os países[97].

Desta rede de contactos e experiências resulta uma série de procedimentos que, num tom

94 "Não há nada de mais internacional que a formação das identidades nacionais. O paradoxo é de tal ordem que a irredutível singularidade de cada identidade nacional foi já pretexto de confrontos sangrentos. No entanto, todas elas provêm do mesmo modelo, cujo aperfeiçoamento se efectuou no âmbito de intensas permutas internacionais" (2000 [1999].: 15).

95 "O verdadeiro nascimento de uma nação é o momento em que um punhado de indivíduos declara a sua existência e pretende prová-lo. Os primeiros exemplos datam do século XVIII: antes desta data não existia nenhuma nação na acepção moderna da palavra, isto é, política. A ideia, com efeito, inscreve-se numa revolução ideológica. A nação é concebida como uma grande comunidade, unida por laços que não se resumem á submissão a um único soberano, nem à pertença a uma únca religião ou a um mesmo estrato social" (Thiesse ibid.: 16).

96 É de salientar que A. M. Thiesse, ao contrário de vários estudiosos dos nacionalismos que apresentamos, não considera a existência de duas concepções distintas de Nação: uma orgânica e outra jurídica, sendo esta última um a especificidade francesa. "Todos conhecemos a definição de Renan [*Qu'est-ce qu'une nation*?, 1882]: «A existência de uma nação é um plebiscito quotidiano». Esta fórmula é muitas vezes invocada para corroborar a tese de uma concepção especificamente francesa, não orgânica, da nação. Em geral, omite-se uma citação dos antecedentes, que se respondem implicitamente à questão essencial: por que razão participaram os Auvernheses ou os Normandos no plebiscito da nação francesa e não Letões ou os Andaluzos? O que faz a nação, segundo Renan, «é um legado rico de recordações», «tal como o indivíduo é o resultado de um longo passado de esforços, sacrifícios e devoções»." (Thiesse ibid.: 16).

provocatório, o sociólogo Orver Löfgren (1989) designa por "kit do-it-yourself", referindo-se ao carácter modular com que os nacionalistas, desde o século XVIII europeu até aos dias de hoje a uma escala mundial, constroem as Identidades Nacionais. A. M. Thiesse propõe uma designação não menos provocatória para este esquema: o "sistema IKEA" que, com o recurso a um conjunto básico de elementos [98], permite uma grande variedade de soluções. Dentro de cada Nação, a construção, a difusão e a aprendizagem da Identidade Nacional interioriza e torna espontâneo o nacionalismo que a criou e a Nação a que corresponde. Esta interiorização naturaliza todo o processo de fabricação que subjaz a esta formação identitária (ibid.: 18-19).

A Identidade Nacional Cultural, tal como o nacionalismo, não está ligada a qualquer tipo específico de governo. Porém, a sua relação com o regime político é importante, na medida em que a sua actuação vai no sentido de elaborar uma representação desse regime. Por exemplo, no caso das nações que permaneceram com uma monarquia acontece o que se pode designar por "nacionalização dos monarcas". Neste processo, o monarca deixa de ser uma dinastia que se impõe à Nação e passa a ser entendido na sua exemplaridade de cidadão e associado aos restantes elementos identitários. O mesmo se passa com os regimes socialistas da Europa Oriental e Central. Ainda que ideologicamente sejam internacionalistas, a alma nacional é um elemento fulcral na fabricação da unidade política (ibid.: 19).

A construção das nações está associada ao processo de modernização, sendo este processo em si mesmo um factor de modernização da vida política. Porém, tratando-se de um processo de valorização da tradicionalidade e do culto dos antepassados, o seu desempenho nesse movimento geral de modernização é o de funcionar enquanto "referência tranquilizadora que permite a afirmação de uma continuidade, não obstante todas as mutações" (ibid.: 19). Os governos ou os regimes que a promovem podem mudar, mas a exegese dos elementos que compõem a Identidade Nacional mantém-se como estratégia ou debate permanente, conferindo-lhe autenticidade e perenidade (ibid.: 19-20). O nacionalismo, enquanto produtor de um horizonte de sentido, refaz as significações dos elementos num esquema onde as coisas são indexadas em função da sua ancestralidade e carácter verdadeiro; essas coisas transformam-se em

97 "As exposições internacionais, lugares por excelência de exibição identitária, forma, a partir de meados do século XIX, ocasiões privilegiadas para esse comércio simbólico. As rivalidades foram intensas, mas na generalidade pacíficas, os acordos frequentes, bem como as trocas de conselhos ou, mesmo, os encorajamentos aos principiantes (Thiesse ibid.: 17).

98 "Uma história que estabelece uma continuidade com os ilustres antepassados, uma série de heróis modelos das virtudes nacionais, uma língua, monumentos culturais, um folclore, locais eleitos e uma paisagem típica, uma determinada mentalidade, representações oficiais – hino e bandeira – e identificações pitorescas – trajes, especialidades culinárias ou uma animal emblemático (Thiesse ibid.: 18).

fontes seguras de "graça" para aqueles que as "herdam". Esses herdeiros actualizam a Identidade Nacional, uma Identidade que prepara os indivíduos para todas as batalhas que a Nação precisa travar para se afirmar entre as outras Nações.

5.3.2. A Identificação dos Antepassados

A construção das nações comporta uma revolução estética que se desenvolve a partir da atenção dada ao Povo enquanto fonte de inspiração dessa construção. A partir do século XVIII, o Povo começa a ser encarado como o portador da essência nacional, as suas manifestações interpretadas como autênticas e específicas formas de estar no mundo onde se pode encontrar a singularidade da Nação. Esta valorização acompanha e legitíma as novas formas de autoridade política baseadas na soberania popular. Assim, da mesma forma que anteriormente se "cantava os feitos do Príncipe", doravante o Povo é o alvo da atenção de estudiosos e artistas (ibid.: 25-26). Este "Povo" exige que a produção se dirija a novas geografias e novos períodos cronológicos. O fascínio dos Impérios é acompanhado pelo interesse dos reinos, dos focos de resistência[99], dos "oprimidos" cuja libertação é necessária para concretizar o ideal nacional[100]. Trata-se da construção de uma figura anónima na qual todos os cidadãos se reconhecem.

A. M. Thiesse salienta a importância dos trabalhos dos irmãos Grimm (Jacob Grimm (1785-1863) e Wilhelm Grimm (1786-1859)) enquanto modelo de referência para uma série de estudos que se desenvolveriam em cada país. Os Grimm destacaram-se pela sua recolha etnográfica de contos e lendas populares, saberes tradicionais, modos de construção e arquitecturas, entre outros elementos[101]. Nas

99 "A partir de meados do século XVIII, a necessidade de redefinir as relações entre o universal e o particular – um preliminar indispensável à construção das nações – induz uma mutação de legitimidade cultural. O seu centro de gravidade é o objecto de um triplo deslocamento: histórico, geográfico e social. A antiguidade greco-romana é substituída pelas épocas bárbaras, o mundo mediterrânico, pela Europa do Norte, os salões da elite requintada, pelas cabanas rústicas. É formulada uma nova teoria da cultura que permite colocar o nacional como princípio criador da modernidade" (Thiesse ibid.: 27).

100 "A Revolução Francesa provou à Europa que o acesso a nação à soberania política não era nem utópica, nem um ideal situado num futuro distante e indeterminado. Tanto mais que o receio de um levantamento revolucionário incitou alguns monarcas, como o rei da Prússia, a atenuar, a título preventivo, o rigor absolutista e permitir algumas concessões em matérias de direitos individuais. A construção da cultura nacional está intimamente ligada ao liberalismo. O combate contra o absolutismo inscreve-se agora na intemporalidade imediata e é acompanhado por um dever exigente por parte dos intelectuais: fornecerem à nação todos os elementos que lhe permitam reconhecer-se como tal. E, mais do que nunca, a troca de ideias e de referências entre nações tem um lugar central nessa empresa" (Thiesse ibid.: 66).

101 "A sua obra torna-se assim a grande referência internacional do século XIX para todas as construções identitárias baseadas na língua e na literatura nacionais. Os Grimm forneceram simultaneamente um saber, um método de investigação e de análise e princípios pedagógicos. Ser por eles reconhecido é, desde muito cedo, considerado uma honra; apresentar-se como seu discípulo, uma caução. A sua influência foi enorme em toda a Europa, nomeadamente no espaço eslavo, onde as recolhas

várias narrativas recolhidas, sistematizadas ou criadas nestes estudos emergem personagens tipo que se difundem no imaginário social. São personagens fictícios onde as aspirações do Povo são representadas. Nestas recolhas, não foram apenas as narrativas que foram sistematizadas, mas a própria língua. O vernáculo, tornada língua oficial, é sistematizado em dicionários e gramáticas tornando-se passível de ser ensinado e matéria-prima para a literatura nacional. A língua torna-se o meio de expressão por excelência da particularidade da nação e da sua ancestralidade. A língua torna-se um meio de construção de patrimónios imateriais e uma forma de homogeneização que viabiliza o projecto político para a Nação (ibid.: 71-84). Estes estudos, e o apoio que podem receber de outros países, tornam-se verdadeiras formas de influência política. É toda uma geo-política que promove o conhecimento (ou construção) da língua e da cultura nacional e, a partir daí, autoriza e torna legítimo internacionalmente, ou indefere, determinadas aspirações e interesses políticos[102].

A ramificação dos interesses políticos em jogo expressa-se na ramificação das epopeias bárbaras às quais as nações se ligam e desligam consoante os seus interesses (ibid.: 113-131). Durante o século XIX, os intelectuais ocupar-se-iam de criar uma narrativa contínua do projecto político presente[103]. Uma continuidade assegurada pela multiplicação da natureza dos documentos utilizados na fabricação dessas histórias. Uma continuidade assegurada pelas materialidades de diferentes cronologias presentes num mesmo lugar ou numa geografia histórica onde emergem os monumentos e os personagens históricos. Ou seja, a construção de uma narrativa acerca da perpétua manifestação de um génio nacional que, ao longo do tempo, se transmuta sem nunca perder a sua essência e, assim, justifica a batalha pela edificação da sua Nação.

---

de literatura popular se desenvolvem paralelamente ao estabelecimento dos materiais – gramáticas, dicionários – indispensáveis à construção das línguas nacionais" (Thiesse ibid.: 69).

102 Nos Capítulos 3 e 4 da Parte I ("Apadrinhamento Internacional de uma Cultura Nacional" e "Um Estado, várias Nações", respectivamente), Thiesse apresenta vários exemplos da forma rizomática como projectos nacionais, coloniais e imperiais (no sentido formal ou informal) se relacionam e animam a construção das Identidades Nacionais.

103 "No dealbar do século XIX, as nações ainda não têm história. Mesmo as que já identificaram os seus antepassados dispõem apenas de alguns capítulos incompletos de uma narrativa em que o essencial ainda está por escrever. No fim do século, possuem já um relato contínuo que narra um longo caminho percorrido cujo sentido, apesar de todas as vicissitudes e de todos os obstáculos, é dado pelo génio nacional. História acabada, se a nação conquistou a independência, história que anuncia um futuro radioso próximo, se o combate pela liberdade ainda está por travar" (Thiesse ibid.: 133).

5.3.3. O Folclore

Na busca dos antepassados, o Povo é sem sombra de dúvidas o objecto de estudo privilegiado. Um objecto de escrutínio que permite segmentar essa massa anónima em diferentes grupos em função da sua autenticidade. O campesinato emerge assim como o mais fiel portador da essência nacional. Os estudos do folclore tornam-se o meio de alcançar o conhecimento dessa essência e assim construir a nação (ibid.: 159). Um folclore que assegura o carácter humano da nação face à crescente mecanização das produções industriais. A aldeia, na sua imagem idílica de perfeita combinação entre local de experiência da individualidade em harmonia comunitária, é o contraponto ao anonimato e violência das cidades. A valorização do folclore é também um instrumento valioso de modernização dos países. O seu conhecimento, não só permite um maior controlo do território, como permite sistematizar diferenças e encontrar (ou criar) pontos de relação que intensificam a coesão nacional.

As recolhas do folclore permitiram reequacionar as actividades registadas em termos de tradição que, inventadas ou melhoradas, são formalizadas e passíveis de serem apresentadas nas cerimónias públicas, nos museus, invocadas nos romances e retratadas na pintura e na escultura. A Nação Ilustrada apresenta de modo sistematizado as suas paisagens, os trajes tradicionais, as actividades típicas, a culinária, e todos os restantes elementos do *check-list* identitário. A cada uma dessas tradições corresponde uma mancha de distribuição geográfica, uma mancha calculada para criar ou reforçar unidades políticas. Uma unidade que naturaliza as relações entre a comunidade, o seu território, os seu hábitos e a sua história.

5.3.4. A Cultura de Massas

O estabelecimento de uma cultura de massas acabaria por intensificar os esforços de difusão das Nações, e respectivas culturas e Identidades Nacionais. Porém, as mudanças não são apenas formais ou de intensidade. A forma como é veiculado o conhecimento interage com o seu conteúdo e apropriação por parte do público. Simultaneamente, o triunfo da associação inevitável entre a Nação e Estado (o Estado-Nação) acarretaria um discurso de decadência da nação que seria acompanhado por um biologismo social. Esta confluência de factores promove uma associação entre Nacionalismo, Racismo e Eugenismo. Desta associação, resulta a integração de uma ideia do corpo (o corpo individual e o corpo da Nação) como elemento identitário do check-list da construção da Identidade Nacional (ibid.: 225-229). Este corpo,

veiculado pelos mass media, comporta uma série de novas manifestações, nomeadamente desportivas, que completam o role dos espaços de exibição e aprendizagem pública da Identidade Nacional.

A. M. Thiesse salienta o papel da escola, e da massificação do ensino ao longo do século XX, como um dos elementos fundamentais na aprendizagem da realidade nacional (ibid.: 234-236). No mesmo sentido, as práticas desportivas (os campeonatos nacionais e internacionais) recriam as formas de aprendizagem dos elementos que compõem a nação, da mesma forma que, ao serem centradas nas competências do corpo servem de propaganda à política do medo de ameaça à preservação da nação (236-242). O turismo, por sua vez, é outra das actividades de consumo identitário. Por um lado, para que o turismo funcione é preciso divulgação das regiões das nações, sistematizadas e prontas a consumir. Por outro lado, a própria actividade turística torna-se um elemento importante para o cidadão exemplar que deve conhecer e desfrutar da sua nação (ibid.: 249-252).

A nação como horizonte é o produto desta massificação do seu conhecimento. Este processo apresenta percursos distintos consoante os regimes políticos que o promovem. Os regimes totalitários são um exemplo extremo da uniformização que a construção das identidades nacionais permite (ibid.: 253-276). Porém, a questão coloca-se também do lado das democracias e de projectos transnacionais. Neste sentido, Thiesse termina a sua obra com uma alerta para a União Europeia:

"A história das nações mostra bem que uma identidade colectiva constrói-se através de um trabalho, também colectivo, que se apoia nos novos meios de comunicação. E dá-nos outra lição, mais importante: a nação foi elaborada em ligação com duas ideias então novas na Europa: a felicidade e a democracia. Ora, estas ideias não são obsoletas. A elaboração de uma identidade comum não fará sentido se não for associada a um verdadeiro projecto político que proponha aos países pertencentes à união que voltem a ser actores do seu destino" (ibid.: 280).

5.4. Tim Edensor

O estudo de Tim Edensor (2002) explora as relações entre a Identidade Nacional, a cultural popular e a vida quotidiana (ibid.: vi). Em contraponto às teorias que enfatizam a construção da Identidade Nacional como uma questão de estratégia e vontade, T. Edensor salienta o modo como o enredado das práticas incorporadas enquanto manifestações da Identidade Nacional podem formar resistências às estratégias e vontades políticas (ibid.: vii). Para este autor, a Identidade Nacional é constituída a partir de uma matriz que oferece pontos de conexão entre vários elementos. Embora esses pontos estejam em constante movimento de significação, as autoridades tentam cristalizá-los e fixar-lhes o sentido (ibid.). Essa cristalização contrasta com o modo dinâmico, múltiplo e fluído que pode ser constatado na forma

como a Identidade Nacional é experimentada.

5.4.1. A Cultura Popular, o Quotidiano e a Identidade Nacional

O trabalho de T. Edensor é inspirado na proposta de Michael Billig (1995) que valoriza o entendimento do nacionalismo na sua "mundanidade". Este autor critica o "exotismo" com que o nacionalismo tem sido discutido, isto é, a análise tem privilegiado momentos de excepção das manifestações nacionalista e tendem a esquecer os contextos quotidianos da sua reprodução e actualização (ibid.: 41). M. Billig salienta a importância desses momentos menos formalizados como um movimento contínuo de naturalização do mundo proposto pelo nacionalismo. A este propósito, refere as práticas linguísticas irreflectidas usadas nos meios de comunicação: o constante uso da primeira pessoa do plural por parte dos políticos, por exemplo. Trata-se de uma série de práticas "banais" em que o nacionalismo se expressa, cuja análise é necessária para compreender as dinâmicas da Identidade Nacional (Edensor ibid.: 12).

O estudo das "manifestações banais do nacionalismo" comporta uma discussão acerca da definição de cultura e, principalmente, da sua classificação segundo categorias de alta cultura, tradição e cultura popular (ibid.: 12-16). A T. Edensor interessa, mais do que reflectir sobre a natureza dessa ordenação, o modo como são elaboradas essas representações e compreender a importância da "cultura popular" na construção da Identidade Nacional (ibid.: 16-17). Compreender o processo de passagem dos elementos da "alta cultura" para outro tipo de contextos e, assim, tentar ver na Identidade Nacional uma dinâmica dialógica de mediação e criatividade (ibid.: 17). A cultura popular, neste sentido, é uma forma de actualização das versões construídas pelas elites letradas da cultura nacional. Nessa actualização ocorre simultaneamente um processo de naturalização dos modelos que desidentifica os seus produtores; a cultura nacional torna-se evidente e entendida como uma coisa imanente à comunidade[104].

Do estudo da cultura popular decorre a necessidade de levar a análise a contextos informais, ao quotidiano cujo dinamismo encerra tanto rotinas como momentos de criatividade (ibid.: 18). Os movimentos

104 "The multiple, changing and contesting meanings that surround popular cultural forms and practices contrasts with a national identity that is commonly presented as «weighted towards «heritage» and the «common past» rather that to the «common future», or … even … the «common present» » (Roche, 2000: 75). This temporal cul-de-sac has bedevilled accounts of national identity which have ignored the things we watch and read, the places we visit, the things we buy and the pictures we display. Popular culture, then, has subsumed and represented, reformulated and reproduced cultural forms in a process of «de-differentiation» (Lash, 1990) so that forms of national culture authority are no longer clearly identifiable" (Edensor 2002: 17).

nacionalistas promoveram uma temporalidade da Nação baseada no seu Passado e no seu Futuro. Um discurso sobre a eternidade dos valores nacionais que contrasta com a experiência quotidiana desses valores; com a temporalidade da experiência desses valores[105]. Simultaneamente, a análise do quotidiano requer igualmente um jogo de escalas de análise no sentido de perceber essa actualização constante da Identidade. Uma actualização cuja articulabilidade é preciso definir, isto é, entender um contexto não como elemento isolado pelos seus limites, mas, como um elemento gerado e gerador de relações[106].

5.4.2. A Matriz e a Redistribuição da Identidade Nacional

Na linha de Geoffrey Cubitt (1998) que, valorizando a papel da Nação na construção do mundo contemporâneo, defende que o seu conhecimento é necessário tanto para compreender as comunidades políticas como a identidade pessoal (ibid.: 1), T. Edensor propõe que o binómio Identidade Individual e Identidade Social seja repensado na analítica da Identidade Nacional. Em contrapartida a esta oposição, defende uma ligação entre estas duas formas de organização das práticas identitárias. Uma ligação que gera fenómenos de integração e segregação (ibid.: 24-25). A nacionalidade cria uma ilusão de aspectos comuns entre indivíduos que multiplica o número de Identidades Colectivas que concorrem na construção da Identidade Individual. Trata-se da manifestação, em termos identitários, de sentimentos de pertença promovidos pelos movimentos nacionalistas e actualizados no quotidiano. Fenómenos que, numa era de globalização, se tornam ainda mais intensos e paradoxais (ibid.: 27-29). Todos estes cruzamentos de escalas fazem da identidade um processo constante em que se tecem ligações entre movimentos e

105 "Tom Nairn (1977) talks abouth the «janus face» of the nation, simultaneously looking backwards and forwards, and Homi Bhabha (1990) similarly proffers the national(ist) sense of «double time» in the focus on the past and the future. As is abundantly clear, these temporal conceptions ignore the present; most specifically, they neglect the everyday, which I will show is equally important in establishing a sense of national identity. We need to supplement ideas about time of the nation with a renewed focus on cyclical time – that which reproduces identity and sustains «our way of life». The flux of life, the speed of change, particularly in contemporary times, means that a need for stability is sought, a degree of fixity and sense of belonging, that enables some purchase on the world to be gained. This terra firma is achieved and established in the realm of the everyday as much as in the appeals of ideologues to the immemorial traditions that national subjects supposedly share" (Edensor ibid: 19).

106 "As far as local quotidian worlds are concerned, it is necessary to connect them with nationally shaped cultures, to recognise the ways in which national identity is differently *scaled*. Local rhythms are often co-ordinated and synchronised with national rhythms, local customs may be considered part of national mosaic, national institutions penetrate local worlds, and national new systems collect information from the localities which make up the nation. There are multiple, overlapping networks of experience, and the interpenetration of domestic, local and national processes produces moments of dissonance, also occasioning mutual reinforcement where domestic life slides into the local, which in turn merges with the national. This interrelational process shapes shared sentiments and sensations, forms of common sense, and widely disseminated representations to provide a matrix of dense signification" (Edensor ibid: 21).

fragmentos numa vasta e complexa matriz onde se insere a categoria da Identidade Nacional[107].

É nesta matriz que, segundo T. Edensor, se processam os movimentos de actualização da Identidade Nacional. A matriz possibilita uma redistribuição dos elementos que a compõem, sendo essa própria redistribuição uma forma criativa de produção da Identidade. Uma redistribuição que permite um descentramento relativamente à autoridade da "alta cultura"[108]. A formação da "cultura popular", pelas suas formas de redistribuição, complexifica a Identidade Nacional. Uma complexificação que expande a natureza dos elementos usados nesta construção[109]. Com efeito, na medida em que a matriz permite uma redefinição da indexibilidade de cada um dos elementos em circulação, abrem-se as possibilidades de entrada de elementos estranhos a anteriores "versões" da Identidade Nacional, da mesma forma que são intensificados os fenómenos de perspectivação das experiências pelo prisma da Nação. Uma experimentação traduzível numa matriz que identifica a conectibilidade de todos os fenómenos[110].

107 "Identity is best conceived as a process of continually weaving together fragments of discourses and images, enactions, spaces and times, things and peoples into a vast matrix, in which complex systems of relationality beteween elements constelallate around common-sense themes – one such being the national" (Edensor ibid.: 29-30).

108 "I want to suggest that national identity is now situated within an ever-shifting matrix, a multidimensional, dynamic composite of networks. Such a metaphor emphasises the relationality of the social without subjecting it to an overarching, systemic order, and insists on an ever-increasing multitude of connections and chains of relationality. Within such a matrix, national identity is being continually *redistributed*. For emphatically, the evolution of multiple connections does not necessarily dissipate the power of national identity, although it undoubtedly decentres the authoritative formations consolidating around high culture, official political power and national meta-narratives. Rather, points of identification with the nation are increasingly manifold and contested, are situated within dense networks which provide multiple points of contact" (Edensor ibid.: 30).

109 "The complexification of identity has entailed the expansion of cultural resources and repertoires, and yet constellations of interrelated cultural indices coagulate around national identity, not in any fixed or essentialist sense, but in multiple ways in which they can be assembled and connected around key themes" (Edensor ibid.: 35).

110 "The metaphor of the matrix enables us to identify connections between localities with nation, performances in parochial settings with a larger stage, the everyday domestic and national quotidian, the mundane with the spectacular, the location of places within larger spatial frameworks, and representations and discursive fragments within larger texts and image banks" (ibid.: 35).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

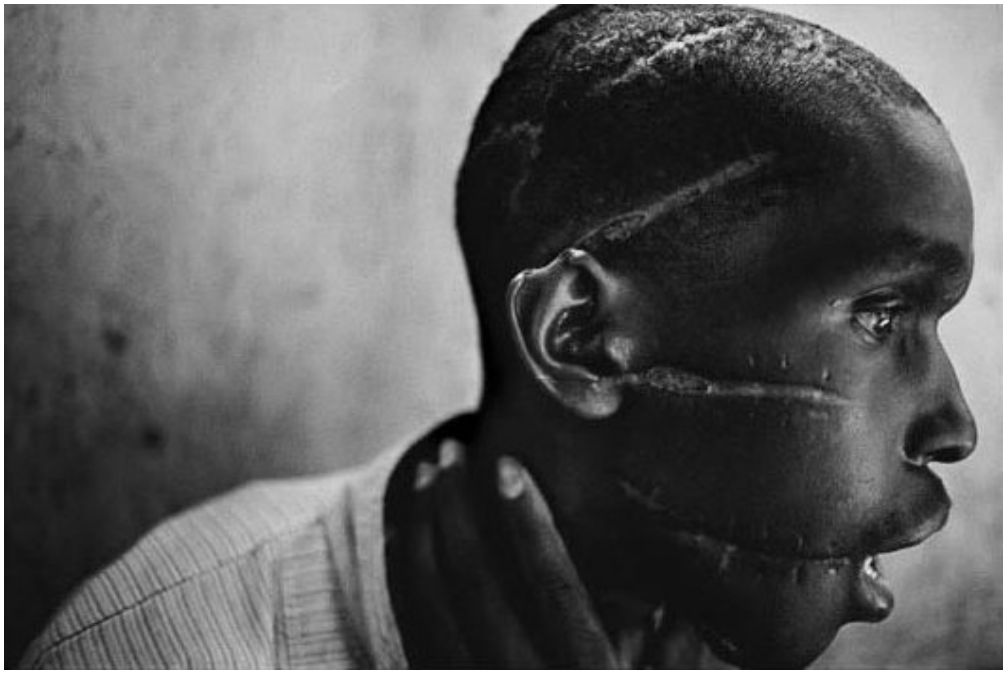


Fig. 1.3: Rwanda, 1994 – Sobrevivente do campo de morte Hutu. Fotografia de James Nachtwey. Fonte: http://www.jamesnachtwey.com/

Durante os últimos três séculos o globo foi perpetuamente dividido por forças políticas em movimento e confronto. Uma perpétua manifestação do desejo de independência que, sob o desígnio da Nação, estabeleceu linhas delimitadoras numa paisagem contínua. Linhas em forma de sulco que criam fronteiras, inauguram territórios e celebram nacionalidades. Sulcos na paisagem projectados na geografia do corpo. Uma geografia da nação num corpo que se faz cidadão nacional. Diante da imagem, os sulcos de sucessivos golpes de catanas que retalham o rosto acrescentam memória à superfície. A lâmina retalha a vida tal como retalha na paisagem um território para a Nação. São narrativas em forma de estigmas. Delimitações políticas em forma de cicatrizes, cuja sinuosidade reflecte a fronteira em que demarcam as unidades estato-nacionais. A carne que continua a viver depois da sua simbolização. No intervalo entre as cicatrizes, o tempo do movimento que se repete no perfil. Um tempo em que o braço Hutu se recolhe para depois voltar a ser desejo de dilacerar o rosto Tutsi e possuir, exclusivamente, o Ruanda. Um perfil onde as linhas se ligam no tempo à ancestralidade étnica dos grupos em confronto, linhas que se cruzam com a presença europeia em África, primeiro com os alemães e depois com os belgas. O movimento de uma catana onde se misturam os nacionalismos. Movimentos em forma de linhas que produzem a estratificação onde se compõe o rosto. Cada golpe da catana abre um sulco sobre o rosto, imprimindo uma nova memória. Um relevo de cicatrizes. A fotografia é mais um golpe sobre esse rosto. Um golpe de

registo onde se produz um perfil de memórias.

A Nação é memória. Feita de lembranças e esquecimentos é produzida num constante movimento de resposta aos desafios. A Identidade Nacional é um golpe nessa massa disforme de memórias que, como as pedras e a terra, estão em perpétua mineralização. Uma resistência em forma de transfiguração que o golpe da sistematização faz cristalizar. Parar no tempo e instituir a sua perenidade. A invenção das tradições, a ritualização dessa memória em forma de performance, constitui-se um acto privilegiado de inauguração da Nação. A eficácia da sua repetição é assegurada, e promove, a criação de uma cultura nacional homogénea, que se reconhece nos rituais e na Identidade celebrada. Uma cultura homogénea partilhada por uma comunidade que se imagina enquanto unidade. O conhecimento dessa unidade forja um lugar de intimidade. A "dimensão oculta" de uma proxémia oficial. Uma intimidade necessária para a re-significação dos símbolos e dos rituais, a reificação da sua eficácia noutros contextos, noutros desafios. A Identidade em actualização na sombra dos perenes símbolos da Nação. O perpétuo movimento em que se refazem as memórias. Mais golpes sobre o acumulado de experiências. A produção do corte para que se desenhe o perfil exemplar da sucessão. A exemplaridade histórica da memória.

A Identidade Nacional é desafio. Uma dinâmica em que as pré-existências e as novas ordens se inscrevem sob a forma de um projecto natural em que tudo está implicado. A promessa da utopia cujas raízes tanto podem estar na essência assolada pela degeneração dos tempos ou na crença dos novos ideais. Um projecto que nega a possibilidade da errância, vinculando a paisagem a memórias e tarefas que concretizam passo a passo os desafios à unidade. Esbatem-se as diferenças entre as pré-condições e os artifícios da sua manutenção. O Estado é a medida que antecipa a possibilidade de desintegração. Instaura uma tributação contínua em todos os eixos, fazendo da pele nua a matéria do político. Um corpo segmentado para a edificação de muralhas burocráticas que delimitam o território e configuram os cidadãos. O desafio interno de ser corpo nacional em resposta ao desafio externo de ser Nação entre Nações. Não há errância possível, apenas militância sob a forma de quietude e vida. Uma memória vertiginosa pode tornar possível a transgressão. A denúncia do regime, da gestão da vida. Porém, essa memória traz o seu duplo, uma outra Identidade que congemina o modo de integrar o que era esquivo. Um sentimento de filiação que tudo, ou nada, permite para manter a fotografia de família.

O Nacionalismo move utopias. A Nação é o lugar de todas as realizações. A história cria ucronias fazendo ubíqua a nação e os seus cidadãos. Os monumentos e os seus cultos reificam outros movimentos fazendo do nacionalismo a perpétua manifestação do sentimento de liberdade. O corpo veste-se de uma

artefactualidade naturalizada. Uma anatomia que cria e tipifica a diversidade, tornando possível a eugénica singularização do corpo nacional. A Nação institucionaliza saberes que a reproduzem sob a forma de um património partilhável. Um património em diferentes registos de circulação que aglutina a comunidade, reificando a sua Identidade. O saber é uma forma de celebração da incondicionalidade da Nação. Pela celebração aprende-se a ouvir e a produzir quotidianamente os sons nacionais. A Identidade Nacional articula-se numa matriz de produção de cultura, de produção de mundo.

A Nação expressa-se na Identidade Pessoal naturalizando as ligações entre os indivíduos, a paisagem e a memória. A Nação naturalizada em forma de pessoas, em forma de fragmentos constitutivos de pessoas. Uma nacionalidade em carne viva. A con-fusão entre as pessoas e os seus ficheiros, a distorção metonímica da imagem do arquivo das pessoas no mundo. O eco das palavras que Stefan Zweig ouviu: «Antigamente o ser humano só tinha um corpo e uma alma. Hoje também precisa de um passaporte, caso contrário não é tratado como uma pessoa». Sendo a Nação a ideia central de todo um movimento, é o horizonte de sentido onde se inscrevem práticas de distintas escalas em que se processa a vida. A luta pelas Nações não é, deste modo, uma luta por instâncias abstractas, por uma moral acima dos interesses individuais. É uma luta travada pela singularidade de cada um. Do golpe sobre a memória onde se produz a Identidade Nacional emana um ímpeto que anima a acção, pondo em movimento o que estava em potência. Um rasgo que se propaga em ondas, que congrega e dirige o movimento das massas. A Nação é fonte de expectativas e receptáculo das energias que daí brotam. Neste ciclo, o corte das ligações cristalizam as Identidades inevitavelmente para a Nação, perspectivada como o lugar das raízes das biografias individuais.

CAPÍTULO 2 - A PRÁTICA ARQUEOLÓGICA E AS DINÂMICAS DO ESTADO-NAÇÃO

0. ABERTURA

"O Tempo é um guia cego.

Rapaz do pântano, vim à superfície nas ruas lamacentas da cidade afogada. Durante mais de mil anos, apenas os peixes vaguearam pelos passeios de madeira de Biskupin. Construídas de frente para o sol, as casas estavam inundadas pelas trevas lodosas do rio Gasawka. Cresciam jardins luxuriantes no silêncio subaquático, lírios, juncos, ervas malcheirosas.

Ninguém nasce uma só vez. Se temos sorte, emergimos de novo nos braços de alguém; com azar, acordamos quando a longa cauda do terror nos varre o interior do crânio.

Contorci-me para fora do terreno lodoso, como o Homem de Tollund, o Homem de Grauballe, como o rapaz que desenterraram do meio da rua Franz Josef quando andavam a reparar a estrada, seiscentas conchas de amêijoa ao pescoço, um capacete de lama. A escorrer os sucos cor de ameixa do pântano que ressuma turfa. Placenta da terra.

Vi um homem ajoelhado no terreno encharcado de ácido. Estava a escavar. O meu súbito aparecimento enervou-o. Por momentos, pensou que eu era uma das almas penadas de Biskupin, ou talvez o rapaz da história, que cava um buraco tão fundo que emerge do outro lado do Mundo.

As cuidadosas escavações de Biskupin faziam-se havia quase uma década. Os arqueólogos continuavam a remover suavemente das macias bolsas castanhas de turfa as relíquias da Idade da Pedra e do Ferro. A passagem do carvalho puro que outrora ligara Biskupin ao continente tinha sido reconstruída, tal como as engenhosas casas de madeira sem pregos, os taludes e os portões da cidade com torres altas. Ruas de madeira, apinhadas vinte e cinco séculos antes com comerciantes e artesãos, estavam a ser erguidas do fundo pantanoso lago. Quando os soldados chegaram, examinaram as taças de barro perfeitamente conservadas, tiveram nas mãos as contas de vidro, as pulseiras de bronze e âmbar, antes de as despedaçarem no chão. Com grandes passadas, percorreram deliciados a magnífica cidade de madeira, outrora lar de uma centena de famílias. Depois, os soldados soterraram Biskupin na areia."

Peças em Fuga

Anne Michaels (1997 [1996]: 15-16)

Biskupin, a *cidade afogada*, é resgatada à lamacenta quietude do pântano. Os arqueólogos decapam o denso depósito de água, terra e esquecimento que envolve as coisas submersas. Contas de vidro, pulseiras de bronze, seiscentas conchas de amêijoa. Coisas paradas na contínua passagem das águas e do Tempo. Retiradas a essa densidade que as fossiliza, as peças entram em movimento; a

sucessão de forças de uma procura das origens da Nação polaca. Uma artefactualidade – a aura do Tempo e da singularidade de um gesto numa coisa – erguida do desejo de eternidade que a precariedade dos tempos faz crescer. Como escreve Y. Hamilakis, "a arqueologia produziu o seu objecto de estudo (o registo arqueológico) da mesma maneira que a imaginação nacional produziu o seu objecto de desejo, o Estado-Nação"[1] (2004: 56). Desejo que, da placenta da terra, traz à luz do dia a magnífica cidade de madeira. A idílica topografia das origens. Delimitada por muros, envolta na bruma do Tempo e da matéria. Exangue. Imagem de um acaso providencialmente entendido, Biskupin ressuscita pelas mãos dos arqueólogos. O cordel do quadriculado que justapõem à superfície da terra define os eixos desse renascimento. São as veias pelas quais se faz uma transfusão de palavras, substituindo-se o verbo, enquanto alma, ao irrecuperável sangue dos corpos preservados na lama. Indelével narrativa trazida à superfície. Objecto de estudo, objecto de desejo. O laço que reclama a perene existência da comunidade.

Rapaz do pântano, vim à superfície nas ruas lamacentas da cidade afogada. Na história de A. Michaels, Biskupin é o lugar de uma outra origem – o laço entre Jakob e Athos. Jakob tinha sobrevivido ao massacre da sua família durante a invasão alemã. A morte dos pais e de Bella, a sua irmã, fez dele um corpo à procura de um lugar que o abraçasse. Um corpo errando pelo húmus e a terra da floresta, a água e a lama do rio, os estratos arqueológicos de Biskupin. Sempre enterrado, envolto em terra e água, envolvendo a memória. Tal como a terra e a água envolvem as taças de barro. E as taças de barro, no entendimento do contexto onde trabalham os arqueólogos, a memória daqueles que as fizeram. Athos tacteando os sedimentos reconhece volumes aos quais extrai a capa de lama para indagar da sua artefactualidade. O relevo das coisas descreve a paisagem remota do Mundo onde foram criadas. De entre a densidade que envolve as coisas, Jakob emerge sob um manto de lama mostrando a sua humanidade:

"Parei a uns metros do sítio onde ele estava a cavar – mais tarde disse-me que foi como se eu tivesse batido contra uma porta de vidro, uma indiscutível superfície de ar puro – «e a tua máscara de lama estalou com as lágrimas e percebi que eras humano, ainda uma criança. A chorar com o desamparo da própria idade»".

Disse que me falou. Mas eu estava enlouquecido de surdez. As orelhas entupidas com turfa.

Tão esfomeado. Gritei no meio do silêncio a única frase que sabia em mais de uma língua; gritei-a em polaco, alemão e iídiche, a bater com as mãos no peito: porco judeu, porco judeu, porco judeu.

O homem que escavava na lama em Biskupin, o homem que eu viria a conhecer como Athos, levou-me debaixo da sua roupa" (Michaels, ibid: 21-22).

1 Tradução do inglês: "archaeology produced its object of study (the archaeological "record") in the same way that national imagination produced its object of desire, the nation-state".

Biskupin é um lugar liminar. O lodo conserva as coisas, activa os processos de mineralização que fazem da pele o interface do esquecimento, perpetuando a existência solitária no pântano. A capa lodosa oculta as coisas do Mundo. Tal como os vasos e os corpos dos homens do I.º Milénio a.C., a pele de Jakob torna-se uma capa que o separa do Mundo. O abraço da lama manteve-o vivo, separando-o da conjuntura de terror. A placenta de terra assegura-lhe o metabolismo e a errância por entre as coisas esquecidas. Uma membrana que estalando revela uma outra superfície, a sua memória. O corpo e as palavras de sete anos indexadas a uma milenar existência que a conjuntura visa dizimar. Um relevo que emerge no Mundo, a abertura de outras possibilidades. Da lama, Jakob é transferido para o corpo de Athos, para debaixo da sua roupa. Um novo lugar que perpetua a sua existência, ocultando-a uma vez mais do que se passa no Mundo. Jakob e Biskupin são produtos do mesmo princípio: descobrir na densidade lamacenta do pântano os relevos esquecidos e conservar a sua existência. Criar uma nova membrana fossilizadora que, separando-os do Mundo, faz permanecer a sua matéria. Uma superfície espelhada sujeita à imensidão das leituras. Seja num museu, onde o ângulo do olhar sobre a vitrina é definido pela palavra de ordem, ou debaixo da roupa de Athos de onde Jakob nasce novamente. Refazendo o laço de Athos com o Mundo, abrindo as ligações dos personagens que depois engrenam na narrativa. Refazendo a vida:

> "Athos disse: «Eu serei o teu koumbaros, o teu padrinho, o patrono de casamento para ti e para os teus filhos…»
>
> Athos disse: «Devemos amparar-nos um ao outro. Se não temos isso, o que somos nós…»
>
> Na ilha de Zante, Athos – cientista, erudito, razoável mestre de línguas – realizou o seu feito mais assombroso. Tirou das calças o refugiado Jakob Beer, de sete anos de idade" (ibid: 23).

O encontro possibilita a edificação de uma moldura que estabelece as condições do ordenamento das coisas. É um invólucro que, tal como a lama que envolve as coisas esquecidas no pântano, conserva os personagens numa narrativa. É a narratividade do(s) encontro(s) que transfere as mutações, cravadas pela vida na pele, para a ordem da existência. Isto é, a narrativa estabelece os eixos de partilha em que o Mundo se torna uma experiência dos que estão dentro das condições da moldura. Tal como os eixos com que os arqueólogos marcam a superfície do terreno definem o percurso da emersão das coisas na densidade da terra. Como escreve R. Magalhães (1998) acerca de *Peças em Fuga*, "existe uma história que se inscreve no espaço como frágil condição para que tudo o resto exista" (ibid.: s/p). Essa história liga coisas e personagens, ligações que proporcionam novas ligações, abrindo a cena a existências até então esquivas ou estranhas à narrativa. Novas órbitas de partículas que, impossibilitadas de ver com os olhos de outros, encontram na palavra – na narrativa – o veículo da alteridade, tornando maleável a

intransponível membrana que conserva os volumes na lama. Uma narrativa que cruza a História, denunciando-lhe a "incandescência dos factos, irredutíveis ao escândalo do crime, à monstruosidade dos factos, à miserável e gloriosa condição de seres humanos humilhados até ao limite da razão" (ibid.) e uma história de "formas de vida absolutamente irredutíveis à memória ou a outro ontos ancorado em qualquer forma de imanência. A verdadeira história é a da descoberta dessa irredutibilidade" (ibid.). E, consequentemente, a descoberta que o ordenamento das coisas não é mais do que manifestação das ligações – os esforços cruzados de saciar o desejo de proximidade – permitidas pela narratividade do jogo entre os encontros e as molduras. Não é mais do que a procura de um encontro que nos faça emergir da precária e contingente topografia da densidade do Tempo e do Espaço.

Deixemos por agora Jakob e Athos e regressemos a Biskupin, a cidade afogada de A. Michaels, a cidade mítica das origens no imaginário nacional polaco. Localizado nas margens do lago que lhe dá o nome, na actual voivodia de Cujávia-Pomerânia, Biskupin foi descoberto por um grupo de camponeses em 1933. O mesmo ano em que Adolf Hitler sobe ao poder e, com ele, uma Alemanha com novas pretensões geopolíticas (Piotrowska 1997-98: 256). As escavações começaram no ano seguinte sob a direcção do Professor Józef Kostrzewski do Instituto de Pré-história da Universidade de Póznan, tendo os trabalhos continuado até 1939, o ano da ofensiva alemã. As escavações permitiram identificar contextos de distintas cronologias; porém o estudo e a divulgação foram centrados na associação dos vestígios a uma aldeia delimitada por uma paliçada datada de 700-400 BC, entendida como berço da Cultura Lausitz da Idade do Ferro (ibid.: 256). O cenário idealizado, e depois reconstruído, pelos arqueólogos é a manifestação de uma espacialidade decorrente do imaginário nacional. Uma espacialidade onde concorrem elementos delimitadores de uma unidade política expressa num dispositivo arquitectónico, ou num território de disseminação de determinados atributos considerados como identificadores de uma cultura. Biskupin, pela conjuntura política e científica, tornou-se uma metáfora de uma essência que a unidade estato-nacional polaca carecia para demonstrar o carácter intemporal da sua existência.

Esta carência é problematizada por Zygmunt Bauman (2005 [2004]) a propósito de um censo realizado na Polónia no mesmo período em que decorrem as escavações em Biskupin. Tal censo tinha como objectivo, não só fazer um diagnóstico relativamente à representação da nacionalidade por parte dos cidadãos, como também promover a consciência nacional num território dividido por várias etnias. Este projecto da classe política polaca não só revelou a estranheza dos cidadãos relativamente às questões, como uma certa resistência em aceitar a sua condição de elemento de uma comunidade nacional e, consequentemente, detentor de uma nacionalidade (ibid.: 23-24). A nação colocava-os num plano de

ligações que o horizonte da sua experiência local não permitia entender:

"O Estado-Nação, como observou Giorgio Agamben, é um Estado que faz da «natividade ou nascimento» o «alicerce da sua própria soberania». «A ficção aqui implícita», destaca, «é que o *nascimento* [*nascita*] vem à luz imediatamente como *nação*, de modo que não pode haver diferença alguma entre os dois momentos». Os infelizes alvos do questionário do censo polaco simplesmente deixaram de assimilar essa ficção como um "facto inquestionável" auto-evidente. Ficaram atónitos quando lhes disseram que todos não só deviam ter uma "identidade nacional" como podiam ser indagados a respeito da sua nacionalidade" (Bauman, ibid.: 25).

A naturalização da mundivisão proposta pelo nacionalismo que, por exemplo, operacionalizava a representação de Biskupin como cenário das origens, não era partilhada por todos os elementos que compunham as comunidades no território polaco. Se é certo que as comunidades locais apresentavam esquemas de filiação que conferiam coesão à própria comunidade e geriam as relações inter e intra-comunitárias, o exercício de imaginação da qual decorre a comunidade nacional (Anderson 2005 [1983]) é uma estratégia que implica um conjunto de novas práticas identitárias. No âmbito da novidade dessas práticas, Z. Bauman destaca a prioridade da nacionalidade sobre as outras possibilidades identitárias, tal como nas questões de Direito, as Leis de Estado se sobrepuseram a toda e qualquer forma de justiça consuetudinária (ibid: 28). Esta imposição é legitimada na suposta naturalidade da Nação como forma de ordenamento do Mundo, a construção de um Mundo de Nações seria uma estratégia de organizar as coisas segundo a sua natural existência. As partes que constituem esse Mundo seriam rigorosamente traduzidas segundo a gramática nacionalista no sentido de garantir o seu natural posicionamento. Nesta construção é de salientar que,

"como Jonathan Matthew Schwartz adequadamente observa, em vez de o todo ser maior do que a soma das partes (como insistia Durkheim, acreditando que o poder do Estado concretizaria as ambições deste), "o todo imaginado é de facto mais irreal do que a soma das partes" (Bauman, ibid.: 29).

Contudo, é a partir dessa irrealidade que são monotorizadas as sociabilidades com que são construídas as Nações. Simbolizando todo e qualquer tipo de dispositivo no sentido de criar um horizonte onde a comunidade reveja a naturalidade das ligações que permitem a sua existência. Compreendendo a naturalidade da sua existência enquanto comunidade nacional.

Neste contexto de construção do Estado-Nação, e da Identidade que necessita para se estabelecer enquanto forma natural de ordenamento, Biskupin emerge do pântano como dispositivo de imaginação do desejo de singularidade polaca. A remoção da capa de lama das coisas acompanha o movimento de imaginação da nacionalidade. A revelação das coisas submersas proporciona não só uma série de dispositivos que as condições históricas entendem como indício das origens, como a própria

escavação se torna uma metáfora do processo de imaginação. De ver para além do manto que cobre a verdade das coisas, de revelar à comunidade o momento antes das diferenças que interrompem o fluir da nacionalidade. Revelar à comunidade a autenticidade do projecto do Estado-Nação e assim fechar a argumentação ante a inequívoca artefactualidade do singular modo de vida polaco. A escavação torna-se um lugar de abertura (ou de fechamento) de onde irrompe o Mundo da nacionalidade. Cria uma artefactualidade assente na homogeneização das possibilidades de imaginar o Passado, domesticando-o às necessidades imediatas do projecto político. Cruzando autoridades que constroem um Mundo preservado em direcção ao Futuro, credibilizando o Presente[2].

Os volumes submersos no pântano são como vidas envoltas numa placenta de terra. A escavação é o parto, técnica e epistemologicamente aferido, através do qual essas vidas conservadas no lodo saem desse estado de sub-existência para a vida. Se esta metáfora é problemática, na medida em que circunscreve uma ideia redutora da prática arqueológica, ainda assim, reserva alguns aspectos que definem o papel da arqueologia no imaginário ocidental. Para além disso, encerra uma imagem que nos permite retomar a atenção que Z. Bauman presta ao pensamento de G. Agamben: o Estado-Nação como instituição legitimada no nascimento. Tal autor (Agamben 1998 [1995]: 121-130), a propósito das relações entre os Direitos do Homem e a emergência do mapa político constituído por unidades estato-nacionais (e das implicações da falência deste modelo de Estado sobre esses Direitos), salienta o modo como o nascimento, ou a representação do nascimento, é ponto de partida para a edificação do Estado-Nação. A representação dos elementos da comunidade nacional como figuras jurídico-legais reprodutores, tanto no sentido biológico como no sentido social, de outros elementos igualmente jurídico-legais baseia-se no princípio de o Homem nascer livre e portador de direitos inalienáveis. Direitos esses que são o fundamento da existência e da Soberania do Estado-Nação porque o seu estabelecimento legitima-se no seu papel de instância de conservação desses direitos[3]. A *zôê*, fonte de direitos, acede ao primeiro plano

2 A este propósito, como explica J. Thomas (2004: 41):

"Science (…) is a form of knowledge that asserts its independence from social relations, its objectivity. It cannot be legitimated by the social relations in which it is embedded, because it claims to stand outside of society, context-free. Any explanation of society now needs to take on an objective character. Modern societies need to understand how they have come to be as they are, but they cannot do this through myth. They need a rational explanation, involving causes and effects, and fixed in linear time. They need a past that has been researched, and which can aspire to the criteria of validity that have been established by science. History and archaeology exist in the modern world because modern societies demand an origin in order to render them legitimate, and because modern science requires a context to distract attention from its groundlessness. An objective past that can be demonstrated to have really happened is now part of the strategy of legitimation. The past serves as the fixed point of origin for metanarratives that extend into the future. The inquiry into the past serve to substantiate that the path that we project into the future is credible".

3 "«Os homens – declara o art. 1.º – nascem e permanecem livres e iguais em direitos» (a mais impositiva de todas, deste

na Razão do Estado:

"A vida natural que, no Antigo Regime, era politicamente insignificante e pertencia, como vida das criaturas, a Deus, e que no Mundo clássico era (pelo menos na aparência) claramente distinta, enquanto *zôê*, da vida política (*bios*), surge agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se assim o fundamento terreno da sua legitimidade e da sua soberania" (ibid.: 122).

Pela indexação jurídico-legal do recém-nascido confere-se um sentido de vida a essa nova existência, conservando-se esse sentido, que é imanente na *zôê*, na esfera da *bios*. Tal como em Biskupin, os volumes extraídos da lama tomam a forma de artefactos, para depois serem sucessivamente indexados a uma narrativa que lhes garante a conservação nas vitrinas do Museu. Partilhando com a comunidade a mesma condição de elementos que, pertencendo à esfera da *bios*, conservam o direito à sua existência. Nem tanto porque pertencem à *bios*, mas porque, enquanto *zôê*, encerram já esse direito à existência.

O Direito é, assim, a tradução para o plano do político das condições biológicas do nascimento. A liberdade é inerente à *zôê*, a Lei é a placenta que garante a conservação dessa liberdade. Não se trata porém de uma sucessão de simples membranas, mas de películas espelhadas que fundem a imagem. Essa película não é apenas uma superfície, porque o exercício dessa liberdade conservada interfere no metabolismo da *zôê*, moldando o seu movimento. Dessa especificação surgem *bios* singulares, singularizando as nacionalidades. Um novo movimento de indexação que fazem do sangue (*ius sanguinis*) e da terra (*ius soli*) novas formas de ordenamento da vida (ibid.: 124-125). É neste insaciável esquema de indexações que todos os participantes da *bios* são fixados num ponto do Tempo e do Espaço. Decorrendo dessa fixação as possibilidades do seu movimento no Mundo. São possibilidades que os princípios de conservação fossilizaram para que esses mesmos princípios sejam conservados. As escavações de Biskupin conservam, na esfera da *bios*, os corpos esquecidos no pântano. Esses corpos conservados, resgatados à erosão do esquecimento, legitimam o Direito e os agentes que o exercem: o Estado-Nação polaco. A artefactualidade construída em torno de Biskupin assenta no princípio de pensar a singularidade da *bios* polaca na sua ubiquidade. Uma singularidade forjada no Presente que transfigura a geografia dos artefactos numa paisagem incandescente do projecto para um Futuro não menos

ponto de vista, é a formulação do projecto elaborado por La Fayette em Julho de 1789: «Tout homme nait avec des droits inaliénables e imprescritipble). Mas, por outro lado, a vida natural que está na base da ordem política, inaugurando a biopolítica da modernidade, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, em que os direitos são «conservados» (art. 3.º: «Le but de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation»). A nação, que etimologicamente deriva de nascer, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem" (Agamben 1998 [1995]: 122).

arrebatador. A homogeneização perfeita do movimento das coisas no Tempo que, naturalizando a *bios*, encerra o sentido. Reduzindo as possibilidades de vida a um exercício de Direito.

No sentido de explicar o modo como o nascimento (*zôê*) está intrinsecamente ligado com a *bios*, G. Agamben refere uma série de «vidas» em que o biológico e o político são apenas pólos de uma existência cujo entendimento só é possível num quadro de biopolítica que, revelando o *estado de excepção* que trespassa toda a política, revelam o carácter *suspenso* da vida. São casos em que não é o nascimento que nos permite perceber melhor esse cruzamento, mas a morte, ou o direito a morrer e a gerir esse processo, que nos revela as condições em que nascemos. Karen Quinlan, ou o modo como a *zôê* e a *bios* são entendidos no corpo de Karen Quinlan por parte dos intervenientes do processo médico e legal, é um dos casos referidos nesta discussão:

"Entremos na sala de reanimação onde jaz o corpo de Karen Quinlan ou o corpo do indivíduo em coma ultraPassado ou o do *neomort* à espera que lhe sejam recolhidos os órgãos. A vida biológica, que as máquinas mantêm em funções, bombeando o sangue nas veias, ventilando os pulmões e regulando a temperatura do corpo, foi aqui integralmente separada da forma de vida que tinha o nome de Karen Quinlan: ela é (ou, pelo menos, assim parece) pura zôê. Quando, em meados do século XVII, se deu o aparecimento da fisiologia na história das ciências médicas, ela definiu-se em relação à anatomia, que tinha dominado o início e o desenvolvimento da medicina moderna; se a anatomia (que se fundava na dissecação do cadáver) era a descrição dos órgãos inertes, a fisiologia é «uma anatomia em movimento», a explicação das suas funções no corpo animado. O corpo de Karen Quinlan é verdadeiramente apenas uma anatomia em movimento, um conjunto de funções cujo fim já não é a vida de um organismo. A sua vida é mantida pelo exclusivo efeito das técnicas de reanimação, com base numa decisão jurídica; ela já não é vida, mas morte em movimento. E, como vimos, uma vez que vida e morte são agora apenas conceitos biopolíticos, o corpo de Karen Quinlan, que flutua entre a vida e a morte em função do progresso da medicina e da oscilação das decisões jurídicas, tanto é um ser de direito quanto um ser biológico. Um direito que pretende decidir sobre a vida ganha corpo numa vida que coincide com a morte" (ibid.: 176-177).

Karen Quinlan é uma *anatomia em movimento*. Anatomia dissecada pela Moral, pelo Direito e pela Medicina que, em função dos órgãos e das ligações desses órgãos ao Mundo, gerem o estatuto da vida e a gestão da morte do metabolismo do corpo. Um corpo em *suspensão*. Karen é como os volumes submersos no pântano, apenas volume sob o escrutínio dos especialistas cujo olhar pode instituir uma nova significação da sua presença. Os arqueólogos gerem a vida das coisas no pântano decapando a lama da superfície de volumes que coincidem com a morte. Pela escavação, a *morte em movimento* reflecte a fisionomia do Presente. Biskupin é entendido como uma aldeia proto-eslava, o ponto central de uma unidade constituída pela comunidade e o seu território. Uma unidade resistente que se conservou na bruma do pântano até ser retomada no século X pela tribo dos Polanos cuja expansão definiu, no quadro da Cristandade Medieval, uma unidade política reconhecida pelas outras unidades políticas. Biskupin é um

momento anterior à expansão germânica novamente eminente, a sua escavação e divulgação enquanto tal torna-se uma estratégia de legitimação histórica dos limites territoriais da Polónia dos anos trinta (Piotrowska, ibid.: 261-263). Da mesma forma que, durante a ocupação nazi, Biskupin, ou Urstätt como era designado durante esse período, era apresentado como evidência de uma ocupação indevida por parte dos polacos de uma território racialmente alemão (ibid.: 266-270). Com a redefinição da geopolítica do pós-guerra, Biskupin torna-se novamente símbolo das origens proto-eslavas da Polónia, porém, a ênfase não é colocada tanto nas origens mas no que a arquitectura, por exemplo, dizia acerca da evolução das relações sociais e da distribuição da riqueza. Biskupin torna-se um símbolo de uma outra narrativa, a da evolução histórica que suporta o regime soviético e a sua influência sobre a Polónia (ibid.: 272-274). Estes são apenas três exemplos em que a *cidade afogada* é palco de sucessivos nascimentos; em que a *morte em movimento* participa na edificação das condições de vida dos cidadãos, fixando-lhe as possibilidades que comporta o seu nascimento nacional e o modo como, em última instância, irá marcar a sua morte. Se morrem na defesa de uma terra e de um sangue, se morrem em nome da promessa de uma utopia que o devir histórico parece tornar possível. À medida que os arqueólogos trazem à superfície os corpos, oferecem à comunidade o exemplo de cidadania: uma vida fossilizada cujo movimento se faz em unidades estato-nacionais. Assim como a presença de Karen, fossilizada pela tecnologia da reanimação, é gerida em função do conhecimento médico e das implicações legais desse conhecimento.

Um direito que pretende decidir sobre a vida ganha corpo numa vida que coincide com a morte. Um projecto de nacionalidade que pretende decidir sobre o Futuro ganha corpo num projecto que coincide com o Passado. E esse estado fóssil das coisas, sujeitas à ordenação, é transferido para subjectividades agrilhoadas a um desejo que não é mais do que a manifestação da ordem do projecto. A homogeneização absoluta que pára o Tempo; o Tempo do Acontecimento, da inscrição de onde emerge a singularidade. Sucumbem os relevos ante a geografia projectada, e o espaço não é também senão essa instância congelada de sucessivos instantes. O ritmo frio de uma existência conservada, que faz do pensamento a lógica de um desejo inoperante. Apenas o riso tosco e esganiçado, mais lamacento do que o pântano.

Regressemos a Jakob para traçar um novo paralelismo. *Ninguém nasce uma só vez. Se temos sorte, emergimos de novo nos braços de alguém; com azar, acordamos quando a longa cauda do terror nos varre o interior do crânio.* Um último momento de vigília que anuncia a morte, a sua eminência. Envolto no lodo, Jakob é uma existência em suspensão. Uma *peça em fuga* que a geografia e a história conservou nas malhas da sua densidade. De tão dentro que Jakob estava no contexto histórico, emerge aí a sua

possibilidade de escapar. Confundindo-se com a matéria que molda a cena: por traz das paredes onde assiste à morte da família, confundindo-se com a floresta para se esconder… até à lama de Biskupin. Quando salta para Athos, para a cena histórica, as primeiras palavras que diz enunciam a condição pela qual saiu. Da densidade das coisas, Jakob salta para as ligações entre as coisas onde se fez Judeu. Saltando da matéria que fossiliza, pela palavra, restitui a sua precariedade e retoma a vida (ou um plano em que a *bios* se confunde com a história de multidões reduzidas a *zôê*). Onde, caso o *terror varresse* o crânio a ponto de anular a faculdade de se morrer, não seria mais a lama a fossilizar a sua existência, mas a política a fazer de si um cadáver. Athos continua a esconder Jakob das ligações históricas, Anne Michaels permite-lhe outro movimento. Porém, a possibilidade de terror é eminente. Este regresso a Jakob foi-nos sugerido pela leitura que G. Agamben (ibid.) faz da figura do "Muçulmano" descrito por Primo Levi (2008 [1958]):

"Todos os muçulmanos que vão para a câmara de gás têm a mesma história ou, melhor dizendo, não têm história; seguiram o declive até ao fundo, naturalmente, como os rios que vão desaguar no mar. Depois de ter ingressado no campo, por sua incapacidade essencial, ou por azar, ou por um qualquer acidente banal, sucumbiram antes de poderem habituar-se; estão sempre atrasados, só começam a aprender o alemão e a perceber qualquer coisa no infernal emaranhado de leis e de proibições, quando o seu próprio corpo já se encontra em fase de aniquilação, e nada os pode salvar da selecção ou da morte por depauperamento. A sua vida é breve, mas o seu número é enorme; são eles, os *Muselmänner*, os que sucumbem, a coluna vertebral do campo; eles, a massa anónima, continuamente renovada e sempre idêntica, dos não-homens que marcham e se afadigam em silêncio; dentro deles apagou-se a centelha divina, já demasiado vazios para sofrer de verdade. Hesita-se em chamá-los vivos: hesita-se em chamar morte à sua morte, diante da qual não têm medo, pois estão demasiado cansados para poderem aperceber-se dela" (Levi, ibid.: 92).

O Muçulmano é uma figura em que o Tempo se encontra congelado. É uma vida sem Acontecimento, fossilizada por um contexto político. Tal como Karen Quinlan, cuja presença é apenas uma decisão médico-legal, o Muçulmano é "um momento" que antecede o desaparecimento de *alguém cujo crânio foi varrido pelo terror*. A sua presença é apenas o resultado duma gestão da violência no campo. O Muçulmano é, assim, a manifestação da precariedade da vida, nem tanto pela frágil condição do metabolismo ou pela contingência histórica em que se encontra, mas porque essa débil condição pode ser transformada em resistência que, inviabilizando a morte – uma morte que não pode ser vivida – fossiliza a vida. Uma vez mais, as condições de morte revelam-nos o modo como o cruzamento da *zôê* e da *bios* no momento do nascimento estabelece um horizonte de possibilidades de vida. No qual o devir pode ser apenas aparente, sendo não mais do que uma sucessão de decisões programadas. Porém, essa vida tornada Norma – moldada pelo poder – é, em si mesma, enquanto forma de resistência uma figura que afronta o poder:

"O que é a vida do muçulmano? Pode dizer-se que é pura *zôê*? Mas nele não existe nada de «natural» e de «comum», nada de instintivo ou de animal. A par da sua razão, também os seus instintos foram suprimidos. Robert Antelme conta-nos que o habitante do campo já não era capaz de distinguir as feridas provocadas pelo frio das que eram infligidas pela crueldade das SS. Se lhe aplicarmos à letra esta afirmação («o frio, SS»), podemos dizer que o muçulmano se move numa absoluta indistinção entre facto e direito, vida e norma, natureza e política. Justamente por isso, perante ele, o guarda parece de repente impotente, como se o muçulmano – que não distingue o frio de uma ordem – lhe oferecesse de uma forma inaudita de resistência. Uma lei que pretende transformar-se integralmente em vida encontra-se aqui perante uma vida que se confundiu inteiramente com a norma, e é justamente esta indiferenciação que ameaça a *lex animata* do campo" (Agamben, ibid.: 176).

Enquanto forma de resistência ao poder – de ameaça ao poder instituído – o Muçulmano é fonte de origem desse poder. Paradoxalmente, a produção de Muçulmanos, a produção das figuras que anunciam o *terminus* do poder, isto é, da figura onde o exercício do poder é irreconhecível e, consequentemente, não é um palco onde o poder se possa manifestar, é a figura que, para os outros, esse poder se manifesta mais violentamente. São figuras sem revelação de interioridade e, na superfície, são apenas *anatomias em movimento*:

"Eles povoam a minha memória com a sua presença sem rosto, e se pudesse resumir numa única imagem todo o mal do nosso Tempo, escolheria esta, que me é familiar: um homem ressequido, com a testa baixa e os ombros curvados, em cujo rosto e em cujos olhos não se pode ler qualquer sinal de pensamento" (Levi, ibid.: 92).

A multiplicidade de vidas reduzidas a uma imagem na tipologia do campo. Sem nome próprio, apenas nomenclatura do catálogo do campo. Esta fossilização da vida, decorrente da acção programada e violenta da ordem do campo, ameaça e reproduz a ordem. Ameaça e reproduz a vida. "O Muçulmano surge, simultaneamente, como o ser cuja vida não é realmente vida – o não-vivo – e ser cuja morte não pode ser designada como morte, mas apenas como *produção de cadáveres*" (Vilela 2010: 449). Produção de dispositivos de um limiar; de um *entre fossilizado* que interpela o movimento.

Os artefactos e Jakob no pântano, tal como os Muçulmanos no campo, são vidas fossilizadas. Jakob emerge nas palavras de Anne Michaels para retomar a sua memória. Os artefactos emergem nas mãos dos arqueólogos para retomar a sua história. A Jakob é dada a possibilidade de nomadismo e construir as suas paisagens. Aos artefactos é imposto um posicionamento na monolítica sequência das civilizações que perpetua, noutro contexto, a sua perenidade, expondo-a como inequívoca manifestação do Presente. O fóssil, elemento posto fora das ligações do Mundo e absorvido na densidade da matéria em que se forma o Mundo, é tornado motor do ordenamento do Mundo e da *cadaverização da vida*. Por traz

das *vitrinas muito iluminadas*[4], os artefactos jazem sem sombra na indexação civilizacional. A sua quietude fossiliza o olhar de quem os vê. Para que os artefactos estejam na vitrina é porque o Mundo está já nessa vitrina[5]. Para que o olhar seja fossilizado pela luz e os artefactos na vitrina é porque esse olhar procura ser vitrificado. O olhar procura nas vitrinas os meios pelos quais pode manter-se enquanto expectador. Conservando as condições que o permite estar em frente à vitrina. Um Mundo que procura conservar-se, e que tudo conserva, fica, assim, entre vitrinas, e outras membranas, que definem os movimentos das coisas e dos olhares[6]. Apenas uma reprodução das ligações com que se constrói um

4 *Vitrinas muito Iluminadas* é o título de um livro de Vítor Oliveira Jorge (2005a). O autor explica o título da seguinte forma:

"Escolhi-o, claro, porque é irónico pensar que vamos encontrar alguma coisa dentro de uma caixa de vidro, montra que nos atrai, e que fazia as maravilhas da antiga museografia. O único signo que aí pode hoje estar é um grande ponto de interrogação. Estão a ver uma sala de museu, com muitas vitrinas iluminadas (com toda a conotação que a luz sempre teve com a razão, com o logocentrismo ocidental) cada uma com o seu ponto de interrogação dentro? É mesmo essa imagem. É para a nostalgia que se desprende dessa imagem (desde a própria capa do livro, que agradeço à cumplicidade da minha amiga Guida Casella) que gostaria de vos provocar, leitores que convoquei para esta mesa-redonda de doze textos – e que aceitaste o jogo, começando a lê-los." (ibid.: 20).

A ironia é dirigida a uma arqueologia da celebração – fazedora de vitrinas – , contrapondo-a a uma arqueologia pragmatista inquietante (Jorge, 2000) – que vê nas vitrinas não as respostas celebradas, mas as condições da sua *irrequitetude*. O ponto de interrogação só seria visto por quem procuraria na vitrina um modo de indagar a luz e o logocentrismo ocidentais. Para que esse ponto de interrogação fosse visto, o Mundo seria já um ponto de interrogação, a aceitação do conflito que é o conhecimento. A vitrina seria apenas o meio para dirigir a interrogatividade cujo propósito não é a resposta, mas a compreensão das possibilidades de perguntar. Para quem procurasse respostas, o ponto de interrogação seria apenas a imagem inicial de um artefacto catalogado. Indexado ao Museu, indexado ao Mundo, indexado à Multidão que o vê.

5 A vitrina, ao mesmo Tempo que encerra a imagem de um pormenor do Mundo, é, ela própria, uma imagem do Mundo. Martin Heidegger num texto intitulado *O Tempo da Imagem do Mundo* (*The Age of the World Picture View*, 1976 [1938]) descreve o modo como a racionalidade científica, ou como alguns aspectos desta forma de pensamento (nomeadamente a numerabilidade), permitiram a edificação de um regime de representação e acção sobre o Mundo baseado na construção de *imagens de pormenores* do Mundo e modo como esses detalhes constroem e são construídos pela *Imagem do Mundo*. O Tempo da imagem do Mundo é também um Tempo específico da vida no Mundo:

"The increasingly exclusive rooting of world analysis in anthropology which set in at the end of the eighteenth century finds its expression in the fact that the basic attitude of man to the existent as a whole is determined as world view (Weltanschauung).Since then this term has come into common usage. As soon as the world becomes a view or picture, the attitude of man is conceived as a world view. To be sure, the phrase world view suggests the erroneous notion that it is a matter simply of an inactive contemplation of the world. It has therefore been correctly emphasized as early as the nineteenth century that world view also means – and means above all – a view of life" (ibid.: 353).

A vitrina é, assim, tanto uma janela para olhar a vida, como uma forma de vida.

6 Sobre este ímpeto de conservação que anima a Modernidade, J. Guillaume (2003 [1980]) escreve o seguinte:

"A atenção conferida ao Passado e a uma certa forma de conservação já não surge assim como um fenómeno isolado; tão-pouco é uma vaga de reacção nostálgica contra o desencantamento da época moderna, como por vezes gostamos de crer. Pelo contrário, ela inscreve-se perfeitamente na modernidade e no seu novo paradigma do ver e do saber. Se nada mais de transcendente se esconde por trás das coisas e dos corpos, o referente social passa a ser a materialidade visível. É esta que importa conservar do Passado e preservar para o futuro. O Passado deve tornar-se visível e o futuro previsível. [É com este desejo que à mineralização das coisas é imposta a dureza das ligações cristalizadas que impedem o devir]. A operação salda-se por uma perda: acabou-se a transcendência, a eternidade. O trabalho de luto sobre esta perda abre-se para o abismo sem fim de uma ausência que a acumulação indefinida das coisas não conseguirá colmatar. Por muito que o território se

Mundo onde a mineralização das coisas é sempre conduzida à cristalização que segura os volumes no Mundo. Uma cristalização que rompe a amalgama das ligações interiores, reduzindo-as a superfícies espelhadas. Os gélidos e translúcidos cristais expandem a luz das vitrinas, inviabilizando a sombra, inviabilizando a passagem do Tempo. Se, por um lado, monotoriza a sucessão de instantes (criando tabelas cronológicas), por outro lado, conserva o Presente num projecto de via única. Sem Acontecimento.

A violência no campo, a lama em Biskupin e a luz nas vitrinas retiram o Tempo à vida, ou melhor, retiram à vida a possibilidade de experimentar o Tempo. O movimento da Terra, a passagem dos dias e dos anos, torna-se apenas contabilidade num corpo sem sombra. O corpo não envelhece, torna-se superfície de inscrição indistinta de estigmas. Um corpo sem vida, uma vida cadaverizada. Para perceber o movimento da cadaverização e da fossilização, e o modo como desse movimento emerge um poder sobre a vida, vejamos como Walter Benjamin problematiza a figura do cadáver na *Origem do Drama Trágico Alemão*:

"Como o espírito é, em si, pura razão fiel a si mesma, e só as influências corporais o põem em contacto com o Mundo exterior, a violência da dor física que ele sofre constituiu uma base mais imediata para a emergência dos afectos do que os chamados conflitos trágicos. Quando o espírito, como espírito que é, se liberta pela morte, também o corpo vê satisfeitos todos os seus direitos. Porque é óbvio que a alegorização da *physis* só pode consumar-se em toda a sua energia no cadáver. E as personagens do drama trágico morrem porque só assim, como cadáver, podem entrar no reino da alegoria. Nelas, a morte não é a porta de entrada na imortalidade, mas no cadáver. (...) Do ponto de vista da morte, a função da vida é a produção do cadáver. Não é apenas com a perda de membros, com as transformações do corpo no processo de envelhecimento ou com os outros processos de eliminação e depuração que o cadáver se vai desprendendo do corpo. E não é por acaso que as unhas e os cabelos, que os vivos cortam como coisa morta, continuam a crescer no cadáver. Há um *memento mori* que revela a *physis*, na própria memória (*mneme*); a obsessão do homem medieval e barroco com a morte que impregna o corpo vivo seria impensável se ele se sentisse impressionado apenas com a preocupação do fim da vida" (Benjamin 2004 [1925]: 241).

A vida e a morte são apenas pólos de uma existência que ganha sentido no modo como se tecem constantemente as ligações entre si. Porém, essas ligações não são apenas o modo como os vivos sociabilizam a morte, isto é, fazendo das suas vidas palcos de preparação para um cenário inevitável.

cubra de vestígios e de espaços protegidos, ele mantém-se despovoado de um Passado que os aniversários, as festas folclóricas, a «animação» das cidades, como actualmente se diz, não podem ressuscitar.

Nesta perspectiva, a gestação e o nascimento de uma *política de conservação* inserem-se no vasto movimento ideológico que permite, antes mesmo da revolução industrial, uma mudança nas configurações do saber e do poder. Este movimento caracteriza-se por uma vontade de extrair da totalidade da sociedade civil um máximo de informações, de as acumular num lugar próprio de saber; de alimentar com elas dispositivos de controlo social que serão outras tantas matrizes do Estado moderno, mergulhado numa sociedade de tipo individualista. Pelos seus métodos e objectivos, a política de conservação deverá assim ser reintegrada nessa região genericamente delimitada pela abordagem enciclopedista, pelo nascimento da etnologia, pelos progressos da estatística geral, pelo desenvolvimento da clínica médica e da política sanitária, etc." (ibid.: 94-95).

Nem é o modo como a morte pode ser superada por uma outra vida, equacionando almas imortais ou um ciclo mineral e de forças. Mas como essas vivências produzem novas formas de existência da qual o cadáver é exemplo. São figuras que, a par dos vivos e dos mortos, medeiam a vida. São figuras de extremo que fazem nítida a linha que separa a *zôê* da *bios* para depois as juntar novamente numa outra modalidade de existência. O cadáver é um vivo que foi arrancado da esfera do biológico e do histórico, voltando como alegoria e ganhando a imortalidade. Superando o biológico e o histórico. Tal como Biskupin, a cidade afogada, emerge enquanto alegoria das origens. Desafiando o movimento teleológico da história em ciclos de decadência e florescimento. Um fóssil cuja possessão joga na legitimidade do direito à terra (*ius soli*). Uma terra que é um espaço vital para um sangue que nasce dela (*ius sanguinis*), sendo os cadáveres desenterrados na lama como que novas alegorias da imortalidade de um povo. Cadáveres e ruínas parecem, então, alegorias onde se jogam as condições históricas e naturais:

"Em última análise, no ponto de vista da história-natureza, o Mundo constitui-se, no seu declínio, como um campo de *ruínas*, enquanto alegorias da história colectiva, e como um depósito de ossadas, enquanto alegorias da história individual. Dai a importância das *ruínas*, no *Trauerspiel*, e, ao mesmo Tempo, a importância do cadáver. A *ruína*, tal como o cadáver, é o fragmento morto e desarticulado, aquilo que permaneceu da vida, após a história-natureza ter exercido sobre ela o seu poder. Para que um objecto aceda à "*pátria alegórica",* é necessário, como já disse, que ele seja privado da sua vida, seja morto e arrancado do seu contexto. É necessário que aquilo que há, vivo e orgânico, seja privado da sua própria consistência e alienado, arrancado à sua própria identidade, que é a da organicidade e da vida. Trata-se, assim, de aplicar esse princípio transfigurador que, tal como o afirma Benjamin, permite "*(...)Arrancar as coisas às suas correlações habituais - o que é normal para as mercadorias no estado da sua exposição (...)",* destruindo as suas correlações orgânicas. Por isso, o Mundo toma, brutalmente, o aspecto de um "*posto aduaneiro da morte",* para utilizar a expressão de Sérgio P. Rouanet, e os objectos o aspecto ou expressão de mercadoria, desfigurados e alienados do seu próprio sentido" (Cantinho 1998: 68).

Neste sentido, é a morte que constitui a vida no Mundo, é a sua gestão que decide a passagem do Tempo pelas coisas. Os senhores da violência no campo, a lama no pântano e a luz nas vitrinas fazem dos corpos e dos artefactos tributários do seu poder. São transformados em *mercadoria, existências alienadas do seu próprio sentido,* cuja gestão permite perpetuar o contexto onde são negociados: o campo, o pântano ou a vitrina. Não existe sentido sob a superfície espelhada, apenas a reprodução do horizonte onde transitam. Na política deste mercado, o Tempo define o valor da mercadoria, isto é, a concreção de Tempo que um corpo ou coisa apresentam define a sua cotação. É nesta política que se entende o valor da intemporalidade do cadáver e dos artefactos. Com efeito, trata-se de cristalizações que, formando-se no movimento do Tempo e da matéria, quebraram as suas ligações com essa densidade para emergir enquanto figura de oposição a esses movimentos. Uma oposição ao Tempo e, consequentemente, à vida e à morte, dado que estes pólos precisam de uma linha de Tempo para se

identificarem. Daí a sua oposição aos vivos e aos mortos, porque enquanto figuras imortais estão para além das condições do Tempo. O seu carácter extra-Temporal torna-os elementos que permitem a gestão da vida e da morte porque, nessa oposição, entram em conflito os limites do sentido onde se pode viver e morrer. Quem se assenhorar dos meios de produção de cadáveres e de artefactos, pode fazer viver e morrer[7]. Faz-se soberano do Mundo. Assim, a posse do cadáver e do artefacto é o elemento legitimador da soberania de um Mundo que se quer fossilizado. Um Mundo perene que, tal como um cristal, depende da exacta geometria das relações entre os átomos. A manutenção dessa ordem matricial destaca-o da

7 Sobre esta relação entre o poder de vida e de morte, Eugénia Vilela (2010) explica o modo como o pensamento de Michel Foucault sobre a governamentalidade e a biopolítica do Estado Moderno é repensado por A. Agamben a propósito dos Estados Totalitários do século XX:

"Michel Foucault propôs uma explicação, em termos políticos, sobre a degradação da morte no nosso tempo, apontando para a transformação do poder no seio do Estado moderno. Como escreve Agamben, «dans sa figure traditionelle – celle de la souveraineté territoriale –, le pouvoir se définit essentiellement comme droit de vie et de mort. De par sa nature, ce droit es néanmoins asymétrique, en ce sens qu'il s'exerce surtout du côté de lamort et ne regarde la vie qu'indirectement, comme abstention du droit de tuer. C'es porquoi Foucault caractérise la souveraineté par la formule: *faire mourir et laisser vivre*. Quand, à partir du XVII siécle, avec la naissance de lascience policière , le soin de la vie et de la santé des sujets prend une place de plus en plus grande dans les mécaninsmes et calculs des États, le pouvoir souverain se transforme peu a peu en ce que Foucault nomme un «bio-pouvoir» (Agamben, 1999: 107). Nesse momento, a fórmula tradicional da soberania sofre uma alteração: fazer viver e deixar morrer. Segundo Foucault, o poder de «fazer viver» e o poder de «deixar morrer», permanecem essencialmente heterogéneos: a sua separação é traduzida por um conjunto de oposições conceptuais – corpo individual/população, disciplina/mecanismo de regulação, homem corpo/homem espécie – que definem, no início da modernidade, a passagem de um sistema de poder ao outro. Todavia, face aos Estados totalitários do nosso Tempo, afigura-se problemática, pois, neles, «l'absolutisation sans précédent du bio-pouvoir de *faire vivre* se joint à une généralisation non moins absolue du pouvoir souverain de *faire mourrir*, de sorte que biopolitique et thanatopolitique se confondent d'emblée» (Agamben, 1999: 108). Ora, a cisão fundamental da biopolítica transforma um *corpo essencialmente político* (povo) num *corpo essencialmente biológico*, em que se pretende regular a saúde, a doença, a natalidade e a mortalidade. Por outras palavras, «avec la naissance du bio-pouvoir, chaque peuple se double d'une population, chaque peuple démocratique est en même temps démographique» (Agamben, 1999: 109). As cisões biopolíticas possuem uma mobilidade que decorre de uma acção de isolamento de uma zona residual no espaço da vida: no contexto do estado nazi, o não-ariano transforma-se em judeu, o judeu em deportado, o deportado em internado num campo, até ao ponto de, no interior do próprio campo, as cisões biopolíticas atingirem o seu extremo limite – o muçulmano. Com esta figura, a biopolítica «atteint un seuil où il n'est plus possible d'opérer des césures. Là, le lien flucutuant entre peuple et population se brise définitivement, et l'on émerger quelque chose comme une substance biopolitique absolue inassignable, incésurable» (Agamben, 1999: 110). Neste sentido, segundo Agamben, os campos desempenham uma função essencial no sistema da biopolítica nazi: «ils ne sont pás seulement le lieu de la mort et de l'extermination, mais aussi et sourtout de lieu de la prodution du musulman, de l'ultime substance biopolitique isolable dans le *continuum* biologique. [...] Et l'on saisit ici, d'un point de vue conceptuel, la différence – en même temps que le lien – entre camp de concentration et camp d'extermination, á la production pure et simple de la mort» (Agamben, 1999: 110-111). Nos campos de concentração, a morte é apenas um epifenómeno" (Vilela ibid.: 449-450).

Voltando ao modo como a vida e a morte são pólos cuja existência é possível numa passagem do Tempo, os produtores de muçulmanos parecem ser fundamentalmente manipuladores do Tempo que, pela anulação da sua passagem, fazem da morte e da vida elementos disseminados num corpo sujeito à violência. Produzem morte num corpo em vida e vida num corpo cheio de morte. É nesta condição que se opõe à vida e à morte que a produção de Muçulmanos se mostra como técnica de violência; técnica de poder. Neste sentido, podemos pensar que os artefactos, ou a construção de um horizonte em que a artefactualidade é possível de ser entendida como característica intrínseca das coisas, é uma forma de manipulação do Tempo que possibilita a violentação da memória. Um técnica de violência que passa pela estratégia de condicionamento da lembrança e de inviabilização do esquecimento. Estas estratégias permitem que o silenciamento se torne política ou uma gestão de recursos cuja actuação depende da conjuntura política. Sobre estas técnicas de silenciamento, E. Vilela (ibid.) ensaia um

densidade da matéria. Da superfície ao âmago endurece a forma que resiste ao devir da matéria, garantindo a sua eternidade. A sua intemporalidade. Qualquer distracção na topografia das relações pode colocar em causa a sua existência, fazer com que o cristal sucumba ao Tempo. Então, não se trata de manter a vida do cristal, mas de gerir a sua morte de modo a evitar um desregulamento das ligações. É assim que o Mundo, como *posto aduaneiro da morte,* faz a vida dos contribuintes com políticas de mortificação porque, gerindo a sua vida em termos demográficos, gere as possibilidades de morte e a ordem que mantém intacta a suas ligações.

Karen Quinlan é conservada com técnicas de reanimação e pressupostos bioéticos. Os Muçulmanos são produzidos por técnicas de violência que conservam a imagem de um rosto tornado face indiferenciada. Biskupin é conservado através de técnicas de escavação e estabilização dos materiais. Os artefactos estabilizados são mostrados em vitrinas de luz, conservando-se a sua visibilidade. O cadáver, pela morte, resiste à efemeridade do organicismo. A ruína, pela fragmentação, conserva-se como recinto estilhaçado dentro do labiríntico acumular da matéria. Cada presença segurada em diferentes eixos de mortificação que se cruzam num quadriculado de gestão de anatomias em movimento. Uma gestão de anatomias que faz delas substâncias, essências no Tempo. Uma gestão do movimento que faz do espaço um invólucro. Essências emolduradas que cristalizam a densidade onde se concreciona o Tempo, o Espaço, a Matéria e as Palavras. Delimitando as possibilidades com as quais se pode narrar (n)o Mundo. Suspendendo o Tempo. Encerrando o devir.

pensamento acerca do *silêncio de um corpo que resiste*: "[s]ob um modo de poder soberano que se consolida sobre os corpos, a viragem biopolítica da modernidade desencadeou uma profusão de modos de silêncio que constituíram como *políticas do silêncio*. Assumindo configurações concretas, as políticas do silêncio construíram diferentes encenações do espaço: os *espaços de fechamento* como o asilo, o hospital ou a prisão; os *espaços de excepção* como a deslocação, os campos de refugiados ou os corredores humanitários; os *espaços de desaparecimento* como as valas comuns, os cemitérios de sombras anónimas, no mar ou em terra. Todos eles, espaços de abandono" (ibid.: 149). A estes espaços de abandono contrapõe-se espaços de exibição – *vitrinas muito iluminadas* – que encerram outros modos de actuação do silêncio.

1. INTRODUÇÃO

Na abertura deste capítulo tentámos estabelecer uma série de ligações que nos ajudaram a pensar o modo como a arqueologia estaria relacionada com a construção do Mundo dos Estados-Nação. No âmbito da literatura arqueológica essa relação foi discutida em vários momentos e com diferentes propósitos. A leitura desses textos, ajudando-nos a perceber essa relação, alertava-nos igualmente para uma série de relações entre a política e a arqueologia que nem sempre conseguíamos formular num quadro de argumentação que, partindo de um estado da arte, se inscrevia criticamente numa linha de pesquisa. Assim, a redacção da Abertura deste capítulo é uma abordagem inicial da tentativa de desenvolvermos essas sugestões. Entre as várias ideias que foram sendo discutidas, é de salientar o papel da arqueologia enquanto prática de naturalização de uma determinada leitura que se pode ter das coisas. Uma naturalização que decorre de uma gestão do Tempo das coisas e do índex que se pode criar a partir dessa gestão. Nos próximos dois pontos tentaremos discutir o modo como a Arqueologia, em relação com o Mundo dos Estados-Nação, se estabeleceu enquanto tal. Num primeiro momento, tentaremos ver de que modo a expansão do Nacionalismo se relaciona com a institucionalização da Arqueologia enquanto profissão exercida a uma escala global. No Ponto 2, procurar-se-á discutir os modos pelos quais a Arqueologia e o Estado-Nação reproduzem uma série de condicionalismos históricos e mundivisões. Tenta-se decompor a prática arqueológica e a prática estatal no sentido de estabelecer uma cartografia de reproduções de determinados princípios que organizam a experiência do Mundo. A política do Património nesta relação surge como síntese dessas práticas, reflectindo e organizando uma imagem desse Mundo onde emergem o Estado-Nação e a Arqueologia enquanto formas inequívocas de organização/experimentação do Tempo, da Identidade e da Vida.

2. O NACIONALISMO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ARQUEOLOGIA

Como vimos no Capítulo 1, a ideia de Nação e o sentimento de nacionalidade fazem parte do horizonte de sentido que permitiu a cartografia política dos últimos três séculos. Esta ideia e este sentimento forjaram, a par das divisões políticas, uma organização de práticas culturais que procurava coincidir com a conjuntura geopolítica. Assim, países vizinhos poderiam tornar-se mais próximos ou mais afastados culturalmente dependendo dos seus projectos políticos. A construção de Nações, a invenção de Tradições ou a imaginação de Comunidades responde assim a um exercício de naturalizar uma unidade política. Uma naturalização que atribui um carácter primordial a determinados aspectos da unidade que se está a forjar. Esta primordialidade não define só uma escala de valores que faz, por exemplo, da Nação um ideal acima de todos os outros, como também legitima essa organização de valores com base numa sequência Temporal que coloca a Nação num lugar de origem[8]. Neste sentido, a arqueologia, entre outras disciplinas, enquanto produtora de um Passado remoto articula-se com esta agenda, construindo elementos que compõem esse lugar de origem e, consequentemente, contribuindo para a prioridade dos ideais definidos pela ideologia (Trigger 1992 [1989]; Atkinson et al., 1996; Díaz-Andreu & Champion, 1996; Kohl & Fawcett, 1995; Díaz-Andreu 2007, por exemplo).

O sucesso da articulação entre a Arqueologia e o Nacionalismo decorre do facto de ambos poderem oferecer várias perspectivas sobre o Passado. Veja-se, por exemplo, o caso da transformação do nacionalismo[9] e as suas consequências na valorização de determinadas metanarrativas. Se, com a Revolução Francesa, o absolutismo régio e, consequentemente, o reino já não servem de unidade política às novas dinâmicas sociais, o Nacionalismo e a Nação surgem como alternativas a serem usadas pelos grupos sociais que lideram este processo. O sangue, a linhagem real, já não serve enquanto elemento de coesão política e social. À vassalagem sucede uma organização fundada juridicamente e gerida de forma legislativa em função de direitos e deveres. Esta juridificação das dinâmicas sociais se, inicialmente, operacionalizam os propósitos de um nacionalismo de esquerda que visa a universalização da revolução, posteriormente, seriam adequadas a um nacionalismo de direita e conservador voltado para o interior da

8 É nesta dinâmica que o ideal ganha a sua força, ou seja, num movimento de crença que não necessita de argumentação e num movimento lógico como aparenta ser a métrica da cronologia.

9 "Enquanto o nacionalismo da Revolução Francesa concentrou-se numa dimensão política, acentuando a igualdade entre os homens (as mulheres ainda não eram incluídas) e a soberania popular como o único meio de legitimar o poder dos governantes, as ideias do romantismo alemão acrescentaram uma nova força e carácter ao nacionalismo, salientando a língua, o sangue e o solo comuns como elementos constitutivos do Volk." (Guibernau, 1996: 66)

nação. No primeiro momento, o sangue real é substituído pela síntese da história universal, baseada no progresso e sistematizada em civilizações, e do projecto de salvação dos povos enquanto retórica de legitimação dos projectos políticos. Parece, então, que a Universalidade da Revolução procurava na sucessão de Impérios uma sequência que naturalizasse o seu projecto. Neste sentido, as civilizações egípcia, grega e romana, por exemplo, eram assim ligadas à França napoleónica através da sua representação enquanto momentos de esplendor civilizacional. Crescia, deste modo, o interesse nas expedições arqueológicas e os Museus ganhavam importância enquanto espaços onde essa sequência poderia ser visualizada[10]. Com a ascensão dos projectos nacionalistas de direita, a história universal (enquanto móbil de legitimação) é substituída por um discurso particularista que visa a revelação da essência da nação e a sua inscrição na universalidade. Neste processo, os "estudiosos" do Passado, quase todos cristãos e provenientes de classes sociais favorecidas (Díaz-Andreu 2007: 16-17), fazem da condição de arqueólogo um sinal de prestígio e legitimidade do seu protagonismo social. Desenvolvendo um processo de interacção com os restantes actores e projectos que torna a arqueologia num discurso sobre o(s) Passado(s) passível de fazer parte de uma agenda social e política.

As relações entre o conhecimento arqueológico e os projectos nacionalistas estão para além do facto de ambos oferecerem múltiplas leituras do Passado. Com efeito, a arqueologia e a política partilham um discurso que assenta na possibilidade de abrirem o olhar sobre a Temporalidade. Uma escavação arqueológica decorre de uma estratégia de análise de uma realidade que operacionaliza uma leitura de um acontecimento remoto, ou seja, acrescenta Tempo a elementos do Presente. Tal como a política, analisando uma determinada situação, faz uma leitura que propõe um projecto, um Futuro. É desta partilha e complementaridade que se faz o sucesso da relação. Na história da arqueologia, e das suas relações com o contexto histórico em que é praticada, não existe apenas uma causalidade activada pelo jogo de interesses político (um Passado que é preciso construir para legitimar um projecto político), mas uma rede de relações na qual a Temporalidade das coisas define um horizonte de sentido para

10 Como nos explica Margarita Díaz-Andreu (2001: 432): "As a result, the weight given to ancient history as a model through which the wisdom of the past could be learned grew (Vance 1997). The increasing importance of education also led to the opening of museums where objects from antiquity ± mostly from the classical era and increasingly from the excavations in the Near East (France 1991; Larsen 1996; Silberman in this volume) – were exhibited. This produced the need for curators, while archaeology began to be taught at universities and colleges of higher education, where the new administrators of the past were trained. In a word, the success of civic nationalism led to the institutionalisation of archaeology. The study of antiquities ceased to be the prerogative of a few antiquarians paid by kings, noblemen and people with economic means. From now on the state would take the responsibility for subsidising both a professional body of archaeologists and their activities. Archaeology was now considered to be a scientific discipline, and an increasing number of professionals were employed in its study"

essas práticas. Os políticos e osarqueólogos gerem o Tempo, gerem as expectativas que o Tempo cria, atribuindo ao Mundo uma ordem para que essas expectativas se concretizem. É nessa expectativa de futuridade que o Passado ganha a sua consistência e dessa linha emerge a ordem das coisas. Estamos, deste modo, perante o modo como a arqueologia se forja na teia de significações que B. Anderson (2005 [1983]: 242) reconhece nas práticas decorrentes do Censo, do Mapa e do Museu; uma teia que naturaliza o ordenamento conveniente à consolidação do modelo estato-nacional.

Considerando-se a articulação entre arqueologia e nacionalismo acima referida, procuremos entender as relações da ordem das coisas que permite a prática arqueológica. Inicialmente, vamos discutir essa constelação numa perspectiva interna à disciplina, isto é, abordando a questão da institucionalização da arqueologia e o modo como desse processo resulta um profissional específico: o arqueólogo. Numa perspectiva complementar, vamos tentar compreender o modo como as relações da arqueologia com o nacionalismo, o colonialismo e o imperialismo permitiram a mundialização da disciplina.

2.1. Profissionalização: técnica, estatuto social e nacionalidade

Uma profissão remete para uma prática de trabalho publicamente reconhecida, uma rede hierárquica que define o lugar de cada participante no mercado de trabalho e uma institucionalização que modera as relações que emergem desta dinâmica (Silva 2002: 93). A figura do arqueólogo foi definindo os seus contornos num movimento geral de especificação do saber, do mercado de trabalho e do contexto social. A essa definição dos contornos da profissão dá-se o nome de profissionalização e as características, códigos e formas de exercício que daí resultam formam a profissionalidade (ibid.: 95). Um dos aspectos centrais dessa profissionalidade prende-se com a imagem. No caso dos arqueólogos, essa imagem pode desenvolver-se a partir de adereços de uma aventura destemida, de cenários rigidamente formalizados como o da Universidade ou do Museu, ou da uniformização dos capacetes e coletes de um estaleiro de obra (Holtorf 2007). A escolha destes adereços não é exclusiva dos profissionais, e o desejo de os usar decorre dos elementos de persuasão a que todos estão sujeitos (ibid.). Deixando de lado a discussão acerca das razões que condicionam a performance, é de salientar que a multiplicidade de adereços que a figura do arqueólogo pode comportar prende-se com a diversidade dos contextos em que a sua profissão é possível. Neste sentido, para cada um deles torna-se necessário reequacionar o uso da profissionalidade, sendo dessa destreza que depende o sucesso da profissionalização.

Mark Knight (1998), numa comunicação intitulada "Don't think… dig!", problematiza a profissionalidade

dos técnicos auxiliares de arqueologia analisando o conjunto dos elementos a que estão associados quando são representados em fotografias e em relatórios de escavação. No caso das fotografias podem aparecer como um elemento de escala junto a uma qualquer estrutura ou em posição de trabalho testemunhando um qualquer procedimento técnico. Outro modo de participação é ser deixado *out of frame* a partir do momento em que termina a definição de um qualquer contexto que deve ser registado. No caso dos relatórios, os técnicos auxiliares de arqueologia são mencionados enquanto colectividade na secção dos agradecimentos. A este conjunto é agradecido a sua resistência ante uma qualquer condição de trabalho, por exemplo as condições climatéricas. O agradecimento à resistência indiferenciada dos técnicos auxiliares de arqueologia contrasta com o agradecimento ao contributo particular de um especialista que tenha participado nas escavações. Com estes exemplos, o autor denuncia uma série de aspectos que se prendem a uma tradição de representação que faz com que grande parte do trabalho individual dos participantes numa escavação não seja referido. Nas imagens ou desaparecem ou são tratados como um elemento anónimo que desempenha uma função. Em texto são tratados como colectividade que torna os seus elementos em anónimos. Não quer isto dizer que o contributo dos participantes não seja reconhecido, mas a memória do seu contributo é silenciada pelo peso da tradição de pesquisa em que participaram. Com efeito, o mesmo se poderia dizer acerca de uma equipa médica que faz uma cirurgia: o relatório é assinado pelo cirurgião, o nome do anestesista também pode surgir, mas o grupo de técnicos auxiliares de saúde é tão anónimo como o dos técnicos auxiliares de arqueologia.

A visibilidade e a invisibilidade dos participantes em práticas profissionais depende então da sua qualificação, isto é, da posse de uma série de capacidades técnicas e da posse de uma certificação institucional que permita a sua prática. Podemos entender a qualificação como um fenómeno ligado a uma meritocracia decorrente da ideologia política liberal e nacionalista e das estratégias de afirmação da burguesia do século XIX, sendo na relação com os movimentos que estes fenómenos permitem, que a arqueologia, entre outras actividades, criaria espaço para a sua profissionalização. Com efeito, se por um lado, a arqueologia produz enunciados que permitem a construção de um quadro de referências alternativo à sociedade de ordens e ao absolutismo régio, por outro lado, os arqueólogos, enquanto protagonistas dessa produção, reservam para si o prestígio da sua enunciação, aliando-se estrategicamente a outros agentes sociais (políticos e comerciantes, por exemplo) no sentido de institucionalizar a sua prática. Simultaneamente, a complexificação estatal (decorrente da ideologia liberal e nacionalista) promove a criação de uma série de serviços e responsabilidades que renovam as

modalidades de relação entre o Estado e o Passado. Assim, criam-se serviços estatais e legislação que requerem técnicos progressivamente mais especializados, serviços que contribuem para a consolidação de novos profissionais. Estas solicitações do mercado de trabalho acabariam por pressionar as instituições académicas no sentido de recriarem os seus currículos e regular a situação. Nesta ordem de ideias, a emergência da arqueologia inscreve-se num processo mais amplo de "disciplinarização da relação entre os agentes sociais e o Passado", cabendo ao Estado-Nação, instituído ou em formação, o papel de mediar essa relação. Aos arqueólogos, os técnicos qualificados, compete uma actividade de actualização científica dessa relação, isto é, cristalizando um Passado de utilidade aos distintos projectos políticos (Díaz-Andreu 2001, 2007; Trigger 1992 [1989]). Porém, deve destacar-se que a arqueologia faz parte desses projectos políticos, não é apenas uma relação de instrumentalização de um saber, é acima de tudo um cruzamento de práticas das quais resulta mais Estado (e técnicos), mais Mercado (e profissões), mais Comunidade (e estatuto), mais Passado (e mais projectos políticos), mais Arqueologia (e mais Arqueólogos profissionais).

É no fenómeno de disciplinarização que se assiste a uma ruptura entre a tradicional actividade dos antiquários e uma nova forma de ordenamento e de discurso acerca dos vestígios materiais do Passado. Esta ruptura potenciou e afirmou a possibilidade da arqueologia enquanto território disciplinar (Schnapp 1997 [1993]). Neste sentido, é de salientar o papel dos Museus, das Academias e das Universidades enquanto dispositivos de poder (estatal ou comunitário), como plataformas onde se encontram os interesses comuns de arqueólogos e políticos. Estes dispositivos funcionam enquanto elementos de regulação das comunidades, oferecendo discursos, modelos de conduta, quadros de referência que alteram o modo como o Passado é representado. Este aspecto deve ser enfatizado quando se tem em consideração a falência dos modelos providencialistas associados às formas de governo monárquicas enquanto formas de sustentação das unidades políticas, dado que a nova ordem social investe o Passado nacional como um dos elementos de unidade que explica a legitimidade de um determinado político. O Passado torna-se elemento integrante da Identidade Nacional, explicando e legitimando o Presente e Futuro da nação. A consolidação desta representação do Passado faz deste um recurso valioso cujo controlo é necessário de forma a regular as dinâmicas geradas em seu redor. É o valor do Passado que confere mérito aos arqueólogos que o produzem ou aos cidadãos que o conhecem, sendo neste reconhecimento que se consolidam os processos de burocratização e tecnocratização inerentes à institucionalização da disciplina. Se é no regime de significações criado pelos nacionalismos conservadores que o Passado nacional é instituído de valor e utilidade pública, é na complexificação

burocrática e tecnocrática decorrente da consolidação do Estado-Nação que emerge a figura do arqueólogo(a) enquanto técnico(a) responsável e autorizado para o estudo dos vestígios materiais do Passado (Díaz-Andreu ibid.; Trigger ibid.).

O horizonte de sentido construído pelo Nacionalismo e organização estatal são expressões de um Mundo que se organiza em função do Tempo, ou da métrica de uma temporalidade homogénea onde a arqueologia parece fundamentar a inteligibilidade do seu conhecimento. Tudo parece girar em torno de uma ideia de gestão das coisas considerando uma topografia natural ou evidente. Sendo que, na construção da naturalidade, ou no carácter evidente dessas coisas, podemos encontrar uma narrativa do Passado que naturaliza essa mesma topografia. A topografia de um Mundo que se constrói a partir da gestão dos profissionais que a métrica das coisas permite cristalizar. Assim, a métrica, a topografia, a destreza, a competência, a hierarquia, entre outros elementos que pretendem dirigir os movimentos neste mundo, parecem cruzar-se numa teia de relações que sedentarizam progressivamente o significado das coisas no Mundo, por conseguinte, o papel de cada na relação com essas coisas.

Acompanhando a qualificação dos praticantes de arqueologia parece existir um movimento de quantificação que permite aferir o processo. O escalonamento, e a subsequente segmentação dos participantes, parece tratar-se de uma estratégia de tornar visível a medição que permite essa aferição. Para problematizar esta questão voltemos à comunicação de M. Knight (ibid.). Interrogando-se sobre o modo como os vários participantes de uma escavação foram sendo representados, o autor fez um estudo do arquivo fotográfico das escavações em Wor Barrow do General Pitt Rivers (1820-1900), procurando perceber o modo como os participantes eram dispostos nos registos segundo uma determinada sintaxe que, usando o corpo dos participantes como escala, permitia também reproduzir o escalonamento da hierarquia sócio-profissional do contexto da escavação[11]. Os trabalhos de Pitt Rivers em questão decorreram no início da década de 90 do século XIX em Cranbourne Chase, tendo permitido identificar uma *long barrow* neolítica. A equipa de escavação era constituída por um grupo de trabalhadores supervisionados por Herbert Toms, um "técnico de arqueologia" que trabalhou em várias escavações de

11 "A few of years ago I got to see some photographs of an excavation carried out by General Pitt Rivers in the early 1890's. The site was a Neolithic long barrow known as Wor Barrow, located within the General's Cranbourne Chase estate. In viewing these photographs what struck me immediately was the use of the human scale. In the same ways as with modern day excavation photographs, the labourers had been posed, arranged strategically around the features of interest, holding their picks and shovels, an absence of spoil and the same empty wheel barrows. It seemed to me that from the very beginning of site photography certain rules had been established. The excavation photograph was a place were people and objects could be arranged or interchanged, where people and objects could be fore-grounded or back-grounded depending on who or what was being depicted. It had, like all other types of photography, its very own vocabulary" (Knight ibid.).

Pitt Rivers. As fotografias são de Harold St George Gray, o fotógrafo habitual das escavações de Pitt Rivers.



Fig. 2. 1 - Imagem extraída de "The personal photograph album of Augustus Henry Lane Fox Pitt Rivers held by the Department of Archaeology, University of Cambridge, 'Photographs. Excavations of Wor Barrow, Handley Down, Dorset. 1893-1894". Cortesia de M. Knight.

A imagem (Figura 2.1) é exemplificativa das estratégias do uso dos participantes como escalas: num dado momento da escavação em que é posto a descoberto um segmento do fosso, os participantes são distribuídos de modo a funcionarem como elementos que nos informam acerca das dimensões da estrutura. Porém, nessa distribuição existe um outro escalonamento a funcionar. A cada participante cabe um lugar específico na imagem: imediatamente a seguir à linha do horizonte, a carruagem de Pitt Rivers destaca-se da cena como um elemento do topo da hierarquia; Herbert Toms, à direita, destaca-se dos restantes trabalhadores, não só pela roupa, mas também porque, ao contrário destes, não segura qualquer instrumento de trabalho. Os trabalhadores seguram os seus instrumentos de trabalho. Como salienta M. Knight, esta disposição reproduz para a fotografia uma tradição de retrato em que a cena era composta de modo a registar as feições dos retratados bem como o seu estatuto social. Assim, se por um lado os participantes são feitos escalas para informar acerca das dimensões da estrutura, eles próprios são investidos de escalas para informar acerca do seu papel no contexto em que se inserem. Acerca da ordem deste contexto, é de salientar que Pitt Rivers, encontrando-se representado na

imagem, não aparece retratado. Estaria talvez com o fotógrafo determinando o momento da fotografia, determinado o lugar de cada um… cuidando da ordem do contexto em que se torna o director da escavação.



Fig. 2.2 – Imagens extraídas de "The personal photograph album of Augustus Henry Lane Fox Pitt Rivers held by the Department of Archaeology, University of Cambridge, 'Photographs. Excavations of Wor Barrow, Handley Down, Dorset. 1893-1894". Cortesia de M. Knight.

Se os instrumentos de trabalhos permitem identificar e escalonar os participantes de uma escavação, podem ser usados também de escala a contextos arqueológicos. Nestas imagens (Figura 2.2), por exemplo, esses mesmos instrumentos servem para informar acerca das dimensões de inumações identificadas na *long barrow*. Com esta associação, M. Knight reforça a função de escala que os instrumentos de trabalho desempenhariam quando em associação com os trabalhadores. Com efeito, em nenhuma das fotografias é dado a possibilidade dos trabalhadores aparecerem sem esta associação. Se, por um lado, concordamos com esta relação que M. Knight nos propõe, por outro lado, parece-nos possível levar a sua interpretação a outras questões que o ordenamento da escavação sugere. Na leitura que o autor faz do arquivo fotográfico da escavação é salientado o modo como as fotografias reproduzem uma dinâmica e hierarquia sociais na qual foi construída a profissionalidade dos arqueólogos. Porém, parece-nos que no uso das escalas existe também a possibilidade de ler o modo como a *história* que essa arqueologia permitia escrever se associa com essa mesma arqueologia. Se tivermos em conta as narrativas teleológicas acerca da Humanidade que animaram o século XIX, existe uma relação que coloca os contextos arqueológicos numa posição inferior ao contexto da escavação. Isto é, na escala do Progresso, a comunidade que construiu a *long barrow* era menos evoluída do que a comunidade que a escava. Neste sentido, se é necessário atribuir uma escala a um determinado contexto em que essa comunidade é representada, podem ser usados os instrumentos dos trabalhadores que, por sua vez, se encontram na base da hierarquia da comunidade a que pertencem. Neste sentido, é de salientar as

variações da selecção dos instrumentos. Repare-se que, na imagem do ossário, apenas ocorrem instrumentos dos trabalhadores (a uma amálgama de ossos são atribuídos os instrumentos do grupo anónimo dos trabalhadores). Em contrapartida, no contexto de inumação individual, o número de instrumentos de trabalho é menor e acrescenta-se uma régua, ou outro instrumento de medição, um elemento exclusivamente usado pela direcção, ou pelos técnicos, da escavação. Existe assim uma tradução para o plano da escolha das escalas de uma hierarquia e uma individualidade que se pratica na escavação. No contexto de escavação reproduz-se uma ordem mais ampla que anima as dinâmicas sociais, os mercados e a política. Essa ordem continua a reproduzir-se no modo como é representado o Passado, fazendo da arqueologia uma prática que actualiza esse Presente, naturalizando a narrativa do Progresso que anima toda a dinâmica do Mundo em construção.

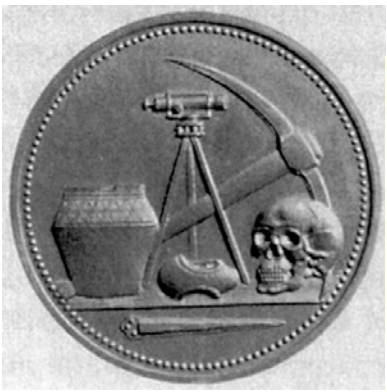


Fig. 2.3 – Medalhão do General Pitt Rivers (Bowden 2009: Fig. 59).

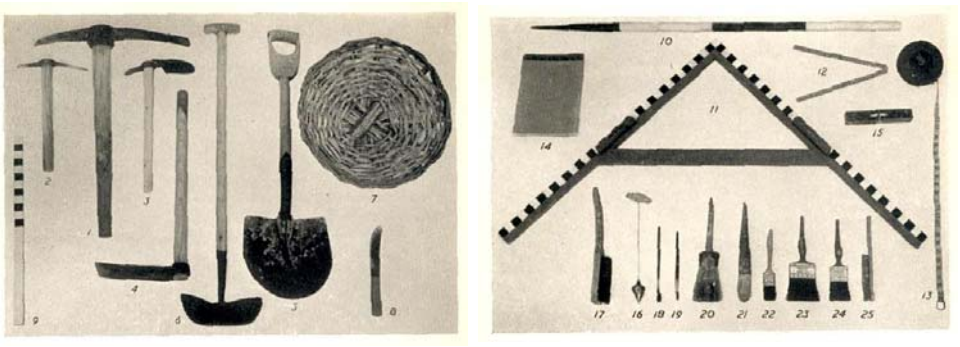


Fig. 2.4 – Instrumentos de trabalho em arqueologia (Wheeler 1954).

Neste movimento de associações ensaia-se uma tipificação que permite tanto a organização dos vestígios materiais do Passado como a as actividades do presente. As três imagens acima apresentadas constituem uma síntese desse ordenamento (Knight ibid.). A primeira corresponde a um medalhão, desenhado pelo Sir John Evans, que Pitt Rivers usava para colocar nos sítios por si intervencionados (Bowden 2009). A composição reúne os elementos que participam na escavação. Emoldurando-os, Pitt Rivers expressa a sua capacidade de os congregar enquanto arqueólogo, enquanto director da escavação e enquanto elemento de uma elite social. Com efeito, para além de o usar nas escavações, Pitt Rivers manda colocar esta composição no seu próprio túmulo: usa-o como forma de construir a sua individualidade, afirmando-se como arqueólogo e deixando o desejo de ser lembrado como tal. É de salientar que o medalhão reproduz, assim, a moldura e a composição das fotografias das escavações. O olhar que compõe as fotografias condiciona depois o modo como esse olhar é visto. As duas outras imagens correspondem a associações entre instrumentos de trabalho sugeridas pelo próprio Pitt Rivers,

que seriam adoptadas por Morter Wheeler no seu manual de escavação, criando assim uma separação entre uma elite técnica e um grupo indiferenciado. Uma especificação de relações entre as coisas que expressa a hierarquia da escavação. A mesma especificação que seria usada para definir as culturas arqueológicas e a sua organização em função do ideal de Progresso.



Fig. 2.5: Imagem extraídas de "The personal photograph album of Augustus Henry Lane Fox Pitt Rivers held by the Department of Archaeology, University of Cambridge, 'Photographs. Excavations of Wor Barrow, Handley Down, Dorset. 1893-1894". Cortesia de M. Knight.

Mais uma fotografia (Figura 2.5) e os lugares dos participantes são repetidos. Um escalonamento que expressa o ordenamento da comunidade. Uma escala que, posicionando cada agente, delimita as suas possibilidades de acção de modo a reproduzir a ordem do Mundo que permite a profissionalidade da prática arqueológica. Pode haver oscilações na composição da imagem, mas apenas as necessárias para se manter a ordem. A carruagem e o horizonte: Pitt Rivers é o proprietário dos terrenos, é o director da escavação… é o elemento que permite a cena. Os trabalhadores exibem os seus instrumentos, especificam o seu estatuto de elemento indiferenciado da base da hierarquia. Herbert Toms novamente à direita, novamente as mãos atrás das costas, novamente um fato e um colarinho branco, destacando-se do grupo que trabalha. O colarinho branco liga-o às restantes profissões que emergiram no mercado de trabalho novecentista. Uma mão-de-obra que faz do seu saber técnico uma forma de afirmação social e económica

(Léon 1983). Transformações em que tecnocracia e meritocracia permitiram o movimento de profissionalização. Movimentos e valores intimamente ligados ao nacionalismo e ao liberalismo e, consequentemente, a uma complexificação das representações dos agentes sociais como fazendo parte de uma comunidade e constituírem uma individualidade. Ser-se arqueólogo pode ser tomada como uma estratégia de resposta a esta tensão. Sendo-se arqueólogo, garante-se o reconhecimento como um elemento com uma actividade definida e legítima. Os arqueólogos tornam-se os técnicos necessários à salvaguarda de um bem nacional: o Passado. Simultaneamente, na sua actividade, os arqueólogos contribuem para a consolidação dessa comunidade que se imagina enquanto Nação, na medida em que produzem bens que permitem diversificar os pontos a partir das quais essa imaginação pode ser criada. Assim, como já tínhamos visto com L. Jordanova (1988), a actividade profissional e exercício da nacionalidade são apenas faces de um mesmo processo de construção dessa comunidade promovida pelo Estado-Nação. Fazendo a comunidade nacional, os arqueólogos fazem-se tanto elementos dessa comunidade como os representantes legítimos da sua disciplina. A imaginação da comunidade nacional parece, então, viabilizar a criação de elites sócio-profissionais cujas dinâmicas de afirmação estão associadas a movimentos de disciplinarização do saber onde emerge a arqueologia.

2.2. O conhecimento arqueológico, a etnicidade e as dinâmicas de distribuição da Identidade Nacional

Para um melhor entendimento do contributo dos arqueólogos para a construção da nacionalidade, convém relembrar a ênfase dada por A. Smith (1997 [1991]) aos aspectos etno-simbólicos na construção das Identidade Nacionais. Com efeito, em alguns casos, houve uma incorporação das comunidades étnicas no sentido de as moldar enquanto elemento do programa nacional (ibid.). Nesse processo, uma das estratégias foi a de promover "o povo", uma massa anónima, como um dos actores principais do trajecto da nação. Porém, nessa promoção, esse povo personifica uma série de características que a comunidade étnica usa para se representar, permitindo uma revisitação dos seus valores, memórias e mitos no sentido de os ajustar ao projecto nacional (ibid.: 86-88). Esse ajustamento permitiu a naturalização dos novos modos de governo a que essas comunidades eram sujeitas. Permitindo, assim, a conversão da etnicidade num elemento que concorre na edificação da cidadania promovida pelo nacionalismo.

Um dos aspectos fundamentais da representação da etnia é a ancestralidade e a organicidade do grupo (ibid.: 37). Estes dois elementos permitiriam que a arqueologia participasse neste processo. Com efeito, desde meados do século XIX que a investigação arqueológica começa a obedecer a um conjunto de

directrizes etno-históricas que convertia conjuntos artefactuais em formas de expressão étnicas (Jones 1998: 15). Gustav Kossina, nos inícios do século XX no seu livro *As Origens dos Alemães* (1911), sintetizaria essas ideias propondo que a distribuição geográfica de conjuntos específicos de artefactos fossem entendidos como indícios de culturas étnicas diferenciadas (Jones ibid.: 16). Assim, a sua distribuição geográfica seria correlativa dos limites territoriais de comunidades étnicas e, nesta ordem de ideias, a continuidade cultural poderia ser tomada como manifestação de uma continuidade étnica (ibid.: 16). Em função destes princípios, seria possível traçar a ancestralidade das comunidades étnicas e, explicando a sua evolução, compreender a organicidade da sua existência. Isto é, definir os elementos que a compõem, a associação entre eles, a região necessária à vida da comunidade, os comportamentos que fortalecem e prejudicam os caracteres étnicos… entre outros aspectos que permitiriam naturalizar a homogeneização da diversidade dos comportamentos das comunidades que se queriam unidas sob a égide da Nação. A arqueologia forneceria, assim, elementos que permitiriam a diluição das diferenças, sendo as narrativas edificadas a partir das culturas arqueológicas como um momento anterior à diversidade do presente, ou seja, a retroprojecção da unidade que se pretende para o projecto político nacional.

A etnicidade, tratando-se de um síntese de mitos, valores, memórias e comportamentos, comporta um discurso acerca duma moralidade passível de ser transformada em cidadania. Sendo nesta tradução que se cumpre um dos objectivos da incorporação da etnicidade nas dinâmicas nacionais de que nos fala A. Smith: "a transformação de membros étnicos em cidadãos «legais», conferindo-lhes direitos civis, sociais e políticos" (ibid: 87). Trata-se pois de uma juridificação de um conjunto de aspectos que, pela integração estatal, se tornam elementos de regulação da comunidade. Uma regulação que, apesar de promover a coesão entre os segmentos que compõem a comunidade, nem por isso deixa de parte as diferenças entre si para as *governar*. Os segmentos criados com base na representação étnica são, assim, formas de criar uma organização dentro da comunidade que viabilize o seu projecto. Isto é, em função desses segmentos étnicos é possível legitimar a função de cada um no âmbito do projecto nacional, condicionando os papéis sociais que podem ser exercidos pelos elementos de cada um dos segmentos. "As etnias e as nações não pairam no ar, mas estão sempre inseridas no modelo estrutural de desigualdades posicionais" (Bader 2008: 108).

Como vimos anteriormente com A. Smith (ibid.), a incorporação da etnia no âmbito da Identidade Nacional tanto promoveu as representações de uma elite (a incorporação burocrática das etnias laterais) como as representações partilhadas por amplos grupos da comunidade (a mobilização vernacular das

etnias verticais). A cada um dos casos corresponde a construção de distintos modelos de inclusão/exclusão. Esta dinâmica prende-se com o desenvolvimento do etnocentrismo decorrente deste tipo de representações. O etnocentrismo desenvolve-se tanto num movimento externo, escalonando as etnias, como num movimento interno, reforçando a hierarquia social que promove a representação étnica da comunidade. Desta dinâmica interna decorrem diferentes estratégias de produção da Identidade Nacional. Nos casos de mobilização vernacular, existe uma preocupação de homogeneizar a comunidade. Porém, nos casos em que o carácter étnico da Identidade Nacional é promovido por uma elite, a integração das diferenças é processada no sentido de criar coesão entre elas sem, no entanto, as diluir completamente para que a hierarquia social seja especificada no âmbito das representações étnicas, promovendo o escalonamento dos indivíduos em função dos seus atributos étnicos[12].

As sequências regionais que o histórico-culturalismo construía, em associação com a vontade política, permitiam o desenvolvimento de uma leitura do Passado que corroboraria os movimentos internos de especificação ou homogeneização da comunidade nacional. Contribuindo igualmente para a construção de uma Identidade Nacional onde a cidadania seria a tradução de uma singularidade étnica para a esfera do Direito. Uma especificação naturalizada que organizava, por um lado, as relações entre as unidades políticas e, por outro lado, as diferenças sociais no interior das comunidades. O conhecimento arqueológico terá sido, deste modo, um elemento participante na naturalização das nacionalidades, concorrendo num discurso acerca do seu carácter étnico. Para além desta legitimação do discurso étnico, é possível considerar a prática arqueológica em si mesmo como um elemento participante na construção da etnicidade de um segmento social. Com efeito, nos casos da incorporação burocrática da etnia promovida por elites laterais, a etnicidade é negociada em função dos projectos políticos da elite dominante. Esses projectos exigiram, por vezes, o apoio de determinados grupos sociais até então excluídos da elite étnica, exigindo assim o ajustamento dos atributos étnicos de modo a incorporar esses elementos[13]. Um dos elementos fundamentais de incorporação prende-se com a importância da actividade

12 Como salienta Veit-Michael Bader (2008: 109): "Tais diferenças marcam, por um lado, o carácter da cultura étnica/nacional dominante (a inglesidade e a civilização francesa, com carácter fortemente aristocrático, versus a cultura Suiça, com forte carácter rural, ou a cultura alemã dos poetas e dos filósofos, da pequena burguesia), assim como determinam o grau de penetração social destas culturas étnicas dominantes: a integração cultural das etnias/nações aristocráticas é mais livre e o enraizamento social da cultura dos dominadores não é muito profundo, enquanto as étnicas demóticas fazem um esforço maior para alcançar uma homogeneidade cultural. Por outro lado, elas contribuem para esclarecer as diferenças determinantes na constituição das nações e dos Estado Modernos".

13 No caso inglês, por exemplo, "apesar da nação não incluir claramente artesãos e camponeses, por volta do século XVI, se não mesmo mais cedo, a antiga comunidade étnica lateral aristocrática anglo-saxónica havia legado uma administração e uma tradição de estado suficientemente fortes para incorporar as classes médias mais altas, ainda que muitas vezes através

desses grupos sociais no âmbito do projecto que se pretende desenvolver, ou seja, o exercício de uma profissão torna-se um elemento a considerar na construção da etnicidade. Como vimos anteriormente, a profissionalização da arqueologia fez-se com base numa especificação de conhecimentos técnicos e no desenvolvimento de uma hierarquia sócio-profissional dos participantes nas actividades, sendo que, este último aspecto permitia o desenvolvimento do status social da actividade necessário à afirmação profissional dos arqueólogos. Desta forma, a profissionalização da arqueologia e a construção da etnicidade estão intimamente ligadas à hierarquização social da comunidade nacional, sendo neste cruzamento que a arqueologia se consolida socialmente como actividade profissional e como prática de mérito que integra os arqueólogos numa elite privilegiada. Nessa elite, que se representa como núcleo étnico, a cientificidade dos arqueólogos na produção do Passado é uma alternativa às figuras religiosas que guardavam as memórias e os mitos. A prática arqueológica torna-se, então, numa forma alternativa de celebração do Passado e da linhagem da comunidade étnica.

2.3. A disseminação mundial da arqueologia

Nos pontos anteriores vimos como a profissionalização da arqueologia se encontra no mesmo movimento de construção de um certo tipo de cidadania promovida pelo nacionalismo. O exercício da nacionalidade implicava um conhecimento do Passado que promovia tanto a produção do conhecimento arqueológico como a afirmação socioprofissional dos arqueólogos. Neste ponto, tentaremos discutir o modo como o estabelecimento da arqueologia enquanto ciência esteve associado à mundialização do nacionalismo (e, consequentemente, às políticas imperialistas e colonialistas dos séculos XVIII, XIX e XX (Díaz-Andreu 2007)). Para tal, voltemos à discussão que M. Knight (ibid.) fez do arquivo fotográfico das escavações de Pitt Rivers para ver de que modo o uso da escala, que permitiu escalonar os participantes da escavação, permitiu estabelecer uma métrica que associa numa mesma grelha os "povos do presente" e os "povos do Passado". Um grelha hierárquica que serve de legitimação a um mapa político colonialista e imperialista. Uma legitimação que faz crescer a importância do conhecimento arqueológico e, consequentemente, permite a consolidação da arqueologia enquanto ciência e os seus procedimentos aplicáveis a uma escala global.

---

de conflitos, bem como as regiões distantes das fronteiras a norte, a oeste e no País de Gales. Eis, assim, um exemplo de como a nação emerge através da acção do estado (apoiado pelo Igreja), o qual, por sua vez, foi construído em torno de um núcleo homogéneo, se bem que de estrato social elevado (Smith 1997 [1991]: 78).



Fig. 2.6 – A equipa de escavação do General Pitt Rivers em Iwerne (Bowden 2009: Figure 44).



Fig. 2.7 – Medição dos indígenas (Edwards 1994).

A justaposição destas duas imagens remete-nos para uma agenda política e cultural que parece ter animado as linhas de pesquisa de Pitt Rivers. Com efeito, a primeira corresponde a um fotografia da equipa de trabalhadores que participaram nas escavações em Iwerne. É de salientar que, para além dos instrumentos de trabalho, Pitt Rivers adiciona uma escala métrica que nos informa acerca das dimensões do corpo dos trabalhadores. A outra imagem corresponde a um exemplo das fotografias mandadas tirar pelo antropólogo Thomas Huxley no estudo que fez das raças do império britânico (Edwards 1994). A presença da escala une as fotografias sob o mesmo programa antropométrico que permite tipificar toda a Humanidade (Knight ibid.). A este propósito, é de referir que Pitt-Rivers foi o Secretário da Anthropometric Committee of the British Association. Este seu interesse manifestou-se, tanto na medição dos militares que comandava enquanto General, como também dos trabalhadores das suas escavações. A medição dos militares permitiu a sua organização em função de duas categorias: "pure British" e "very pure British". A antropometria dos seus trabalhadores permitia estabelecer unidades de populações actuais com unidades arqueológicas (Knight: ibid)[14]. É neste interesse pela antropometria que devemos entender o convite que, em 1869, Pitt Rivers, enquanto Secretário Geral Congresso Internacional de Arqueologia Pré-histórica, fez a Thomas Huxley para apresentar uma comunicação intitulada "The distribution of the races of mankind as a bearing on their antiquity" (Bradley 1983). Neste cruzamento das pesquisas de Pitt Rivers e Thomas Huxley, é de salientar que, este último, é um dos defensores do trabalho de Charles Darwin e da sua alternativa face aos modelos poligenistas e monogenistas que

14 Em ambos os casos é possível também identificar as questões relativas à etnicidade enquanto elemento que permite organizar as diferenças.

tentavam explicar as diferenças entre os seres vivos (Harris 80-81). O darwinismo confundia-se assim com a prática arqueológica, conferindo-lhe uma maior relevância em termos de cena científica. A arqueologia encontra-se então sob o mesmo jogo de interesses em que se encontrava a síntese darwinista: uma insatisfação perante a versão bíblica sobre a criação; a pressão da ideologia do Progresso que anima o século XIX; e uma série de movimentos políticos e económicos que incrementando a arrogância racista, viam no dawinismo a possibilidade de naturalização de uma série de projectos (Harris ibid: 81-92).

Existe, pois, uma série de *interesses* que colocam a arqueologia de Pitt Rivers no centro de uma agenda cultural e política que organiza a diferença em função dos seus aspectos métricos (Bradley ibid.). A esta categorização da diferença que a métrica permite, segue-se uma classificação dessas diferenças em função de ideais de Perfeição e Progresso que definem um *ranking* em que essas diferenças são colocadas. É nessa indexibilidade que este conhecimento se torna instrumentalizável por parte de projectos políticos. Simultaneamente, é essa mesma indexibilidade que permite o desenvolvimento das disciplinas que produzem estes conhecimentos. E, neste cruzamento de ideias, Pitt Rivers escreveria:

"As ideias humanas, representadas pela diversidade dos produtos da indústria humana, são passíveis de classificação em géneros, espécies e variabilidade, da mesma forma como os produtos dos reinos vegetal e animal, sendo que, no seu desenvolvimento a partir do homogéneo para o heterogéneo, obedecem às mesmas leis" (Pitt Rivers 1906: 19, citado por Lucas 2001: 80)[15].

A Tipologia tornar-se-ia o equivalente à Evolução no âmbito da arqueologia (Lucas ibid.). Os artefactos seriam entendidos como indício de desenvolvimento económico, social e moral; as relações entre os grupos artefactuais enquanto uma narrativa do Progresso dos pilares que constituem a Civilização. E, assim, era construída uma figura que viria a participar a metanarrativa que o Mundo Ocidental construiu: o Primitivo, mostrado pelos antropólogos nos mais diversos pontos do Mundo e mostrado pelos arqueólogos nos mais diversos pontos do subsolo desse Mundo[16]. O Primitivo passaria a

15 Tradução do inglês: "Human ideas, as represented by the various products of human industry, are capable of classification into genera, species and varieties, in the same manner as products of the vegetable and animal kingdoms, and in their development from the homogeneous to the heterogeneous they obey the same laws".

16 Como refere M. Díaz-Andreu (2007): "The demonstration of primitive's disconnection from progress further legitimized the colonial enterprise. Archaeology was not detached from this process. The division of societies into stages, from the simplest to the most complex, increasingly required the help of archaeologists. Archaeology assisted in strengthening the view of cultural immobility of particular contemporary native groups by associating them with particular archaeological remains. This also happened in Europe. In northern Scandinavia, the archaeological finds considered as most primitive were associated with the Saami, who were in this way portrayed as static underdeveloped. Their material culture was compared to that of the Stone Age. Some scholars argued and eastern origin for them, in this way making them foreign to the modern

habitar os antípodas do lugar do Progresso, o primitivismo seria a característica a construir no Outro que se opõe à Europa civilizada. A arqueologia, partindo das diferenças humanas, estabeleceu um esquema linear que permite a sua organização em função de uma narrativa. A artefactualidade que construiu para o Mundo permite a sua experiência enquanto um processo em que essas diferenças podem, um dia, ser diluídas face a acção dos ideais do Progresso. Contribuindo, deste modo, para um Utopia da Perfectibilidade do Ser Humano[17].

Foi em nome dessa Perfectibilidade que foram postas em prática os projectos imperialistas e colonialistas do século XIX. A partir da figura do Primitivo seriam elaboradas argumentações que defendendo a desapossessão das terras onde se encontram esses Primitivos (América, Ásia, Pacífico, África e Norte da Escandinávia, por exemplo) em nome de uma missão civilizadora, corroborariam as políticas colonialistas e imperialistas europeias (Díaz-Andreu 2007: 313). Porém, se é certo que a arqueologia praticada sob estes projectos políticos era uma forma de os legitimar, nem por isso deixaram de produzir conhecimento que, ao longo do Tempo, poderia ser utilizado em projectos de contestação ao poderes vigentes. Nestes casos, o Primitivo (ou o indígena) deixa de ser um elemento fora do Progresso, passando a ser uma figura de exaltação a partir da qual se constrói o Passado e a Identidade Nacional. Com efeito, apesar de se tratar de uma narrativa universal, o Passado criado pelas nações coloniais e imperiais não deixou de ser contestado, sendo a partir dessa contestação que a prática arqueológica passou a ser partilhada por agentes de outros continentes (Díaz-Andreu ibid.: 405-406). Assim, se, por um lado, as tipologias que o evolucionismo permitiu produzir poderiam ser deixadas de parte, nem por isso as técnicas com as quais foram construídas caíram em desuso. Com efeito, à semelhança do que acontecia com a ideologia nacionalista que era adoptada por parte dos indígenas como forma de contestação da política colonial de que eram alvo, resultando daí uma mundialização do modelo do Estado-Nação (Anderson 2005 [1983]), a prática arqueológica era disseminada pelo globo enquanto modo de produção de um "Passado Mundial" (Díaz-Andreu ibid.).

states in which they lived: Norway, Sweden, Finland, and Russia" (ibid.: 312-313).

17 Ou, como escreve Julian Thomas (2004. 52): "Archaeology has drawn on the recognition of human diversity, and has sought to explain it in ways that have substantiated the modern imperative to organise difference, and in the process to control it. If universality and homogeneity could not be achieved immediately, difference could be fixed in a narrative that led towards the utopia of its dissolution".

3. A ARQUEOLOGIA, O ESTADO-NAÇÃO E O PATRIMÓNIO

Grahame Clark, num artigo de 1934, propõe-se a discutir a responsabilidade do Estado Britânico perante a salvaguarda do Património arqueológico. Uma competência que, de acordo com o autor, seria recente e apresentava várias lacunas, sendo o seu propósito traçar linhas de actuação que incrementem o tipo de serviços prestados pelo Estado nesta área. Para tal, equaciona quatro grandes áreas de actuação que articulam a prática arqueológica e a burocracia estatal: a) a preservação de monumentos numa política de criação de parques patrimoniais (ibid.: 415-421); b) a elaboração de inventários de estações arqueológicas, não só por razões científicas, mas também como um instrumento que permita um ordenamento do território (ibid.:421-422); c) a salvaguarda de conjuntos artefactuais, nomeadamente, os exemplares que sejam propriedade privada, para que seja regulamentada actividades arqueológicas paralelas às iniciativas académicas e estatais (ibid: 422-425); d) a gestão de uma rede de Museus que operacionalize a preservação e divulgação do Património arqueológico (ibid.: 425-428). Em síntese, G. Clark propõe que o Estado, para além de legislar sobre o Património arqueológico, seja um dos agentes de actuação na construção destes recursos nacionais, propondo uma diversificação de serviços.

De certa forma, nesta relação entre o Estado e a Arqueologia, G. Clark retoma muitos dos aspectos que abordámos no ponto anterior. O incremento dos movimentos nacionalistas leva a um interesse maior pelos elementos históricos e arqueológicos que, no sentido de darem resposta a essa solicitação, acabaria por desenvolver da institucionalização desses estudos. Processo que, a par de um regime tecnocrata e meritocrático, promove a burocracia do Estado. Porém, existe neste texto de G. Clark um aspecto que coloca estas questões noutras problemáticas. Vejamos o modo como posiciona a questão da legislação do Património:

"A legislação patrimonial pode ser considerada como uma manifestação da mesma consciência social que teve sucesso na exigência da regulamentação das condições de trabalho, da segurança laboral e social dos trabalhadores, das medidas de providência para os desempregados, da escolaridade obrigatória, do apoio aos pobres, e da nacionalização de certos recursos como o petróleo[18]" (ibid.: 414).

Deste modo, G. Clark articula a prática arqueológica, e a evolução interna da disciplina, num quadro de construção de Estado de Providência que vai para além da linha de pesquisa e das problemáticas que

18 Tradução do inglês: "The various Ancient Monuments Acts, etc. may be considered as manifestations of the same social conscience that successfully demanded such measures as the regulation of conditions of employment, insurance for work-people, provision for unemployed persons, compulsory education, suitable housing for the poor, and the nationalization of certain resources such as petroleum".

abordámos no ponto anterior. Não se trata de entender a articulação da arqueologia com movimentos ideológicos mas, o modo como, esses movimentos ideológicos são geridos por uma instituição, o Estado-Nação. G. Clark, embora não desenvolva estas articulações, as suas sugestões de gestão para os bens patrimoniais vão no sentido de criar uma comunidade com uma consciência patrimonial que, sendo identitária, é fundamentalmente política, fazendo dessa *subjectividade* um recurso para o desenvolvimento dos projectos estato-nacionais. Um recurso a par da força dos trabalhadores, da felicidade dos cidadãos, da educação, entre outras. Nos próximos sub-pontos tentaremos desenvolver essas articulações. Para tal, partiremos do modo como Julian Thomas (2004) discute a relação entre a Arqueologia e o Estado-Nação no quadro da Modernidade, no sentido de tentar perceber como essa relação está intimamente ligada com a construção da ideia de Património Arqueológico. Num segundo momento, a leitura de Marc Guillaume (2003 [1980]) serve-nos para enquadrar a especificidade do Património arqueológico num âmbito mais abrangente que este autor designa por "Política do Património". Por último, a partir de Giorgio Agamben (2007 [2005]), discutimos o papel desse Património no âmbito da sociedade de consumo actual.

3.1. A emergência da Arqueologia e a construção do Mundo das Nações

J. Thomas (2004: 96) afasta-se dos autores que privilegiam a relação entre a Arqueologia e o Nacionalismo defendendo que tal movimento ideológico é subsidiário do estabelecimento do Estado-Nação enquanto unidade base de uma cartografia que se foi construída ao longo dos últimos quatro séculos. Para J. Thomas, na linha de vários autores que abordámos no Capítulo 1, o Nacionalismo seria uma tradução, para o campo da ideologia, dos projectos políticos de unidades estato-nacionais, sendo que, a sua promoção estaria associada à construção de uma "comunidade de interesses" que consolidaria o Estado-Nação. É neste contexto que o autor pretende compreender o modo como a arqueologia concebe "entidades sociais passadas" (ibid.). Neste sentido, discute o modo como o modelo físico da ciência é transportado para o campo social e, de certa forma, é o responsável pela criação da imagem de uma "sociedade atomizada" composta por indivíduos livres e racionais. Modelo que permite pensar essa sociedade em termos de "contrato social" a partir do qual emerge a vida em sociedade e o seu governo. É neste contexto que tudo se joga em termos de especificidades (identidades) e correspondentes limites (fronteiras culturais e políticas). É nesta rede de representações que a arqueologia, reproduzindo o modelo físico da ciência, se estabelece como inquérito de escrutínio de evidências materiais do Passado, estabelecendo uma inteligibilidade igualmente nuclearizada desses elementos. O carácter nuclearizado das

evidências materiais do Passado permite a edificação de vários discursos, sendo essa variabilidade um reflexo da multiplicidade dos projectos políticos em que se desenvolve a prática arqueológica.

A emergência do Estado-Nação é coincidente com um momento de instabilidade política no continente europeu (ibid.: 99). Entre projectos imperiais, reinos e cidades-estado, a Europa é, como refere E. Gellner (1993 [1983]: 202), um recortado mosaico de unidades de distinta natureza que se relacionam de variadas formas. A par desta complexa conjuntura política, a prática científica reformulava os seus pressupostos e métodos de análise, decompondo uma realidade igualmente complexa em unidades idênticas e organizando as suas relações (Thomas, ibid). Tal modelo da Física moderna serviria de fonte de inspiração para o pensamento sobre a "vida em sociedade", emergindo uma "física social" (ibid.) que, de certo modo, estabelece um horizonte de representação a partir da qual o Estado-Nação pode ser construído enquanto unidade política entre unidades políticas semelhantes.

As Teorias do Contrato Social expressam esse modo nuclearizado de representar os seres humanos como unidades autónomas em interacção, de acordo com regras específicas que visam a superação de um estádio anterior à sociedade. No modo como essas regras são equacionadas é possível ver os interesses específicos dos grupos sociais em confronto, sendo que esses interesses específicos, ou modo como são ameaçados, apresentam uma relação directa com a natureza moral e política do ser humano e o estádio pré-sociedade (ou pré-estatal). Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, autores de contratos sociais, apresentam-se enquanto exemplos paradigmáticos de um pensamento de "física social" onde o contrato expressa os interesses do contexto político onde se situam os seus autores[19]. Apesar dos particularismos de cada uma das teorias, todas assentam numa

19 Essas correlações entre convicções políticas dos autores dos contratos (Hobbes, Locke e Rousseau) e o modo como equacionam a natureza do ser humano e, consequentemente, as suas condições de vida num momento pré-contrato é discutido por vários autores. A leitura de Boaventura Sousa Santos (2002 [1994]), por exemplo, para além de discutir essas correlações, correlaciona cada um dos contratos com os Princípios do Pilar de Regulação da Modernidade: o Estado, o Mercado e a Comunidade (ibid.: 70-72). O princípio de Estado deve-se fundamentalmente a Hobbes, cuja teoria do contrato social, salienta o papel da soberania enquanto garantia de um efectivo controlo dos interesses individuais necessário ao desenvolvimento das diferentes comunidades políticas. A este contrato reside uma ideia de "estado natural" ameaçador, no qual os indivíduos são obrigados a alienarem ou condicionarem os seus direitos no sentido de constituir uma sociedade na qual possam exercer, ainda que de modo condicionado, esses direitos (Touchard, 1991[1959]: 104-109). Na obra de Locke, as condições em que o pacto social se processa e as expectativas que os súbditos apresentam perante o soberano, privilegiam o papel do Mercado enquanto elemento de regulação das relações entre os indivíduos. Este ênfase que é dado ao Mercado prende-se com o facto do direito à propriedade privada anteceder à sociedade civil, sendo que o pacto se dá no sentido da criação de um governo que garanta a sua maximização através da criação de leis, juízes e uma classe política. Porém, tratando-se de uma criação de proprietários, e contrariamente ao absolutismo da soberania em Hobbes, esse governo é regulado pelo Mercado, cujos agentes podem destituir por outro governo a partir do momento em que se considere que não estão asseguradas as condições bem-estar e prosperidade necessárias ao desenvolvimento dos indivíduos (ibid.: 156-161). Para Rousseau, na génese do contrato social não reside o esquema de submissão libertadora de Hobbes nem o utilitarismo de Locke, o vínculo social opera-se no sentido de transformar a liberdade natural numa liberdade civil e política para que a natureza social dos

sistematização sequencial do devir da emergência da vida em sociedade: estádio pré-contrato – contrato – estádio contratual. Trata-se de uma sequência em que os átomos reconfiguram a sua configuração dando origem a uma nova forma de convivência que zela pela sua existência.

Esta sequência, que implica uma figura de um ser humano em desenvolvimento, é partilhada pelas "histórias filosóficas" deste período, das quais o *Essai sur L'Histoire Générale et sur les Moers et l'espirit des Nation*s publicado em 1745 por Voltaire é um exemplo. Tendo como ponto de partida um fenómeno presente, essas histórias sistematizam em estádios de desenvolvimento esses fenómenos[20]. Estas histórias não apresentem uma preocupação com o "detalhe histórico", sendo o caso de Giabantista Vico uma excepção nestes modelos teleológicos (Thomas, ibid.: 87), apresentando-se fundamentalmente como narrativas que procuram lógicas de evolução sistematizadas em graus de complexidade. As viagens de exploração e a colonização do continente americano e africano apresentariam exemplos que consolidariam essa imagem de uma humanidade em diferentes graus de complexidade tecnológica e moral. Os *povos* descritos nessas viagens serviram de exemplo a essas metanarrativas, servindo igualmente de demonstração da fiabilidade dos modelos.

O Passado, nestas histórias filosóficas, é um elemento cuja discussão visa a construção de uma imagem total da Humanidade. O pensamento sobre o Passado não apresenta os contornos que assumiria mais tarde com o Romantismo, existe fundamentalmente um recurso ao "Tempo" como modo de pensar o Progresso. Como adverte Adriana Veríssimo Serrão (2002: 23), "concepção generalizada do Iluminismo, significou um constante caminhar das "trevas" para a "luz", do menos bom para o melhor, um caminhar sempre em frente assegurado pelo poder da razão, ao mesmo Tempo meio e fim da perfeição humana". A ideia de Contrato Social (e, consequentemente, um "modelo físico da sociedade" e uma sequência teleológica do devir humano) consolida-se, assim, como horizonte de ordenamento da experiência humana. A este propósito é de referir a leitura que Shaun Hides (1996) faz das intersecções entre o trabalho do antiquário da Royal Society John Aubrey (1626-97), o *Leviathan* de Thomas Hobbes e os exemplos que

indivíduos se concretize. Assim, dá-se uma alienação voluntária e livre das vontades individuais na criação de uma "vontade geral" criada pelos próprios indivíduos. Desta forma, a regulação dos indivíduos não é feita por uma entidade criada por eles e que lhes antecede na decisão, mas pelo próprio conjunto de indivíduos, isto é, a regulação é feita pelo princípio da Comunidade (ibid.:204-213).

20 "History was conceived as a directional movement between two stables states: the state of nature, and the utopia of the future (...) These considerations have conditioned a concern with "origins" that has been influential in Western thought ever since. In archaeology, the search of "origins" of a series of phenomena ("modern humans", agriculture, metallurgy, writing, urbanism, the state) has been especially pervasive. It is worth pointing out the extent to which this concern with origins is a feature of a particular understanding of history and nature" (Thomas, ibid: 86-87).

chegam dos povos do continente americano:

"Thomas Hobbes, um amigo de Aubrey, apresentou um modelo de estado de natureza, um Tempo antigo em que viveram os homens pré-sociedade. Este estado foi definido, como as culturas exóticas, em termos dos aspectos da sociedade racional que lhe faltava,

"Em tais circunstâncias, não há lugar para a indústria … nem para o cultivo da terra, nem para a navegação, … não há conhecimento da superfície da terra, não têm em conta o Tempo, nem das artes, nem das letras, não há sociedade, e que é o pior de tudo, existe um medo contínuo e o perigo de uma morte violenta, a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta …. Os povos selvagens em muitos lugares da América … vivem neste momento desta maneira brutal "(Hobbes, 1969 [1651]: 97-99)".

Aubrey converteu o modelo abstracto de Hobbes num índice de comparação no seu *Essay Towrds the Description of the north Division of Wiltshire* (1659). Descreveu a topografia e a flora da região, a língua, os transportes, as unidades sociais (Reguli), a defesa e a religião, concluindo: «Eles sabiam do uso do ferro. Seriam 2 ou 3 graus, suponho eu, menos selvagens do que os americanos.» A descrição de Aubrey partilha da ideia de Hobbes acerca do tipo de vida dos antigos Bretões, e avalia as suas circunstâncias nos mesmos termos: a diferença entre os nativos americanos (o estado da natureza), e sua representação nas condições materiais[21]" (Hides, ibid.: 35).

Existe, pois, uma transposição de exemplos que corroboram teorias e pontos de vista da qual emerge a ideia de um Passado que pode ser organizado em estádios. O Contrato Social de T. Hobbes tanto condiciona o modo como exploradores olham os nativos Americanos, como esse olhar serve de sustentação ao modelo de contrato. Os vestígios materiais do Passado europeu são trespassados por esse olhar do explorador e pelo pensamento dos autores dos contratos sociais. O escrutínio da "cultura material" implica um raciocínio político, moral, tecnológico… um raciocínio de ordenamento da diferença pela sua hierarquização segundo um modelo de Progresso que concreciona o desenvolvimento tecnológico e o desenvolvimento moral. Concreção que expressa também o desenvolvimento político e situa o Estado-Nação no topo da hierarquia dos estádios políticos. Como vimos anteriormente, durante o século XIX esse cruzamento de olhares continuaria com os trabalhos de Pitt Rivers e Thomas Huxley.

21 Tradução do inglês: Thomas Hobbes, a friend of Aubrey, presented a model of the state of nature, an ancient time in which pré-social men lived. This state was defined, like exotic cultures, in term of those aspects of rational society which it lacked,

"In such condition, there is no place for industry… no culture of earth; no navigation;… no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish and short…. The savage people in many places of America… live at this day in that brutish manner" (Hobbes 1969 [1651]: 97-99).

Aubrey turned Hobbes's abstract model into an explicit comparison in his *Essay Towrds the Description of the north Division of Wiltshire* (1659). He described the topography and flora of the area, the language, transport (curricles), social units (Reguli), defences and religion, concluding, «They knew the use of Iron. They were 2 or 3 degrees, I suppose, less savage than Americans. Aubrey's description shares Hobbes's low estimation of ancient Britoins' lives, and assesses their circumstances in the same terms: their difference from Native Americans (the state of Nature), and its representation in material conditions" (Hides, ibid.: 35).

Se a Teoria do Contrato Social estabelece, em termos jurídicos, a legitimidade do Estado, seria o conhecimento da Nação, da qual esse Estado se faz representante, que produziria a injunção Estado-Nação. Sendo que, nesta dinâmica, mais do que um movimento dialéctico que leva à formação desta unidade política, existe um imbricado de movimentos de produção de instâncias de poder e conhecimento[22]. Porém, a este movimento de especificação do Saber subjaz um inquérito totalizante à Humanidade, uma ideia de Antropologia da qual a ideia de Passado é subsidiária. Um inquérito totalizante que, invocando os aspectos biológicos da Humanidade, contribui para uma visão organicista das comunidades humanas a partir da qual se constitui a visão naturalizada das comunidades nacionais. A este propósito, é de referir a importância do pensamento alemão do século XVIII e de autores como Christoph Meiners, Isaak Iselin e Immanuel Kant na construção desse inquérito (Serrão, ibid.: 22-26). C. Meiners, no seu *Compendio de uma História da Humanidade* (1793), defende que a história da humanidade deve ser iniciada por uma análise da evolução bio-morfológica, discutindo as condições em que o corpo foi modelado pela natureza e as consequência dessa modelação nas realizações culturais de um povo[23]. No mesmo sentido, também I. Iselin, estabelece diferentes ritmos evolutivos para os povos, criando diferentes patamares máximos de acordo com as suas especificidades. Partilhando da mesma visão organicista, I. Kant afasta-se destes dois autores ao rejeitar o determinismo biológico que subjaz as estas visões teleológicas. Salientando a capacidade e liberdade de agir. Para I. Kant, a história da humanidade é perspectivada como um conjunto de movimentos díspares movidos pela acção humana. "O homem é consequentemente o mediador entre a natureza que nele actua e a esfera do agir que dele provém. E é no caminho histórico que em parte prolonga a natureza e em parte é construção sua, é nesta história que o homem faz, que, como ser perfectível que é, também *se faz*" (Sanches, ibid.: 25). Nesta imagem de uma natureza diversa que modela as comunidades humanas, a unidade da comunidade contratual não é apenas jurídica mas um reflexo da natureza e da acção do homem. Assim, da injunção Estado-Nação resulta uma unidade política naturalizada, sendo o conhecimento da sua natureza, um dos caminhos possíveis da sua legitimação. Procura-se, então, uma zona de indistinção entre unidades políticas e unidades naturais que fazem do Direito, por exemplo, um modo de tradução da naturalidade que esse saber sobre o Homem permite

22 Por exemplo, uma meritocracia assente numa tecnocratização do saber aliada à burocratização do Estado, como já referimos no ponto anterior.

23 "A abordagem temporal é chamada para introduzir o momento actual do desenvolvimento e mostrar como os traços biológicos e físicos se formam e persistem, mas é a abordagem comparativa que divide a história global da humanidade em dois grandes troncos fundados em diferenças rácicas, o dos povos civilizados, claros e belos, e o dos selvagens, escuros e feios (Serrão, 2002: 22-23).

construir.

A Natureza, e não a Divindade, ascende, assim, ao estatuto de figura de fundamento (Sanches, ibid.: 18). Porém, não é uma Natureza passiva, mas uma imagem de forças criadoras de onde emana o *génio* e a vida[24]. É nesse fluir de energias telúricas que Johann Gottfried Herder perspectiva a Nação, dotando-a de um organicismo que permite a sua especificação entre as outras nações. As comunidades são entendidas como veículos desses movimentos de especificação. A multiplicidade das expressões artísticas é a tradução do movimento da nação. São como que expressões imanentes de uma natureza que se quer especificar. Uma representação do Mundo que edifica a Nação como reduto de concreção do natural e do cultural, do material e do imaterial, do Tempo e do espaço. Concreção que origina singularidades identitárias que traduzem o carácter imanente das unidades estato-nacionais. A partir do momento em que tal horizonte de sentido se estabelece, o Passado, entendido nas histórias filosóficas como momento abstracto, dá lugar aos Passados Nacionais. E, como sublinha J. Thomas (ibid.: 107), torna-se fonte de autenticidade, uma prova de perenidade da Nação. Nesta aura de autenticidade, inverte-se a teleologia das histórias filosóficas. Se a passagem das trevas à luz, da barbárie à civilização,… implicava um movimento unidireccional movido pela Razão, na história das Nações, essa Razão volta ao Passado para resgatar o momento em que emerge a singularidade e, assim, construir um Presente em que a Nação se continua a manifestar. Trata-se de resgatar uma autenticidade de costumes, de valores, de corpos, de territórios e de todos os elementos que possam compor a nação. Um resgate que implica o conhecimento da Natureza, ou a forma como esta se cruza com a História, para uma assertiva construção do Mundo das Nações.

A História, as tensões entre uma História Universal e uma História Nacional, contribuem para o refazer das representações das unidades políticas na Época Moderna. Torna-se um campo de batalha onde se procura legitimar aspirações e projectos, é o olhar para o Futuro que faz emergir o Passado como campo analítico do Saber. As perguntas com as quais se constrói a Futuridade das comunidades produzem o inquérito e incentivam ao escrutínio, criando artefactualidades que funcionam como evidências em argumentações que fundem os Tempos e os planos de acção. Passado, Presente e Futuro

24 "Para os pensadores da segunda metade do século XVIII, a natureza representa invariavelmente a nova figura do fundamento, substituindo-se a transcendência de um Deus-criador exterior ao Mundo criado pela visão de um Mundo natural que se move a partir de si mesmo segundo um princípio gerador. É este princípio imanente e dinâmico que o naturalista Johann Friedrich Blumenbach intuiu com a sua noção de *nisus formativus*, que Kant e Herder adoptam como força formadora (*bildende Kraft*), e que vai proporcionar uma concepção orgânica da natureza, de uma natureza que tem na vida, e não na máquina, o seu paradigma" (ibid.: 18).

entrecruzam-se numa espiral contínua que narra a saga das nações. O território de origem e o Mundo fazem-se elementos de um mesmo projecto de expressão nacional. O laico e o religioso disseminam-se criando-se políticas de absoluta verdade que expressam o andamento dos homens no Tempo. A história tornou-se a esfera da procura da essência do Ser, como expressa a metafísica hegeliana. "Pensar, como Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda a consciência histórica moderna, independentemente de esta se exprimir em termos especificamente hegelianos ou não" (Arendt 2006 [1961]: 82-83).

O protagonismo da História faz com que o Tempo, pensado até então em termos de intervalo (ou sucessão de intervalos), se expanda até ao infinito[25]. E, nesse infinito, a História encontra a intemporalidade das coisas entre os acidentes do percurso; uma intemporalidade que, em alternativa à Eternidade, encontra a imortalidade de essências que resistem a esses acidentes. Na teleologia Cristã, a vida na terra é um intervalo entre dois momentos absolutamente eternos: a Criação e o Juízo Final. A vida é o intervalo da queda do homem, onde este se deve mostrar digno da imortalidade da sua alma e da eterna felicidade no Paraíso. A História, no seu jogo de Passado e Futuro, constrói uma política de imortalidade que se passa inteiramente no plano terrestre. As Nações, a vida das Nações, é representada como expressão de uma perenidade que justifica os projectos políticos; são entendidas como redutos de essências que conferem sentido à vida. E, da gestão da vida, fazem a razão da sua existência. Não é tanto uma secularização da esfera da vida até então ordenada pelas morais religiosas[26]. Não é uma alternativa a uma crença, mas uma prática de produção do Mundo. "A questão não era negar a existência de Deus, mas descobrir na esfera secular um sentido independente, imanente que nem Deus poderia alterar" (Arendt, ibid.: 85). Nessa procura, a esfera do fisiológico ascende a um primeiro plano, tornando-se uma arena pública do poder. Raça, sangue e morte são convertidos em

25 "Aquilo que é decisivo no nosso sistema não é o facto de o nascimento de Cristo surgir agora como ponto de viragem da história mundial, pois isso havia sido reconhecido séculos antes e com uma intensidade ainda maior, sei que daí tivesse resultado um efeito similar na nossa cronologia; decisivo é que agora, pela primeira vez, a história da humanidade se estende por um Passado infinito, no qual podemos investigar sempre mais longe, e por um futuro igualmente infinito. Esta dupla infinitude de Passado e Futuro elimina todos os conceitos de começo e fim, estabelecendo a humanidade numa imortalidade potencial. Aquilo que á primeira vista parece ser uma cristianização da história mundial, na verdade, elimina da história secular todas as especulações religiosas sobre o Tempo. No que à história secular diz respeito, nós vivemos num processo que não conhece princípio nem fim e nos impede, assim, de alimentar esperanças escatológicas. Nada podia ser mais estranho ao pensamento cristão do que uma imortalidade terrena da humanidade" (Arendt 2006 [1961]: 82).

26 "Se, no entanto, entendermos por secularização não tanto uma mudança conceptual, mas um acontecimento passível de ser datado no tempo histórico, então, a questão não está em saber se a hegeliana «astúcia da razão» foi uma secularização da divina providência ou se a sociedade sem classes preconizada por Marx representou uma secularização da era Messiânica. (...) Os teóricos políticos do século XVII concretizaram a laicização separando o pensamento político da teologia e insistindo em que as regras da lei natural proporcionavam uma base para o corpo político mesmo que Deus não existisse" (Arendt ibid.: 84).

recursos de uma gestão que faz do perecível um imortal elemento na graça dos ideais nacionais (Gil 297-302). A imortalização, mais do que a crença na imortalidade, é pois uma prática política que faz da história uma forma de ordenamento do Mundo[27]. Neste contexto, o Tempo torna-se um monitor do Mundo. E a intemporalidade das coisas, uma política de delimitação e afirmação nesse Mundo.

A história das Nações é a narrativa dos valores, dos sistemas técnicos, dos personagens… que possibilitaram o seu estabelecimento. O estudo da aurora da Civilização é, pois, um projecto de legitimação de uma organização política. Uma narrativa que, pela suas associações, estabelece uma grelha onde as coisas são ordenadas no Tempo. A narrativa torna eterno o que de perecível existe no Mundo, na medida em que, indexando as coisas em linhas temporais, faz emergir a perenidade da essência que lhe dá forma. É uma prática de imortalização. De construção de um cenário eterno ou de dispositivos de eternidade. É neste contexto que é construída a Temporalidade das ruínas, dos artefactos, dos documentos ou das lendas… uma Temporalidade que faz a injunção de momentos díspares num Tempo sequencial. Criando linhagens, criando ligações verticais entre as coisas. A hereditariedade torna-se o motor da operacionalidade do ordenamento, a palavra de ordem num Mundo entre o Passado e o Futuro.

Num Mundo em profunda transformação, onde as coisas estão em movimento intra-continental, a hereditariedade surge como forma de compreender e instrumentalizar o âmago das coisas e das suas mudanças. Procura-se perceber as reacções dos seres a ambientes diferentes, criar genealogias entre coisas distantes, estabelecer parâmetros de avaliação dessas transformações[28]. Essas ligações refazem

27 "O que de facto aconteceu foi que a questão política alcançou de novo essa grave e decisiva relevância para a existência dos homens que desde a Antiguidade havia perdido, por ser inconciliável com um entendimento estritamente cristão do secular. Tanto para os gregos como para os romanos, independentemente daquilo que os diferenciava, a fundação de um corpo político era originada pela necessidade do homem em superar a mortalidade da vida humana e a fugacidade dos seus actos. Fora do corpo político, a vida do homem não apenas (nem principalmente) insegura, isto é, sujeita à violência dos outros; era sobretudo desprovida de significado e de dignidade, e isso pelo facto de, em tais circunstâncias, não deixar atrás de si nenhuma marca. (…) a secularização da Idade Moderna trouxe novamente para primeiro plano essa actividade a que Aristóteles havia chamado ἀθανατίζειν, um termo para o qual não há equivalente nas nossas línguas actuais. Refiro novamente esta palavra porque alude a uma actividade de «imortalização», mais do que ao objecto que se há-de tornar imortal. Lutar pela imortalidade pode querer dizer, como aconteceu na antiga Grécia, a imortalização de nós próprios mediante a realização de feitos célebres, capazes de conceder ao seu autor uma fama imortal; pode também significar o acrescento ao artifício humano de qualquer coisa de mais permanente de nós próprios; e pode ainda significar, como no caso dos filósofos, o acto de viver a sua vida entre coisas imortais. Em qualquer destas acepções, a palavra designava uma actividade e não uma crença, e o que a actividade exigia era um espaço imperecível que garantisse a «imortalização» não seria em vão" (Arendt ibid.: 85-86).

28 "(…) the concept of heredity did by no means emerge from a growing attention to regularities of character transmission, a sort of fixation of the scientific mind on the laws of nature at the expense of the contingencies and complexities of "real life," another triumph of the execution of the scientific method. As a matter of fact, such attention had been around since antiquity with respect to organisms, and largely so without giving rise to a discourse of heredity. The example of the Latin American castas system that we presented in the last section demonstrates that the contexts that gave rise to a knowledge

o ordenamento do Mundo, criando uma grelha espacio-Temporal em que se monotoriza a evolução. Os trabalhos de Gregor Mendel e Charles Darwin não são apenas perspectivas que sistematizam a diversidade à face da terra; com efeito, a operacionalidade da sua classificação reside na mudança das classes e o seu conhecimento permite a alteração controlada dessas mudanças. Assim, a hereditariedade não só se desenvolve no sentido de organizar as coisas no Mundo, como também de compreender a sua dinâmica e interferir no seu movimento. A hereditariedade põe num mesmo plano esferas até então separadas, a biologia e a história entrecruzam-se em função do entendimento da mudança, agora sistematizada em processos[29]. Esta sistematização cria no Mundo uma característica que todos os elementos que nele participam apresentam: a historicidade. As coisas já não eram mais elementos acabados a serem encerrados em grelhas, mas coisas em relação em mutação perpétua. A sua organização seria a gestão de momentos de uma narrativa evolutiva que organiza as relações entre os seres vivos[30]. Tal *ordem* permite a criação, ou a intensificação, de uma tecnologia de produção de Mundo

of heredity were much more specific. It indicates that the emergence of heredity as a research attractor, as a discursive center, occurred in a knowledge regime that started to unfold when people, objects, and relationships among them were set into motion.

To put our thesis differently: The problem that heredity came to address was not the constancy of species, but the patterns and processes that structure life on the intra-specific level, and this shift of attention was the result of a mobilization of early modern life at different levels. Mobilizing plants and animals, for example, was a precondition for being able at all to distinguish between inherited and environmentally induced traits in organisms. Only when organisms were actually removed from their natural and (agri)cultural habitats could environmental differences manifest themselves in trait differences and heritable traits manifest their steadiness against a background of environmental change. Breeding new varieties for specific marketable characteristics, the exchange of specimens among botanical and zoological gardens, experiments in fertilization and hybridization of geographically separated plants and animals, the dislocation of Europeans and Africans that accompanied colonialism, and the appearance of new social strata in the context of industrialisation and urbanisation, all these processes interlocked in relaxing and severing cultural and natural ties and thus provided the material substrate for the emerging discourse of heredity. (Müller-Wille, Rheinberger, 2007: 16-17)

29 "A tecnologia, esse terreno onde, nos nossos dias, os dois reinos da história e da natureza se encontram e interpenetram, remete para ligação entre os conceitos de história e natureza tal como estes apareceram aquando do nascimento da época moderna, nos séculos XV e XVII. Essa ligação reside no conceito de processo: aquilo que ambas implicam é que consideremos tudo em termos de processos e que nos deixemos de nos ocupar de entidade isoladas ou ocorrências individuais e suas causas particulares. As palavras-chave da historiografia moderna – «progresso» e «desenvolvimento» – eram, no século XIX, também as palavras-chave dos então novos ramos das ciências naturais, em particular da biologia e da geologia; ambas abordavam os seus objectos – a vida anima no caso da primeira, e a matéria inorgânica no caso da segunda – em termos de processos históricos. A tecnologia, no sentido moderno, foi precedida pelas diversas ciências da história natural, a história da vida biológica, da terra, do universo" (Arendt, ibid.: 75).

30 "A descontinuidade das formas vivas permitiu conceber um grande fluxo temporal que, mau grado analogias superficiais, não era lícito deduzir-se da continuidade das estruturas e dos caracteres. Foi possível substituir-se uma «história» da natureza pela história natural, graças ao descontínuo espacial, graças à ruptura do quadro, graças ao fraccionamento dessa região onde todos os seres naturais vinham por ordem situar-se no seu lugar. Decerto que o espaço clássico, como já vimos, não excluía a possibilidade de um devir, mas esse devir nada mais fazia do que assegurar um percurso na tábua discretamente prévia das variações possíveis. A ruptura desse espaço permitiu descobrir uma historicidade própria da vida: a da sua manutenção nas condições de existência. (...) A historicidade introduziu-se, portanto, na natureza – ou antes no ser

que arrasta todos os seres, incluindo o homem, para uma esfera de economia política sem precedentes. A hereditariedade que tudo torna estanque pela classificação, operacionaliza ao mesmo tempo uma cadeia de relações onde tudo se torna passível de ser reposicionado. A rigidez das leis da evolução são, pela tecnologia, os meios de tornar *dóceis os corpos*. Corpos em teias que os trespassam, ajustando a sua fisiologia a engrenagens que fabricam outros corpos, intervindo, assim, nessa leis de evolução.

As *ciências humanas* durante o século XIX desenvolveriam tecnologias de indexação de coisas e comunidades a narrativas que dividem o espaço em função do posicionamento dessa indexação no Tempo. Uma indexação que, reproduzindo o modelo da física social que esteve na base das Teorias do Contrato Social, intensifica a nuclearização das unidades a indexar. Já não são apenas os indivíduos que são organizados, mas também os seus genes e as suas expressões. O indivíduo torna-se um mapa onde tudo se intersecta. E dessas intersecções, ou melhor, da unidade que se forja na multiplicidade de intersecções, vislumbra-se o Estado-Nação. O mapa político transforma-se num mapa de heranças de unidades estato-nacionais. Cada fronteira é construída com base num índex que cria uma unidade interior, colocando essa unidade perante formações similares. Neste "colocar perante" reproduz-se os ideais de Progresso, criando-se uma cartografia histórica onde os projectos estato-nacionais legitimam os seus projectos de singularidade identitária, a sua geopolítica,…. os seus projectos de Passado e de Futuro. Projectos com os quais moldam a comunidade nacional e condicionam a comunidade internacional. O Estado-Nação é assim uma injunção de uma entidade viva (a Nação) com uma instância de gestão (o Estado), sendo a sua finalidade um cálculo da vida e da morte, da inclusão e da exclusão de uma comunidade que se representa enquanto tal e do Mundo que essa representação permite construir.

A Arqueologia, enquanto prática que se institucionaliza disciplinarmente durante este período, viria a reproduzir muitos aspectos desta representação retalhada dos processos do Mundo. A prática dos Antiquários encerra todo um leque de tarefas que, desde a recolha de Antiguidades ou Raridades à criação da Colecção e do Gabinete, apresenta uma similitude com a prática arqueológica[31]. Durante o

vivo; mas aí é ela mais do que uma forma provável de sucessão; constituiu como que um modo de ser fundamental. Sem dúvida que na época de Cuvier ainda não existe história do vivo como a que descreverá o evolucionismo; mas o vivo é pressuposto com as condições que lhe permitem ter uma história. É da mesma maneira que as riquezas receberam na época de Ricardo um estatuto de historicidade que também ainda não se formulara na sob a forma de história económica (Foucault 1998 [1969]: 317-318).

31 É convencionalmente aceite que os Antiquários precedem aos Arqueólogos num discurso sobre coisas materiais de um Tempo remoto. Trata-se de um raciocínio semelhante ao que coloca a Alquimia antes da Química, por exemplo, expressando um modo de entender o devir do Saber como um movimento de especificação. Um processo semelhante ao que a hereditariedade propõe para a organização dos seres vivos. Trata-se de uma reprodução de um horizonte de sentido em que é privilegiada a

século XVIII, a recolha de elementos é uma prática de campo cujo objectivo é o conhecimento de uma região. Os elementos de registo são decorrentes de um inquérito alargado que aglutina história, natureza ou etnografia (Schnapp 1997 [1993]: 198). Por vezes, esse inquérito incide sobre antiguidades que estão soterradas, implicando a sua escavação. Todavia, como advertem Bruce Trigger (1992 [1989]: 52-72) e Gavin Lucas (2001: 4), tais escavações não podem ser entendidas como percursoras de escavações arqueológicas, dado que não existia uma preocupação de registo ou a aplicação de conceitos de estratigrafia que permitam o seu entendimento enquanto primeiras experiências de escavação. Os mesmos autores vêem nestas actividades uma maior preocupação com a descoberta da arquitectura, do edificado, propondo que, mais do que com a arqueologia, parecem estar conectadas com uma catalogação de História da Arte. Mesmo assim, Alain Schanapp (ibid.) refere que a crescente prática dos antiquários, nomeadamente no âmbito da história natural e das colecções de fósseis, fez com que os modos de ordenamento das colecções estabelecessem uma interrogatividade que criaria a disponibilidade para se pensar a história da terra e da humanidade noutros modos. Uma interrogatividade que implicaria a reformulação dos métodos de recolha e que especificaria a prática arqueológica no âmbito do antiquarismo[32].

J. Thomas (ibid.: 110-111) salienta que essas mudanças no âmbito da prática dos antiquários ocorrem ao mesmo tempo que os nacionalismos atravessaram a Europa e que o Estado-Nação se estabelece como unidade no mapa político de então. São mudanças que se prendem ao desenvolvimento interno das práticas de ordenamento das coisas e que são bem sucedidas, na medida em que respondem aos desafios dos contextos sociais em que ocorrem. Com efeito, durante o século XIX, as ideias do nacionalismo

continuidade entre as coisas, nem tanto como a expressão de ética, mas como um modo de legitimação baseada na temporalidade das práticas e das coisas.

32 "Trough the enthusiasm and curiosity of the savants, the science of the antiquaries emerged as a completely distinct discipline. At the end of the eighteenth century the collections not only flourished but become (or were becoming) museums open to the public. Landscape studies made enormous progress, and the more observant spirits from this period onwards knew how to pick out those variations in the soil which foretold modern stratigraphic techniques. Thanks to the efforts of the numismatics and epigraphers, the antiquaries had at their disposal the means of dating and interpretation necessary to the understanding of any literate society. In addition, the insights of such man as Aubrey, Caylus and Winckelmann showed typology to be the cardinal method of seriating and dating objects. Paradoxilly, however, one is treated to the spectacle of the best antiquaries – like Maffei and Caylus – taking works on the Renaissance for ancient sculptures, and to Montfaucon's father referring to the Three Age system but not discussing it. Caylus who had guessed the great antiquity of the Breton megaliths, did not have recourse to Buffon's theories to support his words, and La Sauvagère sought the authority of Voltaire to deny the existence of fossil shells. (...) The drama of individualists like Buffon, Winckelmann and Caylus lay in their intuition of the revolution in human and natural history which was to take place during the nineteenth century, without access to the means of its executions: perhaps that is why we are still so receptive to their endeavours today" (Schnapp ibid: 266-272).

cultural de J. G. Herder são assimiladas pelos movimentos nacionalistas que advogam uma ideia de Nação autentica e de raízes intemporais. A Nação é assim imaginada como um cenário remoto de verdades imortais que é necessário resgatar para conduzir a comunidade nacional à sua verdade intemporal. Para além disso, só uma partilha efectiva desta crença por parte da comunidade poderia estabelecer a uniformidade e a estabilidade necessárias à edificação dessa comunidade desejada pelo nacionalismo. Neste sentido, a Arqueologia e o Museu apareceriam como Saber e Dispositivo capazes de estabelecer um discurso perante uma multidão desejosa de *ver* esse Passado glorioso da Nação. A exposição aglutina dois discursos: um sobre a materialidade das coisas remotas que é emoldurado por outro que instaura a conservação como desígnio. Desta aglutinação, resultam, não só um Passado, como também técnicas, atitudes e modos de pensar esse Passado. Em última instância, seria a difusão deste último modo de pensamento a garantir a uniformidade da comunidade porque, mais do que fazer partilhar uma *visão* do Passado, garante a incontestabilidade dos modos de a produzir, isto é, faz da arqueologia um modo autorizado de acesso ao Passado, naturalizando-a como forma de pensamento.

Este discurso sobre a materialidade das coisas remotas parece, assim, tratar-se de uma síntese que emerge das tensões entre um modelo atomista da vida em comunidade, através da sua relação com as Teorias do Contrato Social, e a uma visão evolucionista dos seres vivos, decorrente de uma ideia da vida como transmissão de heranças genéticas. Tratam-se de perspectivas que expressam uma tensão entre nuclearização e congregação num contexto histórico em que as comunidades nacionais começam a ser vista, simultaneamente, como instâncias de Direito e instâncias criadas por uma Natureza imanente. Desta tensão, decorre uma ideia de continuidade através da qual se opera uma justaposição do ideal de Progresso iluminista e o Multiculturalismo romântico (proposto por J. G. Herder). Sendo que, a combinação destes aspectos tanto permite a reivindicação à existência por parte de comunidades aspirantes a constituírem Nações (em nome da sua singularidade cultural), como também legitimam projectos coloniais ou imperialistas que visam a integração, o aniquilamento ou a transformação dessas singularidades em nome de um ideal de Civilização. São aspectos de um mesmo modo continuista de perspectivar a diferença. Neste sentido, é de salientar que o Evolucionismo e Difusionismo, entendidos convencionalmente como elementos chave da síntese de ideias que permitem o aparecimento da arqueologia (Trigger, ibid., por exemplo), são esquemas de ordenamento das diferenças em função de uma continuidade temporal ou espacial que coincidem com os esquemas que o Progresso e o Multiculturalismo permitem edificar. E que nos contextos em que tais procedimentos são ensaiados, o propósito é o de entender os limites das

formações políticas em que se inserem. Delimitação que podem passar pelas diferenças da flora, da fauna ou dos traços do Passado que residem nos segmentos de uma paisagem em delimitação política. Delimitações sujeitas a processos de significação onde se cria a figura de um cidadão nacional que ecoa essa paisagem. A imagem de um cidadão indexado a uma cultura e a uma história tornados *elementos de pertença* da comunidade. Tornando o conjunto de coisas que constituem essa figura em colecções públicas e constituindo, assim, o Património Nacional.

O trabalho de criação de colecções dos antiquários e dos primeiros arqueólogos contribuiu, assim, para edificação de uma ideia de colectividade que viabilizaria a imaginação da comunidade nacional. Viabilizaria a edificação de uma artefactualidade com a qual se compõe a Identidade Nacional. Com efeito, não só disponibilizariam conteúdos para novos modos de imaginação do laço social como também contribuiria para o desmantelamento dos três aspectos estruturantes da época pré-moderna salientados por B. Anderson (2005 [1983]: 34-57). Como vimos anteriormente, B. Anderson enfatiza as mudanças operadas no âmbito das concepções da Língua, da Soberania e do Tempo como condições para o estabelecimento dos meios de imaginação da comunidade nacional. Nessas transformações é possível problematizar a implicação, directa ou indirecta, do trabalho dos antiquários. Uma implicação que participa na emergência da arqueologia como campo disciplinar.

Retomemos as ideias de B. Anderson sobre as relações entre a Língua e as Comunidades Religiosas quando afirma que "a queda do latim era o exemplo de um processo mais vasto pelo qual as comunidades sagradas integradas por línguas sagradas antigas se foram gradualmente fragmentando, pluralizando e territorializando" (ibid.: 40). O Latim, durante o período da Cristandade Medieval, assegurava não só os meios pelos quais uma comunidade religiosa se podia imaginar como uma unidade, como também a natureza sagrada da Língua conferia uma dimensão sagrada à própria comunidade. Falar e escrever em Latim seria, pois, um modo de sagração da própria comunidade. De legitimação da sua existência e dos seus projectos. Os movimentos reformistas que animaram o desmantelamento da Cristandade usaram a tradução dos textos bíblicos como modo de territorializar a Igreja, inserindo-a em esquemas institucionais que se, por um lado, a fazem independente do poder papal, por outro lado, recriam as suas ligações numa dinâmica *protonacional.* Neste sentido, se pela tradução o texto bíblico perde a sagração que o Latim lhe assegurava, nem por isso o texto deixa de ser sagrado e, consequentemente, a sua tradução torna-se num contexto de celebração das línguas vernaculares. Celebração igualmente assegurada pelos poetas e escritores cuja obra inaugura a literatura nacional e um novo panteão em que são salvaguardados os valores nacionais.

Ao contrário do Latim, que é eterno, o vernáculo é sujeito à mudança. Com efeito, ao contrário da relação do Latim com a Cristandade, onde a Língua era expressão de Verdade e Eternidade, o vernáculo é entendido pelas comunidades estato-nacionais, entre as outras coisas que constituem o Mundo da Nações, enquanto elemento sujeito à evolução, passível de ser entendido enquanto processo. Sendo, de resto, esta característica que o torna um dos elementos fundamentais a ser controlado pelo Estado-Nação porque, moldando a língua, forja-se a comunidade que a fala. Esta instrumentalização, que a língua permite, incentiva ao seu estudo, sendo as Gramáticas e os Dicionários expressões de um conhecimento e, simultaneamente, uma forma de celebração da Língua. O trabalho dos antiquários viria a contribuir, directa e indirectamente, para esse estudo ao delimitar materialmente áreas de disseminação de grupos linguísticos. O vernáculo, ao contrário do Latim, precisa de ser finito, isto é, precisa de ter uma expressão material que toma a forma de um corpo numa paisagem e em coisas que esse corpo faz. Assim, neste estudo criava-se uma dinâmica de organização que permitiria uma síntese de relações entre língua, corpo, cultura e etnia que, podemos pensar, enquanto participante na criação da teia de significações que viabiliza o aparecimento da arqueologia enquanto ordem possível das coisas.

A Soberania durante a Época Pré-moderna gira em torno do reino dinástico (Anderson ibid.: 41-43). Todos os esquemas de legitimação colocam o Rei, por exemplo, no centro das ligações que explicam a existência de um poder ao qual todos devem obediência. As fontes desse poder podem variar, sendo a Religião e os Costumes os aspectos mais frequentemente enunciados como entidade originária que torna o Rei um veículo de uma vontade maior. Porém, enquanto veículo, o Rei, ao contrário do Estado, é uma finalidade em si, ou seja, é senhor do seu reino. Como vimos no Capítulo 1, durante a Época Moderna a situação altera-se devido a uma série de factores, fazendo com que a ideia de um Rei como senhor de reino fosse progressivamente dando lugar à ideia de uma Comunidade detentora de um território que confia a uma classe governamental a gestão, e não a posse, desse território. É nesta passagem que se forja a ideia de um Património Comum da qual as Antiguidades fazem parte. A gestão desse Património implica necessariamente a redacção de leis e a criação de instituições vocacionadas para esse fim. Esse movimento intensifica a burocracia e a tecnocracia do Estado, contribuindo para a especificação da arqueologia enquanto disciplina e enquanto profissão.

O caso da Dinamarca do início século XIX é paradigmático da emergência de uma consciência patrimonial e das suas consequências para a institucionalização da arqueologia. Em 1663, Frederico II criou um Gabinete onde era exibido o Tesouro Real (o Kunstkammer). A colecção apresentava já alguns

aspectos relacionados com uma visão diacrónica da Dinamarca que seria posteriormente apresentada nos discursos museográficos. Porém, a colecção prestava-se fundamentalmente a exibir a Casa Real – a Família, a sua Riqueza, os seus Valores – apresentando simultaneamente uma Sala de Antiguidades, uma Sala dos Heróis e uma Galeria de Retratos. Assim, ainda que expressando, através da Sala das Antiguidades, alguns dos propósitos e mensagens do futuro Museu Nacional, o Kunstkammer era sintomático de um horizonte de sentido em que o Reino Dinástico define os limites e as possibilidades de se pensar e exercer a Soberania. Não obstante a ligação entre a colecção e a Casa Real, o facto de se tratar de um espaço aberto ao público, visitado enquanto elemento que permite *ver* o Reino, fez com que a sua representação ficasse sujeita aos movimentos desse espaço público, possibilitando a desvinculação da relação da colecção com a Casa Real. Com efeito, no início do século XIX a derrota face à armada inglesa na Batalha de Copenhaga (1801) fez emergir uma onda de nacionalismo que contribuiu para a formação de uma consciência pública especialmente receptiva à construção de um grandioso Passado Nacional[33]. Tal consciência viria a manifestar-se no ano seguinte, aquando de um assalto do Kunstkammer de onde desapareceu um par de chifres de ouro do século V, um dos elementos emblemáticos da Sala de Antiguidades relacionada com as origens da Dinamarca. Este roubo foi entendido pela opinião pública não como um crime contra Casa Real, ou a propriedade da Casa Real, mas como um crime contra o Património Colectivo da Dinamarca enquanto Nação. Um crime contra a Comunidade Nacional[34] que progressivamente

33 "A period of setbacks on the national level, ushered in by the defeats of 1801 and 1807 at the hands of the English, had its effect in stimulating enthusiasm for the grandeurs of the ancient past: consolation could be sought in memories of Danish antiquity. In advertisements for the ballet Ragnar Ladbrog it was intimated that the age weaponry would be 'genuine old Nordic Props'. Suhm's Sigrid story, which, with its author's penchant for precision, was set between AD 155 and 177, was also staged as a ballet. There was a vogue for prize essays and learned articles in the field of Scandinavian archaeology; highly ingenious theories were yet again put forward to explain thunder-stones and flint weapons" (Klindt-Jensen 1975: 47).

34 Ole Klindt-Jensen (ibid.: 46-47) enfatiza este episódio explicando que "during the night of the 4 May 1802 the Gallehus gold horns were stolen from the Kunstkammer. Despite police activity, it was not until 7 May that the public was informed of the theft. The culprit, moreover, was only discovered when he was indiscreet enough to begin selling large quantities of clasps, Indian coins and other fakes manufactured from the gold of the meltd-down horns.

Not far from the foundry where this had been done was the boarding-house where the young Adam Oehlenschäger wrote his spirit poem on the loss of the horns. This work marked the inception of the Romantic movement in the North. It was bitter and courageous denunciation, a crusade against apathy and against his country's decline from a glorious past.

About the thefts there was nothing heroic. Custodial ineptitude played a large past part. The thief struck up an acquaintance with the keeper and secretly borrowed a key. A duplicate was quickly produced. The other key to the Kunstkammer was identical with his own door-key.

On the evening of 4 May the thief let himself into a vestibule off the Palace Square and crept up the staircase to the first storey, where the door, normally locked, had been left open because of water damage. With the help of this two keys, he made his way through the gallery to the Hall and into the Cabinet of Antiquities, having no need for a light. Smashing the glass of the display case, he removed the two heavy gold horns and returned home without attracting attention. The horns were melted down, and it is part of the tragedy of their loss that all the cats prepared from them disappeared. All we have now is some fairly reliable illustrations and brief descriptions. The loss is the more unfortunate in that these horns represented a unique source of information on Scandinavian cultural history.

foi criando uma maior sensibilidade para se imaginar como um todo ao longo do tempo[35]. Não seria mais o *sangue real* a estabelecer uma linhagem que demonstra a antiguidade e o carácter providencial da Dinamarca, mas a comunidade (o seu sangue, o seu corpo, a sua paisagem...) a legitimar o Presente e os projectos da unidade política que constituem. Tal representação indicia o desmoronamento da dinâmica de legitimação do Reino Dinástico, desmoronamento que possibilitaria, em 1830, o estabelecimento de uma Monarquia Constitucional onde as figuras dinásticas são mantidas em função de uma nova indexibilidade que, reconfigurando a sua função em relação ao Estado-Nação dinamarquês, assegura a sua continuidade.

Foi neste contexto que se assistiu à criação do Museu Nacional da Dinamarca onde Christian Thomsen, responsável pela organização da colecção de Antiguidades, põe em prática o Sistema das Três Idades como forma de ordenamento dos elementos. A colecção obedece, assim, a uma linha temporal baseada na correlação entre atributos físicos e graus de complexidade tecnológica que produz uma imagem sequencial da evolução da nação dinamarquesa. Podemos pensar este ordenamento da colecção intimamente ligado com as transformações da representação do Tempo que viabilizam a imaginação da comunidade nacional enquanto tal (Anderson ibid.: 43-57). O Sistema das Três Idades requer uma linha temporal em que se possa posicionar artefactos, criando relações de anterioridade e posteridade. Uma ideia de "Tempo vazio e homogéneo", como o caracteriza B. Anderson citando Walter Benjamin, que, pela distribuição dos elementos da colecção, vai sendo retalhado. Tornando-se uma partitura com diferentes intervalos, ritmos e intensidades que "cantam os feitos nacionais". Nessa composição o Tempo é esticado

Oehenschläger was not alone in his veneration of Denmark's forefathers. When, in 1801, a memorial was proposed for those who had fallen in the naval engagements outside Copenhagen harbor, a commemorative tumulus stones was erected. The tumulus was built in accordance with ancient Scandinavian practice and the stones were set up in a fashion designed 'to recall the prehistoric bauta stones' (memorial stones). The monument designed by the Swedish artist Sergel to commemorate the murdered King Gustav III (1792), but never built, provides an interesting parallel".

35 "The public, now alive to prehistory, watched with some astonishment as new finds made their appearance. Some bronze lurer (a form of long curved horn or trumpet) and other note-worthy objects were reported in the newspapers, only to vanish again later. As a large wooden crucifix which had been sold cheaply by the Roskilde cathedral authorities was being dismantled, what was to roll out but a small rare gold cross! The Kunskammer acquired it for just over sixty Danish dollars. Meanwhile, the wholesale destruction of field-monuments continued.

This was a highly unsatisfactory state of affairs. In 1806 Münter published a small book giving a critical review of the situation. He chose to discuss a site which was familiar to everyone, the seta of saga kings near Roskilde, known as Lejre. In an effort to ensure the pretection of these vulnerable remains, he sent a copy of his book, titled Leire in Zealand at the beginning of the nineteenth century, to the Chancellery, with a plea that 'the ancient monuments should not be destroyed'. In the meantime, Nyerup had received the first contribution of archeological material toward the future national museum. He felt encouraged to appeal to collectors in the field of Scandinavian archaeology to donate their finds to the Cabinet of National Antiquities. He also tried to find the rune-stones which had been sent to Worm, but discovered only a few that lay scattered around the churchyard of Holy Trinity.

In the following year, 1807, when the Chancellery asked Münster for advice on how to set up a commission which would take charge of prehistoric monuments, his reply was prompt. By 22 May the crown prince had signed [a] Chancellery recommendations, which followed Münster's proposals exactly" (ibid: 48).

ao infinito: para trás fica a história da nação, para a frente os seus projectos de Futuro. O Presente é o momento de suspensão em que se escreve a Epopeia. Para trás tudo é organizado, desde artefactos a fósseis, em períodos cronológicos, culturais, geológicos… Para a frente ficam Utopias, ou melhor, as Utopias tornadas Ucronias porque, no Museu, a viagem (ou a visita) é temporal.

B. Anderson salienta, como já vimos, que esta representação do Tempo permite edificar um novo tipo de simultaneidade. Uma representação que permite a que um dos elementos de uma comunidade nacional imagine os outros elementos da comunidade num instante concreto, permitindo, assim, criar uma proximidade que, perpetuando o anonimato, e consequentemente um afastamento, não deixa de funcionar como meio de reprodução do laço social. Neste sentido, o autor recorre ao exemplo do romance moderno apresentando-o como "um dispositivo para a apresentação da simultaneidade no "Tempo vazio e homogéneo", ou de um complexa paráfrase da palavra "entretanto" (ibid.: 46). Essa mesma estruturação pode ser vista no Museu onde a sequência nacional é comparada com a das outras nações num exercício que, não só legitima a unidade nacional entre outras unidades, como também serve de registo que monotoriza, por comparação, o grau de Progresso e de Civilização nacional, legitimando igualmente a sua existência e os propósitos dos seus projectos. O "entretanto" é assim um complemento a essa visão unidireccional do Tempo. Um "entretanto" que permite às unidades estato-nacionais pensarem-se enquanto unidade entre unidades. Como vimos com C. Pierson (2005 [1996]: 9-11), é essa consciência de se ser uma Nação entre Nações que faz do Governo a gestão de um território homogéneo do centro à periferia. Uma gestão que tem como primeiro objectivo a sua manutenção na competição entre os estados. O "entretanto" visto no Passado é um dos meios de legitimação em que se joga essa competição. A simultaneidade viabiliza assim tanto a criação dos meios pelos quais a comunidade nacional se pode imaginar enquanto unidade, como também se pode pensar como unidade entre unidades (reforçando-se internamente). No mesmo sentido, viabiliza a construção de uma cartografia remota (na qual a arqueologia participa) que funciona como elemento de legitimação da mundivisão em que se constituiu o Mundo das Nações.

Essa cartografia é um outro tipo de romance do qual a síntese para a Pré-história europeia de Oscar Montelius é um exemplo paradigmático. O evolucionismo e o difusionismo que estão na base das suas explicações são expressões desse regime de "simultaneidade", uma sucessão do "entretanto" que viabiliza a construção de unidades delimitadas por aspectos materiais. Limites entendidos como resultantes de um aperfeiçoamento da Razão humana. A mesma Razão que subjaz à Teorias do Contrato Social (Thomas ibid.: 111). Culminava assim a legitimação de uma imagem jurídica do Ser Humano, a

demonstração empírica do modo como a Razão Iluminista assegurou, ao longo do Tempo, um processo de libertação do Homem da Animalidade e da Irracionalidade. Anos mais tarde, em 1911, Gustaf Kossina publicou *A Origem dos Alemães*, uma nova síntese em que a Pré-história europeia era revisitada sob o ponto de vista da tradição do nacionalismo cultural de J. G. Herder. O ordenamento das coisas não expressava apenas a Razão, mas acima de tudo, um desígnio maior: o desígnio nacional que tudo sintetiza: coisas materiais, valores, paisagens e corpos. As diferenças eram entendidas como sintomáticas de diferenças étnicas. O sangue real que especificava os Reinos era substituído pelo sangue dos corpos dos cidadãos enquanto seres biológicos sistematizáveis em etnias e raças. Ou pelo sangue de comunidades forjadas pela partilha de tradições. Em qualquer um dos casos, o elo é sempre criado pelo ordenamento dos seres vivos em função do regime de hereditariedade, seja genética ou cultural, sendo que a sua fusão é sempre possível dependendo do projecto político que anima o ordenamento.

Neste contexto, as unidades que os artefactos formavam nas colecções dos Museus, ou nos espólios provenientes das escavações, eram entendidos como "culturas arqueológicas" que remetiam para a antiguidade das comunidades (inter)nacionais. Estava, assim, reunido um conjunto de elementos que viabilizariam um primeiro modelo de pensamento sistemático sobre as evidências materiais do Passado: o histórico-culturalismo (Trigger ibid: 157-161). A síntese destas duas escolas fundou um modelo de pesquisa que podia ser transportado para qualquer parte do Mundo, respeitando a Universalidade do Saber Científico. Uma Universalidade que permitia o ordenamento do Mundo em função de tabelas tipológicas e cronológicas. Tratava-se de um modo de actuação que regulava a recolha, a ordenação e a interpretação de dados, possibilitando a sua aplicação a qualquer elemento material[36]. Especificando a arqueologia como disciplina científica e demonstrando a sua utilidade social enquanto produtora de um Passado com implicações no Futuro da Comunidade Nacional[37]. Uma utilidade social que se expressa numa

36 "The fusion of these two mutually antagonistics schools of thought created a culture-historic time-space systematics which enabled entities knows as "cultures" or "culture groups" to be defined on the basis of the ordering of artefactual assemblages. Culture-history concentrated its efforts on the construction of ordering chronological charts. These charts were understood as the foundation of the archaeological knowledge of any region of the world, and any other kind of analysis as considered to be secondary to the imposition of a certain kind of order on the material" (Thomas ibid.: 111).

37 "In organising materials in space and time, and identifying them as "cultures", culture-history was employing a distinctively modern set of assumptions. The development of material culture through time was presumed to reflect the gradual emergence of human rationality, while also expressing the essential character of a people. More importantly, discrete distributions of artefacts were expected to correlate with spatially bounded human populations. The coincide of ethnic identity, political borders and cultural expression that had come into being with the European nation-states was here being imposed on the past. The nationalist myth of a golden age of uniform ethnic and linguistic identities was now given a kind of solidity by informing the expectations with which archaeologist addressed their evidence" (Thomas, ibid: 112)

ideia de Património que urge conservar como modo de imortalizar a comunidade estato-nacional que o reivindica.

3.2. O rizomático movimento das Técnicas de Conservação e de Produção de Património

"Se nada mais de transcendente se esconde por trás das coisas e dos corpos, o referente social passa a ser a materialidade visível. É esta que importa conservar do Passado e preservar para o futuro. O Passado deve tornar-se visível e o futuro previsível. A operação salda-se por uma perda: acabou-se a transcendência, a eternidade. O trabalho de luto sobre esta perda abre-se para o abismo sem fim de uma ausência que a acumulação indefinida das coisas não conseguirá colmatar" (Guillaume 2003 [1980]: 94-95).

Conservar torna-se assim a atitude por excelência dessa viragem no plano onde se pode operar a transcendência. Se as pessoas e as coisas não são mais reduzíveis a uma essência imaterial (invisível) que assegurava a sua permanência depois do seu desaparecimento, o desafio passou a ser a transcendência das coisas num plano material (visível). O luto tornou-se uma forma de actuação sobre a matéria, um interminável luto que visa extrair o Tempo das coisas pela construção de uma historicidade em as coisas são fossilizadas. Preservar a matéria moldada pelas condições históricas tornando-a eternamente visível ao olhar do Presente. O comportamento de conservar tem os seus pilares numa Mundivisão que, descrente na transcendência das coisas que assegura a sua existência imaterial para além da morte, trabalha sobre a matéria no sentido de garantir a sua perpetuação. Trata-se de uma passagem para o campo da produção da memória, do modo de crescimento da racionalidade científica que descodifica a experiência em termos de fenómenos materiais (Guillaume, ibid.: 93). Uma racionalidade igualmente instrumental que permite o desenvolvimento de uma distinta relação entre o Saber e o Poder. Desse cruzamento surge uma série de dispositivos de regulação da vida através de políticas dirigidas aos diferentes comportamentos que a compõem; a política da conservação é um desses modos de regulação (ibid.: 95).

A conservação só se pode constituir política porque se apresenta como prática heterológica. Com efeito, M. Guillaume opõe dois tipos de conservação: a simbólica e a heterológica. Na primeira o elemento conservado tem um estatuto de relíquia que remete para uma existência cuja preservação está para além das coisas materiais. O caso dos cadáveres dos santos é exemplo desta conservação simbólica. O seu corpo pode ser progressivamente fragmentado porque a sua alma assegura a sua conservação (ibid.: 91-93). A conservação simbólica parte, assim, do princípio que a vida é um momento de injunção do

material e do imaterial que, depois da morte, assegura a sua existência pela disjunção, pela transcendência do imaterial. Porém, qualquer acto de conservação implica necessariamente uma disjunção. Com efeito, para que as coisas se conservem é necessário extraí-las do movimento do Tempo em que são constituídas. Essa extracção faz do conjunto dos elementos conservados uma heterotopia. A este propósito é de referir o que M. Foucault (1998 [1969]) entende por heterotopias:

"As heterotopias inquietam, sem dúvida, porque minam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque quebram os nomes comuns ou os emaranham, porque de antemão arruínam a «sintaxe», e não apenas a que constrói as frases mas também a que, embora menos manifesta, faz «manter o conjunto» (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. É por isso que as utopias permitem as fábulas e os discursos: elas situam-se na própria linha da linguagem, na dimensão fundamental da fábula: as heterotopias (como as que se encontram tão frequentemente em Borges) dessecam o assunto, detêm as palavras sobre si mesmas, contestam, desde a sua raiz, toda a possibilidade de gramática: desfazem os mitos e tornam estéril o lirismo das frases" (ibid.: 49-50).

Assim, num Mundo somente material, qualquer disjunção é sempre produtora de um heteróclito. Um elemento sem gramática que, pela conservação heterológica, cria as aberturas necessárias para ser indexado *às utopias que permitem as fábulas e os discursos*. Extraído ao Tempo, fossilizado na sua materialidade, é na sua condição de heteróclito que o elemento conservado garante a sua manutenção. Sem um lugar definido na *frase* e enquanto objecto de sutura[38] participa indefinidamente nas práticas de luto e de imortalização. "Daí o duplo estatuto habitual do objecto conservado de ser simultaneamente memória vulgar e memória activa (implicando o inconsciente), ao mesmo tempo *documento* (arquivo) e *monumento* (guardião). De ser assim um *memorial*, que permite simultaneamente o estabelecimento de uma memória e a construção de uma narrativa" (Guillaume ibid.: 73).

A política de conservação partilha com os restantes dispositivos de saber e de poder três capacidades que determinam o seu estabelecimento no quadro da Modernidade: a de autonomia, a de assimilação e a de autodesenvolvimento (ibid.: 73). A capacidade de autonomia prende-se com as relações que estabelece com o estudo do Passado, afirmando-se como política de valorização desse Passado, isto é, instituindo-se como área de exploração do valor do Passado que gera elementos passíveis de serem utilizados noutros contextos (ibid.: 96). A capacidade de assimilação prende-se com a sua prática heterológica, isto é, produzindo heteróclitos permite uma multiplicidade de relações entre elementos

38 Um objecto de sutura activa o esquecimento como movimento de produção de memória. "Há, pois, uma diferença radical de natureza entre certa memória técnica, voluntária, na qual cada elemento tem um sentido único e bem definido, e certa memória activa com que o inconsciente trabalha, feita de uma constelação de objectos com significações múltiplas e flutuantes" (Guillaume, ibid.: 39).

heterogéneos, dependendo as molduras que são forjadas das suas relações com as outras políticas (ibid.). Por último, a capacidade de autodesenvolvimento é uma consequência da capacidade de assimilação, ou seja, sendo a condição de heteróclito aplicável a todo e qualquer elemento material, a prática de conservação amplifica o seu domínio à totalidade das coisas materiais, sem que com isso essa totalidade perca o seu estatuto simbólico. Essa garantia prende-se nem tanto com a materialidade das coisas mas com o desejo de encontrar um objecto que preencha a carência, que anime o luto[39]. Esse desejo nunca é preenchido e, consequentemente, os elementos conservados acumulam-se gerando Património(s).

Não deixa de ser irónico que um desejo despoletado pelo carácter irredutível da existência alimente uma prática homogeneizadora; que a resposta à procura da manutenção da singularidade das coisas seja transformada num conjunto infinito de heteróclitos. A ironia da conservação da singularidade reside no facto de constituir uma prática de extracção das coisas do ordenamento onde a contingência histórica a colocou. Pela conservação as coisas são tornadas heteróclitos, ou seja, a sua singularidade vem do facto do seu *topos* não sugerir ordenamento. Porém, é nesse estado que as coisas se abrem a todos os ordenamentos, a todos os lutos em que a a contingência histórica as coloca. Esse desajustamento permite a manutenção dos sentimentos de melancolia e de nostalgia, alimentando a política da conservação heterológica. Uma política, ou uma palavra de ordem, que torna um estado de precariedade numa força de transformação.

Neste sentido, a política da conservação mais do que responder ao desejo, acaba por ensinar o modo pelo qual se pode viver com esse desejo, moldando as possibilidades de se pensar a singularidade das coisas e da sua conservação. A política do Património é uma forma de tornar *dócil* a memória. Com efeito, a sua emergência como assunto do Estado no período que se segue à Revolução Francesa é sintomático dessa sua capacidade de governar as práticas de memória. A onda de vandalismo, por um lado, que visa o aniquilamento de uma série de elementos do Antigo Regime, e a apropriação, por parte do Estado, de elementos que faziam parte do Património privado da realeza ou dos clérigos, faz da máquina estatal a gestora de uma série de dispositivos de memória (ibid.: 104). Aliás, o Estado-Nação precisa desses recursos para se estabelecer enquanto forma legítima de Soberania. Neste momento, "descobre-se que é bastante fácil atribuir novas significações a todos estes elementos do Passado,

39 "Se determinado objecto sagrado ou tradicional parece estar em condições de colmatar o abismo que deixa no ser humano o sentimento irreversível e da morte, tal não se deve à sua materialidade, mas ao facto de ele ser uma estrutura simbólica: a ferida e o objecto remetem directamente para o mesmo plano do simbólico. Por conseguinte, os objectos utilizados nas sociedades holistas não vão buscar a eficácia à sua importância ou ao seu número (são, pelo contrário, bastante raros); vão buscá-la à sua especificidade e à sua localização precisa na vida colectiva, em que cumprem a função de ferrolhos simbólicos" (ibid.: 97).

modificando-os marginalmente ou reutilizando-os de modo diferente. Perdem o seu valor de *memória desejada* (aquando da sua criação) para adquirir um valor de *memória atribuída* ou de simples antiguidade" (ibid.: 106-107). É um momento que se joga sob a ideologia da desapossessão, isto é, os elementos são devolvidos à comunidade nacional, a proprietária legitima de qualquer elemento nacional (ibid.: 107). É um bem colectivo que, sendo assim, é da responsabilidade de todos conservar. E a sua conservação ganha sentido enquanto forma de celebração da comunidade passada, da qual se herdou o Património, e da comunidade futura, que o vai receber como legado. E, deste modo, a ideologia da desapossessão é reproduzida: as coisas nunca são de ninguém porque são da comunidade que as mantém, não como propriedade, mas como herança em suspensão (vinda do Passado para ser entregue ao Futuro). Neste movimento, o Estado garante para si o governo do Património.

"O cidadão torna-se proprietário imaginário mas já vinculado ao seu Património nascente, a sua nova liberdade obriga-o a amar os objectos que o constituem e a respeitar o saber que os envolve" (ibid.: 107). Podemos, então, pensar esse "amor" e esse "respeito" como formas de interiorizar a obediência a uma autoridade que leva ao consentimento da indexação de existências singulares a um mesmo Passado. Assim, conservar parece ser fundamentalmente uma ética que decorre de uma ontologia substancialista onde a nacionalidade se representa como essência materializada. A manutenção dessas essências materializadas cria o cenário necessário para que a comunidade continue a representar-se como tal. Mantendo a ordem necessária a essa representação. É neste contexto que os técnicos da conservação e do Património ganham a sua respeitabilidade enquanto agentes que descodificam, segundo os procedimentos dessa ontologia, o mistério da ruína. "A ruína não é (...) objecto conservado, mas um artefacto deliberadamente construído, um jogo com a temporalidade para manter em equilíbrio as forças de destruição naturais e o acto de criação cultural" (ibid.: 103). É nesse mistério que reside a força, a legitimação, do saber que a envolve. Uma força que permite à arqueologia posicionar-se como conhecimento de verdade na ordem que subjaz à representação da comunidade nacional. Conservação e Património são elementos de uma cidadania nacional edificada segundo as directrizes de um saber científico. De um saber autorizado que produz a versão autorizada da memória a exercitar perante a ruína. Porém, se é certo que a sua autoridade emerge do seu saber técnico, nem por isso é suficiente para que a sua autoridade perante a leitura da ruína se estabeleça. Uma vez mais o Estado, que pela desaposessão se faz gestor do Património, faz-se também gestor da autoridade do conhecimento do Passado. Fazendo do conhecimento uma política da(s) verdade(s), assume o papel de mediador isento,

legitimando o monopólio dos meios pelos quais se constrói o significado das experiências. O complexo movimento que tal exercício requer tem como objectivo "reduzir a memória do todo à memória inscrita, conservada, autorizada. [E assim,] escrever, ou mandar escrever sob o seu controlo, o texto do Passado, para aparecer como o único avalizador do seu sentido, e pô-lo ao serviço da ideologia presente" (ibid.: 42).

O Museu e o Monumento constituem duas espacialidades a partir das quais o Estado-Nação põe em prática a gestão da memória. São cenários onde se inscreve a ideologia que, mostrando-se explicita ou implicitamente, autoriza um horizonte de ficções em que a memória se torna recurso dos projectos do Presente. A escrita da história e o sistema de conservação são estratégias de produção dessas espacialidades (ibid.: 110). A escrita e o sistema técnico são modos de configurar os limites das coisas do Passado. A partir da narrativa e do seu suporte material conservado são criadas fronteiras que fortificam os elementos patrimoniais. A narrativa dirige o olhar para outros pontos, para uma paisagem que se liga à unidade patrimonial previamente delimitada; a ênfase que o narrador possa fazer dessa paisagem, pode torná-la parte integrante (no sentido físico) do monumento. Nesse momento, o sistema de conservação cumprirá a sua função de delimitador físico, aplicando os seus pressupostos técnico-estéticos à paisagem, ou a segmentos dessa paisagem. O espaço monumental entra em expansão e, se porventura não é possível resgatar um determinado segmento, é sempre possível enunciá-lo como parte desse espaço. A toponímia das cidades dá conta desse fenómeno: o nome que remete para o Passado é a forma de criar uma tensão entre o Presente e um Passado sem vestígios, o nome dá conta dessa ausência, torna a rua sem elementos do Passado num lugar de evanescência onde se aprende o movimento do Tempo (ibid. 144-146). A *uma rua inteiramente do Presente* justapõe-se um espaço monumental, criando a sequência temporal em que se baseia a escrita da história e o sistema de conservação. São unidades cuja relação permite a aprendizagem da estrutura do Tempo, dos meios de imaginação do Passado e, em última análise, da comunidade nacional que confere sentido a todas estas coisas. Imaginar torna-se assim um meio de sedentarizar a imaginação, de a indexar a uma comunidade política. O Museu e o Monumento são, então, paradigmáticos desse movimento de sedentarização, são espacialidades que concrecionam várias comunidades que se deseja serem uma só, construindo para o Futuro as condições da sua continuidade; são pólos de um movimento de significação que se estende para além das suas "portas".

A eficácia destes mecanismos não advém tanto da sua capacidade de forjarem uma subjectividade que compreenda esse Passado, mas da sua competência para reconduzir as subjectividades dos elementos

que compõem a comunidade. Com efeito, conservar, produzir Património, fazer uso da memória são práticas disseminadas que antecedem a gestão estatal. As máquinas estatais de memória engrenam nessas práticas individuais, asseguram a sua manutenção e expansão a todos os elementos da comunidade. Tornando-as práticas naturalizadas na medida em que, se em algum momento foram exclusivas de um contexto, a sua disseminação fazem-na elemento de partilha que forja a comunidade pela mesmidade das práticas individuais. Assim, a comunidade pode imaginar-se enquanto tal, porque partilha esse mesmo conjunto de práticas. Da mesma forma que permite a entrada do Estado na gestão dessas práticas, uma gestão naturalizada pela disseminação da própria prática que, aliada à ideologia de despossessão, garante a neutralidade de um Estado que surge como uma figura de redistribuição da memória dos elementos conservados.

Nesta tensão entre Estado/Colectividade e Indivíduo, M. Guillaume (ibid.: 53-54) considera a existência de quatro modelos de conservação: a colectiva/social, a privada/social, a colectiva/individual e a privada/individual. O modelo de conservação colectiva/social corresponde a uma sociabilização pública dos elementos conservados, como é o caso dos que geram os Museus e os Monumentos. Na conservação privada/social gera-se igualmente uma sociabilidade pública dos elementos conservados, o proprietário da colecção gere a valorização da sua colecção pelo reconhecimento público do seu valor. Existe assim uma linha de continuidade entre os dois modelos de conservação que, de certa forma, explica a frequente passagem das colecções particulares para Museus. Com efeito, a sua integração confirma o valor tanto da colecção como do indivíduo que a constituiu. A conservação colectiva/individual refere-se a elementos conservados publicamente cujo interesse é individual. São exemplos o Arquivo do Registo Civil ou as Conservatórias, nestas instituições o Arquivo e a Conservação de Documentos é visto como um serviço colectivo que assegura interesses particulares. Há toda uma ordem das coisas que é assegurada na conservação desses documentos. Por último, a conservação privada/individual corresponde a práticas de colecção que partem da iniciativa individual operando-se a sua sociabilização a uma escala de público muito reduzida. As colecções de caixas de fósforos, de postais são, entre outros, exemplo deste modelo. Tratam-se um exercício de individualidade, ou de representação da liberdade individual. Representação porque, embora entendidas como opções individuais, são geradas nas tensões históricas em que as outras colecções são criadas e, como tal, a sua criação é igualmente condicionada por essas tensões. Os quatro modelos de conservação encerram assim configurações que possibilitam o carácter privado, colectivo, individual e social de qualquer elemento conservado. Enquanto prática que se processa a várias escalas,

a conservação e a produção de Património gera sempre a possibilidade de serem pensados como um feixe em que privado, colectivo, individual e social se cruzam, possibilitando a sua discussão enquanto elemento paradigmático de um contexto social e político.

A conservação é assim, como já referimos, uma prática disseminada como demonstram os quatro modelos de M. Guillaume. Os dois últimos, a conservação colectiva/individual e a privada/individual, são especialmente expressivos dessa disseminação, funcionando como pólos actualizadores da escrita da história e do sistema de conservação autorizados. A sua eficácia é-lhe conferida pelo seu suposto desajustamento aos modelos dominantes, na medida em que se apresentam como modalidades de exercícios individuais ou do interesse individual. A conservação colectiva/individual apresenta-se como produtora de um Arquivo da Comunidade, a sua conservação possibilita o crescimento de práticas de identificação que regulam a comunidade em seu próprio benefício. No caso da conservação colectiva/individual, não sendo o propósito da colecção adquirir uma relevância colectiva, nem por isso está desconectada dessa dinâmica, abrindo a possibilidade de, pelo reconhecimento público, a colecção entrar nas dinâmicas da conservação privada/social e, posteriormente, colectiva/social. Conservar torna-se assim uma prática concorrente na edificação do mérito pessoal, a colecção torna-se um dispositivo cujos limites permitem o reconhecimento do indivíduo e, enquanto tal, prende-se com a produção da Identidade Individual.

Assim, se nos dois primeiros modelos de conservação a produção de Memória está ligada à produção de uma Identidade Colectiva, os dois últimos são sintomáticos de práticas de produção de Identidade Individual. Porém, as relações entre eles demonstram como tais identidades são apenas circunscrições de escalas de contextos em que se processam os fenómenos identitários. Como vimos com M. Herzefeld (2008 [2005]), a dissemia é uma característica fundamental da construção das identidades, sendo que a conservação, enquanto prática identitária, acompanha esse movimento rizomático abrindo fissuras para o diálogo de instâncias colectivas e privadas, misturando memórias e colecções em unidades inequivocamente delimitadas. Separando Patrimónios colectivos e privados, instituindo Identidades Sociais e Individuais, fazendo de uma dinâmica onde tudo se intersecta num mosaico de Identidades e Patrimónios. Produzindo essências disseminadas que potenciam a acção da "política do Património". Neste sentido, a conservação, ou modo pelo qual os elementos da comunidade se relacionam com a conservação, é um campo de tensões entre a constituição das criatividades individuais e colectivas ou, na terminologia de M. Herzefeld (ibid.), uma poética social em que o Património é continuamente reificado enquanto essência do sentido de uma comunidade. Um Património que continuamente vai alargando o seu domínio, cruzando-se

com outros elementos. Criam-se valores partilhados que, rasgando as fronteiras entre o privado e o colectivo, são devolvidos como escalas estanques em que a comunidade se pode pensar enquanto um todo constituído por partes. Essas partes aderem a políticas colectivas no sentido de salvaguardarem a sua individualidade, fazendo com que a singularidade desejada por essa singularidade seja uma reificação circunscrita do movimento desse todo[40]. Assim, da mesma forma que a colecção privada dá sentido à Identidade Individual, a colecção social torna-se um elemento de coesão social, um elemento a partir do qual se actualiza o laço social. O exercício das práticas de conservação a estas duas escalas naturaliza a manutenção do Património como base de legitimação dos projectos da comunidade. Da mesma forma que, moldando as possibilidades da comunidade se imaginar enquanto tal, naturaliza o projecto político do presente e circunscreve as possibilidades de projecto (colectivo e individual). Porque a finalidade última da comunidade é a sua conservação, mesmo quando as fronteiras que lhe conferem unidade encerram um vazio identitário que viabiliza apenas uma única palavra de ordem. Uma palavra em eco, reproduzindo-se sem transformação, a não ser aquela que é necessário para continuar a mesma.

3.3. O Mundo Conservado, a Identidade e a Arqueologia

As técnicas de conservação e a produção de Património se funcionam como estratégia de recolecção e armazenamento de elementos que possibilitam a construção da Identidade, também contribuem para a sua cristalização. Contribuem para a delimitação de um terreno de possibilidades que tudo abarca, fazendo da Identidade um acumulado de elementos que reproduzem essa estratégia. Neste sentido, a Identidade deixa ela própria de ser estratégia de ordenamento do Mundo, de ordenamento das possibilidades de devir de uma unidade (individual ou colectiva[41]) no Mundo, para se tornar apenas armazém de recursos de um única ordem do Mundo. A conservação e o Património funcionam assim paradoxalmente como constrangimentos ao uso da Identidade, ou melhor, ao uso da Identidade como forma de exercício de singularidade perante o movimento da Norma.

Este último parágrafo foi inspirado no texto *Elogio da Profanação* de G. Agamben (2007 [2005]: 58-71). O autor estabelece e discute a relação entre "usar" e "profanar" no sentido de fazer uma leitura

40 M. Guillaume salienta que a política de conservação deve ser pensada num quadro de inúmeras políticas de regulação cuja intensidade e dinâmica visam a sua naturalização, isto é, como comportamento natural de um corpo e movimento de uma vida (ver nota 6).

41 Considerando o individual e o colectivo apenas como os pólos de uma relação em que se forjam as identidades.

do "uso" na sociedade conTemporânea. Nesta leitura denuncia o modo como o mercado capitalista se baseia no consumo, tornado o único modo possível de relação entre pessoas e coisas. O consumo é assim uma religião que consagra a relação do Homem com o Mundo, isto é, que fixa rigidamente os limites de acção dos intervenientes, fazendo da vida um ritual. Neste movimento definido pelo ritual, o uso das coisas restringe-se ao consumo que, sendo um comportamento religioso, é uma forma de tornar as coisas em Improfanáveis. Assim, paradoxalmente, o Improfanável atinge a sua condição no momento em que é destruído pelo consumo. Deste modo, profanar, isto é, "restituir as coisas ao livre uso dos homens" (ibid.: 58), é a forma possível de fugir deste rígido movimento do mercado. Profanar garante assim que o uso das coisas retome a dimensão criativa de reconfigurar o feixe de relações das coisas no Mundo. De lhes conferir um andamento com o qual possam deixar de ser exclusivamente produto de consumo. G. Agamben refere o jogo como modo possível de uso das coisas, uma vez que pelo jogo são recriadas as relações do "brinquedo" e a actividade torna-se um fim em si mesmo (torna-se um puro meio), aniquilando a consagração do consumo[42]. Porém, esse puro meio não é imune à acção da "religião capitalista" que, delimitando-lhe os movimentos, faz dela espaço de propagação do rito do consumo. Profanar, usar o que quer que seja, torna-se assim um modo de procura de espaços em que a fissura se torne possível[43].

A importância do pensamento de G. Agamben para a relação entre a Arqueologia e a Identidade torna-se mais explícito quando o autor problematiza o papel do Museu na sociedade contemporânea:

"A impossibilidade de usar tem o seu lugar tópico no Museu. A museificação do Mundo é actualmente um dado de facto. Uma após outra, progressivamente, as potências espirituais que definiam a vida dos homens — a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política — retiraram-se, uma a uma, docilmente, para o Museu. Museu não designa, nesse caso, um lugar ou um espaço físico determinado, mas a dimensão separada para a qual se transfere o que há um Tempo era percebido como verdadeiro e decisivo, e agora já não é. O Museu pode coincidir, nesse sentido, com uma cidade inteira (Évora, Veneza, declaradas por isso mesmo Património da humanidade), com uma região (declarada parque ou oásis natural), e até

42 "A actividade que daí resulta [do jogo] torna-se dessa forma puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objectivo, podendo agora exibir-se como tal, como meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desactivar o velho uso, tornando-o inoperante" (Agamben 2007 [2005]: 67).

43 "Todo dispositivo de poder sempre é duplo: por um lado, isso resulta de um comportamento individual de subjetivação e, por outro, da sua captura numa esfera separada. Em si mesmo, o comportamento individual não traz, muitas vezes, nada de reprovável e até pode expressar uma intenção liberatória; reprovável é eventualmente — quando não foi obrigado pelas circunstâncias ou pela força — apenas o fato de se ter deixado capturar no dispositivo. Não é o gesto impudente da pornostar nem o rosto impassível da manequim, como tais, que devem ser questionados; infames são, isso sim —política e moralmente — o dispositivo da pornografia, o dispositivo do desfile de moda, que os desviaram do seu uso possível.

O Improfanável da pornografia — qualquer improfanável — baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos — de todo dispositivo — a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem" (ibid.: 70-71).

mesmo com um grupo de indivíduos (enquanto representa uma forma de vida que desapareceu). De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência" (ibid.: 65).

O mesmo poderia ser dito acerca da Identidade que, em última análise, anima toda esta estratégia de consagração do Mundo. Entre os técnicos da consagração, os arqueólogos desempenham uma função determinada: a de combaterem a ameaça dos *salteadores da arca perdida*. Indiana Jones personifica não só o saber técnico como também o quadro de valores morais que suporta o exercício dessas competências. Aliás, é esse lado moral que vence na saga: a relíquia termina sempre onde deve estar, longe das mãos daqueles que estariam dispostos à sua *profanação*. Vence então toda a moralidade que é guardada na própria Arca da Aliança. "A consciência da conservação e a consciência conservadora dão-se bem" (Jorge 2003: 162). O mito cumpre a sua função de manutenção da ordem. Os Dez Mandamentos (o Contrato Social) que inauguram a comunidade ficam assim arredados do uso e da possibilidade de os re-escrever. Os pilares da comunidade resistem à ameaça de profanação dos salteadores porque o arqueólogo (o técnico que o saber científico e o código moral fizeram emergir) assegurou a sua consagração. Assegurando igualmente a Identidade que daí advém, conservando *a impossibilidade de a usar, de a habitar, de fazer experiência*. Restringindo a Identidade a um consumo.

Numa analogia entre o capitalismo e a religião, G. Agamben atribui ao Museu o mesmo espaço e a mesma função do Templo (ibid.: 65-66). O(s) Museu(s) definem percursos de peregrinação tornando o turista num fiel que os percorre em busca de revelações que constroem a sua Identidade[44]. Nestes templos, o exercício da Identidade torna-se um ritual capitalista de consumo. Perante a impossibilidade de usar, habitar ou experimentar e, assim, construir a Identidade, o turista é impelido a consumir. A visita não permite, como no caso dos sacrifícios nos Templos, o restabelecimento das relações entre o divino e o humano (ibid.), ou seja, não permite que o turista recrie a sua ligação ao Mundo e, consequentemente, a sua Identidade. A visita garante a concretização da uma tarefa (na medida em que garante o consumo) e define-lhe o destino da próxima visita. É nessa antecipação que a visita se concretiza paradoxalmente como exercício identitário e de projecto: não como a consequência de um desejo proporcionado pela experiência, mas como pressão do itinerário definido pela Identidade que se consome.

44 Isto porque, "os turistas celebram, sobre a sua própria pessoa, um acto sacrifical que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso" (ibid.: 66). A mobilidade do turista cria uma (e vive de) uma rede de indexação na qual constroem a sua Identidade.

Nesta dinâmica a arqueologia actua como produtora de bens de consumo. "Como um museu, o sítio arqueológico fornece uma «cápsula de Tempo", ou seja, uma experiência sobre realidades passadas, fora do quotidiano mas perfeitamente integrada neste, e confortando um desejo de evasão Temporária, ao mesmo Tempo que uma sensação de «eternidade», de se conseguir, pela imaginação, abarcar a totalidade que a Modernidade promete: o Presente, o Passado, e o Futuro" (Jorge 2002: 139). Neste Mundo conservado, os sítios arqueológicos, enquanto lugares que emergem da bruma do esquecimento, constituem-se em mais um espaço onde a Identidade pode ser consumida. A sua aura cataliza o acto do consumo, invertendo a possibilidade de uso que a sua estranheza poderia oferecer. Enquanto "cápsulas de Tempo" feitas de vestígios revelados pela escavação, enquanto "ruínas consolidadas" que na sua in-coerência despoletam exercícios de imaginação de um todo que silencia as partes, os sítios arqueológicos constituem-se "unidades espectrais"[45] que, no evanescente modo com que estão no Mundo, tudo viabilizam, nomeadamente, o seu consumo na liturgia capitalista. Um consumo que pela lógica capitalista gera um novo consumo. Assim, perante um sítio arqueológico apenas a expectativa de um novo sítio arqueológico. Tanto para os turistas que o visitam, e assim cumprem mais uma tarefa identitária, como para os arqueólogos, que assim consumam uma cartografia espectral de um Passado que se tornou um recurso fundamental no mercado das Identidades do Mundo Conservado. Assim, neste movimento de significações, parece que o Passado é a garantia da prossecução de um projecto onde se reproduzem as possibilidades do Presente; possibilidades congeladas num ritmo consumista que não permitem o uso do Passado enquanto possibilidade de experiência.

45 "De que é feito um espectro? De signos, ou melhor, mais precisamente, de marcas, isto é desses signos, nomes cifrados ou monogramas que o tempo risca sobre as coisas. Um espectro traz sempre consigo uma data, e é, assim, um ser intimamente histórico. Por isso as velhas cidades são o lugar eminente das marcas que o *flâneur* lê como que distraidamente no decorrer das suas derivas e dos seus passeios; por isso as más obras de restauro, que embalam e uniformizam as cidades europeias, apagam as suas marcas, tornam-nas ilegíveis. E por isso as cidades – e de maneira especial Veneza – parecem-se com os sonhos. No sonho, com efeito, cada coisa faz sinal àquele que a sonha, cada criatura sua exibe uma marca, através da qual significa mais do que tudo o que os seus traços, os seus gestos, as suas palavras alguma vez poderiam exprimir. No entanto, também quem tenta obstinadamente interpretar os seus sonhos, está algures convencido de que eles nada querem dizer. Assim na cidade tudo o que aconteceu naquela calçada, naquela praça, naquela rua, naqueles alicerces, naquela rua de lojas, de repente condensa-se e cristaliza numa figura, ao mesmo tempo lábil e exigente, muda e amistosa, intensa e distante. Essa figura é o espectro ou o génio do lugar" (Agamben 2010 [2009]: 52-53).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da relação entre a Arqueologia e o Estado-Nação surge a produção de uma historicidade que confere Tempo aos projectos da nação. Essa historicidade, construída a partir das características materiais das coisas, mais do que contribuir para a laicização do Mundo, é uma prática de imortalização do Presente, como nos adverte H. Arendt (ibid.: 85-86). A imortalidade das coisas históricas é a alternativa à falência da Eternidade que animava a Mundivisão pré-moderna. A vida na terra, ou o tipo de vida na terra, definia a vida eterna. No Mundo das Nações, o exercício da cidadania nacional define o grau de imortalidade do cidadão. Uma imortalização que pode ir do Arquivo Civil ao Panteão Nacional. Neste sentido, o estudo do Passado, a glorificação que se faz das vidas do Passado, funciona na sua exemplaridade para uma vida que no Presente, mesmo não acreditando na imortalidade, quer transcender a sua memória. É neste contexto que se entende a força do cadáver ou do fóssil, são alegorias onde a morte assegurou a perenidade da existência. O estudo do Passado surge como modo de moldar o Presente. Os vestígios materiais remotos recebem desse estudo os meios performativos para se apresentarem no Presente; concorrendo de múltiplos modos para a naturalização dos projectos desse Presente e, por conseguinte, para domesticarem as expectativas de Futuro.

As práticas de imortalização sintetizam assim todos os desafios da contingência histórica. É em função desses desafios que, internamente, se produzem as transformações necessárias para que a arqueologia se institucionalize. Nessas transformações estão concrecionados os desafios dos contextos em que se processa a mudança, fazendo da relação entre o Estado-Nação e a Arqueologia, não um mero movimento dialéctico, mas uma profunda intersecção em que são partilhadas as mesmas condições históricas de emergência de um e outro. Procurando-se sistematizar essas intersecções em interfaces, talvez o Património seja o mais relevante de todos, não só porque implica directamente a actuação das práticas política e arqueológica, mas porque requer a alteração das subjectividades individuais. Mais uma vez, a prática de imortalização surge como meio eficaz de moldagem da vida, impregnando-a de Patrimónios. Uma moldagem que forja a representação do "Tempo homogéneo e vazio" como forma isenta de pensar a passagem da vida e o Património como o que subsiste a essa passagem. Naturalizando, consequentemente, toda a política que se possa fazer a partir de tal representação.

No texto de abertura perguntávamo-nos acerca da descoberta da irredutibilidade e do ordenamento das coisas. O irredutível e o ordenável talvez não sejam mais do que a manifestação das ligações que

nos colocam num determinado lugar. Se o primeiro é esquivo ao segundo, nem por isso, o ordenável deixa de o tentar reduzir a um feixe de relações que pretende representar a sua singularidade. Uma singularidade que se pretende conservar, que se pretende registar enquanto memória. Da relação entre o Estado-Nação e a Arqueologia emerge uma política da memória que define o registo dos acontecimentos. Colocando-os em grelhas de causalidade que explicam o percurso das coisas e das pessoas no Tempo e no Espaço. Organizando esse Tempo e esse Espaço numa história que naturaliza as políticas estato-nacionais. A memória é pois formatada e a recordação tornada mais uma estratégia de definição dos acontecimentos. E do papel de cada coisa dentro desse momento. Recorda-se para se estabelecer o inequívoco andamento dos projectos. O esquecimento está fora deste jogo, apenas um silenciamento que, destruindo a possibilidade de se aprender a esquecer, avança em direcção às fissuras. Avança para garantir a conservação das coisas. Avança para fortificar as Identidades que são necessárias ao projecto.

Se ser-se humano implica um cruzamento do Tempo e do Espaço, a complexidade de se ser humano é decorrente da imagem que temos desse Tempo e desse Espaço. Entre as possibilidades de compreender estas coordenadas, a Arqueologia e o Estado-Nação emergiram num horizonte de sentido que privilegia a sua continuidade. Expandindo o Tempo e o Espaço ao infinito para depois os estilhaçar. A partir dessa continuidade construiu também uma imagem do Ser Humano como unidade homogénea e finita. Uma essência presa no contínuo movimento das divisões que esse Tempo e esse Espaço permitem. Essências que, concrecionando Tempo e Espaço, se tornam subjectividades enclausuradas em Identidades a serem geridas num horizonte político naturalizado.

CAPÍTULO 3 - PERSPECTIVAS SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL PORTUGUESA

1. INTRODUÇÃO

"Este é que é o pinhal da Azambuja?

Não pode ser.

Esta, aquela antiga selva, temida quase religiosamente como um bosque druídico! E eu que, em pequeno, nunca ouvia contar história de Pedro de Malas-Artes, que logo, em imaginação, lhe não pusesse a cena aqui perto!... Eu que esperava topar a cada passo com a cova do capitão Roldão e da dama Leonarda!... Oh! que ainda me faltava perder mais esta ilusão...

Por quantas maldições e infernos adornam o estilo dum verdadeiro escritor romântico, digam-me, digam-me: onde estão os arvoredos fechados, os sítios medonhos desta espessura. Pois isto é possível, pois o pinhal da Azambuja é isto?... Eu que os trazia prontos e recortados para os colocar aqui todos os amáveis salteadores de Schiller, e os elegantes facinorosos do Auberge-des-Adrets, eu hei-de perder os meus chefes-de-obra! Que é perdê-los isto — não ter onde os pôr!...

Sim, leitor benévolo, e por esta ocasião te vou explicar como nós hoje em dia fazemos a nossa literatura. Já me não importa guardar segredo, depois desta desgraça não me importa já nada. Saberás pois, ó leitor, como nós outros fazemos o que te fazemos ler.

Trata-se de um romance, de um drama — cuidas que vamos estudar a história, a natureza, os monumentos, as pinturas, os sepulcros, os edifícios, as memórias da época? Não seja pateta, senhor leitor, nem cuide que nós o somos. Desenhar caracteres e situações do vivo da natureza, colori-los das cores verdadeiras da história... isso é trabalho difícil, longo, delicado, exige um estudo, um talento, e sobretudo tacto!... Não senhor: a coisa faz-se muito mais facilmente. Eu lhe explico.

Todo o drama e todo o romance precisa de:

Uma ou duas damas, mais ou menos ingénuas.

Um pai — nobre ou ignóbil.

Dois ou três filhos, de dezanove a trinta anos.

Um criado velho.

Um monstro, encarregado de fazer as maldades.

Vários tratantes, e algumas pessoas capazes para intermédios e centros.

Ora bem; vai-se aos figurinos franceses de Dumas, de Eug. Sue, de Vítor Hugo, e recorta a gente, de cada um deles, as figuras que precisa, gruda-as sobre uma folha de papel da cor da moda, verde, pardo, azul — como

fazem as raparigas inglesas aos seus álbuns e scrapbooks; forma com elas os grupos e situações que lhe parece; não importa que sejam mais ou menos disparatados. Depois vai-se às crónicas, tiram-se uns poucos de nomes e de palavrões velhos; com os nomes crismam-se os figurões, com os palavrões iluminam-se... (estilo de pintor pinta-monos). — E aqui está como nós fazemos a nossa literatura original.

E aqui está o precioso trabalho que eu agora perdi!

Isto não pode ser! Uns poucos de pinheiros raros e enfezados através dos quais se estão quase vendo as vinhas e olivedos circunstantes!... É o desapontamento mais chapado e solene que nunca tive na minha vida — uma verdadeira logração em boa e antiga frase portuguesa.

E contudo aqui é que devia ser, aqui é que é, geográfica e topograficamente falando, o bem conhecido e confrontado sítio do pinhal da Azambuja...

Passaria por aqui algum Orfeu que, pelos mágicos poderes da sua lira, levasse atrás de si as árvores deste antigo e clássico Ménalo dos salteadores lusitanos?

Eu não sou muito difícil em admitir prodígios quando não sei explicar os fenómenos por outro modo. O pinhal da Azambuja mudou-se. Qual, de entre tantos Orfeus que a gente por aí vê e ouve, foi o que obrou a maravilha, isso é mais difícil de dizer. Eles são tantos, tocam e cantam todos tão bem! Quem sabe? Juntar-se-iam, fariam uma companhia por acções, e negociariam um empréstimo harmónico com que facilmente se obraria então o milagre. É como hoje se faz tudo; é como se passou o tesouro para o banco, o banco para as companhias de confiança... porque senão faria o mesmo com o pinhal da Azambuja?

Mas aonde está ele então? faz favor de me dizer...

Sim, senhor, digo: está consolidado. E se não sabe o que isto quer dizer, leia os orçamentos, veja a lista dos tributos, passe pelos olhos os votos de confiança; e se, depois disto, não souber aonde e como se consolidou o pinhal da Azambuja, abandone a geografia que visivelmente não é a sua especialidade, e deite-se à finança, que tem bossa; — fazemo-lo eleger aí por Arcozelo ou pela cidade eterna — é o mesmo —, vai para a comissão da fazenda — depois lord do tesouro, ministro: é escala, não ofendia nem a rabugenta constituição de 38, quanto mais a carta ... ...

O pior é que no meio destes campos onde Tróia fora, no meio destas areias onde se acoitavam dantes os pálidos medos do pinhal da Azambuja, a minha querida e benfazeja traquitana abandonou-me; fiquei como o bom Xavier de Maistre quando, a meia jornada do seu quarto, lhe perdeu a cadeira o equilíbrio, e ele caiu — ou ia caindo, já me não lembro bem — estatelado no chão.

Ao chão estive eu para me atirar, como criança amuada, quando vi voltar para a Azambuja o nosso cómodo veículo, e diante de mim a enfezada mulinha asneira que — ai triste! — tinha de ser o meu transporte de ali até Santarém.

Enfim o que há-de ser, há-de ser, e tem muita força. Consolado com este tão verdadeiro quanto elegante provérbio, levantei o ânimo à altura da situação, e resolvi fazer prova de homem forte e suportador de trabalhos.

Bifurquei-me resignadamente sobre o cilício do esfarrapado albardão, tomei na esquerda as impermeáveis rédeas de couro cru, e lancei o animalejo ao seu mais largo trote, que era um confortável e ameníssimo chouto, digno de fazer as delícias do meu respeitável e excêntrico amigo, o marquês do F."

Viagens na Minha Terra, Capítulo V , Almeida Garrett (1991 [1846]: 31-35)

Neste extracto das *Viagens na Minha Terra*, Almeida Garrett relata-nos o espanto que sentiu ao verificar o desaparecimento do pinhal da Azambuja. O cenário privilegiado da sua imaginação enquanto criança tinha desaparecido. Os personagens dos contos que ouvira ficavam assim sem lugar para *viver*. Ficavam suspensos numa narrativa. Quando se depara com o desfasamento entre a sua imaginação e a realidade que *geográfica e topograficamente* se situa no ponto onde se devia reencontrar com o cenário, A. Garrett desencanta-nos com os *esquemas correntes* da montagem do romance. Denuncia ironicamente as suas intenções de *repovoamento* do pinhal da Azambuja, enunciando a tipologia de personagens que usaria para tornar o pinhal em cenário de outras narrativas. Um *repovoamento* que, pelo romance, seria dado a conhecer aos leitores. Como vimos anteriormente, B. Anderson (2005 [1983]) salienta o papel do romance na imaginação da comunidade nacional. A imaginação de uma comunidade de personagens que, uma vez lida, seria um elemento participante na construção de uma outra comunidade. Uma comunidade de leitores de uma língua que, partilhando essa língua e o conhecimento dos referentes que a língua permite enunciar, partilhariam um mesmo imaginário. Esses leitores construiriam um sentimento de pertença a uma comunidade e desenvolveriam uma disponibilidade para a imaginar enquanto unidade natural. A artificialidade da novela, a conjugação arbitrária de personagens e cenários, contrasta com o modo naturalizado com que os seus leitores se representam como elementos de uma comunidade. Contrasta com a naturalidade das relações que a sua partilha proporciona. O pinhal da Azambuja fica assim arredado deste esquema. Da sua imaginação enquanto cenário partilhado por leitores de um romance que A. Garrett *não escreveu*.

Perante o *antigo e clássico Ménalo dos salteadores lusitanos* reduzido *a uns poucos de pinheiros raros e enfezados através dos quais se estão quase vendo as vinhas e olivedos circunstantes!...* o romance torna-se outro. Não só é a viagem à procura do cenário, como também o contexto histórico em que esse cenário desapareceu. O pinhal da Azambuja tinha sido *consolidado*. Da geografia, A. Garrett passa à economia e daí à política e à constitucionalidade do Reino. É uma nova narrativa que explica o desaparecimento da fisicalidade de um lugar mítico. A crítica de um projecto político que é partilhada sob

a forma de romance. Usando veículos pré-estabelecidos, A. Garrett partilha não só a viagem e o conhecimento da terra, como a possibilidade dessa viagem não corresponder às suas expectativas enquanto viajante. Porém, enquanto viajante e pensador crítico do seu tempo, explica a situação através de uma perspectiva que actualiza o leitor relativamente à conjuntura política de então. Pela terra, ou melhor pelo que dá a conhecer pela viagem na terra, A. Garrett forja não só uma comunidade nacional como também uma consciência crítica dos projectos dessa comunidade.

As Viagens na Minha Terra é, assim, uma obra que aglutina o romance e o ensaio sobre as tensões do Portugal oitocentista (Reis 2004: 178-181). Dessa aglutinação resulta um retrato irónico, um balanço das transformações inerentes aos movimentos liberais que atravessam o mundo ocidental. O modo como uma ideologia é reactualizada face à especificidade das dinâmicas sociais, do panorama político e económico em que vivia o Reino. Um jogo de escalas de análise que, a partir de um lugar que se pretende visitar, é recombinado em função do que A. Garrett achou pertinente denunciar[1]. Trata-se de uma perspectiva que, abordando as expectativas dos vários grupos em confronto, retrata o modo como a Identidade do país, e, dentro dele, os vários grupos que o compunham, era construída. O texto, sendo um relato de uma viagem, mais do que a descrição de um itinerário, é uma tentativa de posicionar os lugares visitados. Esse percurso, sendo geográfico, é também histórico, na medida em que faz da narrativa um contexto histórico. Este posicionamento (no tempo e no espaço) é operacionalizado em função de um ideal de civilização cujo percurso é monotorizado por uma ideia de *Progresso* (Reis ibid.: 179). É o conhecimento da relação de Portugal com esse *Progresso* que anima e entrecruza a viagem, o ensaio e o romance. O texto, lido por quem tenha sido motivado para ler o relato, a crítica ou a intriga, acaba sempre por conduzir às perspectivas e às expectativas que A. Garrett tem para Portugal. E daí, decorre uma leitura sobre a Identidade Nacional Portuguesa. O escritor pensa-se a si próprio enquanto actor histórico, pensa a visão que tem das coisas para pensar Portugal. Desse pensamento decorre uma perspectiva sobre a Identidade Nacional, isto é, um projecto para criar portugueses e um país chamado Portugal.

O exemplo da obra de A. Garrett serve-nos de pretexto para salientar um dos aspectos

1 "O discurso ideológico das Viagens na Minha Terra (entendido aqui em termos obrigatoriamente muito genéricos) confirma esta inevitável conjugação de um relato com propósito aparentemente lúdico (a novela da Menina dos Rouxinóis) com a reflexão, exactamente de ordem ideológica, sobre a «história presente». A dialéctica frade-barão explanada no capítulo XIII projecta-se na novela, se bem que não em termos lineares, quando nos apercebemos da conflitualidade que atravessa a relação de Frei Dinis com Carlos, que vem a ser barão já depois do desenlace da história. E não é linear essa projecção porque, de facto, Frei Dinis não corresponde ao estereótipo dos frades que o liberalismo quis neutralizar: dele diz-se que detestava o «despotismo (...) como nenhum liberal é capaz de o aborrecer», a isto acrescentando logo depois: «Mas as teorias filosóficas liberais, escarnecia-as como absurdas, rejeitava-as como perversoras de toda a ideia sã, de todo o sentimento justo, de toda a bondade praticável»" (Reis, 2004: 180).

fundamentais que sentimos ao preparar este capítulo. Cada texto que consultámos, quando não era redigido com a preocupação de se apresentar enquanto texto sobre esta temática, podia ser lido enquanto possibilidade de pensamento sobre Portugal. Deste modo, a reflexão sobre a Identidade Nacional Portuguesa, ou de outra Identidade Nacional, é um exercício que se tenta pensar a si próprio. Isto é, não se trata apenas de uma discussão acerca da representatividade de um processo histórico, das sociabilidades de uma comunidade que se representa como comunidade nacional ou da matriz cultural em que essas dinâmicas se processam. Indagar a Identidade de um Estado-Nação é também uma interrogação dos moldes em que se colocam as questões acerca dessa representação, uma interrogatividade que visa alargar o jogo em que se pode pensar o Estado-Nação e a sua Identidade. Recriando, assim, o próprio objecto de estudo que se pretende conhecer. Este foi um ponto fundamental que retirámos da pesquisa feita no âmbito deste capítulo. Com efeito, da leitura de vários autores encontrámos sempre um ponto em comum: o nome Portugal. Porém, o que sob esse nome se encontra, é uma multiplicidade de perspectivas que constroem imagens díspares de um objecto que se deseja uno. Mas porque a única forma de lhe conferir unicidade é através do nome, essa unicidade é sempre da ordem de uma enunciação. Tal condição, mais do que criar uma justaposição entre um referente e uma coisa, confere ao nome uma função de aglutinação. O nome torna-se uma forma de criar as *fronteiras* de uma imagem sobre a qual se pretende produzir um discurso. No Ponto 2, iremos problematizar esta questão, o modo como o nome serve de pólo de gravitação de perspectivas.

Dos autores que consultámos, acabámos por seleccionar dois: Eduardo Lourenço e José Gil, que serão abordados nos próximos pontos. Esta opção prende-se com o rumo que tentaremos dar à análise da relação entre o conhecimento arqueológico e a produção da Identidade Nacional durante o Estado Novo que apresentaremos na no Capítulo 4. Se é certo que este capítulo aparece antes da apresentação dessa análise, a sua formulação enquanto tal aconteceu ao mesmo tempo que se desenvolvia essa pesquisa. Apesar de termos optado por apresentar apenas os referidos autores, não significa que a leitura de José Mattoso (1985, 1997 [1989]), de Orlando Ribeiro (1977, 1986, 1987) ou de António José Saraiva (1982) e a discussão acerca da emergência e consolidação de Portugal enquanto unidade política não nos tivesse proporcionado igualmente momentos de reflexão e, consequentemente, a multiplicação das perspectivas sobre a produção da Identidade Nacional. Da mesma forma que a leitura do trabalho de Sérgio Campos Matos (2002), José Manuel Sobral (2003, 2006), Augusto Santos Silva (1987, 1994), Luís Cunha (2006), José Carlos Almeida (2005), Nuno G. Monteiro e António Costa Pinto (2004), Maria Belo

(2007), entre outros, foi crucial na compreensão das dinâmicas de produção dessa Identidade ao longo do tempo. Da mesma forma que, lendo Boaventura Sousa Santos (2002 [1994]), Guilherme de Oliveira Martins (2007) ou António de Almeida Santos (2009), nos foi possível sistematizar uma série de questões relacionadas com os actuais desafios de Portugal enquanto plataforma de mediação de tensões geradas por políticas identitárias de ordem local e global. A leitura destes textos foi feita no sentido de tentar perceber o modo como diferentes interrogatividades alargam o jogo em que se pode pensar Portugal e a sua Identidade.

Neste capítulo, não tentaremos fazer um elenco dos participantes desse jogo de pensar Portugal, uma tarefa que, apesar do seu interesse, nos parece infindável e, enquanto tal, pouco adequada aos propósitos gerais do contexto deste trabalho. Como já referimos, centraremos a análise em Eduardo Lourenço e José Gil. Os seus trabalhos partem de perspectivas conceptuais distintas e conferem ênfase a distintos objectos que subjazem ao nome Portugal. Existe, nos dois autores, uma ironia relativamente aos discursos naturalizados sobre a Identidade Nacional. Uma ironia que os leva, por vezes, a fazer uso de outros elementos essencializados, nem tanto para alternar as essências mas para demonstrar a artificialização da sua naturalidade. Para além disso, são discursos que, ainda que revelem algum desânimo e cansaço, não são sintomáticos de um desânimo que os portugueses, enquanto comunidade, possam apresentar segundo algumas perspectivas. É um desânimo que, apesar de tudo, alberga um discurso de esperança, um discurso de aprendizagem. De transformação.

2. PORTUGAL COMO NOME

Prestemos atenção à seguinte intervenção de Eduardo Lourenço na mesa redonda "Existe uma Cultura Portuguesa" organizada em 1993 por Augusto Santo Silva e Vítor Oliveira Jorge:

"Eduardo Lourenço: (...) Se há um défice na ordem da consciencialização daquilo que une os portugueses nas suas diversas manifestações, isso é provável; mas esse défice é compensado por uma adesão quase mágica a um certo número de referentes e de mitos que caracterizam realmente Portugal. E o mito supremo, nem é nenhum desses temas, é pura e simplesmente a própria palavra Portugal. A única coisa que mobiliza os portugueses é uma coisa chamada Portugal. Não é uma coisa, mas é um nome" (Silva & Jorge 1993: 40).

O depoimento de Eduardo Lourenço sugere-nos um caminho em que Portugal não é entendido como uma coisa a descobrir e a caracterizar. Não se trata de uma perspectiva substancialista, em que o estudo da Identidade seria animado pela procura de uma essência que singulariza o conjunto das manifestações da comunidade. Neste sentido, o conjunto de manifestações que compõe a Cultura Portuguesa, ou um *certo número de referentes e de mitos que caracterizam realmente Portugal*, não corresponde a essa cultura. Em contrapartida, E. Lourenço coloca a ênfase na *procura*, sendo essa atitude uma forma de portugalidade. Nessa procura, Portugal – o nome – é o elemento que origina o questionamento, estabelecendo os limites desse movimento. Os *Labirintos da Saudade* ironicamente denunciam o movimento circular em que os interlocutores se perdem na con-fusão de desejos e objectos de desejo; onde a procura se torna uma pulsão que alimenta a espiral das questões e garante a perpetuação do questionamento. O nome, tornado labirinto, concreciona os percursos e expande a Identidade que estes proporcionam. Os referentes e os mitos são fragmentos que, uma vez invocados ao encontro com Portugal, podem revelar a falência da procura mas não o ímpeto que a anima. Sob o desígnio do nome continua a produção dos discursos e a sistematização de práticas, renovadamente indexadas ao desejo de encontrar Portugal. Que, enquanto nome, confere coerência à multiplicidade de coisas que se dizem e fazem.

Portugal seria então o horizonte de um regime em que se busca um sentido para as coisas, ou a possibilidade de um sentido de uma coisa. A este propósito, na mesma mesa redonda, Susana Oliveira Jorge questiona o leque dos convidados com uma situação em que tal autoria não foi identificada num conjunto de obras literárias de produção nacional:

"Susana Oliveira Jorge: Há dois dias abri o jornal e li uma notícia que me chamou a atenção. A Secretaria de Estado da Cultura não considerou uma obra de um escritor português para um prémio literário europeu. E a justificação que vinha,

pelo menos nesse jornal (não sei se é verdadeira ou não, mas é a justificação), é que a obra não era representativa de Portugal. É evidente que eu não quero entrar na questão de avaliar essa decisão política, mas parece-me que era importante colocar o seguinte problema: uma obra literária tem filiação cultural? Como identificar essa filiação cultural? Quais são os critérios para essa identificação? Tem sentido colocar a questão desta maneira, ou estou a colocá-la mal? Evidentemente que isto se refere a uma obra literária, mas também poderia referir-se a um outro tipo de produção cultural, por exemplo uma obra científica. Por outro lado, isto prende-se com outro problema que talvez fosse interessante abordar: o que é um autor e a sua obra (e desculpem-me se estou a parafrasear o Foucault)? Existe alguma espécie de autonomia do autor e da sua obra relativamente a um qualquer enquadramento social e cultural? Tem sentido também colocar esta questão, a da autonomia do autor? Portanto esta primeira problemática é: existe um escritor português? Ele é representativo ou não de uma cultura portuguesa? É possível ou não ir por esse caminho?" (Silva & Jorge ibid: 109).

O nome Portugal funcionou, então, como modo de excluir a obra de um cidadão português das dinâmicas identitárias nacionais, negando-lhe um carácter português. Houve uma espécie de contra-celebração da obra justificada pela ausência de uma dimensão portuguesa. Oficialmente produzida por um dos elementos da comunidade nacional, os pontos de referência usados para a avaliação da sua portugalidade negam a obra enquanto expressão da colectividade. Pensando que o discurso sobre a Cultura ou a Identidade Nacional tanto é o conjunto dos enunciados como a operacionalidade que subjaz à sua enunciação, é tão portuguesa a obra como a decisão de a negar como expressão de portugalidade. Nesta matriz, para além do facto de se denunciar que o jogo de construção do discurso oficial sobre a Cultura ou a Identidade Nacional se passar em vários planos, é de destacar que sobressai o modo como Portugal de *nome* passa a ter uma dimensão autoral. A sugestão de S.O. Jorge em questionar o conceito de autor, nomeadamente em Foucault, para prosseguir a discussão articula-se, assim, com a posição de E. Lourenço. Com efeito, o nome conjunturalmente assume uma matriz cultural que lhe confere uma dimensão autoral. A portugalidade de uma obra é uma prática de expressar esse nome de acordo com as dinâmicas de uma conjuntura. Pensar Portugal enquanto nome, e autor, avança um quadro conceptual onde é possível discutir as implicações de Portugal como fonte de coerência para a Cultura e a Identidade Nacionais.

Michel Foucault propõe-nos que pensemos as questões de autoria através do conceito de "função do autor":

(...) O autor não é uma fonte indefinida de significações que compõe uma obra, o autor não precede as obras, o autor é um certo princípio funcional pelo qual, na nossa cultura, se criam limites, se exclui e escolhe; em suma, o autor impede a livre circulação, a manipulação livre, a livre composição, decomposição e recomposição da ficção. Na verdade, se estamos acostumados a apresentar o autor como um génio, como um perpétuo movimento de invenção, é porque, na realidade, utilizamos a função do autor exactamente da forma oposta. Pode-se dizer que o autor é um produto ideológico, uma vez que o representamos como o oposto da sua função histórica real. (Quando uma função historicamente construída é representada

numa figura que a inverte, temos uma produção ideológica.) O autor é, portanto, uma figura ideológica que configura o medo da proliferação de sentido" (Foucault 1991 [1969]: 118-119)[2].

A "função do autor" corresponde então ao modo pelo qual identificamos e organizamos um discurso, ou um conjunto de discursos, no sentido de regular a sua circulação. Mais do que a uma pessoa – um génio que continuamente significa as coisas - o autor corresponde a um "nome" pelo qual conhecemos a particularidade de uma obra. A "função do autor" é um movimento conjuntural que (de)compõe a unidade de sentido de uma obra, colocando-a numa plataforma de partilha onde a obra se assume enquanto tal, fixando e regulando o sentido da sua singularidade e da sua experimentação. Essa singularidade tanto é o produto do modo como o sujeito interage com as condições históricas para produzir a obra – sendo a obra o cruzamento dos dois – como da rede de partilha em que essa obra é inserida, estando então sujeita às conjunturas dessa rede. Nesta permanente fragmentação da obra, uma fragmentação necessária à sua produção, o nome – e não o sujeito – permanece como um elemento de indexação privilegiado, conferindo unidade a uma coisa que é permanentemente reapropriada, resignificada e redistribuída. A injunção autor/pessoa é uma construção ideológica que expressa, entre outras ideologias, o individualismo moderno. Neste sentido, o nome Portugal desempenha a "função de autor" dado que, conjunturalmente, propõe uma portugalidade a partir da qual são seleccionadas as obras que a compõem (reapropriação), conferindo-lhe um estatuto de obra de expressão portuguesa (resignificação), um estatuto que condiciona o modo como a obra é recebida (redistribuição). Portugal é, assim, uma figura autoral que corresponde à adaptação da injunção ideológica autor/pessoa ao Estado-Nação num projecto de política cultural.

Através da "função do autor", M. Foucault denuncia um aspecto da ideologia que animou a Modernidade no que diz respeito à representação da figura do autor. Enfatiza o modo como o individualismo subverteu toda a dinâmica de fragmentação em que se constitui a obra, impondo uma aglutinação entre obra e sujeito expressa na monolítica figura do autor, não como função, mas como sujeito que continuamente produz significados, ou seja, essencializando uma dinâmica de produção animada

2 Tradução do ingles: "(…) the author is not an indefinitive source of significations which fill a work; the author does not precede the works; he is a certain functional principle by which, in our culture, one limits, excludes, and chooses; in short, by which one impedes the free circulation, the free manipulation, the free composition, decomposition, and recomposition of fiction. In fact, if we are accustomed to presenting the author as a genius, as a perpetual surging of invention, it is because, in reality, we make him a function in exactly the opposite fashion. One can say that the author is an ideological product, since we represent him as opposite of his historically real function. (When a historically given function is represented in a figure that inverts it, one has an ideological production.) The author is therefore the ideological figure by which one marks the manner in which we fear the proliferation of meaning) (Foucault 1991 [1969]: 118-119).

pela segmentarização e pela partilha. A coerência da obra é entendida não pela coerência que as partes envolvidas construíram sob o desígnio do nome, mas pela coerência de um participante a quem é atribuído todo o trabalho de significação: o autor. Esta imposição, podendo ser entendida como uma forma de incentivo da liberdade (e do reconhecimento) da expressão individual, trata-se também de uma forma de regular a prática de significação ou da *proliferação do sentido*. Pela figura ideológica do autor, as coisas são entendidas como comportando um sentido original, tornam-se elementos fixos passíveis de serem ordenados e, consequentemente, regulados. O nome e a obra, destituídos das relações em que são constituídos, passam a ser entendidos como práticas de identidade e identificação assentes numa ideia de essência que se expressa (a identidade) e que é compreendida sob a procura da autoria (a identificação). Assim, naturalizando a construção ideológica do autor através da ideia de identidade individual, a *proliferação do sentido* é regulada e a ideologia permanentemente actualizada.

A dinâmica de reconhecimento de uma obra enquanto obra portuguesa não assenta numa selecção de obras que caracterizem a construção ideológica do país, independentemente de a denunciar ou não como tal. A construção ideológica procura, ou confere, a obra como expressão nacional. Não se trata de uma obra que elabore um retrato de Portugal, ou se assim for, para que seja entendida como portuguesa deve comportar a singularidade portuguesa. Como vimos no capítulo anterior, o Nacionalismo baseia-se na ideia de unidade da Nação, sendo essa unidade que permite pensar a Identidade Nacional. No discurso sobre essa Identidade, as obras que integram a produção nacional são entendidas como manifestações dessa Identidade, ou seja, independentemente do cidadão que em termos legais possua os direitos de autor, a Nação será entendida como autora da obra. Porém, não se trata de uma produção colectiva, nesta dinâmica não se esbate a ideologia individualista que M. Foucault destacou no modo como são entendidos os autores. Pelo contrário, tal ideologia é projectada na figura da Nação que, enquanto unidade da qual se pode deslumbrar uma Identidade, é entendida como entidade que emana autoria. Neste sentido, uma obra que expressa a portugalidade comporta dois autores individuais, ou dois nomes que exercem a "função de autor": um cidadão e a Nação.

É de salientar que na justaposição de nomes que acontece no reconhecimento das obras de expressão nacional, ainda que a Nação seja uma unidade que corresponde a uma colectividade, é o nome que remete sempre para a individualidade. Com efeito, o nome do cidadão pode ser substituído pelo nome de uma colectividade, como acontece no caso das recolhas etnográficas. Mesmo que o etnógrafo registe um cidadão específico no âmbito de uma qualquer prática, esse cidadão é apenas o executor de uma obra colectiva, sendo a prática entendida não na especificidade da performance mas enquanto expressão dessa

colectividade. Este fenómeno é igualmente presente na produção histórica. O "Povo", a "Colectividade" e a "Comunidade", entre outros, são frequentemente os protagonistas de um acontecimento ou conjuntura de uma narrativa histórica. Trata-se de um tipo de protagonistas sem um rosto individual, cujo comportamento, entendido como expressão nacional, passa a expressar uma Identidade Colectiva. É, assim, um nome em forma de rosto de uma massa anónima. Um movimento de gente que veicula o ideal Nacional, que faz da sua individualidade uma manifestação da singularidade e do seu destino da Nação. Aliás, é na síntese dessas manifestações que se forja outro dos protagonistas colectivos com o qual a Nação cria um laço de simbiose: o Estado. Uma instituição cuja operacionalidade depende de um grupo de cidadãos que asseguram o serviços do Estado sob um véu de anonimato[3]. O Estado assume, assim, o seu rosto, assegurando o protagonismo anónimo dos cidadãos que nele trabalham. Esta dinâmica é possível âmbito do horizonte de sentido instituído pelo Nacionalismo que, admitindo a existência da unidade da Nação e fazendo uso da "função do autor", ordena e classifica o movimento em que os cidadãos se manifestam; colocando as manifestações em gravitação em torno de um nome.

Portugal como nome desenvolve, assim, a "função de autor". A operacionalidade deste nome parece ser determinada por uma ideologia nacionalista que procura a essência da Nação, criando um discurso de carácter substancialista sobre a Identidade Nacional. Relativamente à ênfase que E. Lourenço constatou no nome Portugal quando analisa a dinâmica de produção da Identidade Nacional, é de considerar o modo como Eduardo Prado Coelho problematiza as consequências, de um ponto de vista externo, desse comportamento:

"Eduardo Prado Coelho: Chegamos àquilo que se pode traduzir assim: a identidade portuguesa é um significante. (…) qual é a imagem que o estrangeiro, na minha experiência, tem de Portugal? É a imagem, por exemplo a partir da leitura de um

3 A este propósito é de referir que este recurso a protagonistas colectivos anónimos reproduz o modo como o anonimato é usado como condição nos dias de hoje. Na dinâmica interna do aparelho de Estado, o anonimato é uma condição que garante o emprego a várias pessoas que trabalham num qualquer Ministério. Como nos explicam G. Danaher, T. Schirato e J. Webb (2000 [2007]), "the writers of the average government, and however much they may labour over their prose and syntax, disappear when it is published. Even though none of us actually believe that a being called Ministry of Finance sat down and wrote a report, the Ministry is still the only authorised author and owner of the text. Individual subjects aren't important to bureaucracies" (ibid: 154). A dinâmica da burocracia – a segmentarização e especificação das etapas de um processo – reproduz, de certo modo, a "função do autor" ao repartir as tarefas de execução de um documento. Esta segmentarização é posteriormente reunida sob uma autoria colectiva ou uma autoria responsabilizada (autorizada a indexar o seu nome à produção colectiva, como no caso dos Ministros). Isto só é possível porque, cada contexto histórico actualiza a "função do autor" em função da especificidade dos seus próprios contextos e das obras que daí resultam. "In any event, in each period the author lurked – and still lurks – in the text: either by being effaced under the guise of «scientific truth» or «collective ownership», or by being the visible principle of legitimation of the text. This makes it difficult to insist that the author is dead, or that fictions can be read as purely internal structures: any text is always mediated by the presence of the author's name, and the status and function of the name in the society. But of course how the author-subject functions in history is determined by the social context, including the technologies and infrastructures available" (ibid: 154-155).

romance português, e isto é uma coisa que me dizem com muita frequência, que Portugal (o que tem a ver com o défice de identidade e com a hiper-identidade) tem uma cultura que passa o tempo a preocupar-se sobre o que é ser português. Ainda há pouco tempo, na France Culture, num debate sobre o romance português, diziam: o romance português por vezes é-nos incompreensível, porque os portugueses passam o tempo na preocupação do que é ser português, isto é: enredados (apesar das ironias do Eduardo Lourenço) nos labirintos da saudade e nos labirintos do significante «Portugal». E isso, obviamente, não ajuda por vezes a essa integração no que eu chamaria o espaço cultural, em que o mesmo e o outro estariam permutáveis e em expansão. Pelo contrário, leva-nos a criar esse sentimento de ilha, de que o Eduardo Lourenço falou" (Silva & Jorge ibid.: 40-42).

Voltando ao que E. Lourenço disse, Portugal pode ser um nome e não uma coisa, mas a sua enunciação é feita pelo desejo de atingir uma essência da qual Portugal – o nome - é o significante. Um movimento circular auto-suficiente accionado pela sedutora unidade do nome. Um significante cuja unidade tiranicamente perpetua o movimento e o desejo, fazendo do labirinto o produto dessa pulsão. Fazendo do labirinto a imagem possível da expressão da unidade desejada. Um movimento que torna hermética a "Identidade Portuguesa" que, à falta de entendimento, recorre ao nome para mostrar a sua (in)compreensibilidade. Nas razões desse fechamento, E. Lourenço destaca o modo como Portugal durante a Época Moderna deixou de participar numa plataforma de diálogo com as culturas hegemónicas (a França, a Inglaterra, a Holanda e, mais tarde a Alemanha). Foi nesse diálogo que se criaram as bases da Europa Moderna, ou seja, que se criou uma plataforma de entendimento – de mesmidade – que permite o desenvolvimento do próprio diálogo onde Portugal pode surgir como uma Identidade incompreensível. Perante esta situação, a Identidade reforça a sua indexação ao nome que lhe dá unidade. Isola-se no sentimento de ilha, perpetuando a exclusão do espaço cultural.

Esta tirania do nome pode ser vista na selecção dos motivos que aparecem nas faces nacionais da moeda euro. O design das moedas, ao contrário das notas, foi pensado de forma a traduzir a tensão entre a diversidade e a unidade europeia. Numa das brochuras que acompanham a exposição itinerante "O euro – a nossa moeda"[4], o próprio capítulo sobre as moedas apresenta um título condizente com essa tensão: "As moedas euro – unidade na diversidade". Se a face europeia respondia ao pólo da unidade, as faces nacionais funcionariam como símbolos da diversidade que compõe a União Europeia. Perante este desafio, os vários países seleccionaram um conjunto de ícones, monumentos ou emblemas nacionais. Nesta selecção, podemos ver o reflexo de várias estratégias dos países do espaço euro para promoverem a aprendizagem da associação de uma imagem a um determinado país. Na concepção deste esquema, parece

4 http://ec.europa.eu/economy_finance/events/2009/theeuro/brochure_pt.pdf. (versão on line consultada a 14 de Janeiro de 2010)

existirum reforço das associações que os utilizadores da moeda possam ter adquirido noutros contextos, um reforço do que se pode saber sobre os elementos que compõem a Identidade Nacional de cada país. No conjunto de elementos que Portugal poderia considerar para escolher os motivos para a moeda, escolheu os selos reais de 1144, 1142 e 1143[5], ou seja, decidiu-se por uma iconografia onde o nome Portugal aparece como parte do motivo. No caso dos outros países, o nome pode aparecer, porém é um complemento que reforça a aprendizagem da associação de um motivo a uma nacionalidade. O caso português destaca-se por apresentar uma estilização do próprio nome em todas as moedas. É o nome Portugal que se associa à Identidade Nacional Portuguesa, uma vez mais o referente Portugal polariza as estratégias de identificação que se desenvolvem a propósito de Portugal.

O nome, saído dos documentos onde se constrói a independência do reino, salta para um espaço de circulação que excede as fronteiras nacionais. Pela cunhagem do nome explora-se a sua materialidade, inserindo-o numa cadeia onde se criam espaços para o trabalho da memória e do projecto da Identidade do país. Que, neste caso, é também uma cadeia que concorre na construção de um outro Mercado, de uma outra Soberania e de uma outra Comunidade. Em torno do nome, os portugueses galvanizam a sua unicidade, ou o seu desejo de unicidade, perante o desafio do diálogo. O nome Portugal surge assim como um monumento, como um elemento que, de acordo com Marc Guillaume (2003 [1980]: 143), acciona a espacialidade necessária ao desenvolvimento de distintas políticas de monumentalidade. Neste sentido, a propósito dos monumentos históricos, afirma que:

"Um monumento não pode mentir, visto que escapa à linguagem, da qual a mentira é uma dimensão constitutiva – aqui reencontramos o efeito que conferiu às medalhas a sua eficácia. Mas, correlativamente, não tendo um sentido unívoco, ele pode servir de apoio a diferentes ficções do passado. Em particular, os restos muito antigos, os despojos desinseridos da

5 "A iconografia das faces portuguesas integra elementos tradicionais, fortemente associados ao berço da identidade nacional, a par da simbologia própria da União Europeia. As faces portuguesas têm os selos da autentificação régia, isto é, aqueles que o primeiro rei de Portugal, D. Afonso Henriques, utilizava para autenticar os seus documentos. As moedas de 1 e 2 euros, para além do elemento central, o selo real de 1144, exibem os castelos e escudos de Portugal, rodeados pelas estrelas da Europa, simbolizando o diálogo, a troca de valores e a dinâmica da construção europeia. Nas moedas de 10, 20 e 50 cêntimos, o elemento central do desenho é o selo real de 1142 e as moedas de 1, 2 e 5 cêntimos apresentam o primeiro selo real, de 1134, e a epígrafe "Portugal". Os símbolos escolhidos, segundo a memória descritiva das moedas da autoria de Vítor Manuel dos Santos, procuram reflectir uma forte presença da identidade nacional. No entanto, essa identidade é a mais remota possível. Por um lado, remonta-se a um tempo onde, na verdade, como vimos, não começava ainda a existir uma moeda nacional, mas circulava uma espécie de "Euro peninsular", o Morabitino. Por outro lado, remonta- se ao período de formação do país, isto é, a um "berço" de nacionalidade, nacionalidade essa que levaria ainda muito tempo a construir. Esta é uma memória identitária algo afastada dos elementos identitários com que nos habituámos a pensar Portugal: o país dos actuais territórios, dos factos heróicos, das conquistas, das adversidades dos mares e das descobertas. De algum modo, tal confirma o afastamento da moeda do Estado-nação afirmado nos séculos mais recentes, o Estado conquistador e colonial, virado para África e para o mar, e uma aproximação a novos entendimentos e origens de um país que se pretende agora da Europa e pela Europa" (Silveirinha 2005: 496-497).

cultura do presente, são tratados como matrizes vazias nas quais o poder aloja a sua própria representação. Não há, apesar das afirmações contrárias do discurso, o mínimo "respeito" pelo passado nesta utilização política da conservação arqueológica. Trata-se unicamente de harmonizar a representação histórica com o projecto político, de pôr o passado ao serviço da credibilidade do presente" (Guillaume 2003 [1980]: 143).

O nome Portugal, tornado monumento, é deste modo um recinto de confronto entre projectos políticos que recriam o Estado-Nação português. A cunhagem do nome é apenas um exemplo dos contextos de celebração em que a enunciação do nome invoca a sua monumentalidade. Nos discursos oficiais, quando os elementos do governo proferem o nome Portugal, ou as palavras "Portugueses e Portuguesas", instaura-se a solenidade necessária para que o estatuto monumental do nome se actualize. Deste modo, o nome Portugal, tal como qualquer monumento, serve de espaço de congregação da comunidade, da activação do laço comunitário em que se forja a comunidade política. Esta dimensão é tanto mais eficaz na medida em que, ao desempenhar a "função de autor", Portugal cria a unidade desejada para as manifestações da pluralidade que compõe essa comunidade. Assim, o nome é simultaneamente reduto da comunidade e das manifestações do projecto dessa comunidade.

Nome, autor e monumento, Portugal serve de instrumento às Identidades Nacionais Portuguesas. A sua renovação não diz tanto respeito a sucessivos encontros com o referente, mas ao desafio de permanecer Portugal – seja qual for – perante a abissal tarefa de dialogar. Portugal pode ser entendido como *uma figura ideológica que configura o medo da proliferação de sentido*, comportando o espaço ficcional necessário para que o sentido permita o refazer da sua Identidade. Fazendo dessa Identidade uma figura ideológica naturalizada, a partir da qual se perspectiva e redistribui o projecto de uma comunidade.

3. O NOME E A SUA MITOLOGIA: EDUARDO LOURENÇO

3.1. Introdução

"Faltou-nos a imaginação. Calçamos as pantufas dos reformados da história. Estamos vivendo ao *ralenti* e com a corda na garganta uma experiência democrática sem nenhuma das virtudes que assinalaram a nossa passagem através do mundo" (Lourenço: 2004 [1978]: 66).

"A Europa como odisseia, uma aventura com o rosto de Ulisses foi aquela que a si mesma se deu um imaginário a nenhum outro comparável. Entre o pólo de *potência* herdado de Roma e o de *errância* herdado da Grécia de Homero, se tem construído a figura histórica e mítica que nós chamamos Europa" (Lourenço 1999: 24).

Começamos este Ponto com duas citações de textos de Eduardo Lourenço. A primeira foi extraída do parágrafo final do *Psicanálise Mítica do Destino Português*, um ensaio sobre a Mitologia com que os portugueses construíram a sua Identidade Nacional. A segunda citação é de um texto sobre o imaginário europeu e do modo como a Europa construiu a sua imagem no Mundo. Este segundo texto serviu-nos de apoio, num primeiro momento, para pensar o primeiro. Para re-pensar a importância da obra de Eduardo Lourenço sobre a mitologia portuguesa num quadro de construção internacional que explica alguns dos seus aspectos. No Capítulo anterior referimos o modo como Anne-Marie Thiesse (2000 [1999]) salienta o papel desta interacção no âmbito da construção das Identidade Nacionais. A autora identificou, a uma escala europeia, um "efeito reflexo" que teria levado os investigadores de cada Estado-Nação a reproduzir a mesma estratégia de produção de Identidade Nacional. Tal estratégia, implicava a tarefa de identificar os antepassados, de estudar o folclore e criar uma cultura de massas. As duas primeiras tarefas instituíram narrativas e cenários de identificação nacional, a terceira procurava instituir uma rede de redistribuiução desses elementos no sentido de homogeneizar o espaço cultural nacional; actualizando os cenários anteriormente construídos. Neste ponto, iremos centrar a nossa atenção nas duas primeiras tarefas; tentando ver de que modo se concretiza a articulação da construção do imaginário português com os moldes em que o imaginário europeu foi construído. Porém, não desenvolveremos de modo sistemático o programa de pesquisa histórica preconizado por A.M. Thiesse. Em contrapartida, tentaremos discutir o modo como a obra de E. Lourenço nos oferece uma alternativa aos

procedimentos comparativos inerentes à pesquisa histórica e, assim, tentar compreender outros modos em que o jogo de reflexos se pode processar.

A obra de Eduardo Lourenço retrata, neste contexto, um exemplo do modo como essa articulação pode ser pensada. Ao fazer simultaneamente um exercício psicanalítico das Identidades e Mitologias, propõe um esquema de entendimento que supera um jogo de escalas de análise que a dimensões geográficas Europeia e Portuguesa pressupõem à partida. Assim, nas articulações que faz, E. Lourenço não estabelece uma plataforma maior – a europeia – que interage com os elementos que a constituem, sendo Portugal um desses constituintes. Portugal não é visto como um reprodutor de variáveis da Identidade Europeia, nem a Europa é tomada como uma síntese, ou apresentando uma matriz, das Identidades criadas nos seus limites. Com efeito, a interacção do modo como a Mitologia e a Identidade é analisada não é definida por uma geopolítica, tal como o sugerido por A. M. Thiesse. A propósito do modo como entendemos o trabalho de E. Lourenço, devemos salientar a análise de Maria Manuel Baptista (2003; 2008). Com esta autora, fomos levados a compreender que a geopolítica em E. Lourenço é subvertida pelo papel da linguagem e do simbólico, isto é, a geografia e a história são escrutinadas enquanto movimentos de significação, sendo o imaginário uma nova forma de geografia e o simbólico uma nova forma de história. Assim, a obra de E. Lourenço não é apenas sobre a discussão das condições históricas em que as Identidades Portuguesa e da Europa são construídas, tal como o faz o cruzamento das escalas de análise de A. M. Thiesse, mas a problematização do modo como emergem, de um ponto de vista ontológico, essas condições de discurso identitário.

3.2. O Simbólico, o Mitológico e a Identidade em Eduardo Lourenço

Subvertidas as coordenadas cronológicas e espaciais de uma cartografia histórica, os estudos sobre Identidade em E. Lourenço tornam-se em exercícios de uma psicanálise de inspiração lacaneana-heideggereana[6]. A Identidade, e o seu sentido, decorre de uma projecção em que são entrelaçados

6 "De qualquer forma, Lourenço parece acompanhar as reflexões do 'primeiro' Lacan sobre Heidegger, embora em momento nenhum a sua reflexão nos surja como aceitando o estruturalismo lacaneano. Assim, a forma como Lacan entende a angústia do *dasein* heideggereano conduzi-lo-á à consideração de que, quer a 'palavra vazia' quer o 'silêncio' que a manifestam, não são produto de um qualquer género de recalcamento ou recusa. Trata-se apenas da ausência de possibilidades lançadas pela pré-compreensão do *dasein*: o silêncio que a angústia heideggereana descreve sinaliza, em Lacan, um real que resiste à simbolização. // O ausente que o silêncio sinaliza é propriamente o inconsciente, nó patogénico, abismo que a prática analítica procurará que o sujeito possa recobrir através da actividade simbólica, no âmbito do qual o Eu se constrói imaginariamente, ou, por outras palavras, «(...) o eu é um objecto – um objecto que desempenha um certa função que nós designaremos de função imaginária» (Jacques Lacan, *Le Séminaire – Livre II. Le Moi Dans le Théorie de Freud et Dans la Technique de la*

elementos com temporalidades distintas invocadas pela compreensão presente que, longe de se constituir numa monolítica síntese desse entrelaçado, é ela própria uma tensão de compreensão das possibilidades em que se está a constituir. Neste horizonte de compreensão e das suas possibilidades, o discurso sobre a Identidade deixa de ser um somatório de cristalizações (que visa estancar a mineralização da memória) e de uma suposta essência (que enforma a Identidade) para se tornar desafio à Identidade. Não é um discurso de celebração, mas um discurso em forma de tarefa e expectante de novos momentos do projecto identitário. O discurso sobre a Identidade em E. Lourenço não é o ordenamento de uma amálgama que expressa a singularidade, mas um instrumento que ironicamente desafia os essencialismos, não apenas pela sua desconstrução, mas pelas suas possibilidades de uso numa Identidade sempre em construção. Uma Identidade sempre em construção, porque as condições ontológicas em que é pensada assim o exigem.

A psicanálise de E. Lourenço questiona as condições do desejo de Identidade e a pulsão com a qual produzimos discursos sobre ela. É neste sentido que o Mito, a análise mítica, adquire um especial realce na sua obra. Se o imaginário é uma geografia, já a paisagem é uma construção simbólica ou um resultado da pressão da carência de uma narrativa histórica. Assim, o Mito é um reflexo desse processo de sedentarização histórica da geografia, é a ordenação – em forma de narrativa ir(real) – que o simbólico impõe ao relevo, instituindo a paisagem em linguagem. Não enquanto forma de tradução, mas como forma de construção, porque a linguagem não é apenas veículo, mas a condutora de paisagens. Portugal enquanto nome constrói Portugal. Não porque a sua enunciação implica uma unidade (ou forja um sentido

Psychanalyse (1954-1955), Paris, Éd. du Seuil, 1978, p.60). A Imaginação é assim instância mediadora, imperfeita por natureza e simbólica por definição. // E é precisamente através desta simbolização do real, que procura recobrir a distância que vai do Eu ao 'Outro Eu' (o inconsciente ausente) que Lacan procura ir mais além do que foi Heidegger, acabando embora por se reencontrar com ele ao nível da estrutura temporal do *dasein*, pois que do que se trata na actividade simbólica é de recuperar a autenticidade do sujeito, que deverá 'reescrever' simbolicamente a sua história, a partir do futuro. // Assim, a prática psicanalítica transforma-se em Lacan numa 'arqueologia do futuro' que procura a 'palavra plena', muito próxima da autenticidade heideggereana. O assumir a história não é pois apenas assumir o passado, mas reescrever a história, aí onde ela é feita de 'falatório' e 'palavra vazia' ou de silêncios e de ausências. // E será esta concepção lacaneana-heideggereana do tempo e da história como reescritura a partir do futuro que será adoptada por Lourenço, por exemplo na «Psicanálise Mítica do Destino Português», agora aplicada concretamente ao 'ser português'. // Na verdade, também em Lourenço o 'sintoma' não parece provir exclusivamente do passado, mas do futuro (cf. Eduardo Lourenço, *Nós Como Futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997), pois, como afirma Lacan, prolongando Heidegger, o passado só existe porque o sujeito tem um futuro: «O passado e o futuro correspondem-se precisamente. E não num sentido qualquer - não no sentido em que poderíeis crer que a análise indica, a saber do passado ao futuro. Pelo contrário, na análise justamente, porque a técnica é eficaz, ela utiliza a boa ordem - do futuro ao passado» Jacques Lacan, *Le Séminaire - Livre I. Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éd. Du Seuil, 1975, p.180. Mas Lacan irá ainda mais longe, pois o 'sintoma' não esconde um sentido, mas provém do não sentido, de uma ausência (que é propriamente o 'real'), quer dizer, não é a palavra que pode 'representar' o sintoma, mas o sentido do sintoma só a palavra 'plena' (enquanto significante) o pode dizer, no mesmo gesto que o promove, a este 'quase-real', a um 'real' simbolizado, quer dizer, para Lacan, a 'imaginário')." (Baptista 2008: s/p).

que possibilita o enunciado, não é um significado), mas porque nas possibilidades em que isto se passa, Portugal é um significante[7]. É uma geografia da linguagem em que a Mitologia especifica o devir histórico, criando sequências de paisagens. Criando possibilidades identitárias sobre as quais a psicanálise se debruça enquanto exercício hermenêutico[8].

Os conceitos de Imaginário, Simbólico e Real propostos por Jacques Lacan são, em E. Lourenço, a plataforma com que se constrói a abordagem dos mitos, havendo uma coincidência conceptual entre o Simbólico de J. Lacan e o Mitológico de E. Lourenço[9]. O Imaginário, em J. Lacan, salienta o papel da disjuntura na formação das imagens com que se constroem os elementos que podem concorrer na edificação de Identidades. O espelho é o cenário por excelência em que essa disjuntura ocorre. A

7 "O contacto com os *Séminaires* de Lacan, (e mais tarde com os *Écrits*, cuja importância em Lourenço parece ser menor), podem ser detectados na obra de Lourenço através da adopção da mais importante 'revolução' que Lacan operou no domínio da filosofia da linguagem, a saber, a consideração de que é o significante que produz o significado. De simples 'imagem mental' e meramente instrumental em Saussure, o 'outro lado do significado', passa a ser entendido como a génese de toda a realidade, pois que é na instituição do significante que se abre a possibilidade da emergência do significado. // Uma tal inversão nas relações entre significante e significado conduzirá Lacan a centrar-se no modo de produção do significante, quer dizer, no modo pelo qual são as 'imagens' que produzem e conferem sentido à própria realidade. // E é desta fundamental e decisiva inversão na área da filosofia da linguagem que Lourenço participará, até porque ela vai ao encontro das principais preocupações do filósofo português, que ao nível da concepção de um 'irreal que engendra o próprio real' (...), mas sobretudo de uma linguagem poética que é também poiética" (Baptista 2008: s/p).

8 "Ao contrário de Jung, Freud ou Lacan, a «psicanálise cultural» lourenceana não parte da prática clínica para se erigir em seguida numa filosofia da linguagem ou numa filosofia da cultura. Aquilo que na obra de Lourenço pode ser designado por psicanálise deveria em boa medida ser lido como uma hermenêutica cultural que recolhe alguns dos instrumentos conceptuais da psicanálise e não permite a sua consideração no âmbito de uma técnicas interpretativa no quadro da relação clínica. // É que não é a mesma coisa partir da prática psicanalítica e inferir daí um conjunto de asserções válidas, porque heurísticas, para o domínio da filosofia da linguagem ou da rate ou da cultura, ou percorrer o caminho inverso, quer dizer, partir de uma «psicanálise mítica», ela própria simbólica e imaginária, mais poética de que instrumental e performativa, onde o quadro da relação clínica e do *transfert* (simbólico ou não) se encontra completamente ausente, para inferir das metodologias de abordagem no âmbito da análise, quando se trata de pacientes portugueses (emigrantes ou não). // Em nosso entender, o que há de comum entre a hermenêutica lourenceana e a psicanálise (e muito particularmente a de Lcan) é tão-só uma reflexão que, partindo do domínio da filosofia da linguagem, desemboca numa abordagem, complexa e original, das relações que entre si mantêm os domínios do Imaginário, do Simbólico e do Real (Baptista 2003: 399)

9 Como nos explica M. M. Baptista: "Lacan, ao inverter as relações entre significante e significado, próprias da concepção instrumental da linguagem, «(...) afirma que o reenvio puro e vazio do significante constitui a condição de possibilidade de todo o reenvio determinado. O signo não será portanto mais determinado pelo seu sentido, pelo seu significado, mas rigorosamente o inverso, para poder ser signo, o signo deve antes de mais ser significante. Poderíamos quase dizer que, de uma certa maneira, Lacan parece reintroduzir uma espécie de fundamento transcendental no seio mesmo da fenomenologia heideggereana» (Thierry Simonelli , 'De Heidegger à Lacan', Disponível em http://dogma.free.fr, 1998, p.12). // Na verdade, é precisamente este género de 'fundamento transcendental' que Lacan introduz na hermenêutica heideggereana que se encontra presente na obra de Lourenço desde, pelo menos, a década de 70, e já claramente na «Psicanálise Mítica do Destino Português», no qual detectamos a anterioridade do simbólico (em última análise, do significante) face ao sentido, que pode ser fenomenologicamente recolhido num segundo momento da análise. Assim, partindo da hermenêutica heideggereana, lida à luz de um certo Lacan recuperado por Ricoeur (sobretudo no que respeita à interpretação hermenêutica da psicanálise) Lourenço utiliza quase como equivalentes conceptuais o 'simbólico' e o 'mitológico'. Daí que a «Psicanálise Mítica» seja mais propriamente a aplicação ao 'ser português' da parte da hermenêutica psicanalítica ricoeureana que converge com a filosofia da linguagem de Lacan" (Baptista 2008: s/p).

disjunção entre o reflexo e o reflectido é a primeira (e perpétua) instância de identificação. Paradoxalmente, nesta imagem, o processo de identificação ocorre por descentrar o reflectido, que apenas se identifica pelo reflexo. Descentrado, face à disjunção em que se encontra, o imaginário é nómada e, no seu movimento, abeira-se no abismo entre o reflexo e o reflectido. Neste perpétuo movimento, o Imaginário e o Simbólico estão entrelaçados, a linguagem – a significação – enuncia os abismos, define as fronteiras, não como linhas intransponíveis, mas como possibilidade de (d)esencontro. O Simbólico sedentariza o nomadismo do Imaginário, instituindo uma realidade de símbolos em que reflexos e reflectidos procuram saciar a sua carência de ser. Se entre o Imaginário e o Simbólico se constitui a realidade – o dizível – , o Real é o que fica de fora dessa relação; o que fica de interstício e intermédio enquanto silêncio ensurdecedor. Perpetuamente esquivo, é a alteridade máxima. O impensável. É nesta condição de instância interior, habitando as fendas onde o dizível não mais é possível, que se propaga até aos limites da realidade. Moldando-lhe as fronteiras, emoldurando-a. A fronteira não o exclui, pelo contrário, liga-o perpetuamente em forma de desejo.

A fronteira com o Real é o limite e a possibilidade de exceder a realidade. Tornando incansável a tentativa da sua transposição. Animando a simbolização, animando a Mitologia com que se constroem as Identidades:

"Eduardo Lourenço: (…) Ora bem, eu nunca disse que a identidade era um dado. A identidade é, efectivamente, uma construção e, no que diz respeito a nós, humanos, nós adquirimos uma identidade, segundo diz Lacan, com a visão de um espelho que permite a todos nós (a um certo momento pode ser de diversas naturezas) o mínimo de identificação, que é coroado pelo nome que nos é dado. E o nome cria as coisas, mesmo se a coisa é a mais instável de todas as coisas, quer dizer, o indivíduo. Só quando o indivíduo entra efectivamente em crise de identidade é que ele tem o sentimento do que é a identidade. E a mesma coisa se aplica aos povos. A História não é um dado. A identidade de um povo são os seus actos ao longo da História, é aquilo a que nós chamamos, grosso modo, a sua História, a qual não está fechada, não está encerrada, está em aberto. Por conseguinte, o que é a cultura portuguesa? É o conjunto de representações, de sentimentos, de valorações que cada português assume e lê através de um ecrã que já existe dentro dele e a que nós chamamos a língua portuguesa. Quer dizer, na verdade, o primeiro sujeito sem ser já mais sujeito possível da identidade portuguesa, é a língua. Não são os portugueses que têm a cultura portuguesa, é a língua portuguesa que tem os portugueses e, ao mesmo tempo, é um capital de memória sem cessar que também não é um dado (…). A memória é sempre um acto do presente que recicla sem cessar todos os outros tempos, que os actualiza. Nós só temos um tempo verdadeiro que é presente. Todos os outros tempos são miragens e projecções desse presente" (Silva & Jorge ibid.: 130-131).

A língua ao especificar o Imaginário, ao criar o Simbólico – o Mitológico – educa os ecrãs com os quais os indivíduos criam a Identidade Pessoal. A linguagem enquanto possibilidade de injunção possibilita a colocação do ecrã com o qual as coisas são com-preendidas. É a sociabilização da geometria desses

ecrãs que permite a edificação de uma comunidade imaginada (para usar a terminologia B. Anderson (2005 [1983]). Uma Identidade Colectiva é um conjunto de ecrãs partilhados que forjam a comunidade. A sua realidade é, então, uma máscara que, no espaço público, é sujeita e potencia diferentes políticas de representação. A naturalização da máscara é uma dessas políticas; outra seria a denúncia dessa naturalização. Poderíamos questionar a importância do Real na emergência destas políticas díspares. Um Real que proporciona uma política de conhecimento enquanto modo de tornar pensável os limites do jogo da realidade; ou uma política de conhecimento articulada com uma política de gestão dos discursos sobre a realidade como forma de moldar o desejo e o assombro do Real. Neste alargamento do dizível, todas as estratégias girariam em torno da máscara e não do Real. Mesmo enquanto fantasia, os ecrãs existem na realidade, são a sua condição e as possibilidades que encerram a existência. As máscaras não encobrem a Identidade, são a expressão das disjunturas – dos descentramentos – em que se constitui a realidade e, nessa medida, as máscaras são a Identidade. Assim, a língua da máscara – o elemento que específica a Identidade – é ela própria especificada, sujeita também à contingência. Nesta especificação da língua, o Mitológico – enquanto forma de Simbólico – expressa não só a conjuntura em que é construído, como também a ontologia que lhe subjaz, evidenciando na máscara a sua ir(realidade).

Se o Imaginário é errante (porque se forma em disjunturas), o Simbólico dirige o movimento (antecipa-o e perspectiva-o retroprojectivamente) permitindo a criação de unidades; injunções traduzíveis em geografia e história que permitem o discurso sobre a Identidade. "Cada povo só o é por se conceber e viver justamente como destino. Isto é, simbolicamente, como se existisse desde sempre e tivesse consigo uma promessa de duração eterna. É nessa convicção que confere a cada povo, a cada cultura, pois ambos são indissociáveis, o que chamamos «identidade»" (Lourenço 1999 [1998]: 9). Assim, a Identidade Nacional, mais que uma síntese de aspectos, é um horizonte de sentido que cria um laço social onde uma comunidade se representa como destino. Deste modo, se a Identidade Nacional pode ser cumprida na sua territorialidade – a fixação das fronteiras geográficas nacionais – a concretização da sua temporalidade não permite essa fixidez, apresentando-se como projecto – ou destino – como sequência infinita de tarefas que apenas o Mito pode representar[10]. O Simbólico sedentariza o Imaginário.

10 "A realidade efectiva de um povo é aquela que ele é como actor do que chamamos «história». Mas o conhecimento – em princípio impossível ou inesgotável – da realidade de um povo enquanto autoconhecimento do seu percurso, tal como a historiografia se propõe decifrá-lo, não cria nem pode criar o sentido desse percurso. Não é a pluralidade das vicissitudes de um povo através dos séculos que dá um sentido à sua marcha e fornece um conteúdo à imagem que ele tem de si mesmo. A história chega tarde para dar sentido à vida de um povo. Só o pode recapitular. Antes da plena consciência de um destino particular – aquela que a memória, como crónica ou história propriamente dita, revisita –, um povo é já um futuro e vive do futuro que imagina existir. A imagem de si mesmo precede-o como as tábuas da lei aos Hebreus no deserto. São projectos, sonhos, injunções, lembrança de si mesmo naquela época fundadora que, uma vez surgida, é já destino e condiciona todo o seu

O Mitológico polariza as forças do Imaginário sob a forma de projecto nacional[11]. A análise da Mitologia de E. Lourenço pretende assim discutir as possibilidades de projecto. Não se trata de uma análise dos mitos para a compreensão da historicidade do contextos em que são produzidos, mas, pela compreensão da historicidade própria dos mitos, delinear um sentido para a comunidade que os partilham[12].

Evidenciando no Mitológico a matriz da sua mutabilidade, tentando compreender a força da sua ir(realidade), a análise de E. Lourenço permite enfatizar o que de "Mistério" existe na Identidade Nacional Portuguesa, tal como existirá nas outras. Tomando-a como um processo de construção, existe uma preocupação em definir a sua estrutura, sem, contudo, tentar sistematizar a construção em fenómenos de causalidade. Sendo uma estratégia de representação, existe um esforço no sentido de delinear a sua dinâmica que, nem sempre, é traduzida por uma ligação entre discursos e referentes. Sendo uma estratégia política, cuja conjuntura é necessário definir, a sua análise vai, por vezes, no sentido de demonstrar o carácter intra-conjuntural das coisas, ou procurar, num momento anterior, um eco do que foi posterior. Uma fusão temporal em que a sequência linear dos episódios históricos é apenas uma elemento de revisitação da temporalidade da Identidade. Isto porque, enquanto fenómeno histórico, "o tempo de um povo é trans-histórico na própria medida em que é «historicidade», jogo imprevisível com os tempos diversos em que o seu destino se espelhou até ao presente e que o futuro reorganizará de forma misteriosa" (Lourenço 1999 [1998]: 9). Tal perspectiva, ou expectativa de conhecimento, prende-se com a vontade de E. Lourenço em "assimilar essa estranha permanência no seio da mudança àquilo que os românticos alemães designaram, para desespero da historiografia iluminista, como «alma dos povos» (ibid.: 10).

destino. Em suma, mitos" (Lourenço 1999 [1998]: 10).

11 "Em suma, a massa de sombra luminosa a que chamamos o «imaginário», a face não iluminada de frente por nenhum conhecimento dito «histórico». Sé em função dele, e não o contrário, é possível qualquer coisa como autognose. O imaginário transcende a mitologia constituída ou plausível, mas é na mitologia, na ficcionalização imanente à história vivida, que melhor o podemos apreender. Adoptando uma célebre fórmula de Kant, podemos dizer que a mitologia sem história é vazia e a história sem mitologia é cega" (Lourenço ibid.: 13-14).

12 "O nosso propósito não é o de, complacentemente, revisitando o que nos parece ser característico da imagem e dos avatares do destino português durante oito séculos, compreender a realidade desse destino, ainda em devir, mas o de insinuar que não só ele não é inseparável das ficções activas com que os Portugueses viveram ou vivem, como a sua leitura é impossível sem te em conta essas mesmas ficções, isto é, a mitologia que elas configuram" (Lourenço ibid.: 13).

3.3. Os Conflitos Matriciais da Mitologia Portuguesa

A "alma dos povos" é sistematizada num modelo matricial. As Mitologias emergem no irrepetível movimento do Tempo. São formas de simbolização que, pela sua recorrência, conferem uma certa ciclicidade aos episódios, gerando uma aura de mesmidade que leva a comunidade a representar-se como destino; como portadoras de um legado – o Futuro – herdado do Passado. A manifestação em termos temporais do laço social com que se constituem ou a pressão desse laço para assegurar a sua reprodução. Esse laço social tanto pode ser transfigurado num episódio político como numa obra literária ou numa atitude. Mitos como o do "reino cristão" – o *primeiro e intemporal* discurso identitário – a da saga da língua portuguesa – cantada n'*Os Lusíadas* – ou o Mito do povo da palavra "Saudade" são elementos que estabelecem plataformas de actualização do laço social. São Mitologias entrecruzadas, como tão bem o demonstra E. Lourenço recorrendo sempre ao modo como se inscrevem umas nas outras. A sua separação é apenas uma forma de ordenar esse rizomático movimento pelo qual a comunidade reforça os pilares nos quais se constitui.

Na leitura da análise lourenceana das Mitologias tentámos encontrar os fios condutores que, não só são a estrutura do cruzamento entre os Mitos, como também permitem analisar o modo como o Imaginário é sedentarizado pelo Simbólico. E, nesse mesmo movimento, o Simbólico pode ser analisado como a estratégia, e simultaneamente o resultado, de uma especificação conjuntural. A força do Mito parece forjar-se na gestão conjuntural da força do Imaginário. Desta engrenagem advém o ímpeto do Mitológico para forjar Identidades porque, tal como a própria Identidade, é a coerência possível para a disparidade de elementos que compõem o Imaginário. A gestão dessa disparidade responde aos desafios conjunturais, impondo outros desafios que renovam a gestão. Nem tanto num movimento dialéctico, mas enquanto conflito constituinte do fenómeno identitário, entrecruzando de modo rizomático os movimentos nos quais identidades e comunidades se justapõem na expectativa de formarem um projecto[13]. A Identidade

13 A este propósito é de salientar que esse projecto é um projecto humanista, no sentido em que a imagem do projecto é a imagem de um Homem – o Homem da Modernidade (ou o Indivíduo Moderno – uma imagem totalitária justaposta ao infinidade humana). Apesar dos projectos que E. Lourenço analisa serem projectos da unicidade e coerência que caracterizam o Humanismo Moderno, o seu olhar sobre esses projectos é um olhar de um anti-humanismo. Como nos explica M. M. Baptista (2001: 28), no Prefácio da edição portuguesa de *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault, E. Lourenço define a imagem que é posta em causa: "a «imagem" a que Lourenço se refere é precisamente a do sujeito uno, auto-determinado e auto-consciente, entidade cuja morte havia sido preparada sucessivamente por Nietzche, Freud, Heidegger, Lacan e proclamada por Foucault (este último, com a significativa vantagem de propor uma nova metodologia para a história da cultura – a arqueológica – completamente anti-hegeliana, porque totalmente não dialéctica, e a qual é pressuposta por Lourenço nas suas análises de hermenêutica cultural) (...) Tal como Heidegger afirma «(...) o humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora da sua essência (Heidegger, Martin, *Carta Sobre o Humanismo* (Trad. Pinharada Gomes

e o Mitológico são eficazes porque congregam a potência do Imaginário, tornando-o recurso de um projecto que, sendo político, não pode prescindir da dimensão identitária[14]. Assim, nos diversos Mitos portugueses que E. Lourenço discute na sua obra, tentámos compreender de que modo o Imaginário, ou as figuras do Imaginário, são retomadas para edificação da Mitologia que, enquanto fenómeno conjuntural, é uma resposta, ou um leque de respostas, à necessidade de renovação da Identidade Nacional. Respostas que, no seu conjunto, remetem para conflitos matriciais da sua construção.

Desses conflitos matriciais, vamos salientar os seguintes: o "Desejo de Singularidade", a "Decadência" e a "Profecia". No fundo, trata-se de um conjunto de três conflitos que animaram Portugal enquanto projecto de uma comunidade. O primeiro corresponde a uma tentativa de situar Portugal entre os outros Estados-Nação. O segundo corresponde a um sentimento de precariedade (que se torna mais evidente quando Portugal se compara a um modelo hegemónico de Progresso). O terceiro, a "Profecia", tanto surge para explicar a "singularidade" portuguesa, como para ultrapassar o sentimento de impotência proporcionado pela "Decadência". Simultaneamente, é também fonte de explicação para os momentos áureos da história, transfigurando a conjuntura em momento pleno de realização da Profecia. A sua discussão, ao longo de nove séculos, gerou uma série de figuras e sagas mitológicas que ordenaram esses nove séculos em sucessivas e entrecruzadas Identidades Nacionais. São discursos em forma de projecto, cujo momento lourenceano de leitura/simbolização denuncia fatídica e ironicamente como "destino". Nos próximos pontos não pretendemos dar conta de todos esses entrecruzamentos, mas apenas salientar alguns momentos dessa edificação mitológica que permite pensar Portugal enquanto comunidade.

3.3.1. O Desejo de Singularidade

Como vimos no Capítulo anterior, J. Hutchinson (1992), entre outros, salienta como o nacionalismo cultural promoveu um Saber passível de ser usado na construção das Identidades Nacionais. A

e Arnaldo Steiner), col. Filosofia e Ensaios. Lisboa: Guimarães Editores, 1980 2.ª, p.8)" (Baptista ibid.).

14 A dimensão identitária tanto pode ser legitimada numa perspectiva cultural ou não. No caso português, a cultura nacional é o elemento mais imediato em que pensamos para perceber esta justaposição entre Identidade e projecto político, ou Estado-Nação. Porém, a cultura nacional pode ser substituída por outros "valores" do qual todo o discurso jurídico-legal da Revolução Francesa é um exemplo. Independentemente das diferenças, todos os projectos políticos dependem de uma figura identitária para gerir a comunidade, porque a Identidade – ou a construção de Identidades tipo – permite a especificação de tarefas para a concretização desse projecto.

especificação da variabilidade cultural permitia um processo de nuclearização de elementos culturais, cuja organização em função de coordenadas espacio-temporais permitia a fabricação de Nações. Uma fabricação de singularidades naturalizadas pelo Saber pelo Desejo dessa singularidade. Foi neste contexto, que se assistiu à ascensão do vernáculo ao estatuto de língua nacional, como todo o processo de estudo e criação que tal estatuto exigiu. A Língua responde, assim, ao Desejo de Singularidade, sendo produto e instrumento dessa singularidade que se vai construindo e naturalizando. É nessa condição de "produto e instrumento", que anima a criação e homogeneização do espaço nacional (Gellner 1993 [1983]), permite a invenção das tradições que ritualizam esse espaço (Hobsbawm 1992 [1983]) e condiciona as possibilidade de imaginar a comunidade nacional (Anderson 2005 [1983]). A língua nacional é assim o resultado de uma especificação e, nesse processo, é um instrumento privilegiado de – pela enunciação – especificar um determinado aspecto, contribuindo para a naturalização da Nação, da sua Cultura e da sua Identidade.

Anteriormente discutimos o modo como E. Lourenço perspectiva as relações entre a Língua, o Imaginário e o Simbólico, sendo com base nessa perspectiva que o autor revisita o Romantismo Português. Procurando na celebração da língua nacional, o modo como o Desejo de Singularidade, ou melhor, o conflito que anima a procura da singularidade portuguesa, se concretiza em novas Mitologias. A problematização da importância da Língua enquanto Mito é referida por E. Lourenço para momentos anteriores, como quando discute a contextualização histórica da obra de Luís de Camões ou de Padre António Vieira. Porém, dessas obras surgem, fundamentalmente, figuras mitológicas em que a Língua é apenas um veículo. A Língua serve de enunciação das figuras e dos dramas de figuras de um futuro Panteão. Porém, no Romantismo, com Almeida Garrett e, mais tarde com Teixeira de Pascoais e os Saudosistas, a Língua é ela própria Mito. Um Mito de Singularidade em torno da palavra Saudade:

"A Saudade é gosto amargo do bem passado, «delicioso pungir de acerbo espinho» mas igualmente penhor de ressurreição do que, por excesso de vida, não pode morrer. Com ele [Almeida Garrett], a saudade não é apenas perfume de alegrias mortas, sentimento um pouco desencantado de não encontrar no presente a imagem perdida de um país fora da história, como lhe parece – ou parece o seu a olhos estranhos –, mas o corpo e a sombra da alma portuguesa. Unindo *historicamente*, e não acidental ou liricamente, Portugal e a Saudade, Garrett instaurou a primeira mitologia portuguesa sem transcendência. A que fez do país de Camões o país-saudade, o Portugal-saudade, que não tem outro destino senão o da busca de si mesmo. Com adequação aos tempos e aos modos da futura vida portuguesa, o essencial desta percepção mítica de Portugal permanecerá intacta até aos dias de Pascoais e de Pessoa" (Lourenço 1999 [1998]: 32).

Uma palavra que é *o corpo e a sombra da alma portuguesa*. A Saudade, enquanto elemento Mitológico, não é a tradução para a ordem do Simbólico de uma experiência; é a própria inauguração da

experiência e da sua singularidade. A acção do Simbólico/Mitológico na produção de Mundo, na definição de horizontes de sentido que proporcionam a singular experiência da Identidade única. A Saudade é um horizonte de sentido em que se processa uma compreensão das coisas. É um Mito sem transcendência, mas, nem por isso, com uma menor capacidade de explicar a comunidade, a sua singularidade e o seu projecto. A Saudade está territorializada no corpo, definindo-lhe o relevo das sensações. A Saudade é o ecrã com que se está no Mundo. Sendo a geografia do Mundo uma inevitável imagem de Saudade. Um sentimento em forma de carne viva, fatalmente assombrado pelo destino, pela ausência e pelo desejo. O corpo da Saudade não determina a saga de uma linhagem régia ou a exuberância de uma raça. O sangue dos corpos é um sangue-palavra[15]. Uma linhagem do *Verbo*. A herança dos corpos da comunidade assegura essa linhagem, fazendo da saudade, o singular corpo português. A intraduzível Saudade satisfaz o Desejo de Singularidade, sedentariza o movimento do conflito em torno de uma palavra que é corpo e destino. A paisagem epopeica dos que partem e paisagem lírica dos que esperam. Um projecto animado pela infinita tarefa de regressar e pela precária expectativa da espera. Sentimentos que se aglutinam num horizonte de esperança, fazendo do regresso e da espera um mesmo movimento. Dois pólos de uma única viagem, a Saudade. Tarefas que forjam e unem a comunidade do *Portugal-Saudade*[16]. Uma resposta ao desejo da inequívoca e singular Identidade.

Com o Romantismo, para além do trabalho de edificação da Mitologia da Saudade de Almeida Garrett assistimos também ao estabelecimento de uma elite de escritores que não só produzem obra, como recriam o estatuto da obra literária e, consequentemente, fazem da Língua um Património Identitário. Alexandre Herculano, Camilo Castelo Branco, Júlio Diniz, entre outros, fazem da sua obra um contínuo da obra da Língua de Camões ou de Gil Vicente. Nos seus romances, revisitam o passado nos moldes do presente que tentam construir. "Este «regresso a Portugal», ou da cultura portuguesa ao seu passado e às visões que nele a determinaram, tal como o nosso romantismo as ilustrou, tanto como o seu

15 A palavra de um gigantesco corpo estigmatizado, "a saudade (que mais podia ser?) é apenas isto: a consciência da temporalidade essencial da nossa existência, consciência carnal, por assim dizer, e não abstracta, acompanhada do sentimento subtil da sua irrealidade" (Lourenço: [1997]: 177)

16 Dois nomes que se cruzam na edificação da expressividade de um país: "Talvez só um povo permanentemente distraído da sua existência como estratégia, ou imbuído e inebriado dela a ponto de a esquecer, pudesse tomar por brasão da sua alma a figura da saudade. Talvez simplesmente, porque, como povo, feliz na sua inconsciência, que é a da vida, não se resigne a que nada fica de nada, como disse Unamuno. Quando nada resta de nada, fica ainda o tudo desse nada. É isto que vivemos como saudade, unindo numa só intuição as visões, no fundo semelhantes, dos nossos maiores poetas, de Camões a Garrett, de Pascoais a Pessoa. Mas talvez só a música impregnada do peso e da lembrança do tempo – a de Bach ou de Beethoven, de Schubert ou de Mahler – confira a um sentimento que julgamos único a sua real e indizível universalidade" (Lourenço ibid.: 117).

prolongamento na época como nas épocas seguintes, não significam um «ensimesmamento» narcisista do nosso imaginário, como seríamos tentados a crer. O romantismo não veio só histórica e culturalmente «de fora», ele foi, na sua origem, abertura e encontro com a nova cultura europeia, com a qual continuou a dialogar criticamente, como as obras de Garrett e Herculano o mostram" (Lourenço ibid.: 33). Esta aproximação das produções literárias portuguesa e europeia, leva-nos a retomar a importância da novela proposta por B. Anderson (ibid.: 47-52) apresentada no Capítulo anterior. A novela do romantismo apresenta à comunidade de leitores novos tipos de sequências temporais narrativas, novos modos de compreender a simultaneidade que criam as condições para que a comunidade se possa imaginar como comunidade de uma Língua nacional. A Língua, usada na novela, torna-se veículo para que a Nação imagine os seus Tempos e os seus Espaços. Para que os cidadãos se sintam pontos num espaço e num tempo em conexão com outros pontos que, pela Língua, delimitam territórios povoados por Mitos actualizando a compreensão dessas ligações. A sociabilização da Língua edifica novas sociabilidades nas quais os cidadãos aprendem os Mitos e os Ritos da Nação.

A produção literária possibilita também a imaginação de uma elite que justapõe escritores do Presente e do Passado, preparando a recepção dos escritores do Futuro. Anteriormente, vimos como L. Jordanova (1988) problematiza as questões do *nexus* Ciência/Nação. O modo como a elite dos cientistas nacionais reproduz e actualiza o esquema de imaginação de comunidades proposto por B. Anderson (ibid.). O caso dos "Homens das Letras" seria, na linha de proposta de L. Jordanova, outra das elites tornadas um *bem comum*. Uma elite que, enaltecendo a Língua pelas suas obras, aumenta e cuida do Património Nacional. No mesmo sentido, também J. Hutchinson (ibid.), a propósito do Nacionalismo Cultural, salienta o papel dos artistas enquanto "Inovadores Morais". A nova moralidade apresenta a perenidade dos valores nacionais como via de crescimento. A obra de arte, a forma como a Modernidade criou a obra de arte, exige uma linhagem que naturaliza a sua nacionalidade. A inovação, indexada à tradição, promove um sentimento de continuidade. Simultaneamente, os "Homens das Letras" ao criarem novos Mitos – palavras, narrativas, ícones… – tornam-se eles próprios Mitos da singularidade da expressividade nacional. A Língua é Mito e veículo de Mitologias, concretizando as injunções que forjam as Identidades.

3.3.2. A Decadência

Se o Romantismo em Portugal fez emergir e estabeleceu a importância de uma elite guardiã do património nacional, o Realismo enfatizou esse movimento de construção de um "grupo social" que

garante o seu prestígio pelo conhecimento e crítica da realidade nacional. A Geração de 70, ou os Vencidos da Vida, constitui um exemplo pioneiro de um movimento de intelectuais que, pela consciência da importância do seu trabalho, se constituem e auto-representam como elite[17]. A irrupção deste grupo no quadro da cultura portuguesa é inovadora não só pela própria dinâmica do grupo e da sua auto-representação, como também por ter desenvolvido uma reflexão acerca da nacionalidade portuguesa de carácter não celebrativa. Como sugere E. Lourenço (1999 [1998]: 37-39), o que começou como uma querela literária de tipo "anciens et modernes", englobou uma discussão que fez entrar, em Portugal, o socialismo de Proudhom, Marx e Lassalle. Um socialismo que permitia a revisão dos modos como a Nação (a sua história, o seu presente e os seus projectos) estava a ser construída pelo Romantismo. À Mitologia do País-Saudade é contraposto um país em Decadência, um país monotorizado por uma outra Mitologia, a do Progresso.

A Geração de 70 inaugura uma Mitologia que desconstruiu o encantamento da terra e revelou as insuficiências de um País sem razões de ser, encontrando na lírica da Decadência – do Trágico – uma nova forma de projecto[18]. Antero de Quental, Eça de Queiroz, Oliveira Martins e Teófilo Braga foram os protagonistas de uma nova geografia onde Portugal foi colocado para se pensar enquanto Nação. Entre uma Península Ibérica, como unidade, e uma Europa como ponto de referência do Progresso, Portugal foi escrutinado como viabilidade de constituir Futuro. Simultaneamente, esta geografia de discussão é acompanhada por uma nova geografia dos cenários onde se discutem estas questões; as Conferências do Casino são o palco por excelência de uma Nação que se está a discutir. São cenografias que, apesar de todo o esforço dos seus participantes em desinquietarem Portugal, posteriormente seriam convertidas em cenografias de celebração da Nação. Cenografias de criação de um *estilo*, um momento de edificação da Identidade Nacional. Não só porque se pensou essa Identidade, mas também porque desse pensamento resultaram diferentes modos de produzir a especificidade portuguesa, de produzir obras de arte que

17 "Em Portugal, este tipo de movimento, ao mesmo tempo ideológico, literário e mais latamente cultural, era inteiramente inédito. Pode, por analogia e guardando as devidas distâncias, comparar-se a sua irrupção na cena portuguesa à da geração alemã do Ateneu ou à mais mundana do romantismo francês, a de Hugo e a sua «batalha de Hernâni». Aliás, tanto o romantismo alemão, embora superficialmente conhecido, como a hugolotria dos anos 60 na Europa, foram referências explícitas deste, para nós, célebre, grupo" (Lourenço ibid.: 37).

18 "Essa falange de intelectuais, a primeira que merece essa designação ainda não existente, análoga à que no outro extremo da Europa se designa por intelligentsia, dava por suposto, e como um facto, o estatuto de Portugal como nação, e mesmo povo, «decadente». Para, mesmo numa perspectiva extremada, termos companhia, Antero de Quental e os seus companheiros de então englobavam toda a Península nesse estatuto, promovido a destino, de decadência" (Lourenço ibid.: 39).

preenchem a genealogia, sempre em construção, de Portugal[19].

A propósito deste *estilo*, acrescente-se que, "de modo diverso em cada um deles, está atravessado por uma pulsão explícita ou implícita de *sedução*, isto é, de autoconsciência de da sua prática de escrita, e que ela lhes importa tanto – como mimese do acto criador – como a mensagem que veicula. E no caso de Eça de Queiróz, mais. Se mais nada distinguisse a Geração de 70, esse poder de sedução, até esse momento inocente e agora convertido em fim, bastaria para justificar o seu papel e o seu impacto num imaginário português que reestruturou de maneira indelével" (Lourenço ibid.: 48). Retomando a importância da novela na construção da comunidade imaginada de B. Anderson (ibid.), a crítica das convenções sociais de Eça de Queirós instituiria um novo olhar sobre os espaços e relações sociais. Os leitores, ao projectarem-se nos personagens e nos cenários sociais descritos, reformulariam a mentalidade e os moldes da imaginação das comunidades de pertença. Comunidades que, pela novela, foram ironicamente retratadas no que escondem, nos segredos que mantêm a ordem social. Uma leitura do "contido e incontível Desejo" (Lourenço ibid. 49). A disseminação dessas leituras forjaria, noutros moldes, a comunidade nacional. Criando sociabilidades que, sob o desígnio da Decadência e do Trágico, perpetuavam as estratégias de construção da comunidade e da sua Identidade.

A Geração de 70 é um momento em que o projecto Portugal se vê ameaçado pela sua dissolução ou pela Mitologia do seu desaparecimento. Neste contexto, E. Lourenço salienta o papel de Antero de Quental enquanto produtor desta Mitologia, não só pela obra, mas pela vida. O modo como Antero de Quental se tornou Mito de uma Mitologia que o seu pensamento contribuiu para construir:

"O lugar de Antero é o buraco negro de uma cultura nacional imaculada. Ele mesmo recusou esta vista directa sobre o abismo que acabou por devorá-lo. O seu suicídio não é uma peripécia subjectiva, nem uma tragédia sentimental ou cultural, à Werther ou Chatterton, é último acto de vida que desejou tocar a face de Deus e não a encontrou. Em vez dela, um vazio que desde então, das maneiras mais imprevistas, se infiltrou no imaginário nacional ou lhe serviu de repoussoir. O acontecimento-Antero é a primeira expressão, entre nós, do que na cultura ocidental se designará como «morte de Deus». Na verdade, só depois dele tem sentido perspectivar o movimento da cultura portuguesa em termos de «dramaturgia». Antero foi o primeiro e, até hoje, inultrapassável encenador de um drama que antes dele só por intermitência filtrava do fluir tranquilo da nossa

19 A propósito deste *estilo*, acrescente-se que, "de modo diverso em cada um deles, está atravessado por uma pulsão explícita ou implícita de *sedução*, isto é, de autoconsciência de da sua prática de escrita, e que ela lhes importa tanto – como mimese do acto criador – como a mensagem que veicula. E no caso de Eça de Queiróz, mais. Se mais nada distinguisse a Geração de 70, esse poder de sedução, até esse momento inocente e agora convertido em fim, bastaria para justificar o seu papel e o seu impacto num imaginário português que reestruturou de maneira indelével" (ibid.: 48). Retomando a importância da novela na construção da comunidade imaginada de B. Anderson (ibid.), a crítica das convenções socais de Eça de Queirós instituiria um novo olhar sobre os espaços e relações sociais. Os leitores, ao projectarem-se nos personagens e nos cenários sociais descritos, reformulariam a mentalidade e os moldes da imaginação das comunidades de pertença. A disseminação dessas alterações forjaria, noutros moldes, a comunidade nacional. Criando sociabilidades que, sob o desígnio da Decadência e do Trágico, perpetuavam as estratégias de construção da comunidade e da sua Identidade.

cultura (Camões, Garrett) e desde então passou a haver, como Pascoais e Pessoa diversamente o mostraram (ibid.: 44).

Uma "dramaturgia" que encena o trágico final ou a inevitável perpetuação do conflito gerado pela ameaça de acabar. Um conflito que gera um novo conflito de renascimento, anunciando "a hora" em que, do nevoeiro, regressa a clarividência de Portugal. A retoma da "liturgia" messiânica; da Profecia.

3.3.3. A Profecia

O "Reino Cristão" corresponde ao *primeiro e intemporal* discurso identitário salientado por E. Lourenço (1999 [1998]: 10-11). A Mitologia em torno desta formação política e religiosa foi no sentido de conferir à emergência de Portugal, no cenário político peninsular da Reconquista, um horizonte em que o Sagrado se manifesta legitimando a existência do Reino. O Milagre de Ourique, narrado nas crónicas no Século XV, é o primeiro reflexo de uma Mitologia que engendra um Portugal missionário de vocação universal. Se a edificação de tal cenário profético coincide com um Portugal que, saído da Crise Dinástica de 1383-85, inicia um projecto de expansão ultramarina, também o "Quinto Império" ocorreria no contexto do Domínio Filipino, da Restauração que lhe pôs fim e dos projectos imperiais do reino restabelecido. *Os Lusíadas* criaram uma epopeia que cruza o plano terrestre e o transcendente, fazendo ecoar na História Nacional a Mitologia dos "antigos impérios". O "Quinto Império" inscreve profeticamente a história nacional numa genealogia universal. Até ao Padre António Vieira, a Profecia apresenta um carácter primordialista, explica pela revelação uma realidade que já tinha acontecido. Uma revelação que celebra e engrandece os "feitos" nacionais. Porém, com a *História do Futuro* a celebração é consumada pelo que de indício existe nesses "feitos". Indícios de um novo Império:

> "Não há na cultura portuguesa discurso mais alucionatório e sublime que o de António Vieira. É a síntese arrebatada, mas simbolicamente coerente, de cinco séculos de vida colectiva vividos com a convicção arreigada – mas também culturalmente cultivada – de que a própria existência de Portugal é da ordem não só do *milagre*, como da *profecia*. Pela sua pública fidelidade crística, Portugal profetiza" (ibid.: 21).

Uma Profecia, e um estilo profético, que no século XX é revisitada por Fernando Pessoa. A *Mensagem* sistematiza de modo rigoroso a *História do Futuro*, acrescentando na genealogia novos indícios e novas leituras. Indícios que, pelo Mitológico, criam o horizonte da sua identificação e compreensão bem como um sentimento de furor relativamente a esse Futuro. Um Futuro que já não é da ordem do milagre, como Ourique, mas da ordem da Profecia.

A Batalha de Ourique enquanto Milagre é uma Utopia. A vitória das tropas portuguesas face ao

infiel encerra uma Mitologia onde a concretização de um projecto se faz num espaço. O campo de batalha é o *topos* por excelência de um ideal de vida devota à Divindade, onde o gládio dos mártires é a acção que, pela força da crença, leva a que todas as outras possibilidades deixem de fazer sentido. Uma crença que faz da própria vida, e do seu sacrifício, o sentido último da existência. Da sua verdade e do mundo perfeito que comporta. O Milagre, neste contexto, celebra tanto a Divindade como as manifestações na sua crença. O Milagre traz, ao plano terrestre, a acção divina, criando um *topos* que, estando territorializado, nem por isso está sujeito a uma geometria linear que permite a cartografia, a métrica, de tudo o que nele se passa. Assim, o Milagre da Batalha de Ourique é *u-topos* que, encerrando a Utopia de um reino cristão, legitima a sua existência e projectos de futuro. "Os Lusíadas", neste sentido, é a narrativa em forma de epopeia da sucessão dos milagres, ou de lugares fora do espaço euclidiano, que compõem a história nacional. O poema celebra essa acção do Divino, perpetuando-o enquanto horizonte de compreensão. Assim, o Milagre, enquanto forma de utopia, anima a construção, e as construções, da comunidade nacional. Como explica E. Lourenço:

> "De Ourique, onde, como a Constantino, mas na sua aparência de crucificado, e não apenas como signo, Cristo se mostra ao primeiro rei de Portugal, até Fátima, a configuração simbólica do destino de Portugal como destino crístico-mariano não só condiciona a imagem do povo português como actor histórico, mas também subdetermina a trama do imaginário nacional e a dramaturgia da cultura portuguesa no seu conjunto (Lourenço ibid.: 13).

Se Ourique, "Os Lusíadas" e as Aparições de Fátima são da ordem do Milagre e, enquanto tal, decorrem em *topos* onde se concretiza a Utopia, já a Profecia do Quinto Império é fundamentalmente uma expressão do movimento no Tempo. Os indícios da Profecia são colocados numa tabela cronológica, sendo organizada uma sequência de eventos chave que organizam esse movimento. A própria nomeação da Utopia implica esse movimento sequencial: é o Quinto de uma sequência de Impérios. Uma sucessão que inscreve o Império Português, e a plenitude das suas realizações, numa história universal. Já não é uma narrativa de lugares e de ligações entre esses lugares, é uma tentativa de, na totalidade do Tempo, abrir um intervalo onde o ritmo da passagem dos instantes é o Império Português. De Ulisses a Dom Sebastião, a Utopia desdobra-se numa narrativa do Futuro. Torna-se uma Ucronia, na medida em que o *cronos* – o instante – está sempre, ou ciclicamente, a acontecer. Porém, sem que nunca se efective, daí o seu estatuto de índice. O momento da sua realização é projectado no Futuro – e, fundamentalmente, na expectativa desse Futuro – procurando no Presente os indícios para que o Império comece a acontecer.

Neste sentido, o Quinto Império setecentista parece corresponder a uma manifestação de uma comunidade que esgotou as suas possibilidades identitárias no Espaço, precisando de territorializar a sua

Identidade no Tempo. No Futuro. A Profecia, enquanto manifestação litúrgica, celebra a temporalidade de uma comunidade. A uma geografia descontínua é justaposto um tempo uno que forja sem equívocos a sua unidade. A Restauração da Independência refez a Mitologia, nem tanto nas suas figuras, mas na estrutura da sua ligação com os eixos temporal e espacial. Depois de um período de "desaparecimento", Portugal regressa ao tempo histórico[20]. A natureza messiânica da sua existência é o ímpeto da sua perpetuação. "O sentimento profundo da fragilidade nacional – e o seu reverso, a ideia de que essa fragilidade é um dom, uma dádiva da própria Providência, e o reino de Portugal uma espécie de milagre contínuo, expressão da vontade de Deus – é uma constante da mitologia, não só histórico-política, mas também cultural portuguesa" (Lourenço ibid.: 12).

3.4. Nota Final

"Saído de ilusões da mesma ordem, povo missionário de um planeta que missiona sozinho, confinado no modesto canto de onde saímos para ver e saber que há um só mundo, Portugal está agora em situação de se aceitar tal como foi e é, apenas um povo entre povos. Que deu a volta ao mundo para tomar a medida da sua maravilhosa imperfeição" (Lourenço 1999 [1998]: 83).

"A heterodoxia é a humildade do espírito, o respeito simples em face da divindade inesgotável do verdadeiro. Resistamos à ilusão de supor que tudo pode ser inundado de luz. Deixaríamos de ver. Recusemos o absoluto humano de Calígula, a tentação da unidade a todo o custo, uma vez que sabemos ser a unidade o pretexto do imperador louco para cortar a cabeça ao povo romano. No plano do conhecer ou no plano do agir, na filosofia ou na política, o homem é uma realidade dividida. O respeito pela sua divisão é a Heterodoxia" (Lourenço 2005 [1949]: 16).

A Mitologia, vista como uma estratégia de injunção de uma natureza cindida, revela-nos um Portugal à procura da máscara com que se pode constituir no mundo. E. Lourenço oferece-nos uma hermenêutica para o movimento de sedentarização dessa máscara, sem deixar de mostrar o que de nómada nesse percurso existe. O indelével e a contingência são ritmos dos eventos em que se discute a

20 Durante a Dinastia Filipina, "tudo se passou como se Portugal tivesse ficado com um presente virtual, um passado morto, embora glorioso, e um futuro onírico. Precisamente, o fenómeno do sebastianismo encena estes três tempos sem ver entre eles nenhuma contradição. Num primeiro momento é uma maneira de negar a realidade – a da morte do jovem rei e da perda da independência –, num segundo momento, mais positivo, a de afirmar a existência, não só histórica como imortal, de Portugal e da sua missão trancendente na histórica como povo messiânico. É o messianismo intrínseco da cultura portuguesa, tal como os seus poetas, os seus teólogos, os seus mitólogos, os seus cronistas, de Fernão Lopes a João barros, com insistência o apregoaram, que dá corpo ao sebastianismo, e não mera nostalgia mais ou menos interessada pelo Desejado" (ibid.: 19-20).

naturalização da máscara. Ritmos que são aberturas para um rosto feito de ligações. O mistério do suporte da máscara ou da sua duplicação. A expectativa de finalmente ver ou a ironia de que essa imagem é já o avanço de uma perpétua mitologização. O onírico do Mito é, na análise lourenceana, o olhar irónico sobre a mitologização corrente, exaltando a necessidade de se conhecer a Mitologia para a construção de uma nova Identidade. De um novo projecto.

A condição de cindido é uma ontologia que nos projecta numa espiral de solidão. A produção de laços com os outros, ou os outros em mim, é a ética que nos salva do ensurdecedor ruído da espiral. Laços em forma de ficções. Em forma de Identidades. O que de intermédio fica entre os laços e as espirais é o mistério. A sua perpetuação é uma condição, porque é constitutivo da ontologia e da ética em que esse mistério nos é revelado. O respeito por esse mistério em E. Lourenço, longe de funcionar como atitude paralisadora, é o ímpeto para pensar a infinidade das coisas, dos desdobramentos das verdades. A heterodoxia é a atitude para se pensar que a unidade da Identidade não é feita da sua coerência e integridade, nem o seu estudo apenas feito de descontruções. A heterodoxia permite ver o rizomático e paradoxal movimento da construção da Identidade, salientando as suas fendas. Nem tanto para, a partir daí, seguir as fracturas e decompor a unidade, mas para as pensar enquanto momento de injunção de uma coisa ontologicamente nómada e eticamente desejante de um lugar.

4. O NOME E A SUA SUBJECTIVIDADE: JOSÉ GIL

4.1. Introdução

Com E. Lourenço, vimos o Mitológico como modo de especificação do Imaginário. Uma especificação que, respondendo às condições das conjunturas, institui um horizonte de sentido onde a comunidade se representa como possibilidade de futuro. O Mito faz a injunção dos tempos, animando a esperança e as forças da comunidade à procura do lugar. Porém, a conjuntura em que todo este jogo de forças e representações se processa, tem como exigência uma perspectiva naturalizada dessas forças e dessas representações. Uma naturalização das máscaras, tomadas como rosto imutável e imortal. Neste contexto, na procura do lugar, essa naturalização impele à construção de territórios que fixam a máscara, sendo essa fixação uma consequência da exigência da naturalização da máscara. O território cria fronteiras, circuitos de movimentos de reprodução que delimitam a máscara. Delimitam a Identidade. O que está fora do circuito, está fora da Identidade. É uma outra Identidade. O desejo do lugar é substituído por uma pulsão de construção do território.

O território torna-se uma circunscrição de constrangimentos à subjectividade, isto é, a uma *instância da existência* que resultante de tensões entre um *fora* que envolve e ocupa os interstícios existentes entre uma interioridade, uma exterioridade. José Gil (2009:24), recorrendo a Michel Foucault, entende a subjectividade como algo que se define em relação a si mesmo. "A subjectividade é a força de se auto-afectar. Mas esta força é induzida no sujeito a partir de fora. O «fora» constitui, no fundo, uma força; a subjectividade produzida pela acção desta força exterior pode ser assimilada a um certo tipo de «incorporação» de forças" (ibid.). Tal incorporação consiste numa *dobra*, sendo este o movimento decisivo no processo de subjectivação porque cria a tensão necessária à existência da subjectividade[21]. A *dobra* é, neste sentido, o modo pelo qual o exterior pode moldar a subjectividade, isto é, fazendo-a manifestar-se em função das configurações que o exterior necessita para gerir as forças das subjectividades. A Identidade, ou a produção de um regime da compreensão da Identidade como expressão

21 "O indivíduo livre será integrado no sistema pelas regras da instituição. Essa codificação implica que o sistema ou parte dele se rebata ou se dobre sobre as forças do indivíduo, criando neste um interior, um dentro, uma interioridade marcada. Este interior codificado é a subjectividade que se pretende obter, e o processo da sua produção por dobragem é a subjectivação" (Gil 2009: 23-24).

da subjectividade singular, corresponde a um modo de dobragem (ibid.: 24-25). Tal edificação como que destila a multiplicidade da subjectividade, ignorando a multiplicidade de forças que a formam e que, consequentemente, fazem da subjectividade uma força em devir. Pela Identidade, essa multiplicidade e devir são reduzidos a uma unidade territorial – a interioridade – cujas transformações, ao invés de se constituir numa relação com o fora, são sistematizadas pela exterioridade que a delimita. Assim, a Identidade, pessoal ou colectiva, é fundamentalmente um modo de monotorização e regulação da subjectividade. A subjectividade ficando encarcerada no território identitário, interrompe o movimento nómada através do qual ia produzindo lugares e possibilidades de devir.

O lugar, cruzamento de um feixe de movimentos e relações que possibilita o projecto, é a sedentarização compatível com a natureza nómada de seres cindidos. O território, a delimitação e o movimento viciado, interrompem o nomadismo e o devir da subjectividade. O lugar é a configuração da possibilidade de compromisso de uma subjectividade nómada. O território é a negação dos limites dessa subjectividade, é o estigma da naturalização a que essa subjectividade foi sujeita. Considerando esta analítica, J. Gil (2009) faz o seguinte diagnóstico da Identidade dos Portugueses:

"O nosso mal é a identidade. Fizemos da identidade o território da subjectividade, territorializámo-nos na identidade. E com ela, hoje, esforçamo-nos por resistir ao «fora» que aí vem, do exterior e do interior, e que ameaça destruir as nossas velhas subjectividades mal reconquistada. Trava-se actualmente uma luta entre a cobertura-véu da democracia e o estilhaçamento do território mental das subjectividades identitárias. O maior obstáculo, a raiz da paralisia do desassossego que nos impede de avançar, é esse território absorvente que nos habita como uma obsessão inconsciente, a nossa identidade (de *egos* portugueses, num «país» que se chama cada vez menos Portugal) Vivemos numa introjecção estilhaçada, entre o fim de uma neurose, o começo de uma psicose e a multiplicação de possíveis. A única maneira de remover o obstáculo da identidade é destruí-la como instância territorializante. Deixarmos de ser primeiro portugueses para poder existir primeiro como homens. Impedir que Portugal, em nós, introjecte o mundo para libertar Portugal. Deixar de procurar a identidade para que sejamos nós, diferentes e não estilhaçados em nós mesmos, múltiplos e móveis. Em devir de desassossego, com a nossa força própria" (ibid.: 21).

Neste diagnóstico, a viabilização de um projecto para a comunidade nacional é possibilitada pelo devir. A referência máxima do projecto é a transformação, não a transformação de uma coisa noutra coisa, mas o devir em si mesmo como forma de projecto. É uma tentativa de deixar de pensar Portugal enquanto uma Identidade-Território, *que nos habita como uma obsessão inconsciente*, como uma referência que nos impele ao mimetismo na expectativa de realização. *Deixarmos de ser primeiro portugueses para poder existir primeiro como homens*, é um repto à Identidade como mudança, como lugar de projecto e não de território cristalizado que é preciso salvaguardar. A Identidade como um monolítico compromisso de reprodução cria uma subjectividade enclausurada. Uma subjectividade entorpecida pela indexação a que é

sujeita. Uma indexação que visa criar uma unidade coerente, emoldurando a subjectividade. Fazendo-a confundir-se com a Identidade territorializada em representações do que é ser português e do que não é ser português[22]. Diagnosticando a paralisação que tais práticas identitárias comportam, J. Gil enfatiza a Identidade como elemento em devir, como um movimento dialógico que potencia a subjectividade.

Nos próximos pontos, tentaremos salientar alguns dos aspectos que, na obra de J. Gil (2005 [2004], 2009), são referidos como entraves ao desenvolvimento de uma nova forma de relacionamento dos portugueses com a Identidade Nacional. Tentaremos salientar algumas das sociabilidades que J. Gil denuncia como reprodutoras do movimento territorializante com que os portugueses produzem a sua Identidade. Com esta discussão, tentaremos ver de que forma o nome Portugal, *num país que se chama cada vez menos Portugal*, se relaciona com a sua subjectividade. O modo como o nome entorpece as esquivas subjectividades que lhe dão "corpo", enclausurando-as num território identitário e impedindo-lhes de um devir.

4.2. O Enclausuramento do Sentido", o Síndroma de Liliputh e o Esvaziamento da palavra

O título desta secção refere-se às três consequências enunciadas por J. Gil (2005 [2004]: 53-59) a propósito do movimento no "circuito do pequeno", no qual se processam as práticas de inscrição dos portugueses. A inscrição é o modo pelo qual, do conflito entre os desejos, se produz o "Acontecimento", isto é, se estabelece um sentido para as coisas com a possibilidade de abrir a existência a novas realidades e novos desejos que inauguram novos "Acontecimentos"[23]. Inscrever é, assim, a criação de um

22 "1. O que é a nossa identidade – no sentido em que se apresenta como a última protecção narcísica e derradeiro obstáculo à transformação do indivíduo português? Definamo-la assim: é o surgir do rosto do eu, como condição de possibilidade de afirmação de todos os outros atributos «mundanos» do indivíduo, da afirmação deste como sujeito, antes do surgimento da singularidade do indivíduo como homem, ser nu em devir. Neste sentido a Identidade é uma patologia de que o eu é o vírus despótico. Eu uno, unificador e omnipresente. Em tudo, na acção, na fala, nas relações sociais, na vida profissional, no espaço público, nós somos «fulanos de tal», somos pessoais e auto-reflexivos (ao contrário da criança e ou do artista ou artesão, perdidos no projecto ou no jogo). Somos portugueses antes de sermos homens – eis a doença que nos corrói. 2. A nossa falta de confiança, a inércia, a autocomplacência, o queixume e a inveja são pragas nacionais que nos envenenam. Todas decorrem naturalmente do tipo de subjectividade produzida pela doença da identidade. Esta fecha-nos em nós mesmos, impedindo-nos de criar um «fora», ar e vento livres, respiração para viver" (Gil ibid.: 10).

23 "A inscrição acontece quando o desejo se modificou sob a pressão, a força, de um outro desejo, ou da violência de um outro acontecimento. O encontro com o desejo produz um novo Acontecimento, é ele que se inscreve. // Inscrever-se significa pois, pois, produzir real. É no real que um acto se inscreve porque abre o real a outro real. Não há inscrição imaginária e a inscrição simbólica (apesar do que pretende a psicanálise) não faz mais do que continuar a realidade já construída. Quando o desejo não se transforma, o Acontecimento não nasce, e nada se inscreve. // (...) Por isso a inscrição faz o presente, um presente de sentido, não situado no tempo cronológico, que dá sentido à existência individual ou à vida colectiva de um povo"

horizonte de possibilidades de conflitos que permite novas possibilidades de inscrição. Em contrapartida, uma "não-inscrição" inibe este movimento dos "Acontecimentos" e, consequentemente, impede a renovação e o conflito que imana do desejo[24]. A não-inscrição cristaliza as relações, destaca-as do infinito rizoma onde se formam, e cria uma unidade que instaura a sua percepção como totalidade. Esta quebra fossiliza o mundo. Mortifica a vida sem, contudo, deixar de criar uma potência – uma pressão sobre o desejo e sobre o mundo – cuja explosão pode manifestar-se violentamente (ibid.: 50). No caso português, os efeitos da não-inscrição são redireccionados, são criados simulacros de inscrição que neutralizam a potência, perpetuando sociabilidades fossilizadas, sem abertura ao conflito[25]. O "circuito do pequeno" é um dos exemplos em que a não-inscrição é perpetuada. Trata-se de uma constatação relacionada com a proxémia dos portugueses[26], na qual J. Gil salienta o modo como a escala do "pequeno" é uma "escala de conforto"[27].

O "pequeno infinito" é uma escala de conforto que inviabiliza, ou desvia, o desejo, o conflito e o "Acontecimento". Da vivência nessa escala, J. Gil identifica três consequências. A primeira prende-se com a edificação do sentido. Na proporção do seu horizonte, o intervalo entre as coisas é necessariamente pequeno não permitindo um desprendimento que invista o Acontecimento de movimento. Nesta dinâmica, o sentido não vai mais longe do *sentido empírico da existência*. O sentido circunscreve-se a um viver contínuo em *estados de coisas*, a vida resume-se a um Presente sem sentido, sem Passado nem Futuro.

(Gil 2005 [2004]: 48-49).

24 "Assim, há «boas inscrições» que correspondem a uma ética do desejo. E há «más inscrições». Hás a que formam e aumentam o poder de vida e há as que destroem. O trauma neurótico rói e desgasta, o paranóico delira inscrições mundiais ou cósmicas destruidoras. // A inscrição abre os corpos. Se a potência de vida aumenta, a inscrição incorpora-se no desejo de tal maneira que a sua «marca» ou «selo» desaparece. Se se mutila ou esmaga o desejo, fica apenas um corpo-objecto marcada a ferros – corpo aprisionado. Quando o corpo se fecha, há não-inscrição. // A inscrição é pois a condição da produção do desejo e do real (ou da sua destruição). A não-inscrição suspende o desejo, e vai provocar, mais cedo ou mais tarde, violência física. Equivale a uma «má inscrição»" (Gil ibid.: 49).

25 A este propósito, J. Gil faz uma analogia entre esta dinâmica em que as potências são desviadas o modo como luto pode ser praticado: "Digamos que o português não faz o luto, deixa os objectos do quarto do morto no mesmo lugar, mas desloca-os ligeiramente, ou desloca-os mesmo a todo o momento, mantendo, paradoxalmente, o aspecto do quarto sempre idêntico" (Gil ibid.: 50).

26 A escala do pequeno manifesta-se de múltiplas formas: na importância dos pequenos prazeres, na saudade que uma separação num intervalo pequeno de tempo pode causar, por exemplo; ou no sucesso da adesão aos telemóveis, cuja utilização permite superar essas distâncias mínimas. A frequência da escala do pequeno *objecto, amor, amizade, ideia e acção* entorpece o uso de outras escalas, "daí a visão curta, a repulsa instintiva pelos projectos a médio e longo prazo, a territorialização gregária" (Gil ibid.: 52).

27 "Espaços exíguos em que o corpo se sente à vontade; tempos breves que permitem a mudança. Tudo isto contribui para que se cultive activamente em Portugal uma modalidade única de não-inscrição" (Gil ibid.: 52).

Assiste-se ao "enclausuramento do sentido"[28]. Enclausuramento que fecha as possibilidades de renovação de projecto. O sentido enclausurado edifica o território identitário, cristalizando as relações e, consequentemente, inibe o devir. A Identidade torna-se uma atitude de clausura, de fechamento ao mundo.

A segunda consequência do "pequeno infinito" prende-se com a percepção da liberdade e das realizações dos portugueses. Circunscrito ao pequeno, as possibilidades de movimento são menores e rapidamente esgotadas, criando um sentimento de liberdade ilimitada. Da mesma forma, as realizações são aferidas numa escala entorpecida que não permite comparação, ou se o faz, trata-se de um exercício de autocomplacência. Atitude que, mais do que expressão narcisista, é um efeito do reduzido horizonte de sentido da vida (o "enclausuramento do sentido"). A esta dinâmica, J. Gil chama "o síndroma de Liliputh" (ibid.: 54). Os sinais e sintomas que constituem este síndroma prendem-se com o conjunto de práticas em que a Identidade-Território é actualizada. A questão não é tanto a proxémia do pequeno, mas o modo como essa proxémia se articula com o "enclausuramento do sentido", inviabilizando um exercício comparativo que poderia reequacionar as fronteiras do território. Fronteiras que, ao invés de perpetuar a dinâmica interna, poderiam funcionar como possibilidade de abertura do sentido. A abertura do movimento a outras escalas.

A última consequência prende-se com o modo como os portugueses fazem uso da fala. A palavra, falada ou escrita, é uma condição essencial de inscrição. A palavra pode ser pensada como um Acontecimento, a sua inscrição gera outras inscrições que perpetuam o devir. Neste sentido, conversar, dialogar… são conflitos, "são maneiras de construir um plano de inscrição de falas e pensamentos" (ibid.: 55). Porém, o horizonte de sentido em que tais práticas de diálogo decorrem pode reverter este acto de inscrição, tornando-o um simulacro de inscrição. Tal é a situação que J. Gil constata em Portugal em consequência da escala do "pequeno infinito" em que vivem os portugueses, obrigando-os a um movimento saltitante de um assunto para o outro e impedindo-os de ouvir (ibid.). Saltando de assunto para o outro, nada é discutido em profundidade. Porque nada é discutido a fundo, o importante torna-se fazer-se ouvir, exigência que é garantida desde que o próprio se ouça. O diálogo torna-se uma discussão, não um conflito ou debate de ideias, apenas uma disputa de retóricas. Neste contexto, ouvir é um acto secundário, porque as possibilidades de inscrição que comporta estão minadas pelo horizonte de sentido

28 "A este encolher, limitar, aprisionar do sentido no circuito empírico das pequenas coisas e dos pequenos prazeres, chamaremos o enclausuramento do sentido" (Gil ibid.: 53)

onde se desenvolve. Ouvir não faz sentido neste simulacro de inscrição porque, afinal, o espaço do diálogo é apenas uma estratégia de manutenção da não-inscrição[29]. Este fenómeno é designado por "esvaziamento da palavra", a incapacidade de construção de um plano de inscrição da fala (ibid.: 57). Incapacidade que, perpetuando esse horizonte de sentido, entorpece a faculdade de dialogar e fortifica o território identitário. Sem possibilidade de diálogo, isto é, de expressar o conflito dos desejos e produzir Acontecimento, a clausura é perpetuada.

Estas três consequências, que J. Gil enuncia a propósito do "infinito pequeno" português, explicam-nos não só o modo como a não-inscrição se reproduz em Portugal como também, essa não-inscrição faz perpetuar uma Identidade-Território que entorpece as subjectividades dos portugueses. Esta sistematização é discutível e, como qualquer exercício de sistematização, comporta um grau de generalização que, admitido pelo próprio J. Gil, não deixa de levantar questões quanto à sua validade. Uma das críticas mais pertinentes que se pode fazer prende-se com a edificação de uma interpretação essencializada dos portugueses enquanto comunidade (Cunha 2006). Porém, os aspectos discutidos nesta secção, sendo apresentadas como especificidades portuguesas, facilmente são transponíveis para outras comunidades nacionais. As "comunidades imaginadas" (Anderson 2005 [1983]) comportam sempre um jogo de escalas de representação que distorcem a geografia. Um espaço nacional, mesmo que tenha uma expressão geográfica mundial, acaba sempre por se tratar de um "pequeno infinito" onde se processam dinâmicas de não-incrição que perpetuam as Identidades criadas na construção da comunidade. Deste modo, os essencialismos de J. Gil se, por um lado, são formas de especificação da comunidade portuguesa, por outro lado, são também instrumentos de trabalho para se pensar o modo como as Identidades Nacionais são construídas. Assim, se a sua validade pode levantar dúvidas quanto ao seu entendimento como retrato dos portugueses, já a sua utilização como modo de discutir a construção da Identidade Nacional apresenta a vantagem de questionar a Identidade como a cristalização de subjectividades em devir e, fundamentalmente, o modo de actuação dessa cristalização. Demonstrando como a Identidade, intuitivamente aceite como forma de inscrição, pode encerrar múltiplas formas de não-incrição.

Os essencialismos construídos por J. Gil servem, fundamentalmente, para questionar as versões essencializadas da Identidade Nacional, para denunciar o modo como o território identitário que constroem

29 "Mas a consequência maior da incapacidade de falar com o outro, e de o ouvir, é a impossibilidade de encontrar o «tom» que construirá o plano de inscrição das expressões verbais. O tom dá a intensidade adequada a partir da qual todo o tipo de fala (intensiva) é possível sem quebrar a conversa. Em Portugal ninguém procura o tom" (ibid.: 57).

comporta um encalusuramento que, não só desvirtua todas as possibilidades de se pensar a comunidade como detentora de uma identidade específica, como também inibe o devir e as mudanças que são proporcionadas pelas tensões entre o local e o global em que vivemos. Denuncia como, sendo português – numa perspectiva identitária territorializante – "se mutila ou esmaga o desejo, fica apenas um corpo-objecto marcado a ferros" (Gil ibid.: 49). Um corpo preso à geografia de um território, um corpo território reprodutor da geografia, viciado numa escala esvaziada de sentido. Ou cheia de palavras esvaziadas que não geram Acontecimento. Cheia de essencialismos que reproduzem a espiral de enclausuramento. Assim, os essencialismos de J. Gil são a sua "procura do tom comum", um tom em que o discurso essencialista tem mais possibilidades de ser ouvido. Porém, não sistematiza uma nova épica ou, sendo um discurso de estilo épico, é uma sombra da épica. Uma correlação de vícios e virtudes em que os primeiros são os protagonistas. Encontrado o tom, instaura-se a possibilidade de ouvir. De acontecer. Nem tanto para dizer os essencialismos, mas na expectativa de que se ouça a sua proposta para os portugueses:

"De que tamanho somos, nestes tempos de mudança? Que se levante a questão significa que ainda não ajustámos a nossa estatura real à imagem que dela possuímos. Com tantas imagens de nós todos os dias a indicar-nos uma medida, não atinamos com o tamanho certo. Este, aliás, só se alcançará quando finalmente nos abrirmos a outros povos, a outros países. O nosso verdadeiro tamanho medir-se-á então pelas trocas constantes que com eles tivermos. Constataremos que possuímos um tamanho variável, e que essa variabilidade necessária é função de capacidade de sermos nós (de nos expressarmos, de criarmos) sem dependermos de imagens forjadas por puro auto-espelhamento. Variabilidade própria do nosso tamanho que se exprimirá (em condições ideais) na sua máxima potência (porque estamos agora muito longe desse alvo). Deixaremos finalmente de perguntar «de que tamanho somos nós, portugueses?», porque deixaremos de ter problemas de identidade" (Gil ibid.: 59)

4.3. A Norma, o Medo e o Terror

Perguntas como "de que tamanho somos nós, portugueses?" prendem-se com um discurso sobre a promoção da "auto-estima" da comunidade nacional. Uma promoção envolta num espírito de celebração que visa reactivar os laços em que se constituiu a comunidade. Investindo a comunidade de orgulho, congratulando-a pelos feitos e pela força que constituem. A prática destas celebrações vai no sentido de normalizar o "estado de espírito" da comunidade, promovendo a "auto-estima" e as razões pelas quais a comunidade deve estar orgulhosa de si. Assim, o comemorativismo contribui para a normalização dos comportamentos, partilhando uma série de cenários e razões que leva os elementos a representarem a comunidade de uma forma semelhante. Para além do comemorativismo, existem outros contextos em que essa norma se estabelece. Em vários domínios da vida portuguesa, assiste-se a uma pressão da norma

que promove a "homogeneização dos comportamentos, pela supressão de possibilidades de vida (criação de novos níveis de subjectivação) (...) [e a] aceitação universal deste estado das coisas" (Gil 2005 [2004]: 113).

A norma acaba por actuar em vários sentidos, entorpecendo a subjectividade, naturalizando-se como forma possível de vida. Deste modo, o discurso e as estratégias de promoção da "auto-estima", ao mesmo tempo que encobrem a "falta real de uma sólida autoconfiança" (ibid.: 112), estão associados a outros contextos de normalização que, não respondendo a questões do tipo "de que tamanho somos nós, portugueses?", as integram num circuito de moldagem das subjectividades. Perante a ausência de autoconfiança, os indivíduos tratam de aferir os seus comportamentos perante uma norma. Nesta frenética aferição, o contentamento que os indivíduos possam sentir relativamente a si é gerado pelo feed-back da norma. O índice de contentamento, cuja locus é exterior ao indivíduo e criado pela norma, entorpece a autoconfiança e o sentimento de concretização que poderiam gerar um comportamento alternativo. Consequentemente, constrói-se uma visão monolítica das possibilidades do devir, constrói-se um horizonte de sentido que legitima o discurso da *via única*.

Vive-se, assim, uma perpetuação do "enclausuramento do sentido" que, incluindo o devir, nem por isso se trata de um horizonte de possibilidades, de alternativas. É um simulacro de inscrição que, pela normalização, impede o conflito e a emergência do desejo. O modo monolítico com que a ideia de *via única* se impõe é comparável, segundo J. Gil, a alguns dos cenários totalitaristas descritos por Hannah Arendt em "As Origens do Totalitarismo". A legitimação da Lei prende-se com a transformação do género humano, a Lei é entendida enquanto Lei da Natureza ou Lei da História e, enquanto tal, prescinde do *consensus juris* oferecendo, em contrapartida, a garantia de construção de uma Humanidade que é a encarnação da Lei (Gil, ibid.: 114-115). O conflito esgota-se[30]. Legislar, governar não é um exercício de gestão de conflitos e de construção de projectos (de inscrição) mas uma aferição e moldagem dos comportamentos em função dos ditames da via única, criando espirais de inclusão e exclusão – de selecção – que especificam comunidades, que homogeneízam o género humano[31].

30 A discussão possível é a do raciocínio que a lógica da Lei permite, ou seja, é um novo movimento de "enclausuramento do sentido" que, em Hannah Arendt, é designado por "Tirania da Lógica". No Capítulo II da Parte II, iremos desenvolver esta questão a propósito da discussão da Ideologia.

31 "A exclusão total não é só um fantasma das grandes cidades altamente desenvolvidas, tornou-se uma realidade de todos os dias e muito mais vasta. A norma que marca a fronteira entre a integração e a exclusão não diz: «Ou tudo ou nada» (porque tudo, só muito pouco os têm), mas indica a separação que faz de um homem integrado um ser social normal e de um excluído um pária, alguém que é visto como vivendo em condições sub-humanas – e que, por isso mesmo, vai perdendo qualquer coisa da «essência do género humano». Ou seja, a exclusão não é apenas «social», ou do «mercado de trabalho», ou

Assim, se a comparação entre o regime totalitário e o regime democrático pode ser imprópria, "já não o é tanto quando se traça um paralelo entre os princípios «ideológicos» (na terminologia de H. Arendt) do totalitarismo e os efeitos sócio-económicos do capitalismo vigente" (ibid.: 114). Efeitos socio-económicos que fazem com que a democracia – um regime que deveria promover o conflito (no sentido da inscrição) – se torne num regime de bom senso, reproduzindo o "enclausuramento do sentido" e vigência da "via única". Simultaneamente, a tirania do bom senso faz com que a dimensão matricial de um possível consenso se desvirtue, isto é, perante a impossibilidade de discussão – de oposição de alternativas – o caminho viável é o do bom senso e, neste contexto, desaparece o sentimento de compromisso que o consenso comporta. Desaparece a multivocalidade que pode encobrir o consenso. Destrói-se a sua dinâmica matricial cujo conhecimento poderia explicar a norma. Consequentemente, a norma desaparece, isto é, deixa de ser entendida. Torna-se invisível[32]. Desmantelada a dinâmica que dá sentido à prática política num regime democrático, instaura-se um totalitarismo que, se não parte da edificação de um regime político, não deixa de ter a uma dimensão política. Um totalitarismo que, de acordo com J. Gil, é "um totalitarismo não político, mas não menos destruidor, a longo prazo" (ibid.: 116).

Neste sentido, em Portugal, se o regime democrático poderia ter surgido como um momento de inscrição em que os portugueses poderiam desaprender o medo que segurava o Estado Novo, já os desafios de integração a que o país está sujeito – e a pressão da via única –, perpetuam noutros moldes esse medo. Perpetuam a construção unívoca de um projecto e, por arrasto, a ideia de uma inequívoca Identidade Nacional para o desenvolver. A subjectividade encontra-se enclausurada por um discurso pobre em alternativas. Entorpecendo o desejo, desviando os conflitos, inibindo o Acontecimento. Novamente a não-inscrição:

> "Em Portugal vive-se numa situação particular, de transição das sociedades «disciplinares» para as de controlo, cada vez mais apanhada pela rede geral da globalização. Como todos os estados de transição, este mostra-se extremamente complexo, heterogéneo, com múltiplos traços arcaicos que coexistem e lutam ainda contra as novas regras de definirão a sociedade futura" (ibid.: 116).

A invisibilidade da Norma adquire, em Portugal, contornos específicos relacionados com a

«racial», ou «cultural», ou «psicológica», mas atinge o cerne da humanidade do homem. (Que ausência de humanidade não é por nós sentida no arrumador toxicodependente, sujo, esfarrapado, que se arrasta de carro para carro?)" (Gil ibid.: 115-116).

32 "Um traço essencial de normalização é a ausência de alternativas, a afirmação de uma única norma em todos os domínios (desde a governação à vida privada). Ausência de alternativas que por sua vez são acompanhadas pelo desaparecimento da norma. A sociedade portuguesa esta normalizada por uma regra invisível. (...) A democracia tornou-se uma questão de bom de senso. É a via única. Impõe-se universalmente e impõe-se em Portugal, misturando-se com o mais fino tecido das mentalidades que querem o consenso e fogem dos conflitos, valorizando acima de tudo a paz da mediania, o equilíbrio do justo meio – numa palavra, o bom senso" (Gil ibid.: 113).

experiência de edificação da sociedade disciplinar salazarista (ibid.: 116-117). Na sociedade tradicional disciplinar, as hierarquias do poder político e social multiplicam as normas, definindo correlações entre espaços, condutas e transgressões. Em contrapartida, a invisibilidade da norma reduz essa multiplicidade a uma norma única, cuja fonte e espacialidades não são conhecidas. A ditadura salazarista constituía uma rede de circulação em que eram reproduzidos o autoritarismo e a hierarquia. Deste modo, em cada contexto a Norma era actualizada por figuras de poder que, directamente ligadas ao ditador, serviam de veículo para a sua relação directa aos cidadãos. A norma única, substituindo-se o *consensus juris*, faz também desaparecer a autoridade da hierarquia que permitia reconhecer a fonte da norma. Sem fonte e sem agentes precisos, a unicidade da norma é reforçada. O autoritarismo salazarista dependia do medo. Assumindo ciclicamente a forma do ditador e das instituições do regime, o medo era reproduzido rizomaticamente, de modo a tornar-se difuso, sem rosto. Considerando a experiência salazarista, na qual a (in)visibilidade da norma e do medo adquiriram uma configuração semelhante à estabelecida pela via única, J. Gil considera existir um *prolongamento natural* do estado de medo aprendido durante o Estado Novo. O medo, enquanto "princípio de acção" (no sentido da leitura de H. Arendt de Montesquieu), é renovado no regime democrático (ibid.: 117). Actualizando o "enclausuramento de sentido", minando a aprendizagem do conflito e do compromisso, ou seja, os elementos necessários para a edificação de um regime democrático.

As diferenças entre os regimes existem. Não obstante as dinâmicas de inscrição a que são sujeitas perpetuarem a reprodução do medo:

"Que não se esqueçam, porém, as diferenças (paradoxalmente, aqui, elas contribuem para as convergências). O suporte político do medo foi a ditadura: o suporte do «princípio de acção» actual, em democracia, não sendo (ainda sobretudo) o desejo e a liberdade, subentende-os. É porque eles existem e se inscrevem na própria prática e princípios democráticos que a sua supressão automática e efectiva (em benefício do seu contrário, a norma única), se torna mais enigmática e, de certo modo, inconscientemente aterradora" (ibid.: 117)[33].

33 Perante isto, é de retomar a analogia de J. Gil entre as práticas de luto e a não-inscrição. Na passagem para o regime democrático, as tensões geradas pelos desafios da globalização condicionaram o modo como se fez o luto do Estado Novo. O "quarto do morto" foi sujeito a uma mudança radical que, proporcionando um cenário diferente, fez perpetuar a espacialidade do quarto. O medo como "princípio de acção" gera uma espacialidade idêntica, reproduz o "quarto do morto", mudando tudo o que for necessário para que tudo fique semelhante. O sentimento de medo da ditadura, um medo da exclusão, permanece incólume enquanto na atitude perante os desafios globais. No intervalo entre a morte do Estado Novo e a Globalização, não houve tempo para aprender novos "princípios de acção". Não houve disponibilidade para se fazer o luto, para se fazer projecto. "Significa isto que a vida portuguesa não comporta verdadeira tragédia. Se a morte nela se não inscreve, se não há morte trágica, nenhum outro acontecimento conseguirá produzir realmente sentido. Porque a morte, como acontecimento irremediável e necessariamente trágico (ontologicamente trágico, como des-incrição radical de uma existência na vida), deve inscrever-se na vida para que esta se torne possível e faça sentido para os vivos. Todo o cerimonial do luto visa precisamente reinscrever nos vivos o morto, sob a condição de ele ser bem inscrito no reino dos mortos (morto e enterrado de maneira a tornar-se um «antepassado», que dá força aos vivos)" (Gil ibid.: 22).

No sentido de tentar explicar a situação acima descrita, J. Gil (ibid.: 119) perspectiva a situação através da distinção entre Tirania e Totalitarismo proposta por H. Arendt (ibid): O movimento no espaço é a condição do exercício de liberdade. O condicionamento do espaço e do movimento regula, consequentemente, a liberdade dos cidadãos. Na tirania, a regulação do movimento no espaço deixa, nos seus interstícios, uma franja em que o medo e a suspeita permitem um movimento que, estando condicionado pelo espaço regulado, nem por isso deixa de ser um espaço de liberdade. Se a acção da tirania vai no sentido de regular o espaço – e, consequentemente, o movimento e a liberdade – o totalitarismo inviabiliza o movimento e a liberdade porque, a sua acção sobre o espaço, vai no sentido de o aniquilar. Essa ausência de espaço permite o "terror total". Este terror de que nos fala H. Arendt, é desenvolvido por J. Gil (ibid.: 118-119) através do conceito de trauma proposto por Sandor Ferenczi (1932). O trauma é a experiência de uma paralisia mental. Durante esse intervalo, está-se sujeito a toda a impressão mecânica e psíquica, sem que haja uma possibilidade de registo na memória. É um branco psíquico. O modo como os cidadãos entram neste estado de terror nasce de uma operação que J. Gil designa por "duplo-esmagamento" (ibid.), uma segunda acção que, visando simultaneamente limpar e inscrever uma primeira violência, recorre a modos igualmente violentos de dirigir a acção. Os cidadãos entram num estado de trauma, de branco psíquico. Em tal estado, não têm resistência para os sucessivos "segundos golpes" que perpetuam o estado. São múltiplas formas de perpetuação do "enclausuramento do sentido". Este "branco psíquico" e "duplo esmagamento" servem, assim, para explicar o estado em que vivem os portugueses. Saídos de uma ditadura, onde o medo difuso siderava a acção e promovia um "branco psíquico", a abertura aos desafios da globalização instaurou um novo totalitarismo – a via única – que viria a funcionar como um "duplo-esmagamento", perpetuando o medo e o branco psíquico. Perpetuando o terror.

"O que foi o salazarismo? Um imenso sugadouro daquilo que torna a existência um dom da vida natural (*zôê*) para a vida social, a maneira de viver (*bios*). Um buraco negro que engoliu a existência no espaço público" (ibid. 135). Esta justaposição entre *bios* e *zôê* teve como consequência a naturalização de uma série de comportamentos cristalizados na Identidade Nacional. A Identidade Nacional não era distribuída como um projecto, mas como uma manifestação da singularidade portuguesa. Os projectos da conjuntura política eram apresentados como os perenes desígnios da Nação. E o Homem do Estado Novo como o verdadeiro repto colocado pela Divindade aos cidadãos. Não ser assim, seria contra a própria existência. O medo é, consequentemente, o modo de gerir essa tensão que paralisa a existência. Este

impasse cria a clausura necessária para que a não-incrição se torne trauma (ibid.: 134). "Salazar conseguiu transformar a existência em trauma" (ibid.) A potência de existir expressa-se no medo de existir[34].

O Estado Novo criou um vazio psíquico que a revolução não chegou a preencher, deixando os indivíduos acriticamente receptivos a todo e qualquer tipo de impressão. A norma única e o bom senso tinham assim uma comunidade disponível à sua "chegada". Para além disso, o estado traumático inviabiliza a edificação da memória, o medo perpetua-se sem que na consciência do sentimento irrompa uma genealogia. Inviabilizando um horizonte de sentido em que o medo seja compreendido. Dessa incompreensão decorre o contínuo enclausuramento, receptivo ao "duplo-esmagamento". Viver em medo naturaliza-se, não se pensa em alternativas. Não há consenso, apenas o bom senso do consentimento, sempre em renovação perante a ameaça da exclusão: "o espaço de circulação está disponível (e a liberdade também), mas perdeu a qualidade, a singularidade e a abertura (ibid.: 121).

O bom senso é assim um discurso que possibilita novos episódios de "duplo-esmagamento"[35]. Uma subjectividade que consente, que não entra em conflito, fazendo da norma – invisível e, portanto, intransponível – a estabilidade social[36]. Apenas uma subjectividade moldada, sem possibilidade de devir, territorializada numa Identidade. O discurso sobre esta Identidade é, pois, o recinto por excelência do simulacro da inscrição, isto é, um discurso sobre o devir de uma subjectividade que, efectivamente, está paralisada porque o terror destruiu o espaço e, consequentemente, a possibilidade de movimento. O *medo de existir* alimenta a autocomplacência com que se produz a Identidade. Autocomplacência que torna a

34 "Existia-se para ter medo de existir, o círculo fechava-se tão bem que o próprio terror que sustinha o medo foi recoberto, deixando de se ver. O salazarismo não formou um regime de terror, não era um campo de concentração, a polícia até era relativamente «branda», etc. – este discurso dos defensores da «situação» parecia verosímil. A vida continuava, com a aparência de uma vida normal, aparência que foi de tal modo interiorizada que chegou a ser vivida como realidade" (Gil ibid.: 136).

35 "O medo de sair (da sociedade autoritária do medo) fez com que nunca relmente se saísse do medo. Como se voltou à velha tendência nacional de não conflitualidade social e política, ela infiltrou-se naturalmente na ausência de conflito inerente à sociedade globalizada de controlo. O salazarismo havia obtido a supressão dos conflitos com a repressão, mas a passagem actual para a mundalização reactiva a tendência, democraticamente, graças à existência da norma única (que é ausência de norma e de autoridade visíveis)" (Gil ibid.: 124).

36 "Tudo isto define o centro, o espaço nuclear da norma invisível, da moralidade aceitável, a esfera do possível e do desejável. O espaço da «auto-estima» (autocomplacente) para além do qual só há excesso e violência. (...) Porque uma coisa é certa, dentro do espaço normalizado do autocontentamento que às vezes se aparenta não se estão a formar novas relações, novas unidades sociais ou uma nova «comunidade», nenhuma prática real corresponde ao discurso humanista que, em Portugal, acompanha a globalização. Pelo contrário, é à erosão das práticas comunitárias da velha sociedade portuguesa, das solidariedades, do associativismo, da entreajuda, que assistimos à aceleração da competitividade, dos desafios ameaçadores, do desemprego e da exclusão" (Gil ibid.: 125-126).

Identidade num reduto de celebração. Nomeadamente, quando o terror se manifesta sob uma forma específica, assombrando a "auto-estima" e desafiando a sua promoção:

"O seu carácter [do terror] aparentemente esporádico, aparentemente excepcional, só ajuda a compreender melhor a sua natureza, necessária ao sistema tão desejado da «auto-estima» festiva (e de exclusão) que está actualmente a moldar a sociedade portuguesa. Medos, microterrores quotidianos, múltiplos, como bubões de uma peste anunciada, que arrancam a pele" (ibid.: 126).

O cuidado com a "auto-estima", a manifestação de um país com *brio em si*, é fundamentalmente a ardilosa estratégia de mecanização das subjectividades individuais. Encarceradas em Identidades, as subjectividades moldadas renovam os recintos. Erguem muralhas de espelhos. Os reflexos confluem no centro, numa torre de vigia que redistribui a imagem *a estimar*. Revigorada na celebração, essa imagem é um duplo. É o discurso que anima a comunidade para as obras, anima a comunidade para crescer. Porém, nesse ímpeto, segue também a muralha de medo com que a imagem foi forjada. É a sombra que vai delineando o projecto, que garante a obediência das forças. Um monolítico projecto repetido até à exaustão e a obediência cega como contrapartidas de nacionalidade que, aparentemente, é uma forma de inclusão[37]. Perante a permanência da sombra, são as próprias subjectividades que fecham as portas às alternativas, que se recusam de modo autocomplacente a mudar. Subjectividades sob um clima de terror que perdem a percepção do seu comportamento autofágico. Fazendo da mutilação uma forma de *sub-vivência*.

4.4. A Subjectividade, o Biopoder e a Avaliação

A subjectividade, reduto de uma existência agrilhoada em identidades indexadas a projectos, está constantemente sujeita a estratégias que visam a sua instrumentalização. No sentido de explicar o modo

37 O discurso da via única e modo como os portugueses respondem ou não aos projectos dessa via é uma forma dessa aparente inclusão. A este propósito é de salientar o modo como J. Gil analisa a retórica de José Sócrates quando avalia a importância de uma obra que é inaugurada, integrando-a num movimento teleológico que definido por essa via única. A obra é sempre a obra necessária, a sua realização sempre um indício do bom caminho, o momento entendido como a "Hora"… o governo como a elite iluminada que garante a prossecução do destino (Gil 2009: 28-29). Isto porque, "Portugal entrou – segundo o discurso e a vontade do poder socialista que nos governa – num processo irreversível de modernização, convém lembrar os seus traços essenciais: o discurso que a promove é o discurso da via única; é o discurso anti-ideológico que pretende emanar da evidência do «real», das próprias coisas; é o discurso da transparência e do movimento permanente, transformando e fazendo desaparecer os graus intermédios entre o chefe (o poder) e os cidadãos; é o discuros da competência e da redução da subjectividade a perfis numéricos de competências. É o discurso que nega a diferença entre a esquerda e a direita, considerando-a obsoleta. O sujeito já não tem direito ao erro. A aprendizagem torna-se uma técnica a que a subjectividade se deve adaptar, sob pena de exlusão social automática" (ibid.: 25).

como a comunidade nacional portuguesa tem vindo a ser construída, J. Gil (ibid.: 45) recorre aos conceitos de sociedades disciplinares e sociedade de controlo proposta por M. Foucault[38] e G. Deleuze, respectivamente[39]. Disciplina e controlo permitem a problematização do modo como o autoritarismo salazarista e a pressão homogeneizadora do capitalismo mundial funcionaram como cenários à reformulação da comunidade nacional. Durante o Estado Novo foram criadas ou reformadas uma série de instituições que visavam estabelecer uma sociedade disciplinar, isto é, que promoviam formas de aquisição de comportamentos de obediência. Em contrapartida, a entrada de Portugal na Europa e nos desafios da globalização fizeram com que a comunidade experimentasse outros modos de regulação ou pré-formatação das subjectividades. Deste confronto entre modos de obediência adquiridos e novas tecnologias de controlo, resulta, como já referimos, todo o clima de terror promovido pelo discurso da "via única":

> Não há outras vias (políticas, económicas, sociais), não há outra maneira de viver, de educar, de instruir, de tratar, de organizar o lazer, de viajar, de se divertir, de amar. A abertura à Europa e ao mundo oferece-nos nesta sociedade normalizada a tecnociência ao serviço da globalização (ibid.: 46).

Uma tecnociência que complexifica a instrumentalização da subjectividade. Que investe no conhecimento da vida como forma de a controlar. Para problematizar estas estratégias, J. Gil (2009: 40) recorre ao conceito de biopoder proposto por M. Foucault e ao modo como Antoni Negri[40] problematiza as relações de trabalho actuais segundo uma óptica de biopoder. Para Foucault, a instrumentalização do Saber sobre a Vida, isto é, a sua tradução em termos de tecnologias que interferem com determinados comportamentos, permitiu a constituição de um biopoder. É com base nessa tecnologia que se criam políticas de saúde, por exemplo (ibid.: 39-40). Antoni Negri e Michael Hardt, fazendo uma análise da biopolítica actual, demonstram como o alvo se deslocou dos aspectos orgânicos – que permitiam a regulação do "trabalho material"[41] – para incidir sobre as dinâmicas de produção de "bens imateriais", ou seja, de ideias, de saber e de relações interpessoais (ibid.: 40-41). Isto é, incidindo em aspectos da vida a

38 Mais adiante, no Capítulo 2 da Parte II, iremos retomar e definir uma série de conceitos propostos por Foucault, entre eles, os de disciplina e biopoder que são apresentados neste ponto a propósito do pensamento de J. Gil.

39 A normalização da sociedade portuguesa actual resulta da tensão, e consequente, neutralização, destes dois pólos: o pólo disciplinar que perpetua velhos reflexos de obediência, suscitando subjectividades pré ou protomodernas, e o pólo de controlo, em que os mecanismos regulamentares decorrem directamente do funcionamento tecnológico dos serviços e as subjectividades correspondentes tornam-se, por assim dizer, dispositivos programados, como um elo de novas tecnologias que controlam gestos, comportamentos, corpos, afectos. O biopoder das sociedades de controlo fabrica subjectividades pré-formatadas" (ibid: 45).

40 M. Hardt e A. Negri, *Multitudes*, Ed. La Découverte, 2004, 120-121.

41 Na medida em que, regulando-se os corpos da comunidade, regulava-se também a sua capacidade de trabalho físico.

partir dos quais se moldam novos modos de vivência. Tal deslocamento permite extrair o que J. Gil designa por "mais-valias de biopoder", que se forma "pelo desafasamento que se estabelece entre o valor do trabalho calculado por parâmetros que aplicam habitualmente ao trabalho material e o valor das forças comprometidas nesses mesmo tempo de trabalho" (ibid.: 42). Esse desfasamento, não se dando a ver, opera sobre a elasticidade da vida, dos ritmos da vida e da sua gestão por parte do sujeito. Mais do que tecnologias que fabricam um corpo obediente, a biopolítica actual especifica a subjectividade, tornando-a passiva, enclausurada. Moldada para a Identidade que o poder necessita para se reproduzir.

Esta maximização de corpos e subjectividades produz mais-valias usadas pelo poder no sentido da manutenção da ordem. A manutenção é uma prática de aperfeiçoamento das relação de forças em que os poderes se configuram. Tais configurações, ou diagramas como são designadas por M. Foucault, permitem que "um discurso ou um saber sobre a realidade parecesse adequado, verdadeiro na descrição dessa mesma realidade (Gil ibid.: 48). Pelo diagrama, *as dobras* em que emergem as subjectividades são reduzidas a uma única relação de força, naturalizando a sua exclusividade enquanto fonte de sentido para a existência e modo de construção de uma Identidade Territorializada. Na análise do panorama português da actualidade, J. Gil denuncia o sistema de avaliação do ensino do governo de Sócrates como uma modalidade de diagrama, alertando para a hegemonia das práticas de avaliação e a consequente construção do "ser avaliado" (ibid.: 52 -53):

> "a avaliação estabelece graus de exclusão, grupos hierarquizados segundo o valor intrínseco da pessoa ou do grupo avaliado. São exclusões parciais dentro de uma esfera única da inclusão determinada pela avaliação. Como diz Jacques-Alain Miller[42] em Voulez-vous être évalué?, «a comparação é, com efeito, o núcleo da avaliação» Ou ainda: «A avaliação visa a autocondenação pelo sujeito. É a lógica de toda a governação pelo saber.» Traduzindo em termos foucaldianos: a autocondenação do sujeito é uma expressão da mais-valia do poder biopolítico" (Gil ibid: 53).

A avaliação funciona como que um segundo momento de territorialização da Identidade. Se, por um lado, a Identidade, ou o desejo de Identidade, cristaliza no devir as ligações que constituem o território, isto é, se uma das dobra em que se forma a subjectividade institui tiranicamente o modo de construção de uma subjectividade para a Identidade. Por outro lado, pela avaliação, o movimento de corte das ligações que possibilitam o devir é repetido, condicionando a expressão identitária à selecção de um tipo que o poder organizou num quadro classificativo. Assiste-se, assim, a uma especificação das subjectividades. O nomadismo dá lugar a uma sedentarização em que a subjectividade se torna recurso. A produção de Identidade torna-se uma mecanização da vida. E a avaliação, o modo de monitorizar todo o

42 Jacques-Alain Miller e Jean-Claude Milner, *Voulez-vous être évalué?*, Grasset, 2004, p. 65.

processo, comparando e classificando incessantemente. Substituindo-se à Identidade como modo de identificação[43].

A avaliação, enquanto diagrama, não só dissemina um quadro tipológico, em perpétua actualização de modo a incorporar o que era esquivo à moldura e à moldagem das subjectividades, como dissemina também a sua tecnologia, garantindo que para além da sua realidade nada mais existe. É esta a condição da sua hegemonia enquanto biopolítica: a naturalização dos seus procedimentos e dos seus resultados. Norma única e invisível que impele ao bom senso, enclausurando o sentido da existência. A avaliação, um diagrama globalmente partilhado, é incorporado pelos portugueses e pelo seu "tradicional" quadro de subjectivação definido pela inveja e o queixume. Quadro de subjectivação onde se formou o chico-esperto[44] que, fazendo o *up date* solicitado pela dinâmica da avaliação, continua a produzir um laço que não forma a comunidade. Nem tanto por ineficácia do laço, mas pela inoperacionalidade de uma *subjectividade avaliada* perante o *desnorte* que implica uma vida em comunidade.

4.5. Nota Final

Se a Identidade é o nosso *mal*, é porque a construímos como *instância territorializante*. Território que julgamos conhecer como extensão do nosso corpo. Ponto situado numa geografia estática e num movimento do tempo sem espanto. As origens estão lá, ao longe, restando-nos nunca sucumbir à tarefa de perpetuação do legado. Sem espaço à invenção, o restauro dos fragmentos é a sociabilidade de uma biopolítica que fixa as subjectividades, impedindo-as do devir. Uma fixidez que permite a criação de uma tabela tipológica, onde as subjectividades, tornadas recursos, participam de modo passivo e cego no projecto. Participam enquanto cápsulas de vida incessantemente administradas em função das tarefas da via única. Perante isto, apenas o bom senso da participação face à ausência do deslumbre de

43 "A identidade arcaica definia-se no tempo e no espaço pela genealogia, pela tradição e pela relação à terra, à região, à nação, quer dizer, a identidade referia-se a saberes ancestrais, à língua e à imagem de si, por um lado, e ao poder como força de afecção e de auto-afecção da potência própria do indivíduo e do grupo. E era na luta, na mestria dos saberes e na inventividade das obras que cada um se afirmava ao lado dos outros (e não: «era avaliado por comparação com os outros»). Hoje, a avaliação substitui a identidade e a luta" (Gil ibid.: 56)

44 "O chico-esperto não é o mentiroso, o grande escroque, o corrupto que se claramente fora da lei. Pelo contrário, aproveita um espaço não-preenchido pela lei para cometer uma acto quase legal, mesmo quando implica pequenas transgressões das normas jurídicas. Que faz o chico-esperto? Age por pequenas sequências, por pequenos troços de acção, para obter grandes resultados – que se revelam muitas vezes nulos. Mas julga que, somando os resultados, obtém um ganho final apreciável. (...) Insisto: o chico-espertismo não é característico de determinada zona de comportamento, mas estende-se à relação inteira do sujeito com o outro. Constitui um traço inerente à nossa sociabilidade" (Gil ibid.: 32-33).

alternativas. O território está fechado, a injunção perpetuada.

A *vacina identitária* que, se por um lado, nos permite produzir um sentido que torna possível a vida, tem como contra-indicação o enclausuramento nesse sentido. Um horizonte cristalizado em que estão estacionados os portugueses como comunidade estato-nacional. Reconverter esse território num lugar, isto é, devolver à geografia o tempo, implica abrir a possibilidade do devir dos portugueses como comunidade. Fazer do medo não um modo de laço social e razão pelo qual queremos ser portugueses, mas um dos sentimentos que nos leva a discutir o laço social e a imaginar outros projectos e outras possibilidades para a comunidade. Tirar a comunidade de um plano de sub-existência para a inscrever, não como reduto imortal, mas como força precária. O laço social como forma de criar o lugar e, a partir daí, multiplicar as dobras com que produzimos as subjectividades. Fazer de Portugal um conflito, cuja gestão possível não é mais a do bom senso, mas a de um compromisso (com toda a contingência). Fazer a comunidade:

"É abrir as portas ao desconhecido, a encontros inesperados, a emoções e afectos excessivos (tornar-se «angustiado» ou «entrar em pânico», deixando de estar «triste» ou «saudoso» – nas expressões usuais do léxico comum – implica uma mudança radical no clima afectivo de uma sociedade). É a ameaça psicótica de não ter limites espaciais corporais. De perder a imagem de si, ou a identidade. De desaparecer, enfim" (Gil ibid: 59).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

"Irene é a cidade que se vê sobressair da beira do planalto à hora em que as luzes se acedem e pelo ar límpido se distingue lá ao fundo a rosa das habitações: ali é mais densa de janelas, acolá dispersa-se em ruelas mal iluminadas, além amassa sombras de jardins, mais adiante eleva as torres com os fogos dos sinais; e se a noite for brumosa um esfumado o clarão incha como uma espuma leitosa ao pé das gretas da terra.

Os viajantes do planalto, os pastores em transumância com os rebanhos, os caçadores de pássaros que vigiam as redes, os eremitas que apanham as raízes, todos olham para baixo e falam de Irene. O vento traz por vezes uma música de bombos e tramboletas, o rebentar dos morteiros na luminária de uma festa; por vezes o troar esparso da metralha, a explosão de um paiol no céu amarelo dos incêndios ateados pela guerra civil. Os que olham lá de cima fazem conjecturas sobre o que está a acontecer na cidade, perguntam-me se seria bom ou mau encontrar-se em Irene nessa noite. Não por terem intenções de lá ir – e as estradas que levam ao vale são péssimas – mas Irene magnetiza os olhares e os pensamentos de quem está lá em cima.

Nesta altura Kubai Kan espera que Marco lhe fale de Irene tal como é vista de dentro. E Marco não pode fazê-lo: qual é a cidade a que os do planalto chamam Irene, não conseguiu sabê-lo; de resto pouco importa: vê-la estando lá seria outra cidade; Irene é um nome de cidade vista de longe, e se nos aproximarmos muda logo.

A cidade para quem passa sem entrar nela é uma outra para quem é tomado por ela e já não sai; uma é a cidade a que se chega pela primeira vez, e outra a que se deixa nunca mais voltar; cada uma delas merece um nome diferente; talvez de Irene eu já tenha falado sob outros nomes; talvez não tenha falado senão de Irene."

As cidades e o nome, As Cidades Invisíveis

Italo Calvino (2000 [1990]: 127-128)

Irene ajuda-nos a perceber o movimento em torno das perspectivas sobre a Identidade Nacional Portuguesa, fazendo-nos regressar ao nome. Na sua narrativa sobre a cidade, Marco Polo fala-nos de uma cidade esquiva e, paradoxalmente, uma cidade amigável que toma a forma da contingência do modo como os viajantes aí param. É uma cidade inarrável ou uma cidade permanentemente invocada em qualquer narrativa. Um outro paradoxo que faz de Irene uma cidade de um só nome e, simultaneamente, uma cidade que talvez devesse ter tantos nomes como quantos viajantes que por si passaram. Irene lembra-nos então que as perspectivas não são tanto como que discursos feitos sobre uma coisa a partir de um ângulo – fazendo com que essa coisa seja uma construção das solicitações desse topos –, mas a expressão de uma reciprocidade de contingências: a do viajante, a de Irene e do seu nome numa outra contingência, a do momento em que se narra a cidade. A enunciação do nome, no seu aparente, sólido e

dirigido movimento de identificação, é tão diluído e errante como as (dis)junturas que fazem a contingência do encontro. As perspectivas sobre um nome encerram assim essa multiplicidade de ligações, devolvendo ao nome a sua contingência.

Dizer um nome parece nunca ser a-contextual. Dizer um nome, é dizer um nome a partir de um lugar, a partir de um feixe de relações. Falar de Portugal como nome, cuja indexação invoca uma comunidade política, cultural e uma Identidade colectiva, é sempre um exercício feito num contexto. Cada perspectiva não é assim uma absoluta imagem do nome, mas um imbricado onde se jogam a intencionalidade e a solicitude num movimento de reciprocidade. A Mitologia e a Subjectividade que tentámos discutir definiram-nos um horizonte de sentido, possibilitando a invocação do nome. As leituras de Eduardo Lourenço e José Gil foram os ângulos que nos permitiram destacar, nesse horizonte, um nó de questões para nos aproximarmos desse nome. Ouvimos esse nó de questões na condição de viajante, como descrições de caminhos de outros viajantes, cartografando possibilidades de rumos para iniciar a viagem.

PARTE II

Contributos para uma discussão das relações entre a Arqueologia e a Identidade Nacional durante o Estado Novo

CAPÍTULO 4 - A IDENTIDADE ENTRE OS MOVIMENTOS DA IDEOLOGIA E DA BIOPOLÍTICA DURANTE O ESTADO NOVO

1. INTRODUÇÃO

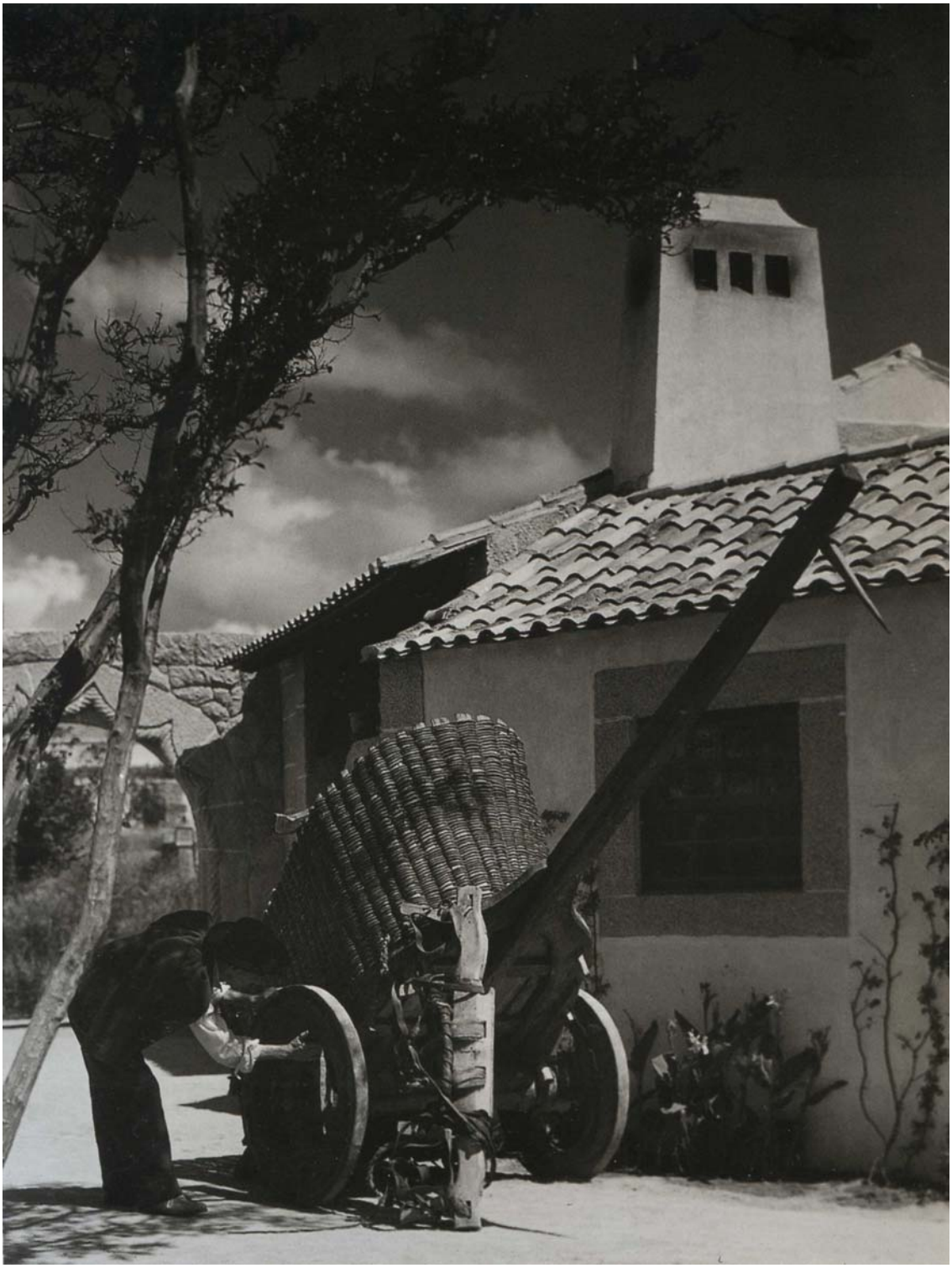


Fig. 4.1 – Exposição do Mundo Português: aldeia regional.

Foto de Mário Novais. Fonte: (AAVV 1998a: 38).

A Exposição do Mundo Português de 1940 (Figura 4.1) encerra uma paradoxal forma de vivência dos elementos identitários usados durante o Estado Novo e da Ideologia que anima o governo dessas vivências. Tratando-se de uma celebração, comporta todos os componentes que nos levam a considerar enquanto momento de excepção. Enquanto instalação, é um lugar onde a vivência está para além do suposto quotidiano onde as coisas apresentam o seu inequívoco significado. Porém, à dimensão excepcional deste evento, sobrepõe-se uma experiência de íntima familiaridade sugerido pelos conteúdos das salas de exposição. Este lugar, simultaneamente real e onírico, permite que a Ideologia, de tão explicitada, se torne um elemento oculto perante a evidência da ordem das coisas que produz. A visita à exposição parece proporcionar uma experiência onde o estranhamento e a familiaridade se combinam numa percepção esclarecida do que é ser português.

Enquanto um discurso de propaganda, a exposição cria um regime de con-fusão indistinta de coisas e ideias que naturaliza esse próprio discurso. Assim, refazendo a fenda entre um país vivido e a sua representação por parte das elites, a Ideologia instaura um regime de sentido no qual a ideia "Nação" é ponto de partida para a construção de uma nova cidadania. A Ideologia não é, deste modo, um elemento à parte da realidade, um sistema de representações que pretende organizar a relação com um referente, mas um elemento activo de construção de uma realidade situada historicamente. A Ideologia pode então ser entendida enquanto uma prática contingente com a qual se aprende a viver. Uma prática em que se conjugam as singularidades do que tomamos por ideias e coisas reais.

Tentemos esclarecer a conceptualização de Ideologia proposta no parágrafo anterior. Neste sentido, vamos começar por considerar as advertências feitas por Michel Foucault a propósito deste conceito:

"A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação económica, material, etc. Por estas três razões creio que é uma noção que não deve ser utilizada sem precauções" (Foucault 2008 [1977]: 7).

Os três limites considerados por Foucault reportam-nos para os inconvenientes de uma conceptualização essencialista de Ideologia. Tal perspectiva implicaria pensar a Verdade, o Sujeito e a Realidade de modo igualmente essencializado, de modo a criar um quadro de oposições onde o Sujeito se debate num Mundo onde a Ideologia tende a encobrir a Realidade. Um debate cuja finalidade é descobrir a

Verdade e assim evitar um estado de alienação. Os limites impostos ao uso de uma conceptualização essencializada de Ideologia são sintomáticos da forma como Foucault discute a Verdade e as suas ligações a distintas configurações entre o Poder[1] e o Saber[2]. A Verdade, ou os Regimes de Verdade[3], são produções históricas que resultam de um jogo rizomático de forças entre o Poder e o Saber. Não existe Verdade fora deste jogo. Um jogo que produz o momento em que nos encontramos. Assim, a Verdade não "está aí" para ser descoberta, uma experiência de desvelamento do Mundo. A verdade talvez esteja na força da produção e na permanência da construção de Mundo.

Este olhar sobre a Verdade implica, assim, rever o papel da Ideologia nas suas relações com a construção do Mundo. Não havendo uma Verdade que a Ideologia tentaria camuflar a um Sujeito, mas uma Verdade em constante devir consoante a topografia de um Sujeito nas relações entre o Poder e o Saber, a Ideologia, em vez de ser tomada como desenvolvimento de uma Ideia sobre o Mundo, pode ser entendida enquanto prática de mediação das tensões entre o Poder e o Saber onde se constitui o Sujeito. Com efeito, se M. Foucault nos propõe pensar em termos de Regimes de Verdade, ou seja num horizonte de sentido estabelecido pelas relações entre o Poder e o Saber, torna-se pertinente pensar a Ideologia não em função de um referente – a Verdade – mas como um elemento de mediação entre o Poder e o Saber onde se forja a Verdade[4].

1 "Por poder parece-me que se deve compreender, em primeiro lugar, a multiplicidade e relações de força que são imanentes ao domínio e são constitutivas da sua organização; o jogo que, por via das lutas e afrontamentos incessantes as transforma, as reforça, as inverte; os apoios que essas relações de força encontram umas nas outras, de forma a constituir uma cadeia ou sistema, ou, ao contrário, os deslocamentos, as condições que as isolam umas das outras; por fim, as estratégias nas quais se efectivam e cujo desenho geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos de estado, na formulação da lei, nas hegemonias sociais" (Foucault, 1994 [1976]: 95-96).

2 "Ora, tenho a impressão de que existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder. Não podemos nos contentar em dizer que o poder tem necessidade de tal ou tal descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objectos de saber, os faz emergir, acumula informações e as utiliza. (...) O humanismo moderno se engana, assim, ao estabelecer a separação entre saber e poder. Eles estão integrados, e não se trata de sonhar com um momento em que o saber não dependeria mais do poder, o que seria uma maneira de reproduzir, sob forma utópica, o mesmo humanismo. Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder" (Foucault 2008 [1975] 141-142).

3 "(...) eu gostaria de formular algumas"proposições" - no sentido não de coisas aceitas, mas de coisas oferecidas para experiências ou provas futuras. // Por "verdade", entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. // A "verdade" está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. "Regime" da verdade. // Esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo. E ele que, com algumas modificações, funciona na maior parte dos países socialistas (deixo em aberto a questão da China, que não conheço)" (Foucault 2008 [1977]: 14).

4 "Em nossas sociedades, a «economia política» da verdade tem cinco características historicamente importantes: a

No sentido de avançarmos nesta problematização, vamos considerar as propostas de Hannah Arendt (2006[1951]) e Slavoj Žižek (2008 [1989], 1994) sobre o papel da Ideologia na experiência/construção da realidade social. Como veremos, H. Arendt atribui à Ideologia uma capacidade de entorpecer a experiência da realidade criando "verdades vazias". O pensamento ideológico condiciona o Mundo da experiência e produz uma Falsa Realidade. Por sua vez, S. Žižek não admite uma Realidade isenta de pensamento e práticas ideológicas. Assim, à Ideologia é-lhe atribuindo uma dimensão constitutiva da Realidade. A Ideologia é entendida enquanto prática de simbolização que organiza a experiência e confere (de modo consciente ou inconsciente) um sentido à acção. Em ambos autores, podemos compreender a Ideologia enquanto um elemento concorrente na produção de uma verdade que decorre da interacção de um Sujeito com a contingência das relações históricas entre o Poder e o Saber. É o elemento que naturaliza a realidade em construção.

Embora antagónicos no que diz respeito à relação entre Realidade[5] e Ideologia, ambos colocam um ênfase na solidão como momento de revelação da Ideologia. Um momento de suspensão que, com a leitura de R. de Magalhães (2000), compreendemos como uma configuração onde o Sujeito – Império de Interioridade – se coloca frente a frente a uma infinita Exterioridade e o imperioso desejo de a conquistar. Como tentaremos demonstrar, é nessa conquista que se *forjam* as Identidades, isto é, em que se cristalizam as possíveis ligações entre o interior e o exterior. Em que uma determinada configuração das ligações é naturalizada e, consequentemente, entendida como verdadeira. Uma Identidade que decorre das relações entre o Poder e o Saber. Uma subjectividade que, dentro de um regime de verdade, se vê impelida a concretizar em forma de Identidade. Se, pela Ideologia, tentaremos compreender o impulso para a Identidade, iremos depois ver nas relações entre o Poder e o Saber como se moldam, ordenam e manipulam essas Identidades. Entrámos, desta forma, nos estudos de M. Foucault sobre a disciplina, os dispositivos, a governamentalidade e a biopolítica. Com estes conceitos, tentaremos ver outros modos de naturalização das construções e das experiências que subjazem ao Estado-Nação e ao discurso sobre a

"verdade" é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação económica e política (necessidade de verdade tanto para a produção económica, quanto para o poder político); é objecto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou económicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objecto de debate político e de confronto social (as lutas «ideológicas»)" (ibid.: 13).

5 Como veremos, as diferenças entre H. Arendt e S. Žižek decorrem mais do conceito de Realidade do que do conceito de Ideologia, sendo que é na forma como definem a Realidade que reconhecem distintos modos de actuação por parte da Ideologia.

Identidade Nacional que daí decorrem. Tal análise, tem como objectivo tentar compreender tais dinâmicas durante o Estado Novo, nomeadamente durante as décadas de 1930 e 1940 (um período que coincide com outros movimentos fascistas na Europa e a construção de uma figura de "Homem Novo" (Rosas 2001)). Com o cruzamento destes autores, da leitura das suas sugestões, tentámos nem tanto proceder a uma síntese do seu pensamento, mas à definição de um quadro de relações que nos permita situar a Identidade Nacional entre a Ideologia (um primado da ideia e subsequente desenvolvimento) e a biopolítica (a acção consciente ou inconscientemente reflectida sobre o corpo e nas suas relações com o que está em seu redor). No posicionamento da questão nestes moldes parece estar subjacente uma pressão de uma dicotomia pensamento/acção que nos molda no momento em que escrevemos este texto. Uma pressão a que tentaremos resistir ao longo deste capítulo. Com efeito, pensando a construção da Identidade Nacional Portuguesa do Estado Novo em diferentes quadros – o da Ideologia e o da Biopolítica – acima de tudo procuramos ir experimentando pontos de vista sobre esta a questão. Pontos de vista que nos permitem integrar alguns dos elementos que fomos recolhendo acerca dessa Identidade. Elementos que entendemos serem plataforma de diferentes experiências que podem acontecer na profusa rede de práticas em que se constrói o Mundo. O Mundo onde nos encontrámos. Daí que, antes de avançarmos com a análise da Identidade Nacional nas malhas da Ideologia e da Biopolítica salazarista, tentemos primeiro um olhar sobre o Mundo.

2. A PRODUÇÃO DO MUNDO

Neste texto são usadas as palavras interioridade, exterioridade, eu, realidade, real, identidade, verdade, falsa realidade, verdade vazia. São palavras que definem estruturas, ou melhor, são embasamentos de uma arquitectura onde se define o movimento. O constrangimento das paredes, as possibilidades das passagens, as janelas que se abrem e fecham. Um jogo de luz e sombras. Uma arquitectura na paisagem. Uma arquitectura da paisagem. Superfícies e linhas que fazem territórios. Definem recintos: labirintos reproduzidos a diferentes escalas. A citação constante. Por vezes, são palavras indexadas a autores e tornam-se precisas naquilo a que se referem. Outras vezes, não. Porém, esses autores nunca deixaram de estar presentes, apenas uma falência da coerência que desejávamos para este texto. Ao escrevermos este Mundo não é nossa intenção justificar atempadamente as futuras imprecisões, é uma tentativa de compreender e partilhar a nossa *in-coerência*. Aprendemos a hifenização da palavra com R. Magalhães (2000: 284), "da in-coerência se poderá dizer que é o assumir do próprio discurso como êxodo infinitamente renovado, isto é: como abandono, em cada instante, do conforto da verdade, da interpretação e da benovolência". Esta hifenização da palavra parece decorrer de uma fragmentação que interage com o carácter fractal das práticas; uma fragmentação silenciada perante a exigência de um modo coerente de organizar a irredutibilidade de um Mundo.

Hannah Arendt em *A Condição Humana* (2001 [1958]) estabelece uma diferença entre Terra e Mundo. Uma diferenciação que decorre do modo como Arendt descreve a *vita activas*. Esta expressão pretende designar três actividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e a acção. "A cada uma delas corresponde umas das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra" (ibid.: 19). O labor corresponde à organicidade do corpo humano, ao seu metabolismo, sendo a condição humana do labor a própria vida. Ao trabalho corresponde uma condição de mundanidade, na medida em que, pelo trabalho, os homens produzem uma artificialidade no sentido de transcender a vida. A acção desenvolve-se entre os homens, sem mediação do natural ou do artificial, correspondendo à condição humana da pluralidade. Os homens vivem na Terra e habitam o Mundo e pela acção fazem política (ibid.: 20). Cada uma das condições assegura as condições mais gerais da existência humana: a condição do labor, a sobrevivência; a condição do trabalho, a durabilidade; a condição da, acção as condições do devir (ibid.: 21). Além das condições com que a vida é dada ao homem na Terra, H. Arendt salienta o facto dos homens constituírem seres condicionados. Se a *vita activa* produz coisas, acrescenta Mundo, essas coisas passam a condicionar o homem tanto quanto as outras coisas inerentes às outras condições. O Mundo

objecto é uma condição à existência humana, bem como a existência humana confere a esse conjunto de coisas uma coerência que faz dele Mundo[6].

O Mundo é, então, uma perpétua sedentarização de coisas e pessoas. A construção de uma rede de indexações conferindo sentido à sua experiência. Uma sedentarização que possibilita a temporalidade das coisas. Uma memória e uma expectativa. O Passado e o Futuro a partir da presentificação do Mundo. Neste trazer ao Mundo mais Mundo, recriam-se as condições de vida do homem na Terra. O Mundo "é o berço do nosso pensamento, a condição do nosso pensar" (Jorge 2005b: 190). O Mundo é um substantivo. A mundanidade é um modo de relação com o Mundo. A relação pela qual se cria a habitabilidade da Terra. "O ser humano é uma expressão ontológica, o ser-se humano é uma expressão ética" (Vilela 2000: 38). No Mundo tentamos ser humanos numa condição limite (ibid.), constituindo espaços a que chamamos casa e delineando figuras que nos são familiares. Para além das fronteiras desta casa, existem as planícies da estranheza onde encontramos os inumanos as e terras inabitáveis. São as planícies onde projectamos a pobreza que tentamos escamotear na casa. "Tal como a vida e a morte são os pólos tensionais da existência, o inumano é tão humano como o humano" (Vilela ibid.). A constituição do outro. O silenciamento do ruído, a ocultação do espectro. A ordenação das coisas no sentido de as tornar óbvias, de fugir à precariedade para a qual nos alertam os ruídos fugidios. De construir a cerca que fortifica a casa e manter a sua ordem. Na casa tudo tem o seu lugar e tudo pode ser reposicionado por uma determinada equação.

Ao longo da Modernidade parece termos assistido ao estabelecimento de um regime do óbvio. À criação de um horizonte de sentido onde as coisas são entendíveis nos seus pormenores claros e lineares. Uma inteligibilidade que confere um carácter evidente ao modo como as coisas são integradas na vida das pessoas. Trata-se de um regime de naturalização de comportamentos e projectos de vida. Na construção deste modo de viver, edificam-se várias explicações que tentam uniformizar as subjectividades individuais pelas contrapartidas que oferecem. A religião cria dogmas que instauram o Mundo e as normas de conduta à perpetuação da vida. A filosofia discute a razoabilidade das explicações na expectativa de criar consciências ou resistências a um devir constante que nos precipita para a morte. A ciência, através de lógicas de causa e efeito, elabora diagnósticos e profilaxias no sentido de aperfeiçoar a vida.

6 "Tudo o que espontaneamente entra no Mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacte da realidade do Mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objectividade do Mundo – o seu carácter de coisa ou objecto – e a condição humana completam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não Mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana" (Arendt 2001 [1958]: 22).

A arte re-significa o Mundo, apresentando-se como projecto de salvação onde a criação da metáfora assegura a singularidade e liberdade individual. Neste esquema, a eficácia das contrapartidas está já assegurada pela sobrevalorização dos aspectos da subjectividade sobre a qual cada uma das explicações é construída. Com efeito, o estímulo dado à crença do sujeito assegura a sua condição de crente, da mesma forma que, o sistema filosófico se alimenta de uma subjectividade já preparada para se sentir consciência de um fenómeno. No mesmo sentido, a lei universal celebra o esforço de decomposição do pensamento cognitivo e instrumental e o talento parece concretizar um desejo de resistência à direcção das massas. Assim, cada uma das explicações comporta uma utopia que molda o desejo. A explicação torna-se uma ortopedia da subjectividade que refina uma sensibilidade pelo entorpecimento das outras. De modo tirano, a explicação torna indizível a experiência fora do quadro – da moldura – que o regime explicativo estabelece para que os sujeitos acedam à sua eficácia. A explicação, pelo entorpecimento da complexidade da subjectividade, institui um carácter óbvio do encontro dos sujeitos com o Mundo, do sentido indiscutível da sua existência, da sua vida, dos seus horizontes. A explicação (seja sob a forma de dogma, argumento, lei ou obra de arte) abre as portas ao incontestável.

O Mundo, a produção de Mundo, é uma profusa rede de indexações. Tal como num arquivo. A organização da existência, da vida e dos horizontes. Um exercício de auto-identificação e de explicitamento do Mundo. Porém, "o espelho das frases e das imagens tanto pode afirmar o «Eu» categoricamente e em paz, como devolver-nos a estranheza de um «Eu» nulo, dissonante, ontológica e existencialmente insatisfeito – incapaz de se reconhecer. Aí é que reside o problema maior da Identidade pessoal, que é, vistas bem as coisas, um problema de auto-identificação. É um problema de normalidade, distúrbio ou corte da relação comunicacional – inclusive na vertente corpórea – que através do «arquivo» se realiza entre nós e nós e entre nós e os «outros»" (Melo 2000: 195). O sentimento de vazio existencial é uma manifestação desse estado de insatisfação (ibid.). Um estado em que a mundanidade se rompe. "E enquanto fenómeno é índice de uma facto iniludível: indicia a extrema fragilidade de todas as frases e de todas as imagens (em si mesmas consideradas)" (ibid.). A precariedade do que se considerava óbvio. Porém, a derrocada do Mundo não significa o fim da condição humana do trabalho. Não significa o fim da *victa activas*. O não-sentido é abertura ao sentido. A tutela do corpo e do que está redor produz sempre elementos de atenção. Imagens díspares que viabilizam novos acessos ao Mundo. Trata-se de um "vazio positivo" que cria "possibilidades de existência"[7].

7 "Com o vazio positivo que cria nos interstícios do preenchimento cultural, o sujeito abre espaço para a transformação não só dos seus «actuais» [aquilo que cada um de nós é em dado momento e em acto] em possíveis, bem como, e isso é

Quebra-se a mundanidade, mas persiste a condição humana da vida (do labor) e do pluralismo (da acção). Interrompe-se a sedentarização mas não o movimento. Uma vida sem mundanidade, uma vida nómada que encontra na *palavra* a forma de regressar ao Mundo[8]. Uma palavra que retoma a memória e organiza as possibilidades. Antes desse momento, o corpo inabitado assegura o metabolismo; e os outros corpos, a pluralidade. Momentos em que se produzem memórias sem história. "Traços de uma *geografia* – não biografia ou história– que marca relevos, depressões, cumes, planícies, ligações de terra, promontórios, ilhas – como uma grafia de signos sobre o Mundo" (Vilela 2000: 36). Memórias que a palavra diria oníricas, tentando subjugar o corpo e o que está em seu redor a complementos do pensamento. Porém, a sua resistência mostra-lhes as disjunturas entre as coisas; não como fronteiras intransponíveis mas como jogo de possibilidades; como "possibilidades de existência".

"Do meu corpo centrado ao Mundo irradia a vida em que um homem pode viver, ou seja o Mundo-humano, ou seja, simplesmente o Mundo. Porque não há Mundo fora da ordenação que o homem lhe impõe" (Ferreira 1994 [1969]: 262). Uma ordenação que é um perpétuo movimento em que se retalham as superfícies para depois as reordenar. A produção do Mundo é uma fragmentação edificante. Fragmentação a diversas escalas e em distintas direcções. Clivagens que tornam incandescentes as ligações; cisões que fazem da carne uma matéria de vida (matéria em ligação). Movimentos rizomáticos. Movimentos que se entrelaçam e formam teias de ficções onde se aprende a viver. Onde se aprende a compreender. O encontro com o Mundo é a disjuntura. A realidade, o real, a interioridade, a exterioridade, o eu, a identidade, a verdade, a falsa realidade, a verdade vazia… são formas de enunciar esse encontro.

---

talvez o mais importante, intercala «possíveis» ao nível imanente dos seus «actuais» (ao nível da sua existência, tal como se encontra em dado momento definida). Em qualquer um dos casos – e recorro agora a uma expressão de Milan Kindera, mas cuja ideia se encontra em Heidegger e no pensamento de Michel Foucault – equaciona «possibilidades de existência». Ora aquilo que pretendo defender é precisamente que sem a capacidade de construção destas possibilidades, qualquer sujeito, em qualquer circunstância esteticamente menos adequável, facilmente pode perder a sua Identidade (a sua capacidade de auto-identificação). À tese que diz que é através de frases e imagens que se efectiva a Identidade do Eu, é portanto necessário juntar essa outra que diz que as frases e as imagens que nos repassam empiricamente, em dado momento (e que incluem uma pátria e uma morada, bem como rostos familiares), têm de ser sedimentadas, caucionadas ou animadas por outras frases e imagens a conceber como «possíveis». Só assim não temos apenas uma existência, mas uma existência fundamentadas e potencializada em possibilidades de existência. Sem estas, qualquer Identidade pessoal é algo de muito frágil, e o canal de emissão e recepção com os «Outros» (e com o «outro» de si mesmo) facilmente pode deixar de funcionar" (Melo 2000.: 196).

8 "O sentido que inaugura o humano, advém da *palavra*, pronunciadora da consciência e do Mundo. Pela palavra o homem cria o tempo, ou a consciência dele, pela palavra encontra e cria significações. Se o animal apenas existe no presente imutável, suspenso na sucessão dos instantes, pela palavra, homem cria a possibilidade de um tempo que ainda não é (inaugurador de valores projectivos) e de um tempo que já foi (confinador de valores retrospectivos) Como tal, o homem vive num Mundo criado pelos significados que a palavra (logos) empresta ao real" (Vilela 1998: 16-17).

3. A IDEOLOGIA ENQUANTO PRÁTICA DE PRODUÇÃO DO MUNDO

3.1. Hannah Arendt: a "Tirania da Lógica" e a "Verdade Vazia"

Começando por admitir que o pensamento é gerado numa experiência de solidão, H. Arendt considera a presença dos outros no interlocutor necessário ao diálogo interior que cria o pensamento. Porém, a solidão pode levar ao abandono desse «eu próprio», na medida em que o encontro com os outros devolve uma unidade aos fragmentos do Eu. "Os que vivem sozinhos correm sempre o risco de se tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida" (Arendt 2006 [1958]: 631). Se a solidão pode ser sintomática de um abandono da realidade – da convivência com os outros – que inviabiliza o pensamento, esta suspensão não significa uma paragem na produção de verdade; na solidão subsiste a capacidade do raciocínio lógico, "cuja premissa é aquilo que é evidente por si mesmo" (ibid.:632) e, como tal, produtora de verdade. "Mas essa «verdade» é vazia ou, antes, não chega a ser verdade, uma vez que nada revela" (ibid.). É a este raciocínio lógico que H. Arendt atribui a origem do pensamento ideológico. A Ideologia tratar-se-ia então de uma produção paralela a uma realidade empírica. Uma realidade paralela e livre dos constrangimentos dos encontros, das experiências e dos paradoxos, desenvolvendo-se coerentemente pela lógica da ideia. Uma produção paralela empobrecida, na medida em que as suas possibilidades se esgotam no desenvolvimento de uma única ideia. Uma produção exclusiva de apenas uma das faculdades do pensamento.

A Ideologia contrapõe-se a uma Realidade pela sua capacidade de construir Falsas Realidades com base num Falso Pensamento, o Raciocínio Lógico. H. Arendt sublinha que a esta capacidade da lógica em criar Mundos Paralelos, Mundos feitos de "verdades vazias", subjazem três características especificamente totalitárias[9]. A primeira característica prende-se com a forma como é entendida a

9 H. Arendt salienta que o carácter totalitário do pensamento ideológico antecede o modo como os movimentos totalitários usaram as Ideologias. "A *weltanschauung* e as Ideologias do século XIX não constituem por si mesmas o totalitarismo. Embora o racismo e o comunismo se tenham tornado Ideologias decisivas do século XX, não eram, em princípio, «mais totalitaristas» do que as outras; isso aconteceu porque os elementos da experiência nos quais originalmente se baseavam – a luta entre as raças pelo domínio do Mundo e a luta entre as classes pelo poder político nos respectivos países – vieram a ser politicamente mais importantes do que os das outras Ideologias. Neste sentido, a vitória ideológica do racismo e do comunismo sobre todos os outros *ismos* já estava definida antes de os movimentos totaliários se apoderarem precisamente dessas Ideologias. Por outro lado, todas as Ideologias contêm elementos totalitários, mas estes só se manifestaram inteiramente através de movimentos totalitários – o que nos dá a falsa impressão de que apenas o racismo e o comunismo são de carácter

historicidade das coisas. Na sua pretensão à explicação total, o pensamento ideológico apropria-se do Passado, do Presente e do Futuro, inscreve o movimento da ideia no movimento do tempo. Assim, "a pretensão de explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro" (ibid.: 623). Mais do que a realidade em si, à Ideologia interessa posicionar a realidade em função de si mesma, ou seja, criando uma perspectiva sobre a realidade e instituindo-a como Verdade. Tal perspectivação, ou a garantia de Verdade dessa perspectiva, permite uma selecção das experiências, na medida em que está já condicionada a subjectividade necessária à recepção de determinados acontecimentos. Daqui decorre a segunda característica totalitária da Ideologia: "o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade «mais verdadeira» que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido [a doutrina ideológica] para que possamos percebê-la" (ibid.: 623). Por último, para manter este desligamento entre a Realidade e a Verdade produzida pela Ideologia, o pensamento ideológico torna-se uma tirania da lógica. O raciocínio lógico comporta uma capacidade de demonstração da qual resultam mais elementos de Verdade que acrescenta ao Mundo construído pela Ideia. "Uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade" (ibid.: 624). O movimento da ideia é auto-suficiente, a sua acção totalizante.

"Deus, Pátria e Família" são os elementos que compõem uma tríade proposta aos portugueses que viveram durante o Estado Novo. Uma tríade que oferece as directrizes para que estes organizassem a sua realidade. Uma tríade composta por uma série de valores que definem os moldes segundo os quais os portugueses deviam organizar as suas relações na constituição da comunidade da qual fazem parte. "Deus, Pátria e Família" são premissas naturalizadas pela Educação Nacional. São instâncias de uma Realidade onde as experiências do quotidiano são integradas, permitindo a sua avaliação enquanto experiências que levam à Verdade ou se desviam dessa Verdade – a "Verdade Vazia" inculcada pela Ideologia de que nos fala H. Arendt. São elementos que promovem células de convivencialidade onde os cidadãos aprendem os seus direitos e obrigações, onde aprendem a realidade nacional – as verdades eternas de Portugal – e onde aprendem a ser verdadeiros portugueses. Tratando-se de diferentes espaços e tempos de encontro - o espaço privado da Família, o espaço público da Pátria e a eternidade

totalitário (2006 [1958]: 622-623).

de Deus – poderiam constituir oportunidades de congregação onde o raciocínio lógico poderia ser confrontado com a inquietude da comunidade. Porém, tal não acontece.

Esta vida em comunidade encerra então um paradoxo: não seria a convivencialidade que estaria na base do "descortinar da Ideologia" como nos propõe H. Arendt? Não seria o contacto com os outros que nos levaria a experimentar a Realidade, isto é, a deixar a camisa-de-forças em que nos coloca o raciocínio lógico e a pensar para além do desenvolvimento da ideia? Seria esta convivencialidade uma alternativa à solidão onde o pensamento ideológico instaura a sua tirania? Esta convivencialidade proposta pelo Estado Novo parece corresponder já de um desenvolvimento da ideia. Para tratar-se de um regime de convivência que garante a perpétua solidão dos cidadãos e a permanente eficácia explicativa da Ideologia.



Fig. 4.2: "A Lição de Salazar" (Vieira 2010: 96).

Cada uma das células de convivencialidade comporta um esquema hierárquico que pressupõe a obediência da comunidade perante uma figura central. Tratam-se de espaços de congregação onde as sociabilidades que se geram entre os diferentes participantes são geridas numa monolítica e intransigente verticalidade de relações de poder. "A Lição de Salazar" coloca no mesmo plano esta tríade (Figura 4.2). Na mesma parede surgem a "Pátria" (o castelo que se vê pela janela aberta com a

bandeira nacional hasteada, a soberania da Nação), "Deus" (o crucifixo colocado no aparador entre a janela e a porta; a janela de onde se vê a Nação à direita de Deus; uma Nação construída pela mão de Deus) e a "Família". O chefe da família – o Pai – chega do trabalho, traz uma enxada às costas; vem de um mundo de luz que projecta a sua sombra em casa, uma presença que antecipa sua chegada. Um mundo de luz onde trabalha – um Mundo de Verdade – que ilumina a casa; que revela a naturalidade da ordem das coisas na casa. No interior, cada um dos elementos da família desempenha o seu papel. A dona de casa cuida (governa) o fogo da lareira. É nesse cuidado (nesse trabalho) que se faz a Verdade da casa. O filho veste o uniforme da Mocidade Portuguesa e olha (aprende) pela janela a Nação. A filha brinca com os objectos em miniatura iniciando as performances que o futuro lhe reserva; brinca com uma cama onde deita uma boneca (ordena os brinquedos; uma brincadeira de governo das coisas). Parece não existir interacção entre estes seres que habitam a casa, a não ser quando pela porta se esgueira a sombra o Pai, provocando distintas reacções de saudação. É a sua entrada que constitui a Família, um momento (uma espacialidade) de convívio onde a lógica definiu já o lugar de cada um, inviabilizando a possibilidade de diálogo para além daquele definido pela lógica da ideia. Quando o chefe de família entra em casa tem, na sua frente, uma cadeira que o espera. O chefe de família senta-se à mesa. Com ele, é a Trilogia da Educação Nacional que se instala na cadeira, convocando os outros elementos da casa para se sentarem à mesma mesa. Uma mesa onde se actualiza a inequívoca hierarquia. A verticalidade rígida do poder na indiscutível Verdade da "Família", da "Pátria" e de "Deus". A possibilidade de pensar fica arredada deste espaço e, de forma análoga, do espaço público. Não há senão um aparente encontro que perpetua a solidão e o desenvolvimento total da ideia.

A Verdade permanece no exterior. E, aos sentidos, entorpecidos pela Ideologia, resta-lhes reagir ao que está dentro dessa Falsa Realidade. "As grandes certezas da Revolução Nacional" enunciadas no discurso comemorativo do décimo aniversário do movimento de 28 de Maio de 1936 anunciam essa indiscutibilidade de Deus, da Pátria, da Autoridade, da Família e do Trabalho. Certezas que,

> sem qualquer pensamento reservado, sem qualquer intento de ordem prática imediata, entre quatro paredes nuas duma igreja profanada, estas ideias simples foram lançadas ao vento e, mistérios da Providência! só agora se sabe para não serem perdidas" (Salazar, 1936a: 129).

A sugestão de acaso por parte do ditador é estratégica. Um acaso que mais não é do que a contínua manifestação de Deus no destino da Nação. Um acaso onde Salazar é o eleito para definir o rumo da Nação. Um desígnio experimentado de modo extático no despojado cenário de uma igreja profanada. Uma igreja que seria necessário reconstruir pela salvação das almas dos portugueses. Uma

revelação que jamais poderia ser perdida, pois é com base nessa revelação que, "com a compreensão do povo e a sinceridade do Poder, se pode operar a transformação moral do País" (adaptado de: Salazar, ibid.: 136). O consentimento do povo que entende as verdades. Um consentimento gerado no avassalador movimento da ideia:

"Assim se assentaram os grandes pilares do edifício e se construiu a paz, a ordem, a união dos portugueses, o Estado forte, a autoridade prestigiada, a administração honesta, o revigoramento da economia, o sentimento patriótico, a organização corporativa e o Império Colonial" (ibid.: 136).

Assim, se demonstra a eficácia da ideia, se explicita o que a pode corroborar enquanto Verdade e o Mundo que o seu desenvolvimento possibilita. Assim, se encerra continuamente os cidadãos num comunidade sem possibilidade de o ser, isto é, uma comunidade que mais não é do que o encontro de indivíduos em espirais de solidão que os levam a obedecer às figuras que a ideia constituiu como Premissa e Autoridade. Parecem ser espirais que, inviabilizando um encontro fora dos limites da experiência ideológica, moldam os sentidos aos estímulos das Verdades Vazias[10].

A Realidade – enquanto instância exterior, exterior ao Pensamento, e condição para a sua emergência enquanto tal – está, para H. Arendt, na convivência. O exterior é uma Realidade Empírica com a qual o Sujeito necessita de interagir para criar a sua Identidade e viver em verdade. O pensamento ideológico emerge então de uma solidão, de uma impossibilidade de diálogo com os outros e de criação de outros em mim para um diálogo interno. Perante a ausência desses outros, o pensamento reduz-se a um raciocínio lógico cujo movimento cria uma realidade perspectivada a partir de uma ideia tornada premissa. À medida que a ideia avança, ocorre um entorpecimento de outras formas de pensamento. Um pensamento que se desliga continuamente da "realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos", inviabilizando a experiência fora da esfera da Ideologia. Existe, então, uma oposição entre Ideologia e Realidade Empírica, sendo que a primeira constrói uma Falsa Realidade que inviabiliza a experiência da segunda.

10 "O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o facto de que a solidão, que já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, no nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. O impiedoso processo no qual o totalitarismo mergulha e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade. O «raciocínio frio como o gelo» e o «poderoso tentáculo» da dialéctica que nos «segura como um torno» parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é o rigoroso evitar de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros. Prende-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está sozinho, e o domínio totalitário procura nunca deixá-lo sozinho, a não ser na situação extrema da prisão solitária. Destruindo todo o espaço entre os homens e pressionando-os uns contra os outros, destrói-se até mesmo o potencial produtivo do isolamento; ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão, onde o homem sabe que estará completamente perdido se deixar fugir a primeira premissa que dá início a todo o processo, elimina-se até mesmo a vaga possibilidade de que a solidão espiritual se transforme em solidão física, e a lógica se transforme em pensamento. Quando comparamos esse método com o da tirania, parece-nos ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado" (Arendt ibid.: 633).

3.2. Slavoj Žižek: A Ideologia, a Realidade e o Real

"Esta é provavelmente a dimensão fundamental da «ideologia»: a ideologia não é simplesmente uma «falsa consciência», uma representação ilusória da realidade, é um pouco essa realidade em si, que está já a ser concebida como «ideológica» – o «ideológico» é uma realidade social cuja existência implica o não-conhecimento da sua essência por parte dos seus participantes – isto é, a efectividade social, uma reprodução que implica que as «pessoas não saibam o que fazem». O «ideológico» não é uma «falsa consciência» de um ser (social), mas o próprio ser, na medida em que é apoiado pela «falsa consciência»" (Žižek, 2008 [1989]: 15-16)[11].

No pensamento de Slavoj Žižek, a oposição criada pelo pensamento ideológico entre uma Falsa Realidade e uma Realidade Empírica, que nos é proposta por H. Arendt, é substituída por uma dinâmica rizomática em que estas duas instâncias se inscrevem e produzem uma Realidade Social. Uma Realidade eminentemente ideológica sem que seja um conjunto de "Verdades Vazias". Uma Realidade oposta a uma outra instância: o Real. Porém, "não se alcança o Real levantando o véu do fantasma para se confrontar à dura realidade" [2004]): 13); isto porque S. Žižek parece não considerar a Realidade Ideológica como uma Falsa Realidade a ser descortinada, pelo contrário, a Ideologia – o pensamento ideológico – é parte integrante da Realidade Social e das Verdades que lhe conferem coesão. Na construção dessa coesão, o próprio Real, que se opõe à Realidade, participa enquanto elemento constitutivo da Realidade; reside nos interstícios das coisas, desafiando a Ideologia. "O Real só se descobre através da inconsistência do fantasma, no carácter antinómico do suporte fantasmático e da nossa experiência da realidade" (ibid.: 13-14). Esta instância não é revelada pelos "cinco sentidos" nem no "encontro entre os sujeitos", porque estas faculdades desenvolvem-se enquanto práticas ideologizantes, práticas de simbolização e mediação de tensões geradas numa vida em comunidade, inviabilizando assim uma realidade extra-ideológica.

No momento que se *instaura* a Realidade, tais práticas não eliminam as possibilidades de imaginar, desejar ou ser interpelado por uma exterior ao ideológico, porque o Real está fora do alcance das estratégias de simbolização e significação que o pensamento possa elaborar. O Real é uma instância indizível na contingência que, por nunca chegar à ordem da significação, permanece imutável congregando em si toda a forma que a contingência lhe define. "A transcendência radical do Real (posicioná-lo como

11 Tradução da versão inglesa: "This is probably the fundamental dimension of «ideology»: ideology is not simply a «false consciousness», an illusory representation of reality, it is rather this reality itself which is already to be conceived as "ideological" - «ideological» is a social reality whose very existence implies the non-knowledge of its participants as to its essence – that is, the social effectivity, the very reproduction of which implies that the individuals «do not know what are they doing». «Ideological» is not the false «consciousness» of a (social) being but this being itself in so far as it is supported by «false consciousness»".

irrepresentável, fora do alcance das nossas representações) coincide com a sua imanência radical (a distância entre nós e o Real, a distância que deve supostamente separar o conteúdo do representado do sujeito perceptor-receptor não é claramente estabelecida). O sujeito está directamente implicado, integrado no conteúdo irrepresentável que, por conseguinte, permanece enquanto tal devido precisamente a essa excessiva proximidade" (Žižek, 2006 [2004]):13).

No final do seu texto "The Spectre of Ideology" (1989), S. Žižek tenta esclarecer a sua posição comparando-a com o que Freud diz sobre "os sonhos dentro do sonho":

"Freud destaca que, dentro de um sonho encontramos o núcleo duro do Real precisamente sob a forma de um "sonho dentro do sonho" – isto é, onde a distância da realidade parece redobrada. De uma forma um tanto homóloga, encontramos o limite inerente à realidade social, o que tem de ser encerrado no domínio consistente da realidade caso esteja a emergir, precisamente sob o disfarce da problemática da ideologia, de uma "super-estrutura", de algo que parece de ser mero epifenómeno, um reflexo do espelho, da "verdadeira" vida social. Estamos lidando aqui com a topologia paradoxal na qual a superfície ("mera ideologia") está directamente ligada – ocupa o lugar, representa – ao que é "mais profundo que a profundidade de si", mais real do que a própria realidade" (Žižek 1994: 29-30)[12].

A superfície é uma coisa profunda. O movimento da Ideologia é uma tectónica que a vários níveis configura o Mundo da experiência. Nesse movimento não há Falsas Realidades ou Verdades Vazias, apenas a Realidade que os limites e as possibilidades da contingência histórica permitem construir. Limites e possibilidades geradas em movimentos de significação que veiculam o desenvolvimento da ideia até ao limite do mistério. É nessa franja que as superfícies se tornam óbvias e ocultam o que lhe subjaz. Uma franja onde toda a acção é ideológica até que se defina a linha entre a Realidade e o Real; onde, denunciando o horizonte da Ideologia, se regressa à Realidade – incondicionalmente ideológica – por não haver possibilidade de viver fora do regime de sentido proporcionado pela Ideologia. O Real é um lugar inabitável. "O Real da história é o que resiste à historização" (Žižek 2006 [2004]:12), o que fica de fora das possibilidades de narrar – de simbolizar – e, por conseguinte, fora da Realidade; enquadrando a Realidade, construindo-a.

Dentro da Realidade, a actividade ideológica produz distintos lugares e estratégias de actualização. A Ideologia não é uma instância de ilusão, mas uma estratégia de vinculação. É nos vínculos que se cria

12 Tradução da versão inglesa: "Freud points out that within a dream we encounter the hard kernel of the Real precisely in the guise of a "dream within the dream" – that is to say, where the distance from reality seems redoubled. In a somewhat homologous way, we encounter the inherent limit of social reality, what has to be foreclosed in the consistent field of reality is to emerge, precisely in the guise of the problematic of ideology, of a "superstructure", of something that appears to be mere epiphenomenon, a mirror-reflection, of "true" social life. We are dealing here with the paradoxical topology in which the surface ("mere ideology") is directly linked to – occupies the place of, stands in for – what is "deeper that depth itself", more real than reality itself."

a habitabilidade do lugar, da Realidade. Esta Realidade pode ser comparada com o que Marc Augé denomina por lugar antropológico, uma "construção concreta e simbólica do espaço que não poderia por si só dar conta das vicissitudes e das contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles aos quais ela atribui uma colocação, por humilde ou modesta que seja. (…) Estes lugares têm pelo menos três caracteres comuns. Querem-se (querem-nos) identitários, relacionais e históricos" (Augé 2006 [1992]: 46-47). Lugares onde a Ideologia é uma forma de laço; estabelecendo um sentido para as coisas, desenvolvendo contratos, conjungando interacções, permitindo a Realidade[13].

Salazar parece saber deste modo de actuação da Ideologia. Vejamos o seu entendimento no que diz respeito às suas implicações na actividade propagandística:

> O que é, pois [a propaganda]? Sempre que abordei este assunto tenho ligado a propaganda à educação política do povo português e lhe tenho atribuído duas funções – informação primeiro; formação política, depois. Em ocasiões diversas devo ter proferido duas frases, que uma à outra se completam e traduzem o que acerca do primeiro ponto poderia dizer: «Politicamente só existe o que se sabe que existe»; «politicamente o que parece é». (…) Para a formação da consciência pública, para a criação de determinado ambiente, dada a ausência de espírito crítico ou a dificuldade de averiguação individual, a aparência vale a realidade, ou seja: a aparência é uma realidade política. E este errado conhecimento das coisas é pior que a ignorância delas (Salazar, 1940: 195-197).

A "circulação da informação política e a formação política" são, desta forma, elementos de construção da Realidade, porque a aceitação da primeira – a sua entrada na Realidade – implica que o receptor esteja preparado para a receber, ou seja, trata-se de uma manobra ideológica em que se prende os Sujeitos à Realidade em construção de duas formas. Nesta recepção, ainda que a informação seja discutida, seja posta em causa a sua verdade, a informação está já na Realidade; e o Sujeito sob a Ideologia. Assim, mesmo que "no fundo das inteligências e dos corações nada há mudado – nada há mudado senão as aparências; mas essa mudança é às vezes enorme" (ibid.: 198), porque na paradoxal topologia da Realidade, a aparência pode ir mais além da superfície, para além das profundezas. A Ideologia não confronta a Realidade, o seu estabelecimento ocorre de modo rizomático; molda-se à topografia das resistências que encontra, fortalecendo-as no sentido de progredir noutros lugares, noutras práticas… perpetuando a sua presença, formando a comunidade; formando a Realidade.

A necessidade de formação da comunidade é um aspecto evidente no projecto de Realidade que Salazar pretende construir. Seria necessário ajustar as subjectividades individuais à "obra" do Estado

13 Esta perspectiva da ideologia enquanto uma prática edificante está próxima da leitura que M. Mann (1997 [1986]) faz do poder ideológico e da sua capacidade de instituir e mediar relações que compromentem as comunidades em projectos colectivos (apresentamos este aspecto da obra de M. Mann no Capítulo 1, Ponto 4.2.2).

Novo, ajustar no sentido de tecer um conjunto de vivências onde a mensagem ideológica pudesse continuar o seu desenvolvimento. Estabelecer uma plataforma de intra-subjectividades que permitisse distintas relações com a "obra", instituindo-a como sentido da Realidade. Numa das entrevistas a António Ferro, a propósito da formação política do ditador, depois de ter dito que nunca pensou "em ser Governo", explicando que a sua entrada na vida política esteve "liberta de qualquer ambição de ordem pessoal" sem por isso ser desinteressada dos assuntos da Pátria, diria que:

"nós precisamos duma coisa que nunca tivemos e cuja falta sensível tem sido a causa dos nossos altos e baixos: formação das vontades para dar continuidade à acção" (Salazar in Ferro 2007 [1933]: 98).

Trata-se de ajustar, de vincular as "vontades" à realidade que se pretende construir com a Ideologia, de as inserir no desenvolvimento da ideia. Já a propósito da propaganda, Salazar afirmara que não pretende obrigar a comunidade a aderir à "obra", tão-somente criar uma disponibilidade para a identificar, porque nesse momento começou a apreender o Mundo com a Ideologia. Mesmo em desacordo com a "obra", confrontando-a ou mimetizando o comportamento que a "obra" lhe pede, a comunidade está já na Ideologia, participando na construção da Realidade[14].

Nesta construção da Realidade:

"há que pôr pedra sobre pedra, mas desinteressadamente, sem pensar na glória própria e sem pensar até, excessivamente, na abóbada, na finalidade. A ânsia de chegar ao fim, de fazer muitas coisas ao mesmo tempo leva, às vezes, ao fim, mas ao fim de tudo..." (Salazar in Ferro 2007 [1933]: 98).

Uma narrativa da ordem, da paciência e do desinteresse em antecipar a glória. Uma narrativa possibilitada por uma Ideologia que vai criando metáforas que resignificam o projecto político. São criadas, ou adequadas, gramáticas que traduzem o programa político/ideológico do governo. Metáforas e gramáticas que se convertem em forma de imagem, citando a mensagem do Chefe.

14 A este propósito, num estudo sobre as representações de Portugal por parte da elite letrada durante o Estado Novo, Luís Trindade (2008), a propósito da importância do Real (lacaniano) na obra de Žižek, explica que:

"Portugal foi assim a realidade construída ideologicamente, não uma fantasia, mas a encenação de outra coisa, Portugal, que, segundo Žižek, em termos lacanianos, seria aqui o Real. O Real é aquilo que tem de ser representado e cuja representação é a realidade que experimentamos como realidade histórica. Para que haja realidade tem que haver um real. A Ideologia é uma invenção como recriação. O que a partir daqui é possível salientar, aquilo que pode ser defendido como o significado político da exposição de 1940 e de toda a meticulosa representação da Nacionalidade pela política do espírito, é que o Real, Portugal, foi vivido como realidade, Portugal. Por outras palavras, a vida dos portugueses sob o salazarismo foi simbolicamente vivida como no imaginário da política do espírito: «Historical reality is of course always simbolized; the way we experience it is always mediated through different modes of simbolization: all Lacan adds to this phenomenological common wisdom id the fact that the unity of a given "experience of meaning", itself the horizon of an ideological field of meaning, is supported by some «pure», meaningless «signifier» without «signified»" (ibid.: 312).



Fig. 4.3: Cartaz de Propaganda Política.

(AAVV 1998b Cartaz 26).

Na Figura 4.3, podemos ver *essa pedra sobre pedra*, um jogo paciente em que as peças do puzzle são colocadas ordeiramente. Em que a realidade se constrói sem saber que está a ser construída. No qual a estratégia de integração dos Sujeitos passa pela sua moldagem aos requisitos da Ideologia. O puzzle não obedece a nenhuma imagem que se pretende duplicar. É uma criação onde a selecção das peças se faz ideologicamente; uma constante triagem na busca de elementos que permitem o desenvolvimento da ideia. Elementos que se relacionam numa geometria precisa. Um Escudo Nacional que se constrói num Tejo sereno. Nas margens: a áurea das Colinas e da Torre de Belém (o monumento no seu esplendor ao qual se justapõe a palavra "Novo"). A esquadria perfeita da história e da terra; uma esquadria desenhada por uma mão vinda fora da moldura. Uma mão solene sem rosto, colocando pacientemente cada coisa no seu sítio. O Real – a mão de uma instância indizível – e a Realidade – a

geometria perfeita e secreta desenvolvida até à moldura. Tudo demasiado explícito, demasiado próximo para ser dito. "Uma ideologia está realmente «mantendo-nos» apenas quando não sentimos qualquer oposição entre ela e a realidade – isto é, quando a ideologia consegue determinar o modo quotidiano da nossa experiência da realidade em si mesma" (Žižek 1989:49)[15]. "Não será o caso, mais propriamente, da história do parafuso que verruma lentamente sem ferir a madeira, que faz uma pressão doce mas constante, penetrando, pouco a pouco, sem provocar a reacção viva da matéria?" (Salazar in Ferro 2007 [1933]: 101).

A Ideologia em S. Žižek surge como um elemento de construção da Realidade. Uma Realidade constantemente sujeita a processos de simbolização e significação que a tornam habitável, instituindo-a como Realidade. Definindo o sentido da nossa experiência, a Ideologia não é uma "Visão do Mundo", mas uma prática produção desse Mundo. Toda a acção é ideológica na medida em que se inscreve nessa produção de Mundo, seguindo de modo rizomático as relações entre as pessoas, as relações entre as pessoas e as coisas. Tornando dizível, simbolizável a experiência. Fora deste esquema, mas emoldurando-o, está o Real – uma instância sem tradução simbólica, sem possibilidade de trazer à Realidade. Um elemento excluído da Realidade. Uma exclusão que permite a realidade e as enunciações do Real. A Ideologia não produz assim falsas consciências, pelo contrário, a Ideologia é garantia da consciência histórica. A Ideologia opõe-se, assim, ao Real, não no sentido de denunciar a falsidade da Realidade em que vivemos, mas num papel de mediador, por vezes claro e outras vezes não. O Real fica de fora, avivando os limites das injunções e denunciando a precariedade os laços.

***

Em H. Arendt, a Ideologia direcciona a experiência do Mundo no sentido de um empobrecimento. Um empobrecimento que se esgota no momento em que os indivíduos ficam encerrados nas suas espirais de solidão e o seu pensamento entregue apenas à faculdade do raciocínio lógico. Em contrapartida, S. Žižek faz uma associação entre Ideologia e simbolização ou significação que permite a construção de uma Realidade a que chamamos Mundo. É pela simbolização e pela significação que o Mundo é produzido, sendo estes procedimentos eminentemente ideológicos, não existe possibilidade Mundo além Ideologia. Se pensarmos em termos da topografia de uma ideia de "Vazio" que parece estar presente nos dois

15 Tradução da versão inglesa: "An ideology is really «holding us» only when we do not feel any opposition between it and reality – that is, when the ideology succeeds in determining the mode of our everyday experience of reality itself."

autores, seriamos levados a dizer que ao Vazio da Verdade da ideia em H. Arendt corresponde o Vazio do Real em S. Žižek. Isto é, parece que a violência da espiral que o movimento tirânico da ideia é correlativa da inabitabilidade do Real. Porém, se a espiral encerra a experiência na Falsa Realidade, já o Real interpela continuamente a Realidade permitindo a sua transformação.

É importante considerarmos que H. Arendt tem como objecto de estudo, ou ponto de referência para falar da Ideologia, os regimes de Hitler e Estaline. Em S. Žižek, a análise desenvolve-se a partir de diferentes elementos da cultura ocidental contemporânea (filmes, publicidade...). Com efeito, no primeiro caso, seria importante a elaboração de uma explicação que contribuísse para colocar estes regimes enquanto momentos em que os seres humanos não exercitam todas as suas capacidades para serem humanos, isto é, para desenvolverem um pensamento ético. Uma explicação que perspectivasse esses regimes como momentos de empobrecimento da humanidade e falasse da possibilidade de os combater e construir um Mundo resistente à tirania da lógica da ideia. Em contrapartida, o trabalho de S. Žižek analisa elementos que quotidianamente concorrem na produção do Mundo. Esta selecção permite-lhe falar da impossibilidade de um Mundo que não seja ideológico. S. Žižek fala da impossibilidade de fugir à Ideologia mas não de a reconhecer e de a confrontar. Porém, é uma luta em que a vitória é a capacidade de manter a luta. A morte de um dos participantes implica a morte do outro. A vitória reside na capacidade de perpetuar o movimento; de ficar na luta, mantendo-a enquanto laço de manutenção do Mundo. Neste sentido, as práticas de ideologia são movimentos de sedentarização que, se considerarmos o movimento da tirania da lógica de que nos fala H. Arendt, naturalizam – no sentido de retirarem as possibilidades de gerar novos sentidos – as relações de habitabilidade que o laço ideológico constrói face à violência de uma Real indizível, inabitável. Contrariando essa naturalização, emergem novas simbolizações que abrem clivagens nas cristalizações ideológicas, abrem novas possibilidades de sentido (necessariamente ideológicas).

Neste sentido, embora sendo discursos díspares, um sobre a possibilidade e outro sobre a impossibilidade, não deixam de ser discursos que põem em potência os seus receptores e que alertam para diferentes modos de actuação da Ideologia. Acima de tudo, a leitura destas perspectivas oferece-nos analíticas que, não nos parecendo complementares, permitem pensar de modos distintos o papel da ideologia na construção da Identidade. No próximo ponto, sobre a Identidade, tentaremos articular a Ideologia tal como foi pensada por estes autores e o modo como a Identidade se inscreve enquanto modo particular de estar no Mundo. Modo de articulação entre a exterioridade e a interioridade.

4. INTERIORIDADE, EXTERIORIDADE E IDENTIDADE

4.1. A Solidão e a Identidade

"(...) [O] que pode a distância dar ao sujeito? Apenas uma imagem dele mesmo na sua mais radical fragilidade transfigurada na imagem da procura. Isso satisfaz o sujeito na medida em que o afasta de si mesmo, da confrontação consigo que exigiria o abandono autológico, impedindo-o de ver tal qual é. A imagem é sempre bela, grandiloquente e, por conseguinte, desejável e lugar de suposto auto-reconhecimento" (Magalhães 2000:280).

O pensamento ideológico em H. Arendt nasce e encerra os indivíduos numa espiral de solidão – um pensamento afastado da Realidade –, uma solidão que apenas é ultrapassada no momento em que a experiência vai além da lógica do raciocínio; o encontro com a Realidade. Um encontro onde renascem todas as faculdades do espírito, onde a coerência da lógica é destituída do caminho a percorrer e a vida é entendida nos seus paradoxos. A Ideologia em S. Žižek constrói a habitabilidade de um lugar – a Realidade –, o pensamento ideológico é um elemento de mediação necessário à configuração de um horizonte de sentido. Um horizonte enquadrado pelo Real – uma instância indizível e, por conseguinte, inabitável – cujo vislumbre traz à consciência a inevitável solidão. Em H. Arendt, a exterioridade é o ponto de partida da fuga à solidão; S. Žižek entende-a como o momento em que essa solidão se torna evidente e incontornável. A solidão surge como um momento de suspensão; a suspensão do desenvolvimento linear do raciocínio lógico em direcção à totalidade ou do imperceptível jogo rizomático da topologia movediça com a qual a Ideologia costura a Realidade. A solidão, aparece-nos, assim, como um estado liminar. Por um lado, arrasta-nos para dentro da ideologia (H. Arendt). Por outro lado, devolve-nos o posicionamento perante o seu paradoxal movimento (S. Žižek). Nesse momento de suspensão – em que ainda não se entrou na ideologia nem se saiu dela – a solidão parece ser apenas potência.

Talvez a solidão devolva a contingência das ligações entre o interior e o assombro da infinita exterioridade. Talvez na solidão seja possível delinear uma fronteira para possibilitar um regresso do exterior: um corpo (sangue, linhagem: uma posição na materialidade das coisas), formas de pensamento (paixões e sistemas que justificam a topologia em construção)... Um desejo sempre em forma de regresso, um pensamento que enobrece e legitima as ligações desinteressadas que constituem o Eu. Um regresso que é um avanço. Um movimento em que se efectiva a permanente conquista do exterior. "«Conquista» é

a palavra chave para compreender o eu. «Identidade» é a palavra chave para compreender a razão da imperiosa necessidade de conquista" (Magalhães 2000:278). Uma Conquista que emana da potência que se gera entre o exterior e o interior: um Eu de mediação. Um Eu na solidão. Uma Identidade decorrente das possibilidades das ligações: um Eu em expansão, em con-fusão com a exterioridade, que se transforma numa Identidade.

As ligações proporcionam um sentimento de proximidade e distância. A ligação aproxima porque avança sobre territórios do império, constituindo esse império. A interioridade conquista o exterior, englobando-o, desfazendo deliberadamente as distâncias. A cristalização de um novo território, de uma nova Identidade onde tudo se torna indistinto, coerentemente indistinto. Paradoxalmente, essa con-fusão devolve as distâncias, reduzindo progressivamente a interioridade a uma partícula cuja fragmentação é sempre possível. Fragmentação que garante a coerência de um unidade."A «Identidade» é um efeito de ligações que desapareceram da visibilidade, mas que estão paradoxalmente presentes na forma da sua ausência, podendo sempre voltar à frente" (Miranda 2002: 139). A Identidade naturaliza essas ligações, substancializa a tecitura. Depois, liga novamente essa substância a novas circunstâncias, um regime de indexação no qual a Identidade ganha uma biografia; uma interioridade através do espaço e do tempo. A Identidade torna-se um projecto de salvação perante o abismo das ligações onde se constitui. A garantia da não diluição perante o assombro das possibilidades das ligações em potência na exterioridade. Ironicamente, é também a diluição das ligações do que está dentro do império do regresso – ou ilusoriamente tido como império do regresso – que institui a Identidade. A tentativa de perpetuar a contingência na palavra Eu. O aprisionamento de (des)ligamentos na Identidade[16].

O movimento das Ideologias proporciona um distanciamento do sujeito em relação a si; uma consciência da sua subjectividade. Um momento em que, subtraído à Realidade (S. Žižek) ou à Falsa Realidade (H. Arendt), se suspende esse movimento proporcionando, ainda que transitoriamente, uma consciência das ligações. A Ideologia produz assim tanto um Mundo de imersão como de contemplação. A

16 Na Introdução de *A Arqueologia do Saber*, M. Foucalt (2005 [1969]) descreve o confronto entre a subjectividade e a Identidade relativamente ao modo como se relaciona com o texto que escreve: "A cada instante, denuncia a confusão possível. Declina a sua Identidade, não sem dizer previamente: «não sou nem isto nem aquilo». Não se trata de crítica, durante a maior parte do tempo; não se trata de uma maneira de dizer que toda a gente se enganou à direita ou à esquerda. Trata-se de definir uma localização singular pela exterioridade das suas vizinhanças; trata-se – mais do que querer reduzir os outros ao silêncio, pretendendo vãs as suas posições – de tentar definir esse espaço branco de onde falo, e que adquire lentamente forma num discurso que sinto tão precário ainda, tão incerto." (ibid: 44). Concluindo, "Há mais quem, como eu, escreva para deixar de ter rosto. Não me perguntem quem sou eu e não me digam que continue a ser o mesmo: tal é a moral de registo civil, que governa os nossos papéis. Que nos deixe em liberdade quando se trata de escrever" (ibid.: 45) A liberdade das relações, de uma subjectivação em movimento.

imersão define tiranicamente os limites e as possibilidades da acção. A contemplação decorre de uma negociação, na qual os sujeitos seguem o movimento da Ideologia no sentido de perceber o seu fluxo – entender a pressão ortopédica dos seus modos – para depois sentirem o seu impulso. A Identidade surge nesse impulso em que a voracidade da tensão entre a interioridade e a exterioridade revela a contingência, a precariedade e a solidão do Eu. Pelas ligações, a Identidade assegura ilusoriamente a permanência desse Eu. Uma permanência que para H. Arendt parece passar pela imersão do sujeito na Realidade, contrariando a tirania do raciocínio lógico; e, em S. Žižek, podemos entender como contemplação da Realidade (necessariamente ideológica).

A experiência da imersão e da contemplação pode ser pensada como movimentos compatíveis, movimentos que se inscrevem perpetuamente, sendo que a sua experiência pode catalisar a "obra" da Ideologia. Retomemos o que H. Arendt nos diz acerca da pretensão à explicação total do pensamento ideológico. O movimento da ideia explica o Passado e o Presente no sentido de uma previsão segura do Futuro, ou seja, a imersão no esquema do pensamento ideológico oferece uma experiência de contemplação que posiciona o indivíduo perante o próprio movimento. Proporciona um momento de contemplação, uma experiência do Eu afastado do movimento. Numa entrevista ao *Diário de Notícias* publicada a 16 de Outubro de 1938, Oliveira Salazar fala da sua posição perante o movimento da ideia:

"Não posso mentir! Só poderei mandar, só me julgarei autoridade para mandar, enquanto me sentir *eu*. A defesa do *eu* corresponde em mim à própria defesa da verdade. Se for arrastado por influências passageiras, se as minhas atitudes ou palavras fossem escravas do entusiasmo das multidões ou somente dos meus amigos, já não *seria* eu. E então não era *honesto* sequer que continuasse a governar. [...] Sei muito bem que lhe estou a fazer a mais impolítica confissão que um homem no meu lugar poderia fazer. Sei que nesta época de paixões e de dinâmicos movimentos de massas, eu me estou a passar a muitos olhos um atestado de incapaz condutor de homens. Sei ainda perfeitamente que desprezo uma força política de primeira ordem, que certas crises de opinião pública, certas depressões, que caem sobre nós como aguaceiros impertinentes, as poderia decidir com um simples braço levantado ou duas palavras inflamadas. Mas que fazer? Aí está uma coisa em que o meu temperamento ou a minha consciência se recusam a obedecer à voz da minha razão" (Salazar 1938 in Henriques e Mello 2007 [1987]: 23).

Um Eu que se realiza na Verdade. Um Eu que, percebendo o movimento da ideia, não sucumbe perante a eficácia de um desvio – de uma manobra retórica – que lhe traria as paixões e as dinâmicas dos movimentos políticos. Uma impolítica confissão em que Salazar demonstra um Eu imerso nas suas possibilidades, onde a soberana paixão pela verdade define o seu temperamento, colocando-o para além da razão. Permitindo a contemplação da potência das ligações. Salazar partilha as suas resistências perante o mecanismo da demagogia política. Enuncia a imensa farsa da política. Salazar mostra como vive na precariedade das ligações, como cria a sua Identidade movido pela sua paixão pela verdade, a verdade

que o guia no governo da Nação[17].

Salazar mostra-se só nas suas decisões. Só e enfrentando as ligações que o levariam a ser outro. Só e movido pela sua paixão pela verdade, a partir da qual cria a sua Identidade. É nessa paixão que funda a sua Identidade que, posteriormente, será desenvolvida em toda a *sua* política de verdade. É assim que ele se mostra: imerso na sua paixão e contemplando as possibilidades das ligações. Uma Identidade que conquista um território do exterior: a verdade; uma ideia diluída na coerência da Identidade tornada pensamento ideológico. Neste movimento, a Identidade é a própria Ideologia ou a face in-visível da Ideologia. Voltando à definição de B. de Miranda (ibid.), a Identidade parece "um efeito de ligações" que a Ideologia "faz desaparecer da visibilidade". A Ideologia substancializa a configuração das ligações com que se faz Identidade; cristaliza-a em traços que compõem uma biografia da "imperiosa necessidade de conquista".

A solidão parece permitir o crescimento de uma tensão entre uma exterioridade e uma interioridade onde emerge a ideia de Eu. A consciência desse Eu é reforçada pelo vislumbre da potência das ligações, cuja cristalização visa a permanência desse Eu; um processo de territorialização onde se formam as Identidades. Um território onde a legitimação da Conquista das ligações é animada por um Ideia de regresso; um sentimento de pertença que invoca o regresso de um elemento do exterior. Assim, a Identidade é fundamentalmente Ideologia, na medida em que corresponde ao desenvolvimento de uma ideia de regresso na qual o Eu pode ser entendido como que uma série de regressos; uma interioridade em fragmentos congregada na Identidade. A nobilitação do desejo da exterioridade que nunca se encontra resolvido[18].

17 Neste auto-retrato, Salazar cria a imagem que quer de si, sendo esta apresentação um aspecto fundamental para uma política da exemplaridade que advoga. "Não há dúvida que o sucesso de uma política está ligado à correcta encenação da figura colocada no vértice do Estado. O carácter essencial desta modalidade de legitimação levou Salazar a falar de si, a desenhar cuidadosamente a ossatura da sua futura glorificação" (Ramos do Ó 1999: 24).

18 Voltando ao texto de Adélio Melo que citamos anteriormente: "Deduz-se pois que são bem difíceis e pesadas as condições de Identidade de que aqui falámos. Em última análise, para além dos casos de «fortuna», ela depende da cultura, da educação e da capacidade de criar ou seleccionar frases e imagens. A Filosofia nasceu e desenvolveu-se sobretudo sobre a égide da Identidade lógica e essencial. Por isso a encarou Heidegger como um processo de «esquecimento do Ser» e como «irmã gémea» do complexo da «técnica» contemporânea (Gestell). Assim, pensar na Identidade pessoal é de certo modo pensar anti-filosoficamente. É pensar contra o Mundo actual. Este é mais dominado pela vertigem da «actualidade» do que pela metafísica das possibilidades. Ora sem esta, e em tal vertigem, a tendência é para a anonimia desidentificadora e para a desertificação de todas as pátria e de todas as moradas. É também a tendência para o mero «positivismo» educativo. Procuraremos pois saber e querer pensar na ordem de um problema que nunca com o tempo se pode considerar resolvido. Esse problema é precisamente o problema da Identidade pessoal. Numa palavra: tal como o próprio tempo, o tempo da Identidade pessoal é o tempo de um trabalho sem fim" (ibid.: 198). Um trabalho sem fim no inesgotável campo de forças das ligações igualmente infinitas.

4.2. O Estado-Nação e a Identidade Nacional

Nos pontos anteriores discutimos as relações entre a Ideologia e um horizonte de sentido em que ocorre um esclarecimento da Realidade no qual se inscreve o pensamento ideológico. Em H. Arendt, a tirania da lógica – do raciocínio lógico – produz uma Verdade separada desse horizonte que encerra o indivíduo na sua solidão ao entorpecer outras faculdades de pensamento. S. Žižek apresenta-nos a Ideologia como um princípio fundador da Realidade Social, de uma realidade construída com base na simbolização, e emoldurada pelo Real (uma instância da ordem do in-simbolizável cuja busca anima uma constante actividade de significação e re-significação dessa Realidade). Em S. Žižek é o encontro com o indizível que desvela a solidão, sendo que a partir do momento em que a comunicação – o símbolo – é criado, ocorre o estabelecimento da Ideologia; inerente à tentativa de simbolizar. Tentámos perceber a solidão como momento liminar onde se cria a Identidade. Uma tensão em que interioridade e exterioridade se inscrevem através de ligações cuja diluição estabelece territórios – cristalizações – de onde emerge a Identidade. Uma conquista do exterior legitimada numa ideia de regresso, de congregação do que pertence a um interior que reconhece e deseja partes de si no exterior. Assim, a Identidade foi entendida, fundamentalmente, como o desenvolvimento da ideia de regresso em forma de sujeito. Tentemos agora perceber de que modo este entendimento nos possibilita perspectivar as relações entre a Ideologia e a Identidade Nacional. O desenvolvimento da ideia em forma de comunidade.

A Identidade Nacional Portuguesa promovida pelo Estado Novo não é apenas a Identidade de um conjunto de indivíduos. Como tentaremos demonstrar, a Identidade Nacional é a síntese de um conjunto de ligações entre indivíduos, espacialidades e temporalidades; de diferentes elementos diluídos numa só entidade. No modo como se operaram essas ligações podem ser perspectivados uma série de cruzamentos com ideias que antecedem o Estado Novo, e os movimentos fascistas em geral, que são reactualizados na agenda política de então. Neste sentido, neste ponto, tentaremos analisar algumas dessas ideias, e o modo como se cruzam, para tentar compreender o projecto de Estado-Nação e de de Identidade Nacional durante o Estado Novo. Comecemos, então, pela análise de um excerto de um discurso de Salazar de 1940; um discurso proferido no início da comemoração dos 800 anos de Independência, no Castelo de Guimarães, onde são relembradas as razões da comemoração:

"Passam pelo espírito séculos em revoada – oito séculos de vida de Portugal – com seus reis e seus cavaleiros, seus descobridores e seus legistas, seus capitães e seus nautas, seus heróis e seus santos, sofrimentos e glórias, esperanças e desilusões. Passam séculos, e o português a expulsar o mouro, a firmar a fronteira, a cultivar a terra, a alargar os domínios,

a descobrir a Índia, a apostolizar o Oriente, a colonizar a África, a fazer o Brasil – glória da sua energia e do seu génio político. (…) Quis o povo ser independente, livre no seu próprio território, e quiseram os reis que ele o fosse, conquistando-lhe e mantendo-lhe a independência; e porque mandavam em seus destinos, a Nação definiu um pensamento de vida colectiva, um ideal de expansão e de civilização a que tem sido secularmente fiel. (…) Através de séculos e gerações mantivemos sempre vivo o mesmo espírito e, coexistindo com a Identidade territorial e a unidade nacional mais perfeita da Europa, uma das maiores vocações de universalismo cristão" (Salazar, 1940b: 256-257).

Salazar enumera os elementos que compõem a Realidade Nacional. Congrega esses elementos diluindo-os numa *unidade nacional com a vocação do universalismo cristão*. Não se trata apenas de enunciar uma série de elementos, mas a criação de um horizonte de sentido onde se estabelece uma determinada ordenação e simbolização da Realidade. Elementos díspares como o "cultivo da terra", a "Índia", o "Brasil", a "Reconquista"… são associados pelo desenvolvimento de uma ideia de regresso de tudo o que é Portugal (no Passado, Presente e Futuro); sendo diluídas as passagens entre cada um dos elementos de forma a garantir a unidade dessa construção. Uma unidade que naturaliza as ligações entre os diferentes elementos convocados no discurso de Salazar. Uma diluição que anuncia Portugal aos portugueses. Uma anunciação do regresso das ligações que fazem Portugal; um Portugal evidente aos olhos dos portugueses. Esta revelação sairia reforçada tornando as celebrações num "acto de devoção patriótica, acto de exaltação, acto de fé" (ibid.: 258): a sagração das ligações, da verdade eterna das ligações.

Esta invocação e naturalização das ligações, este regresso e fusão das coisas no seu lugar (a Identidade Nacional), pode ser perspectivada como uma actualização de uma série de ideias sistematizadas por diversos pensadores do romantismo alemão que teriam produzido uma versão cultural do nacionalismo da Revolução Francesa[19]. "Enquanto o nacionalismo da Revolução Francesa se concentrou numa dimensão política, acentuando a igualdade entre os homens (as mulheres ainda não eram incluídas) e a soberania popular como o único meio de legitimar o poder dos governantes, as ideias do romantismo alemão acrescentaram uma nova força e carácter ao nacionalismo, salientando a língua, o sangue e o solo comuns como elementos constitutivos do Volk" (Guibernau, 1996: 66). Neste sentido, é de salientar que

19 Entre o Congresso de Viena de 1814-15 e as vésperas da 1ª Guerra Mundial, o sentimento nacional é invocado no discurso de projectos políticos tanto da esquerda revolucionária como da direita tradicionalista. Porém, as transformações políticas e sociais que tiveram lugar na Europa durante este período levariam ao estabelecimento de uma relação mais estreita entre o nacionalismo e a direita conservadora. Esta relação, cuja dinâmica apresenta múltiplos regionalismos deve-se em parte à evolução dos movimentos de esquerda. Com efeito, o nascimento de uma consciência de classe operária e a difusão do socialismo (por definição internacionalista) resultariam numa perspectivação do espírito nacionalista enquanto elemento do sistema capitalista e da dominação burguesa (Remond, 1994 [1974]: 241-245). Porém, é de enfatizar que é na assimilação e adequação do sentimento nacional por parte de movimentos políticos distintos que se assiste à sua complexificação.

Isaiah Berlin (2006 [1998]: 29) considera o filósofo e poeta alemão Johann Gottfried Herder o pai do nacionalismo cultural, destacando três das suas doutrinas: o expressionismo[20], a noção de pertença e a noção da incompatibilidade dos ideais[21] (Berlin 1999 [1988]: 58).

I. Berlin explica que J. G. Herder, seguindo os ensinamentos do seu mestre Johann Georg Hamann, entende a comunicação como uma actividade inerente à humanidade. Uma das necessidades fundamentais dos seres humanos é expressarem-se, sendo que, quando tal não acontece, se deve a qualquer tipo de mutilação ou de controlo que está ser exercido sobre esse ser. Segundo J. G. Herder, quando se aprecia uma obra de arte, a relação estabelecida com o artista ultrapassa a própria obra, isto porque, ao artista – ou qualquer outra pessoa – não lhe é reconhecido uma capacidade de compartimentação que lhe permita dizer que enquanto artista é assim e enquanto marido é de outra forma (ibid. 59). A obra de arte – ou qualquer outra expressão – engloba sempre a totalidade da pessoa que a faz[22]. As coisas são feitas com o propósito de comunicarem alguma coisa, de expressarem algo a alguém[23]. No processo de fabricação da expressão, os conteúdos e as suas formas, seleccionam desde logo o universo de receptores, isto porque a comunicação é feita a pensar no interlocutor. Partindo deste aspecto da expressão, J. G. Herder diria que algumas coisas são feitas por indivíduos e outras por grupos, sendo algumas coisas feitas de modo consciente e outras inconscientemente (ibid.: 60). Em toda esse conjunto de coisas, existe sempre um universo limitado de indivíduos que as consegue perceber. É nesse entendimento que se forma o sentimento de pertença; um sentimento de congregação do qual decorre o

20 A palavra inglesa usada por I. Berlin é "expressionism": "One is the notion of what I shall call expressionism" (Berlin 1999 [1988]: 58).

21 Este último aspecto não será desenvolvido neste ponto. I. Berlin destaca a "incompatibilidade dos ideais" para falar da importância de J. G. Herder na dimensão historicista e relativista do movimento romântico em contraponto com o unidireccionalismo do Iluminismo francês. Como veremos, J. G. Herder atribuirà a cada cultura um centro de gravidade – uma essência - a partir da qual se constrói a verdade dessas culturas. Esses centros asseguram a diferença de culturas a diferentes escalas. Perante essa diferença, em vez de pôr em prática os ideais uniformizadores dos iluministas (legitimados numa crença no Progresso), Herder defende um evolucionismo paralelo para todas as culturas em que a diversidade é tornado um ideal. "If variety and difference are not merely a fact about the world but a splendid fact, which is what he thought to be , arguing for the variety of the imagination of the creator and the splendour of human creative powers, and the infinite possibilities still before mankind, and the unfulfillability of human ambitions, and the general excitement of living in a world in which nothing can ever be fully exhausted – if that is the image, the notion of a final answer to question of how to live becomes absolutely meaningless. It can mean nothing at all, because all these aswers are, presumably, incompatible with one another" (ibid: 66)

22 "When we appreciate a work of art, we are put in some kind of contact with the man who made it, and it speaks to us; that is the doctrine" (ibid.: 59).

23 "This is the doctrine of art as expression; the doctrine of art as communication" (ibid.: 60).

laço social que mantém a comunidade[24]. Um laço que organiza as relações entre as coisas, o ambiente e os indivíduos[25]. Um sentimento de pertença que anima as relações entre os elementos de uma comunidade, fazendo-os regressar:

"Finalmente, recorde-se o momento comovente em que um filho da natureza, arrancado à sua terra-mãe, avista de novo a costa da sua pátria e regressa de novo ao seu seio. Quando o digno sacerdote Job-ben-Salomon regressou a África, todos os fulas o receberam como a um irmão, o segundo compatriota a regressar da escravatura. E como ansiava por ela! Como foram escassas para consolar o seu coração todas as amizades e honras que a Inglaterra lhe havia testemunhado, e que ele, um homem ilustrado e bem-pensante, reconhecia com gratidão! Não sossegou enquanto não garantiu o barco que o trouxesse de regresso. E esta saudade não depende nem do estado, nem das vantagens da terra natal. O hotentote Koree abandonou a sua armadura de ferro e todas as vantagens europeias para regressar ao duro modo de vida dos seus" (Herder 2002 [1785]: 309-310).

Este ímpeto para regressar às origens está relacionado com a unidade que J. G. Herder entende existir entre as pessoas e o lugar onde aprenderam a ser pessoas. Pessoas dentro e fora da pele: "Quanto menos um povo é empurrado, tanto mais tem de ser fiel ao seu modo de vida simples e rude e tanto mais conserva a sua morfologia" (ibid: 274). Uma morfologia em linha com a terra; uma corporificação que procura os elementos da terra para sobreviver. Um modo de vida *simples e rude* imanente das capacidades de compreenderem o que se passa à sua volta; de perceberem o seu lugar e quererem regressar. Não se trata apenas de um conjunto de relações afectivas, mas a forma como os afectos estão inscritos no modo como as coisas são apreendidas, e a necessidade de regressar aos afectos para que o entendimento se actualize; trata-se de um pensamento ético[26].

As raízes devolvem o que as pessoas trazem dentro si, o que trazem já consigo. "O laço originário dos povos ao meio ambiente, que Herder, tão veemente sublinha, não se resume a um modo de adaptação da vida humana às condições naturais exteriores a fim de garantir os níveis mais elementares de

24 Podemos entender este sentimento pertença – um sentimento de partilha – como decorrente das práticas de ideologia (de simbolização) que anteriormente S. Žižek enfatizava na construção da realidade social.

25 "The whole notion of being at home, or being cut off from one's natural roots, the whole idea of roots (…) was invented largely by Herder. There are antecipations of this in Vico's marvellous work, *New Science*, but (I repeat) this had been forgotten, and although Herder might have seen it in the late 1770s, he appears to have developed most of his ideas before any date at which he is likely to have seen this work by his great Italian predecessor" (ibid.: 60).

26 São relações de mesmidade e alteridade; relações de tensão onde se aprende a ser humano e a um modo de convivencialidade entre os seres humanos e as restantes figuram em redor. Um redor difuso que os seres humanos trazem no seu interior. "O dualismo de alma e corpo, ou de pensamento matéria, é superado, em Herder, por uma natureza sensível, uma composição unitária onde se mesclam reflexão, sensibilidade, sentimentos e linguagem, uma totalidade indistinta que funciona sempre como um todo e na qual não se podem descortinar partes separáveis" (Serrão 2002: 15).

subsistência. O Mundo exterior ressoa no interior do homem onde as percepções ganham sentido, sendo as diferentes modulações, ritmos e sons que apreende reelaborados pela reflexão e pelo sentimento, e dinamicamente recriados pela linguagem" (Serrão 2002: 15-16). Todas estas ligações fazem com que a comunidade se una em torno de uma mesma essência da qual imaginam (no sentido de B. Anderson 2005 [1983]) descender, sendo que nessa relação constituem uma vida em comunidade. J. G. Herder escreve sobre a ideia de Nação. Porém, a Nação não era tanto entendida no seu estatuto jurídico, como na tradição da Revolução Francesa, mas enquanto uma formação cultural[27]. Uma ideia de coesão, de laço social, que efectiva um sentimento de pertença que leva as pessoas a imaginarem-se enquanto unidade.

Em 1936, Salazar em peregrinação nacional ao Convento da Batalha, discursa de um dos terraços, fazendo um apelo ao laço social, à capacidade dos portugueses de fazerem coisas em conjunto. A Batalha de Aljubarrota é uma data chave na retórica do regime, a sua celebração permite a ligação do governo a um momento de afirmação da vontade da comunidade nacional face às pretensões imperiais castelhanas e início da Expansão e das Descobertas (Catroga 1996). Trata-se de reavivar o sentido de comunidade:

"O grito de Ourique tem de séculos a séculos reboado por montes e vales, penetrou nas veias e caldeou o sangue deste povo, tornou coesa a sua massa, e está rebelde ao trabalho de dissolução interior com que em nossos dias, mais do que por guerras de conquista, alguns tentam subverter as nações e o seu actual colectivo. No longo processo histórico, cujo acto mais belo e de mais elevada transcendência é precisamente Aljubarrota, nós podemos ver com diáfana clareza a reivindicação dessa dupla independência – a independência política de país estranho, a independência interior, ou seja uma Nação livre que livremente se determina para a realização dos seus fins no concerto dos povos" (Salazar 1936b: 176).

A essência – o laço social em forma de eco do passado – é invocada por Salazar para um novo momento de actualização da comunidade. Um chamamento a que todos respondem porque o sentimento de pertença faz com que se ouça o mais inefável pronunciamento da Nação. Trata-se de entender a produção da Identidade num movimento dialógico no qual se constitui a vida em comunidade. Um diálogo permanente que congrega a comunidade:

"Vieste de todos os cantos do país e representais Portugal inteiro. Escutai. Paira sobre nós o espírito heróico de Nun'Alvares; parecem mesmo ouvir-se vozes de comando, o retinir das armas, estrondos de batalha: «ainda não» responderia calmo. Mas, quando preciso, à chamada que vos seja feita para lutardes sob a sua bandeira, não deixará um só de vós – sei-o bem – de responder: *presente!*" (ibid.: 179).

Presente para agir e concretizar a vontade da comunidade – vontade da Nação – comprovando que

27 "Herder was certainly not a nationalistic in the sense of believing that there was some kind of deep impalpable essence to do with blood or race – all he believed was that human groups grew in some plant-like or some animal-like fashion, and that organic, botanical an other biological metaphors were more suitable for describing such growth than the chemical and mathematical metaphors of the French eighteenth-century popularisers of science (Berlin ibid: 61)

a Nação existe. A Nação tem uma Identidade que se manifesta.

A "vontade da Nação" é uma ideia que viria a ser desenvolvida por Johann Gottlieb Fichte. Porém, ao contrário de J. G. Herder, J. G. Fichte desenvolveu a questão do nacionalismo cultural em termos jurídicos. O nacionalismo da Revolução Francesa – os ideais abstractos de universalismo, os direitos do homem, a lei… – é actualizado em função da escala particularista do conceito de comunidade nacional. Na tensão entre indivíduo e humanidade (entre o particular e o abstracto), J. G. Fichte acrescenta dois elementos de mediação: a Nação e o Estado. A Nação concretiza o Universalismo, isto é, pela Nação os indivíduos acedem ao Universal. O Estado concretiza a vontade da Nação, a juridificação dos indivíduos permite a sua integração na Nação e, consequentemente, no Universal[28]. A adição destes elementos reguladores da vontade decorre de uma ideia central da doutrina de Fichte: o indivíduo é fundamentalmente vontade, um contínuo de acção[29] (Berlin ibid.: 90-91). No entanto, essa vontade não se dirige espontaneamente. No seu movimento estão presentes os elementos que existem dentro das fronteiras da cultura (no sentido de J. G. Herder) da qual emerge. Assim, a vontade – a vontade individual – comporta em si uma vontade maior: a vontade ou o espírito da Nação, da qual faz parte organicamente toda a comunidade (ibid.). A vontade dos indivíduos emana da vontade da Nação; uma vontade que demonstra a sua existência e expressa a sua Identidade. Esta vontade da Nação é, de certa forma, a vontade que Salazar refere na entrevista que analisamos anteriormente; uma ideia de vontade da Nação usada por Salazar para se apresentar na sua *impolítica confissão* enquanto homem de governo.

28 Como explica Diogo Ferrer (2000: 105): "Entre o indivíduo e a humanidade intervém agora, com certeza, ainda o aparelho jurídico do estado, mas antes do mais uma realidade orgânica, uma mediação que constitui o horizonte directamente representante da humanidade para o indivíduo. A humanidade não é mais uma abstracção universal, mas possui um representante imediato. O fim moral da humanidade não é abandonado, mas Fichte descobre agora que esse fim deve ser concretizado numa realidade particular, dotada dum grau de universalidade maior que o do indivíduo. (O patriota quer que o fim do género humano seja alcançado primeiramente na Nação da qual ele próprio é membro.» (Fichte: Der Patriotisnurs und sei, Gegenteil (1807) 1= Patiotismus), GA 11, 9, p. 404) O conceito recém-descoberto da Nação designa a unidade interior de um povo. «Isto é um povo, no significado superior da palavra, tomado em geral do ponto de vista da visão de um Mundo espiritual: o todo dos homens que de forma continuada numa sociedade convivem e se geram a partir de si mesmos natural e espiritualmente, e que está no seu conjunto sujeito a uma lei determinada e específica do desenvolvimento do divino a partir de Si» (Fichte, Reden, SW VII, p. 381)".

29 A este propósito, refira-se que "[t]al é o sentido fichtiano da dedução trancendental. Ela produz uma hipótese sobre a inteligibilidade do conhecimento. A *Doutrina da ciência* é uma filosofia experimental, no duplo sentido de um ensaio entre outros possíveis (daí as suas múltiplas versões) e de uma filosofia fundada numa experiência imaginária. O *cogito* não é «encontrado» no espírito, a intuição intelectual institui-se por intermédio de uma experiência que o sujeito não é obrigado a realizar. Mas, se essa experiência tiver lugar, ela produz três teses que se estabelecem conjuntamente: a inteligibilidade funda-se na subjectividade, a subjectividade é activa, e a actividade compreende-se a si mesma intuitivamente. O sujeito transcendental para o qual remete o *eu* quando diz «eu», e o seu fazer são interdependentes, o fazer apela ao sujeito, o sujeito dá-se pelo seu fazer. Mas este prima sobre aquele, que só se reconhece a si mesmo pela sua actividade" (Gil 2003:214).

Se em J. G. Herder podemos encontrar a Nação como um lugar de pertença (um lugar de regresso), em J. G. Fichte a Nação é um lugar de conquista (um lugar de vontade). Pertença e Vontade são pilares que regulam e emancipam os indivíduos no horizonte de sentido onde Nação é a ideia em desenvolvimento. Uma pertença e vontade que resultam numa instância ideológica – a Nação – sobre a qual se produzem discursos cuja partilha solidifica um sentimento de comunidade. Uma comunidade que produz Identidade, Nacional ou Individual, e assim reforça o pensamento ideológico. Uma comunidade onde os sujeitos partilham uma ideia de uma interioridade a quem pertence um exterior que lhe devolve – orienta – uma vontade de agir. Uma vontade sensível a um índex de elementos que constituem a Identidade, que assim faz com que os sujeitos permaneçam nesse horizonte de sentido. A Ideologia é uma prática de produção de sentido. A Nação cria um horizonte de sentido no qual se cruzam tempos, lugares e indivíduos e comunidades.

A Identidade nacional cristaliza uma configuração de ligações onde a Identidade individual encontra uma possibilidade de realização. Encontra um sentido na sua realização colectiva. No índex criado pelo sentimento de pertença e pela vontade da Nação, o sujeito encontra dispositivos que conferem sentido ao lugar onde estão e o comportamento a ser desenvolvido. Os dispositivos são entendidos porque remetem para o sentimento de pertença, portanto devem ser escutados. A mensagem é aceite e os interlocutores preparados para agir. O entendimento é percepcionado como imanente do dispositivo, uma descodificação natural que concretiza a vontade da Nação. No próximo ponto, através das tecnologias disciplinares de Michel Foucault, tentaremos discutir o modo como esta des-codificação da Nação é operacionalizada.

5. A NACIONALIDADE COMO DISCIPLINA

"Para fazer, portanto obra nova, obra reformadora, é necessário antes de mais nada, renovar o indivíduo, transformá-lo, pô-lo de acordo com o próprio ambiente, com a sua própria terra..." (Salazar in Ferro 2007 [1933]: 98).



Fig. 4.4 – Actividades da Mocidade Portuguesa, foto do Estúdio Mário Novais (Galeria da Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte).



Fig. 4.5 – Actividades da Mocidade Portuguesa Feminina, foto do Estúdio Mário Novais (Galeria da Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte).

Até aqui estivemos a problematizar as relações entre a Ideologia e a Identidade Nacional. A partir das propostas de H. Arendt e S. Žižek tentamos delinear a Ideologia enquanto uma prática de construção de um horizonte de sentido que aproxima indivíduos, coisas e acções. A Identidade surgiu como um produto ideológico dessa interacção, de uma tensão entre um sujeito – reduzido a uma interioridade – e uma exterioridade – infinitamente grande – que se deseja conquistar. Essa conquista faz-se com base num processo de simbolização, de significação, que expande o horizonte de sentido. Nessa expansão, tentamos perceber como se construiu a ideia de Nação e Identidade Nacional a partir dos pensadores do romantismo alemão Johann Gottfried Herder e Johann Gottlieb Fichte. Nestes autores, enfatizamos as ideias de "sentimento de pertença" e "vontade da Nação" como constituintes da Identidade Nacional. Neste capítulo tentaremos perspectivar essas ideias através das tecnologias disciplinares de Michel Foucault com o objectivo de tentar compreender a Identidade Nacional enquanto um dispositivo a partir da qual se desenvolve a Nacionalidade.

A citação com que iniciámos este ponto serve-nos de elo de ligação entre o que dissemos sobre a Identidade Nacional, um indivíduo em ligação com a sua terra, e o projecto de o fazer assim, ou se quisermos, a disciplina necessária para levar a subjectividade dos indivíduos a pensar-se nesses moldes. Em *Vigiar e Punir*, M. Foucault (1999 [1975]) demonstra como ao longo dos séculos XVIII e XIX são desenvolvidas uma série de estratégias cuja finalidade é a domesticação dos corpos e a criação de indivíduos com determinadas aptidões e capacidades. Esta fabricação de indivíduos era assegurada por uma microfísica do poder que, centrada no corpo permite o desenvolvimento de uma série de técnicas disciplinares. A aplicação dessas técnicas especializa a utilidade e a produtibilidade dos indivíduos[30].

O corpo, em M. Foucault, parece uma superfície porosa a partir da qual se pode fazer a decantação da actuação do poder. Em todas as sociedades existem formas de controlo e de codificação da corporalidade que organizam condutas e definem ergonomias. A disciplina, surgida nos vários espaços referidos em *Vigiar e Punir*, apresenta-se como uma alternativa a um poder repressor anterior ao século XIX. A disciplina é uma estratégia de um poder que cria objectos e discursos de desejo, cujo alcance se

30 "O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim os corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos económicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma "aptidão", uma "capacidade" que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração económica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada" (Foucault 1999 [1975]: 110).

encontra na capacidade desse corpo responder aos requisitos que a posse desses objectos e discursos solicitam. Objectos e discursos de poder que animam e uniformizam as singularidades e os desejos dos indivíduos, tornando-os controláveis e posicionáveis no espaço. Nessas estratégias reside um conhecimento científico instrumentalizado. Uma prática científica que pressupõe a existência de uma relação de oposição sujeito/objecto em que o primeiro, fazendo um uso lógico-matemático das suas competências racionais, procede à análise de um objecto divisível em múltiplas unidades cujas relações são passíveis de serem identificadas, ordenadas e classificadas no sentido da formulação de Leis Universais. Neste esquema, a experiência do Mundo depende da inteligibilidade que os modelos científico-racionais conseguem projectar, sendo que, a sua validade e autoridade assentam fundamentalmente na sua aplicabilidade técnica[31]. Na racionalização desse saber, o conhecimento do corpo torna-se o centro de atenção do poder que, pela instrumentalização desse saber, torna-se difuso e anónimo, maximizando a sua acção[32]. A disciplina sintetiza essa nova forma de relação do saber com o poder.

"Definida no reduto do seu significado essencial, a disciplina afirma-se como uma técnica que articulas as diferentes formas de poder que ocorrem na sociedade, criando, assim, um modo eficaz e infimamente abrangente de domínio sobre todos os elementos sociais. Contudo, ao operar-se fundamentalmente sobre o corpo, o funcionamento da disciplina não se limita a procurar o controlo de corpo, mas, igualmente, a individualizá-lo. Isto porque, sem ambiguidade, a disciplina fabrica indivíduos" (Vilela 1998: 109). A disciplina, através de diferentes tipos de entorpecimentos e adestramentos fabrica diferentes tipos de indivíduos que, segundo as suas características, são posicionados em distintos lugares. A disciplina responde aos desafios da tensão entre o poder e o saber; fabricando outro tipo de indivíduos, renovando os seus objectos e os seus discursos, persistentemente moldando as singularidades ou integrando-as em novos tipos de indivíduos para que seja possível o seu controle.

É de salientar a importância que M. Foucault confere às relações entre o poder e o saber na fabricação de indivíduos quando comparada com as conceptualizações jurídicas, e correlativa aplicações,

31 Como refere Boaventura Sousa Santos, "o determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender o real do que pela capacidade de o dominar e transformar" (2001 [1987]: 17)

32 "Todas as ciências, análise ou práticas com radical «psico», têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar de status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo" (Foucault 1999 [1975]: 161).

experimentadas durante a Época Moderna:

"Muitas vezes se afirma que o modelo de uma sociedade que teria indivíduos como elementos constituintes é tomada às formas jurídicas abstractas do contrato e da troca. A sociedade comercial se teria representado como uma associação contratual de sujeitos jurídicos isolados. Talvez. A teoria política dos séculos XVII e XVIII parece com efeito obedecer a esse esquema. Mas não se deve esquecer que existiu na mesma época uma técnica para constituir efectivamente os indivíduos como elementos correlatos de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação «ideológica» da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama «disciplina»" (ibid.: 161).

Neste sentido, deve ser considerado que, no caso específico das Identidades Nacionais a que nos estamos a referir, tratam-se de construções em que a Nação é concebida enquanto uma realidade cultural. A Nação é um lugar antropológico (Augé 2005 [1995]: 46-47), não apenas uma instância jurídica que decorre de um contrato entre átomos fictícios. Recordemos a importância dos trabalhos de J. G. Herder e J. G. Fichte nos quais à Nação, em contraste coma Revolução Francesa, é conferida uma dimensão cultural cujo conhecimento implica desde logo relações entre o Saber e o Poder. Um Saber que se especifica em disciplinas científicas. Um Saber que produz conhecimentos passíveis de serem instrumentalizados pelo poder[33]. A disciplina – a anatomia política do poder – é uma manifestação dessas relações entre o Poder e o Saber.

A Nacionalidade corresponde à emergência de uma subjectividade onde a Nação não é apenas uma instância jurídica, mas um horizonte de sentido para o sujeito. Nesta medida, a Nação fabrica os indivíduos nessas relações de saber e poder – entre sentimentos de pertença e vontade – sendo a

33 Na colectânea de textos elaborada por Adriana Veríssimo Serão e Manuela Ribeiro Sanches (2002) intitulada *A Invenção do Homem – Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*, as autores apresentam o modo como cada um dos autores (os filósofos Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, os professores da Universidade de Göttingen Johann Fiedrich Blumenbach e Christoph Meiners, o anatomista Samuel Thomas Sömmerrring, o viajante e cientista Georg Forster e o pedagogo suíço Isaak Iselin) contribuíram para a emergência e consolidação de uma série de estudos que apresentavam como objecto de estudo o "Homem". As autoras salientam a importância desses estudos na cristalização de imagens dos não-europeus, imagens que legitimaram o modelo colonialista e imperialista europeu. Porém, esses mesmos textos, à medida que descrevem o exótico, estão também a criar procedimentos para os europeus se pensarem a si mesmo enquanto objecto de estudo. É no encontro com os outros, que os europeus constroem a sua Identidade e, mais importante ainda para a questão da disciplina, criam áreas científicas – círculos de autoridade – que legitimam o conhecimento que produzem. "Se Kant e Herder inventam a antropologia filosófica e fazem dela um elemento central da sua filosofia, a maior parte dos textos seleccionados poderiam ser inseridos – para atermos às divisões disciplinares tradicionais, e pese embora o anacronismo – naquilo que, no século XX, se convencionará chamar antropologia física e antropologia cultural, consoante as correntes ou escolas nacionais. A primeira observa um corpo objectificado, recorrendo à anatomia, á observação empírica das diferenças da cor da pele e de outros traços fenotípicos para o descrever e classificar. A segunda indaga acerca das diferentes culturas a partir de perspectivas e metodologias diversificadas: os usos e costumes, as crenças e actividades simbólicas, a organização social. As tentativas compiladoras e sistematizantes de um Iselin ou de um Meiners ou as propostas de pensar uma afinidade ou relação mais ou menos directa (Herder) ou hipotética (Kant) entre as razões do Homem e as da natureza, sob o signo de uma finalidade imanente, propõem-se exactamente a integrar esses seres diversos e diferentes numa perspectiva que lhe confira um sentido unívoco" (Sanches 2002: 27-28).

Nacionalidade a disciplina que torna dóceis os corpos que constituem a Nação[34]. Assim, se por um lado, a Nação produz corpos dóceis construídos com base no conhecimento das disciplinas científicas e na regulação das vontades pela diluição dos indivíduos na soberania nacional[35]. Por outro lado, nessa integração são moldados corpos produtivos e activos na defesa dos interesses da soberania nacional.

A Nacionalidade, enquanto disciplina do Estado-Nação, encontra a sua naturalização simultaneamente no particularismo e no universalismo da Nação. Como vimos em J. G. Fichte, a Nação torna-se o meio a partir do qual os indivíduos acedem ao universal. Com efeito, J. G. Fichte, na linha de J. G. Herder, interpretaria a língua e o espírito alemão, como aspectos unificadores de grupos humanos a quem seria legitimo reivindicar independência política (Díaz-Andreu 2000: 159). No âmbito do pensamento de J. G. Fichte é também de destacar a sua proposta de Nação enquanto um organismo vivo, bem como, as relações existentes entre este ente colectivo e os indivíduos. A tradição e os costumes de um indivíduo são uma extensão da criação de outros com os quais ele forma uma unidade orgânica – a Nação – sendo que essa unidade orgânica tem também uma vontade própria e necessita de ser livre de outras nações para poder crescer e realizar as suas potencialidades (Berlin 2006 [1969]: 91). Esta "vontade da Nação" permite o desenvolvimento do nacionalismo enquanto processo de identificação colectiva. Neste processo a cultura e a história são obra e instrumento do direito de auto-determinação, ou seja, a unidade cultural proporciona um argumento político para a reivindicação da independência. A Nação contempla "uma solidariedade interna que lhe vem da sua diferença em relação a outros conjuntos do mesmo tipo. Esta solidariedade interna não é essencialmente cultural (como para a palavra «pátria»), mas

34 Saliente-se que a Nação emerge num plano horizontal, isto é, a legitimação da soberania não se faz com o recurso a entidades divinas ou na valorização da tradição e os costumes que se sobrepõem aos súbditos. Pelo contrário, o poder surge na relação entre os vários indivíduos, sendo que é das sociabilidades que emerge a Nacionalidade enquanto forma de regulação dessas relações. O lugar do poder é invertido, sendo que "as disciplinas marcam o momento em que se efectua o que se poderia chamar a troca do eixo político da individualização. Nas sociedades de que o regime feudal é a penas um exemplo, pode-se dizer que a individualização é máxima do lado em que a soberania é exercida e nas regiões superiores do poder. Quanto mais o homem é detentor de poder ou de privilégio, tanto mais é marcado como indivíduo, por rituais, discurso, ou representações plásticas. O «nome de família» e a genealogia que situam, dentro de um conjunto de parentes, a realização de proezas que manifestam a superioridade das forças e que são imortalizadas por relatos, as cerimónias que marcam, por sua ordenação, as relações de poder, os monumentos ou as doações que dão uma outra vida depois da morte, os faustos e os excessos da despesa, os múltiplos laços de vassalagem e de suserania que se entrecruzam, tudo isso constitui outros procedimentos de uma individualização «ascendente». Num regime disciplinar, a individualização, ao contrário, é «descendente» à medida que o poder se torna mais anónimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e por fiscalizações mais que por cerimónias, por observações mais que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a «norma» como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais como pontos de referencia; por «desvios» mais que por proezas" (Foucault 1999 [1975]: 160-161).

35 Uma integração política dos indivíduos naturalizada pelo conhecimento científico.

acima de tudo política" (Gil, 1989:285). Porém, esta dimensão política é legitimada em termos identitários, culturais e históricos. A Nacionalidade é naturalizada com base no particularismo da Nação.



Fot. Scher — seg. Bosch e A. del Castillo

Raças diferentes: Uma criança alemã (no centro) e duas crianças indianas, ambas da raça dravídica, mas a da direita mais negroide

Fig. 4.6 – Exemplo de apresentação das diferenças entre as raças do império (Corrêa 1943: 16).

No que diz respeito ao Universalismo da Nação, a história da Nação é o ponto a partir do qual esta dimensão é concretizada[36]. A Figura 4.6 é sintomática desta situação. Perante a inegável diferença cultural que caracteriza o Império Colonial Português, uma diferença já construída com base numa tecnologia disciplinar que tipifica os indivíduos em função da sua corporalidade, Salazar irá perspectivar a história de Portugal (nomeadamente o período das Descobertas) como forma universalização da Nação. Na Figura é construída uma corporalidade entendida como uma emanação de um território, de uma cultura e história distintas. Uma corporalidade que define automaticamente a posição de cada um dos corpos, colocando o europeu no centro da imagem. Um europeu que dá as mãos aos Outros para os civilizar.

Se a história de Portugal não consegue estabelecer um ponto comum de onde emerge toda a diferença, e assim legitimar a política colonial, a etnografia sistematiza essa diferença e cria-lhe histórias diferentes. Depois, cria-se uma síntese da história da Humanidade que hierarquiza povos e nações em função do seu progresso material, legitimando o colonialismo europeu com numa metanarrativa da civilização. Salazar sobrepõe essa metanarrativa à história das diferentes regiões, colocando Portugal como Nação Universal e Civilizadora, como elemento aglutinador que levará os outros no caminho da Civilização. Alegando a um espírito universalista e civilizador do povo português, Salazar expande territorialmente a Nação. O projecto político da Nação legitima-se num projecto antropológico e histórico. É neste sentido que defenderia:

"Portugal constitui com as suas colónias um todo, em virtude de um pensamento político que se fez pelos tempos fora realidade política" (citado em Lira, 2000:3).

Se o Estado Novo não pode negar a diferença no âmbito da esfera que pretende governar, apresenta-se como figura de veleidade dessa diferença e garantia da sua salvação. A aglutinação entre a história particular de uma Nação e um propósito universal de progresso faz com que a Nacionalidade concretize, simultaneamente, a universalidade e a particularidade. Os indivíduos pela Nacionalidade concretizam a sua singularidade no projecto universal da Nação. É de salientar que, como já referimos, a questão do universalismo da Nação defendida por J. G. Fichte é ilustrativa da complexificação do nacionalismo ao longo dos tempos. Com efeito, o universalismo é uma característica do nacionalismo revolucionário do século XVIII em contraponto aos movimentos tradicionalistas do século XIX. Porém, a

36 Sobre a história enquanto forma de legitimação é de considerar, como nos propõe Eugénia Vilela (1998), que "a história é, sem qualquer equivocidade, o lugar da ausência de paradoxos, o lugar do olhar – isto é, o lugar da visibilidade e da lisibilidade – o espaço de um conhecimento cumulativo do sujeito que se constrói sobre critérios estáveis – relativos quer ao conhecimento, quer à acção humanos" (ibid.: 108). É nesta perspectiva de linearidade que a história se coloca enquanto instrumento dos projectos em que é feita, enquanto modo de dissolução de equívocos.

sua síntese justapõe os pólos desta oposição, associando ao particularismo da Nação a dimensão universalista da sua concretização. É do carácter universal da Nação, ou melhor da realização desse carácter universal, que se desenvolve uma perspectiva mítica[37], o destino da Nação em concretizar a Civilização. Um misticismo que contribui também para a naturalização do horizonte de sentido proporcionado pela Nacionalidade. A variabilidade dos discursos e das formas de legitimação da Nacionalidade asseguram a sua eficácia enquanto disciplina do Estado-Nação.

A Figura 4.7 reporta-nos ao discurso de inauguração das comemorações dos 800 anos de independência proferido por Salazar no Castelo de Guimarães. Quando acima nos referimos a este discurso, salientamos que Salazar termina proclamando as comemorações como um "acto de devoção patriótica, acto de exaltação, acto de fé" (Salazar 1940b: 258), reforçando as ligações que subjazem à Identidade Nacional promovida pelo regime. São actos que colocam os cidadãos sob um plano de êxtase onde a obediência é a forma perfeita de realização. Trata-se de uma obediência apresentada em ligação ao catolicismo e, por conseguinte, como forma perfeita de existência. A comemoração reinventa a subjectividade; ser devoto e crente na exaltação da Nação é apresentado como um desejo que todos os portugueses (verdadeiros portugueses) aspiram concretizar. A comemoração faz parte do leque das técnicas disciplinares de fabricação de indivíduos; não só pelo treino corporal que a parada exige mas pelo "espírito de graça" em que coloca os indivíduos. As comemorações dos 800 anos de independência são inauguradas num lugar paradigmático da história de Portugal. Um lugar onde Salazar diz que os portugueses:

"[cobrem] de flores, trazidas dos quatro cantos do Mundo, as pedras mortificadas sobre que se ergue este castelo, como se piedosamente se beijassem as feridas de um herói ou se alindasse o berço de um santo" (ibid.).

Esta relação do discurso de Salazar com o monumento não é apenas uma estratégia cénica, não é apenas uma manobra de propaganda política que justapõe as imagens de Salazar e Afonso Henriques. São resignificações em que o próprio monumento se torna em dispositivo disciplinar no qual a experiência do tempo, a memória e a conduta dos indivíduos são adestradas. A festa – o comemorativismo – não é adereço político, pelo contrário, é uma forma política de actuação. É uma forma política de disciplina.

37 Como explica José Gil, "esta lógica do discurso cria a temporalidade necessária para consolidar a identificação dos indivíduos e dos grupos com a Nação e para justificar a acção nacionalista. Os «momentos» indicados desembocam numa última etapa que reitera o tempo mítico, «antes da queda», antes de todos serem ameaçados; assim, se forja uma temporalidade, unindo o tempo real e o tempo mítico, que adquire uma configuração mítica: o presente (real) deve avisar de um futuro (real) que realizará as potencialidades inscritas no mito de origem. A última fase, em que a realidade se une ao mito, representa também o «momento» em que o fim se une ao princípio. A história real deve, pois, ser interpretada, perspectivada segundo a lógica do discurso nacionalista, para que a história sagrada da Nação tome corpo e para que o tempo histórico se identifique com o tempo do mito. Então, a Nação será salva, porque ela estará totalmente cumprida" (Gil 1989: 299).

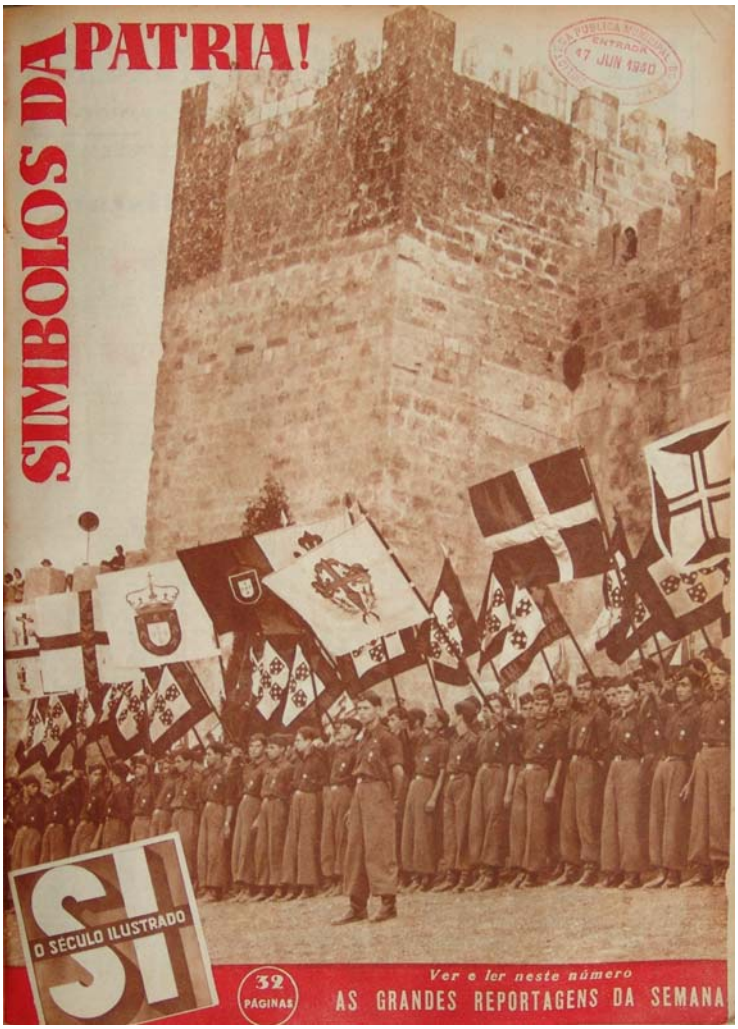


Fig. 4.7: Capa de *O Século Ilustrado* (BPMP P-B-131 1940 nº.128).

Quando M. Foucault se refere ao carácter óbvio das prisões enquanto solução penal na nossa sociedade, salienta o facto da prisão retirar o "Tempo" ao condenado, um tempo económico e moral quantificável em tempo de castigo. É nesta equivalência que se naturaliza o papel das prisões[38]. Simultaneamente, a prisão reproduz os mecanismos de disciplina do corpo social, sendo que, enquanto local de correcção, esses mecanismos são acentuados no sentido de aumentar a sua eficácia, ou seja,

38 "Essa «obviedade» da prisão, de que nos destacamos tão mal, se fundamenta em primeiro lugar na forma simples da «privação da liberdade». Como não seria a prisão a pena por excelência numa sociedade em que a liberdade é um bem que pertence a todas da mesma maneira e ao qual cada um está ligado por um sentimento «universal e constante»? Sua perda tem portanto o mesmo preço para todos; melhor que a multa, ela é o castigo «igualitário». Clareza de certo modo jurídica da prisão. Além disso ela permite quantificar exactamente a pena segundo a variável tempo. Há uma forma-salário da prisão que constitui, nas sociedades industriais, sua «obviedade» económica. E permite que ela pareça com uma reparação. Retirando tempo do condenado, a prisão parece traduzir concretamente a ideia de que a infracção lesou, mais além da vítima, a sociedade inteira. Obviedade económico-moral de uma penalidade que contabiliza os castigos em dias, em meses, em anos e estabelece, e que está tão de acordo com o funcionamento das punições, se bem que contrária à teoria estrita do direito penal, de que a pessoa está na prisão a «pagar a sua dívida». A prisão é «natural» como é «natural» na nossa sociedade o uso do tempo para medir as trocas" (Foucault 1999 [1975]: 196).

uma perspectiva da prisão enquanto um microcosmo das relações sociais que reforça igualmente o carácter óbvio das prisões enquanto instrumento penal[39]. Esta naturalização é uma permanente expansão da disciplina enquanto configuração do jogo entre o poder e o saber no qual a prisão é tomada como solução óbvia de um problema. Uma solução que passa por jogo de equivalências entre a Moral, o Direito, e o Tempo; um jogo de derivações entre valores e as suas quantificações. O Tempo torna-se, neste jogo de derivações, um elemento fundamental na justiça e no adestramento das prisões. A experiência do Tempo que naturaliza uma mesma temporalidade em que determinados lugares se tornam monumentos. Tentemos, então, uma comparação entre o carácter óbvio das prisões enquanto instrumento penal e o carácter óbvio dos monumentos enquanto instrumento de memória e de disciplina nacional.

No caso dos monumentos, ou da valorização dos monumentos enquanto local de culto da Nacionalidade, a sua adesão prende-se com a sua capacidade de "subverter" o tempo cronológico. O monumento, no discurso nacionalista, instala uma temporalidade em que Passado, Presente e Futuro se inscrevem criando um tempo mítico. Apesar de fugir à sucessão de instantes (que permite a quantificação do tempo e possibilita ao sistema de troca que subjaz às prisões), nem por isso é uma temporalidade que foge à manipulação[40], abrindo assim caminho à disciplinarização da sua experiência. O monumento tornado suporte colectivo de memória torna-se um lugar de congregação entre gerações de todos os tempos. Para que isso aconteça, a percepção de tempo não é linear, mas a de uma fusão dos instantes que confere ubiquidade ao monumento. O monumento está no Passado (porque lhe reconhecemos uma historicidade), no Presente (porque nos relacionamos com a sua materialidade) e no Futuro (porque no Presente é tido (simbolizado) como prova de verdade eterna que a partir da qual se elaboram projectos). No monumento materializa-se o tempo mítico da Nação, o mito onde a Nação se concretiza[41]. A

39 "Mas obviedade da prisão se fundamenta também em seu papel, suposto ou exigido, de aparelho para transformar os indivíduos. Como não seria a prisão imediatamente aceita, pois se só o que ela faz, ao encarcerar, ao retreinar, ao tornar dócil, é reproduzir, podendo sempre acentuá-los um pouco, todos os mecanismos que encontramos no corpo social? A prisão: um quartel um pouco estrito, uma escola sem indulgência, uma oficina sombria, mas, levando ao fundo, nada de qualitativamente diferente. Esse duplo fundamento – jurídico-económico por um lado, técnico-disciplinar por outro – fez a prisão aparecer como a forma mais imediata e civilizada de todas as penas. E foi esse duplo funcionamento que lhe deu imediata solidez. Uma coisa, com efeito, é clara: a prisão não foi primeiro privação de liberdade a que se teria dado em seguida uma função técnica de correcção; ela foi desde o início uma «detenção legal» encarregada de um suplemento correctivo, ou ainda uma empresa de modificação dos indivíduos que a privação de liberdade permite fazer funcionar no sistema legal" (ibid).

40 Como afirma Marc Guillaume "A força do monumento – relativamente ao documento, especialmente – é de dar à ficção do passado, que as máquinas da memória resolveram sustentar, a caução da sua materialidade e visibilidade" (2003 [1980]: 143).

41 Este tempo mítico é referido por José Gil a propósito da lógica do discurso nacionalista (ver nota 37).

experiência dos monumentos baseia-se, assim, no tempo; na gestão do tempo. Não se pede ao aos cidadãos que visitem os monumentos enquanto medida de coerção, mas a sua vontade de os visitar é já produto de um poder que os tornou dóceis. Uma vez no monumento, o tempo dos cidadãos é usado na aprendizagem do tempo da Nação. O monumento, elemento da memória da Nação, entra nas possibilidades de produção das memórias individuais. O tempo do monumento é um microcosmo do tempo da Nação, a sua experiência reforça os aspectos do tempo mítico onde a Nação se legitima. Por conseguinte, oferece aos cidadãos, que partilham o monumento enquanto elemento de memória e imaginário, uma possibilidade de participar nessa mitologia que naturaliza a Nação.

Na Figura 4.7, à experiência do monumento é acrescentado a experiência da parada (um disciplina do corpo e uma arte de marcha engrenada na formação dos jovens cidadãos, como vimos nas imagens iniciais destes ponto (Figuras 4.5 e 4.6). Em tal dispositivo, à semelhança do que acontece na prisão, são reforçados os mecanismos de disciplina sob o corpo. É exigido uma atitude orquestrada, um corpo em associação com os outros corpos para que a parada funcione. Um corpo construído numa atitude ascética, uma armadura rígida que reproduz a perenidade das paredes do monumento. Um corpo que, tal como o castelo, é o suporte para ser içada a bandeira nacional. Com a tecnologia disciplinar, o imaginário social criado nos monumentos é depurado, convertendo-o num elemento que, polarizando as vontades, fabrica os indivíduos necessário à "obra"[42].

A memória deste tempo mítico permite a re-significação dos outros elementos. Voltemos novamente ao discurso de Salazar. Anteriormente, salientamos a forma como a enumeração dos elementos que "constituem Portugal" é invocada por Salazar, no sentido de avivar as ligações com as quais se compõe a Identidade Nacional: "[o português] a expulsar o mouro, a firmar a fronteira, a cultivar a terra, a alargar os domínios, a descobrir a Índia, a apostolizar o Oriente, a colonizar a África, a fazer o Brasil" (Salazar 1940b: 256). Salientámos que esta justaposição de elementos díspares neste discurso é feita no sentido de tornar único e unívoco o Portugal que interessa ao projecto político do Estado Novo. Considerando agora o que dissemos no parágrafo anterior sobre a depuração do imaginário nacional pela tecnologia disciplinar, é de referir que a memória das comemorações – o que foi aprendido nessa

42 "A potência unificadora dos imaginários sociais é assegurada pela fusão da verdade e normatividade, informação e valores, que se opera no e por meio do simbolismo. Com efeito, o imaginário social informa acerca da realidade, ao mesmo tempo que constitui um apelo à acção, um apelo a comportar-se de determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão de um sistema de valores e intervém eficazmente no processo da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma acção comum" (Bazcko, 1985: 311).

momento disciplinar por excelência – interfere no modo como os indivíduos se relacionam com as coisas invocadas nessa experiência. A associação de coisas díspares entre si permite multiplicar os lugares onde se exerce o poder. O corpo disciplinado traz o poder inscrito em si e, à medida que se desloca, permite a difusão desse poder. A disciplina faz o corpo circular, na medida em que a sua relação com o poder não é apenas coercivo, mas uma forma de investir os indivíduos de poder, de os colocar em movimento. No seu percurso, o poder engloba outras coisas, outros lugares, outras relações… aferindo a sua tecnologia disciplinar e criando um "dispositivo global", uma rede de sentido entre as coisas que permite uma integração permanente de outras coisas.

Tentemos problematizar a expressão "dispositivo global" usada no último parágrafo. Esta questão é pertinente, na medida em que, a partir do momento em que tomamos a Nacionalidade como um conjunto de técnicas disciplinares – ou a disciplina do Estado-Nação – devemos tentar precisar os dispositivos a partir dos quais essa disciplina é exercitada. Giorgio Agamben (2007) salienta que dispositivo é um termo técnico decisivo no pensamento de M. Foucault. Um termo que ocorre fundamentalmente a partir de meados da década de 70, nomeadamente, no âmbito da temática da governamentalidade onde são discutidos vários aspectos do funcionamento do Estado-Nação (um aspecto da obra de M. Foucault que será abordado mais à frente). G. Agamben adverte para o facto do termo nunca ter sido alvo de uma definição completa. Porém, numa das entrevistas M. Foucault afirma o seguinte:

> O que estou a tentar dizer com esta palavra é […] um conjunto decididamente heterogéneo que comporta tanto discursos, como instituições, as transformações arquitectónicas, as decisões regulamentares, as leis, as medidas administrativas, os enunciados científicos, as propostas filosóficas, morais, filantrópicos em suma, as palavras, bem como o não-dito; aqui estão os elementos do dispositivo. O dispositivo é em si a rede que se estabelece entre eles […] por dispositivo, quero dizer um tipo de – digamos – uma formação que, em determinado momento, teve como função principal a de responder a um coisa em emergência. O dispositivo tem uma função estratégica dominante […] Eu disse que o dispositivo é essencialmente de natureza estratégica, o que implica que este se trate de uma manipulação das relações de poder ou para desenvolvê-las em tal direcção, ou para as bloquear ou estabilizá-las, utilizá-las. O dispositivo, portanto, está sempre inscrito num jogo de poder, mas sempre também ligado a um ou aos limites do conhecimento, de onde nasce, mas, que onde também é um elemento condicionante. Isto é o dispositivo: as estratégias de poder que suportam os tipos de conhecimento, e apoiado por eles" (Dits et écrits, volume III, p.299 sq. citado em Agambem, pp. 8-10)[43].

43 Tradução do francês: "Ce que j'essaie de repérer sus ce nom c'est, […] un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énonces scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques ; bref, du dit aussi bien que du non-dit, voila les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments […] par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation qui, à un moment donne, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante […] J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit la d'une certaine manipulation de rapports de force, soit pour les

Desta citação, G. Agamben conclui que o dispositivo é um conjunto heterogéneo que engloba virtualmente qualquer coisa (de carácter linguístico e não linguístico) sendo a rede que se estabelece entre essas coisas; apresenta sempre uma estratégia concreta e está sempre inscrito numa relação de poder, aparecendo na intersecção das relações de poder e saber (ibid.). Salientemos nesta definição de dispositivo o seu carácter de rede entre elementos díspares; sendo assim, o dispositivo desempenha um papel de orientação da acção. Esta função de orientação permite que G. Agamben multiplique o leque de dispositivos propostos por M. Foucault[44], entendendo por dispositivo todo e qualquer elemento com o qual o se estabeleça uma relação; sendo que nesse momento são automaticamente reactualizadas as relações entre o Poder e o Saber na qual se instituem dispositivos e sujeitos. Neste sentido, o dispositivo, embora seja uma cristalização de um determinada relações entre poder e saber, está em constante transformação, recriando-se na contingência. Como defende G. Agamben, "Foucault mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos têm como finalidade, através de uma série de práticas e discursos, os conhecimentos e exercícios, a criação de corpos dóceis mas livres para assumir a sua Identidade e liberdade de sujeito no seu processo de subjugação. O dispositivo é, acima de tudo, uma máquina que produz subjectivação e, por essa razão, é uma máquina de governação" (ibid.:42)[45].

Nesta ordem de ideias, correspondendo a Nacionalidade a uma disciplina, ao "dispositivo geral" (ou simplesmente dispositivo) a que nos referimos corresponderá a Identidade Nacional. Um conjunto heterogéneo constituído por arquitecturas (os edifícios e monumentos nacionais, bens patrimoniais locais, as casas tradicionais…), discursos (formais e informais, oficiais e vernaculares…), regulamentos e leis (instituídos pelos serviços do estado, nas vivências comunitárias, nas tradições…), proposições filosóficas,

développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif, donc, est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lie aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif: des stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux».

44 "j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et le discours des êtres vivants. Pas seulement les prisons donc, les asiles, le panoptikon, les écoles, la confession, les usines, les disciplines, les mesures juridiques, dont l'articulation avec le pouvoir est en sens évidente, mais aussi, le stylo, l'écriture, la littérature, la philosophie, l'agriculture, la cigarette, la navigation, les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, la langage lui-même, peut-être le plus ancien dispositif dans lequel, plusieurs milliers d'années déjà, un primate, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l'attendaient, eut inconscience de se faire prendre" (Agamben 2007.: 31-32).

45 Tradução de "Foucault a ainsi montre comment, dans une société disciplinaire, les dispositifs visent, à travers une série de pratiques et des discours, de savoirs et d'exercices, à la création de corps dociles mais libres qui assument leur identité et leur liberté de sujet dans le processus même de leur assujettissement. Le dispositif est donc, avant tout, une machine qui produit des subjectivations et c'est par quoi il est une machine de gouvernement" (ibid.: 42).

enunciados científicos e morais (saberes académicos, senso comum…), expressões estéticas (danças e cantares populares, música erudita…), práticas e procedimentos diversos onde concorrem elementos materiais, imateriais, visuais… *o dito e o não dito*. Bem como, a rede onde se articulam todos estes elementos que, num dado momento, se constitui como a estratégia identitária dominante. Assim, à disciplina da Nacionalidade parece corresponder um dispositivo chamado portugalidade que, durante o Estado Novo, adquiriu determinados contornos no sentido fabricar os portugueses que o regime necessitava para Portugal (para a sua "obra"). Neste sentido, centraremos a nossa discussão na construção dessa portugalidade no Capítulo 5. Porém, antes disso, vejamos como tal conceptualização nos permite pensar a Identidade Nacional enquanto estratégia biopolítica.

6. A BIOPOLÍTICA E O GOVERNO DA IDENTIDADE NACIONAL

Neste Ponto tentaremos problematizar dois conceitos propostos por M. Foucault: a governamentalidade e a biopolítica. Como já referimos, G. Agamben salienta que o conceito de dispositivo aparece associado à discussão da governamentalidade, sendo um termo técnico que M. Foucault usou no sentido de desenvolver esses estudos. Esta advertência leva-nos então a olhar para a governamentalidade, à qual está eminentemente associado o conceito de biopolítica. Antes de avançarmos nestas questões, é de salientar que inicialmente começamos por olhar para Identidade Nacional através da Ideologia, entendida enquanto uma prática de produção de Mundo. Porém, as matizes do nacionalismo enquanto desenvolvimento de uma ideia – a Nação – apresenta nos finais do século XVIII, com autores como J. G. Herder e J. G. Fichte, uma síntese entre um discurso jurídico e subjectividades locais que nos levou a tentar equacionar a Nacionalidade enquanto disciplina de fabricação de indivíduos para o Estado-Nação. Desta forma, movemos a nossa análise da Identidade Nacional para um campo de discussão das relações entre poder e saber. Relações entre poder e saber onde se constituem as Ideologias que concorrem na cristalização de uma estratégia identitária dominante. Considerando a governamentalidade e a biopolítica de M. Foucault, esperamos tentar contribuir para um melhor entendimento do papel da Ideologia na construção da Identidade Nacional. Simultaneamente, com a disciplina e os dispositivos vamos tentar multiplicar as perspectivas sobre a Identidade Nacional vista também como produto da biopolítica.

6.1. Governamentalidade

Para iniciarmos a questão da governamentalidade de M. Foucault, retomemos a expressão "máquina de governação" usada por G. Agamben para definir dispositivo Um dispositivo, enquanto máquina de governação, activa uma disciplina que leva os indivíduos a organizarem (governarem) o que está em seu redor com um determinado objectivo. Os indivíduos são levados a entender, no contexto em que se encontram, as coisas como recursos cuja gestão maximizada permite a concretização de uma finalidade. Neste processo existe por base um exercício de economia política que, se por um lado reconhece (institui) as coisas como recursos, por outro lado, só o consegue fazer porque actua segundo um projecto que visa alterar o contexto inicial. Neste sentido, o recurso, enquanto elemento resultante da acção simultânea da economia e da política, é o foco a partir do qual se constrói o governo. Do mesmo

modo, podemos entender o recurso enquanto superfície de inscrição de saber e poder, na medida em que o seu conhecimento tanto condiciona o poder que sobre ele se exerce, como o seu conhecimento está condicionado pelo interesse do poder que o levou a instituir o objecto de conhecimento como recurso.

O dispositivo, uma máquina de governação, cria contextos em que os indivíduos, enquanto recursos de um governo, são sujeitos a diferentes tipos de disciplina que os maximizam num determinado projecto. Esta ordem de movimento das coisas, mais do que colocar os indivíduos sob uma tirania da razão de Estado ou das flutuações de mercado, coloca o Estado ao serviço da governamentalidade. Concluindo, como explica M. Foucault, "afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstracção mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa actualidade, não é tanto a estatização da sociedade mas o que chamaria de governamentalização do Estado" (Foucault 2008 [1978]: 292)[46].

Para perceber as alterações da governamentalidade, M. Foucault procura na Época Moderna a emergência da "população" enquanto recurso, isto é, uma perspectiva que aglutine um conjunto de indivíduos e as relações que estabelecem com o seu meio ambiente, a sua história… a sua "cultura"[47]. A partir desse momento, a população é já o ponto focal do saber (alvo de estudo e conhecimento sistemático) e de poder (equacionada enquanto elemento de interesse num projecto político). Uma vez sistematizada esta perspectiva sobre os vários elementos que um monarca (por exemplo) tem a seu dispor, estariam reunidas as condições para o desbloqueio da tradicional arte de governar. Relativamente

46 A este propósito, num texto anterior sugeríamos que a pretensão à totalidade da Identidade Nacional construída durante o Estado Novo tratar-se-ia de uma juridificação global de todos as vivências do indivíduo ou da comunidade: "a uma realidade heterogénea composta por múltiplas Identidades e processos de identificação, foi contraposto um modelo rígido e formalizado de Identidade Nacional. As estratégias de difusão desta Identidade condicionaram o desenvolvimento das disciplinas que se ocupam dos diferentes aspectos que a compõem. Com efeito, disciplinas como a História, a Arqueologia, a Etnografia e o Urbanismo sofreram, directa ou indirectamente, a pressão dos regimes no modo como eram escolhidos e abordados os seus objectos de estudo e forma como os seus conteúdos passariam ao domínio público. Acerca deste último aspecto é salientar que espírito comemorativista destes regimes traria consigo a difusão de uma série de conteúdos que anteriormente eram exclusivos de classes eruditas (Fabião 1996, 1998; Jorge & Jorge 1996; Matos, 2002; Altekamp 2004). Porém, tal actividade corresponde mais a uma forma de controlo que a uma efectiva redistribuição de conhecimentos, pois formalizando a relação que a comunidade poderia estabelecer com os seus elementos identitários, multiplicava as suas estratégias de manutenção do poder (Baczko 1985). Esta formalização do desempenho da Identidade Nacional pode ser perspectivado no horizonte regulador que comporta o Projecto da Modernidade. Com efeito, pode ser vista como expressão da consolidação do Estado enquanto princípio de regulação entre indivíduo, cuja vocação maximalista permite a perspectivação das diferentes dimensões dos indivíduos (Santos 2002 [1994]). Nesse processo de juridificação da realidade, o Estado-Nação aglutina ao estatuto jurídico todas as experiências dos indivíduos conferindo assim à Identidade Nacional uma dimensão totalizante" (Gomes 2006/07: 216-217). Considerando o pensamento de M. Foucault quando nos fala de uma governamentalização da Estado, estaríamos mais tentados a afirmar que a Identidade Nacional adquire uma dimensão totalizante, não porque acompanhe a maxmização do Estado enquanto pilar de regulação da Modernidade, mas enquanto instrumento de governamentalização do Mundo.

47 É de considerar que os conceitos de Nação propostos por J. G. Herder e, principalmente, por J. G. Fichte podem ser considerados enquanto formas particulares de entender a população.

a este estudo de M. Foucault é de salientar a sua convergência com as ideias de B. Anderson (2005 [1983]) acerca da emergência do Estado-Nação; como vimos (Capítulo 1, Ponto 2.3.2), o autor salienta a emergência das unidades estato-nacionais num quadro de emergência de um sistema cultural dominante, no qual os esquemas verticais de concepção e actuação da Soberania seriam substituídos por por formas horizontais de legitimação da unidade política e, por conseguinte, outros modos de conhecimento e governo do território e da população.

Por tradicional arte de governar, M. Foucault entende todas as formas de governo centradas na habilidade das figuras detentoras de poder, cujo principal propósito é a manutenção desse poder (sempre aliada à ideia de propriedade de um território). No âmbito de tal perspectiva da arte de governar, Foucault chama a atenção para *O Príncipe* de Maquiavel vendo, na *volumosa* literatura anti-Maquiavel[48], um momento de inovação. Nesta literatura, é demonstrado que "ser hábil em conservar o seu principado não é de modo algum possuir a arte de governar" (ibid.: 280). Em Maquiavel, o principal objectivo é a conservação do principado (isto é, do território com os seus súbditos). No âmbito deste objectivo, o governo é fundamentalmente uma gestão de forças, internas ou externas, que devem ser manipuladas assegurando que a herança recebida, a propriedade adquirida ou conquistada, permaneça na posse do Príncipe. As distintas bases teóricas que suportam este tipo de manipulação das forças, da qual Maquiavel é exemplo, apresentam uma argumentação circular em que encerram a soberania como uma finalidade em si mesma. Em contrapartida, a literatura anti-Maquiavel oferece uma proposta mais elaborada. O governo passa a ser entendido como uma relação de várias figuras de governo (o príncipe, o juiz, o pai de família, o mestre da oficina…) com várias finalidades, isto é, não é apenas para assegurar o território, mas um governo de coisas[49], um governo dos recursos. Neste esquema, a

48 "Entre estes dois momentos [o momento em que Maquiavel escreve *O Príncipe* e durante o século XIX por admiradores italianos e alemães do autor envolvidos na unificação destes países], houve porém uma volumosa literatura anti-Maquiavel, às vezes explicitamente – uma série de livros que em geral são de origem católica, como por exemplo o texto de Ambrogio Politi, *Disputationes de Libris a Christiano detestandis,* e de origem protestante, como o livro de Innocent Gentillet, *Discours d'Etat sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel,* 1576 – às vezes implicitamente, em oposição velada, como por exemplo Guillaume de La Pernére, *Miroir Politique,* 1567, P. Paruta, *Della Perfezione della Vita politica,* 1579, Thomas Elyott, *The Governor,* 1580" (Foucault 2008 [1978]: 279). No âmbito desta literatura, a análise de Foucault centra-se especialmente no *Miroir Politique* de Guillaume de La Pernére (1567).

49 "Governam-se coisas. Mas o que significa esta expressão? Não creio que se trate de opor coisas a homens, mas de mostrar que aquilo a que o governo se refere é não um território e sim um conjunto de homens e coisas. Estas coisas, de que o governo deve se encarregar, são os homens, mas em suas relações com coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território em suas fronteiras, com suas qualidades, clima, seca, fertilidade, etc.; os homens em suas relações com outras coisas que são os costumes, os hábitos, as formas de agir ou de pensar, etc.; finalmente, os homens em suas relações com outras coisas ainda que podem ser os acidentes ou as desgraças como a fome, a epidemia, a morte, etc." (ibid: 282). Considerando esta descrição, é de salientar o paralelo entre a definição deste conjunto de coisas (e a relações

soberania é ela própria um recurso, que deve ser gerido como outro qualquer[50].

Durante o século XVIII o regime de governamentalidade passaria a considerar a população como recurso. Esta resistência à emergência da população como assunto de governo prende-se, durante todo o século XVII, com a estrutura institucional e mental que condicionariam a discussão do governo para outros assuntos. O pensamento político dominante estava direccionado à soberania como problema e instituição, simultaneamente, existia uma persistência em tomar o modelo familiar como ponto de referência para fundar a soberania. Estes dois aspectos condicionariam o pensamento político de então. Assim, por um lado, as novas teorias do contrato social, apesar dos seus contributos para novas formas de entender a soberania, continuavam a tentar explicar o seu estabelecimento e funcionamento[51]. Por outro lado, apesar da complexificação do pensamento económico, como é o caso do mercantilismo, as novas ideias entravam em confronto com o peso da referência da economia que o modelo familiar comportava (uma economia baseada na família e na casa)[52]. Finalmente, durante o século XVIII assiste-se

entre essas coisas) e as "Nações" de J. G. Fichte e, principalmente, J. G. Herder.

50 Neste ponto Foucault enfatiza o exemplo que La Perriérre oferece do zangão que governa a colmeia sem ferrão, isto é, de uma figura que abdica de uma arma mortífera no seu governo. La Perriérre considera que o bom soberano é paciente, porque não abdica de matar, sábio e diligente. "Sabedoria: não, como para a tradição, o conhecimento das leis humanas e divinas, da justiça ou da equidade, mas o conhecimento das coisas, dos objectivos que deve procurar atingir e da disposição para atingi-los; é este conhecimento que constituirá a sabedoria do soberano. Diligência: aquilo que faz com que o governante só deva governar na medida em que se considere e aja como se estivesse ao serviço dos governados. E La Perriére se refere mais uma vez ao exemplo do pai de família, que é o que se levanta antes das outras pessoas da casa, que se deita depois dos outros, que pensa em tudo, que cuida de tudo pois se considera a serviço da casa" (Foucault ibid: 285).

51 "Esta arte de governo tentou compor com a teoria da soberania, isto é, procurou-se deduzir de uma teoria renovada da soberania os princípios directores de uma arte de governo. É neste sentido que os juristas do século XVII formulam ou reactualizam a teoria do contrato: a teoria do contrato será precisamente aquela através da qual o contrato fundador – o compromisso recíproco entre o soberano e os súbditos – se tornará uma matriz teórica a partir de que se procurará formular os princípios gerais de uma arte do governo. Que a teoria do contrato, que esta reflexão sobre as relações entre o soberano e seus súbditos tenha desempenhado um papel muito importante na teoria do direito público, o exemplo de Hobbes o prova com evidência (mesmo se o que Hobbes quis formular tenham sido os princípios directores de uma arte de governar, na verdade ele não foi além da formulação dos princípios gerais do direito público)" (Foucault ibid.: 287).

52 "[O mercantilismo] foi a primeira sanção desta arte de governar ao nível tanto das práticas políticas quanto dos conhecimentos sobre o Estado; neste sentido, podemos dizer que o mercantilismo representa um primeiro limiar de racionalidade nesta arte de governar, de que o texto de La Perriére indica somente alguns princípios, mais morais que reais. O mercantilismo é a primeira racionalização do exercício do poder como prática de governo; é com ele que se começa a constituir um saber sobre o Estado que pôde ser utilizável como táctica de governo. Entretanto, o mercantilismo foi bloqueado, freado, porque se dava como objectivo essencialmente a força do soberano: o que fazer não tanto para que o país seja rico mas para que o soberano possa dispor de riquezas, constituir exércitos para poder fazer política. E quais são os instrumentos que o mercantilismo produz? Leis, ordens, regulamentos, isto é, as armas tradicionais do soberano. Objectivo: o soberano; instrumentos: os mesmos da soberania. O mercantilismo, assim, procurava introduzir as possibilidades oferecidas por uma arte reflectida de governar no interior de uma estrutura institucional e mental da soberania, que ao mesmo tempo a bloqueava" (Foucault ibid.: 286-287).

à mudança da arte de governar. Esta mudança deve-se a uma conjugação de factores que, desde o século XVI, apesar de constituírem uma profusa rede de relações, evoluem no sentido de especificarem campos de saber e objectos de estudo, dos quais a economia, a ciência política, a população, a estatística, são apenas alguns exemplos. Assim, se por um lado, os contributos do pensamento político e a constituição da economia como um campo que extravasa os limites do modelo familiar contribuem para a especificação de cada uma das áreas, por outro lado, a população – constituindo-se objecto de estudo cujo conhecimento permite à soberania atingir os seus objectivos – imbrica as estratégias de cada uma das áreas de actuação[53]. O imbricado de estratégias é possível porque o conhecimento da população, traduzido em dados estatísticos, permite a sua instrumentalização, isto é, fazer um governo em que é possível ordenar e distribuir os recursos de forma a conduzi-los a fim conveniente[54].

A estatística passa a ser o saber que possibilita traduzir a população em termos de recurso de governo. A tradução, em termos estatísticos, da população permite que a demografia sistematize comportamentos, defina leis de crescimento, relações entre número de pessoas, trabalho e riqueza…, ou seja, cria um novo ponto de referência que faz cair o modelo familiar enquanto exemplo de entendimento do "conjunto de súbditos". Embora haja esta deslocação, nem por isso a família deixa de ser importante para a Soberania; pelo contrário, a família é posicionada no âmbito da população e entendida como

53 "Como se deu o desbloqueio da arte de governar? Alguns processos gerais intervieram: expansão demográfica do século XVII, ligada á abundância monetária e por sua vez ao aumento da produção agrícola através dos processos circulares que os historiadores conhecem bem. Se este é o quadro geral, pode-se dizer, de modo mais preciso, que o problema do desbloqueio da arte de governar está em conexão com a emergência do problema da população; trata-se de um processo subtil que, quando reconstituído no detalhe, mostra que a ciência do governo, a centralização da economia em outra coisa que não a família e o problema da população estão ligados. // Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pôde centralizar-se em um certo nível de realidade que nós caracterizamos hoje como econômico; foi através do desenvolvimento desta ciência do governo que se pôde isolar os problemas específicos da população; mas também se pode dizer que foi graças á percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento deste nível de realidade, que chamamos a economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado e calculado fora do quadro jurídico da soberania. E a estatística, que no mercantilismo não havia mais podido funcionar a não ser no interior e em beneficio de uma administração monárquica que também funcionava nos moldes da soberania, tornar-se-á o principal factor técnico, ou um dos principais fatores técnicos, deste desbloqueio" (ibid.: 287-288). A perspectiva de Foucault vem deste modo alterar o esquema de causalidade proposto pelos historiadores. Com este novo "objecto de análise" – a governamentalidade – Foucault tenta salientar o processo de inscrição entre elementos estruturais, conjunturas e eventos. Como explica Paul Rabinow, "the attention to population, family, and economy during the classical age is related to well-studied historical events which the *Annales* school has made famous: «the demographic expansion of the eighteenth century, connected with historical monetary abundance, which in turn was linked to the expansion of agricultural through a series of circular processes». Foucault's contribution has been to extend the links between these long-term changes and certain political processes which have been systematically underplayed by the *Annales* historians. Specifically, he has helped to explain economic, demographic, and political patterns of the classical age in a manner which reveals conscious decisions being made by administrators regarding the supposedly unconscious forces analyzed by the «long durée» historians" (Rabinow 1991 [1984]: 16-17).

54 Concretizando a máxima de La Perriére que Foucault usa por duas vezes: "governo é uma correcta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente" (ibid.: 283).

instrumento de intervenção, de alteração de um leque de comportamentos que convém à Soberania "saber poder governar". Assim, o objectivo principal do governo passa a ser a melhoria dos seus recursos; *melhorar a sorte da população*. O seu ordenamento (tanto em termos geográficos como de constituição demográfica) passa a ser utilizado no sentido de maximizar os recursos económicos e sociais[55]. O ordenamento passa então a ser instrumento e finalidade do governo[56]. À medida que o conhecimento da população se sistematiza em torno de leis gerais, modelos, fórmulas… acontece um fenómeno semelhante ao próprio governo; um efeito reflexo. A cientifização da população leva à cientifização da política e da economia. "Em suma, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, ocorre no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política" (ibid.: 290).

Neste contexto, a disciplina (cujo desenvolvimento começara já nos séculos anteriores no interior de várias instituições) torna-se um elemento fundamental de concretização desta governamentalidade. A disciplina permite que a instrumentalização da população extravase o espaço público e entre na esfera

55 É de salientar que, durante o século XVIII, assistimos à emergência de uma corrente económica distinta do mercantilismo que animara os séculos anteriores: o fisiocratismo. Esta corrente económica tem como principais teóricos François Quesnay (Droit naturel, 1765), o Marquês Mirabeau (Philosophie rurale, 1763) Mercier de la Rivière (L'orde naturel et essentiel des societés politiques), Le Trosne (L'intérêt Social, 1777), entre outros (Touchard 1991 [1959]: 194). Os fisiocratas defendem que a economia deve ter por base os recursos naturais de cada Nação, privilegiando o conhecimento da natureza como forma de maximizar a actividade agrícola. Simultaneamente, os fisiocratas "demonstraram com um grau de aperfeiçoamento sem precedentes como o raciocínio dedutivo podia ser utilizado para apresentar uma imagem do funcionamento de um sistema económico" (Barber 1979 [1967]: 19). Neste sentido, não só os interesses dos fisiocratas coincidem com as condições necessárias à emergência da população enquanto objecto de saber – o conhecimento do território no sentido de identificar recursos (fundamentalmente agrícolas) para os saber gerir – como também o modo como sistematizam esse conhecimento – um quadro analítico que permite um raciocínio dedutivo e instrumentalizante – vai de encontro ao tipo de governação associado à população. Como refere Foucault: "Uma expressão importante no século XVIII caracteriza bem tudo isto: Quesnay fala de um bom governo como de um «governo económico». E se Quesnay fala de governo económico - que no fundo é uma noção tautológica, visto que a arte de governar é precisamente a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia – é porque a palavra economia, por razões que procurarei explicitar, já começa a adquirir seu sentido moderno e porque neste momento se começa a considerar que é da própria essência do governo ter por objectivo principal o que hoje chamamos de economia. A palavra economia designava no século XVI uma forma de governo; nó século XVIII, designará um nível de realidade, um campo de intervenção do governo através de uma série de processos complexos absolutamente capitais para nossa história. Eis portanto o que significa governar e ser governado" (Foucault ibid.: 281-282).

56 "A população aparece, portanto, mais como fim e instrumento do governo que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objecto nas mãos do governo; como consciente, frente ao governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça. O interesse individual - como consciência de cada indivíduo constituinte da população - e o interesse geral - como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem - constituem o alvo e o instrumento fundamental do governo da população. Nascimento portanto de uma arte ou, em todo caso, de tácticas e técnicas absolutamente novas" (Foucault ibid: 289).

do privado[57], assegurando a hegemonia da governamentalidade[58] como ordem das coisas. Como explica M. Foucault: "devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais" (ibid.: 291). Esta governamentalidade que "segura" o Estado parece, então, emergir de uma série de cruzamentos de formas de ordenamento do espaço, do tempo e de indivíduos que, pelo Estado, garantem simultaneamente a sua expansão para outros contextos. Olhando para estas proveniências, a disciplina talvez seja, como vimos, a mais decisiva para a construção da Identidade Nacional, na medida em que comporta uma série de esquemas de organização dos corpos e adestramento de tarefas. Porém, seria a gestão governamental – pela sua prática de produção de populações – que permitiria esse transporte da disciplina para outros espaços, nomeadamente, para espaços públicos onde a promoção de exercícios de cidadania seria um modo de regulação da população e do território.

Centremo-nos no triângulo "soberania-disciplina-gestão governamental" proposto por M. Foucault no sentido de tentar compreender as possibilidades de equacionar a Identidade Nacional construída durante o Estado Novo. No vértice da soberania, podemos fazer uma correlação com o Estado-Nação que, como temos tentado demonstrar, trata-se de uma concepção jurídica e cultural. A soberania nacional corresponde, deste modo, a um conjunto de imperativos universais (jurídicos) concretizados

57 Esta difusão da disciplina como "processo" inerente à governamentalização da realidade social é salientada na forma como G. Danaher, T. Schirato e J. Webb (2007 [2000]) definem a governamentalidade de Foucault: "is the term Foucalt uses to describe the change in technologies of, and attitudes toward, governing which developed in Europe in the eighteenth century. This involved a grater emphasis on the state's ability to manage its resources (including its population) economically and efficiently, and a concomitant increase in state intervention in the live of its citizens. There have been two major consequences of this change. The first is that citizens are both «regulated» by the sate and its institutions and discourses, and educated to monitor and regulate their own behaviour. The second, which derives from what Foucault calls the «liberal attitude», is the emergence of an understanding, on the part of the citizens, of the need to «negotiate» those forces of «subject regulation» through a process of «self-governing»" (ibid.: xii).

58 M. Foucault concluía a lição defindindo a governamentalidade do seguinte modo:

> "1. o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança.
>
> 2. a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros - soberania, disciplina, etc. - e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.
>
> 3. resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado" (Foucault ibid.: 291-292).

particularmente (a inscrição da cultura nacional na universalidade). A disciplina que daqui decorre – a Nacionalidade – encerra uma série de dispositivos (legais e culturais) que, no caso português, corresponde à portugalidade, ou melhor, à construção salazarista da portugalidade. Assim, falta-nos compreender o modo como, durante o Estado Novo, a gestão governamental se desenvolveu no âmbito desta relação. Neste sentido, vejamos o modo como Salazar discursa sobre esta questão ainda como Ministro das Finanças, enfatizando essa sua condição e cruzando traços da sua personalidade (pública) e as exigências de tal cargo. O discurso tem como título "Os problemas Nacionais e a Ordem da sua Solução":

"É natural também que muitos de VV. Ex.as tivessem curiosidade de conhecer o Ministro das Finanças... Aqui está e é como vêem, uma bem modesta pessoa. Tem uma saúde precária e nunca está doente; tem uma capacidade limitada de trabalho e trabalha sem descanso. Porquê este milagre? Porque muitas boas almas de Portugal oram, anseiam porque continue neste lugar. Represento nele determinado princípio: represento uma política de verdade e de sinceridade, contraposta a uma política de mentira e segredo. Advoguei sempre que se fizesse a política da verdade, dizendo-se claramente ao povo a situação do país, para o habituar à ideia dos sacrifícios que haviam um dia de ser feitos, e tanto mais pesados quanto mais tardios. Advoguei sempre a política do simples bom senso contra a dos grandiosos planos, tão grandioso e tão vastos que toda a energia se gastava em admirá-los, faltando-nos as forças para a sua execução. Advoguei sempre uma política de administração tão clara e tão simples como a pode fazer qualquer boa dona de casa – política comezinha e modesta, que consiste em se gastar bem o que se possui e não se dispender mais do que os próprios recursos" (Salazar 1928: 10-11).

Salazar con-funde traços da sua personalidade e as exigências de um bom governante, isto é, demonstra como, ao assumir o cargo político, se torna um próprio recurso do governo que é necessário para enfrentar a crise financeira. Neste caso, apresenta o próprio governo como um elemento a ser governado na solução dos problemas nacionais. Uma solução que é partilhada por vários portugueses. Sendo essa partilha que o motiva a superar os seus próprios limites. Um milagre concedido às *boas almas* de Portugal que querem que ele continue a trabalhar (um segundo momento de con-fusão do indivíduo com a vontade da Nação). Esta con-fusão só é possível porque, como ele próprio explica, ele representa uma política de verdade, sinceridade e simples bom senso, sendo estes os valores a partir dos quais ele desenvolve a gestão governamental. Deve-se salientar que a invocação de si mesmo por parte de Salazar remete-nos para a questão da actuação disciplina; da interiorização da Nacionalidade. Ao mostrar-se dócil à disciplina, sugere já aos outros a conduta que devem tomar. Simultaneamente, o ênfase dado à verdade, naturaliza tudo o resto que se diga.

Esta naturalização dos valores que anima a gestão governamental pode ser relacionada com o modo "natural" com que a Nação (e a sua soberania) são conceptualizadas. À Nação do Estado Novo,

enquanto unidade jurídica e cultural, subjaz uma perspectiva essencialista (preconizada por J. G. Herder e desenvolvida por J. G. Fichte) que permite falar de uma verdade da Nação. Uma verdade equacionada em função da distância entre uma realidade (ideologicamente construída) e essa essência (também fruto de uma perspectiva ideológica). O percurso entre uma e outra exige um sacrifício. O sacrifício por parte dos governantes – o de evitar uma política de mentira e segredo – e dos governados, a quem é pedido o sacrifício das privações que a resolução os problemas acarreta. Um Sacrifício monoliticamente apresentado como resolução para todos dos problemas que, em nome do bom senso, perde a sua capacidade transformadora e se torna um exercício de disciplina que faz reinar o próprio bom senso, isto é, moldando as *impossibilidades* de se fazer um conflito que dê sentido à actividade política. Apenas o bom senso de Salazar, reinando como voz única da exemplaridade do sacrifício[59].

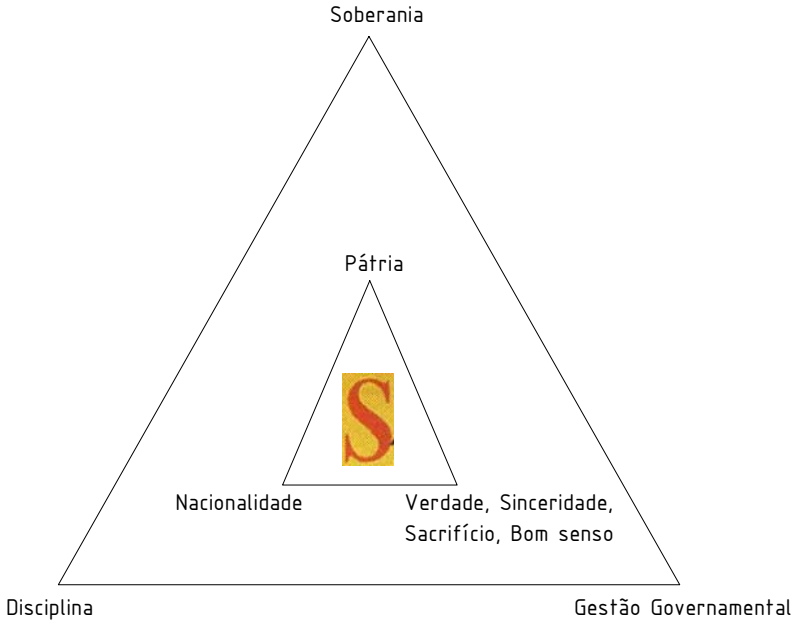


Fig. 5.8 – Esquema da triangulação entre a Soberania, a Gestão Governamental e a Disciplina.

No cerne desta gestão reside pois, como defende Salazar, a aceitação da verdade e gestão dos efectivos recursos de Portugal. Assim, a gestão governamental apresentada por Salazar depende do conhecimento dessa verdade, de modo a que seja possível "gastar bem o que se possui e não se dispender mais do que os próprios recursos". (ibid.) Regressando à relação triangular entre a soberania, a disciplina e a gestão governamental proposta por Foucalt (Figura 5.8), teríamos então no vértice da gestão governamental as políticas de verdade, sinceridade, sacrifico e bom senso de que fala Salazar no

59 Como já vimos anteriormente (Capítulo 3, Ponto 3), J. Gil reconhece nesta tirania do bom senso um modo de reforçar o enclausuramento do sentido.

discurso que acabámos de analisar. A Identidade Nacional – a portugalidade – a promover por parte do Estado Novo seria, então, a verdadeira Identidade da Nação. Em função dessa verdade, seria necessário fabricar a população adequada ao projecto Portugal. Uma fabricação (um governo) da população no sentido do seu próprio bem-estar, na medida em que a leva à sua verdade. Estes valores são então disparados em várias direcções. A verdade é condição para se ser português; a aceitação dessa verdade é igualmente condição para o governo de Portugal; por último, a verdade é a condição de bem-estar dos portugueses. A verdade é disparada em várias direcções num ciclo vicioso que torna a ideia de verdade omnipresente em todas as soluções para o país. Vemos aqui o movimento auto-suficiente da ideia, a sua acção totalizante de que nos fala H. Arendt.

Salazar terminaria este discurso da seguinte forma:

"É a ascensão dolorosa de um calvário. Repito: é a ascensão dolorosa de um calvário. No cimo podem morrer os homens, mas redimem-se as pátrias!" (ibid.: 18).

Um reforço da política do sacrifício animado pela esperança da redenção da pátria. Um calvário como forma de enaltecimento. A ascese à verdade de onde brota uma política de sinceridade e uma atitude de bom senso. No âmago, sempre o sacrifício. Uma imagem onde se reúnem o corpo, a alma, a vontade, o desejo, o auto-controlo...; a interiorização da disciplina. A tensão entre uma exterioridade, que se percepciona enquanto exigência, e um corpo em adestramento. O sacrifício, um estado estigmatizante e reconhecível, um sacrifício que se explicita e partilha não apenas enquanto retórica, mas enquanto forma de suscitar compaixão e assim moldar as subjectividades em redor. O sacrifício de um Ministro que equilibra as Finanças do país, mas, nem por isso, deixou de ser uma modesta pessoa. O sacrifício de alguém que tem uma saúde precária, mas nunca está doente. O sacrifício de alguém que tem uma capacidade de trabalho limitada, mas nunca descansa. Não é apenas demagogia política. A topologia movediça da Ideologia leva a superfície das metáforas ao âmago da fabricação dos indivíduos. O controle do corpo desgovernado como forma de política, de biopolítica.

6.2. A Biopolítica do Estado Novo: O Sacrífico, a Herança e a Identidade

A partir do momento em que o governo do Estado tem como objectivo a vida e o crescimento da população, estabelece-se um novo regime de poder. Este novo regime é designado por M. Foucault como biopoder (Rabinow: 1991 [1984]:17). A soberania deixa de ter como modo de actualização do seu poder o *direito de morte* e passa a exercer o *poder sobre a vida*, isto é, multiplica as suas estratégias de

controlo da vida de forma a efectivar o seu poder. Prescinde de *matar, reprimir, recalcar, censurar, abstrair, mascarar, esconder* para continuar a fazer isso num movimento positivo de fabricação de indivíduos. De subjectividades dóceis que, perante a impossibilidade de atingir os objectivos propostos pela disciplina, estão disponíveis para a auto-mutilação. Tal mudança opera-se pela articulação de distintas concepções do corpo e da vida. Por um lado, o *corpo-máquina*, criado pela tecnologia disciplinar, e por outro lado, o *corpo-espécie*, constituído no conhecimento da população. Ao primeiro corresponde uma *anátomo-política* que permite a fabricação de indivíduos e, ao segundo, a constituição de uma série de *controlos reguladores* que permite dirigir a população num determinado sentido[60]. A vida passa a ser um problema administrativo, o seu controlo operacionalizável num quadro complexo de definição de pontos de partida, medidas a serem tomadas, exercícios a serem promovidos… até que as metas sejam atingidas. "O velho poder da morte em que se simbolizava o poder soberano está agora cuidadosamente coberto pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida" (Foucault 1994 [1976]: 142).

A biopolítica permite, deste modo, articular práticas identitárias com os restantes projectos políticos. Não se trata apenas de um exercício de economia política. Não é a apenas um programa de adequabilidade entre gestão de capitais, recursos naturais e recursos humanos. Não é também uma estratégia de motivação da mão-de-obra para um grande empreendimento. Não se resume à criação de um regime de disponibilidade para receber e executar instruções. Trata-se de uma fabricação de indivíduos que visa a especificação de segmentos da população e da criação. É um cálculo simultâneo da vida à escala individual e comunitária. Um cálculo da espécie e da sua variabilidade. Um cálculo que exige o conhecimento das singularidades dos seus recursos de forma a permitir o seu aprisionamento em Identidades. O controlo das ligações e dos momentos em que se cristalizam. O controlo das vontades, não no sentido de as eliminar, mas de as consentir num novo regime. Um regime onde, para além das regras,

60 "Este poder sobre a vida desenvolveu-se desde o século XVII sob duas formas principais; estas não são antitéticas – constituem antes dois pólos de desenvolvimento ligados por todo o um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, ao que parece o primeiro a forma-se, foi centrado no corpo como máquina: o seu adestramento, o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos, tudo isso foi assegurado por processos de poder que caracterizam as *disciplinas*: *anátomo-políticas do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, nos meados do século XVIII, centrou-se sobre o corpo-espécie, sobre o corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração de vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-las variar; a sua assunção opera-se por toda uma série de intervenções e de *controlos reguladores*: u*ma biopolítica da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem dois pólos em torno dos quais se desenrolou a organização do poder sobre a vida. A introdução no decurso da idade clássica desta grande tecnologia de face dupla – anatómica e biológica, individualizante e especificante, virada para as possibilidades do corpo e contemplando os processos da vida – caracteriza um poder, cuja mais alta função talvez já não seja agora matar, mas investir a vida de ponta a ponta" (Foucault 1994 [1976]: 141-142).

existe uma Norma que, silenciosamente, actua no sentido de actualizar as directrizes do governo e as singularidades a governar[61].

Os regimes parecem não produzir desperdício, a sua perpetuação depende da sua benevolência, da sua adaptabilidade face à subjectividade esquiva. "O domínio da biopolítica marca, assim, o território de um poder que se desenvolve tendo por base uma vontade de saber que circunscreve a sua força, essencialmente, ao domínio dos corpos dos homens: homem cujo branco, isto é, o não-saber da vida e da morte, da doença e da saúde ou da delinquência, é necessário conhecer e administrar eficazmente, por esquartejamento de todo o seu espaço de manifestação. No fundo, o biopoder surge como a conceptualização de um poder que intervém sobre os corpos por meio de processos de individuação com uma superfície de abrangência cada vez maior e mais específica" (Vilela 1998: 110). Uma especificação que, no nosso caso, ordena e tipifica a vida em função de geografias às quais correspondem corpos, às quais correspondem expressões estéticas e éticas. Do minhoto ao timorense criam-se Identidades locais que concretizam a Identidade Nacional. No centro destas dinâmicas, uma subjectividade individual cada vez mais circunscrita, obrigada a ver-se como Identidade, a desempenhar Identidades[62]. Não há fuga ao Registo Civil para quem nasce neste mapa político que vive da sua capacidade de identificar, de ordenar e

61 "Outra consequência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente tomada pelo mecanismo da norma à custa do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de estar armada, e a sua arma por excelência é a morte; àqueles que a transgridem responde ela, pelo menos a título de último recurso, com esta ameaça absoluta. A lei refere-se ao gládio. Mas um poder que tem como tarefa tomar a seu cargo a vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e correctivos. Já não se trata de fazer funcionar a morte no campo da soberania, mas de distribuir o que é vivo num domínio de valor e utilidade. Tal poder tem que qualificar, que medir, que apreciar, que hierarquizar, mais do que manifestar-se no seu esplendor assassino; não tem que traçar a linha que separa, dos súbditos obedientes, os inimigos do soberano; opera distribuições em torno da norma" (Foucault 1994 [1976]: 146).

62 Na nota 16, referíamo-nos ao modo como M. Foucault se relaciona com o texto que escreve, um modo de liberdade em que a subjectividade resiste à Identidade. A escrita como forma de fuga ao movimento de colocar um rosto em tudo que se manifesta. Considerando a fabricação de Identidades como forma (biopolítica) de actuação é de referir o texto "Tienanmen" da *Comunidade por Vir* de G. Agamben (1993 [1990]: 66-68), onde o autor fala de singularidades resistentes à Identidade. "As singularidades quaisquer não podem formar uma *societas* porque não dispõem de nenhuma Identidade para fazer valer, de nenhuma ligação de pertença para darem a reconhecer. Na verdade, em última instância, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de Identidade (...) mas que as singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma Identidade, que alguns homens co-pertençam sem uma representável condição de pertença (mesmo sob a forma de um simples pressuposto) – eis o que o Estado não pode de nenhum modo tolerar. Porque o estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria expressão, mas na dissolução deste, que ele interdiz. Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa Identidade qualquer (mas que o próprio qualquer seja recuperado sem uma Identidade – eis uma ameaça com que o Estado não está disposto a chegar a acordo) (ibid.: 67). Daí que, todo o discurso vá na naturalização de todas as condições (ou ligações) que o Estado necessita para subsistir. A Identidade, seja nacional ou individual, é uma das condições. A Identidade é incentivada pela biopolítica. A naturalidade com que falámos da nossa Identidade, produto de uma interiorização que nos leva a confundir a existência e a vida com políticas de Identidade. "No fundo, esta oscilação significativa e concreta dos discursos e das práticas sobre o corpo, supõe, em latência, a marcação da Identidade, da consistência e da solidez como meras ilusões apaziguadoras, pois, como afirma Foucault, nada no homem – nem mesmo o corpo – é suficientemente fixo para compreender os outros homens e reconhecer-se neles" (Vilela 1998: 114).

organizar a vida. Parece não haver fuga à contabilidade das Conservatórias. Uma contabilidade que regista a Identidade e a sua biografia e que, nesse registo, vai taxando as suas modificações; vai gerindo as suas passagens.

Voltemos ao Sacrifício, tentando compreender a sua importância nestas práticas identitárias. O Sacrifício é uma forma de Identidade que leva os indivíduos a um estado de liminaridade. O Sacrifício ganha sentido na expectativa da passagem de um momento para o outro; de uma queda para a salvação. No discurso "Política de Verdade, Política de Sacrifício, Política Nacional" de 1929, Salazar enfatizaria o Sacrifício como forma de governo para aceder a um novo momento de prosperidade do país:

"O primeiro sentido desta política de sacrifico é que há uma geração sacrificada ao futuro da Pátria – a nossa geração" (Salazar 1929.: 31).

O Sacrifício é apresentado como forma de redenção da herança da Pátria. Uma herança que foi recebida do Passado e que, por vários motivos, foi descuidada. Uma perda que necessita de ser redimida através do Sacrifício. Uma redenção que permite o regresso da herança para as gerações futuras. Uma solução em forma de narrativa que, de acordo com José Gil (1995: 21-29), reproduz as sagas canónicas dos discursos nacionalistas assentes em três momentos: i) caos; ii) morte e momento de viragem; iii) e salvação[63]. No segundo momento da apropriação salazarista da narrativa, a morte é substituída pelo sacrifício (ibid.: 23) que afronta a tendência para a morte; que garante a preservação de Portugal, a preservação da herança para as gerações futuras. Este estado, ou melhor, a conservação deste estado "pode suprir a acção, a afirmação de si próprio, pois implica um esforço de domínio de si, em suma, um «sacrifício»" (ibid.:31). A promoção do Sacrifício, enquanto figura retórica e enquanto sugestão de conduta, tanto assegura a perpetuação desse momento da narrativa como legitima a continuação do regime[64].

Podemos ver no posicionamento do sacrifício no esquema narrativo das sagas nacionais um esquema semelhante à "organização das géneses" de que nos fala M. Foucault na Terceira Parte (Disciplina) de *Vigiar e Punir*. Para falar desta organização, M. Foucault analisa o modo como se processava a

63 "Narrativas cuja lógica, sempre a mesma, recobre diversos planos – lógica do tempo, lógica do espaço, lógica do corpo, lógica dos signos. Sobretudo, uma sequência lógica de etapas que marca a metamorfose que deve sofrer o objecto, a comunidade ou a Nação a salvar. Sabe-se que esta é também a lógica da Paixão de Cristo: por isso a maior parte dos povos cristãos – dos americanos aos bóeres da África do Sul – a tomaram como modelo para construir as suas sagas nacionais" (Gil 1995: 23).

64 José Gil desenvolve esta questão demonstrando como a permanência no segundo momento da narrativa permite a perpetuação do regime; permite um estado de espera que impossibilita a acção. No Capítulo 5, retomaremos esta perspectiva a propósito das práticas de discurso (Ponto 3.6).

aprendizagem dos ofícios na fábrica dos Gobelins no século XVII, salientando como se desenvolve uma técnica para a rentabilizar o tempo dos indivíduos em função do ordenamento da aquisição de competências. (ibid: 135-136). Esta ordenação permitiria classificar os indivíduos em diferentes fases de aprendizagem, permitindo ajustar uma série de exercícios adequados ao estádio em que se encontra o grupo (ibid.). Neste esquema, a disciplina não está apenas na concretização dos objectivos, na obrigação dos horários, no aperfeiçoamento das destrezas. A disciplina está na sujeição a um esquema de permanente liminaridade, de trânsito e novas experiências[65]. Neste processo de continua especificação, "as técnicas disciplinares, por sua vez, fazem emergir séries individuais: descoberta de uma evolução em termos de «génese»" (ibid.: 136)[66]. Os indivíduos estão sempre em tornar-se em indivíduos diferentes. O Sacrifício no discurso de Salazar é o momento em que a redenção permite a emergência de um novo indivíduo. De um cidadão exemplar que, redimindo os que atentaram contra a Nação, concretiza a vontade da Nação e assegura a sua herança para as gerações seguintes.

Trata-se de um historicismo evolutivo que permite equacionar o movimento do tempo na Identidade. Uma Identidade em devir, mas perene na sua essência. "Com novas técnicas de sujeição, a «dinâmica» das evoluções contínuas tende a substituir a «dinástica» dos acontecimentos solenes" (ibid.: 136). A fundação e os restabelecimentos da Nação são perspectivados como um contínuo movimento da essência nacional; da herança nacional[67]. Porém, para que esse movimento se perpetue é necessário o exercício da Nacionalidade. Como refere M. Foucault, "o ponto em apreço é o exercício, a técnica pela qual se impõe aos corpos tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas sempre graduadas" (ibid.). Na narrativa salazarista, o exercício é também o sacrifício, sendo a sua perpetuação o modo como se assegura a obra do Estado Novo. "Sob a sua forma mística ou ascética, o exercício era uma maneira de ordenar o tempo aqui de baixo para a conquista da salvação. (...) O exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num Mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca

65 "O tempo «iniciático» da forma tradicional (tempo global, controlado só pelo mestre, sancionado por uma única prova) foi substituído pelo tempo disciplinar com suas séries múltiplas e progressivas. Forma-se toda uma pedagogia analítica, muito minuciosa (decompõe até aos mais simples elementos a matéria de ensino, hierarquiza no maior número possível de graus cada fase de progresso) e também muito precoce em sua história (antecipa largamente as análises genéticas dos ideólogos dos quais aparece como modelo técnico)" (Foucault 1999 [1975]: 135).

66 Voltaremos a esta questão no Capítulo 5 a propósito da organização da Mocidade Portuguesa.

67 No discurso salazarista sobre o passado são usados os heróis e os mártires da saga nacional. Heróis e mártires cujo poder foi conferido pela Divindade. Perante a impossibilidade de legitimar o seu poder na Divindade – porque apesar de tudo estamos num estado laico – o uso alegórico dessas imagens confere ao regime uma aura divina. O discurso foi o da herança dessas figuras, a defesa dessa herança, ou seja, a divinização não é conseguida directamente, mas através da manipulação de figuras que receberam o poder da divindade.

terminou de se completar" (ibid.: 137).

O Sacrifício aparece-nos, assim, como elemento fundamental na biopolítica do Estado Novo. Enquanto Identidade, exercício, ou momento de uma narrativa, tem no corpo o ponto privilegiado de actuação. A partir do corpo, desenvolve todos os outros projectos políticos e cenários do poder[68]. É apresentado como exigência e garantia de sucesso e, dado a sua eficácia, é perpetuado no sentido de assegurar a manutenção da ordem necessária à "obra". Nas razões do Sacrifício aparece-nos, também, uma ideia de herança que está ameaçada e que é necessário preservar para as gerações futuras. Tentemos perceber melhor de que herança se trata. Em 1933, dirigindo-se aos clubes desportistas de Lisboa, em parada no Terreiro do Paço, Salazar leu um discurso intitulado "Educação Física e Desportos" onde finaliza prometendo a construção, para breve, do Estádio Nacional. Neste texto, Salazar começa por dizer que é estranho à temática. Demonstra depois o seu interesse fazendo uma associação entre força – conseguida pela educação física e no desporto – e gestão dessa força. Uma associação que passa pela máxima clássica "corpo são em mente sã". Aglutinando à necessidade da preparação física a necessidade de uma preparação moral:

"Examinadas as coisas a esta luz – luz de verdade, luz de realidade –, quem não vê nestes problemas altos problemas de Estado? E quem não vê que neles muita coisa nos interessa, desde a pureza da linfa que brota das fontes da vida para os indivíduos e para as nações, até aos processos de conquistar para os homens a perfeição cívica e moral?

Obrigado a viver numa civilização que precisa de ser corrigida para não matar os homens que devia servir, que vicia o ar, cansa os sentimentos, esgota os nervos, desequilibra as faculdades, força a máquina humana a exagerado rendimento psíquico, condena a uma intensidade de vida que custa a suportar, que custa a viver, nós somos simultaneamente obrigados a uma obra de defesa, a uma preparação física e moral que compense os desgastes e torne menos sensíveis os estragos do meio.

Por falta de sincronismo entre estas medidas de defesa e a acção perturbante, devastadora, sobretudo dos grandes aglomerados urbanos, a potencialidade criadora da raça e as suas condições de resistência física diminuem sensivelmente" (Salazar 1933: 272-274).

É a preparação física e moral que produz a aptidão dos povos para criarem a "obra". Perante estas verdades, Salazar considera pertinente a educação física. Uma educação no sentido de trabalhar a *pureza da linfa* e dirigir os homens no caminho da perfectibilidade. Uma medida necessária perante a decadência de uma civilização que corrompe a *potencialidade criadora da raça*. Esta alusão à raça, por

68 Quando abordarmos a questão dos trabalhos de restauro dos monumentos nacionais (no Capítulo 6, Ponto 2.3), tentaremos demonstrar que a opção por *fossilizar* os edifícios nos seus traços medievais (nomeadamente românicos), se prende tanto a questões teóricas relacionadas com a vigência da "unidade de estilo", como concretiza um ideal de despojamento (ao qual se liga o sacrifício) que a retórica salazarista comporta.

inefável que seja, comporta todo um esquema de argumentação baseado num regime de hereditariedade que subjaz à legitimação das políticas do Estado Novo. A recuperação da raça – a herança – é a condição para que a Nação atinja a perfeição. Esta recuperação exige o sacrifício de combater os efeitos devastantes das "tentações da cidade"; tentações que diminuem a resistência física e inviabilizam a aptidão moral para a construção da "obra". O Passado Nacional, ou melhor o conjunto sequencial das Idades de Ouro do Passado Nacional, foi perspectivado como momentos de verdade em que a raça demonstrou a sua potencialidade criadora. No mesmo discurso, Salazar lamenta-se do abandono do Tejo, o lugar no qual constrói a Identidade[69]. Salazar lamenta-se dos portugueses, filhos de marinheiros, que não estão no Tejo como a história lhes ensina:

"Que pena me faz saber aos domingos os cafés cheios de jovens, discutindo os mistérios e problemas da baixa política, e ao mesmo tempo ver deserto esse Tejo maravilhoso, sem que nele remem ou velejem, sob o céu incomparável, aos milhares, os filhos deste país de marinheiros (ibid.: 275).

O Estado Novo, pela educação física, é apresentado como um novo momento dessa expressão da raça. Um momento no qual, em oposição à desordem da Primeira República, os portugueses se verão confrontados com a sua verdadeira essência e serão guiados na sua concretização por uma política de verdade. Um reaportuguesamento de Portugal. Uma Política do Espírito em que a raça se purifica. O encontro dos portugueses com os seus fluxos vitais. Uma biopolítica que con-funde sacrifício e glória:

"Temos que reagir pela verdade da vida que é trabalho, que é sacrifício, que é luta, que é dor, mas que é também triunfo, glória, alegria, céu, azul, almas lavadas e corações puros, e de dar aos Portugueses, pela disciplina da cultura física, o segredo de fazer duradoura a sua mocidade em benefício de Portugal" (ibid.: 275).

O sacrifício e a glória da preservação da herança. Uma Raça e uma Nação. Uma biometria totalizante que monitoriza as funções vitais, as sensações e os desejos. *Um parafuso que verruma lentamente* para dentro de um corpo, definindo-lhe a morfologia. A ortopedia que gera os movimentos em que se especificam os corpos-recursos do Estado-Nação. O corpo em contínuo sacrifício de ser a Identidade que a preservação da herança exige. O êxtase de uma renuncia às possibilidades que naturaliza o monolítico modo de ser português promovido durante o Estado Novo. De ver o Mundo através do regime, de se existir no regime. Na Figura 5.9, o futuro de Portugal na versão do Estado Novo. Uma herança pela qual se sacrificaram os mártires e os heróis do Passado, Salazar e a geração da

69 O Tejo é um elemento sempre presente nesta retórica. A este propósito é de referir que, na Figura 5.3, o escudo nacional (a Identidade Nacional) é construído sobre o Tejo. A invocação do rio comporta, de modo metonímico, toda a saga das Descobertas que legitima, por exemplo, as possessões coloniais. E que, na indexação que Salazar cria com este discurso, faz dessa saga uma metáfora de destrezas físicas que solicita aos portugueses como modo de participação na obra de salvação nacional.

revolução de 1926. Os primeiros em nome de todos e os segundos, recebendo o legado, em nome da prosperidade das gerações vindouras. Gerações a quem foi oferecida a educação nacional, a perpétua manifestação do sacrifício. O futuro nas mãos que acenam ao poder. Mãos adestradas para segurar a herança que devem entregar intacta à geração seguinte. Mãos que saúdam o Chefe. Que olham o Chefe desenhando no rosto a anatomia disciplinada. A imposição de um rosto com o qual se (des)aprende a estar no Mundo.



Fig. 5.9: Saudação do Chefe (Pinto 2001: 155).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS



Fig. 5.10 – Cerimónia da Mocidade Portuguesa presidida por Marcelo Caetano, futuro Presidente do Conselho de Ministros, foto do Estúdio Mário Novais (Galeria da Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte).

Iniciámos este Capítulo com uma fotografia das Aldeias de Portugal da Exposição do Mundo Português. Uma moldura que fossilizou um cenário igualmente fossilizado pela leitura de um projecto para Portugal. Uma moldura colocada sobre um conjunto de materiais com os quais se fez uma portugalidade salazarista. Uma moldura que se sobrepõe às molduras que os significados construídos pelo projecto estadonovista souberam fazer emergir das coisas. Uma emergência que decorre dos movimentos que se aprendem nos vários dispositivos que o regime soube usar para canalizar as energias a um encontro com a sua ideologia. Terminamos este Capítulo com uma outra imagem (Figura 5.10). Uma outra fossilização que retrata um investimento sobre os corpos de modo a orientar o seu movimento. Foi entre estas duas imagens que nos tentamos mover neste capítulo. Um movimento entre a Ideologia e a Biopolítica, no sentido de tentar compreender as possibilidades de estudo de uma Identidade Nacional.

No início deste capítulo apresentamos também uma citação de M. Foucault acerca de um conjunto

de advertências relativas ao uso da Ideologia enquanto campo de análise. Considerando essas advertências, apresentamos as perspectivas de Hannah Arendt e Slavoj Žižek. Com H. Arendt, analisamos o modo como o desenvolvimento da ideia depende do entorpecimento das faculdades humanas. Um entorpecimento que tem como objectivo o estabelecimento da tirania do raciocínio lógico, uma tirania que impede uma experiência do Mundo além da Ideologia. S. Žižek demonstra como a Ideologia se liga à fundação da realidade social, demonstrando como qualquer acto de simbolização ou significação está imbuído de Ideologia. A Ideologia não encobre a realidade, é constitutiva de todas as práticas da sua produção. Trate-se de uma Falsa Realidade oposta à Realidade (H. Arendt) – que entorpece as faculdades de pensamento –, ou de uma Realidade oposta ao Real (S. Žižek) – que permite desafiar esse Real –, a Ideologia parece, então, tratar-se de uma prática em que se constituem horizontes de sentido que organizam o movimento. Um movimento que, com M. Foucault, tentámos entender a partir dos exercícios disciplinares, do ordenamento da governamentalidade e dos projectos da biopolítica. Regressando ao modo como M. Foucault compreende a Ideologia, terminemos este capítulo com outra citação acerca do modo como a Ideologia pode, então, ser pensada:

"O velho poder da morte em que se simbolizava o poder soberano está agora cuidadosamente coberto pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. (…) Abre-se assim a era do «biopoder». As duas direcções em que se desenolve surgem ainda no século XVIII nitidamente separadas. Do lado da disciplina, são instituições como o exército e a escola; são reflexões sonre táctica e aprendizagem, sobre a educação, sobre a ordem das sociedades; vão das análises propriamentes militares do marechal de Saxe aos sonhos políticos de Guibert ou de Servan. Do lado das regulações de população é a demografia, é a estimativa da relação entre recursos e habitantes, é a redução a quadros de riquezas e da sua circulação, das vidas e da sua duração provável: é Quesnay, Moheu, Süsmilch. A filosofia dos «Ideólogos» como teoria da ideia, do sinal, da génese individual das sensações, mas também da composição social dos interesses, a Ideologia como doutrina da aprendizagem, mas também do contrato e da formação regulada do corpo social, constitui sem dúvida o discurso abstracto em que se procurou coordenar estas duas técnicas de poder [disciplina e governo da população] para fazer a sua teoria geral. Na realidade, a sua articulação não se fará ao nível de um discurso especulativo, mas sob a forma de dispositivos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XX" (Foucault 1994 [1976]: 143).

Sendo constitutiva da realidade, a Ideologia não remete para uma oposição entre verdade e falsidade. A Ideologia concorre na edificação de um regime de verdade. Participa nas relações entre o poder e o saber. Nesta participação, a Ideologia encontra-se num plano horizontal, isto é, não está acima de uma infra-estrutura que pretende controlar nem em oposição a um sujeito que pretende alienar. A Ideologia, ou a sua consciência, põe em potência a subjectividade. Uma subjectividade emergente no limar entre os impérios da exterioridade e da interioridade. A Identidade (a conquista do territórios interiores

e exteriores) é o produto das ligações geradas nessa potência. A sua cristalização é já uma estratégia que naturaliza a contingência histórica, substancializando a Identidade. O que era relação passou a essência, passou a ser recurso governável. Neste sentido, a Identidade pode ser entendida como um dispositivo a partir do qual a tecnologia do poder se pode desenvolver. A Identidade pode ser entendida enquanto a face de uma teia de dispositivos que consentem um determinado horizonte de sentido, uma determinada forma de vida.

Na passagem do "Estado Territorial" ao "Estado de População", que analisamos no ponto sobre a governamentalidade, a Nacionalidade tornou-se uma das disciplinas que permitiu tal passagem. A Nacionalidade garante a fabricação de indivíduos para a Nação, governa a população através da sua especificação. No "limiar da modernidade biológica", a naturalização da Nação permite situar indivíduos em diferentes pontos do espaço e do tempo. A ordenação da diversidade permite congregar comunidades sob o dispositivo da Identidade colectiva, refinando os processos de fabricação dos indivíduos. A Identidade Nacional é um dos dispositivos a partir da qual essa disciplina se exerce. Trata-se de um dispositivo globalizante que liga geografias descontínuas sob o imperativo da história; que sedimenta as relações entre comunidades distintas sob o signo da hereditariedade; que explica as corporalidades num mosaico de ecologias sob a pressão da adaptabilidade; que monotoriza essa adaptabilidade, escalonado-a em etapas de processos tomados como necessários à concretização de valores. Um dispositivo que permite criar, ou fazer emergir, *uma realidade portuguesa* como a apresenta Salazar num discurso perante os dirigentes da União Nacional:

"Nós tentamos fazer uma criação política estruturalmente portuguesa. Decerto nenhuma experiência alheia, nenhum conjunto de factos sucedidos onde quer que seja deixa de ser considerado com o fim de tirar deles quaisquer lições úteis. Mas a fonte principal dos nossos ensinamentos, a fonte de inspiração das grandes linhas da nossa construção política tem sido a nossa história, a tradição, o temperamento, a *realidade portuguesa* em suma. Daí se procura tirar tudo o que do passado se mantém ou deve manter vivo e fecundo, e, dos novos tempos, o que parecem aquisições seguras ou aspirações legitimadas pelo progresso geral ou melhor compreensão da justiça. Sendo assim nacionalistas e portugueses, é inútil procurar ver identidade de ideologias ou processos onde a análise profunda descobrirá diferenças substanciais, que, aliás os factos, de quando em quando, põem a nu. A falta, porém, de independência mental, que acompanhou a nossa decadência e durante esta nos levou, tanta vez, à cópia servil do estrangeiro, seria naturalmente levada a encontrar inferioridade de ideal ou de construção no processo revolucionário português" (Salazar 1938: 30-31).

A portugalidade construída durante o Estado Novo – uma portugalidade apresentada como correspondente à *realidade portuguesa* referida por Salazar – corresponderia ao dispositivo a partir do qual o regime se teria desenvolvido. Existindo assim uma interdependência entre um poder que se quer estabelecer sobre uma população e o seu conhecimento. Na Nacionalidade, ou no tipo específico de

cidadania promovido pelo regime, podemos ver a disciplina através da qual o regime fabrica os seus recursos e actualiza a sua tecnologia. Trata-se de uma disciplina que não afronta as singularidades no sentido de as eliminar, pelo contrário, integra-as no sentido de as re-orientar. O sacrifício, a hereditariedade e a Identidade são, simultaneamente, figuras de retórica e os instrumentos seleccionados para a gestão do país. Salazar, e o seu governo, usam-nos de modo biopolítico, isto é, são figuras que tanto se adequam ao corpo-máquina como ao corpo-espécie. O sacrifício comporta uma dimensão anatomo-política, trata-se de uma estratégia disciplinar onde a política se inscreve no corpo, a concretização política é um tipo de corporalidade. Uma disciplina que nuclearíza a comunidade. À hereditariedade corresponde o corpo-espécie, é uma figura de controlo regulador da população. Pela herança congrega-se a comunidade nuclearizada pela disciplina. A Identidade, a Identidade Nacional, funciona como feixe intermediário deste poder sobre a vida. O cidadão nacional é a síntese das inscrições entre um corpo-máquina e um corpo-espécie. O português (aquele que exercita a Identidade Nacional Portuguesa) é, então, um ser biopolítico.

CAPÍTULO 5 - A PORTUGALIDADE DO PORTUGAL SALAZARISTA

1. INTRODUÇÃO

"Salazar avança alguns passos e o seu perfil recorta-se, com nitidez, sobre o pano fundo da paisagem, onda de Portugal atrás da qual outras ondas se escondem… Momentaneamente, a vista larga do horizonte satisfaz a sua visão larga, esse olhar que se finge pequenino, tímido, na selva da cidade, cheia de ciladas, mas que denuncia e revela a sua amplitude em frente da natureza leal, da natureza que não mente! Recuamos para não interromper o seu idílio com a terra que ele tem diante dos seus olhos, sua mãe ainda viva, sua mãe eterna!

Salazar está, agora, sozinho! Julga que está sozinho, diante do horizonte profundo… Mas engana-se. Portugal rodeia-o, envolve-o, abraça-o: ao Norte, ao Sul, a Este, a Oeste"

6ª Entrevista de Entrevistas a Salazar, António Ferro (2007 [1938]: 145).

A Figura e o Horizonte são elementos cruzados no desenho da morfologia das coisas. São estilhaços compostos de um fragmento maior que percepcionamos como paisagem. O retrato de uma paisagem, a representação da ordem de um segmento emoldurado, decorre desse movimento em que da Figura e do Horizonte emerge uma sucessão de planos que organiza o olhar. O sentido desse território é edificado a partir dessas intersecções. Desses cruzamentos em que o recorte da Figura no Horizonte é a tradução possível de uma superfície porosa que viabiliza a territorialização. A porosidade traz o Horizonte à Figura e, nessa decantação, o Horizonte torna-se o cenário da Figura. A sua existência só tem sentido na presença da Figura. Porém, desvanecendo-se o Horizonte, também a Figura perde a sua nitidez porque se interrompe o fluxo onde se forja a paisagem. O retrato que António Ferro faz de Salazar *no pedestal do Caramulo*, no final da 6ª Entrevista, é um retrato de Portugal. Ou o retrato de um projecto para Portugal, em que a portugalidade do Horizonte e da Figura é revelada metaforicamente por um avassalador abraço. Uma vez enleados, Salazar revela o seu verdadeiro olhar e Portugal a sua verdadeira extensão. Esse é o sentido paisagem retratada.

No Capítulo 3, quando problematizávamos Portugal como Nome, discutíamos também as possibilidades desse nome desempenhar o que M. Foucault designa por *função de autor*. Funcionando como elemento de *reapropriação, resignificação e redistribuição de discursos que assegura não proliferação de sentido*. Nesta dinâmica, salientávamos que na edificação da *expressividade* portuguesa assistíamos a uma justaposição de Nomes indexados a Identidades individuais e colectivas e que, essa justaposição, seria decorrente de uma gestão que a unidade estato-nacional faz dos movimentos em que se compõem as *obras*. Neste sentido, a Portugalidade do Portugal Salazarista corresponde a um momento dessa gestão.

A um momento em que se cristaliza o modo de entender e produzir a expressividade portuguesa. Uma cristalização assegurada pela *escrita da história* e pelo *sistema de conservação* (Guillaume 2003 [1980]: 110) que, delimitando uma paisagem, permite ensaiar os movimentos em que se compõe a sua Identidade. No Capítulo 3 vimos, com J. Gil (2005 [2004]; 2009), o modo como dessa composição resultou um movimento que continua (por vezes imperceptível) a reproduzir-se em comportamentos actuais. No Capítulo 4, explorámos as possibilidades de entender esses movimentos como decorrentes de construções ideológicas e biopolíticas sistematizadas num discurso sobre a Identidade Nacional. Neste Capítulo, continuaremos a analisar esses movimentos, tentando compreender a multiplicidade dos meios através dos quais se cristalizou esta Portugalidade.

2. A FABRICAÇÃO DO HOMEM NOVO ESTADONOVISTA

No romance *Paisagem com mulher e mar ao fundo*, Teolinda Gersão escreve sobre Áurea, uma mulher *do* Estado Novo. Entre as narrativas do romance, surge a construção da corporalidade deste personagem; o modo como nessa construção entram em cena os modelos hegemónicos promovidos pelo regime acerca do é que é ser homem, do que é ser mulher e do que é ser um corpo[1]. Trata-se de uma ficção elaborada a partir de uma leitura dos limites e das possibilidades da acção dos agentes sociais que viveram na conjuntura política estadonovista. Uma ficção feita de detalhes, de pormenores que descrevem as tensões dos personagens. Uma escala de proximidade em que, da conjuntura, fica ironia de um testemunho, e da leitura do texto, um ambiente onírico que nos inspira. Uma conjuntura em que Salazar surge no olhar de Áurea

"Entre a ira de Deus e os ventos da História (…) como um anjo para proteger o seu povo. Ele é um rochedo de granito, uma fortaleza inexpugnável, contra a qual as ciladas do inimigo não terão jamais poder algum. Está sentado numa cadeira de ouro e não sai nunca porque todos os lugares do mundo estão nele, ele é o alfa e o ómega, o princípio e o fim. As setas venenosas embatem nele e quebram-se como vidro, ele é mais forte do que a hidra, o tufão, o raio e o basilisco. Velai por ele, ó Deus, pois ele é a nossa segurança e a nossa força" (Gersão (1996 [1982]: 112)

Salazar está sentado numa cadeira de ouro. Tal como Áurea se reveste do seu próprio nome para "através da renúncia ao corpo, transmutar misticamente em ouro a carne maléfica e corrupta" (ibid.: 120). Uma estranha alquimia que converte a desordem de um corpo num recurso político. A carne em matéria-prima para a obra da Nação. Uma transmutação paradigmática da habilidade do governo do "místico das cifras"[2]. Não foram apenas as Finanças que foram organizadas, mas a contabilidade da tributação de um corpo produtor de riqueza. A mística do governo salazarista decorre desse cálculo: do

1 "Of all the post-revolutionary works dealing with the fascist period, Teolinda Gersão's *Paisagem com mulher e mar ao fundo* is undeniably the text most concerned with the body as a locus for political, social and cultural power plays and with the constitutive role that fascist rhetoric plays in the construction of individual and cultural body images. In Gersão's novel, the feeling body or the sick body as presence "era uma permanente tentação de ceder à sujidade e à desordem" (*Paisagem* 85), which eventually leads to the very dissolution of the fascist body. Indeed, fascist rhetoric at the same time that it was fascinated by the virility and the vitality of the body because it served its programmatic aims and objectives also despises it. The feeling body was viewed through the prism of horror and repugnance; it was something to be repressed and denied lest it destroy the image of wholesomeness and vitalism that the fascist state was trying to portray. In *Paisagem*, for example, all excesses of the body bring upon Áurea, an elementary school teacher and the quintessence of the discipline of fascist discourse, a sense of horror and repulsion. She also considers that pleasure is a form of degradation and, consequently, she considers her moral duty to"manter-se incorruptivel, acima do baixo gozo da came" (88)" (Ornelas 2002: 67).

2 "O dr. Oliveira Salazar era um exemplo de ascetismo raro, talvez único, na carreira dos homens públicos da nossa época e da nossa terra. Gerard Bauer, que esteve em Portugal com o Congresso da Crítica, chamou-lhe «um místico das cifras» e encontrou-lhe a verdadeira legenda" (Ferro 2007 [1933]: 5)

movimento que abraça de uma só vez a pele do corpo; enraizando-se até se firmar na linfa; circulando depois à velocidade do sangue para converter a carne numa viril força para a nação. Cifrando os corpos dos cidadãos. Fazendo da cidadania uma atitude de ascetismo em que se cria o Homem Novo Estadonovista. Salazar senta-se numa cadeira de ouro, um trono feito da carne transmutada dos portugueses[3]. Assegurando essa transmutação, segura na cadeira a força dos corpos em sacrifício e assegura o sucesso do seu governo. O governo providencial que Áurea entendia e defendia como forma de resistir ao mal. "Porque o mal voltava sempre, estava lá, desde o início, e redobrava de firmeza ao sentir-se, ela própria, ameaçada. O poder tranquilizador do sacrifício: Caminhar com pequenas pedras dentro dos sapatos, usar junto do corpo uma roupa interior áspera e cingida" (ibid.: 116).

O romance de Teolinda Gersão concretiza a ideia de um projecto político totalizante defendida por Fernando Rosas (2001) para o Estado Novo dos anos 30 e 40[4]. Ainda que o romance retrate um período mais tardio do regime, o personagem de Áurea retrata a vida de uma série de pessoas que foram sujeitas às estratégias políticas desse projecto totalitarista, retrata assim o projecto do Homem Novo e as suas consequências em conjunturas posteriores. De acordo com F. Rosas, as décadas de 30 e 40 são marcadas por um propósito de "estabelecer uma ideia mítica de «essencialidade portuguesa», transtemporal e transclassista, que o Estado Novo reassumira" (ibid.: 1034). Tal "essencialidade portuguesa" era sistematizada na seguinte série de mitos ideológicos fundadores:

- O Mito Palingenético: que, perspectivando a história em ciclos de decadência e regeneração, institui o Estado Novo como um período de florescimento da Nação (a Renascença Portuguesa) (ibid.);

3 Uma cadeira feita de material transmutado que acabaria por sucumbir. Esse momento é abordado numa outra obra de ficção: "Saramago, in "Cadeira", parodies the decomposition of the chair, the emblematic symbol of the exterior body of Portugal, as it is being slowly devoured internally without even realizing it. The woodworm, the narrator is not exactly sure where, "se introduziu naquela ou noutra qualquer parte da cadeira, de qual parte depois viajou, roendo, comendo e evacuando, abrindo galerias ao longo dos veios mais macios, até ao sitio ideal de fractura, quantos anos depois não se sabe, ficando porém acautelado, considerada a brevidade da vida dos coleópteros, que muitas terão sido as gerações que se alimentaram deste mogno até ao dia da gloria, nobre povo nação valente. (17)" (Ornelas ibid.: 68-69).

4 "[S]ustenta-se a ideia de que o Estado Novo, à semelhança de outros regimes fascistas ou fascizantes da Europa, alimentou e procurou executar, a partir de órgãos do Estado especialmente criados para o efeito, um projecto totalizante de reeducação dos «espíritos», de criação de um novo tipo de portuguesas e de portugueses regenerados pelo ideário genuinamente nacional de que o regime se considerava portador. Ideal que, longe de se limitar a ser proclamado, ou de se restringir à formação do «escol», foi levado autoritariamente ao espaço e às sociabilidades privadas da massa, procurando modificar de raiz, e em extensão, os comportamentos, as atitudes e as condições sociais e mentais da sua gestação. É neste sentido que se falará da apetência totalitária do regime nos anos 30 e 40, sem prejuízo da detecção das especificidades e diferenças, por vezes substanciais, que, no tocante ao perfil, ao conteúdo ideológico deste peculiar «homem novo» estadonovista, seguramente o distinguem de outras propostas de regimes do mesmo género" (Rosas 2001: 1032).

- O Mito do Novo Nacionalismo: em associação com o mito anterior, assegura o carácter providencial do regime, isto é, o nacionalismo do Estado Novo apresenta-se como um momento de afirmação da "essencialidade portuguesa", traduzindo e certificando a sua concretização perante os novos desafios da nação (ibid.);
- O Mito Imperial: decorrente da vocação imperial, civilizadora e cristã da nação promove uma ideia de uma nação "pluricontinental, plurirracial, una, indivisível e inalienável" (ibid.: 1035);
- O Mito da Ruralidade: trata-se de um mito de origem que, de certa forma, tenta resolver a tensão entre as dinâmicas de mudança que implicariam a modernização do país e valorização da tradição (ibid.);
- O Mito da «Aurea Mediocritas»: ou o mito da pobreza honrada, estabelecendo um horizonte de sentido no qual a pobreza material do país era resignificada através de uma aura providêncial, naturalizava as condições de vida e do projecto nacional estadonovista (ibid.);
- O Mito da Ordem Corporativa: que legitima a política corporativista com base numa perspectiva organicista da nação, fazendo dos portugueses um povo com vocação para o respeito e obediência à ordem, à hierarquia e à autoridade (ibid.: 1034-1035);
- O Mito da Essência Católica Portuguesa: a providencialidade dos outros mitos revela a vocação religiosa, cristã e católica de Portugal (ibid.: 1035).

Esta mitologia defina, assim, a plataforma ontológica que viabilizava a apetência totalizante do regime (ibid.: 1037). Com efeito, os mitos acima descritos, desenvolvidos a partir dos múltiplos aspectos da ideologia do Estado Novo, varriam um leque diversificado vivências, instaurando um regime de revelação das coisas que tornava concordante o seu significado com os projectos do regime. As *Verdades Indiscutíveis*, proclamadas por Salazar no décimo aniversário do 28 de Maio, sintetizariam essa ontologia numa série de pressupostos éticos, cuja prática viabiliza a construção do Homem Estadonovista[5]. Uma prática que o regime promoveu tanto na esfera pública como na esfera privada através de aparelhos de propaganda e inculcação ideológica (ibid.). Porém, se é certo que o regime a

5 "Convirá salientar que os «valores de Braga» não eram uma simples plataforma de unidade político-ideológica no quadro do Estado Novo, ou uma moral abstracta e genericamente informadora dos comportamentos em sociedade. Significavam uma moral de (re)educação, de regeneração colectiva e individual, da qual resultaria, pela acção do Estado nos vários níveis das sociabilidades públicas e privadas, o moldar desse especial «homem novo» do salazarismo, capaz de interpretar e cumprir a alma e o destino ontológico da nação que o antecedia e se lhe sobrepunha, vinculando-lhe atitudes, pensamentos e modos de vida, redefinindo e subordinando o particular ao império do «interesse nacional». Não só, nem principalmente, como sujeição do individual ao colectivo, mas como padronização tendencial dos espíritos e dos «modos de estar» de acordo com os «valores portugueses» de sempre, que o regime definia, representava e tinha como missão fazer aplicar" (Rosas ibid.: 1037).

partir dos anos trinta organizaria esse "dispositivo policêntrico e multifacetado" que lhe garante a disseminação necessária à *fabricação* dos cidadãos, é de salientar que tal edificação é dissonante do autoritarismo conservador de formação católica de Salazar. Com efeito, seria a conjuntura política europeia, e as suas repercussões ao nível nacional, que fariam emergir um movimento fascizante que o regime teria de regular para se manter no poder[6]. É desse esforço de perpetuação, do qual resulta uma complexificação das estratégias de controlo, que, consequentemente, a acção do regime adquire um carácter totalizante em consonância com os regimes fascistas que pontuam o mapa político europeu.

Nas dinâmicas de controlo e produção do Homem Novo estadonovista é possível reconhecer a existência de dois sistemas: o sistema de enunciação e o sistema de inculcação ideológica (ibid.: 1040). O sistema de enunciação tinha como objectivo a depuração do conhecimento, a formulação de enunciados que concretizassem os ideais e os projectos do regime[7]. O sistema de inculcação ideológica trataria da sua redistribuição, recriando contextualmente a matriz definida pelos enunciados. No âmbito do sistema de enunciação, F. Rosas (ibid.) destaca o papel do Secretariado de Propaganda Nacional (SPN) e da Agência Geral das Colónias. O SPN fora criado em 1933, tratava-se de uma instituição em directa relação com a Presidência do Concelho e foi dirigido por António Ferro, constituindo-se como o elemento basilar da

6 "(...) no contexto histórico de então, sob o efeito da afirmação do fascismo italiano, do nacional-socialismo e dos «regimes de ordem» em toda a Europa como inelutável alternativa política e ideológica à ordem liberal e única barreira face ao comunismo soviético, sobretudo sob o tremendo impacto da guerra civil de Espanha e da proclamada «ameaça vermelha» não só ao regime, mas à própria soberania nacional e à «civilização cristã ocidental», a pressão fascizante a partir do interior do próprio regime, e com alguma base social, ultrapassou, sob muitos aspectos, o ponto de vista conservador elitista dominante na oligarquia do regime, impondo-lhe concessões e recuos. E, nessa situação, iria criar-se, contra os seus receios e reservas, uma dinâmica fascizante que se manifesta, desde logo, no aparecimento, «a partir de baixo», de organizações de mobilização e inculcação ideológica que o Estado Novo terá de aceitar, sempre procurando controlá-las e sujeitá-las à sua tutela. É a «pressão social e política de base» dos vários grupos da direita radical que Luís Nuno Rodrigues detecta como «determinante» no aparecimento da Legião Portuguesa (LP) no Verão de 1936. Ou a iniciativa motora do núcleo duro e militante do sindicalismo corporativo, boa parte dele de origem nacional- -sindicalista, no lançamento, com o decisivo apoio de Pedro Teotónio Pereira, da Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT), em 1935, marcado por uma explícita influência «doppolavorista» ou mais ainda, no aspecto orgânico, da *Kraft durch Frei* alemã e que em muito ultrapassava os iniciais e modestos propósitos de Salazar quanto a uma «obra» de «valorização do trabalho nacional». Mas também ao nível de certos sectores do Estado, como o da «educação nacional», se verifica, num processo controversamente amadurecido no seio do regime desde anos antes, mas só resolvido em 1936, uma inflexão radical e de sentido totalizante no tocante às políticas de ensino e de enquadramento da juventude e das mulheres." (Rosas ibid.: 1038-1039).

7 Como salienta F. Rosas (ibid.: 1039-1040), "no «dispositivo cultural» do Estado Novo montado a partir de 1933 com a criação do Secretariado de Propaganda Nacional (SPN), quer ao nível da «política do espírito», quer até da «educação nacional», viria a ser atribuído um papel claramente periférico e subalterno ao saber académico e à cultura científica e universitária, acantonada na tarefa de avalizar e legitimar os grandes lances da propaganda. Desde logo, porque nesta fase de mobilização, de propaganda, de encenação política do poder, o espectáculo e o monumento sobrelevam o saber encerrado em espaço fechado e o documento. Os peritos do saber académico vêem-se substituídos no tablado da propaganda pelos novos artistas, ideólogos e agitadores do SPN. A prática cultural das elites académicas, ainda que, ideologicamente, sobretudo no domínio da reconstrução do passado e das «grandes verdades históricas» legitimadoras do Estado Novo, se mantenha como essência informadora e estruturante, distancia-se e obscurece sob o império da política-espectáculo que inspira".

composição da imagem do regime e da construção da representação da Nação necessária aos projectos políticos, actuando também na formulação de estratégias de moldagem dos comportamentos necessários à sua prossecução. A Agência Geral das Colónias, ligada ao Ministério das Colónias, ocupava-se especificamente da consolidação da ideologia colonial tanto na Metrópole como no espaço colonial[8]. No âmbito do sistema de inculcação ideológica, as dinâmicas eram asseguradas pelo Aparelho da Educação Nacional e pelo Aparelho Corporativo (ibid.). Em 1936, aquando da reforma nacionalista, Carneiro Pacheco criou o Ministério da Educação Nacional onde estavam sedeadas três das mais importantes organizações de inculcação ideológica: a Mocidade Portuguesa (MP), a Obra das Mães pela Educação nacional (OMEN) e, sob a tutela da OMEN, a Mocidade Portuguesa Feminina (MPF). Se o Aparelho da Educação Nacional se especificara na moldagem de papéis de género, o Aparelho Corporativo encarregou-se de identificar e controlar os grupos sociais em função das suas actividades profissionais e ocupações através da Junta Central das Casas do Povo (JCCP) e da Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT). A JCCP, criada em 1945, dirigia as Casas do Povo (uma das células base da política corporativista do Estado Novo) assegurando, assim, a vigilância do país inteiro e adaptando as estratégias em função dos contextos geográficos que compunham o território, no sentido formar a territorialidade necessária ao projecto político. A FNAT, criada em 1935, tinha como objectivo a organização das ocupações dos trabalhadores, nomeadamente em meio urbano, no sentido de formar uma mão-de-obra coincidente com o modelo ideológico do "homem-trabalhador"[9].

Do imenso e polimorfo aparelho político-burocrático construído durante as décadas de 1930 e 1940 resultaria, assim, um programa de acção que visava a moldagem da vida nacional. Do conjunto de práticas promovidas por esses organismos emergiu uma biopolítica que visava instaurar a portugalidade decorrente da mitologia do regime. No capítulo anterior, tentamos demonstrar como essa biopolítica assenta numa trilogia composta pelas ideias de Sacrifício, Hereditariedade e Identidade. Ideias que são, simultaneamente, figuras de retórica e instrumentos de governo. Em termos retóricos, a sua interligação passa por criar uma imagem do Sacrifício enquanto a possibilidade de manter a Herança que forja a verdadeira Identidade Portuguesa. Em termos de governo, a sua interligação processa-se pela promoção

8 "Em ambos os casos se cruzava o exercício de um «poder de influência», o de condicionar e disciplinar as condutas em nome de princípios declarados comuns, com o seu reverso, o exercício de um «poder de injunção», o de, pela ameaça, pela punição e pela censura prévia, proibir e silenciar os comportamentos e valores considerados desviantes" (Rosas ibid.: 1041).

9 "O «homem-trabalhador» que disto avultava era um chefe de família esforçado, respeitador, obediente, simples, ancorado no pequeno mundo da sua família e da vizinhança, fiel às tradições de sempre e à «ordem natural das coisas», mesmo quando o destino o arrancava à aldeia para o lançar nesse meio hostil e perigoso da fábrica e da cidade" (Rosas ibid.: 1046).

de espaços em que essa Identidade pode ser exercida (como é o caso das actividades da FNAT ou da MP), accionando automaticamente os mecanismos de desenvolvimento de uma atitude de Sacrifício (ou obediência, renúncia...) que resultam na comemoração da Herança Nacional. Na participação na parada militar, nas comemorações históricas, nos ranchos folclóricos ou noutra qualquer iniciativa que pretenda encenar a herança nacional, e simultaneamente a capacidade do regime de a incorporar, fabrica-se a matriz do Homem Novo estadonovista, uma imagem de Futuro que refina o Passado[10]. Em cada uma das actividades, especificam-se atributos desse Homem Novo, fabricam-se variantes identitárias de um mesmo modelo que visa a fabricação dos indivíduos necessários às tarefas que compõem os projectos nacionais.

A fabricação de indivíduos, que no capítulo anterior (inspirando-nos em M. Foucault (1999 [1975]) abordámos a propósito da Nacionalidade como Disciplina, encontra a sua expressão no Mito da Ordem Corporativa referido F. Rosas (ibid.: 1034-1035). A perspectiva organicista da Nação, que subjaz à política corporativista, permite pensar os cidadãos enquanto um corpo nacional. Um corpo constituído por partes com características específicas das quais depende a vida desse organismo. O aparelho corporativo actuou no sentido de delinear essas partes na geografia do país[11], actuando no sentido de lhes recriar as características que são necessárias ao projecto político. A Figura 5.1. constituí uma das representações que tal redefinição geográfica permitiu; uma redefinição que, justapondo a geografia e o corpo dos habitantes, produz uma paisagem onde a tradição é o resultado de uma estratégia biopolítica. De uma estratégia que cristalizando o traje, cristaliza as condições de vida da comunidade que o veste.

10 Acerca deste Homem Novo, F. Rosas (ibid.: 1053-1054) salienta que, "esse «homem novo» da propaganda, da «educação nacional» e da «cultura popular» era, apesar de tudo, um «homem velho», não o da mobilização revolucionária, mas o da ordem contra revolucionária e conservadora. É certo. Mas não deixa por isso de ser, também ele, um homem utópico, o homem tipo do novo regime, a moldar impositiva e autoritariamente pela acção bifacetada das «políticas do espírito» e da repressão definidas e aplicadas pelo Estado. Esse chefe de família camponês, probo, devoto e ordeiro, era o especial «homem novo» do salazarismo, a resgatar, entre nós, não pela acção do partido vanguardista, que nunca houve como tal, mas pela intervenção formativa de órgãos especializados da Administração ou da organização corporativa, em colaboração com a Igreja e na decorrência de uma visão totalizante da sociedade de matriz nacionalista, corporativa, católica, ruralizante e autoritária. Poderá dizer-se que o seu perfil era distinto do regime mussoliniano, ou do resplandecente e implacável «homem ariano» (que não era «novo», no sentido em que, para os nazis, representaria a superioridade de uma «raça de senhores» naturalmente existente na hierarquia biológica da humanidade). Mas isso servirá para ajudar a distinguir modalidades diversas de regimes de apetência totalitária, fruto de circunstâncias históricas e de caldos de cultura diferentes, mas não para recusar essa comum natureza a qualquer deles".

11 "A geografia humana é um conceito utilizado para definir a identidade da comunidade através da delimitação da sua área de configuração administrativa. A freguesia rural, o espaço eleito de intervenção das casas do povo (e onde os sindicatos nacionais não devem existir) é então definida de acordo com a sua fisionomia paisagística, ultrapassando considerações de carácter económico. Como forma de mimetismo morfológico, a casa do povo sobrepõe-se, neste ambiente homogéneo e interdependente, com a sua particular forma de diluir diferenças particulares (de posse, fortuna, privilégio ou estatuto social), anulando a participação política ou a distinção social a favor da cooperação social interclassista)" (Melo 2001: 75).

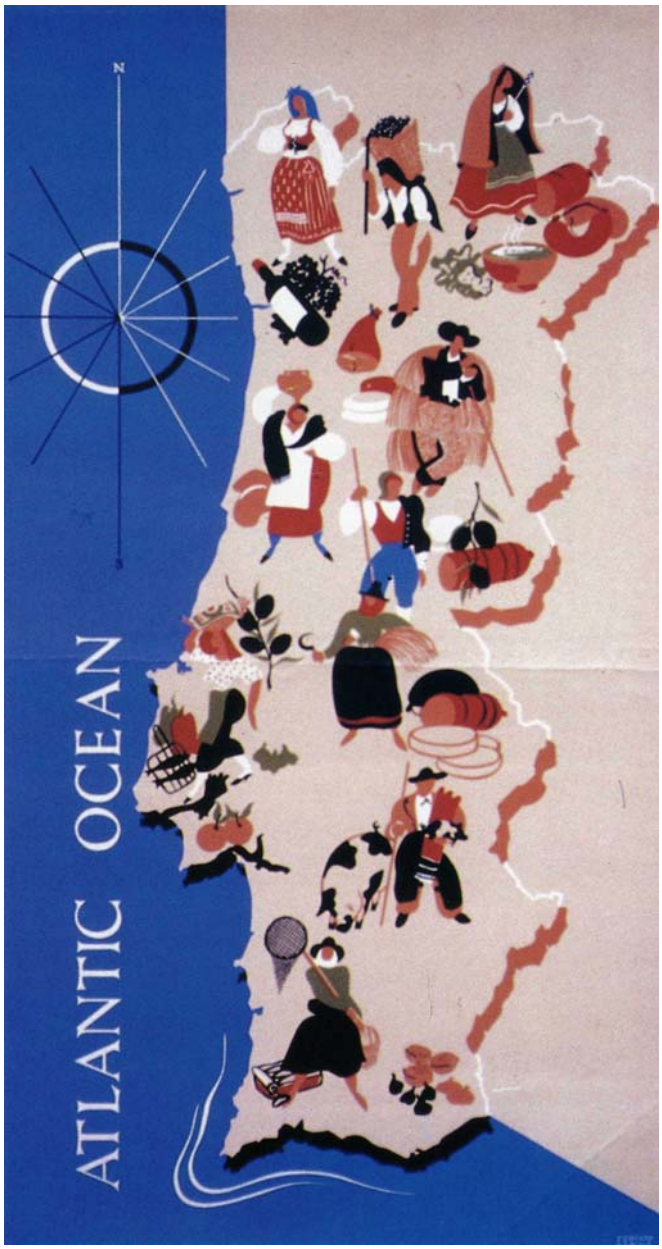


Fig. 5.1: Cartaz do SPN para o Pavilhão de Portugal na Exposição Universal de Paris de 1937 (Rosas 1994: 16).

A propósito desta segmentarização e institucionalização das especificidades regionais ilustrada na Figura 5.1., é de referir a sua articulação com o programa de "invenção de tradições" que E. Hobsbawn (1992 [1983]) salienta nos movimentos nacionalistas (abordámos esta questão no Capítulo 1, Ponto 2.2). As tradições, ao contrário dos costumes, correspondem a cristalizações de comportamentos que assumem uma dinâmica ritual das representações das comunidades. A sua rigidez formal decorre da necessidade de construir a perenidade da imagem da Nação promovida pelo regime. A sua institucionalização dissemina tanto os conteúdos dessas tradições como a burocracia estatal que subjaz à sua criação. É neste

sentido que as Corporações, enquanto elementos da esfera da administração política, traduzem a ontologia mítica do Estado Novo para uma prática identitária. As Casas do Povo materializam esse cruzamento entre o Mito e o Governo constituindo-se como alicerce do ritual de celebração dessa ordem da essencialidade portuguesa construída pelo Estado Novo. Como salienta Daniel Melo (2001: 72): "Não é já só o campo que representa a expressão máxima de uma identidade nacional, é a própria institucionalização corporativa rural que funciona como criação ideal. As casas do povo são simbolicamente erigidas no modelo perfeito desta simbiose entre o regime e o povo, personificando, ao nível microcósmico, um relação umbilical que possibilita a vitalidade do corpo nacional".

No sentido de prosseguir esta questão, analisemos o modo como duas reportagens de *O Século Ilustrado* (Figuras 5.2 e 5.3), sobre os pavilhões da cultura popular da Exposição do Mundo Português de 1940, dão conta desta articulação entre a organização burocrática e a representação do país.

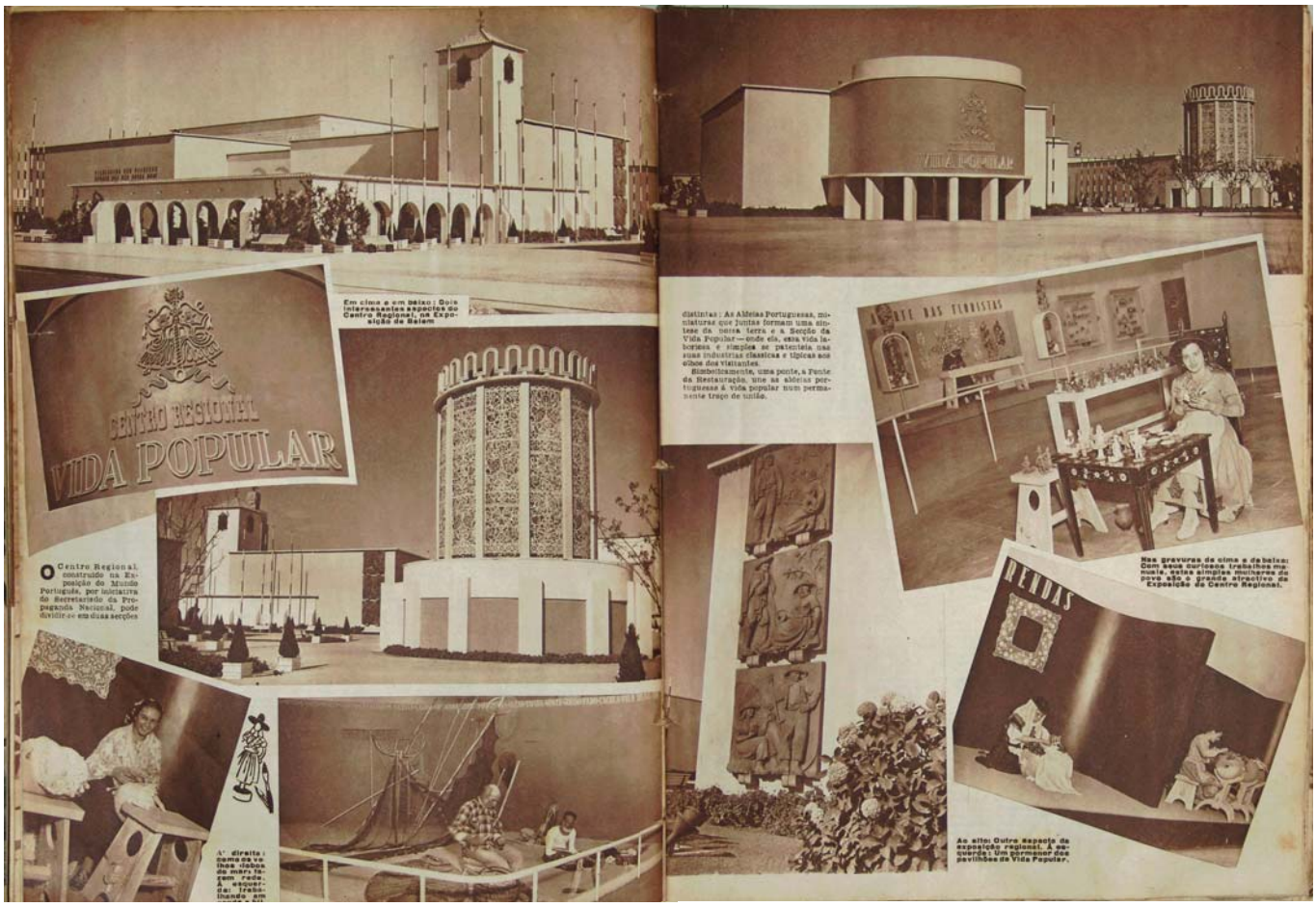


Fig. 5.2: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 135 páginas 4-5 (BPMP P-B 31 1940 nº.135).

"O Centro Regional construído na Exposição do Mundo Português por iniciativa do Secretariado de Propaganda Nacional, pode dividir-se em duas secções distintas: as Aldeias Portuguesas, miniaturas que juntas forma uma síntese da nossa terra e a Secção da Vida Popular – onde ela, «essa vida laboriosa e simples se patenteia nas suas indústrias clássicas e típicas aos olhos dos visitantes. // Simbolicamente, uma ponte, a Ponte da Restauração une as aldeias portuguesas à vida popular num permanente traço de união".



Fig. 5.3: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 133 páginas 16-17 (BPMP P-B 131 1940 nº.133).

"As Aldeias Portuguesas na Exposição do Mundo Português são uma síntese do Portugal pitoresco que prende os olhos dos turistas e enche de saudades as almas dos que um dia deixaram a Pátria em cata de melhor fortuna. // Realização admirável do Secretariado de Propaganda foi a construção desse Portugal em miniatura para o qual cada província contribuiu com as suas características regionais, com a sua belesa privativa e com essa nota própria que lhe vinca a personalidade sem lhe roubar o ar de família que as irmana a todas. // Estão ali o Portugal da beira-mar, o Portugal das serras e o Portugal das planícies. // A proximidade não prejudica a belesa do conjunto e os que não podem fazer uma viagem através das províncias, saem da exposição convictos de que atravessaram do Norte ao Sul a Terra Portuguesa. // Foi esta realização do SPN, uma realização de arte, de bom gosto e de belesa, que os visitantes do Centro Regional na Exposição do Mundo Português saberão apreciar e compreender."

A par das Casas do Povo, a Exposição do Mundo Português e o Museu de Arte Popular constituíram espaços privilegiados de aprendizagem do Homem Novo Estadonovista. No *Século Ilustrado*, o Centro Regional da Exposição do Mundo Português é apresentado como síntese da diversidade orgânica do território. Aldeias, paisagens e actividades populares são justapostas enquanto nichos ecológicos dotados de um lirismo que anima a estética da celebração da singularidade de cada província; uma singularidade que tanto as autonomiza como as congrega numa mesma unidade. Repare-se que, tanto na notícia do evento, como na organização da Exposição existe uma promoção de um regime burocrático. Por

um lado, nas duas notícias é referido o SPN como a instituição de organização da exposição, dando a conhecer este serviço estatal, ou seja, não é o Estado, mas a organização burocrática do Estado, que garante a realização da obra. Por outro lado, o Centro Regional da exposição está dividido em duas secções: as Aldeias Portuguesas e a Vida Popular, separadas pela Ponte da Restauração. O que, à primeira vista, pode ser apenas o fruto de uma decisão de organização dos espaços de exibição, pode também ser questionado enquanto expressão de uma máquina estatal que está a ser construída, e que necessita de ser aprendida por parte da população para se naturalizar enquanto modo de governo. Aldeias e vida popular que, poderiam funcionar como unidade, são separadas para depois ser unidas por uma ponte; a Ponte da Restauração, o eixo da história a ligar uma separação feita no Presente.

Este mesmo modo de representação foi usado no Museu de Arte Popular inaugurado em 1948. A exposição tratava-se de um sucessão legendada de tipos étnicos (e correspondentes "culturas materiais") enquadrada numa estética modernista (Melo 2001: 79). Se tal nuclearização poderia sugerir uma valorização da regionalização, enquanto forma de actuação política (promovendo o conhecimento das regiões e de uma política adequada ao seu governo), essa mesma representação é minada pela perspectiva organicista que operacionaliza a exposição. Com efeito, o processo de folclorização (Castelo-Branco & Branco 2003) associa-se ao programa político permitindo que a sua institucionalização sirva de instrumento de governo para regular as representações das diferenças do espaço estato-nacional. Deste modo, se é certo que existe um movimento de especificação de regiões, já os seus limites e articulação são, fundamentalmente, derivações de uma estratégia de governo. O cruzamento destes dois movimentos – folclorização e governamentalização – pemitem a edificação de um regime de significação que cristaliza o horizonte de sentido onde emerge a apetência totalizante do regime. Assim, nas diferenças entre as regiões, mais uma vez, é enfatizado o que de comum existe entre elas: um comunitarismo rural que mimetiza o corporativismo que subjaz à gestão dessas diferenças[12]. Naturalizando o corporativismo estatal enquanto política imanente do povo português; enquanto forma de laço social a ser restabelecido no programa de reaportuguesamento defendido pela Política do Espírito.

O corporativismo funciona, assim, como uma política que actua simultaneamente na nuclearização e na congregação da comunidade, isto é, se, por um lado, especifica o território em unidades paisagísticas,

12"A representação não passará disso mesmo, uma forma de afirmar simbolicamente uma realidade política que não é fomentada, antes pelo contrário, é contrariada, uma vez que interferiria com o forte centralismo estatal. O equívoco e a confusão são fomentados pela própria escolha dos conceitos e a sua determinação: a regionalização é um conceito obscurecido pela referência constante ao regionalismo, um processo pelo qual se pretende dar a crer uma intenção global de reconhecimento do papel da região. A mistificação opera-se neste jogo de espelhos" (Melo ibid.: 80-81).

por outro lado, cria os interfaces necessários para que tais paisagens sejam entendidas como parte de uma paisagem nacional. Na Exposição do Mundo Português, a exibição do conjunto das bandeiras das várias corporações expressa essa unidade que se forja pela fragmentação da comunidade nacional (Figura 5.4). Uma fragmentação que visa ordenar e regular a mobilidade social, naturalizando uma topografia social que interessa ao projecto político do regime[13].



Fig. 5.4: Bandeiras de grémios e Sindicatos Nacionais. Corpo Sul do Pavilhão dos Portugueses no Mundo. Foto de Mário Novais, (AAVV 1998: Fig. 41).

13 Como salienta F. Rosas, *o mito da ordem corporativa* é correlativo de uma expressão da ordem natural das coisas que atravessa o horizonte de sentido do regime. "A ideia de uma hierarquização social espontânea e harmoniosamente estabelecida como dado intemporal, no quadro de uma sociedade orgânica e regida por essa máxima que Carneiro Pacheco com tanta felicidade sintetizara: «Um lugar para cada um, cada um no seu lugar.» O que comportava, no discurso propagandístico dos ideólogos e teorizadores do regime, simultaneamente, uma certa visão infantilizadora do povo português, gente conformada, respeitadora, doce, algo irresponsável e volúvel, mutável nas suas opiniões, sonhadora, engenhosa mas pouco empreendedora, obviamente insusceptível de ser titular da soberania ou fonte das grandes decisões nacionais, necessitada, portanto, como coisa natural e naturalmente aceite, da tutela atenta mas paternal do Estado. Diria Salazar no começo da sua carreira política que «a adulação das massas pela criação do povo soberano não deu ao povo nem influência na marcha dos negócios políticos nem aquilo de que o povo mais precisa, soberano ou não, que é ser bem governado». O reencontro do Estado com a solução orgânica, corporativa e antiliberal permitia, assim, revelar outra vocação da essencialidade portuguesa: uma vocação de ordem, de hierarquia e de autoridade natural" (Rosas 2001: 1035-1036).

Trata-se de uma representação que, por trás da aparente actividade de inclusão, exclui os elementos que fogem à moldura do modelo corporativista. Uma política que T. Gersão sintetiza quando escreve:

"Eu reflicto o povo, disse O. S. pela voz de todos eles. E àqueles que têm a ousadia de não se parecer com o reflexo, a imagem que eu proponho, corto-lhes a voz. O meu reino é um reino de espelhos, um jogo de reflexos. Assim, eles eram dirigentes-reflexos, fantasmas de um povo que cada vez mais tardava a existir: estava suspenso sobre o real, a sua vida ainda não tinha começado, tudo aquilo que desejavam se perdia, desmoronava sempre, como se as pessoas vivessem só por dentro da cabeça, e não tocassem nunca o exterior. Porque sempre a voz de O. S. se sobrepunha à sua, as mãos de O. S. tomavam conta dos seus actos, transformando-se em partes de si mesmo" (Gersão ibid.: 128).

No movimento do desmembramento dos corpos, as partes fundem-se depois sob a pressão de uma imagem. Dessa imagem que suspende o que de irredutível existe em cada corpo, dirigindo o metabolismo para a fabricação da mesma figura. Transformando-se os cidadãos em partes de um mesmo organismo: O.S. ou a Nação de Oliveira Salazar. Sendo a morfologia do relevo da Nação coincidente com a do corpo do Chefe da Nação[14]. Os cidadãos *tornam-se partes de si mesmo* concretizando a política corporativista, concretizando na imagem do Chefe esse corpo de Estado do qual a Nação precisa (Figura 5.5[15]). O metabolismo desse corpo é simultânea e intrinsecamente orgânico e político[16]. O Homem Novo Estadonovista não é uma *substância*, ou não é apenas um corpo moldado segundo uma ideologia, mas um conjunto de ligações num jogo de espelhos que perpetua as condições de vida dos corpos. Cristalizando a

14 No Capítulo anterior, aquando da discussão do discurso "Os problemas Nacionais e a Ordem da sua Solução", problematizávamos esta con-fusão entre os traços da personalidade do governador e as políticas do governo. Uma con-fusão que faz uma correlação entre qualquer coisa que Salazar faça ou diga e a sua própria política, diluindo a fronteira do privado e do público na figura do Salazar.

15 Esta composição pode ser comparada ao frontispício do Levianthã de Thomas Hobbes onde o Soberano emerge como a junção dos seus súbditos. A figura emerge por trás da linha do horizonte sobre o seu reino, tal como o perfil de Salazar é justaposto ao território nacional. Porém, o contratualismo de Hobbes é distinto do organicismo do Nacionalismo do Estado Novo, e daí o distinto modo como as figuras dos soberanos se relacionam com o território. O organicismo promove um sentimento de pertença que, imiscuindo o território, a comunidade, a língua, a *cultura*..., torna-as morfologias correlativas, permitindo a indistinção entre Salazar e o território. Salazar não pode, assim ,sobrepor-se ao território; sendo ele próprio o território. O seu corpo não é apenas um massa de carne delimitada por pele, mas um exercício de uma biopolítica que delimita condições de vida.

16 A este propósito, é de referir as considerações que G. Agamben faz acerca do corpo do Führer: "enquanto o cargo de Chanceler do Reich é uma *dignitas* pública que ele recebe com base em processos previstos pela constituição de Weimer, o do *Führer* não é já um cargo no sentido do direito público tradicional, mas algo que emana sem mediações da sua pessoa, na medida em que esta coincide com a vida do povo alemão. Ele é a forma política desta vida: por isso, a sua palavra é lei, por isso ele não exige do povo alemão senão aquilo que na verdade este já é. // A distinção tradicional entre corpo político e corpo físico do soberano (cuja genealogia foi minuciosamente reconstruída por Kantorowicz) desaparece e os dois corpos contraem-se drasticamente num único corpo. O *Führer* tem, por assim dizer, um corpo integral, nem público nem privado, cuja vida é em si mesma supremamente política. Ele situa-se, pois, num ponto de coincidência entre *zôê* e *bios*, corpo biológico e corpo político. Na sua pessoa, eles transitam incessantemente entre os dois" (Agamben 1998 [1995]: 175).

morfologia da portugalidade salazarista.

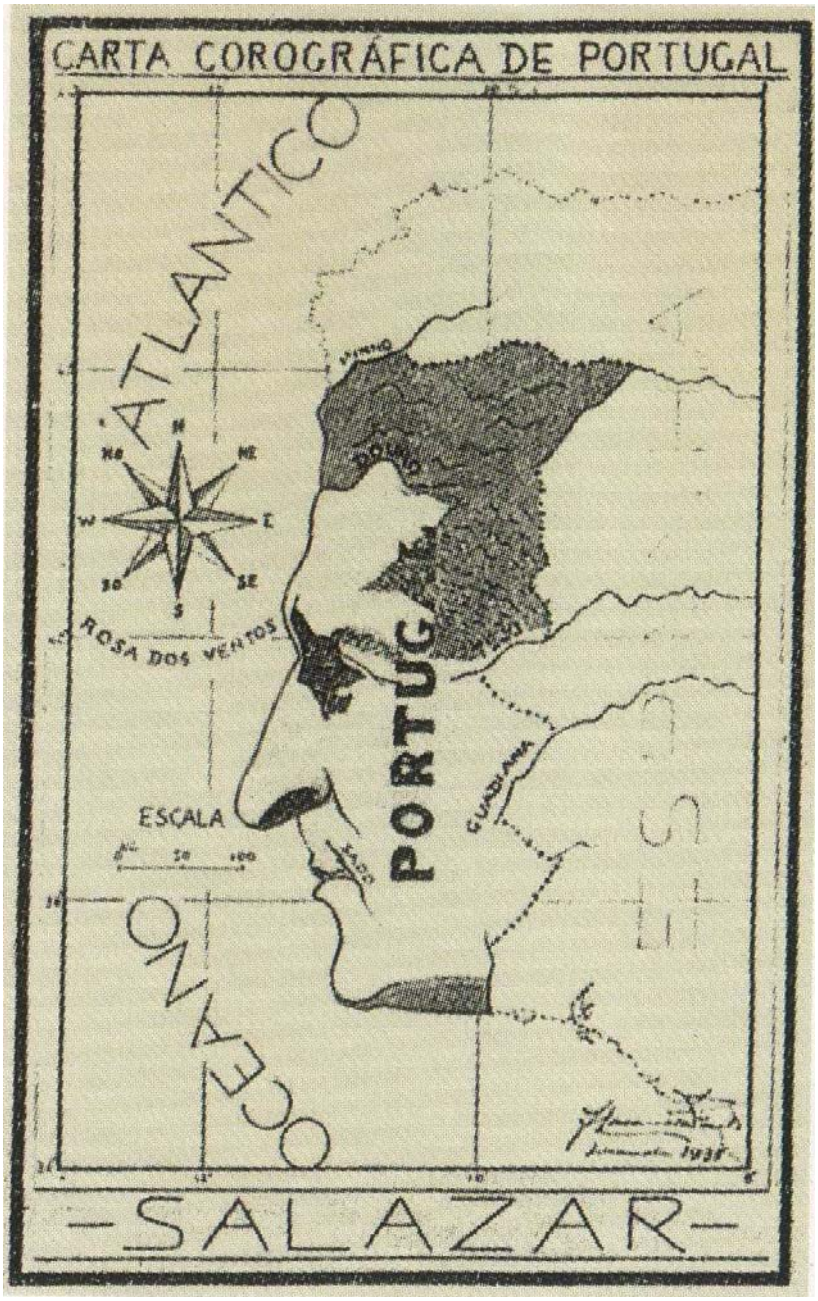


Fig. 5.5: Cartaz em que o perfil de Salazar é justaposto ao mapa nacional (Vieira 2010: 87)

3. A CRISTALIZAÇÃO DA PORTUGALIDADE SALAZARISTA

3.1. Eixos de Significação



Fig. 5.6: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 119 páginas 16-17 (BPMP P-B 131 1940 nº.119).

Este ano, mais que no anterior, alcançou extraordinário êxito a corrida ciclista da «Chama da Pátria». Prova desportiva, acima de tudo, resultou também numa grandiosa manifestação de patriotismo e saudade pelos Mortos da Guerra. A França, por intermédio de Archambaud e Louviot, campeões do pedal, fez-se representar condignamente. A corrida foi presenciada, da Batalha a Lisboa, por milhares e milhares de pessoas. Ganhou-a brilhantemente Cabrita Mealha, do Benfica. Este corredor entregou, na Avenida, o facho ao seu colega francês Louviot, que o depôs na peanha junto do monumento aos Mortos da Guerra. Atitude simples, mas significativa da amizade luso francesa em recordação do «9 de Abril». // Da corrida, que foi mais um estrondoso êxito do «Século», damos aqui os seguintes clichés: 1 – Cabrita Mealha a cortar a meta. 2 – Mealha e Louviot saúdam o monumento. 3 – Os clubes populares que tomaram parte na cerimónia da Avenida.

A "Chama da Pátria" (Figura 5.6) foi uma prova de ciclismo organizada pelo jornal *Século* que, em 1940, apresentava um itinerário entre o Mosteiro da Batalha e Lisboa. A notícia da prova desportiva dá conta também do seu carácter comemorativo. O vencedor, em nome da amizade franco-lusitana, passou o

facho ao colega francês que o depositou no Monumento dos Mortos da Guerra, homenageando os soldados portugueses que morreram na Batalha do Lys de 9 de Abril de 1918. A chama do desporto, a chama de um corpo atleta em competição, é assim usada para celebrar os combatentes, tornando-se a chama de um corpo cujos limites se definem no campo de batalha. A audácia dos desportistas transfigura-se na bravura dos soldados. Este simbolismo não é construído apenas na comemoração da vitória. O itinerário é, ele próprio, significativo deste cruzamento das significações dos elementos que participam no evento. A prova teve início no Mosteiro da Batalha (ou o Mosteiro de Santa Maria da Vitória) mandado construir por D. João I como forma de agradecimento à Virgem Maria pela vitória de Aljubarrota. A meta era a Avenida da Liberdade, onde se situa o referido memorial, uma construção de Maximiano Alves e da dupla de arquitectos Rebelo de Andrade, de 1931. Deste modo, os ciclistas unem um monumento do século XIV, de exaltação de uma vitória, a um monumento do século XX, de exaltação da bravura dos soldados numa batalha perdida.

O itinerário é, deste modo, uma viagem no tempo, do Passado para Presente que o regime constrói, e uma viagem pela chama das legiões portuguesas, que o regime quer mostrar. Simultaneamente, o itinerário une também as mitologias que sagram os combatentes das duas batalhas: a Virgem Maria em Aljubarrota e a Pátria na 1ª Grande Guerra. Os ciclistas unem, assim, duas imagens providenciais que asseguram uma genealogia da filiação da comunidade, promovendo a mesma leitura para uma figura religiosa e uma figura laica. Esta rede onde as significações se cruzam expressa-se com clareza no nome da prova: a "Chama da Pátria". Uma chama que é, simultaneamente, a dos atletas em competição, dos soldados em batalha e a chama da crença. Corpo, bravura e fé juntam-se num símbolo que, através dessa justaposição, permite a reconfiguração dos eixos com que se constrói as significações do Portugal salazarista.

Luís Cunha (2001: 23-24) salienta o papel da "ordem ideológica" e da "ordem do poder" que impregnam a construção das re-significações que abordamos no parágrafo anterior. A acção dessa ordem vai no sentido de naturalizar o carácter construído do significado, colocando-o num horizonte de sentido tomado como evidente e verdadeiro. Para explicar a construção desse horizonte, L. Cunha recorre ao pensamento de Eliseo Veron (1978), segundo o qual, existem duas dimensões que formam o horizonte de sentido: a gramática da produção e a gramática do reconhecimento, sendo que, o grau de coincidência entre si define a percepção do carácter construído dos significados e, consequentemente, o tipo de

dominação a que estão sujeitos os elementos que partilham esse horizonte de sentido[17]. Deste modo, a construção desse horizonte é fundamentalmente uma engrenagem de poder[18] que visa a legitimação dos significados construídos nessa rede. No caso do Estado Novo, L. Cunha (ibid.: 27) salienta o modo como a transfiguração dos significados decorre das intersecções entre a *história nacional*, a *alma do povo* e a *vocação imperial* dos portugueses. A força destes três elementos, que compõem o horizonte onde se torna possível esse movimento de produção de sentido, encontra-se legitimada pela memória[19], ou melhor, pela acção da memória enquanto mecanismo de naturalização de um discurso acerca de uma determinada ordem (ibid.). Neste sentido, é de referir que para L. Cunha (inspirando-se em Pierre Bourdieu (1989) e Paul Connerton (1989)), a memória não é tanto uma faculdade, mas o produto forjado numa arena onde se disputa o controlo dos meios da sua produção. O interesse nesse controlo reside na sua capacidade de condicionar a edificação de uma hierarquia do poder, de cristalizar na rede os eixos que permitem tal configuração e o estabelecimento de um regime de verdade[20]. De um horizonte de sentido inequívoco[21].

17 A este propósito, é de salientar que existe a possibilidade de traçar um paralelismo entre as gramáticas de Veron e os sistemas de produção do Homem Novo do Estado propostos por F. Rosas (ibid.). Com efeito, a eficácia dos sistemas de enunciação e de inculcação dependem da sua capacidade de criar um horizonte de harmonia entre a ideologia e o quotidiano. Existe, por parte do sistema de inculcação, o adestramento de técnicas de reconhecimento do carácter verdadeiro dos enunciados produzidos pelo sistema de enunciação. Assim, a relação entre os sistemas decorre na tentativa de os fazer coincidentes, isto é, de produzir enunciados e indivíduos que aceitem o seu carácter incontestável. Dessa incontestabilidade decorre a naturalização, e cristalização, de um horizonte de sentido favorável à dominação do regime.

18 "[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" (Cunha ibid.: 25-26).

19 "Em qualquer uma das 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 as 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 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 a essas realidades trancendentes: em ambos os casos estamos perante a sobrevivência de traços de carácter que, ainda que remetam para o passado, devem ser recriados quotidianamente, dando forma de viver do povo e orientando a acção colonial, esse superior desígnio do país" (Cunha ibid.: 27).

20 No Capítulo 3, vimos como a escrita da história e o sistema de conservação, de que nos M. Guillaume (ibid.: 108-111), constituem os meios de produção de memória privilegiados pelos Estados-Nação.

21 A construção desta memória associa-se, então, às práticas ideológicas que vimos no capítulo anterior, isto é, tal memória é constitutiva de uma realidade social necessariamente ideológica. No mesmo sentido, os exercícios que comportam essa construção social podem ser entendidos enquanto estratégias biopolíticas. São estratégias em forma de exercícios que moldam os corpos que partilham os mecanismos e os conteúdos em que se forja a memória, naturalizando o sentido dos próprios comportamentos em que a memória surge como fonte de legitimação.

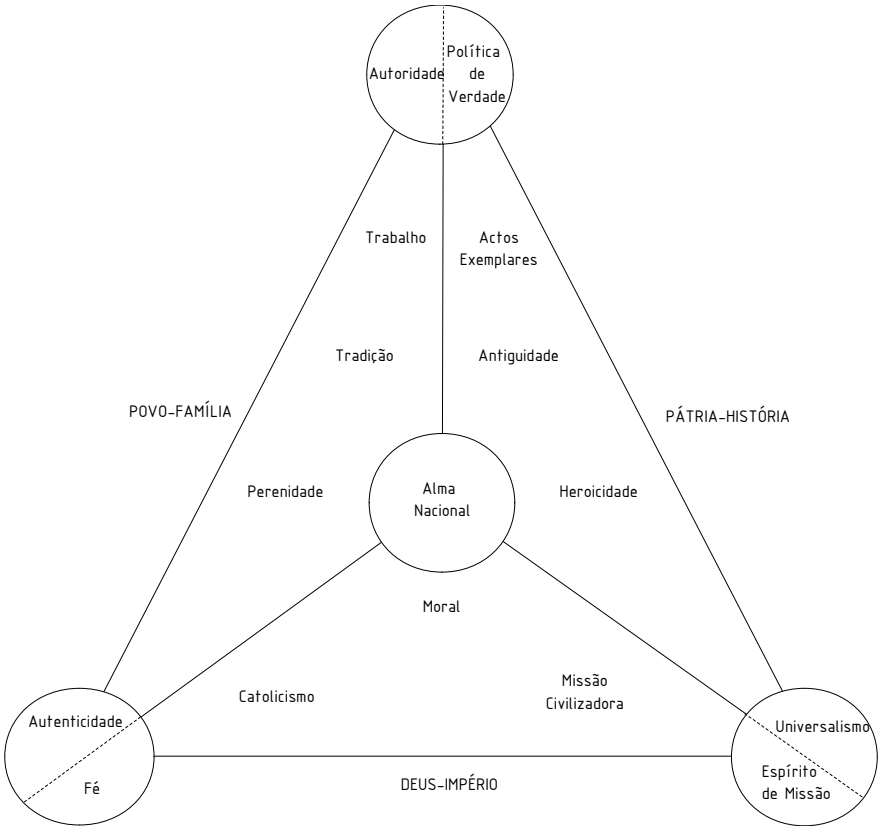


Fig. 5.7: Eixos de Significação da Portugalidade Salazarista (Cunha 2001: 128, Figura 1).

O trabalho da memória durante o Estado Novo permitiu, assim, um depuramento das representações acerca da *história nacional*, da *alma do povo* e da *vocação imperial*. Nessa depuração são definidos três eixos de significação onde se alicerça a verdade da portugalidade salazarista (Cunha ibid.: 127-130). Esses eixos, associando-se à política e ideologia do Estado Novo[22], cruzam-se no sentido de assegurar a reprodução dessa verdade, cristalizando-se num tetraedro onde são construídos os significados das coisas (Figura 5.7)[23]. Os eixos Pátria-História, Povo-Família e Deus-Império são, neste sentido, itinerários que o processo de significação pode seguir, recambiando o espanto de uma experiência

22 É de salientar que é nessa associação que é forjada a mitologia estadonovovense de que nos fala F. Rosas (ibid.)

23 "Ao apontar este 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, que contraria, também ela, a ideia de centralidade. Seria possível expressar uma ideia mais próxima da pretendida se a Figura [5.7] 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" (Cunha ibid.: 130).

às palavras de ordem política que balizam cada um dos eixos. Na extremidade dos eixos, as políticas do regime definem a sua inclinação e, consequentemente, a geometria do horizonte. A sua participação na delimitação do horizonte garante que, caso o espanto recorra à memória para a compreensão da inteligibilidade de uma experiência, a construção do seu significado esteja já impregnada dessas palavras de ordem que balizam os eixos. Assegurando, assim, a sua manutenção pela justaposição das gramáticas de produção e reconhecimento.

3.1.1. Os Eixos Pátria-História e Povo-Família

Atente-se às imagens relativas ao modo como se constroem os significados decorrentes do eixo Pátria-História proposto por L. Cunha (ibid.):

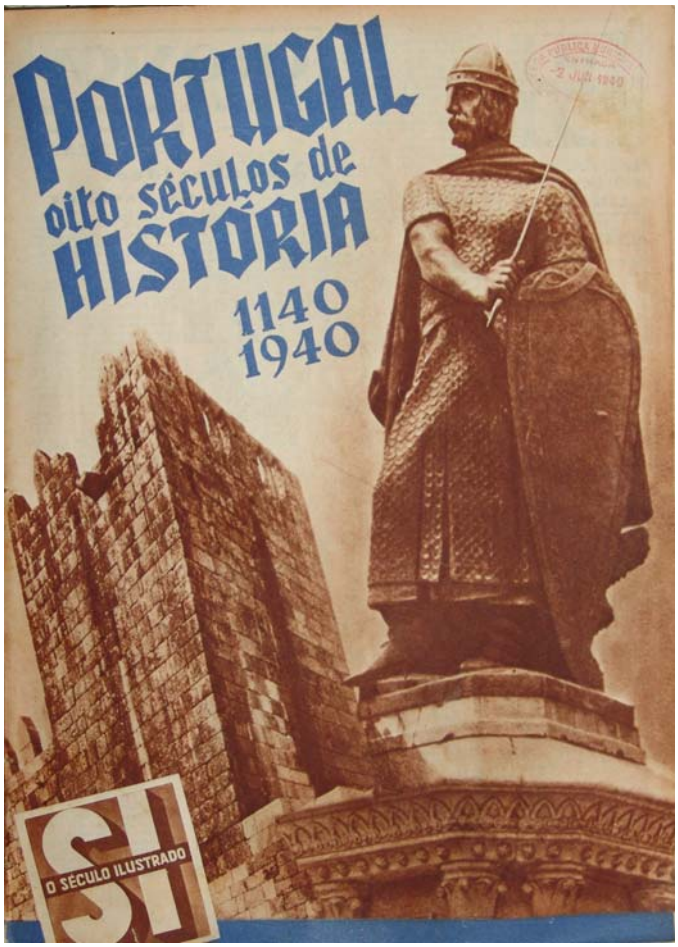


Fig. 5.8: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 119, Capa, (BPMP P-B 131 1940 nº.126).

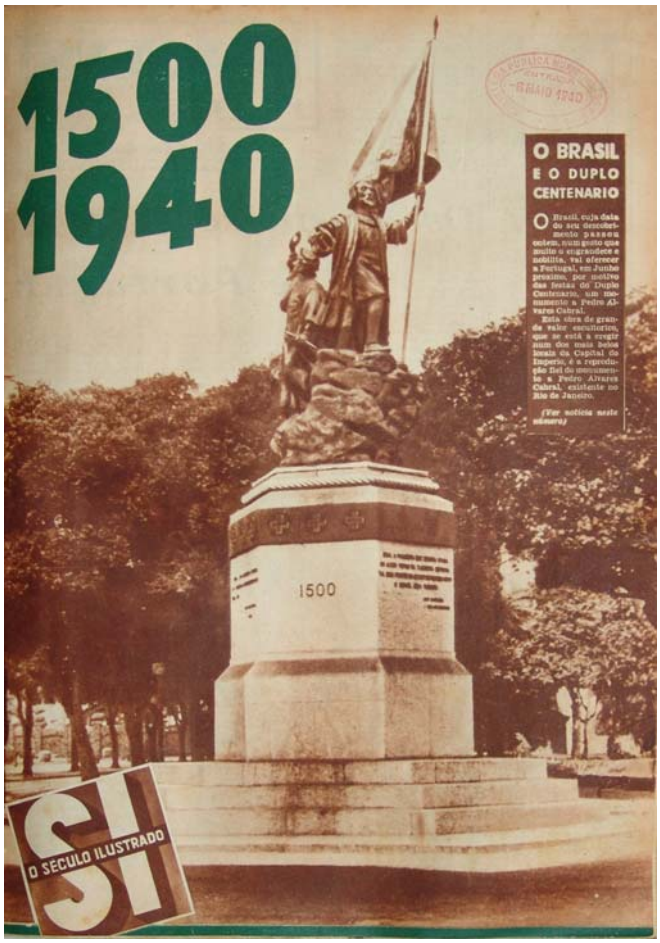


Fig. 5.9: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 122, Capa, (BPMP P-B 131 1940 n.º 122).



Fig. 5.10: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 153 páginas 4-5, (BPMP P-B 131 1940 nº.153).

"Está nas mãos da «Mocidade Portuguesa» o Palácio da Independência, antigo solar dos condes de Almada e Avranches; está portanto na posses dos portugueses de amanhã para que viva através do tempo o simbolo das aspirações de uma raça que em oito séculos de história tem sabido afirmar as suas nobres catacterísticas. Reabriu também S. Carlos, o velho teatro de ópera que deu leis ao mundo lirico e que, depois de um sono breve, ressurgiu mais belo ainda. Foram assim pagas – e generosamente – duas dividas que Portugal tinha contraído com o Passado. E, assim, com estes dois factos notáveis, se encerram em Lisboa as festas comemorativas do 1º de Dezembro de 1640."

O eixo Pátria-História é formulado no sentido de olhar para a história como uma *lição* para o Presente e para a preparação do Futuro. Assim, o trabalho da memória vai no sentido de procurar a exemplaridade necessária à construção de um discurso: a Política de Verdade e, consequentemente, o Universalismo dessa política. Note-se que a leitura de L. Cunha associa essa exemplaridade à antiguidade e heroicidade, criando o ciclo necessário à legitimação do carácter exemplar dos actos, isto é, criando-lhe uma aura de *saga intemporal* que garante o entendimento do Passado enquanto exemplo. Tal construção tem como objectivo tornar extensível a aura dos actos exemplares históricos aos actos políticos do regime. Neste contexto, o espírito comemorativista de 1940 concretiza essa operação de celebração do Presente através do Passado. As celebrações dos oito séculos de história (Figura 5.8), das Descobertas (Figura 5.9) e da Independência (Figura 5.10) não surgem apenas como estratégias de legitimação do

regime que promove a sua celebração, mas como forma de impregnar o próprio regime como momento correlativo de uma saga primordial, como manifestação da intemporalidade da Nação. Uma intemporalidade que, em termos de discurso, é expressa, por exemplo, pela justaposição de datas: 1140, 1500, 1640, 1940. Uma sucessão de acontecimentos (de geografias monumentais) cuja aglutinação pretende expressar a omnipresença do espírito nacional. A este propósito, L. Cunha (ibid.: 130-132) enfatiza a construção de uma narrativa dual acerca da história da Nação onde existem episódios de uma "Verdadeira história" (à qual estão associados os valores tradicionais, a unidade e a autenticidade da Nação) e de uma "Falsa história" (que decorre da influência externa e do lado vil da modernização do país). Na primeira é aglutinado o conjunto dos episódios que retratam a saga nacional (a Fundação da Nação, a Idade Média, os Descobrimentos, o Estado Novo), à segunda correspondem os episódios que interrompem esse decurso natural da Nação (a influência externa, o domínio filipino, o romantismo, a I República). Tal dualidade permite equacionar o curso da história em episódios de regeneração e degenerescência que, filiando o regime na "Verdadeira história", filia também todos os seus inimigos na "Falsa história", legitimando os seus projectos como o autêntico rumo da Nação. Assim, se o eixo de significação Pátria-História incide sobre o Passado, a sua acção vai fundamentalmente no sentido de moldar as condições de futuridade da comunidade nacional.

A futuridade é assim entendida como expressão da tradição e da autenticidade da comunidade, existindo, assim, uma intrínseca relação do eixo Pátria-História com o eixo Povo-Família. Neste cruzamento, na exemplaridade dos actos revê-se a perenidade de um povo, cuja tradição assegura esse natural curso da história, nomeadamente, enquanto povo de "trabalho". Porém, não é apenas a força de trabalho desse povo; um corpo que trabalha não é um mero metabolismo, mas a hierarquia do movimento dos fluxos gerados por esse organismo, cuja autenticidade é expressa pela política corporativista. Daí que o eixo que pretende organizar a significação da comunidade seja balizado pela Autoridade (de uma Política de Verdade) e pela Autenticidade (que é um requisito para que essa comunidade exista enquanto tal). Simultaneamente, o carácter autêntico dessa comunidade apenas se expressa na medida em que cumpra o seu papel perante as figuras de autoridade: o Pai na Família, o Mestre na Escola, o Chefe na Nação. Assim, tal como no Passado existe uma "Verdadeira história" e uma "Falsa história", no olhar sobre a comunidade é possível reconhecer uma "Falsa Comunidade", que se expressa em comportamentos contra a exemplaridade do regime, e uma "Verdadeira Comunidade", o povo ordeiro e obediente que trabalhando cumpre o destino da Nação.



O PAVILHÃO DO BRASIL

HÁ uma semana que o vasto recinto da Praça do Império na Exposição do Mundo Português conta mais um magestoso pavilhão: o Pavilhão do Brasil. Construção magnifica e imponente em cujo interior o visitante pode receber uma ideia nitida do que é e do que vale a Grande Republica Sul Americana.

De direito o Pavilhão do Brasil ocupa um lugar de honra na Exposição do Mundo Português e ali se impõe como uma obra de exaltação nacionalista que nós portugueses bem compreendemos como irmãos na lingua e no sentimento.

Um criterio e um requintado sentido artistico presidiram à construção e recheio do monumento e o conjunto dos seus «stands» honra os artistas que o organizaram e dá uma nota bem viva e eloquente do poder construtivo da raça brasileira.

É um dever de portugueses, premiado generosamente por um grande prazer espiritual, a visita ao Pavilhão do Brasil na Exposição do Mundo Português, porque a nenhum de nós pode ser indiferente examinar de perto uma tão expressiva demonstração da grandeza e do progresso da nação irmã.

As gravuras representam dois aspectos exteriores do Pavilhão, uma vista interior e a sala de arte, onde se admiram magnificas obras de escultores e pintores brasileiro de fina sensibilidade.

"Há uma semana que o vasto recinto da Praça do Império na Exposição do Mundo Português conta [com] mais um magestoso pavilhão: o Pavilhão do Brasil. Construção magnifica e imponente em cujo o interior o visitante pode receber uma ideia nitida do que é e do que vale a Grande República Sul Americana. // De direito o Pavilhão do Brasil ocupa um lugar de honra na Exposição do Mundo Português e ali se impõe como uma obra de exaltação nacionalista que nós portugueses bem compreendemos como irmãos na lingua e no sentimento. // Um critério e um requintado sentido artistico presidiram à construção e recheio do monumento e o conjunto dos seus «stands» honra os artistas que o organizaram e dá uma nota bem viva e eloquente do poder construtivo da raça brasileira. // É um dever de portugueses, premiado generosamente por um prazer espiritual, a visita ao Pavilhão do Brasil na Exposição do Mundo Português, porque a nenhum de nós pode ser indiferente examinar de perto uma tão expressiva demonstração da grandeza e do progresso da nação irmã. // As gravuras representam dois aspecto exteriores do Pavilhão, uma vista interior e a sala de arte, onde se admiram magnificas obras de escultores e pintores brasileiro de fina sensibilidade."

Fig. 5.11 – *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 134 página 13, (BPMP P-B 131 1940 nº.134).

Na Figura 5.11 apresentamos uma notícia de *O Século Ilustrado* acerca do Pavilhão do Brasil na Exposição do Mundo Português. No modo como é apresentada a participação deste país é possível reconhecer um dos múltiplos modos como o cruzamento dos eixos Pátria-História e Povo-Família permite a emergência de significações. Com efeito, na expressão "nação irmã", para além da convergência dos regimes políticos brasileiro e português, podemos ver o modo como o processo histórico que subjaz aos dois países é revisitado segundo uma ideia de família, fazendo da relação entre os países uma irmandade. Simultaneamente, a presença do Brasil na Exposição é um elemento que participa enquanto "prova" do sucesso da vocação civilizadora de Portugal privilegiada na leitura do regime acerca do processo de expansão ultramarina, sendo "a grandeza e o progresso da nação irmã" correlativa da grandeza da Família que se constitui com o Império Português.

3.1.2. Os Eixos Povo-Família e Deus-Império

Vejamos agora o modo como se cruzam os eixos Povo-Família e Deus-Império. O modo como o Império, providencialmente definido como o destino de Portugal, funciona em articulação com os restantes elementos e sintetiza todos os movimentos de significação. Neste sentido, vejamos as imagens 5.12, 5.13 e 5.14; a primeira é relativa a uma reportagem sobre a chegada dos índigenas que foram *convidados* a participar na Exposição do Mundo Português de 1940; as outras duas correspondem a dois registos de Mários Novais em duas das salas do Pavilhão dos Portugueses no Mundo. Tratando-se de diferentes momentos da montagem da exposição, a desordem da primeira constrasta com a depuração das segundas. Na primeira, pelo comentário à imagem, impõe-se a ordem do seu significado. Nas fotografias da Exposição, a limpeza da imagem e o silêncio que se impõe é a própria ordem do eixo que a significa.



Fig. 5.12: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 126 páginas 16-17 (BPMP P-B 131 1940 nº.126).

Chegaram a Lisboa as representações de Moçambique e de Angola que tomarão parte na Exposição do Mundo Português. Homens, mulheres e crianças ficaram deslumbrados ante a Capital. Vêmo-los, em três clichés destas páginas, surpreendidos e encantados com tudo quanto seus olhos pela primeira vez descobrem. Estes indígenas representam tribus diferentes e falam diversos idiomas. Muitos dêles são artistas, bailarinos e músicos. As mulheres, além de rara beleza, usam trajos originalíssimos. Confessaram-nos que a visita a Lisboa é o maior acontecimento da sua vida. E, olhando o Tejo e a cidade imensa, repetiram-nos, envaidecidos, a célebre frase do Chefe do Governo: «Portugal não é um País pequeno».

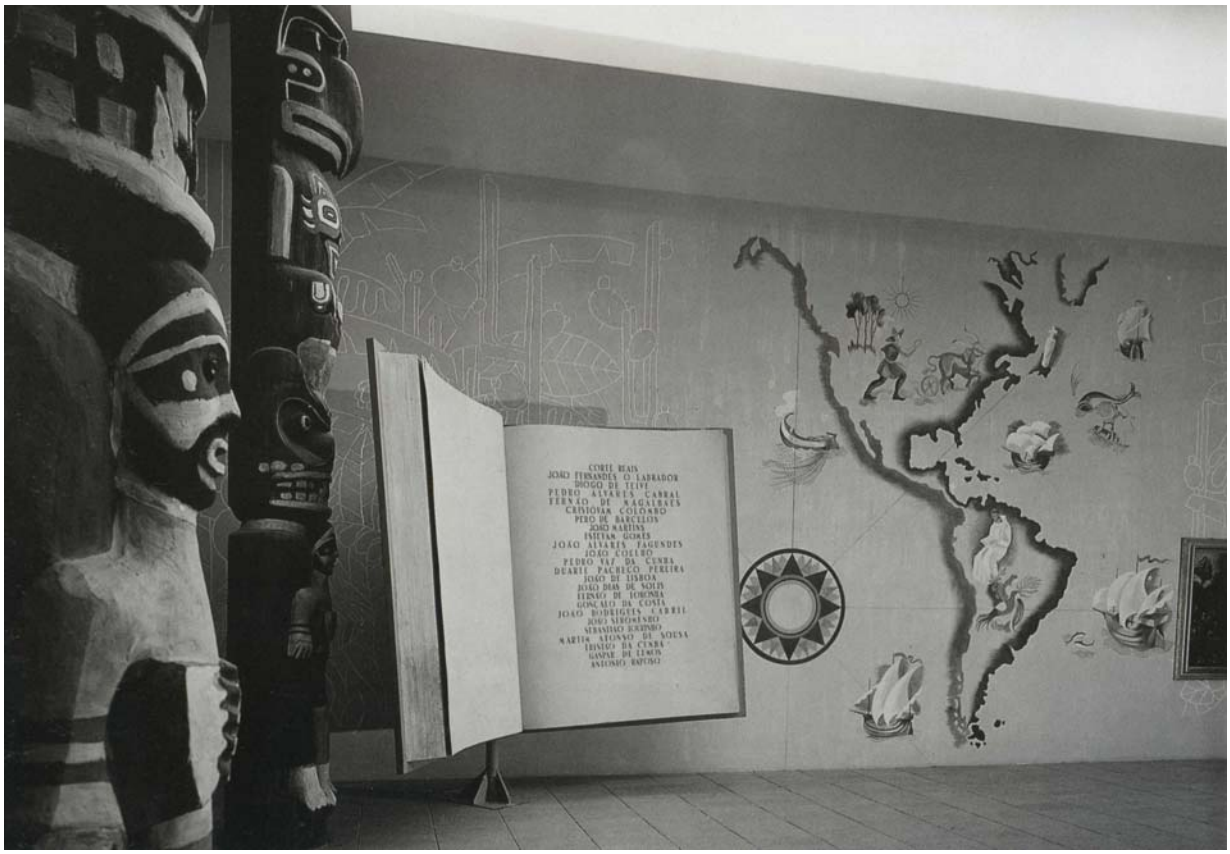


Fig. 5.13: Sala da Américas. Pavilhão dos Portugueses no Mundo. Foto de Mário Novais, (AAVV 1998: Fig. 32).



Fig. 5.14: Sala da Índia. Pavilhão dos Portugueses no Mundo. Foto de Mário Novais, (AAVV 1998: Fig. 27).

O destino da Nação ganha sentido no seu carácter providencial. No limite deste horizonte de sentido, a "Verdadeira história" e a "Verdadeira Comunidade" não é mais do que a expressão da Vontade de Deus que, quando definiu a existência de Portugal no Mundo das Nações, forjou-o enquanto Nação de vocação imperial, sendo na concretização da demanda que se cumpre o seu destino. É na autenticidade dessa vocação que se naturaliza a imagem de um Portugal católico e, consequentemente, a autenticidade da comunidade dependente da sua Fé. Neste contexto, a representação dessa vocação imperial concretiza-se num eixo de significação que aglutina Deus e o Império. Um eixo balizado pela Fé, que forja a unidade da comunidade, e pelo Espírito de Missão, que cataliza a força dessa comunidade num projecto colonialista. Assim, a frase "Portugal não é um país pequeno"[24] (Figura 5.12) não é apenas um enunciado que se refere à territorialidade da Nação, a grandeza do país adquire a sua expressão enquanto permanente Cruzada ao serviço da fé cristã que, no trabalho de resignificação do regime, é correlativo da expansão da Civilização. A política colonial é, assim, apresentada como uma Missão Civilizadora que *honra* os colonizados com a nacionalidade portuguesa, garantindo a sua salvação da barbárie. Nos pavilhões das colónias do Exposição do Mundo Português, esta expansão da moral da Civilização é correlativa de uma estética de ordenamento da diversidade do espaço colonial (Figuras 5.12 e 5.13). O tumulto dos *artistas, dos bailarinos, dos músicos e das mulheres de rara beleza com trajos originalíssimos* é processado por essa estética, é traduzido para imagens indexadas a narrativas históricas que forjam a unidade e a ordem dessa diversidade. A estética e a moral, a par do trabalho da memória que produz a "Verdadeira história", silenciam esse tumulto impondo-lhe uma ordem de Futuro.

O Império, como elemento da mitologia salazarista, cruza os outros mitos porque, enquanto projecto, sintetiza o governo de todos os recursos da Nação, isto é, revisita todos os outros mitos para os catalizar enquanto elementos de uma unidade. Vejamos novamente o eixo Deus-Império. Por um lado, a Fé garante a autenticidade da comunidade (eixo Povo-Família) e, simultaneamente, confere um sentido

24 "Portugal não é um país pequeno" trata-se de um slogan que foi apresentado na Exposição Colonial do Porto e na Exposição Universal de Paris num mapa onde se compara o território das potências europeias à extensão das possessões colonais portuguesas. Retomando-se esse slogan, criam-se as ligações entre as várias exposições em que edificam os eixos a que I. Cunha (ibid.) se refere. Este slogan é também título de um livro organizado por M. R. Sanches (2006) sobre estudos pós-colonais. Na Introdução a organizadora do volume escreve: "Em 1934, em pleno momento de afirmação do auto-designado «Estado Novo», a Exposição Colonial do Porto propunha uma relação entre aquilo que constituiria uma nação como que refundada e a sua vocação e realidade imperiais. Na propaganda criada para o efeito, surgia o mapa de Portugal e do seu império colonial sobreposto ao da Europa, cartografia simbólica em que a nação portuguesa e as suas colónias se apresentavam territorialemente equiparáveis ao «Velho Continente». // A negativa que a frase propagandística inseria como legenda da imagem – «Portugal não é um país pequeno» – revelava o modo como a pequenez da nação carecia de um império para se libertar da sua periferia, afirmando-se assim como portência a nível nacional e internacional, ao mesmo tempo que legitimava o seu empreendimento colonial" (Sanches ibid.: 7).

mais alargado ao seu trabalho (e à ordem corporativista). Por outro lado, o Espírito de Missão universaliza a Nação, ou na perspectiva do eixo Pátria-História, filia a Nação na História Universal enquanto agente da Civilização. Este aspecto faz da política colonial um episódio da "Verdadeira história".



Fig. 5.15: Sala do Futuro. Pavilhão de Lisboa. Foto de Mário Novais, (AAVV 1998: Fig. 40).

Uma "Verdadeira história" que, nos projectos para a Metrópole, se afigura como a construção de uma cidade "digna, bela, agradável e higiénica" (Figura 5.15). Uma cidade à imagem da exposição. Porém, tratando-se de um projecto do Presente para o Futuro, já não é mais do Passado que se trata, mas, como referimos, do Passado enquanto modo de produção de condições de futuridade, nas quais é possível deslumbrar um "Verdadeiro futuro", que concretiza a Vontade de Deus, e um "Falso futuro", que se afasta da fé provocando a derrocada da tradição, da exemplaridade da história e da verdade do regime. O Império é essa história do futuro da qual o regime precisa para se revestir de providencialidade – de uma história de Futuro, ou de um "Verdadeiro Futuro". Neste sentido, é de salientar que, se o trabalho da memória na representação do Passado inicia a naturalização das políticas do regime, esse processo só

se concretiza na medida em que esse trabalho da memória condiciona a representação do Futuro. É nesta tensão entre um acontecimento passado e a expectativa de um acontecimento futuro que se naturaliza a significação das coisas e se cristaliza a portugalidade do regime, cristalizando-se as condições de vida dos portugueses enquanto comunidade.

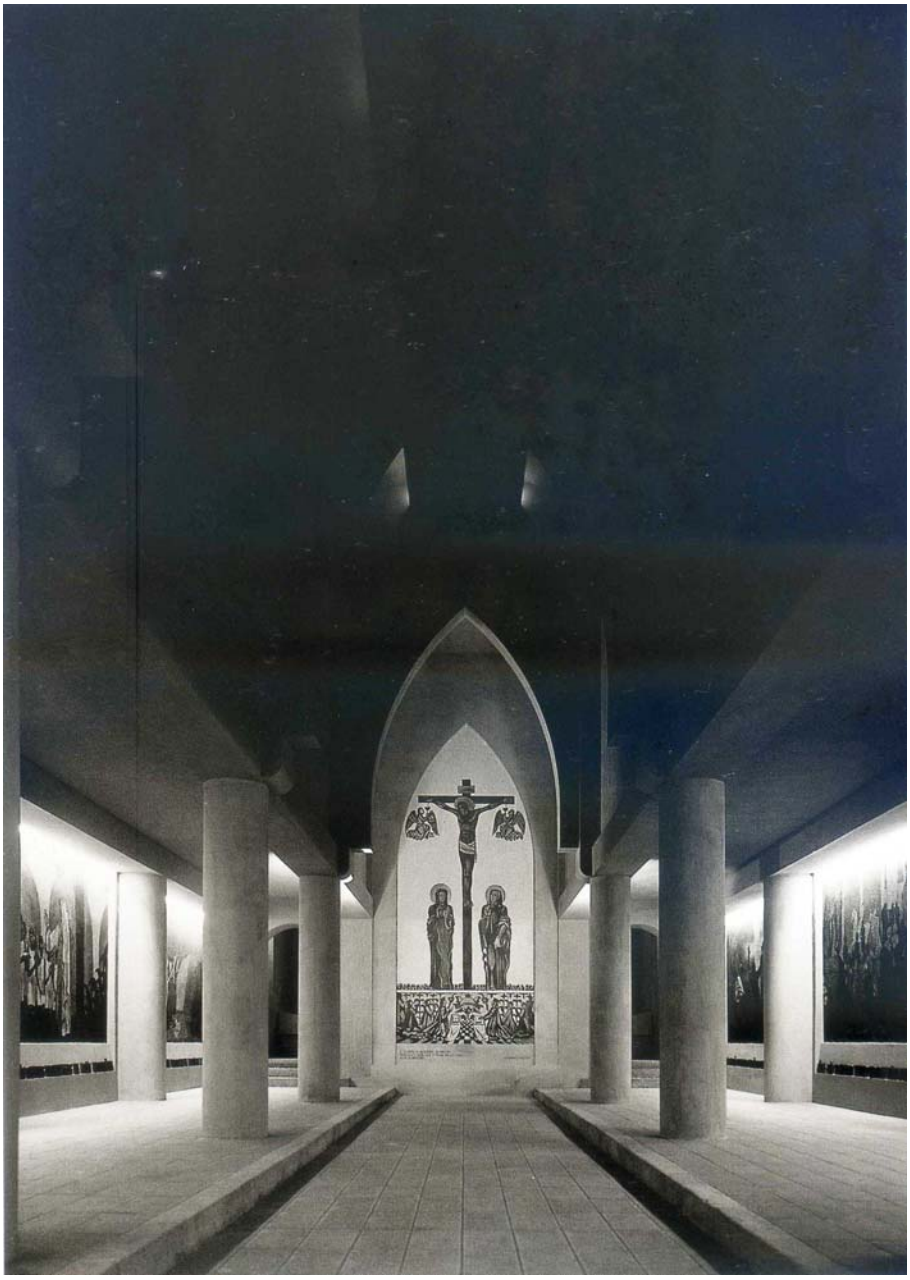


Fig. 5.16: Sala da Fé e do Império. Pavilhão da Colonização. Foto de Mário Novais, (AAVV 1998: Fig. 40).

Império e Fé são, assim, figuras que se entrelaçam na construção de uma Profecia que anima o Passado, o Presente e o Futuro (Figura 5.16). Um Império e a Fé nesse Império como modo de catalizar os comportamentos necessários à obra do regime. E, consequentemente, como modo de fabricar a obediência e a crença do Homem Novo Estadonovista.

3.2. Crença e Biopolítica



Fig. 5.17: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 130, página 5 (BPMP P-B 131 1940 nº.130).

"Está inaugurada a Exposição do Mundo Português. Síntese de oito séculos de nacionalidade, afirmação clara e robusta da fé presente e da Glória passada, ela constitue para os que a souberam ver e compreender o seu alto significado, uma lição agradável e proveitosa da ciencia do nosso existir como povo livre entre as nações do Mundo. // Na visão do que fomos, no documentário artístico da nossa obra civilizadora podemos encontrar a razão de ser da nossa perpetuidade através do tempo, podêmos crer, sem esforço de pensar e sem romantismo de sentir, na grandeza útil do papel que nos coube e caberá ainda representar no concerto das Nações. // A solenidade da inauguração correspondeu ao altíssimo sentido que presidiu á ideia das Comemorações Centenárias do Mundo Português. Foi uma cerimónia grandiosa de evocação a que não faltou a sinceridade das lágrimas a sublinhar a grandeza do momento."

Nesta página de *O Século Ilustrado* (Figura 5.17), a Exposição do Mundo Português é apresentada como uma síntese da portugalidade promovida pelo regime. Por sua vez, a notícia é uma síntese dos conteúdos dessa portugalidade, das relações entre eles e das estratégias do seu estabelecimento

enquanto horizonte de sentido naturalizado. Assim, tal como a Exposição, a notícia é uma espacialidade onde se processa a construção dessa própria portugalidade. Comecemos por enunciar os conteúdos e as suas relações, cuja presença é assegurada por expressões como: *obra civilizadora*, que remete para todo o conjunto de significações criadas a partir do eixo Deus-Império; *perpetuidade através do tempo*, uma expressão que invoca a intemporalidade da tradição e da heroicidade e os restantes elementos criados a partir dos eixos relativos ao Povo e à História; *grandeza útil do papel que nos coube e caberá ainda representar no concerto das Nações*, a demarcação de Portugal na história universal pelo carácter, necessariamente, providencial da sua existência. Quanto às estratégias de naturalização dos significados das mensagens da Exposição, note-se como é iniciado o texto: *Síntese de oito séculos de nacionalidade, afirmação clara e robusta da fé presente e da Glória passada, ela constitue para os que a souberam ver e compreender o seu alto significado, uma lição agradável e proveitosa da ciencia do nosso existir como povo livre entre as nações do Mundo.* Existe uma relação entre a compreensão da Exposição e a fé no Presente, sendo que, essa fé é um elemento necessário à compreensão da *lição*. Deste modo, esse requisito exclui todos os que, não tendo fé, poderiam interrogar o significado do evento e, consequentemente, retira-lhes a credibilidade da sua interrogação porque, em última instância, tal atitude decorre de uma falta de compreensão que origina equívocos. O olhar do descrente gera "Falsas questões" que, por sua vez, não devem ser consideradas porque são manifestação da "Falsa história" de uma "Falsa comunidade" que pode destruir a Nação num "Falso futuro". Em contrapartida, a fé permite a abertura da compreensão ao sentido desse horizonte onde se constrói a portugalidade salazarista. Uma portugalidade de "Verdadeiro futuro". A fé permite essa abertura à revelação do significado, à compreensão da naturalidade da *lição agradável e proveitosa da ciencia do nosso existir*, sem revelar a artificialidade do enclausuramento da ciência dessa existência. Estamos, assim, perante um ciclo vicioso em que a fé na autoridade do regime é a contrapartida à compreensão do Mundo Português, implicando essa compreensão uma crença na verdade do regime. Neste sentido, a crença é um dos elementos da cidadania de um regime que aglutina política e religião como forma de encerrar a representação do mundo necessária aos seus projectos.

A discussão acerca das relações entre os discursos religioso e político durante o Estado Novo é abordada por Moisés Lemos Martins (1990). Para este autor, "a modalização da crença na autoridade vem a ser a forma pela qual a política explicita a sua relação de diferença e de continuidade com a religião" (ibid.: 19). Existindo uma descontinuidade ao nível dos objectos de crença, a política e a religião fundam-se numa mesma fonte de "desejo de submissão ou dependência" que desencadeia o comportamento da

crença e a emergência das figuras de autoridade. Da potência entre este comportamento e esta figura desenvolve-se uma relação em que o poder se concretiza num movimento de fazer crer (ibid.). "A vontade de «fazer crer», de que toda a prática discursiva vive, cauciona em ambos os casos as súplicas de amor e/ou identidade. Ela quadricula um espaço sem limites, e o espaço-tempo dos indivíduos cai inteiramente sob o seu controlo" (ibid.: 19-20). Deste modo, a crença – ou *a fé no presente* – é um elemento fundamental na construção da portugalidade que compõe a Identidade Nacional comemorada em 1940. Como vimos no Capítulo anterior, esta construção não se trata de uma superfície ideológica que cobre uma determinada realidade. Enquanto construção ideológica – ou o desenvolvimento da ideia segundo uma tirania da lógica (Arendt 2001 [1958]) – é constitutiva dessa própria realidade na medida em que qualquer acto de simbolização – ou de produção de Mundo – é eminentemente ideológico (Žižek 1994). É nesta condição que a prática identitária dos Estados-Nação é, fundamentalmente, um exercício de biopolítica. Isto porque, definindo-se a matriz de uma Identidade Nacional, não se propõe apenas uma imagem que representa a comunidade, mas define-se as condições de cidadania enquanto forma de vida de uma população estato-nacional. Com efeito, a construção da Identidade Nacional é, enquanto prática discursiva, "uma tecnologia de normalização e de controlo da vida e dos corpos, isto é, um espaço de distribuição e de dispersão de valores, um sistema de normas, um campo de oposições estratégicas" (Martins ibid.: 22). Enquanto tecnologia, actua no sentido de converter a potencia em comportamentos, sendo nessa actuação que lhe é permitido fazer a derivação do "desejo de submissão ou dependência" em crença. Fazer a derivação de um desejo numa utilidade. Deste modo, a crença não é um elemento exterior ao processo de fabricação da Identidade Nacional, não é um comportamento adicional para que a construção se torne eficaz, é um elemento que participa activamente nesse processo, dotando-o de eficácia.

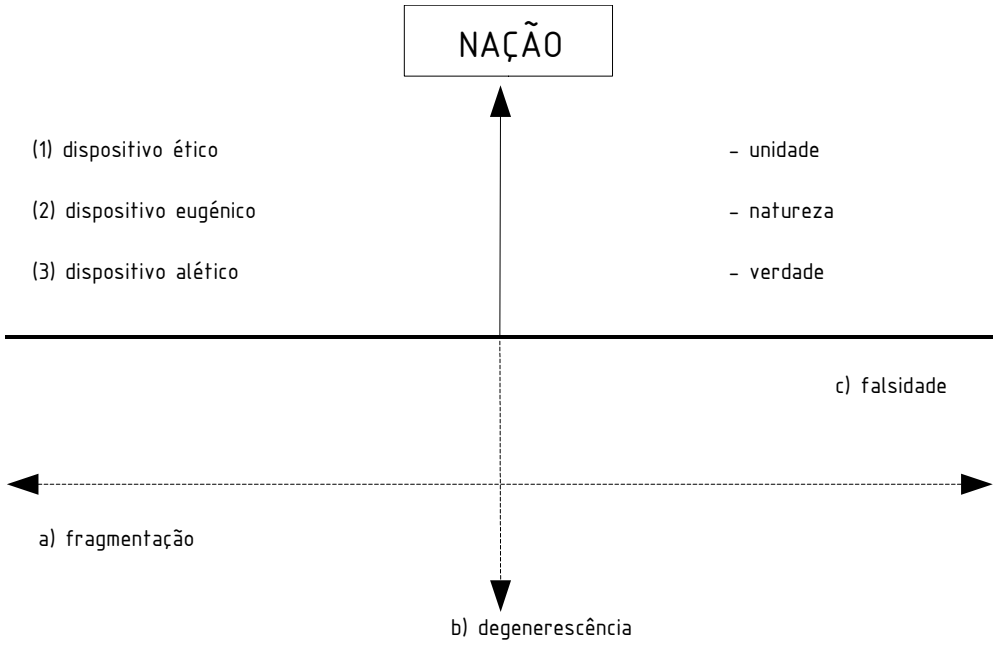
A "Falsa e Verdadeira história", a "Falsa e Verdadeira comunidade" e o "Falso e Verdadeiro futuro" que discutíamos anteriormente são forjados neste comportamento da crença. Pela crença, a nitidez das coisas permite a criação de uma rede de indexação onde tudo é passível de ser catalogado em função do seu carácter Verdadeiro ou Falso. Neste sentido, a crença permite a edificação de uma "Falsa Verdade" e uma "Verdadeira Verdade". Esta última corresponde a um Mundo construído pela crença; em contrapartida, a descrença constrói uma "Verdade de Falsidades". Ordenando as coisas entre estes dois pólos, a nitidez dá lugar à incontestabilidade do Mundo, ou melhor, à incontestabilidade das figuras de autoridade que possibilitam esse Mundo, valendo-se do "fazer crer" como forma perpetuar a relação de forças. Assim, Salazar invoca a certeza de Deus, da Pátria, da Autoridade, da Família e do

Trabalho dirigindo-a "às almas dilaceradas pela dúvida e [ao] negativismo do século [procurando] restituir o confôrto das grandes certezas" (Salazar 1936a: 130). Um conforto que pela crença em Deus se manifesta na virtude, na Pátria pela sua história, na Autoridade pelo seu prestígio, na Família pela sua moral e no Trabalho pela sua glória e dever[25]. Neste conjunto de certezas forja-se a unidade da qual o projecto político se faz representante. E para que não haja dúvidas quanto à legitimidade da representação, Salazar esclarece que "não foi o povo que compreendeu o espírito da Revolução; foi a Revolução que soube interpretar o sentimento do povo" (ibid.: 138-139). Sendo esta a condição para que o Estado Novo seja uma Política de Verdade, decorrendo da sinceridade do Poder reclamada por Salazar como característica da sua governação. Um projecto político que se representa como recíproco da vontade do povo porque "do fundo das consciências claramente surgem estes imperativos: o trabalho na vida, a propriedade na terra, a virtude na família, a esperança das almas. (...) E surgem outros imperativos: no mundo, sem ódios, a Pátria; no Estado, com justiça, a autoridade" (ibid.: 137-138). Uma governação que, pela representação da sintonia entre as expectativas dos governados e os projectos dos governadores, promove e "faz crer" na verdade da sua actuação e na unidade do seu Estado-Nação.

Voltemos ao contexto de produção do Homem Novo Estadonovista proposto por F. Rosas (ibid.). O autor define uma mitologia, que ontologicamente delimitava o sentido do Mundo Salazarista, e dois sistemas que asseguravam a sua reprodução, o sistema de enunciação e o sistema de inculcação. Estes dois elementos, associados a uma vigilância constante, teriam forjado as condições necessárias à produção da população para o regime. Neste sentido, a construção dessa ontologia e do funcionamento desses sistemas é, fundamentalmente, um conjunto de exercícios biopolíticos. De acordo com M. L. Martins (ibid.), a produção de um regime de sentido polarizado entre uma "Falsa portugalidade" (que provoca a derrocada do país) e uma "Verdadeira portugalidade" (condição para a continuidade de Portugal como manifestação providencial) decorre da actuação de uma tecnologia de vigilância e da eficácia disciplinar de uma trilogia de dispositivos (os dispositivos ético, eugénico e alético)[26].

25 "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 1936a: 130).

26"É verdade que, a partir dos anos 30, os portugueses foram privados de uma certa maneira de falar da política, então desqualificada como falsa, anárquica, antinacional. Mas tal facto constituiu apenas a contrapartida, e talvez a condição de funcionamento de outros discursos, discursos esses complexos, entrecruzados, subtilmente hierarquizados e articulados à volta de um feixe de relações de poder: a tecnologia de uma vigilância e de um controle ético, eugénico e alético" (Martins ibid.: 64).



a) A unidade da nação fragmenta-se no espaço

b) A natureza nacional degenera no tempo

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

Fig. 5.18: Diagrama relativo à hipotese de trabalho de M.L. Martins (1990: 18).

Na Figura 5.18 é apresentada a hipótese de trabalho do autor para questionar essa construção[27]. Trata-se da tradução da prática discursiva salazarista para um sistema cartesiano em que o eixo das abcissas traça a fronteira entre as "regiões" criadas nessa prática, correspondendo os quadrantes superiores aos elementos que apresentam as coordenadas que reproduzem a "unidade, a natureza e a verdade" do regime e os quadrantes inferiores aos elementos que destroem os projectos do regime, levando a Nação à "fragmentação, à degenerescência e falsidade". A função da trilogia dos dispositivos mencionada na imagem é a de assegurar esta cartografia, reproduzindo as condições que são necessárias à sua edificação: obediência e crença[28]. Deste modo, os dispositivos intervêm tanto na moldagem da

27 A este propósito é de referir que ao autor interessa-lhe, nem tanto o role de características que compõem o quadro da portugalidade salazarista, mas os movimentos da sua produção: "Não é, pois, a repressão da vida política que aqui nos vai ocupar. Interessar-nos-emos antes com a sua própria produção, isto é, com aquilo que nos é dado como produto de um dispositivo histórico. Daí que não seja nossa primeira preocupação saber se o discurso salazarista diz sim ou não à política partidária, se formula interditos ou permissões a seu respeito, se afirma ou nega a sua importância, enfim, se censura ou não as palavras de que se serve para a designar. Visando nós a produção da própria vida política, vamos antes considerar o *facto* de esta ser objecto de discurso, vamos ter também em atenção *aqueles* que o pronunciam, e ainda as *instituições* que o recolhem, difundem e instigam. Por outras palavras, vamos considerá-la como «facto discursivo global»" (Martins ibid.: 63).

28 "Os dispositivos ético, eugénico e alético não visam simplesmente o crescimento das capacidades da nação, nem apenas a intensificação da sua sujeição. Visam, sim, a formação e a fixação de uma relação, a relação crente. Através do mecanismo,

população segundo os cânones da "Verdadeira portugalidade" como na naturalização do esquema de representações com o qual é edificada essa portugalidade, apresentado o "Falso Portugal" como um destino de exclusão e morte. A exclusão é evitada pela crença na obra do regime, a morte é superada pela plenitude da vida em nação que imortaliza a existência singular no corpo nacional.

3.3. A Maquinação (da) Ética

A acção dos elementos que compõem o dispositivo ético permitiu uma con-fusão entre política e religião (direito e moral) que possibilitou a antropo-cosmovisão na qual assenta a portugalidade salazarista[29]. Enquanto "artes de tecelagem", política e religião tecem um volume de relações na qual a transferência da tecnologia de obediência culmina na edificação de um regime de controlo e vigilância estatais (Martins ibid.: 69). Tal edificação é expressiva tanto nos domínios jurídico e económico como no quadro familiar ou na pedagogia (ibid.: 70). No domínio jurídico a própria constitucionalidade do regime é expressão dessa recombinação (ibid. 70)[30]. A visão orgânica do Estado-Nação que se pretende constituir condiciona desde dentro o equacionamento jurídico da sua existência e, consequentemente, a morfologia da cidadania. Neste sentido, o carácter natural[31] que se confere à Constituição de 1933 acabaria por naturalizar a própria ditadura enquanto forma natural de direito. Neste processo, Direito e Moral são expressões de uma ética que define o lugar de cada um no Mundo e o modo como se devem relacionar;

esta relação torna tanto mais obediente a nação quanto mais útil ela é, e inversamente. Com efeito, estabelecendo o controlo minucioso das operações do corpo nacional e a sujeição permanente das suas forças, o mecanismo da fixação da crença multiplica a utilidade destas, em termos económicos, e redu-las à obediência, em termos político. (…) Estas técnicas disciplinares, minuciosas por natureza e quase sempre modestas, como progressivamente o iremos mostrar, definem um cero modo de investimento político do corpo, aquilo que Michel Foucault chama uma nova «microfísica do poder». À fragmentação, à degenerescência e à falsidade da nação, responde a ordem ética, eugénica e alética da disciplina salazarista, que investe intensiva e pormenorizadamente o corpo nacional" (Martins ibid.: 64-65).

29 "No princípio do século XX, o sistema jurídico português ignorava por definição a moral e aspirava a romper os laços que o ligavam à religião. Entretanto, é progressivamente invadido por uma moralidade de inspiração religiosa (católica) que se propõe como fundamento da sociedade e do seu equilíbrio. // Foi uma mudança capital das práticas políticas. Através de um conjunto de tácticas que constituem o que nós chamamos aqui de dispositivo ético, um projecto humanista de matriz religiosa converte-se em objectivo estratégico de Estado. (…) E, como consequência, pelo efeito dos mecanismos disciplinares do dispositivo ético, política e religião vão passar a conviver permanentemente no campo uma da outra" (Martins ibid.: 67).

30 "Os lugares «canónicos», onde é acumulado o saber corporativo, especialmente a Constituição, o Estatuto do Trabalho Nacional, o Acto Colonial, a Carta Orgânica do Império, o programa da União Nacional, vão com efeito permitir uma redistribuição das verdades, dos discursos e dos poderes" (Martins ibid.: 70).

31 O seu carácter natural é legitimado pela ideia de constituir uma tradução para ordem do Direito da existência orgânica da Nação.

racionalizando as especificações e os nivelamentos dos cidadãos (ibid.). O domínio político assim entendido teria repercussões no domínio económico. Não seria apenas um campo de discussão de medidas económicas, mas uma arena de adestramento da força que produz a riqueza da Nação. Nesta questão é de relembrar que já o mito da «Áurea Mediocritas" referido por F. Rosas (2001: 1035) dá conta das intersecções do domínio político com uma ética que lhe define um código de comportamento. Na produção desse comportamento M.L. Martins salienta a importância de uma disciplina do minúsculo[32], em que a pobreza é usada como forma de legitimidade na maximização detalhada de todos os recursos. Esta ortopedia económica resulta numa ergonomia que, gerindo a força, o tempo e a organização espacial das actividades, intensifica a obediência solicitada pelo domínio político. A este propósito, regressemos a Áurea de *Paisagem com Mulher e Mar ao fundo*:

"Quando já todos tinham mergulhado, inconscientes, nos gastos excessivos do serão, ainda ela adiava o início do seu. Estava sentada no escuro, na sala que no Inverno arrefecia depressa, e esperava que o frio ou o tédio se tornassem tão fortes que a obrigassem finalmente a levantar-se e ir para a cozinha. Sabia todas as receitas económicas, com qualquer nada cozinhava um prato que retirava do lume no tacho de barro, embrulhava com jornais e metia tapado dentro de uma arca com palha, onde se mantinha quente um bom par de horas, o suficiente para só ser necessário acender o lume uma vez por dia, o que era uma economia de gás e de tempo – também o tempo se devia poupar, não entendia como outros se queixavam da escassez de tempo, eram descuidados, verdadeiramente esbanjadores a gastá-lo, a ela sobrava sempre, porque o sabia organizar, fazia tudo e sobrava tempo, fazia a sua própria comida e a sua própria roupa, e também a roupa da casa, os lençóis e toalhas bordadas e os panos de renda que cobriam todas as mesas e havia sempre debaixo de todas as jarras. Mãos de prata dizia a mãe. (...)

Se não fizeres depressa o bordado, o cuco vem e arranca-te os olhos, dizia, na infância, a sua mãe.

A preguiça é sempre castigada, mais tarde ou mais cedo, repetiu em voz alta, traduzindo o cuco pela ideia mais vasta de destino.

O desassossego das meninas sentadas, à medida que a manhã ia avançando. Um barulho surdo, abafado, em volta das cadeiras, como se escaravelhos atravessassem um campo de restolho. Uma tensão, um cansaço. Estava exausta, mas não afrouxaria. Levantou os olhos até ao retrato: O.S. era o seu esposo místico, ele dava razão e sentido à sua vida. À noite era nele que pensava na cama, adormecia pensando nele, um homem perfeito e santo, como mandava a Igreja. Um povo de santos, que preferiam não usar o seu corpo. «Faz do trabalho uma oração», leu ainda, mais abaixo, descendo os olhos do retrato" (Gersão ibid.: 113-115).

A implacável moralidade da professora primária criada por Teolinda Gersão expressa a actuação

32 "[A disciplina do minúsculo caracteriza-se] por uma programação meticulosa das actividades e comportamentos, pelo cálculo miudinho do tempo, pela inspecção minuciosa das mais pequenas parcelas da vida até à imobilização dos corpos, e pelo controlo intensivo do espaço até à utilização de desperdícios. E fácil é de adivinhar o seu efeito político. Esquadrinhando intensivamente o espaço-tempo da vida nacional e valorizando as pequenas coisas, a disciplina do minúsculo produz, simultaneamente, a multiplicação das forças nacionais, em termos de obediência" (Martins ibid.: 76).

do dispositivo ético no domínio económico: a minuciosidade com que as actividades são programadas e executadas; a renuncia à preguiça ou à má gestão das coisas e do tempo; a indiferenciação entre o trabalho e a oração; a obediência enquanto conduta que salva da perdição. Uma implacável moralidade que condiciona igualmente as possibilidades de significação, fazendo da ameaça do cuco uma imagem do seu destino caso sucumbisse ao desgoverno de um corpo indolente. Fazendo do retrato de O.S. a forma de silenciar o barulho surdo e abafado; o desvio breve do olhar que eleva o personagem ao êxtase da obediência.

A composição do personagem Áurea dá-nos conta dos outros dois domínios onde M.L. Martins discute a actuação do dispositivo ético: o quadro familiar e o domínio pedagógico. Este último porque Áurea é uma professora primária para quem educar era

"gravar no espírito, desde a infância. Aí ficariam as palavras para sempre, e um dia não seria mais possível apagá-las. Elas fariam parte da pessoa. Era necessário, por isso, fornecer em tempo às crianças as palavras certas e livrá-las das falsas" (Gersão ibid: 115-116).

Assim, a sala era pontuada de adereços para que a distracção fosse redireccionada por essa vigilante distribuição[33]. «Faz do Trabalho uma Oração» repetia Áurea resgatando-se à indolência, continuando na vigília do crescimento das crianças, tal como O.S. vela por todos. Velar e

"Corrigir a natureza, substituí-la por outra, adquirida e mais perfeita. Não deixar as crianças sentir nem pensar livremente, mas ensinar-lhes o que deviam sentir e pensar. (...) Ensinar era sobretudo ensinar a sentir (pensar vinha por acréscimo, depois). Redacção: devemos. Redacção: devemos. (...) Devemos. Redacção a pátria, redacção a família, redacção Deus, devemos amar a pátria, respeitar a família, adorar a Deus, devemos dar a vida pela pátria, honrar a família, respeitar a Deus, devemos deixar tudo para seguir a Deus, dar a vida pela família e sacrificar-nos pela pátria. Um dia seria tudo natural, automático, as ideias viriam por si mesmas e pareceriam irrefutáveis, mesmo quando ela não estivesse mais por lá, para apontar a direcção e o caminho" (Gersão ibid.: 120-121).

No domínio pedagógico, o dever era, pois, naturalizado. Entorpeciam-se as faculdades de sentir no sentido de garantir que a morfologia da vontade não seria mais do que o reflexo da moralidade do regime. Uma vontade recta e firme, diria Salazar no seu discurso à academia nacionalista aquando do lançamento da Associação Escolar Vanguarda:

"Se a escola compreende o nosso tempo e a revolução em marcha, em Portugal tem de fazer de todos o que certamente vós sois. Há-de educar-vos a vontade para que saibais querer, no duplo sentido desta expressão: vontade recta e vontade firme. Há-de dar-vos a preparação necessária para o esforço útil, a aptidão para um trabalho real, e melhor ainda,

33 "[A] disciplina salazarista segrega um dispositivo de controlo que funciona como um microscópio da conduta. A atomização intensiva do espaço-tempo nacional a que se procede um aparelho de inspecção, adestramento e reabilitação que circunscreve os indivíduos nos limites ditados pela unidade nacional, isto é, pelo bom senso de uma razão ordenada à natureza" (Martins ibid.: 79).

se fordes hábeis em mais de uma coisa. Há-de formar-vos o espírito forte para a luta: porque é preciso receber com calma os golpes da vida, suportar as agruras da adversidade, seguir com fé o destino, sacrificar-se pelo bem comum e sentir com isenção, com lealdade, com nobreza, diante da Pátria, o orgulho e a «glória de sofrer»". (Salazar 1934: 310)

Congregar, vigiar, moldar e comemorar seriam pois momentos de actuação do dispositivo ético no domínio pedagógico construído em instituições como a escola ou a corporação. Os elementos dos sistemas enunciação e de inculcação referidos por F. Rosas (ibid.) encarregavam-se de promover esse totalizante andamento de inclusão. Um movimento que, actuando à escala do minúsculo, ordena a população em categorias indexadas a hierarquias, um conjunto de cercas onde o movimento possível decorre do constrangimento desse reduto e da inevitável passagem pelos umbrais definidos no detalhado cálculo da vida.



Fig. 5.19: A Expansão da MPF, nos liceis e nas escolas, num balanço da própria organização, de 1940 – Boletim da MPF, Janeiro de 1941, n.º 21 (Pimentel 2007: 26)

Nesta imagem do *Boletim da Mocidade Portuguesa* Feminina (Figura 5.19), a instituição faz um balanço da sua actuação apresentando o número de filiadas em função do seu escalão. O número e o escalão são representações que expressam a contabilidade do governo dos corpos, tornados recursos da obra do regime. A actuação do dispositivo ético no domínio pedagógico permite a organização de um recurso denominado "mulheres portuguesas". Tal organização obedece ao esquema das "géneses" (Foucault 1999 [1975]: 132-137), segundo o qual a disciplina organiza os corpos em função de destrezas e as capacidades de aprendizagem em função de segmentos temporais, sendo que, do cruzamento destas duas organizações decorre um ordenamento dos indivíduos que está na base dos escalões apresentados na imagem. Um ordenamento que está igualmente na base diferenciação entre os diferentes grupos que

compõem a MPF: as Filiadas, as Graduadas[34] e as Dirigentes[35]. No âmbito de cada um dos grupos, os exercícios eram ajustados a um corpo em aprendizagem e transformação no sentido de os moldar à imagem da mulher portuguesa. "Segundo a comissária nacional, a mulher nascia «para a missão confiada ao sexo», e, nomeadamente, a de «raça portuguesa» estava vocacionada para a maternidade e para a vida do lar, razão pela qual se devia ministrar às jovens uma educação especificamente feminina. Ideologicamente, a elite dirigente da MPF defendeu o ideário nacionalista e a doutrina católica e, além de compartilhar os mesmos inimigos do Estado Novo – o liberalismo e o comunismo –, erigiu como adversário específico o feminismo" (Pimentel 2007: 17). Deste modo, o domínio pedagógico articula-se directamente com os domínios político e jurídico e o quadro familiar. Simultaneamente, esta fabricação das mulheres é uma forma articulação com o domínio económico, na medida em que se trata da fabricação de uma força para a Nação. Daí que a contabilidade das Filiadas presentes na imagem seja, ao mesmo tempo, uma manifestação da disciplina e uma informação para o domínio económico. Enquanto gestão disciplinar prende-se à necessidade de saber quantos são, para que o princípio de "um lugar para cada um e cada um no seu lugar" (necessário à eficácia do exercício) seja adequado à população, ou seja, trata-se de uma estratégia de refinamento da disciplina cuja aferição é necessária para garantir a sua eficiência. Enquanto informação económica, trata-se da construção de um saber demográfico a partir do qual é possível estabelecer uma gestão da maternidade e, simultaneamente, da produção do lar e da célula familiar, ou seja, um dos elementos a partir dos quais o regime legitima o seu governo[36].

O dispositivo ético, pelo cruzamento dos domínios jurídico, económico e pedagógico, actua, pois, sobre o quadro familiar. Porém, como salienta M.L. Martins (ibid.: 71-73), a actuação deste dispositivo na família desenvolve-se a partir de uma intimidade e isolamento aparentemente intrínsecos a esta

34 Organizadas em Chefes de Quina, Chefes de Bandeira, Chefes de Grupo, Chefes de Castelo e Chefes de Falange (Pimentel 2007: 16).

35 A hierarquia é encabeçada pela Comissária Nacional que dirige directamente as Inspectoras, as Directoras de Serviço, e as Delegadas Distritais; estas últimas dirigem as Subdelegadas Regionais que, por sua vez, organizam as Directoras de Centro, as Instrutoras e as Educadoras.

36 O número, a tipologia e a imagem que se cruzam na imagem são, pois, correlativo desse difuso andamento da disciplina.. "O tipo de poder exercido por tais engrenagens será igualmente disciplinar, mas os mecanismos postos em jogo são na realidade diferentes. // Tomemos um exemplo. A União Nacional vincula os indivíduos a uma disciplina que previne os efeitos da divisão irracional do espaço nacional, da exploração das paixões dos indivíduos, da sua concentração doentia (espírito de grupo, de partido, etc.). Por sua vez, o Secretariado da Propaganda Nacional cinge os indivíduos «à imagem e ao número», que ritualizam a verdade nacional. Deste modo, enquanto no primeiro caso a disciplina se impõe como uma ortopedia, no segundo, a disciplina é antes um magistério. A imagem e o número são a verdade que nos é dada a ver e ouvir, e o Secretariado da Propaganda Nacional entrega-se à moldagem de figuras plásticas («imagens») e à exibição de «números», porque «a arte, a literatura e a ciência constituem a grande fachada duma nacionalidade, o que se vê lá de fora»" (Martins ibid.: 78).

formação. Com efeito, ao contrário do domínio pedagógico, por exemplo, onde o espaço de actuação é público, a família apresenta-se enquanto espaço privado, espaço de filtragem das *misturas perigosas* a que os elementos da família estão sujeitos na fábrica, por exemplo. Espaço privado em que o público assume o rosto da proximidade, diluindo as fronteiras entre a intimidade e a exposição a uma hierarquia pública[37]. Aqui reside a ironia da ideia de resguardo que portugalidade salazarista construiu à volta do lar, sendo um reduto que, aparentemente fecharia as portas a toda a influência de uma política produzida publicamente, é a célula a partir da qual essa política é constituída. É a célula – a entidade orgânica – que, forjada politicamente, é o motor da biopolítica estadonovista. Assim, a família, essa delimitação porosa, reproduz o jogo de representações em que se forja o Estado-Nação, a aglutinação que dilui as fronteiras entre uma entidade política (o Estado) e uma entidade orgânica (a Nação). Uma formação biopolítica que potencia a vida do que está dentro das suas fronteiras, *ocultando* o carácter *limiar*[38] da existência da família pela naturalização das condições de vida que proporciona. A família, formação orgânica e ética, reproduz assim a uma escala da intimidade a ordem pública da Nação.

Regressando novamente a Áurea, a moldagem da *sua* vida, e das razões da *sua* vida, revelam-se na morte da mãe. A mãe, que lhe moldou as mãos de prata, continua, no momento da morte, a moldar-lhe a vida e o seu sentido:

"Enquanto vivera fora tudo para ela, também sua enfermeira, até ao fim, sem mostrar enervamento nem cansaço, vigiando noites a fio a cabeceira, andando sem ruído pela casa, redobrando de esforços para ter tudo sempre em ordem, porque a doença era uma tentação de ceder à sujidade e à desordem, com o irremediável era preciso transigir, a urina incontinente, os vómitos, a cama constantemente refeita, o suor, o atropelo das horas, deixava-a dormir de dia se de noite as dores não a tinham deixado sossegar, acertava o seu sono pelo dela, ou simplesmente não dormia para atendê-la dia e noite,

37 "A mística da intimidade do lar vai assim constituir a família como filtro, que disciplina e controla, e, nessa medida, como factor de normalização. Organizando a célula familiar, os lugares (do homem, da mulher e da criança) e as hierarquias que determinam a separação dos membros da família de acordo com as tarefas e os exercícios específicos a cada um deles, a disciplina ética fabrica um espaço complexo. Ela estabelece um espaço simultaneamente arquitectural (casa pequena e simples); funcional (pelo alinhamento obrigatório dos membros da família segundo o sexo); enfim, um espaço hierárquico, pela designação de lugares de autoridade (por exemplo, tolera-se o trabalho na fábrica apenas ao homem – a mulher, essa, deve trabalhar em casa –, e reivindica-se para ele um salário suficiente que garante o sustento de toda a família)" (Martins ibid.: 73).

38 A designação *Limiar* refere-se ao conjunto de vidas que G. Agamben discute no último capítulo do *Poder Soberano e a Vida Nua – Homo Sacer*. No texto de abertura do Capítulo 2 apresentamos as questões que essas vidas colocam à distinção entre a *zôê* e a *bios* num determinado corpo e o modo como, esse corpo, apenas pode ser entendido num quadro biopolítico. O carácter limiar que G. Agamben confere ao conjunto de vidas desses corpos é apenas uma estratégia para demonstrar um carácter igualmente *limiar* de corpos e vidas que habitam num horizonte mais próximo, tal como é o caso do quadro familiar, sendo que é na descontrução das estratégias da sua naturalização que é possível compreender a sua actuação biopolítica. A verticalidade das relações da Família (ou do modelo familiar) do Estado Novo é um modo de naturalizar a verticalidade do próprio autoritarismo do regime, sendo que, a familiaridade de uma família assim forjada, é um modo de tornar incontestável a sua verdade e as directrizes que daí decorrem.

se fosse caso disso, mas no possível mantinha a ordem com rigor, cada coisa tinha a sua hora, a oração, os remédios, a leitura, a rádio, o jornal, no meio da morte sentia-se útil, devotada, esquecida de si mesma, uma mulher perfeita, um exemplo" (Gersão ibid.: 114).

3.4. Preceitos Eugénicos e Movimentos Estéticos

A ameaça do caos da morte é combatida por Áurea na prossecução de uma série de tarefas que visa a circunscrição da doença ao corpo da mãe. *Porque a doença era uma tentação de ceder à sujidade e à desordem, com o irremediável era preciso transigir*, endurecer os ritmos (os exercícios) de modo a que esse foco de degenerescência fosse dominado sem contagiar a ordem da casa e, nessa racionalização do tempo e das coisas, Áurea encontraria o sentido da sua obediente existência. *Uma mulher perfeita* cuja exemplaridade pode ser comparada à dos Heróis e dos Santos da Nação. *Esquecida de si mesma*, contida na pele endurecida e purificada pelo exercício. *Devotada*, fazendo do seu corpo um meio de desenvolvimento das funções a que estava destinada. Um metabolismo que combate as ameaças de morte mantendo *a ordem com rigor*. A medida eugénica realiza-se enquanto manifestação estética de uma casa onde se morre de modo salutar, reproduzindo a ordem política (de um espaço público e de vida) num reduto de intimidade e morte.

Na descrição que T. Gersão nos faz do modo como Áurea trata da morte da mãe podemos ver a actuação do dispositivo eugénico de que nos fala M.L. Martins (ibid.). Na constituição deste dispositivo, o autor salienta a sua subordinação a uma moral de inspiração católica[39], sendo que o resultado é corporalização dessa moral em atitudes ascéticas e de sacrifício que cumprem o destino nacional[40]. Nesta corporalização, o próprio corpo encontra as razões da sua existência e, consequentemente, é capacitado

39 "O dispositivo eugénico está fundamentalmente subordinado aos imperativos de uma moral de inspiração católica, da qual retoma as clivagens, sob a forma da normatividade da virtude, das sanções da família, da história da pátria, do prestígio da autoridade e da glória do trabalho. (...) A moral católica é assim, no discursos salazarista, um olho perfeito a que nada escapa e um centro para o qual todos os olhares estão voltados, qual metáfora do *Panopticon* de Jeremy Bentham. Agindo pelo efeito de uma visibilidade geral, o dispositivo estratégico da moral católica é o diagrama de um poder estritamente coextensivo a todo o campo social, do qual opera a atomização exaustiva" (Martins ibid.: 87-88).

40 "Esconjurando da pátria o mal que a traz enferma, isto é, as «tendências viciosas» da sua natureza, e combatendo as «necessidades ilusórias» que a degeneram moral e politicamente, a disciplina eugénica age, pois, pelo mecanismo de uma fé salvadora, que induz a nação (crente) a confessar a sua verdade: por um lado, as «necessidade reais» de um corpo regenerado (forte, solidário e hierarquizado); por outra, as «tendências virtuosas» de uma alma heróica e santa, que cumpre um destino colonial e uma missão civilizadora" (Martins ibid.: 90)

a actuar segundo essas razões, tornando-se um recurso do poder[41]. Esta corporalização acontece em distintos domínios, adequando-se à especificidade do movimento de cada um deles. No domínio estatal são concretizadas em políticas de saúde pública (ibid.: 92), sendo que essas medidas são tomadas no quadro retórico da regeneração. Uma retórica onde a saúde e a moral são elementos indistintos, ou melhor, um esquema de significações em que o "biológico e o espiritual" são potenciados correlativamente em função de um destino providencial da Nação[42]. Assim, num esquema de legitimação temporal, saúde e moral são tornados uma herança que é necessário manter para que o destino se cumpra[43]. Como já tínhamos referido no capítulo anterior, a hereditariedade é a base de legitimação a partir da qual a biopolítica estadonovista é constituída. O dispositivo eugénico trata de a promover e naturalizar enquanto objectivo nacional. No domínio familiar, a actuação do dispositivo eugénico incide na moldagem das condições de reprodução dessa figura de "herdeiro". A família é um quadro de uma reprodução social, na medida em que é uma célula em que promove modelos hegemónicos de género, e de uma reprodução biológica, sendo o contexto por excelência a partir da qual a população deve crescer (ibid.: 94-95). Promovendo o contexto de nascença, é condicionado o desenvolvimento dos indivíduos e, consequentemente, melhorada quantitativa e qualitativamente a população e as estratégias do seu controlo[44]. A figura da mulher

41 "[P]odemos igualmente dizer que a ordem salazarista é total, pois tem em conta a vida e a morte, e mesmo o seu «sentido» (ou seja, a sua finalidade). Pelo efeito da utilização dos desvãos da moral católica, os valores eugénicos disciplinam as almas e tornam os corpos úteis e utilizáveis. Quer dizer, a crença eugénica penetra o corpo, e com ela todos os controlos minuciosos do poder salazarista, especificamente a técnica de comando e a moral da obediência" (Martins ibid.: 92).

42 "[A]s «tendências virtuosas» do génio português (um temperamento de sacrifício, trabalho e independência, uma tradição espiritual, o destino colonial de uma missão civilizadora), isto é, a nação na sua verdadeira natureza, exigem a regeneração dos seus órgãos, funções e interesses. Elas exigem, particularmente, o restabelecimento do Estado na sua verdadeira natureza «nacional e autoritária»" (Martins ibid.: 93).

43 "É pela imbricação de tendência e necessidade, de significações e finalidade que os valores regeneradores da alma nacional são no discurso salazarista um património e uma herança. Ora, o verdadeiro herdeiro, no dizer de Karl Marx, comporta-se como herdeiro e será herdado pela herança, isto é, será investido nas coisas, apropriado pelas coisas de que se apropriou. É neste sentido que o património e a herança se constituem em «destino» e realizam a natureza específica da alma nacional" (ibid.: 93). Relativamente ao ênfase que M.L. Martins coloca no modo de relacionamento do herdeiro com a herança, é de salientar que tal fenómeno reproduz a "ideologia da desapossessão" que M. Guillaume (2003[1980]: 107) reconhece na produção de património. Quando abordamos esta questão no Capítulo 2, salientávamos que esta ideologia, fazendo dos cidadãos herdeiros do património das comunidades passadas, investia-os da responsabilidade de o manterem como legado para as comunidades do futuro, operacionalizando uma série de representações que viabilizava o Estado como o legítimo gestor desta propriedade colectiva. Ou seja, existe sempre um esquema que faz dos cidadãos veículos ou transportes da herança ou do património, sendo essa única possibilidade do seu uso (ou do seu consumo, para usar as palavras de G. Agamben 2007 [2005]).

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

torna-se crucial nesse movimento de reprodução, dado que aglutina à reprodução biológica, a reprodução (educação) espiritual, e a reprodução dos recursos da família, enquanto elemento de governo da ecologia do nicho familiar (ibid.: 95). Esta última performance da mulher liga-a ao domínio económico, na sua exemplaridade de gestora, naturalizando a política do Chefe de Governo enquanto economista. Uma política económica que combate a especulação financeira (que degrada *os corpos e as almas* dos portugueses) pelo governo virtuoso da capacidade do trabalho e dos recursos nacionais (ibid.: 96-97). Neste sentido, a economia está também intimamente ligada ao domínio pedagógico. Isto é, o governo dos recursos nacionais é, simultaneamente, um governo dos corpos e das relações desses corpos com os restantes recursos nacionais. O desafio da economia parece ser a moldagem desses corpos. Assim, porque o projecto é constituído por tarefas, na escola e na corporação desenvolve-se uma actividade de selecção que dirige grupos da população no sentido da sua especificação. A escola, enquanto local de expectativa de aprendizagem e alteração das condições de futuridade, acabaria por funcionar como local de moldagem dessas expectativas e das condições da sua concretização, congelando, por exemplo, a mobilidade sócio-profissional[45]. Assim, no domínio pedagógico, o dispositivo eugénico vai no sentido de estabelecer a normatividade dos comportamentos[46]. Uma normalização eugénica que, conformando as subjectividades à vontade do poder, limpa a população de mendigos, de desempregados, de comunistas… de todos os degenerescentes (ibid.: 103-104).

De ameaças de degenerescência, pela actuação do dispositivo eugénico, passa-se à fabricação de identidades degenerescentes, instituindo os corpos de uma solidez biográfica fixada no espaço e no tempo. Esse ordenamento permite a delimitação do movimento no sentido da regeneração dos corpos pelo exercício. Na marcha eugénica, o corpo, sendo morfologia e metabolismo, é uma anatomia a partir da qual

doméstica que preserva a modéstia e a independência do nosso modelo de desenvolvimento, um controlo político e económico. Pela defesa dos factores morais de produção que elevam a qualidade e a quantidade do trabalho produzido, um controlo económico. Pela sujeição da mulher ao encargo das lides domésticas que a condenam à dependência, um controlo económico, político e moral. Pela defesa de formas de convívio familiar que reforçam a indissolubilidade do lar, um controlo moral" (Martins ibid.: 96).

45 "Utilizando este mecanismo de necessidade e tendência, de finalidade e significação, a prática discursiva salazarista concretiza uma exigência política de imobilização e de hierarquização sociais. Os filhos de operários devem resignar-se a exercer a profissão dos seus pais, isto é, as «profissões menos exigentes, mais modestas, mas utilíssimas e nobres, as únicas em todo o caso a condizerem com as suas aptidões naturais (…)»" (Martins ibid.: 99).

46 "A normatividade do princípio da autoridade, por exemplo, é induzida de uma simples ordenação do espaço: um crucifixo, ladeado por retratos do Chefe de Estado e do Presidente do Conselho de Ministros, e colocado «por detrás e acima da cadeira do professor», constitui o ponto central bem visível na parede, esse olho perfeito a que nada escapa e lugar para onde converge o olhar de todas as crianças" (Martins ibid.: 101).

são criados os exercícios; é uma fisiologia que do movimento cria a proxémia da ordem; é fisionomia, na medida em que produz um rosto para identidade; e, sendo tudo isto, constrói um horizonte estético que define as possibilidades de sentir. Apenas assim se entende a obsessão de Áurea na limpeza e arrumação da casa onde mãe está a morrer, a circunscrição da desordem ao corpo doente apenas resulta porque a estética da ordem (o modo de sentir da ordem) é uma arma de combate à degenerescência, tão eficiente como a desinfecção. Áurea sente e expressa-se na ordem da casa, salva a mãe de uma "Falsa morte" mantendo a ordem do preceito eugénico na estética do lar.

Existe, pois, uma relação directa entre o dispositivo eugénico e a estética salazarista que, fazendo do eugenismo uma medida intrinsecamente estética, faz de toda a expressividade um comportamento eugénico. A parada é exemplo disso mesmo, já que a atitude e o movimento (destrezas desenvolvidas num quadro eugénico) resultam num ambiente cénico, essencialmente estético. Do lar, onde Áurea organiza a morte da mãe, saltemos para o estádio nacional; um salto entre duas arenas do poder cuja disparidade de escala é sintomática do seu rizomático movimento. Vejamos a reportagem publicada n' *O Século Ilustrado* sobre a sua inauguração (Figuras 5.20 e 5.21):



Fig. 5.20: *O Século Ilustrado*, 1944, N.º 337 páginas 16-17 (BPMP P-B 131 1944 nº337).



Fig. 5.21: *O Século Ilustrado*, 1944, N.º 337 página 18 (BPMP P-B 131 1944 nº337).

"Dia glorioso, dentro da vida política do Estado Novo e dentro do despôrto português, foi o do último sabado, com a inauguração do Estádio Nacional. Assistiram os srs. Presidentes da república e do Conselho, todos os membros do Governo, figuras do Corpo Diplomatico e outras altas individualidades. // Às 16 e 30 não se via um unico lugar vazio. Por todos os lados, no peito da numerosa assistencia, a maior até agora reunida, entre nós, num espectaculo desportivo, há a sincera vibração dos momentos solenes e inolvidáveis. O festival de inauguração começou com a lição de gimnastica, por milhares de filiados na M.P., num impressionante desfile de beleza e vigor; seguiram-se provas de atletismo, com representantes dos clubes de todo o País, nas quais triunfaram os corredores do Sporting nos 100 e 800 metros; e, depois a parada dos desportistas, o momento de maior projecção e imponência do festival, vidas saudaveis, almas em festa, sob a bênção do sol e de numerosas bandeiras. Então, Lelio Ribeiro, filiado no Instituto Nacional de Educação Física, leu ao microfone uma mensagem de agradecimento dos desportistas, pela construção do Estádio. A multidão ergue-se num clamor de saudação ao Chefe de Estado e ao sr. Dr. Oliveira Salazar. Após o intervalo, durante o qual o sr. General Carmona condecorou os construtores do Estádio e (...)."

Inaugurado a 10 de Junho de 1944, numa agenda comemorativa do Dia da Raça e de Camões, a grandeza do cenário que constitui é acompanhada por coreografias onde os corpos se juntam e articulam para produzir um corpo à escala da arquitectura. Transfigurando-se os corpos em manifestação da Raça. Pelo desfile, a disciplina torna-se expressão de *vigor e beleza.* Pela parada, o regime mostra-se como produtor de *vidas saudáveis, almas em festa, sob a bênção do sol e de numerosas bandeiras*. A

assistência completa o espectáculo, sendo simultaneamente um número (o maior até então reunido a propósito do desporto) e um conjunto de corpos (ou apenas um, na medida em que na organização do estádio ocupam todos o mesmo lugar: a assistência) em *sincera vibração* (sendo que, a unicidade desse sentimento é também assegurada pelo lugar que ocupam). Esta partilha, entre corpos que exibem destrezas e corpos que exibem sentimentos perante essas destrezas, insere o momento no conjunto das *solenes e inolvidáveis* realizações da Nação. Tudo isto à escala da arquitectura, cuja grandiosidade, mais do que reprimir os cidadãos pela ostentação do poder do regime, permite que os cidadãos expandam as possibilidades da sua corporalidade, podendo o seu corpo ser à escala de uma arquitectura monumental. Reverte-se aqui o esquema clássico do corpo como escala para a arquitectura, tornando-se a arquitectura a escala do corpo que se pretende construir: grandioso no seu volume e destreza e, simultaneamente, guardião da exemplaridade (solene e inolvidável) da Nação. Um corpo que regressa depois ao lar, fazendo da intimidade uma outra forma de parada. Paradas em forma de quotidianos *da ordem e do rigor* como o de Áurea; onde cada coisa tem o seu lugar definido e um movimento a desempenhar. *Cada coisa tinha a sua hora, os remédios, a leitura, a rádio, o jornal*... nesta topografia das coisas encontra-se a ordem que redime o corpo pelo exercício, que redime a alma pelo *esquecimento de si*. Nesta anulação encontra-se o modo de atingir a perfeição: a exemplaridade.

Assim, a decomposição orgânica que resulta da actuação do dispositivo eugénico é a matéria-prima para a construção de um modo de sentir e, na recombinação que permite, são reforçadas as directrizes do dispositivo ético, tornando-se a parada num símbolo de unidade. Neste sentido, é de salientar que a moralidade (a partir da qual tal dispositivo operacionaliza a sua actuação) está também presente na edificação do corpo e do seu sentir. Viver "acima do baixo gozo da carne", como escreve T. Gersão (ibid.: 118) como sendo uma das máximas de Áurea, combate a dissolução da carne no vício e a fragmentação do corpo num prazer que atenta a moral. Em contrapartida, pelo dispositivo eugénico, o metabolismo dessa carne é dissecado, permitindo a sua recondução. Pelo sacrifício, o corpo torna-se um lugar de prazer coincidente com o ascetismo da moralidade do regime. "Dominar o corpo com os grilhões do espírito. Através da renúncia ao corpo, transmudar misticamente em ouro a carne maléfica e corrupta" (ibid.: 120). O sacrifício não é assim uma forma de desprazer, nem uma forma de repressão, mas uma forma de moldar a sensibilidade ao "Verdadeiro sentir" para que o corpo seja lugar de uma "Verdadeira vida portuguesa". E, assim, resgatar a carne à errância de um metabolismo em vício, convertendo-a em parte de um corpo incluído no destino forjado na moralidade católica.

3.4.1. O Monumento ao Esforço Colonizador Português



Fig. 5.22: Vista geral do Monumento ao Esforço Colonizador Português, foto de Domingos Alvão. O obelisco, ex libris da Exposição Colonial do Porto de 1934, foi colocado no centro da Praça do Império que, por sua vez, corresponde a um espaço ajardinado designado por Jardim das Colónias (a cada canteiro que rodeia o centro onde foi colocado o Monumento corresponde uma colónia) (Serén 2001: 10).

No sentido de continuar a discutir esta corporalidade que o regime tenta forjar, analisemos um dos elementos que cataliza a visita à Exposição Colonial do Porto de 1934. Trata-se de um monumento que celebra o projecto colonial português: o "Monumento ao Esforço Colonizador Português". É um elemento que cria o espaço de ficção necessário para que se revisite a mitologia do regime, isto é, trata-se de um *memorial* que celebra a retórica do regime acerca do projecto de colonização, estabelecendo a memória oficial que se deve ter dos episódios históricos que o compõem. Assim, operacionaliza a direcção dos eixos de significação referidos por L. Cunha (ibid.) no sentido do seu cruzamento para a produção de uma alegoria. Uma alegoria que, invocando a Glória do Passado, cria uma mensagem que remete para um destino providencial dos portugueses enquanto missionários da fé cristã, que lhes garante a legitimidade do projecto, e de uma Cruzada de Civilização, que advogam para justificarem as possessões colonais. Nessa alegoria, o esforço colonizador ganha uma corporalidade que é

correlativa da actuação do dispositivo eugénico.

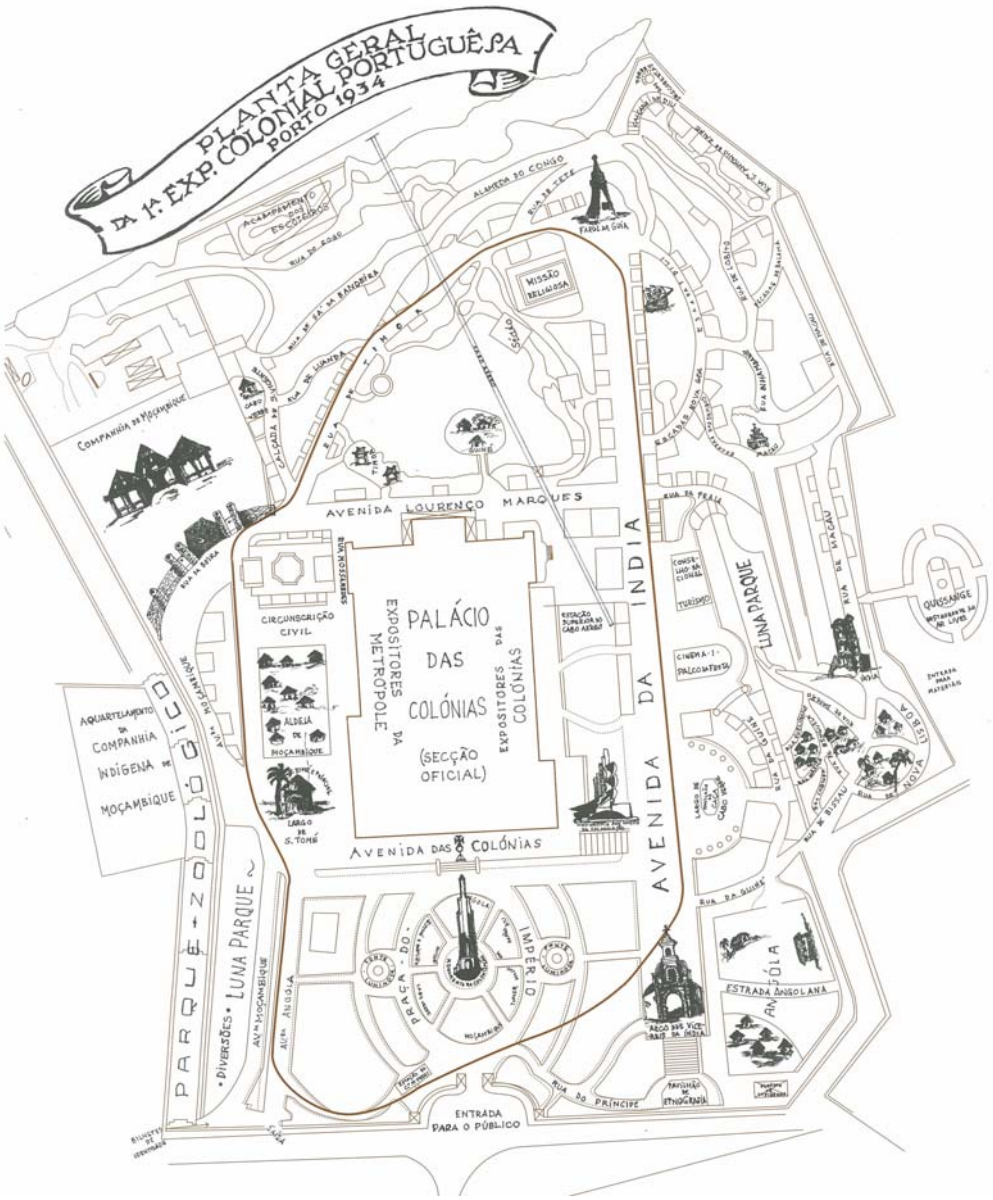


Fig. 5.23: Planta da Exposição Colonial do Porto de 1934 (Serén 2001).

O "Monumento ao Esforço Colonizador Português", da autoria de Sousa Caldas e Alberto Ponce de Castro, é, pois, paradigmático do ascetismo intrínseco à estética salazarista, sendo que, pela sua mensagem é exibido como elemento primeiro da Exposição. O obelisco foi colocado no centro do Jardim das Colónias à entrada no Palácio de Cristal, antecedendo a entrada no Palácio das Colónias (o pavilhão principal da exposição) (Figuras 5.22 e 5.23). Esta localização confere-lhe um lugar de destaque no itinerário da exposição, sendo a sua temática a razão da celebração. Na composição da obra é possível considerar a existência de quatro planos: o pedestal, um conjunto de seis figuras que contornam a torre central, o corpo dessa torre e o seu remate com o escudo nacional.



Fig. 5.24: Monumento ao Esforço Colonizador Português, foto de Domingos Alvão (Serén 2001: 9).

O pedestal comporta duas dimensões, por um lado, cumpre as funções deste tipo de elementos, ou seja, serve de suporte para o destaque da peça e de superfície onde se indica o seu nome. Para além disso, a sua constituição remete-nos para uma outra leitura. Sendo constituído por um conjunto de módulos que, num jogo de sombra e luz, configuram uma sucessão de umbrais, o pedestal exibe cenicamente uma passagem hierarquizada que condiciona o acesso à compreensão da alegoria. Assim, não se trata apenas de um modo de destacar a peça, mas, funcionando como tal, sugere o carácter ritualizado que a sua *compreensão* exige. A sucessão de umbrais parece, pois, uma materialização do ascetismo que é solicitado aos visitantes no momento de "serem portugueses na verdade de Portugal". Tal atitude ascética é *exemplificada* no conjunto das seis figuras que circundam a torre central. Um conjunto de alegorias que representam as forças do projecto colonial. As alegorias são compostas por uma figura de base e um símbolo que as identifica. A figura de base trata-se de um corpo configurado em função da atitude de esforço, a temática principal da obra. Nessa atitude, o corpo transfigura-se num pilar que reforça a solidez da torre central do obelisco. Com efeito, a parte inferior do tronco e as pernas são niveladas a um bloco maciço, cuja robustez se completa pela representação dos músculos dos braços, pelas mãos que firmemente seguram a construção e pelos bustos que olham para o céu (para Deus e para o destino imperial português, assegurando o sentido desta corporalidade). Esse corpo tornado metáfora do esforço, e da força produtiva dessa atitude, é fundamentalmente um corpo de virilidade digna a receber os símbolos e constituir a alegoria. Assim, a deposição do caduceu de Hermes, da cruz de Cristo e da espada permitem as alegorias do comerciante, do missionário e do militar, respectivamente. A reunião destas três alegorias de um dos lados do obelisco constitui uma outra alegoria, a das três forças da Expansão e dos Descobrimentos. Do outro lado do obelisco estão presentes as forças de cuidado e reprodução da vida: a justaposição do cajado de Asclépio cria a alegoria da medicina, a deposição dos seios constitui a alegoria da maternidade e, por último, a espiga e a foice remetem alegoricamente para a agricultura. O conjunto das seis alegorias narra a saga civilizadora do povo português, celebrando a sua vocação e destino imperiais[47]. Na base da torre está, então, representado de forma anónima, todos os intervenientes do projecto imperial. Porém no corpo da torre (num plano superior) são mencionadas personalidades que estiveram envolvidas nesse projecto. São corpos que, pela sua exemplaridade, destacam-se do povo anónimo e constituem nomes, reforçando-se a

47 Por um lado, as forças sociais que concretizam a vocação. Por outro lado, as realizações civilizacionais dessa vocação. Note-se que a maternidade, a expansão dos genes portugueses é representado como realização civilizacional. A reprodução biológica assegura a reprodução de corpos vocacionados ao Império.

sua exemplaridade[48]. No cimo da torre, o escudo nacional termina a composição, sugerindo a sua comparação (e a sua ligação) com os Padrões dos Descobrimentos espalhados pelo Mundo e que constituem outras alegorias do esforço que é solicitado pelo Império[49]. Simultaneamente, o escudo estabelece com as figuras centrais dos grupos das alegorias uma relação triangular que sintetiza a trilogia do regime: Deus (a alegoria do missionário), Pátria (o escudo nacional) e Família (a alegoria da maternidade). A compreensão do monumento implica, assim, uma iniciação na mitologia do regime. Uma viagem pelos umbrais da história e dos projectos do regime, uma aprendizagem do "Verdadeiro Portugal" e do "Verdadeiro modo de o sentir". Uma iniciação na "Verdade do Sacrifício" expressa no esforço de um corpo que, esteticamente, se concretiza no êxtase do prazer e no sentido do ascetismo.

O "Monumento ao Esforço Colonizador" é, assim, uma síntese acerca do modo de actuação dos dispositivos ético e eugénico, isto é, o modo como a moralidade vai no sentido de moldar o corpo à sua semelhança. O *viver acima do baixo gozo da carne* implica que a moral vá conformando a "carne em dissolução" num corpo. Uma corporalidade que encontra na estética do ascetismo um princípio fundador do prazer. Deixando de ser carne em vício para ser um corpo "con-sentido (nacional)". Um corpo "com sentido" porque se resgata à desordem da carne. O corpo "consentido" que se forja na abertura a um horizonte de compreensão que o viabiliza enquanto verdade num regime de verdade. E, por último, um corpo "com sentido nacional", na medida em que o horizonte onde se forja é coincidente com a Nação[50].

48 Trata-se de um conjunto de personalidades do século XIX e dos inícios do século XX associados ao colonialismo.

49 Num ciclo de realizações que justapõe Passado e Presente como forma de legitimação do Futuro, o projecto imperial.

50 A este propósito, é de referir que "[m]any critics have commented specifically on the politics of the body in fascist discourse and the fundamental role it plays in its conceptualization. Mar Neocleous in *Fascism* claims that fascist discourse had a fascination and "an obsession with virility and the health of each member of the society and, relatedly, a vision of society as a collective body. Mediating between these two issues is the body of a leader, at once both an individual human being and, as a representative and leader of the nation, representative of the virility and health of the nation" *(82).* He adds later: "The fetishization of the body and the aesthetics of physical perfection and stylish virility are specific to fascism and the fascist political project. It is partly a result of treating the human body as a 'political space', as the Nazi sports theorist, Alfred Baeumler, puts it" *(82).* For Steve Pile, in *The Body and the City,* "[f]ascist discourse is continually vigilant of incursions across the boundaries between desire and sexuality: where desire is desexualized and sexuality is desensitized" *(206).* Klaus Theweleit, one of the foremost theorists and critics of fascism, affirms that male sexuality in fascist discourse was placed essentially at the service of destruction. It sewed no other purpose since any form of contact with the female body and/or the masses would lead to the dissolution and the waste of the boundaries of the male body *(7-35).* Theweleit argues that "the core of fascist propaganda is a battle against everything that constitutes enjoyment and pleasure. Pleasure, with its hybridizing qualities, has the dissolving effect of a chemical enzyme on an armoured body. Attitudes of asceticism, renunciation, and self-control are effective defenses*(7)*" (Ornelas 2002: 66-67). Se, de uma forma geral, estamos de acordo com este conjunto de autores, no que diz respeito ao prazer parece-nos que a questão não passa pela sua oposição ao ascetismo. Ao invés desta oposição, parece-nos mais frutífero pensar o prazer enquanto forma de "sentir" que pode ocorrer nas mais diversas circunstâncias, sendo que, é em função dessas circunstâncias que o "prazer" pode constituir-se um elemento dissolvente no "corpo armadura" de que nos fala Klaus Theweleit. O prazer de um corpo desordenado, de um



Fig. 5.25: Monumento ao Esforço Colonizador Português, foto de Domingos (PT/CPF/ALV/006316).



Fig. 5.26: Pormenor da Figura 5.24.

A mulher na alegoria dessa corporalidade, parece ser uma figura de virilidade (Figuras 5.24 e 5.25). Feita à medida do homem, invoca no seu corpo a virilidade masculina que hegemonicamente estrutura o regime. Os múltiplos eixos que trespassam os corpos são suplantados pela monolítica rigidez dos músculos e das suas cifras. O feminino na paisagem salazarista parece reduzido a um índice de tarefas e tributações, a uma mecânica da reprodução onde a geografia dos corpos é sujeita à terraplanagem da moral. Do ondulado surge uma superfície plana, cuja geometria começa no interior, de um desejo moldado aos preceitos morais. De um desejo que ganha forma nessa moldura que a moralidade desenha. Até à montagem desta esquadria, apenas a violência de um tumulto. De uma carne que sente

corpo que não sabe v*iver acima do baixo gozo da carne*, corrompe a corporalidade fascista. Porém, o dispositivo estético fascista actua no sentido de potenciar outros prazeres e, consequentemente, uma outra corporalidade. Assim, se a condenação do vício é um dos modos de actuação, o seu sucesso só é garantido pela edificação de um corpo moldado para um outro modo "sentir" em que o *locus* do prazer é coincidente com os objectivos dos projectos do regime. A FNAT, por exemplo, é uma instituição em que se forja essa corporalidade – um corpo alegre no trabalho. O prazer (a alegria) do trabalho constitui-se não um modo de corromper o corpo, mas de edificar essa armadura que o regime promove. O prazer torna-se uma "enzima" que acelera a sua produção.

sem dar forma ao seu sentimento. Uma carne violentada pela incapacidade de significar até que a moral (o exercício ético), norteando a aprendizagem de destrezas, funções e objectivos (o exercício eugénico), configura a carne num corpo situado no espaço, situando no corpo o itinerário do sentido e dos sentimentos (o exercício estético). Um corpo terraplanado, um nivelamento em que a errância erótica é substituída por engrenagens de órgãos e músculos. Engrenagens de sentimentos forjados na exemplaridade da leitura ideológica dos Santos e dos Heróis da Pátria. Uma fisiologia do desejo que reproduz a ordem do regime. Da carne, somente os tendões que a seguram na atitude exemplar.



Fig. 27: Pela República, lotografia de Roque Gameiro (1910) (http://5outubro.centenariorepublica.pt/index.php?option=com_phocagallery&view=category&id=1&Itemid=75).



Fig. 28: A República nos cartazes de apelo ao plebescito da Constituição de 1933 (Silva 1992: 322).

Esse corpo enrijecido é portador de um sentir que realiza obra do regime. E, nesse estado de graça, o *estado de excepção* é sentido como o natural curso do Mundo. Um curso que resgata a República do rubefaciente erotismo que a envolve no momento de degenerescência. A incandescência do corpo vitorioso da República (Figura 5.27) dá lugar à chama da Autoridade, da Ordem e da Justiça Social proclamadas na Constituição de 1933 (Figura 5.28). Palavras cravadas nas *tábuas*[51], palavras de uma indumentária que veste e institui o corpo. Institucionalizando o reportório dos seus comportamentos. E, com a constitucionalidade dos enunciados que formam a República portuguesa estadonovista, vão-se macerando os corpos aos impulsos do novo governo.

51 Na imagem a presença das tábuas é uma alusão ao episódio biblico das Tàbuas de Moisés nas quais estavam escritas os Dez Mandamentos (Silva 1992: 322). Existe, deste modo, uma sugestão do carácter providêncial da nova Constituição que marcaria um novo pacto entre os cidadãos e, simultaneamente, um reatar da Aliança entre a Nação e Deus.



Fig. 29: *A Soberania* de Cottinelli Telmo, Exposição do Mundo Português de 1940, foto Estúdio Horácio Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte/)



Fig. 30: *A Raça* de Barata Feyo, Exposição Universal de New York de 1939 (Acciaiuoli 1998: 99)

Um novo Estado que, *mortificando* a diversidade e o dissenso, constitucionaliza a colossal Soberania vigilante (Figura 5.29, novamente um corpo numa atitude ascética, de uma rigidez exemplar[52]). Uma Soberania tornada medida das coisas, definindo matricialmente as possibilidades das coisas na paisagem que constrói. Nas fontes dessa paisagem, bebe-se a Raça do regime (Figura 5.30). Uma figura biológica em que se mistura o sangue e a memória numa morfologia definida pela Moral e o Direito. A força de uma

52 "The body as a political space where virility, strength and health could be inscribed was a hallmark of fascist rhetoric. There was a strong correlation between a virilized body and a virilized nation. However, this virility must not be confused with sexuality or eroticism. Only natural and healthy sexual acts were accepted by fascist rhetoric. In reality, one of the central tenets of fascist discourse with respect to the body was the death of sexuality understood as pleasure. A body that is virile, willful, vital and full of life was the goal of fascism, but it also was conceived as a desexualized body. In fact, fascism did not permit any other positive discursive representations of the body, especially the sexed body. A sexed or eroticized body could not serve the natural spirit of the nation, the desired goal of fascism. Accordingly, such a body was viewed as being diseased and in urgent need of sanitization and cure in order for it to become whole, virile and healthy again. The feeling body in fascist rhetoric was really an absence. The feeling body as presence was metaphorically associated with sickness" (Ornelas 2002: 67). Porém, uma vez mais, pensamos que tal aversão fascista ao "corpo que sente" apenas incide sobre os corpos cujo sentir ameaça a integridade do regime. Não os corpos que sentem *no* regime, isto é, que aprenderam a sentir o impulso do poder e, nesse movimento, constroem os seus sentimentos. Poderíamos dizer que são corpos inertes, na medida em que seguem o impulso sem atrito, mas, nem por isso, lhes pode ser negado a possibilidade de sentir. Pode ser negada a ligação desse sentimento a um conflito de desejos de onde decorre o Acontecimento (gerando inscrição e devir). Sendo, por isso, o sentir que permite a cristalização e o enclausuramento do sentido.

Política do Espírito sobre uma figura feita de fisiologias. Uma política que cristaliza o sangue e a memória, circunscrevendo em tipologias a diversidade incontornável.



Fig. 5.31: Rosinha, a "Rainha da Exposição" Colonial do Porto de 1934, segurando a Bandeira Nacional junto ao Monumento ao Esforço Colonizador Português, foto de Domingos Alvão (Azevedo 2003: 107).

A delimitação tipológica da orgânica dos corpos associada à mineralização da sua história garante a unicidade da paisagem e a inequívoca direcção do rumo da Soberania. Nesta configuração das coisas, do *esforço do colonizador português* concretiza-se a *graça da salvação* dos povos providencialmente descobertos pelos portugueses. Esses povos aprendem a erguer a bandeira nacional (Figura 5.31), refazendo a sua indexação no Mundo das Nações. Nesse gesto cruzam-se a ética, a eugenia e a estética que *curaram* os portugueses da degenerescência. A corporalidade cúmplice do regime. Um corpo que, conivente com o *estado de excepção*, sente a *excepcionalidade* do momento, naturalizando as condições de vida que o projecto do momento comporta. Naturalização em que se incorpora o regime, nem tanto o sentido institucional (a Constituição), mas a sua lei invisível que neutraliza o conflito. Abrindo, consequentemente, a possibilidade ao estabelecimento da Norma de um sentir purificado. Um corpo limpo que se move numa paisagem cristalizada.

No momento em que Rosinha (a balanta da Guiné que fez furor durante a Exposição Colonial do Porto) foi coroada "Rainha da Exposição" (Figura 5.32), forja-se uma imagem em que se cruzam distintos elementos étnicos. No seu corpo depositam-se outros elementos que o fazem diferente do corpo que é exibido enquanto parte de uma aldeia balanta. O corpo que ergue a bandeira nacional tanto pode ser aquele que, pelo seu primitivismo e inocência, precisa da Missão Portuguesa, como o corpo que, pelo exercício, aprende os valores universais da Civilização. E, assim, nesta justaposição se demonstra o sucesso do "esforço colonizador português".



Fig. 5.32: Rosinha no momento a coroação como "Rainha da Exposição", foto da casa Alvão (PT/CPF/ALV/002401).

3.5. *Conhecer* na Portugalidade Salazarista

O terceiro dispositivo referido por M. L. Martins refere-se à produção da verdade *no* regime salazarista (ibid.: 105-124). Pelo dispositivo alético moldam-se as condições de produção do conhecimento, ajustando o *conhecer* aos eixos que estruturam a portugalidade salazarista. No parágrafo anterior, referíamos o modo como da naturalização das condições de vida do regime (nomeadamente pela actuação do dispositivo estético) decorre a aniquilação do conflito que permite o estabelecimento da Norma. Nesta dinâmica da Norma, o conhecimento – a gestão de conflitos que gera continuamente conflitos em que se reconfigura o sentido e as condições de compreensão, multiplicando o número de possibilidades de vida – é apresentado como uma via única de descoberta das verdades do regime. Assim, a produção de conhecimento enquanto itinerário definido – um itinerário de acesso às verdades do regime – molda as possibilidades de conhecer. Nesta moldagem, o ponto de chegada – o conhecimento – reproduz as premissas que definem esse percurso. Deste enclausuramento, e das condições da sua produção, resulta um reforço da actuação dos restantes dispositivos. Do tumulto que poderia ter emergido uma interrogação, cria-se a clarividente resposta que adequa a interrogatividade aos eixos estruturantes do regime. *Conhecer*, torna-se uma prática de crença e obediência, torna-se um meio em que o regime se revela enquanto momento de uma epopeia profetizada. *Conhecer* torna-se a *encarnação* do regime, isto é, *conhecer* é a ascensão às verdades perenes que dão sentido ao regime; ver no *indício* a manifestação da Profecia[53] e, nesse mesmo *indício*, entender a tarefa individual necessária à sua concretização[54].

53 A Profecia, como vimos no Capítulo 3, é um dos aspectos fundamentais que E. Lourenço reconhece na construção da Identidade Nacional. Durante o Estado Novo, a sua actuação pode ser vista no eixo de significação que justapõe Deus ao Império (Cunha ibid.), fazendo da obra do regime um indício do destino providencialmente definido para Portugal.

54 "Interrogar o discurso salazarista sobre o que ele faz, ler a sua produção, ou seja, a sua prática, por outros mecanismos que não comentário autorizado e a glosa, problematizar o fundamento da sua autoridade, é duvidar, é insinuar a suspeita falsidade no discurso de verdade, é expor-se em consequência, às suas medidas de exclusão, ao seu anátema. Por essa razão são punidos os «ociosos» e os «profissionais» da política: ainda que o «recato» e o «pudor» devessem contrariar o hábito *doentio* da «bisbilhotice democrática», a verdade é que eles querem saber mais. // Instaurando um retorno do saber à sua parentela com a «divinatio», o discurso salazarista vive a realidade fantasmática da ancoragem do saber na verdade. É-nos dito a propósito: «À parte o valor intrínseco da verdade religiosa, individualmente, socialmente, temos necessidade do absoluto, e não vamos criar por nossas mãos de entre as coisas contingentes e efémeras o que existe fora e acima de nós, nem desviar para o Estado a função de decretar o culto e definir os princípios da moral» (Oliveira Salazar, *Discursos II*, pp. 130-131). // Cruzamo-nos deste modo com aquele tipo de discurso estudado por Michel Foucault, onde «o ser e a representação fazem tronco comum». O discurso salazarista pressupõe com efeito que ao nível da experiência, antes, mesmo que ela tenha forma de pensamento, e por esta ordem de ideias, antes que ela seja experiência de governo, existem no mundo das significações prévias: «algumas verdades eternas», ou então, «uma moral preexistente e superior ao próprio Estado». A relação do homem e do infinito dá-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que desta ele possa tomar, pouco importando que tal relação seja concebida como criação ou queda, ligação da alma ao corpo, determinação no interior do ser infinito, ponto de vista singular sobre a totalidade, conexão da representação e da impressão" (Martins ibid.: 120-121).



Fig. 5.33: Episódios históricos e retórica da propaganda política (Silva 1992: 323).

Conhecer converte-se na forma exemplar de *celebração* do regime. *Olhar* a obra do regime está, assim, encerrado num horizonte onde a Profecia se torna o elemento que edifica o sentido. A eleição da Lista da União Nacional, tratando-se de um acto político, traduz essa política de conhecimento em que a Autoridade do regime é a finalidade última da interrogatividade. Com efeito, o anti-partidarismo salazarista, para além de decorrer do modelo de governo do movimento político estadonovista, é também uma expressão dessa modalidade de produção de conhecimento que visa, simultaneamente, apagar o conflito e celebrar o contexto em que é produzido. Sem discussão partidária, apresentada na retórica salazarista como elemento de dissolução da Nação, a Lista da União Nacional reproduz o bom senso das medidas do ditador e celebra a sua clarividência. No cartaz de propaganda às eleições (Figura 5.33), a Lista da União Nacional torna-se o elemento que permite a dobragem do Cabo, levando a caravela à bonança. Na geografia da manobra náutica reproduz-se o movimento da actuação sobre a *dobra* em que se forjam as subjectividades receptivas a olhar a obra do regime como momento de bonança após a tempestade[55]. Porém, note-se que a representação da intempérie não visa apenas informar acerca do momento anterior, pelo contrário, a bonança está sempre sob a ameaça, daí a necessidade de uma luta constante contra a degenerescência, daí a necessidade da Lista da União Nacional e da crença no regime.

55 Retomando a análise de J. Gil, que apresentamos no Capítulo 3, a dobragem do cabo é correlativa da dobra do processo de subjectivação.



Fig. 34: A Lição de Salazar, cartaz relativo às obras da rede viária do conjunto distribuído aquando da comemoração do Ano X da Revolução (Vieira 2010: 97).

Olhar para a obra, entender a sua *graça* e perceber as ameaças que a comprometem é a principal *Lição de Salazar* (Figura 5.33)[56]. O esquema do "antes e depois" que é repetido na série de cartazes com este título ilustra a obra do regime em diversos sectores. O conjunto de cartazes que compõem a *Lição de Salazar*, incidindo sobre as diversas actividades do governo, comemoram o Ano X da Revolução, apresentando as novas paisagens que o regime construiu. Se é certo que na composição dos cartazes a ameaça à obra do regime nunca é explicitamente representada[57], nem por isso deixa de estar presente, porque na justaposição de paisagens de florescimento e de degenerescência cria-se a tensão necessária

56 A propaganda, nomeadamente aquela que tem o cartaz como suporte, desenvolve uma dupla acção: por um lado, informa a audiência acerca de um aspecto, por outro lado, condiciona o modo de representar esse aspecto (Silva 1992; Janeiro e Silva 1989). A comunidade imaginada de B. Anderson (2005 [1983]) tem aqui um exemplo, isto é, tanto se produzem os conteúdos a serem partilhados como as estratégias de os conhecer.

57 Ainda que não explicitamente representada, escolhemos este cartaz por vermos aqui uma sugestão da mensagem de ameaça a que nos referimos. No "antes" a cena passa-se numa paisagem "onde os montes escalvados, ressequidos os campos e intransitáveis os caminhos", caoticamente animais, agricultores e a viatura tentam movimentar-se nesta agonizante confusão. No "depois", o carro (um modelo mais recente) circula, na direcção oposta à da cena do "antes", numa das estradas que "cortam Portugal de lés a lés", estradas que cortam e organizam o território onde "já reverdecem pinhais, brilham louras searas". Repare-se que o carro circula na direcção de quem visualiza o cartaz, deixando livre a faixa da direita, possibilitando a entrada do espectador. Porém, o primeiro elemento com o qual o espectador se depara é um sinal de perigo – a alerta de uma ameaça – pede-se ao condutor para estar atento ao perigos da estrada, nem tanto porque a estrada constitua um perigo, mas porque o desrespeito pelo código da estrada constitui uma ameaça para a própria estrada. A desatenção e o desrespeito pelo código da obra – a Trilogia da Educação Nacional – pode levar ao seu desmoronamento. A estrada torna-se, assim, uma disciplina; um exercício em que peões e condutores aprendem a circular e olhar a obra e a comporta-se segundo as suas directrizes.

à sua leitura. O único exemplo onde esse esquema não é aplicado, é o cartaz relativo à Trilogia da Educação Nacional (que apresentamos no Capítulo 4, Figura 4.2). Este cartaz acaba por funcionar como comentário aos restantes, isto é, explica os meios de passagem do "antes ao depois" celebrando os projectos do regime na sua relação com as "Verdades da Nação".



Fig. 5.35: Exemplo de uma série de cartazes associadas ao culto da liderança de Salazar, 1940 (Vieira 2010 95).



Fig. 5.36: Exemplo de uma série de cartazes associadas ao culto da liderança de Salazar, 1940 (Vieira 2010 95).

No relacionamento do regime com as "Verdades da Nação", funda-se a legitimidade do governo, isto é, o Estado Novo faz-se representante da vontade da Nação (de uma Nação que entende nas suas verdades essenciais) resguardando-a das ameaças que comprometem o seu Futuro (Figura 5.35); sendo a enunciação dessas ameaças tão fundamental como a obra em si. Com efeito, é perante as ameaças que são legitimadas as medidas do governo. Assim, o regime justifica-se tanto pela positiva (o acesso à Verdade que permite a edificação da obra) como pela negativa (a mentira que ameaça a obra e leva a Nação à degenerescência), tornando a obra sempre um indício da realização como do atentado à sua prossecução. É nesta tensão que a obra adquire a sua plenitude enquanto elemento da Profecia. A Revolução do 28 de Maio está inscrita na história de Portugal (Figura 5.36) porque é uma manifestação da "verdade de um povo". Uma história que brota da terra sob a forma de um livro onde se lê as realizações desse povo, onde se aprende a "Lição da História de Salazar". Uma história e uma lição onde são apresentadas *realidades palpáveis*. Porém, não é apenas no tacto que se aprende, mas no *olhar* que da materialidade constrói a evanescência das coisas. Uma realidade palpável num regime de leitura da Profecia. Na composição dos cartazes, constrói-se a aura de clarividência do pensamento de Salazar: um pensamento escrito numa paisagem profética e, simultaneamente, as palavras que fazem da paisagem um indício da Profecia.

Neste esquema de construção das significações, as sobreposições e as intersecções entre coisas, cenários e os seus significados vai no sentido de criar uma densa malha em que a portugalidade é convertida em dispositivo do regime. Porém, não como um elemento delimitado, mas enquanto possibilidade de emergência[58]. Tal como na Profecia, o indício – a coisa palpável – apenas o é na condição de reportar a experiência para outros campos. Como observa M.L. Martins:

"A sociedade portuguesa torna-se uma sociedade recitada num triplo sentido. Definida pela narrativa (as fábulas da propaganda), ela é-o simultaneamente pelas citações e pela sua interminável recitação. // Tais narrativas têm um duplo e estranho poder: a transformação do ver e do ouvir num credo e a fabricação do real com aparências. Dupla inversão. A modernidade tinha nascido de uma vontade observadora que lutava contra a credulidade e assentava num contrato entre a visão e a o real. Tratava-se, através da *indagação*, de reconstituir acontecimentos, quer dizer, de obter os instrumentos que reactualizassem factos pelo testemunho. A indagação constitui, com efeito, a forma de saber-poder que esteve na origem das grandes ciências da observação. (...) Ora, o salazarismo transforma esta relação. De ora em diante é dado a ver aquilo que é preciso acreditar. E de igual modo, é dado a ouvir aquilo que é preciso obedecer («ob-audire»). Ainda por cima, a ficção, no sentido preciso da moldagem ou da modelagem de uma figura plástica, define o campo, o estatuto e os objectos da visão, ou antes a obediência. Ela diz os «bons» objectos em que acreditar, os objectos a que é preciso obedecer" (ibid.: 109-111).

No sentido de tentar explorar a sugestiva leitura que M.L. Martins faz do cruzamento do movimento das ciências da observação e das estratégias de promoção da obediência por parte do regime, iremos analisar alguns aspectos do regime de visão do Estado Novo. Note-se que não se trata de considerar a visão ou os aspectos visuais enquanto destreza ou características intrínsecas, mas de tentar compreender o modo como a visualidade das coisas é construída, ou seja, tentar perceber os modos pelos quais as coisas se tornam visíveis; se tornam elementos de uma rede que definem o modo de olhar para essas coisas (Bal 2003). Para concretizarmos esta discussão, iremos recorrer ao modo como a imagem foi utilizada em dois contextos distintos: no ensino da história (Matos 1990) e nas exposições comemorativas (Acciaiuoli 1990); Ramos do Ó 1999). Apesar das diferenças entre estes dois contextos, ambos correspondem a momentos de exercícios de aprendizagem da Identidade Nacional. Tais exercícios remetem para distintas estratégias de aquisição de conhecimentos, de moldagem dos comportamentos e modelagem de obras correlativas da Norma em estabelecimento. Os exercícios abrem o

58 "Com efeito, a ciência humana por excelência é aquela em que «os indivíduos se proíbem de saber, em grupos compactos ou individualmente, torturando-se com o desejo do Outro» (Legendre 1976: 268). E não passa de uma variante a escolástica do poder, mística e legalmente presente no Estado. // Nisto reside aliás a omnipresença, a ubiquidade do poder: «não porque tenha o privilégio de tudo agrupar sob a sua invencível unidade, mas porque é produzido incessantemente, em todo o lugar, ou antes, em toda a relação de um lugar a outro» (Foucault 1976: 122). Omnipresença do poder, portanto, não no sentido de o poder englobar tudo, mas no sentido de ele irromper de todos os lados: o jornalista, do comandante da Polícia, do Chefe do governo, das classes sociais burguesas, da própria Igreja, a quem repugna o vício" (Martins ibid: 107). Pierre Legendre 1976, *Jouir du Pouvoir*, Paris, Ed. De Minuit; Michel Foucault 1976, *Histoire de la Sexualité I: La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.

jogo em que se forja a expressividade da Identidade Nacional; a expressividade de cidadãos obedientes à Autoridade e crentes na sua Verdade.

3.5.1. Aprender a *ser-se* português: *folhear* os livros e *caminhar* nas exposições

Desde o estabelecimento da República, os livros didácticos de História começaram a apresentar mais elementos visuais. Esta tendência foi sintomática da disseminação de algumas estratégias pedagógicas provenientes de França, que enfatizavam a importância da imagem no processo de aprendizagem, argumentando que os alunos podiam compreender melhor o passado através da visualização (Matos 1990). Porém, a comparação das imagens usadas em cada período, permite-nos definir duas estratégias diferentes no que diz respeito à sua utilização. Na Primeira República, as imagens correspondiam a ilustrações que encenavam uma atmosfera histórica que promovia a compreensão de um determinado episódio histórico. Durante o Estado Novo, essa estratégia foi substituída por representações que valorizavam o realismo e o estatuto científico da imagem. O Passado era apresentado a partir de fotografias de documentos ou imagens científicas (como mapas ou gráficos). A priorização de documentos se, por um lado, estaria conectada com tendências pedagógicas, por outro lado, pode também ser interpretada como uma manifestação da "Política de Verdade", contrapondo o documento ("Elemento de Verdade") a uma efabulação ilustrada ("Elemento de Falsidade"). A este propósito, é de salientar que os documentos são acompanhados de comentários, relatando seu significado histórico na história oficial da Nação. Isto é, na edificação da "Verdadeira História" do regime, a oposição de documentos a ilustrações, acabaria por beneficiar os "detentores do documento", na medida em que a cientificidade do discurso que permitem cruza-se com o carácter "verdadeiro" das suas políticas. Deste modo, o regime de visualidade que subjaz aos livros do ensino da História encerra um imbricado de tendências pedagógicas, princípios científicos e projectos políticos com o qual o regime faz disseminar o discurso oficial da História (ibid.: 79-80). Tentemos ver estas questões, comparando representações de livros da 1ª República e do Estado Novo sobre dois temas: o primeiro prende-se com as representações da geografia histórica e o segundo com as personalidades históricas[59].

59 Nesta análise, convém retomar um limite que S.C. Matos (ibid.: 75) impõe à sua análise: "Encaramos as imagens em si, propomos uma leitura imanente, sem atender aos seus eventuais efeitos sobre os leitores, ás intenções subjectivas, ou aos critérios e objectivos que teriam norteado os autores na sua selecção. Enveredar por tal orientação seria sempre entrar num terreno movediço e cheio de imponderáveis". Assim, partilhando com o autor as reservas relativamente a tal orientação da pesquisa, o que tentaremos fazer é compreender a imagem como elemento de uma rede, na qual, se contrói o mode de a *ver*.



INTRODUÇÃO 11

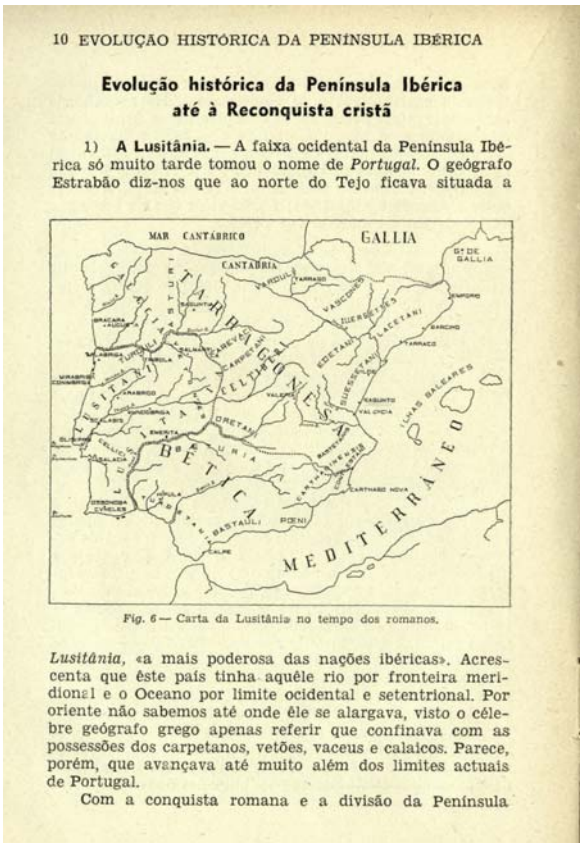
ano algumas devastações, foram derrotados pelo pretor *Públio Cornélio Scipião Nasica*, quando já se recolhiam com o despójo às próprias terras. Sucederam-se desde então com freqüência as revoltas e combates dos lusitanos contra os romanos.

LVSITANIA

Arma virûm imperium terra maris anchora ventus
Crux dedit et fasces Regum subjecta Fidem

A figura simbólica da Lusitânia é representada com atributos que recordam as glórias de Portugal. Está sentada sôbre uma peça de artilharia. Empunha na mão direita uma lança, símbolo da guerra; na esquerda uma cruz, que lembra a fé cristã dos portugueses. O pé esquerdo está apoiado numa âncora, que recorda as navegações e descobrimentos dos nossos antepassados. No pedestal da figura lêem-se dois versos latinos, cuja tradução é: Deram-me as armas o império da terra, a navegação o império do mar; a cruz deu-me a verdadeira fé, para que a conheçam os reinos subjugados.

Fig. 5.37: Representação da Lusitânica no manual *Curso de História de Portugal* de Fortunato de Almeida (1919: 11)



10 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA PENÍNSULA IBÉRICA

Evolução histórica da Península Ibérica até à Reconquista cristã

1) **A Lusitânia.** — A faixa ocidental da Península Ibérica só muito tarde tomou o nome de *Portugal*. O geógrafo Estrabão diz-nos que ao norte do Tejo ficava situada a

MAR CANTÁBRICO
GALLIA
CANTABRIA
LVSITANIA
CELTIBERIA
BETICA
MEDITERRÂNEO

Fig. 6 — Carta da Lusitânia no tempo dos romanos.

Lusitânia, «a mais poderosa das nações ibéricas». Acrescenta que êste país tinha aquêle rio por fronteira meridional e o Oceano por limite ocidental e setentrional. Por oriente não sabemos até onde êle se alargava, visto o célebre geógrafo grego apenas referir que confinava com as possessões dos carpetanos, vetões, vaceus e calaicos. Parece, porém, que avançava até muito além dos limites actuais de Portugal.

Com a conquista romana e a divisão da Península

Fig. 5.38: Representação da Lusitânia no manual *Compêndio de História de Portugal* de António G. Mattoso (1939: 10).



Fig. 5.39: Cartaz exibido na Exposição Colonial do Porto de 1934: "Portugal não é um país pequeno" (http://www.oliveirasalazar.org).

Vejamos o caso da representação da Lusitânia. Uma geografia mítica e histórica ligada às origens da Nação. No manual de Fortunato de Almeida (1919), o autor recorre a uma representação alegórica do mito de origem da Nação (Figura 5.37). Em comentário à imagem, desdobra os vários elementos que compõem a alegoria e, de certo modo, sintetiza a história de Portugal através dos símbolos. Repare-se que enquanto unidade geográfica que sintetiza perspectivas históricas e míticas acerca das origens da Nação, a sua representação alegórica enfatiza a perspectiva mítica que se pode ter da questão. No caso do manual de António G. Mattoso (1939), a Lusitânia é representada através de um mapa com os diferentes povos da Península Ibérica antes da chegada dos romanos (Figura 5.38). Esta opção[60], para além de constituir uma estratégia didáctica, pode ser vista também como um reflexo do modo como o regime iria promover a visualização do espaço no passado. Na "Política de Verdade" promovida pelo Estado Novo, a cartografia - um modo científico de representação – pode ser apresentada enquanto modo neutro de representação de um episódio ou processo histórico. Sendo que, uma sucessão de mapas pode narrar a epopeia dos Descobrimentos e da Expansão Ultramarina, cuja "verdade" ganha uma expressão distinta da alegórica quando traduzida por uma linguagem, aparentemente, científica e alheia a interesses políticos[61]. Numa Nação de destino Universal, a geografia dessa Profecia ganharia mais nitidez se a alegoria se desdobrasse num Mapa do Império. Esse desdobramento torna-se mais evidente nos discursos das exposições. Na Exposição Colonial do Porto, esse Mapa do Império (da Profecia) ganharia expressão numa sobreposição entre as colónias e o mapa do continente europeu (Figura 5.39). A extensão de Portugal é comparada à do continente e dos outros países, nomeadamente, à de Espanha, Inglaterra, França, Itália e Alemanha cuja dimensão é discutida num quadro que acompanha a imagem. Rematando a composição da cartografia, a legenda condiciona a leitura da escala: "Portugal não é um país pequeno".

60 Deve-se salientar que a opção pelo mapa trata-se de um excepção no panorama do tipo de imagens usadas nos manuais. Com efeito, Sérgio Campos Matos (ibid.: 79) constatou que o uso de mapas e paisagens é diminuto quando comparado com a representação da personalidade ou símbolos da nacionais, constituindo o manual de A.G. Mattoso um exemplo em que esta situação se altera, correspondendo mapas e gráfico a um total 19,4% das imagens usadas na elaboração do manual (ibid.: 77).

61 Acerca desta questão é de referir que Mieka Bal (2003). A propósito da importância do estudo dos elementos da cultura visual, salienta que "like museums, maps serve interests that are noticeable in the language we use. To be 'off the map' is to be of no significance, obsolete or unknown; to be 'on the map' is to be acknowledged, given a position, accorded an existence or importance (…).These expressions nicely demonstrate why we need to consider verbal imagery as part of visual culture studies. This talk of maps as expressive of conquest and social hierarchy is bound to the Anglo-Saxon part of the world. Hence, it is a (verbal) interpretation of the use of maps – revealing (even potentially critical), but once endorsed, colluding. This makes studies of the metaphors we use in naturalized form – as if they were ordinary words and phrases – an indispensable part of visual culture studies" (ibid.: 21). O uso da cartografia permite, então, forjar leituras que, sendo alegóricas, se legitimam lógica de escalas que confere autoridade (e verdade) aos conteúdos representados.



Fig. 5.40: Retrato ilustrado de Dom Afonso Henriques do manual *Compêndio de História de Portugal* de Arsénio A. Mascarenhas (1907: 50).

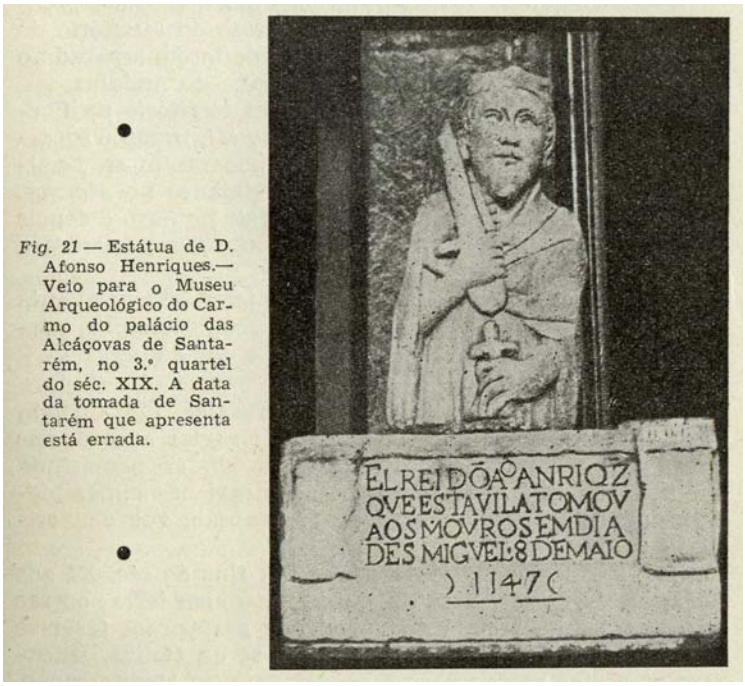


Fig. 5.41 – Documento alusivo a Dom Afonso Henriques no manual *Compêndio de História de Portugal* de António G. Mattoso (1939: 41).

O caso das personalidades históricas deve ser visto dentro do tradicional culto da exemplaridade dos Heróis da História da Nação. É de salientar que, neste ponto, tanto nos manuais da 1ª República como do Estado Novo, estes retratos individuais constituíam o tipo de imagem mais comum. No entanto, durante o Estado Novo, a representação das personalidades faz-se através de fontes iconográficas, destacando-se das imagens da 1ª República que valorizavam as ilustrações (Matos ibid: 79). Vejamos o caso de Dom Afonso Henriques. Durante a Primeira República, no manual de Arsénio Mascarenhas (1907), por exemplo, o primeiro rei de Portugal era retratado numa ilustração que o apresenta como um nobre guerreiro, destacando a sua habilidade e força na batalha (Figura 5.40). No manual de A.G. Mattoso (ibid.), a ilustração é substituída por uma imagem de uma estátua que celebra a tomada de Santarém aos Mouros; a legenda informa acerca da origem da estátua e corrige a data da batalha (Figura 5.41). Quando comparadas as imagens, se é certo que ambas enfatizam o lado guerreiro da personalidade, o ênfase na sua indexação ao Espírito das Cruzadas durante o Estado Novo, acabaria por condicionar a leitura da figura, isto é, pelo comentário é invocada uma dimensão religiosa que transformaria Dom Afonso Henriques num guerreiro-santo, que é digno do milagre e se torna num guardião dos valores morais e da fé cristã (ibid.: 82). Enquanto participante de um Panteão, o primeiro rei de Portugal seria sempre o

personagem catalizador da Fundação[62], porém durante o Estado Novo, esse herói fundador torna-se cada vez mais correlativo de uma série de valores que conduziriam Portugal na sua "História de Verdade". Com efeito, como saliente S. C. Matos, a síntese de A. Mattoso é "breve mas hiperbólica no seu excesso (...) [atribuindo] ao *esforço, heroísmo e bravura* de Afonso I a *constituição política da Nação Portuguesa* e *uma obra gigantesca*" (ibid.: 135). Valores de combate e bravura, associados à fundação da Nação e à realização da sua vocação, que são partilhados por uma série de figuras tornadas Heróis da história de Portugal[63].

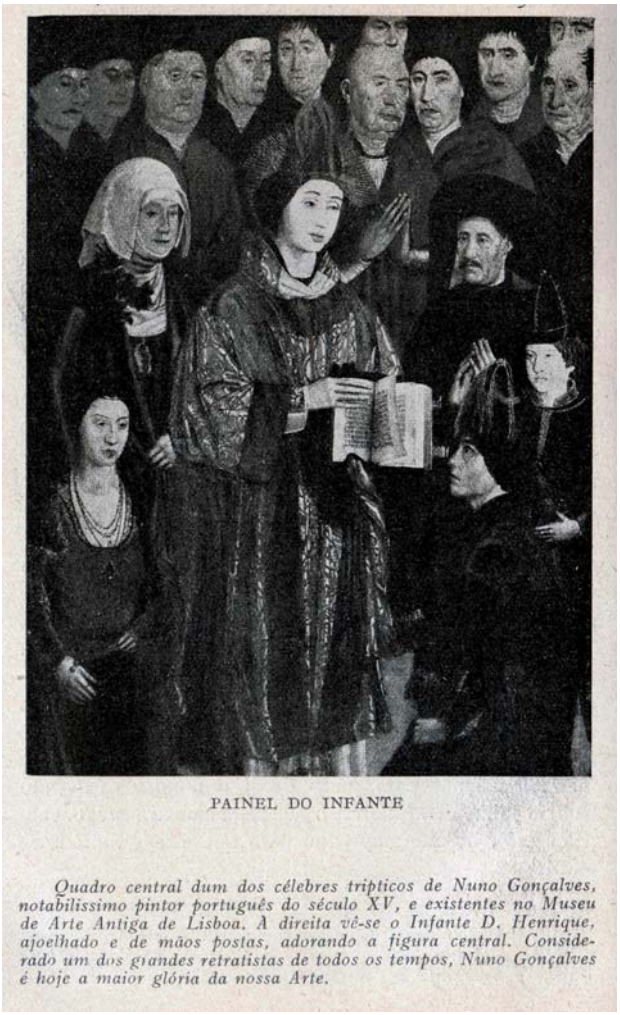
Tal leitura permite, então, que na Exposição do Mundo Português, por um mesmo processo de justaposição que vimos anteriormente a propósito do mapa da Exposição Colonial do Porto, as figuras do rei fundador e do ditador se fundam numa só (Figura 5.42). A legenda "Ditosa Pátria que tais filhos tem", e o reconhecimento das duas figuras (uma do Passado e a outra do Presente), cria uma linhagem que indexa o ditador ao Panteão dos Heróis Nacionais e o Estado Novo a uma nova Época de Ouro. A justaposição destaca-se por conseguir fundir elementos de cronologia distinta, ou geograficamente descontínuos (no caso da Figura 5.39), garantindo a clareza da mensagem que o regime pretende difundir. Neste jogo de justaposições, a eficácia das imagens pode ser potenciada com o recurso à sua semelhança, vejamos o próximo exemplo.



Fig. 5.42: Culto do Chefe num cartaz de 1940 (Vieira 2010: 87).

62 "Herói fundador, paradigma de herói de acção, guerreiro, poder-se-ia pensar as diversas variantes do seu mito não se distanciam muito de um padrão básico, de um modelo de todas as suas lições – aquilo que Durand designa por *narrativa canónica*" (Matos ibid.: 133).

63 "Paradigma do heroísmo tradicionalista do Estado Novo é, acima de tudo, o herói-estadista, do fazer-manipulador (*fazer-fazer*), o condutor de homens, aquele que reúne os supremos atributos da personalidade voltada para a acção. // Herói superior é aquele que coloca o dever, os valores nacionais, acima dos valores particulares, familiares e amorosos: o caso do Infante Dom Henrique. Nele se associam a este princípio as excepcionais qualidades de tenacidade, persistência e fervor místico, que o instituem, para A. Mattoso, como a personalidade mais representativa da missão histórica de Portugal – a *vocação apostólica* de que fala aquele autor. É o caso de Dom João III – anti-herói da historiografia liberal que importava reabilitar entusiasticamente – reformador da sociedade portuguesa e dos seus costumes, introdutor das instituições mais exorcizadas por tantos intelectuais oitocentistas (a Inquisição e a Companhia de Jesus), alegado artífice doa apogeu cultural português do século XVI, fazedor do império atlântico. // Heroísmo do *fervor místico* e da *exaltação patriótica*, de audácia temerária e sacrifício, este paradigma radicalmente nacionalista do homem de elevado ideal e de missão, superiormente inspirado, tem muito do messianismo do culto do chefe, característicos das ideologias tradicionalistas e autoritárias então em voga na Europa" (Matos ibid.: 167).



PAINEL DO INFANTE

Quadro central dum dos célebres trípticos de Nuno Gonçalves, notabilíssimo pintor português do século XV, e existentes no Museu de Arte Antiga de Lisboa. À direita vê-se o Infante D. Henrique, ajoelhado e de mãos postas, adorando a figura central. Considerado um dos grandes retratistas de todos os tempos, Nuno Gonçalves é hoje a maior glória da nossa Arte.

Fig. 5.43: Painel do Infante no manual Elementos da História de Portugal de Alfredo Pimenta (1937: 128).



Fig. 5.44: Capa de *Notícias Ilustrado*, 1932 (Vieira 2010: 87).

Os retratos colectivos constituem, a par do retrato individual, um dos tipos de imagens mais frequentes nos manuais (ibid.: 79). Porém, a identificação dos personagens que compõem o retrato fazem da colectividade um complemento da individualidade promovido nos retratos individuais, isto é, na identificação dos vários personagens na exploração da relações entre si, tece-se a representação das redes de hierarquia nos quais esses personagens se tornaram heróis nacionais. A reprodução do quadro central do tríptico de Nuno Gonçalves no manual de Alfredo Pimenta (1935) é exemplo disso (Figura 5.43). Com efeito, a *adoração* constitui um dos aspectos fundamentais na composição da obra, definindo a distribuição e a atitude das figuras. Este comportamento, quando analisado do ponto de vista da ideologia do regime, pode ser associado à promoção do culto do chefe. Neste sentido, é de salientar que, como já referimos, ao contrário das ilustrações dos manuais da 1ª República, a reprodução de documentos e o uso do retrato promovem também a naturalização da leitura que se pode fazer deles: como documento, a imagem apresenta a sua "verdade" enquanto elemento dado a conhecer pela ciência; como

retrato, a imagem apresenta-se tradução fidedigna do Passado[64]. Para além destes aspectos relacionados como a promoção de um mimetismo que traduz a ordem social em imagens do Passado, existe outro aspecto a salientar. Pelo retrato colectivo multiplica-se o número de rostos tornados visíveis, permitindo a multiplicação do número de estratégias que visam naturalizar a comunidade do Presente como herdeira de uma comunidade do Passado. Essa multiplicação dos rostos permite, por exemplo, a identificação no mesmo tríptico de um rosto semelhante ao de Oliveira Salazar noticiada no *Notícias Ilustrado* (Figura 5.44)[65]. A construção das semelhanças faz-se também pelo reconhecimento do personagem, interpretado como Estêvão Afonso, como um homem da Finança, ou seja, fisionomias e destrezas associam-se numa tipificação que, mais uma vez, naturalizam a acção do ditador indexando o seu rosto e as suas competências a uma linhagem histórica. O exemplo da identificação do rosto de Oliveira Salazar no Tríptico de São Vicente é apenas um exemplo deste tipo de exercícios de reconhecimento. Neste reconhecimento, a semelhança das imagens, ou melhor, a construção da sua semelhança, permite que a justaposição que vimos anteriormente (formalizada em imagem) seja construída de outro modo. Porém, o resultado é sempre o mesmo: a cristalização de uma linhagem que legitimava o regime e as suas individualidades; a cristalização de uma imagem constituída pelo Chefe e o seu Povo; a adoração ou o culto desse chefe como modo de salvação da Pátria; a promoção da obediência e da crença.

64 "Another important task of visual culture studies is to understand some of the motivations of the prioritization of realism. The goal of the promotion of realism is to stimulate mimetic behaviour. The dominant classes set themselves and their heroes up as examples to recognize and follow, and it is barely an exaggeration to say that this interest is visible in the cult of portraiture. This shows the real political *interests* underlying the preference for realism. It promotes transparency: the artistic quality mattered less than the faithful representation of the achiever. The authenticity required has an additional investment in indexicality" (Bal 2003: 22). O uso do retrato permite explorar o carácter *explícito* da imagem. Tal carácter é possível porque, no regime da visualidade em que estas imagens se dão a ver, o *olhar* a imagem é o olhar isento de condicionantes (os cinco sentidos são tomados como modos de captar essências). Daí a transparência e a autenticidade do retrato.

65 "No Natal desse ano, a capa do Notícias Ilustrado, dirigido por Leitão de Barros, patenteava a "sensacional descoberta" de semelhança fisionómica entre um "Financeiro de 1450" e um "Financeiro de 1932" e titulava: "A expressão de Salazar está nos Painéis de Nuno Gonçalves!" Lá dentro, nas páginas centrais, esclarecia-se que um dos redactores do jornal se dera conta da "extraordinária semelhança, aliás fácil de verificar", entre a expressão do Dr. Oliveira Salazar – "agora tão extraordinariamente posta em foco pelas sensacionais entrevistas realizadas por António Ferro" – e uma figura dos Painéis de Nuno Gonçalves, aquela que se encontra quase ao centro da fiada superior de cabeças no chamado Painel dos Pescadores. "A flagrante identidade de construção das duas cabeças, prosseguia o articulista, levou-nos a indagar do que teria sido, na vida, o retrato do grande pintor quatrocentista." Para esse efeito, logo falaram com José de Figueiredo, autor de monografia fundamental sobre o pintor e que nela ensaiara uma identificação iconográfica de muitas das personagens representadas nas seis tábuas, propondo para a figura em causa o nome de Estêvão Afonso, navegador português nas armadas que saíram de Lagos para exploração da costa africana e alegadamente responsável por aspectos financeiros relacionados com tais empreendimentos. "Donde – concluía o jornal –, estamos em presença duma figura que tem dois pontos de contacto com o actual presidente do Ministério: a semelhança dos traços fisionómicos e o exercício de idêntico mister – ambos administradores da fazenda; Estêvão Afonso, da Companhia de Lagos, e Oliveira Salazar, da governação pública" (Carvalho 2006: s/p).



Fig. 5.45: O Século Ilustrado, 1944, N.º 340, página 3 (pormenor) (BPMP P-B 131 1944 nº340).

Como é noticiado no *O Século Ilustrado*, esta composição de semelhanças é também realizada em França (Figura 5.45)[66]. Tratam-se de exemplos que tentam criar pela semelhança dos rostos uma unidade transtemporal necessária para forjar a unidade inerente ao corrente nacionalista usada pelo regime. Sendo que, a multiplicação desses reconhecimentos, legitimando o exercício, garante a assertividade das leituras que se podem fazer a partir das relações que estabelecem. Estes exercícios de justaposição de elementos (tanto neste último caso, como no mapa da Exposição Colonial do Porto (Figura 5.39) e do cartaz da Exposição do Mundo Português (Figura 5.42)) são paradigmáticas do *jogo de citações* de que nos fala M. L. Martins (ibid.: 109-111). Entre manuais escolares, exposições e notícias de jornais, entre *realidades palpáveis* e *leituras*, a aura profética do regime é constatada de modo diverso, sendo deste rizoma que a crença se estabelece enquanto modo de conhecimento e a obediência como modo de conhecer. Da crença e da obediência cresce, assim, uma interrogatividade que reproduz a ordem que subjaz a este regime de observação e conhecimento.

66 Esta notícia faz-nos retomar a leitura que A.M. Thiesse (2000 [1999]) faz das construções da Identidades Nacionais que apresentamos no Capítulo 1. A autora sugere que a sua produção pode ser entendida como o "sistema IKEA" (ibid.: 18-19), isto é, um esquema modular que pode ser adequado à realidade de cada Estado-Nação. É também de referir que F. Rosas (2003: 1032) salienta a influências dos regimes ditatoriais coevos no modo como se processa a produção do Homem Estadonovista, sendo que, o exercício de M. Zuber é contemporâneo da França do regime de Vichy.



A AGRICULTURA MEDIEVAL PORTUGUESA

Esta belissima página iluminada do «Comentário do Apocalipse de Lorvão» dá-nos a imagem dos mais importantes trabalhos rurais do século XII: *em cima, a vindima; em baixo, a ceifa e o fabrico do vinho. A prensa de vara e furo, utilizada na lagaragem, ainda hoje se emprega em muitos pontos de Portugal.*

Fig. 46: Representação da agricultura medieval no manual Elementos da História de Portugal de Alfredo Pimenta (1937: 25).

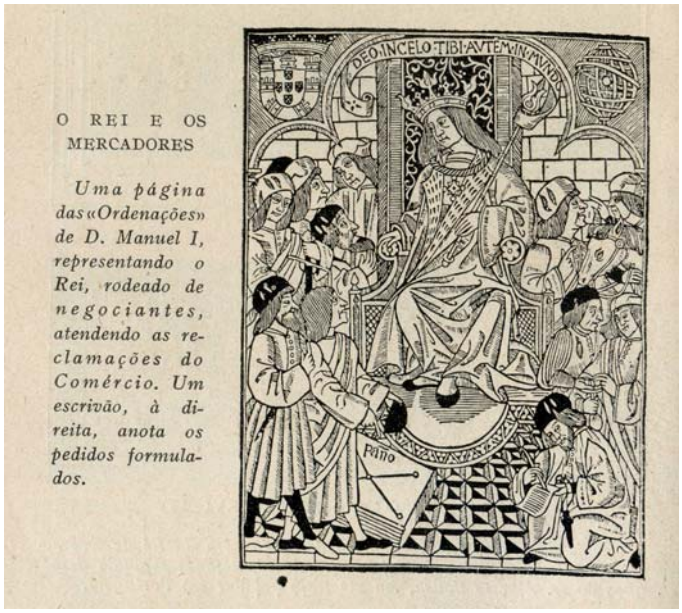


Fig. 47: Representação das relações entre o Rei os Mercadores na Época Moderna no manual Elementos da História de Portugal de Alfredo Pimenta (1937: 176).

As *fisionomias eternas aproximam o Passado e o Presente*, fazendo do regime que promove tal indagação, o guardião dessa fisionomia para o Futuro. Fisionomias particulares que, na sua singularidade, remetem para uma figura sem rosto: o Povo. Até aqui, temos vindo a destacar o modo como o uso do retrato (individual ou colectivo) serve de elemento de reprodução social nos manuais escolares. Para além dos retratos onde os personagens são *reconhecidos*, existe (na categoria dos retratos colectivos) uma série de personagens cuja identificação, não remetendo para uma individualidade, não deixa de informar acerca dos seus papéis no âmbito das dinâmicas sociais de um determinado período. São especificações que dirigem a leitura para a existência de tipos sócio-profissionais cuja aprendizagem é necessária para moldar as expectativas dos alunos, informando-os não só da tipologia disponível como do modo como se comportam os tipos entre si. A título exemplificativo, apresentam-se duas dessas imagens: uma referente à agricultura (Figura 5.46) e outra relativa ao comércio e aos serviços estatais (Figura 5.47). Nos dois casos, a legenda informa acerca de classes sócio-profissionais, permanecendo anónimas as figuras que ilustram as actividades. No caso da agricultura enunciam-se as colheitas. Enunciam-se, então, nem tanto as actividades do sector, mas os produtos que daí advêm, definindo-se a sua importância no governo das coisas em que se inserem. No caso da imagem relativa ao comércio e ao estado, apenas o rei é identificado, já o seu escriba é apenas referido enquanto tal e os comerciantes representados enquanto grupo. O escriba surge então como uma figura cujo reconhecimento se faz pela

sua relação com o Rei (e com o Reino). É um burocrata sem rosto, apenas um corpo cujas destrezas lhe asseguram uma função e um *reconhecimento* na imagem. Os comerciantes são um grupo, mais uma vez, sem direito a individualidade. São apenas elementos que pela topografia das relações sociais e económicas delimitam um lugar entre as forças, ganhando relevo social e *reconhecimento* imagético.

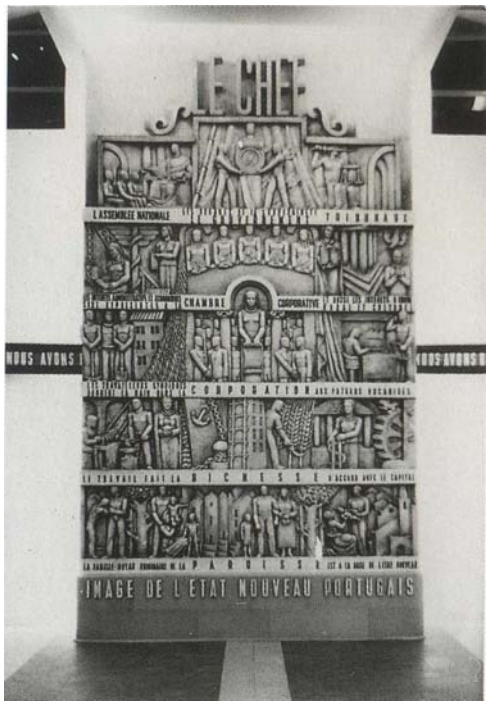


Fig. 5.48: *Imagem do Estado Novo*, baixo relevo de Henrique Bettencourt exibido na Exposição Universal de Paris de 1937 (Pavilhão de Portugal, Sala do Estado) (Aucciaiuoli 1998: 58).

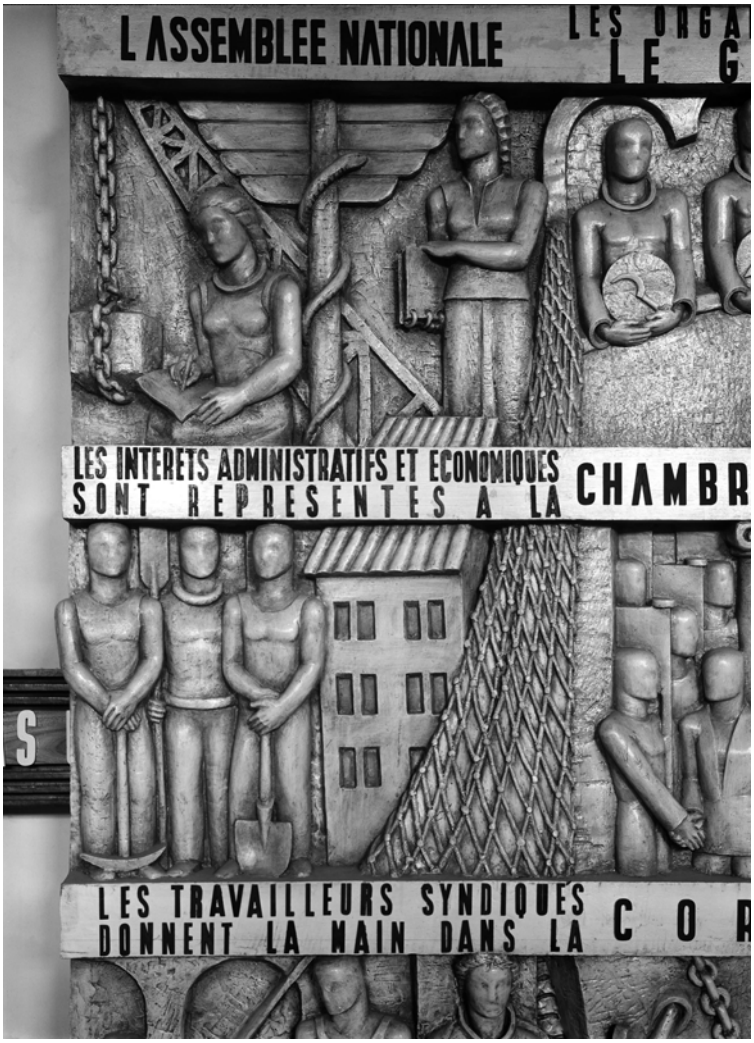


Fig. 5.49: *Imagem do Estado Novo* (pormenor) de Henrique Bettencourt. foto Estúdio Horácio Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte/)

Abdicando do rosto, da *singularidade*, a fisionomia e a anatomia tornam-se eternas construindo a naturalização do corporativismo que representa a Nação (Figura 5.48 e 5.49). A verdade da política corporativa é aprendida neste jogo de um povo sem fisionomia, ou melhor, de um povo que, *agrilhoando a carne*, constrói o corpo nacional, vivendo na verdade desse corpo. Entregando o seu rosto à representação do anonimato. E, da exemplaridade desta entrega, surge um novo Herói: o Povo. Um Herói sem rosto que se torna visível nas imagens enquanto colectividade que rodeia os retratados na composição da Galeria da História.



Fig. 5.50: Pavilhão de Portugal na Exposição Universal de Paris de 1937. Vestíbulo principal, estátua de Oliveira Salazar da autoria de Francisco Franco, fotografia de Mário Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte/).

Os retratados surgem, assim, enquanto sinalética de um percurso onde se movimentam as massas. O retrato irrompe da paisagem, fixando-lhe o sentido e os sentidos de quem entra na moldura. Salazar na Serra do Caramulo ou a sua estátua no Pavilhão Português da Exposição Universal de Paris (Figura 5.50) desempenham a mesma função: dar rosto ao segmento de espaço em que se encontra, criando um organismo em que morfologia das coisas não é mais do que a expressão da fisiologia do *seu* regime. No rosto reside o olhar que cria a paisagem.



Fig. 5.51: Pavilhão de Portugal na Exposição Universal de Paris de 1937. Acesso ao segundo andar onde se encontra a Estátua do Presidente da República General Carmona da autoria deAntónio Costa, fotografia de Mário Costa, fotografia de Mário Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte/).



Fig. 5.52: Pavilhão de Portugal na Exposição Universal de Paris de 1937. Estátua do Presidente da Républica General Carmona da autoria deAntónio Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, http://www.flickr.com/photos/biblarte/).

No pavilhão, as linhas sucedem-se em planos que definem trilhos onde se caminha e deslumbra o itinerário das personalidades. Sucedem-se outras linhas, dirigindo o movimento, criando uma sucessão de horizontes a descobrir (Figura 5.51). *Caminha-se* pelas linhas, experimenta-se a sua textura, percorre-se o relevo até uma nova figura. Um novo rosto, mas expressão de uma mesma fisionomia: a Soberania edificada num cântico que invoca o Povo no seu heroísmo nobre e valente (Figura 5.52). O Povo, uma massa anónima que em movimento ganha a possibilidade de ter rosto e personalidade. Rosto e personalidade eloquentemente adjectivadas, sem que sejam enunciadas as características que ponham em causa o indiferenciado rosto de cada um dos elementos da multidão. É uma adjectivação que apenas quer fazer da multidão a fisionomia necessária ao governo. Os adjectivos são apenas catalizadores dos fluxos da fisiologia que modela a massa e o seu movimento. Invocar a massa é a estratégia necessária à composição de uma paisagem onde se multiplicam as passagens que ordenam o movimento (Figura 5.53).



Fig. 5.53: Exposição do Mundo Português, Entrada. Foto de Mário Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, (http://www.flickr.com/photos/biblarte/).



Fig. 5.54: Exposição do Mundo Português, Entrada. Foto do Estúdio Horácio Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, (http://www.flickr.com/photos/biblarte/).

As massas em movimento nas Exposições e Comemorações do regime prestam-se à acção dos dispositivos eugénico, ético e alético. Visita e parada são exercícios de uma mesma disciplina que visa forjar a comunidade nacional necessária à obra do regime. A visita torna-se um momento em que os corpos são adestrados ao circuito da exposição. A visitação dos temas que a exposição oferece é um momento de aprendizagem do circuito das coisas nas verdades do regime. As passagens (Figuras 5.52, 5.53, 5.54) multiplicam-se nestas paisagens, recitando o liminar sacrifício que é pedido aos portugueses pela biopolítica estadonovista. De passagem em passagem são reveladas verdades e, nessa verdades, aprende-se que o sacrífico cura a Nação. A uma massa em movimento é imposta a aprendizagem dos movimentos que a levam à marcha nacional. Os umbrais que pontuam a Exposição do Mundo Português de 1940 são os lugares onde a massa se organiza para continuar em movimento. São passagens que dão continuidade à visitação, que marcam a iniciação da qual a exposição é dispositivo. Fazem da marcha uma forma de conhecer, e, marchando, incorporam o estilo do Mundo Português de 1940.



Fig. 5.55: Exposição do Mundo Português: Ponte sobre a Avenida da Índia, piso superior da Porta da Fundação, foto de Màrio Novais (AAVV 1998: Fig. 12).

3.5.2. O Estilo Português de 1940

As exposições aglutinam sob o mesmo discurso as realizações passadas e os projectos futuros, actualizando no Presente as condições para que se aprenda no Passado a Lição necessária para aderir ao Projecto de Futuro. As exposições são, assim, um espaço por excelência para que os projectos biopolíticos estadonovistas se concretizem, sendo a imagem um dos elementos fundamentais para a sua eficácia. Porém, mais do que a imagem, importa definir as condições da sua experimentação, daí a importância dos umbrais (Figuras 5.53. 5.54 e 5.55) enquanto elemento que marca a sequência das imagens. Assim, as Exposições constroem um regime de visualidade em que conteúdos, recursos de representação, mensagens e condições de recepção são monotorizados no sentido de garantirem a eficácia dos exercícios disciplinares. A Exposição do Mundo Português, pretendendo ser uma síntese da Identidade Nacional e da sua história, apresenta o propósito de construir uma imagem contemporânea de Portugal. Desta forma, comportando um desafio de apropriação das tendências internacionais artísticas, permite a revisitação de uma série de elementos do imaginário nacional e, nessa revisitação, estabelecem-se as condições para gerir um novo modo de experimentação das suas imagens (Acciaiuoli 1998)

Augusto de Castro, director do evento, anunciava a Exposição de 1940, como, mais do que um "cenário", uma "pintura"; mais do que um "poema" ou um "monumento", como uma "iluminura" (citado por Acciaiuoli ibid.: 140). Nesta comparação, ou nesta expectativa da obra, se é certo que se expressa um ideal de natureza estética, expressa-se também um ideal de uma forma de contar a história da nação. Isto é, por um lado a iluminura é uma manifestação artística, obedece a uma série de procedimentos técnicos e soluções que a individualizam no âmbito das artes. Simultaneamente, é um modo de, pela decoração, criar uma mensagem que, pelo ênfase que é dado a pormenores, se torna ela própria uma forma de narrativa. Fazer da exposição, e das comemorações históricas, uma iluminura é admitir que a história que se vai contar já estivesse escrita, sendo o propósito da exposição *iluminar* essa narrativa, ou seja, ir ao espaço entre as palavras que a narram para o preencher de motivos e cores, iluminar os episódios, iluminar na sequência a grandeza dos feitos e dos personagens (Figura 5.56). Assim, esta descrição permite-nos interpretar a exposição como um lugar que, ao invés de ser definido pela sua textualidade ou materialidade, deve ser entendido na sua visualidade. Uma imagem efémera da qual resultam traços que permitem a edificação de espectros (Figura 5.57). Um evento evanescente que ganha a sua força na precariedade da sua presença. Na efemeridade da sua experiência (Figura 5.58).



Fig. 5.56: Exposição do Mundo Português: Passagem, Pavilhão da Fundação, Secção Histórica, foto de Mário Novais (AAVV 1998: Fig. 24).



Fig. 5.57: Exposição do Mundo Português: Espelho de Água e Padrão dos Descobrimentos, foto de Mário Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, (http://www.flickr.com/photos/biblarte/).



Fig. 5.58: Exposição do Mundo Português: Fonte Luminosa, Praça do Império, foto de Mário Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, (http://www.flickr.com/photos/biblarte/).



Fig. 5.59: Exposição do Mundo Português: Sala da Cultura, Pavilhão dos Portugueses no Mundo, foto de Mário Novais (AAVV 1998: Fig. 26).

Na metáfora da "iluminura" pode ser lido também o modo de construção das imagens, do seu recorte enquanto representação de algo e da sua indexação a outras imagens enquanto elemento que permite re-articular essa representação. A iluminura permite intervir numa paginação sucessiva de coisas, eventos, lugares... que compõem a "cultura de um povo" (Figura 5.59). É com base nesta operação que é possível o conjunto de pavilhões temáticos onde são convocados ciclos históricos, circunscrições territoriais ou unidades etnográficas. Delimitações pictóricas que, possibilitando a construção de um conjunto, oferecem um itinerário, uma viagem por Portugal. Um caminho em que a integração do imaginário nos projectos políticos permite a apresentação das medidas do governo enquanto "Política de Verdade". Com efeito, este caminho, que é definido pela relação entre as unidades, longe de ser apenas uma lembrança de materiais – uma representação do contexto onde emergiram e ganharam sentido – foi arquitectado de acordo com os exercícios que actualizam a ideologia do regime. É uma cultura formatada pela moldura do regime. É uma cultura para caber nas vitrines da exposição e nas páginas que a descrevem em personagens, em realizações e em auras de perenidade. Um catálogo de recortes de práticas que se fossilizam em páginas de livros.



Fig. 60: Exposição do Mundo Português: Aldeias Portuguesas, Centro Regional, foto de Mário Novais (AAVV 1998: Fig. 36).



Fig. 61: Exposição do Mundo Português: Superstição, Pavilhão do Mar e da Terra – Secção da Vida Popular, foto de Mário Novais (AAVV 1998: Fig. 34).

Os materiais, transformados em unidades visuais, não perdem, porém, a totalidade do índex em que se constituem enquanto elemento de uma cultura. Pelo contrário, é porque estão referenciados que a sua potencialidade enquanto elemento de uma nova visão (interpretação) é activada (Figuras 5.60 e 5.61). Isto é, desde o momento em que os visitantes começam o trilho da exposição, deparam-se com imagens que conheciam, sendo desse encontro – no qual se reconhece a familiaridade da imagem – que se abre a possibilidade de se revelar o lugar dessa imagem na mitologia do regime. O exercício de reconhecimento, abrindo as possibilidades ao conhecimento da constelação das imagens que compõem a galeria oficial, entorpece as possibilidades de compreensão da operação visual que definiu essa cartografia. Entorpece o reconhecimento do movimento da ideologia, tornando clarividente o novo índex das imagens. É na experiência de revisitação que a tensão entre o local e o estato-nacional permite a distribuição da Identidade Nacional criada pelo regime. O local – onde a especificidade das vivências da comunidade geram o material a ser recortado em imagem - e o estato-nacional – a sucessão organizada de imagens segundo uma ordem autorizada – refazem os índices em que as coisas ganham os seus sentidos,

conferindo-lhe um outro que permite a matricialidade da Identidade Nacional. Permitindo a sua integração enquanto elemento natural das estratégias de identificação de cada um. Naturalizando o discurso estato-nacional sobre a identidade da comunidade e de cada um dos seus elementos.

A naturalização da síntese entre um Portugal que se representa, de acordo com os projectos do regime, e um Portugal que corresponde a dinâmicas locais que, nem sempre, estavam ligadas (ou cientes da sua ligação) ao Estado-Nação que as representam, pode ser perspectivada segundo um fenómeno que E. Hobsbawn (1992 [1983]) designa por "invenção das tradições". Como vimos no Capítulo 1, pela "invenção das tradições", os costumes são sujeitos a um registo idealizado que tem como consequência a cristalização do seu modo de fazer acontecer, isto é, um conjunto de acções formalizado, mas aberto à mudança, é decomposto numa série de "passos" definido que, pelo registo, são tornados numa série rígida do *modo de fazer*. Essa rigidez permite a sua repetição por parte de todos, na medida em que o carácter inventivo dos costumes é perdido face à rigidez da performance do acto registado. Para além disso, a tradição – enquanto comportamento idealizado – monotoriza o seu desempenho pela sua proximidade a esse modelo idealizado de comportamento, fechando assim a possibilidade à sua transformação. Torna-se um elemento de perenidade – um "Elemento de Verdade" – e, daí, a sua importância enquanto elemento legitimador. A tradição é, deste modo, um tipo de elemento visual que, recortada de um contexto onde funcionava em interacção com outros costumes – permite a sua articulação nas sequências que compõem as Identidades Nacionais.

A "invenção das tradições" que, de um modo ou de outro, trespassa as comemorações do Estado Novo, conduz-nos à tensão entre o "antigo" e o "novo". Tal dicotomia, numa perspectiva de movimentos estéticos, é comparável às discussões entre "tradicionalismo" e "modernismo" e, consequentemente, às polémicas entre artistas defensores de uma estética "nacional" e artistas que advogam por um estilo "internacional"[67]. Esta discussão é patente nas palavras, e nas expectativas, de António Ferro acerca da

67 "As grandes obras públicas do Salazarismo do Estado Novo, afirmativo sobretudo entre 1930 e 1940, constituíram por vezes, exemplarmente, o centro dos debates e das questões entre modernidade e tradicionalismo. Um grande estádio desportivo (Jamor), um grande Monumento Nacional (Sagres) e os Pavilhões de Exposições Internacionais constituem três casos paradigmáticos. // Depois de uma dinâmica modernista de influência internacional, que despontou em Portugal na transição de 1929-1930 (e que o Regime de Salazar, ainda à procura de si próprio, começou por aceitar nas primeiras obras, como no Liceu de Beja, muito Bauhausiano, ironicamente projectado por Cristino da Silva, que seria depois o campeão da arquitectura tradicionalista), houve uma fase, que se prolongou por toda a restante década 1930, onde as tensões entre atitudes arquitectónicas inovadoras conflituaram com atitudes de sinal reaccionário. // O caso do Estádio Nacional, no Jamor (arredores de Lisboa), erigido entre 1938 e 1944, foi exemplar: obra de grande efeito cénico, geradora do maior parque desportivo do País, foi pensada por autores como Jorge Segurado em vastos recintos de axiologias monumentais, implantadas no meio do vale; mas acabou por ser edificada uma obra de concepção muito mais moderna, concebida pelo arquitecto paisagista Caldeira Cabral, integrada elegantemente na encosta (e não a meio do vale), ao modo dos anfiteatros da Antiga Grécia. Cabral era um técnico agrónomo que tinha uma formação muito mais actualizada, levada a cabo no âmbito da Escola Paisagista Alemã

Exposição de 1940, e do seu legado para "fundar" uma expressividade nacional do século XX; assim, pede aos participantes que forjem "o estilo português de 1940 – não um estilo arte-nova, mas um estilo moderno, forte saudável, que viesse do passado sacudindo a poeira do caminho" (citado por Acciaiuoli ibid:. 125). O "estilo 1940" era, assim, simultaneamente, "o novo e o antigo", "o tradicional e o modernista", "o nacional e o internacional"… tudo isto e, no seu âmago, a essência do Portugal de 1940. Se, pela actualização da narrativa histórica o regime legitimava a sua política no Passado, o movimento modernista, pela estética monumental (isto é, do que impondo-se como novo na paisagem não deixa de invocar a memória), permitia a actualização da sua política no Futuro (Ramos do Ó, 1999). Assim, o estilo de 1940 era o estilo de um Portugal das Comemorações e dos Monumentos, um Portugal da estética monumental construindo os edifícios que, no Futuro, seriam motivo de novas celebrações, ou nas palavras de António Ferro, da obra que serviria para que "os portugueses de amanhã, os portugueses de 2040, [sentissem] a necessidade imperiosa de a celebrar, com o entusiasmo e reconhecimento [e esse momento seria] o centenário de 1940, o centenário dos centenários" (citado por Acciaiuoli ibid).

O estilo português seria, assim, mais um dos elementos do dispositivo alético que estabelecia o horizonte de sentido que envolvia a produção do conhecimento. Forjar um estilo português de 1940 seria a forma de demonstrar que a singularidade portuguesa era contemporânea do Mundo em que se vivia. De levar a crer nessa singularidade e na virtude das suas realizações. A mesma singularidade que, liderada, por Afonso Henriques se individualizou dos reinos cristãos na Idade Média, a mesma Nação que fez os Descobrimentos e restaurou a sua independência em 1640. Um mesma singularidade que, feita coeva de 1940, era mostrada como verdade, como o "Verdadeiro Elemento de Futuro". A ideia de estilo português encerra, assim, tanto o conhecimento que daí possa advir, como o próprio modo de se fazer esse conhecimento. A portugalidade, por ser o elemento que individualiza e viabiliza Portugal no Mundo das Nações, é, por isso mesmo, o exclusivo modo de conhecer nesse, e esse, mesmo Mundo.

(curiosamente na época nazi). // Os episódios dos sucessivos Concursos para o Monumento aos Descobrimentos Portugueses, a erigir em Sagres (nunca executado), foram outras situações onde pesou a decisão autocrática (o Ditador Salazar anulou sucessivamente os 3 concursos realizados, em 1933- 35, 1936-38 e 1954-57) sobre os projectos, inovadores e de expressão modernista, e por isso contrários à nascente estética oficial, adepta do gosto neo-tradicional. // Outros casos exprimem nesta época as mesmas contradições entre o apelo da obra segundo a arquitectura moderna do Racionalismo, do Funcionalismo ou mesmo do Organicismo, e a tentação passadista-clássico-barroca ou regionalista-folclórica: foi o que sucedeu com os pavilhões representando Portugal em exposições internacionais (tradicionalistas em Sevilha, 1929, e em Paris, 1931, mas inovadores e modernistas em Paris, 1937, ou, de certo modo, em Nova Iorque, 1939. // Com a grandiosa - mas frustrada, por acontecer em plena guerra mundial - Exposição do Mundo Português, em 1940, o Estado Novo definiu de modo categórico a sua opção tradicionalista, regionalista e passadista no campo da arquitectura. De facto, para ela elaboraram quase todos os arquitectos do seu tempo uma vasta e profusa série de modelos, os quais vieram a servir de padrão pelos 20 anos seguintes para tipologias de equipamentos, habitações e infra-estruturas" (Fernandes 2003: 64-66).

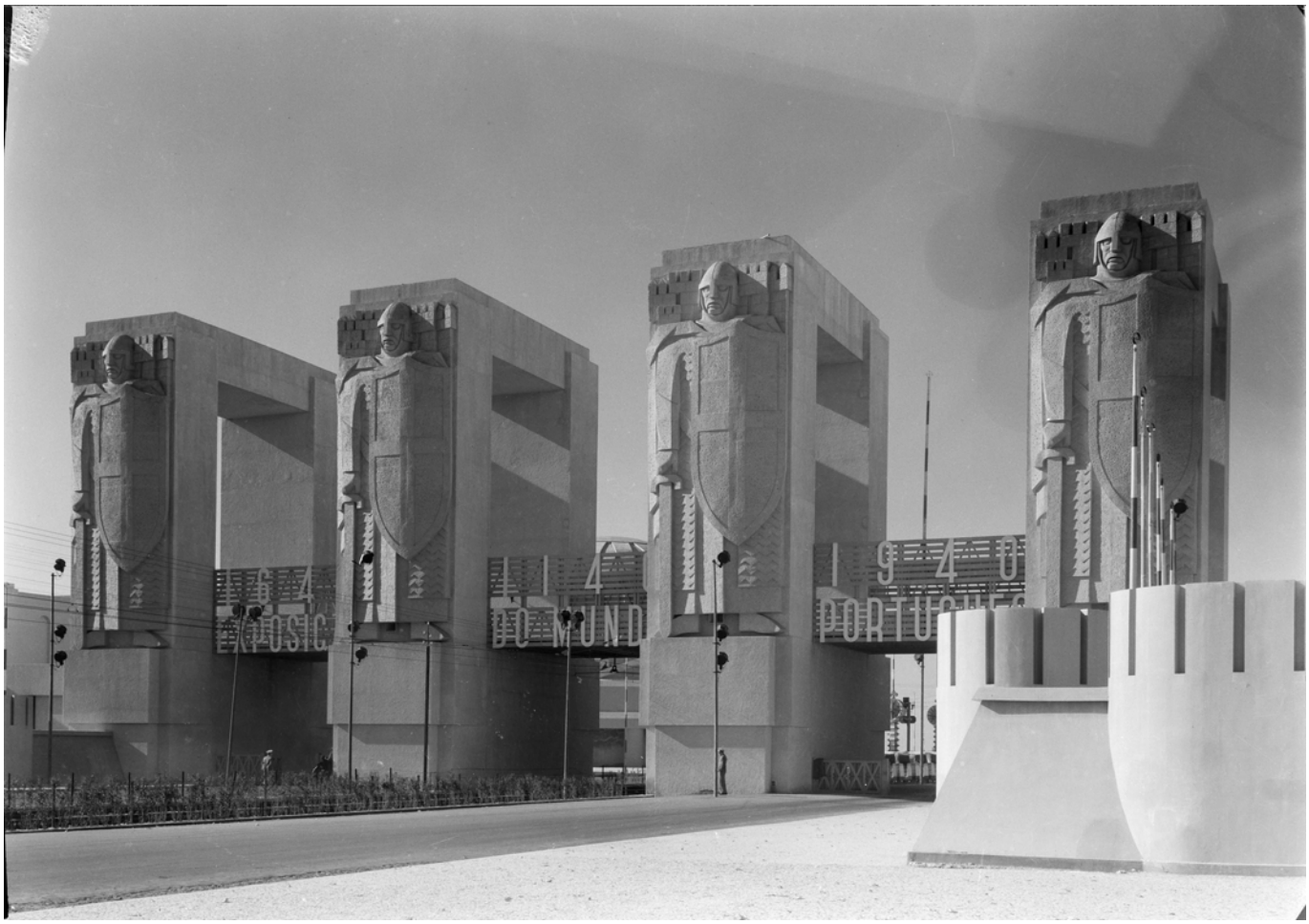


Fig. 62: Exposição do Mundo Português: Porta da Fundação (projecto de Cottinelli Telmo), foto de Mário Novais (Galeria de Biblioteca de Arte – Fundação Calouste Gulbenkian, (http://www.flickr.com/photos/biblarte/).

Entrar no recinto dessa portugalidade (Figura 5.62), percorrer a sua arquitectura, mais do que apenas olhar as iluminuras criadas pelo SPN e educar a visão, foi também um modo de ligar os projectos individuais ao projectos do regime que, pela repetição das suas estratégias em diferentes lugares (a escola, a corporação, a oficina, a igreja, a fábrica, o tempo livre…) naturalizava a artificialidade da mundanidade que construía. Naturalizando-se essa mundanidade, naturaliza-se também a interrogatividade que daí possa advir e, consequentemente, molda-se o conhecimento aos projectos do regime. Conhecer torna-se um instrumento de consenso, do bom senso que nivela a disparidade das vontades à unicidade de uma verdade[68] de cidadãos que nunca *erram*, porque tudo à sua volta é paisagem sedentarizada. Sem lugar ao nomadismo que a poderia refazer. Ou, talvez, a possibilidade daquele movimento que,

68 "(…) [A] vontade de verdade salazarista é, por um lado, uma vontade de verdades constrangentes, ou seja, um acto ritualizado, eficaz e justo, por outro lado ela é o ligar de uma deslocação do sentido das formas, domínios e técnicas que caracterizam o controlo e a disciplina contemporâneos. Com efeito, se a vontade de verdade salazarista se realiza no acto de enunciação que profetiza o futuro e se confundo com o destino, é certo que ela também nos dá conta da seguinte transformação: pela ficção, pela citação e recitação, dá-nos a ver aquilo em que é necessário acreditar e a ouvir aquilo a que é preciso obedecer. Ou seja, ela diz-nos os «bons» objectos da fé, os objectos a que devemos obediência" (Martins ibid.: 124).

descentrado do ponto de fuga, permite as alterações para que a novidade da interrogação seja consumada no mesmo horizonte de satisfação, fazendo uma tangente à moldura que, perante isso, calcula o trajecto da novidade adequando-se a esse movimento.

3.6. As práticas discursivas durante o Estado Novo e a Retórica Salazarista

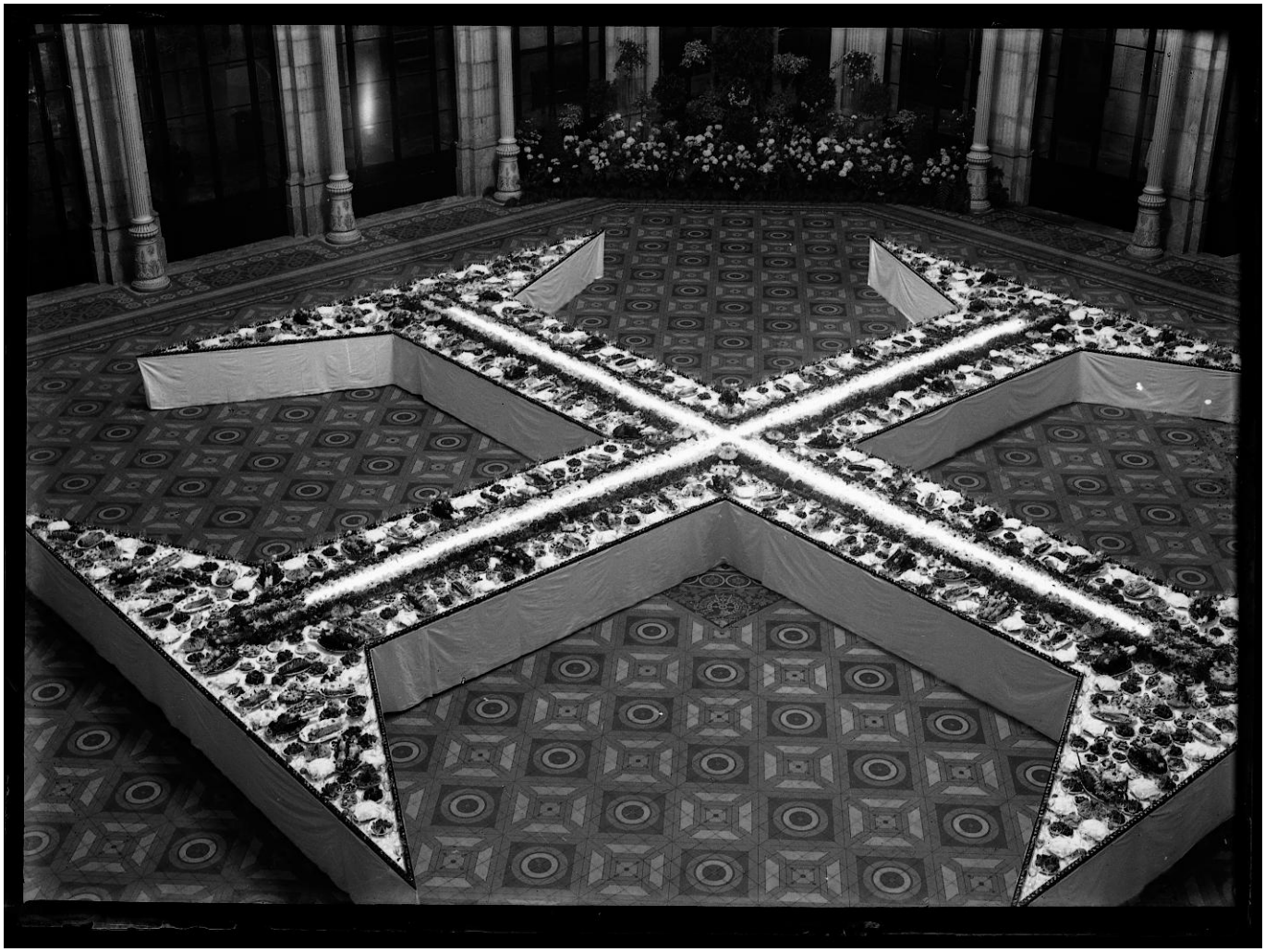


Fig. 5.63: Mesa em forma da Cruz de Cristo bo Baile de Gala no Palácio da Bolsa aquando da inauguração da Exposição Colonial do Porto de 1934, fotografia de Platão Mendes (Silva 2002: 10)

A inauguração da Exposição Colonial do Porto contemplava, entre os eventos que oficialmente marcavam o seu início, um Baile de Gala no Salão Árabe do Palácio da Bolsa. Dos preparativos para este evento, chega-nos o registo de uma mesa em forma de Cruz de Cristo (Figura 5.63). Este elemento do cenário que se construía como forma de celebrar a comemoração é, simultaneamente, um adereço de apoio ao serviço do baile e um monumento que acciona significações que dão sentido ao evento. Enquanto

Cruz, remete para a dimensão crística da existência providencial do Império Português. Enquanto mesa, serve de suporte à comida e à bebida que, distribuída meticulosamente, completa a ornamentação da Cruz. Enquanto elemento de um cenário, de uma festa, é um espaço de congregação – de comunhão – onde se bebe e se come; tal como na Eucaristia, em que se partilha o corpo e o sangue de Cristo. Assim, celebra-se, ingerindo a comida e a bebida, a verdade de um corpo e de um sangue, recitando-se num Baile – outro espaço de rituais – o Sacramento por excelência da legitimação da Missão Civilizadora dos portugueses: fazer do Império Colonial, o Império de Cristo (realizando assim a Profecia). Na etiqueta, e na sua capacidade de se adequar ao contexto que se visa oficializar, misturam-se assim os preceitos de uma comunidade e de um *processo civilizacional* (Elias 2006 [1939]). De uma comunidade que tem como objectivo a hegemonia mundial da sua civilidade. A mesa, dispositivo a partir da qual se constroem as codificações dos corpos que comem e bebem (Elias ibid.), sendo uma Cruz de Cristo, fixa esses corpos num índex que, uma vez naturalizado, é tido como o natural movimento das coisas, permitindo que os discursos, criados nesse movimento, sejam aceites como palavras de uma liturgia eterna. Palavras de uma verdade imutável que, na mundanidade estadonovista, confere àqueles que as proferem a abnegação perante a incumbência de liderar e àqueles que as ouvem a vontade de obedecer[69]. Fazendo de qualquer acto de governação a actualização de um arquétipo, a manifestação de um exterioridade pré-existente.

As práticas discursivas, porque ocultam a artificialidade do regime de verdade em que se processam, apresentam a capacidade de naturalizar o esquema de relações em que o discurso se torna possível. Assim, a verdade anunciada no discurso aparece como algo externo ao próprio discurso, permitindo a sua instalação como revelação do discurso e não como produto de um regime de verdade politicamente forjado. M. L. Martins (ibid.) argumenta que *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* é esse

69 "O discurso salazarista pressupõe com efeito que ao nível da experiência, antes mesmo que ela tenha forma de um pensamento, e por esta ordem de ideias, antes que ela seja experiência de governo, existem no mundo das significações prévias: «algumas verdades eternas», ou então, «uma moral preexistente e superior ao Estado». A relação do homem e do infinito dá-se como anterior à empiricidade do homem e ao conhecimento que desta ele possa tomar, pouco importando que tal relação seja concebida como criação ou queda, ligação da alma e do corpo, determinação no interior do ser infinito, ponto de vista singular sobre a totalidade, conexão da representação e da impressão. // Uma verdade prévia é assim projectada e posta a funcionar como lei do discurso, como regra a que o discurso obedece. O discurso de verdade é o discurso ancorado na «natureza humana», sendo esta uma «realidade imutável e eternamente verdadeira», isto é, uma realidade em que são inscritas as verdades, as significações prévias que constituem a lei do seu funcionamento: ordem, bem, verdade, justiça. // Esta "substancialização" da natureza dá (uma) razão ao mundo num discurso transparente à continuidade do ser *divino*. Discurso de verdade, a natureza humana obedece de facto a uma lei natural, a uma providência pré-discursiva que ordena o mundo em nosso favor. Assim se dizem (e inscrevem) na natureza as significações prévias que atravessam o mundo e abrem ao conhecimento – a verdade, o belo e o bem, a vida do espírito. // Ora, é esta cumplicidade primeira com o mundo que funda em nós a possibilidade de falarmos dele e de o conhecermos em forma de verdade. Nesta cumplicidade original, o conhecimento submete-se a uma ética (lei natural) que garante a verdade no desejo e no poder de pensar o sentido já murmurado das coisas" (Martins ibid.: 121-122).

elemento exterior, essa verdade providencial que legitima o governo. O olho de Deus é apresentado, não como elemento dessas práticas de discurso, mas como instância exterior que orienta o discurso à verdade. A revelação de tal condição é a experiência hermenêutica que faz da compreensão um acto de fé e de obediência que a revelação automaticamente solicita. Para que tal experiência do sentido se naturalize, a actuação dos dispositivos ético, eugénico e alético vai no sentido de sedentarizar as práticas. Porém, tal actuação necessita de outros movimentos de moldagem das subjectividades que ratifiquem os primeiros. Nesses outros movimentos, M.L. Martins reconhece a acção dos dispositivos da "cura "e da "parábola"[70] que multiplicam os modos pelos quais a fé a obediência podem ser incorporados. Se a "cura" vai no sentido da identificação do indício que demonstra a "boa actuação do governo"[71]; a "parábola" articula-se com esse esquema de legitimação oferecendo os "maus modelos" que levam à degenerescência e os "bons modelos" que garantem a salvação nacional[72]. Pela obediência e pela fé "cura-se" a degeneração e pela "parábola (ou modelos de comportamento revivificadores)" refaz-se o corpo nacional.

Na acção da cura, porém, o indício não se limita a demonstrar de forma imediata o gesto do governo. A interpretação do indício não se opera por uma inferência linear, isto é, a explicação da cura

70 "Este primeiro conjunto estratégico [o conjunto dos dispositivos ético, eugénico e alético] cruza-se com um segundo que o confirma e elucida: o conjunto estratégico constituído pelos dispositivos da cura e da parábola. Cura e parábola realizam a noção comum de «obra» (a «obra» cura e a obra «parábola» por oposição ao agir dos dispositivos estratégicos globais. // Entendemos por «obra» uma ficção, mito, no sentido preciso da moldagem ou modelagem de uma figura plástica. A sua função discursiva é a de uma estrutura hermenêutica, isto é, a de uma instância ou exigência de interpretação. Enquanto os dispositivos estratégicos globais *dispõem* os valores da salvação nacional, o segundo conjunto táctico, funcionando como estrutura hermenêutica, *expõe* as duas dimensões do agir ético, eugénico e alético: pelas obras somáticas ou acções simbólicas em que consistem as curas, a dimensão do fazer; pelas obras de palavra ou acções de linguagem que constituem as parábolas, a dimensão do dizer" (Martins ibid.: 128-129).

71 "Obras somáticas, as curas são os «sinais» da «revolução nacional», embora recebam dela a própria significação. Constituindo uma instância de interpretação que remete a nação para o plano da salvação, as curas pressupõem a fé, ou por outra, a *obediência* na fé. Por essa razão, delas se espera a redenção da pátria, a libertação da irracionalidade, da degenerescência e da mentira. // Objectivações todo-poderosas do «fazer» salvador, as curas assinalam a competência prodigiosa da Ditadura, de Salazar, do Estado Novo. À tibieza e à descrença da República laica, que a instala a degenerescência num espaço irracional, as curas contrapõem o tempo dos heróis e dos santos, o tempo da virtudes superiores (fé e obediência), que restabelece a nação na sua verdadeira natureza" (Martins ibid.: 130).

72 "Obras de palavra, as parábolas dizem o sentido da «revolução nacional», embora tenham nela a própria realização. Reduzindo o dia-a-dia da nação a objectivos manifestos e dizíveis, clarificam-no. E na medida em que são discursos sobre comportamentos revivificadores, nelas encontram o Exército, a Ditadura, Salazar e a nação, o instrumento da sua rectidão. // O efeito da parábola é todavia subterrâneo e misterioso, como secreta e misteriosa é a própria salvação. A parábola apela à mudança de prática, à *conversão*. Essa a razão por que se espera a redenção da pátria, a libertação da irrancionalidade, da degenerescência e da mentira. // Efectivamente, a pátria é *exposta* na parábola como objecto de uma escolha alternativa. Ela tanto é um espaço de verdade, ordenado pelo «simples bom senso», como, pelo, contrário, é um espaço de mentira, um espaço irracional corrompido pela «barbaria» (pelas «revoltas da matéria» e pelas «aberrações da inteligência»)" (Martins ibid.: 129).

não vai no sentido de demonstrar um nexo causal entre as medidas do governo e a salvação do ciclo de degenerescência. Essa racionalidade é encoberta perante a mais eficaz instrumentalização da crença na "glorificação da nação" que, num segundo momento, vai no sentido de reconhecer a acção do governo e, assim, ratificar os seus projectos; naturalizando-a como "Política de Verdade"[73]. Tal estratégia, em que se esclarece a vontade da nação e se faz do governo o representante legítimo dessa vontade, encontra na acção da parábola, mais do que a compreensão das possibilidades de acção, um modo de conversão dessas vontades pela imposição de um modelo de "Vida de Verdade"[74]. M.L. Martins (ibid.) salienta o papel das parábolas da "boa dona de casa" e do "navio imperial" na prática discursiva de Salazar. Tratam-se de parábolas que, construídas a partir de materiais distintos (o "quotidiano" e a "história nacional"), cumprem a função de oferecer modelos reevivificadores a quem as recebe. Se a "boa dona de casa" instaura um modelo que inspira o trabalho, o sacrifício e a independência[75], o "navio imperial", repetindo esses mesmos valores, explica-os à luz de um destino que a "Vida de Verdade" comporta[76]. A cura e a parábola redimem, assim, as forças que atentam contra o "Verdadeiro Rumo" da Nação; redimem pela oposição dos comportamentos que levam à degenerescência, fragmentação e falsidade aos comportamentos que promovem a nação, unidade e a verdade. Tal oposição, naturalizando as possibilidades de escolha, funciona como modelo que revivifica as atitudes consideradas como a natural vocação da Nação. Forjando, pois, um horizonte em que as explicações não são mais do que o movimento

73 "A cura nacional, longe ser o efeito da força todo-poderosa da Ditadura converte-se, pois, na glorificação da fé: é esta que cura, é esta que salva a nação. (...) A cura nacional enquanto realização somática é, deste modo, a manifestação figurada do parecer que se acrescenta ao ser para constituir o verdadeiro, isto é, a verdade nacional. Ela dá então lugar à fé como saber verdadeiro. Por outras palavras, a cura realizada induz o reconhecimento, isto é, induz uma obediência activa à autoridade reconhecida da Ditadura. (...) Eis agora a transformação decisiva: pelo reconhecimento, a nação opera lentamente a «absorção de princípios novos». Como consequência, a salvação estará tanto mais adiantada quanto mais a nação a sentir dentro de si mesma, isto é, quanto mais revelar a sua verdade, pela obediência à «política *sem política*» e à política de sacrifício" (Martins ibid.: 153-155).

74 "As parábolas não reenviam, com efeito, a um *outro mundo*, são antes um mundo imitável. Ficções de linguagem, não são mitos que narram a origem do mundo, nem utopias que descrevem a organização do mundo a vir. São antes o substituto de uma experiência. No sentido em que fábula é para Aristóteles um acto criador de novas possibilidades de estar-no-mundo, a parábola é uma lição de vida, uma experiência do possível" (Martins ibid.: 164).

75 "História onde «quem domina mostra a escolha a fazer», a parábola descreve o movimento que transforma a «realidade do mundo em imagem do mundo», a história em eternidade, ou seja, em metáfora de salvação. No caso da parábola da «boa dona de casa», o caminho a que a nação é convidada a seguir passa pelos comportamentos revivificadores de trabalho, sacrifício e independência" (Martins ibid.: 169-170).

76 "[A] estratégia do «navio imperial» põe à disposição da nação um saber. No contexto polémico de uma «revolução nacional», que nasce e se realiza na contestação, ela interpreta os objectivos salvíficos de unidade, regeneração e verdade da pátria. E mediante esta interpretação, convoca a nação a mudar de vida" (Martins ibid.: 174).

da crença, cuja racionalidade o regime soube instrumentalizar. Uma crença que segura as forças da nação no quadro da portugalidade salazarista, cuja dimensão conjuntural é ofuscada perante as interrogações acerca da perenidade e da verdade da essência portuguesa. Interrogações do regime de verdade onde se encontram os que falam e os que ouvem, na precária carência de saciar o desejo de viver nesse mundo de verdades e essências perenes.

Dispositivos que moldam e seguram os movimentos. Seguram-nos na direcção de uma ideia de salvação que toma forma num corpo em sacrifício, num êxtase de encarnação do génio nacional[77]. Proferir e ouvir a cura e a parábola apresentam-se como modos de ascensão a um plano de verdades eternas que se buscam na paisagem salazarista. Mas mais do que isso, a cura e a parábola trazem sempre o exemplo negativo que leva à degenerescência, sendo nesta síntese de opostos que reside a sua eficácia enquanto elementos de uma tecnologia da patriotização. Uma tecnologia que permanentemente reeenviando as leituras para planos sucessivos, vai criando uma espiral em que exclui ou integra o que de novo possa aparecer na paisagem[78]. Esta totalidade da cura e da parábola, dentro de um quadro em que constantemente são reforçados um pensamento de crença (accionado por um discurso que recorre a um momento *antes da queda*) e um correlativo comportamento de obediência (vigiado por um aparelho difuso) permitem a eficácia de um processo que M.L. Martins (ibid.: 183-184), inspirando-se em M. Foucault (1999 [1975], designa por "cálculo místico do ínfimo e do infinito"[79]. A tecnologia da patriotização é, deste

77 "[São] os marinheiros quem a escuta [a parábola] e a compreende em primeiro lugar, defendendo-a sempre e nunca a abandonando, fazem seus o génio independente, a história heróica e o destino colonial, que unificam, regeneram e confessam a nação na sua verdade. A compreensão da parábola não decorre, pois, de nenhuma explicação. Ela é testemunhada antes pelo seu fruto, a conversão. // Mas como pode alguém deixar-se instruir pela parábola se não acredita no milagre nacional? Há, com efeito, uma relação de dependência entre a estratégia parabólica e a estratégia de cura: a conversão dos comportamentos exige a obediência na fé da cura nacional. Sinais visíveis da salvação, o «Gonçalo Velho», o «Tejo» e o «Vouga» instauram a nação como sujeito crente – e «logo o povo pensou: mais fortes, mais seguros, mais um passo em frente" (Martins ibid.: 173).

78 "Não se trata, com efeito, de compreender a injunção, mas de perceber o sinal e reagir automaticamente, de acordo com o código ritual estabelecido de antemão (código esse que passa pela clivagem verdadeiro/falso). A técnica disciplinar salazarista coloca os corpos num pequeno mundo de sinais a cada um dos quais corresponde uma só resposta obrigatória. As imagens e os números da disciplina salazarista reenviam deste modo ao código da sua douta ortodoxia. Pelos processos tácticos do dispositivo alético, as imagens e os números reenviam para a organização de um campo de prevenção, isto é, para uma providência pré-discursiva (recurso à natureza); reeenviam para a circulação de representações e de sinais que «anaforizam» o discurso (mecanismo da sinceridade); reenviam para a ponderação dos interesses nacionais (recurso à ciência); reenviam, finalmente, para a constituição de um horizonte de certeza e de verdade que preserva a escala de valores (mecanismo de doutrina)" (Martins ibid.: 183).

79 "[Podemos] dizer que pela combinação meticulosamente calculada das forças orgânicas e das forças espirituais do corpo nacional, processo que designamos como «cálculo místico do ínfimo e do infinito», as injunções do poder salazarista impõem uma relação de sinalética (que outra coisa não é senão a relação estabelecida pela crença) e, por conseguinte, desencadeiam a submissão, que os aparelhos disciplinares estenderão com minúcia a tudo quanto é corpo a controlar e força a subjugar"

modo, a disciplina que fabrica os indivíduos (os cidadãos) necessários ao prossecução do Estado-Nação que o regime visa construir. A nacionalidade – enquanto prática identitária – naturaliza esse artifício, naturaliza a Identidade tanto como modo de existência como a Identidade Nacional como elemento natural dessa existência.

Estas dinâmicas das práticas discursivas que caracterizam a conjuntura salazarista são problematizadas também por J. Gil (1995) na análise da retórica de Salazar. Nesta abordagem, a cura e a parábola podem ser entendidas como elementos de uma "retórica sem retórica", um discurso apresentado como o único possível para falar das verdades, da sua perenidade e da sua importância na governação do país. Uma "retórica sem retórica" que, por este meio, é apresentada como uma "Retórica de Verdade". E, consequentemente, as palavras que a fazem são a "Palavra de (e da) Verdade", a única possível de fazer uma "Política de Verdade"[80]. Neste sentido, fazer um discurso é tomado como um processo de decantação quase místico, um processo de decantação em que tudo o que vive de "momento" na palavra é removido até que verdade perene se revele na sua magnânima clarividência sedutora[81]. Da retórica que

(Martins ibid.: 184).

80 Neste uso da palavra que J. Gil descreve em Salazar, um uso que faz da verdade um elemento intrínseco à palavra, podemos ver a força de palavra na criação das comunidades clássicas ligadas por línguas sagradas de que nos fala B. Anderson (2005 [1983]: 34-40). No Ponto 2.3.2 do Capítulo 1, abordámos as considerações do autor acerca da importância da "queda da importância" dessas línguas e da institucionalização do vernáculo no âmbito da criação das condições da emergência das comunidades imaginadas das nações modernas. Ainda que as línguas sagradas possam não ter tido o papel do vernáculo no estabelecimento do sistema cultural que viabiliza o Estado-Nação, o autor salienta uma das suas características enquanto elemento gerador de comunidades religiosas que, de certo modo, podem ter participado nessa construção. No modo como o autor reconhece a actuação destas línguas sagradas, podemos reconhecer a dinâmica que J. Gil reconhece no uso que Salazar faz da palavra. Com efeito, B. Anderson salienta o "impulso para a conversão" das línguas sagradas:

"Os ideogramas do chinês, do latim ou do árabe seriam emanações da realidade e não representações da mesma aleatoriamente fabricadas. (…) Efectivamente, a realidade ontológica só é apreensível por meio de um sistema de representação único e privilegiado: as línguas da verdade, como o latim eclesiástico, o árabe corânico ou o chinês do exame dos clássicos. E enquanto línguas de verdade estão imbuídas do impulso para a conversão. Por conversão entendo não tanto a aceitação de determinados princípios religiosos, mas absorção alquímica. O bárbaro torna-se «Império do Meio», o Rif torna-se muçulmano, o Ilongo torna-se cristão" (ibid.: 36).

Este "impulso para a conversão" parece, então, ser o catalizador da alquimia que se processa na formação das unidades religiosas. Uma unidade que, posteriormente, o Estado-Nação viria a governar no sentido do seu estabelecimento enquanto elemento operacional da ordem do sistema cultural que o viabiliza. Como veremos, na análise que J. Gil nos propõe da retórica salazarista parece existir um efeito semelhante. Por um lado, a "Política de Verdade" dita em "Palavras de Verdade" aparenta estar relacionada com este "impulso para a conversão" porque instaura uma comunidade de ouvintes; uma comunidade de ouvintes de uma Profecia: o Império Português. Por outro lado, este Império Português seria usado como uma crença religiosa para legitimar um projecto estato-nacional: o Estado Novo. Este mecanismo não é, porém, uma estratégia de disseminação de princípios religiosos, como adverte B. Anderson. É uma alquimia que permite a gestação de uma comunidade para o projecto.

81 "Como prova o seu desejo explícito, ao retocar para a edição o texto dos seus discursos, de apenas manter no essencial e o durável e de apagar tudo o que se ligasse aos momentos vivos, mas passados, Salazar pensou que a forma escrita lhe poderia trazer não o dom da palavra, mas o seu equivalente no plano escrito. Por isso a sua retórica representa uma retórica do escrito-falado, ou antes, do escrito-lido" (Gil ibid.: 17).

irrompe ao proferir essas palavras decorre a capacidade de falar, não a multidões expectantes, mas às almas que pacientemente esperam esse encontro com a possibilidade de se salvarem[82]. Não se trata então de um discurso a uma superfície constituída por ouvintes, mas de uma palavra que tem como ambição de, rasgando essa superfície, tocar na profundeza dos ouvintes que a constituem. Encher o silêncio de uma multidão em movimento, actuar no interstício que se cria no momento em que se instala a disponibilidade para ouvir um texto[83]. A cura e a parábola encontram nesta espacialidade do discurso as ligações necessárias para que funcionem como dispositivos de obediência e conversão. Podem ser entendidas como "imagens nuas", isto é, imagens que na sua desarticulação com a temporalidade da prática discursiva se desvinculam da contingência em que irrompem para instalar uma extra-temporalidade que permite, não só o inconsciente, como também o movimento que lhe confere a eficácia na moldagem das consciências[84]. Uma moldagem que, duma alma paciente à espera de ouvir, faz uma alma expectante da salvação. No capítulo anterior, aflorámos esta questão a propósito do papel do Sacrifício na biopolítica salazarista, apresentando as ideias de J. Gil (ibid.) a propósito da narrativa em que se colocam essas almas. Uma narrativa que actualiza a Paixão de Cristo nas sagas nacionais, tripartindo o tempo da narrativa em: degenerescência, morte e regeneração. No caso da retórica salazarista, para além dessa narrativa ser constituída por narrativas a diferentes escalas que se encaixam uma nas outras[85], o

82 "Dois factores condicionam a retórica salazarista no plano da comunicação: 1. Os seus discursos são redigidos para serem lidos em público; 2. Esse público não é composto por multidões, mas por milhares ou milhões de consciências individuais que comunicam em separado, cada uma por si, com Salazar. Deste modo, ele não suscitará efeitos de fusão nas massas, mas provocará o despertar e a formação das consciências: temos aqui um dos eixos da sua política de educação do povo. Em suma, se a política não necessita de retórica, será a própria retórica a determinar toda uma política" (Gil ibid.: 1995).

83 "Salazar possui, portanto, a ambição de falar à «alma» dos portugueses. Daremos o nome de «inconsciente» a esta profundeza, por analogia com o inconsciente freudiano. Salazar quer mudar «as mentalidades» e modificar os «maus hábitos» dos seus compatriotas graças a um trabalho lento e progressivo de pedagogia e propaganda. Trata-se de trazer à superfície «a alama lusitana», a alma dos nossos gloriosos antepassados, que séculos de «degenerescência» remetem para longe da consciência. O objectivo é trazer à consciência esse inconsciente nacional sepulto: basta falar aos (e exprimir os) «anseios da consciência» de cada um para reencontrar a essência pura do «bom português»" (Gil ibid.: 20).

84 "De que modo os discursos de Salazar produzem inconsciente? Antes de mais, construindo imagens que designarei por «nuas», isto é, disjuntas ou separadas das expressões verbais que lhe correspondem. O que, noutro plano, representa a mesma operação que Freud descreve quando define o inconsciente como «representação das coisas apenas», sem «representações das palavras correspondentes» // Precisamos então saber como constrói Salazar, com a sua retórica, as imagens-nuas que falam imediatamente ao inconsciente do ouvinte. Não se trata, com efeito, de imagens simbólicas, icónicas ou representativas (que raramente utiliza). Trata-se, sobretudo, de imagens de movimento, imagens decorrentes do próprio movimento do discurso" (Gil ibid.: 21-22).

85 J. Gil apresenta um modelo constituído por 3 narrativas (N1, N2 e N3): em N1 a escala situa-se ao nível da história da Revolução; em N2 a escala desce concretizando-se, por exemplo, na apresentação de uma medida governamental; em N3, a narrativa centra-se na própria conduta de Salazar, tratando-se, assim, de um modo de indexar a figura do Chefe a uma

momento da morte é substituído pela figura do Sacrifício, figura liminar que possibilita a actuação perpétua da cura e da parábola enquanto dispositivos de promoção da obediência e da revivificação necessária à regeneração. Porém, como veremos, J. Gil identifica nesse momento uma estratégia de perpetuação que, congelando a narrativa, congela também a comunidade nessa atitude em que se procuram as condições da dignidade da regeneração. E, porque a cura e a parábola fazem sempre alusão à ameaça, distribuem um clima de *terror* que edifica um cenário onde essas condições nunca são reunidas, justificando, desta maneira, a continuação da biopolítica salazarista. O discurso de salvação comporta, assim, um duplo sem o qual não poderia existir. A prática discursiva em que se constitui a Identidade Nacional é intrinsecamente um discurso simultâneo da virtude e do vício, sendo que o segundo afronta constantemente o primeiro. Assim, a virtude vê-se realizada por não sucumbir ao vício, residindo aí a sua definição enquanto virtude (enquanto oposto do seu duplo). Então, para que virtude dos portugueses se manifeste é preciso que a ameaça do vício seja eminente. A cada nova (mas eterna) virtude corresponde um novo vício que ameaça a alma. Nesta constante presença do vício (o vício que leva à degenerescência) instala-se um sentimento de *medo* que fossiliza os modos de experimentar a Identidade. Definida tanto a conduta exemplar, como o que a ameaça, o *medo* torna-se um instrumento precioso à manutenção do regime, sendo desse *medo* que vive o Estado Novo, já não apenas como entidade reguladora de uma comunidade, mas como uma forma de comunidade. Já não como um regime de Lei, mas como distribuidor de Normas que dirigem as vivências onde se faz a comunidade.

Na análise de J. Gil (ibid.), a substituição da morte pelo sacrifício comporta uma série de consequências no modo como a salvação é gerida. Sendo a morte (simbólica ou real) o modo pelo qual a comunidade renasce como nova comunidade, a sua supressão exige repensar os modos pelos quais se opera a salvação. O autor sugere como hipótese para pensar este processo a construção de uma forma de anonimato que aniquila as existências individuais, isto é, a comunidade nacional, ao invés de ser o produto de movimentos de indivíduos concretos (com projectos concretos que entram em conflito e assim fazem a comunidade), passaria pela constituição de indivíduos por natureza anónimos ou invisíveis[86]. A

exemplaridade que irrompe das narrativas anteriores.

86 "Aquilo que impressiona, em Salazar, é o facto de ele não possuir qualquer atracção pela morte –o que, aliás, está de acordo com a sua declarada recusa da violência como forma de repressão política. No então, já que a estrutura geral do seu discurso obedece à lógica da salvação, ele deve comportar um elemento equivalente à morte simbólica (ou real) que abre o caminho para a metamorfose do corpo social. // É verdade que o tema do sacrifício é constante; mas sacrifício para Salazar, não significa morte: indica um comportamento permanente de privação, de restrição. Propõe-se aos portugueses que restrinjam progressivamente as suas ambições, as suas aspirações, os seus desejos (os seu prazeres, etc.). Ora, segundo a lógica da salvação, o sacrifício deve culminar num acto único, redentor, que preencha ao mesmo tempo diversas funções: cortar com o

invisibilidade decorre do sacrifício de deixarem de existir enquanto singularidades, enquanto unidades que se apagariam como elementos portadores de expectativas e projectos dissidentes e, consequentemente, geradores dos conflitos necessário à actualização da comunidade[87]. A invisibilidade permite que o regime seja a forma de comunidade, uma comunidade que a cura e a parábola revelam como "Comunidade de Verdade"[88]. A invisibilidade torna-se, assim, numa forma de promoção do *bom senso* que desarma as possibilidades criativas do dissenso, reenviando o que decorre da Norma como manifestação do perene génio nacional. Nunca como manifestação de uma voz particular, mas, como algo que ecoa de um Passado Glorioso ou de um Futuro Profetizado. Quando nessa mensagem é possível reconhecer uma voz, como é o caso da voz de Salazar, mais do que uma individualidade, a voz é um veículo de manifestação dos valores perenes. A este propósito, é de salientar que a voz de Salazar é uma voz que lê, apresenta-se segundo uma retórica do escrito-lido; é uma voz que se desvincula das palavras e actua no momento de silêncio que os ouvintes criam para o ouvir[89]. A sua invisibilidade pública é pois estratégia de um regime

passado (abandono do «homem velho»), inverter e converter as forças "negativas" que devem mudar de natureza e de direcção, e provocar o renascimento (aparecimento do «homem novo»). Este acto exige uma morte para que o processo resulte. Onde encontramos a morte simbólica do português que deve «purificar» a sua «raça»? // Avancemos a seguinte hipótese: a morte simbólica dos portugueses reside no anonimato, isto é, na sua invisibilidade enquanto indivíduos. É necessário que desapareçam para que surja o novo ser regenerado – a Nação – e será graças à Nação que adquirirão uma nova visibilidade" (Gil ibid.: 30).

87 "A grande ideia do autoritarismo português foi não levar a morte sacrificial até ao fim, mantendo os indivíduos num estado de semi-invisibilidade. Já que a invisibilidade substitui a morte simbólica, basta prescindir de agir (de se destacar), de aparecer, de se afirmar individualmente, para se tornar invisível; por outro lado, conservar este estado pode suprir a acção, a afirmação de si próprio, pois implica um esforço e um domínio de si, em suma, um «sacrifício»." (Gil ibid.: 31).

88 "A progressão lenta que Salazar defende de modo a construir um «edifício sólido» convirá perfeitamente ao adiamento infinito da acção sacrificial: é necessário agir, mas lentamente, avancemos passo a passo, nada disto se faz num dia, esperemos com confiança, etc. – eis os conselhos de sabedoria que Salazar dá à Nação. (...) Eis como «esperar» se torna num «movimento contínuo» ou antes como um movimento contínuo se pode tornar espera: afrouxando indefinidamente o movimento, estendendo ao máximo o decurso do tempo graças ao adiamento permanente do acontecimento. Obtém-se assim uma estrutura propriamente obsessiva do tempo, difere-se para o infinito o momento da acção, «pensar» ou «imaginar» substituem-se aos actos reais. // Por outro lado, o estado de invisibilidade traz consigo um suplemento de espiritualidade. Salazar pode deste modo insistir nos valores espirituais, nos valores cristãos, social e politicamente realizáveis, nos comportamentos de invisibilidade. Esta torna-se o operador da espiritualização política da sociedade – propondo aos portugueses ideais nobres, a elevação moral contra a «vida medíocre» a que foram habituados. // (...) Em suma, a invisibilidade implica uma anestesia geral das forças, quando seria necessário intensificá-las e dirigi-las para a edificação do Estado Novo. Toda a dificuldade do regime – de que Salazar nunca se livrará, apesar dos discursos dos seu epígonos – consistirá nesta intensificação, contrária à própria lógica do salazarismo que desembocava na paralisia, na apatia, na entropia" (Gil ibid.: 33-34).

89 "Salazar desejou certamente esta invisibilidade, procurou-a; fez dela uma peça da sua propaganda, e desse culto bizarro do seu nome; suporte não de uma personalidade, mas de um pensamento político (ou de uma «não-personalidade»). // O principal efeito desta invisibilidade física do chefe, é que a sua presença (assim como o seu nome) se faz sentir por toda a parte. Presença disseminada e invisível do seu poder, da sua moral, do seu silêncio. E isto porque, graças ao poder que a sustenta, ela transforma-se no seu contrário, torna-se intensamente perceptível, presença obsessiva e pesada por tudo

de visualidade em que se procuram indexar as coisas a esses valores perenes. A presente invisibilidade do Chefe permite a construção de uma áurea semelhante à que reveste os Heróis, os Mártires e os Santos da Pátria. São elementos vivos da comunidade cuja presença se faz notar por diversos meios, mas que não podem ser vistos. Já não dizem a sua mensagem, contudo ela não deixa de ser ouvida. Um fenómeno semelhante é construído em torno de Salazar que, pela sua invisibilidade pública, se faz presente porque se transforma numa moldura que dá significado à geografia das coisas. Mais do que um Chefe, Salazar é uma paisagem, ou seja, é um segmento de tempo e espaço em que os portugueses se movem entre as possibilidades e os limites por si definidos. A sua retórica mais do que adequar-se ao seu programa político, é forma e conteúdo dessa política porque, gerando a invisibilidade necessária para que se distribua enquanto palavras sem orador, gera também um silêncio inconsciente que produz a paisagem salazarista[90]. O *salto* para a paisagem salazarista faz-se na medida em que esse silêncio, necessário à abertura do sentido, gera-se num contexto de supressão do sentido, ou melhor, de construção de um sentido enclausurado que, por não gerar possibilidade de novos sentidos, é um espaço de não sentido. Nessa clausura é fossilizada a paisagem salazarista ou cristalizada a sua portugalidade[91].

aquilo que exclui: deste modo, ela é, antes de mais, silêncio e ausência. Mas silêncio e ausência de não se sabe o quê – que foi extirpado da consciência por ter sido retirado da linguagem. A realidade surge, por toda a parte, ao mesmo tempo plena e vazia: plena de presença invisível do poder, vazia pela falta absoluta de qualquer coisa que já não sabemos nomear. Em suma, a linguagem já não se liga de forma nenhuma ao real que continua a escapar-se-lhe sub-repticiamente. // O principal efeito do modo como o poder pesava na consciência individual sob o salazarismo inscreve-se, assim, na retórica da invisibilidade." (Gil ibid.: 36)

90 "Disjunção entre o discurso e o próprio acto de discursar, mensagem dupla. O discurso de Salazar implica assim a sua própria transformação em imagem separada da palavra que a descreve; as suas palavras deixam de corresponder às coisas, adquirindo um sentido «misterioso» (que se vem acrescentar, no que diz respeito ao povo, à própria incompreensão da sábia linguagem de Salazar). // (...) No próprio momento em que Salazar deveria atingir a extrema adequação dos actos às palavras, ele remete para a invisibilidade todo o seu discurso anterior, uma invisibilidade que não deixa de ser visível, um não-valor que é o único a possuir valor, etc. O sentido das suas palavras culmina assim no acto do seu apagamento que, ele próprio, pode constituir uma interpretação de todo o seu discurso. E o que representa esse apagamento, já inscrito nestas palavras? A criação de um silêncio incompreensível, cujo sentido escapa ao ouvinte, isto é, do qual ele nem sequer tem consciência enquanto ausência de sentido e de fala. Trata-se de um silêncio inconsciente (Gil ibid.: 37-38).

91 "A forma deste silêncio depende do modo como a torção se efectua. Em Salazar, a torção (independentemente da intenção consciente do orador) é nitidamente perversa: apela à invisibilidade através da visibilidade que se quer invisível; visa o silêncio através da palavra que se pretende «silenciosa»; requer a adesão a um exemplo de poder «sem poder»; o resultado, para o ouvinte, é o de acreditar, pelo contrário, ter poder, sem o ter. A torção cria o inconsciente como inverso da consciência, e a forma do discurso, recortada no silêncio, depende do mecanismo de torção: assim, a inscrição da forma inconsciente dos sucessivos encaixes do discurso salazarista no espírito (ou no inconsciente) do ouvinte culmina no modo como exemplo final que Salazar apresenta de si próprio se grava em forma de silêncio por meio da torção-disjunção provocada pelo orador. O que subsiste, ao nível mais profundo, da «alma dos portugueses», das palavras de Salazar? Algo que, para lá do sentido da mensagem que ele quer transmitir, comunica o sentido deste sentido, o interpreta profundamente através do exemplo do seu caso pessoal: esse sentido, nós não o conhecemos, não o apreenderemos senão realizando o silêncio que o envolve. Eis como Salazar apela à "acção" (silenciosa) dos portugueses e como tem a ambição de chegar ao inconsciente do seu público. // Convém agora precisar a definição acima proposta da «imagem-nua» do movimento retórico recortado no

E, cada elemento dessa paisagem se reveste de uma actuação equivalente aos dispositivos da cura e da parábola. Dispositivos através dos quais se ascende ao plano das "Verdades Perenes", pelas quais anseia a interrogatividade do regime de verdade em que se move o desejo na mundanidade salazarista. É nesta conjugação que o "sentido procurado nas coisas", sendo o sentido absoluto, se torna um não-sentido. Um não-sentido, na medida em que, a univocidade e o carácter inequívoco desse sentido, fecham as possibilidades a novos sentidos. Sem outras interrogações, a clausura é eminente e a manutenção do regime é assegurada[92].

O regime político é assegurado porque, com a voz de Salazar[93], estabelece-se uma relação de simbiose, ou con-fusão, com o regime de verdade. As palavras dessa voz tornam-se clarividentes. Uma clarividência continuamente exercitada pela acção dos dispositivos ético, eugénico e alético. A juridificação faz-se, simultaneamente, por meios políticos e morais que, em articulação com tecnologias que recaem sobre o corpo (máquina e espécie) produzem um desejo de experimentação de um génio português acessível pela obediência e a fé, como demonstram a cura e a parábola. Cidadania e crença tornam-se elemento entrecruzados de uma disciplina nacionalista que edifica o Estado Novo. Neste jogo rizomático de actuação de diferentes dispositivos, a invisibilidade de Salazar torna-se o meio por excelência de manutenção desse movimento[94], é um emissor que, negando essa condição, não só assegura a autoria do

silêncio. De que se trata? De produzir inconsciente a partir da disjunção linguagem/imagem não verbal. Se retirarmos a expressão verbal às imagens, criamos imagens-nuas. Ora, Salazar constrói imagens-nuas do sentido: amputa-se sentido verbal ao sentido (verbal), de tal modo que este se encontra afectado pela falta de algo. Isto define uma operação retórica específica que denominamos por torção da linguagem: digo o contrário daquilo que faço ao dizê-lo, o meu dizer é precisamente aquilo que não se deve fazer. Desta disjunção entre o discurso verbal e uma parte do seu sentido resulta uma imagem-nua do próprio sentido. Eis que, paradoxalmente, no próprio âmago do sentido, encontramos ausência de sentido, como um buraco, um espaço em branco, um não-dito (melhor: um fora-do-dito) que se inscreve no movimento do dito" (Gil ibid.: 38-39).

92 "O dizer, separado do fazer, equivale agora a uma acção: o efeito da obscuridade da torção veio reforçar a clareza da mensagem, comunicando-lhe ao mesmo tempo um poder de persuasão não racional. Um poder inconsciente, que decorre da imagem-nua do sentido da mensagem verbal, que atinge o inconsciente do ouvinte que o acolhe julgando compreender tudo" (Gil ibid.: 44).

93 "A interpretação moral das leis e dos comportamentos repercute-se em toda a vida pública; é assim que o juridismo e o Estado de direito se tornam uma arma ao serviço do poder político, já que a obediência à lei «exige um substrato moral» e «uma adesão espiritual à pátria». Por outro lado, uma vez que é a interpretação do teor moral de um acto político que torna este acto, enquanto político, legítimo ou não, aquele que interpreta e decide o valor moral (portanto político) de um tal acto? A resposta de Salazar segue a doutrina moral religiosa: é a «consciência moral» de cada um. Mas quem faz a articulação entre a consciência moral e individual e o efeito político do acto? É a «consciência nacional», a mesma de que Salazar se considera o porta-voz, e que afirma ser conhecida «pela intuição profunda do povo». Em suma, Salazar é quem interpreta, pois é ele quem representa a consciência nacional dos portugueses – é portanto ele quem detém o poder, é ele quem suprime a separação entre moral individual e política nacional" (Gil ibid.: 47).

94 "A invisibilidade garante a disseminação, a infiltração epidémica do princípio espiritual em todos os domínios da vida. É

discurso, como reforça a autoridade que daí advém. Conferindo, consequentemente, um maior impulso ao movimento modelador da sua retórica, uma disseminação que vai transgredindo as barreiras resistentes à sua acção. Impondo-se como vigilante difusa[95], como vigilante silenciosa que fala a todo o momento[96], que diz as palavras que cataliza a fisiologia paralizadora do sacrifício de uma comunidade do medo, de uma comunidade que vive nesse perpétuo estádio liminar[97].

A supressão do tempo, pelo enclausuramento do sentido, afigura-se, assim, como a operação derradeira da construção da portugalidade salazarista. A imagem-nua que a constrói, amputando-lhe o sentido, faz da Mitologia, de que nos fala E. Lourenço (2004 [1978]; 1999 [1998], o elemento de um projecto que fecha as possibilidades de novas projecções. A errância do Imaginário, que confere potência ao Mitológico porque permite a sua constante reedificação, fica presa nesse espaço de silêncio sem vertigem. Um espaço de criação sem lugar às possibilidades criativas, a não ser a da interpretação da cura e da parábola que, acarretando os comportamentos de fé e de obediência, perpetuam o silêncio. Nesta ordem de ideias, a comunidade que a Identidade Nacional poderia construir não é senão um conjunto de recursos armazenados pelas engrenagens estato-nacionais. A expressividade dessa comunidade (ou dessa delimitação estratégica que na retórica salazarista tem o nome de Povo Português) é, pois, a máscara necessária à obra do regime. Saliente-se, porém, que o problema não é a máscara, mas a *nudez*

ela que assegura a passagem do político ao moral, do moral ao espiritual: a conversão do político (e do social, do económico, ou de qualquer outra actividade pedagógica, científica, artística, etc.) em moral consigna um índice de «espiritualidade» no político que passa a acompanhá-lo como a sua sombra invisível" (Gil ibid.: 47-48).

95 "O poder absoluto do Estado sobre as instituições não se encontrava garantido pelas leis ou por outras instituições mais repressivas, mas sim pela consciência moral-nacional do indivíduo que atenuava o desfasamento entre direito e facto. // (...) A habilidade perversa do Estado salazarista consistia precisamente em tornar indispensável o Estado de direito a fim de realizar um poder pessoal de facto totalitário, mas que Salazar nunca exerceu politicamente de forma absoluta. Eis como se reduplica o paradoxo do poder salazarista. // (...) [É] que a «lei» (isto é, Salazar) se revelava tanto mais pesada e presente quanto mais invisível se mostrava. O poder não era central nem panóptico, mas disseminado por toda a parte: de toda a parte, um poder invisível nos vigiava" (Gil ibid.: 48-49).

96 "[A] qualidade desse silêncio corresponde bem à da retórica do escrito-lido. O silêncio inconsciente que recai sobre o espaço público torna-se a superfície de inscrição das palavras-lidas que Salazar comunica a cada um dos seus ouvintes. Um silêncio que acolhe devidamente o da «consciência íntima» do português, à qual Salazar se dirige directamente. Efeito acumulado dos silêncios: a retórica da invisibilidade constitui uma retórica do silêncio. // Toda a retórica do silêncio culmina assim num efeito particular, certamente pretendido por Salazar, que se traduzia numa captura do desejo do auditor: a inibição das suas tendências e pulsões mais «carnais», mais «egoístas», mas «medíocres»" (Gil ibid.: 53).

97 "Salazar transfere os valores da moral cristã para o plano cívico e político, retirando-lhes todo o carácter religioso. Substitui a transcendência divina pela transcendência do princípio nacional, mas conserva o próprio princípio da transcendência. // É essa transcendência que ele induz no seu ouvinte. Com que resultados? A inibição e um movimento abortado no sentido da sublimação. Inibição de pulsões que procuram uma «fruição» («gozo», palavra que emprega com frequência) e movimento para a sua sublimação sem que sejam dados aos indivíduos os meios que lhe permitiriam a sua metamorfose (já que, como referimos, o sacrifício salazarista faz parar o movimento, não realiza a viragem morte-renascimento)" (Gil ibid.: 54-55).

de que se reveste essa máscara. Uma nudez construída pela constante estratégica retórica que naturaliza o desvelamento como modo de saber, naturalizando as verdades que se enunciam. Verdades que terminam Portugal enquanto projecto porque se antecipam, pela Profecia (outro conjunto de imagens-nuas), nas possibilidades de Futuro, fazendo de Portugal um Futuro anunciado e, consequentemente, sem possibilidades de discussão da sua futuridade. À perenidade da verdade portuguesa que advoga o discurso (a retórica) dessa paisagem corresponde, assim, a suspensão do tempo e da sua mundanidade. A sagração desse feixe de coisas vai criando um abismo intransponível à própria política que o criou, ficando inoperante face ao movimento imperioso das normas imanentes da religiosidade, da gestão e do direito do qual se servira num momento anterior. Normas que enfatizam os silêncios das palavras, arredando a possibilidade de consciência perante esse silêncio. A encarnação da portugalidade nos actos desses silêncios é correlativa de um saber que se esgota na interrogatividade desse regime. Uma interrogação que não abre as «possibilidades de existência» em que a Identidade se fundamenta e, para as quais, se dirige para permanecer enquanto Identidade. A disseminação desse índex fechado correlativo de uma biografia, que o regime insiste em designar Identidade, mete-se nos corpos que nascem para que sintam desde logo o sangue desta Lusitânia coagulada. Assim, as práticas discursivas em que se forja tal Identidade, sedimentando as experiências do mundo, dirigem as práticas identitárias para a produção de um "perfil" fossilizado de relações que, posicionando os elementos, fecha-os numa mundanidade que pretende silenciar o devir que possa tentar irromper. Não se trata necessariamente da sua aniquilação total, mas apenas o seu conhecimento e indexação às estratégias de moldagem necessárias à sua classificação em função da Verdade e Falsidade de Portugal. O mundo torna-se uma alfândega que tributa significados, que integra ou exclui o que tenta irromper entre as forças dos movimentos. Um tributação de onde emerge *a mão do nome* que luta por segurar esse mundo numa fixa sucessão de instantes:

"(…) como se fosse possível celebrar verdadeiramente a festa, e não existisse, por detrás de tudo, cortando a alegria, cortando a vida, a mão de O.S., levantando-se acima de todas as coisas, fazendo parar o país, parar o tempo, retroceder séculos atrás, a sua mão parava o vento da mudança e espalhava a areia negra do medo, apertava em torno das casas a mordaça do silêncio, a sua mão castradora retirava ao povo a força da revolta, as pessoas dormiam de olhos abertos, atravessando o tempo sem tocar-lhe, cumprindo automaticamente o dia-a-dia, repetitivas, sombras, gastando a vida em exercícios de resignação e obediência. Os seus pés tinham sido cortados e elas não tocavam mais no mundo. Era-lhes portanto permitido fazer o que quisessem, porque toda a sua liberdade era aparente, e, o que quer que fizessem, não mudaria nunca coisa alguma" (Gersão ibid.: 88-89).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste Capítulo tentámos o cruzamento de algumas leituras acerca da portugalidade salazarista; procurámos compreender as possibilidades de construção da paisagem da qual Salazar é nome. Começámos com a proposta de F. Rosas (2001) acerca da fabricação do Homem Novo Estadonovista, revisitando a mitologia e a plataforma ontológica de apetência totalizante do regime. Nesta análise, F. Rosas salienta as circunstâncias históricas em que se edifica o Estado Novo, nomeadamente a conjuntura política e a inerente disseminação do fascismo durante as décadas de 1930 e 1940 na Europa, e chama a atenção para a construção de um "aparelho de Estado" que comporta sistemas de enunciação e sistemas de inculcação que vão no sentido da criação de um regime totalitário. A sistematização que nos oferece F. Rosas permitiu-nos perceber que a paisagem da qual procurávamos a operacionalidade era constituída, então, por dois movimentos complementares que se cruzam e actualizam. Enunciar e inculcar funcionam, pois, em interacção para que o ajustamento que pretendem seja mais preciso. Contudo, este movimento, aparentemente dialéctico, é feito de uma imensidão de lugares e momentos, uma imensidão correlativa do que existe de infinito numa paisagem. Daí que, mais do que uma dialéctica linear, tal ajuste parece fazer-se de modo rizomático, ou seja, a diferentes escalas, em diferentes lugares, em diferentes momentos e em diferentes direcções. Dos paradoxais movimentos em que se faz esse ajuste, emerge de modo hegemónico uma ordem. Uma ordem cuja disseminação vai no sentido de estabelecer uma Norma que permite o avanço da apetência totalizante do regime.

A paisagem salazarista surge, assim, como o produto naturalizado de uma Norma que torna os significados das coisas evidentes e, nesse sentido, torna as coisas acessíveis, multiplicando, de modo balizado, os modos possíveis das relações entre elas. Neste sentido, L. Cunha (2001) fala-nos das *ordens de significação*, dos eixos cuja geometria define essa possibilidade de significar as coisas. Centrando a sua pesquisa na *nação dentro das malhas da sua Identidade*, o autor propõe que a leitura da construção da Identidade Nacional durante o Estado Novo seja feita através de três eixos de significação: Povo-Família, Pátria-História e Deus-Império. São eixos que, pelo seu cruzamento, decompõem a paisagem e à sua temporalidade impõem uma historicidade que a coloca numa saga das Nações. Essa saga, que é corelativa da singularidade de uma comunidade biológica e política (Povo-Família), tanto se passa num tempo histórico (Pátria-História), como num tempo mítico (Deus-Império). Do tempo histórico, depuram-se uma sucessão de contextos onde se descrevem os detalhes e as peripécias de um Portugal que oscila entre a Verdade e a Falsidade de dirigentes políticos. Do tempo mítico, emana

um Portugal de vocação imperial definida providencialmente. O catolicismo e a missão civilizadora são os elementos que permitem monitorizar o tempo histórico, identificando o Verdadeiro percurso e as ameaças do Falso Portugal. Um tempo histórico que, alargado até aos projecto do regime, permite a significação do Estado Novo como momento de Verdade na história da Nação. Os eixos Pátria-História e Deus-Império definem os limites da Identidade Nacional e do povo que a *fraz*. O verdadeiro povo seria, então, o que entenderia a sua vocação para a participação nos projectos do regime, forjando-se aí o povo do qual a Identidade Nacional se *faz* representante. Um povo político e biológico (Povo-Família) que reproduz a herança que recebe de um Passado Glorioso para um Futuro anunciado pela Profecia do Império. Cumpre-se, assim, um tipo de significação biográfica que só é possível porque o "tempo homogéneo e vazio", a temporalidade que viabiliza a imaginação das comunidades estato-nacionais (Anderson 2005 [1983]), permite a sua organização em ciclos de degenerescência e florescimento em torno de um Identidade perene que modela a Futuridade do Presente.

Os eixos de significação, fazendo do relevo uma paisagem (isto é, definindo os trilhos e as tarefas dos elementos que a compõem enquanto tal) definem o movimento de um corpo que nela trabalha. Os trilhos e as tarefas, na sua repetição, diferença e ciclicidade, correspondem aos exercícios de que nos fala M.L. Martins (1990). Exercícios accionados pela trilogia dos dispositivos ético, eugénico e alético que, na sua relação com a ordem da significação, modelam o corpo e o sentir do Homem Novo Estadonovista. Nesta modelação, o autor salienta a importância dos comportamentos de crença e de obediência enquanto modos exemplares de conduta solicitados pela paisagem da pátria que o Estado-Nação constrói como modo de se naturalizar. A tecnologia da patriotização (o cálculo místico do ínfimo e do infinito), na sua infindável actuação, permite tanto a revisitação de pré-existências como a depuração do que emerge, dirigindo o movimento que daí possa advir para o conjunto de reenvios em que se constrói o regime de verdade salazarista. Um regime de verdade de onde irrompe a Norma que colmata a clausura do sentido para onde se dirigem todos os exercícios. Um ponto de equilíbrio entre o Poder e o Saber em que, à solicitude de ambos, corresponde uma reciprocidade que inviabiliza um desejo fora da moldura em que se encontram. Deste modo, interrogar (enquanto manifestação da vontade de saber e de poder), mesmo imaginado como momento de resistência à acção hegemónica da Norma, encontrar-se-ia, num segundo momento, constrangido à sua pressão. Aliás, a Norma vive desse interstício onde ainda não chegou, onde a radicalidade da alternativa se pode manifestar, porque a sua natureza ínfima e infinita vive do ínfimo e infinito que lhe escapa, para depois o integrar e actualizar-se enquanto tecnologia de

vida. A nacionalidade, enquanto disciplina, actua nessa patriotização que, advogando-se modo de defender o *sangue* e a *terra,* vai cristalizando as geografias da população que gere, inviabilizando a sua constituição como comunidade, ou seja, como conjunto capacitado de se refazer ínfima e infinitamente como projecto.

O enclausuramento do sentido, a supressão das "possibilidades de existência" de Portugal enquanto comunidade e, consequentemente, a mutilação dessa mesma comunidade é problematizada por J. Gil (1995) na sua análise da retórica de Salazar. A produção de imagens-nuas (o corte entre o dizer e o fazer da linguagem) salienta o que de irracional existe na actuação tácita dos dispositivos. Uma irracionalidade que enfatiza a direcção que os dispositivos impõem. A produção da invisibilidade de Salazar e, principalmente, do regime de visualidade que tal processo pressupõe concorrem numa dinâmica de comunicação de inconscientes em que a palavra, pela qual se edifica o Mitológico de que nos fala E. Lourenço (2004 [1978]; 1999 [1998]), perde a sua eficácia enquanto elemento mobilizador de uma comunidade. Trata-se de um Mitológico que mutila as possibilidades de devir, cristalizando as condições de vida de quem o partilha. Uma Identidade Nacional construída segundo tal Mitologia seria, então, uma identidade que inviabiliza o diálogo, reforçando a sua clausura enquanto comunidade fossilizada. Neste sentido, a população na qual se dissemina esse Mitológico, recebendo-o enquanto imagem-nua que mutila o desejo e instaura o silêncio, não pode constituir-se comunidade, na medida em que, uma vez moldado o modo de significar e sentir à escuta da univocidade do projecto do Estado-Nação, extermina-se a possibilidade de conflito e devir que poderia construir a comunidade. A população permanece, assim, apenas o recurso de um Estado-Nação que, ironicamente, se apresenta como instrumento ao seu serviço. Uma população sem voz e condenada ao silêncio. Condenada a exercitar silenciosamente a Identidade. Este silêncio não é, porém, o momento de abertura que antecede a voz de alguém que se vai fazer ouvir, isto é, o silêncio da procura do *tom* do diálogo. Pelo contrário, é o silêncio que se instaura para ouvir o discurso *escrito-lido* de Oliveira Salazar e, assim, é o silêncio da engrenagem em que se inviabiliza o diálogo e, consequentemente, enclausura o sentido. Existe, na leitura de J. Gil, a descrição de uma atmosfera onírica em que se processam as ligações entre as palavras, as coisas, as imagens, a voz e a audiência. Uma atmosfera em que se dá lugar ao carácter inconsciente e à irracionalidade dessas ligações, que nos parece o modo possível de dar conta do *delírio da racionalidade* que J. Gil (ibid.: 15) identifica em Salazar. O delírio da ínfima e infinita disciplina que pela sua retórica nua se infiltra nos corpos. Anatomias que sentem a portugalidade salazarista em movimento, fazendo de si a fisiologia de uma orgânica nacional. Anatomias que são atravessadas pelos eixos com que se naturaliza a paisagem de Deus, da Pátria e da Família.



Fig. 5.64: Salazar caminhando na linha de caminho de ferro junto ao Vimieiro, um dos seus percuros preferidos (Vieira 2010: 141).

Eixos que se cruzam e delimitam, no "tempo homogéneo e vazio", uma paisagem. Regressando à Serra do Caramulo onde Salazar se confunde no relevo para criar a paisagem, isto é, construindo a extensão de uma temporalidade que historicamente se reveste do seu nome, essa é também a paisagem de uma Identidade territorializada. Uma unidade monotorizada numa linha temporal, onde se define a matricialidade dos seus contornos. Uma Identidade que, pela acção dos dispositivos que a constroem, persegue o que de nómada existe, visando a sua sedentarização no quadro das "Verdades e das Falsidades Nacionais". Uma Identidade que cristaliza as suas ligações em nome de uma perenidade, afrontando o devir onde coisas construíram a sua singularidade e as condições da sua transformação, ou seja, uma Identidade que vigia difusamente o território no sentido de perpetuar a sua ordem. Um Identidade que na sua teia reduz as coisas a um conjunto de pontos no espaço e no tempo, suprimindo as possibilidades de expressão da irredutibilidade dessas coisas. Pelo contrário, nessa teia tudo é passível de ser cifrado, tributado e regulado, sendo que, nessa encriptação que naturaliza o lugar de cada coisa, maceram-se os corpos e administram-se as vidas conforme a obra do regime.

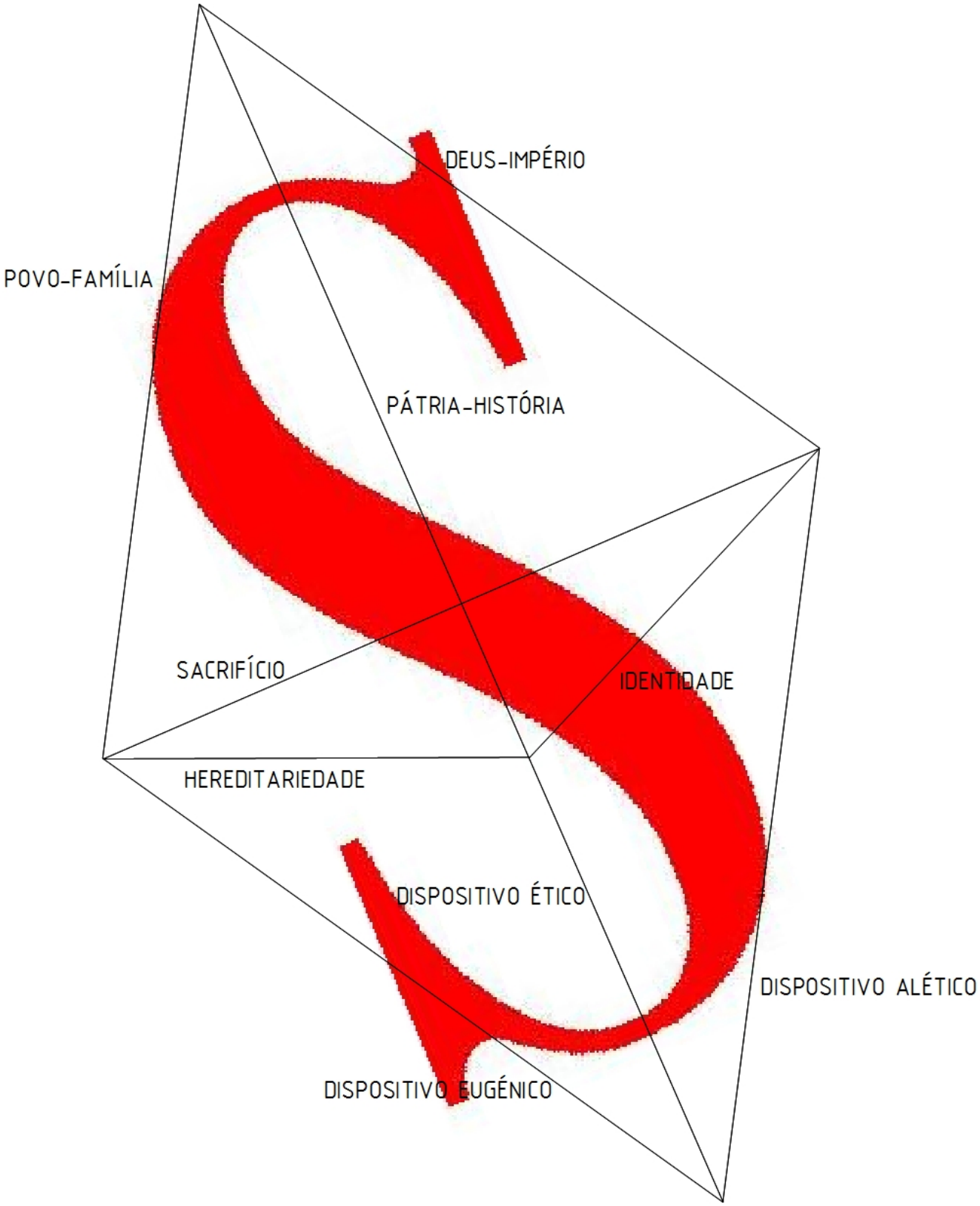


Fig. 5.65: Tentativa de esquematização (ou cristalização) dos eixos em que se opera a supressão da irredutibilidade das coisas na paisagem salazarista.

No esquema que se apresenta (Figura 5.65) tentámos criar uma "cristalização" dos eixos em que se opera essa supressão da irredutibilidade das coisas na paisagem salazarista. Essa supressão em que a *torção* permite uma clarividência das coisas que, amputando-lhes o sentido, ou seja, as "possibilidades de existência" que levam ao conflito e ao devir, permitem o enclausuramento dessa paisagem. Para desdobramos esta imagem, pensámos que seria mais esclarecedor narrar o processo da sua formulação. Este esquema teve como ponto de partida o esquema de L. Cunha (2001: 127-30) que apresentámos anteriormente (Figura 5.7), sendo que uma das partes do sólido é constituído pelos eixos de significação de que nos fala este autor. Essa imagem tinha como objectivo representar as "diferentes lógicas de construção discursiva onde a verdade se fundamenta" (ibid.: 127), criando relações de analogia entre aspectos da construção dos significados dos elementos que compõem a Identidade Nacional e características da acção política do Estado Novo. Reconhecendo as potencialidades de síntese desse exercício que L. Cunha nos apresenta, tentamos agora continuar essa construção. Para tal, num primeiro momento, inspirámo-nos na sistematização que nos propõe F. Rosas (2001) acerca dos sistemas que actuam na construção do Homem Novo Estadonovista: o sistema de enunciação e o sistema de inculcação. Incluindo o sistema de enunciação as instituições encarregues da depuração da informação, ou seja, da construção das leituras que fundamentam o regime, existe uma correlação entre tal sistema e o esquema dos eixos de significação que nos apresenta L. Cunha (ibid.). Sendo assim, tal esquema abre a possibilidade de comportar também a representação do sistema de inculcação referido por F. Rosas (ibid.), dado que o autor salienta o jogo que se processa entre esses dois sistemas como modo de edificação da apetência totalizante do regime. Assim, optámos por duplicar e inverter a pirâmide proposta por L. Cunha (ibid.) no sentido de tentar procurar o modo como, numa linguagem de esquema, integrar o sistema de inculcação.

Nesse momento de procura de integração do sistema de inculcação, a própria imagem que criávamos, remetia-nos também para a questão da edificação do regime de sentido que decorria dos eixos de signficação. Assim, voltàmos ao texto de E. Veron (1978) acerca da semiose da ideologia e do poder, que referimos quando apresentávamos o pensamento de L. Cunha (ibid.). Nesse texto, E. Veron (ibid.) refere a existência de duas gramáticas na construção do horizonte de sentido: a gramática de produção, na qual os enunciados se formam, e a gramática de reconhecimento, na qual são forjadas as condições para a disseminação desses enunciados. Equacionando estas duas gramáticas, temos, então, uma pista para representar nos eixos da pirâmide invertida os elementos que circulam nos eixos da pirâmide de L. Cunha

(ibid.). Antes de avançarmos nessa representação, salientemos que é possível, considerando estes dois planos das práticas de significação, criar uma analogia entre a gramática de produção e o sistema de enunciação e a gramática de reconhecimento e o sistema de inculcação, ou seja, no primeiro par são criadas as condições para a construção dos enunciados, no segundo par são forjadas as condições para a disseminação e estabelecimento (reconhecimento) desses enunciados enquanto verdade. A sobreposição destas duas gramáticas permite a naturalização dos enunciados e do horizonte de sentido que criam, na medida em que, a sua coincidência suprime as possibilidades de forjar novos sentidos. Produção/Enunciação e Reconhecimento/Inculcação são momentos de práticas de reprodução passiva de um sentido unívoco. A sua coincidência é, assim, o momento de clausura do sentido, sendo que, tal fenómeno se processa tanto de um modo consciente (isto é, estratégico, como nos mostra M.L. Martins (ibid.) quando discute a actuação dos dispositivos ético, eugénico e alético) ou ao nível de uma inconsciência partilhada (que é possível construir pelo discurso, como nos apresenta a análise que J. Gil (ibid.) faz da retórica salazarista).

Considerando as problemáticas de edificação do regime de sentido da paisagem salazarista, ficámos, então, num impasse acerca do que deveria constar enquanto eixos da gramática de reconhecimento. Por um lado, reconhecemos nos dispositivos que M.L. Martins (ibid.) discute a actuação necessária para forjar as condições de aceitação dos enunciados (a tecnologia de patriotização). Por outro lado, na retórica da invisibilidade de que nos fala J. Gil (ibid.) encontrámos outras possibilidades em que o movimento do reconhecimento pode operar; a retórica do silêncio é o movimento que, pelo reconhecimento, fecha as possibilidades à emergência de novos sentidos. Deste modo, a opção pela representação dos dispositivos ético, eugénico e alético fez-se porque, para além do seu carácter táctico, tais dispositivos são intrinsecamente tácitos, na medida em que a sua actuação desdobra-se constantemente em exercícios que ocultam a sua estratégia disciplinar. São, deste modo, manobras de silêncio que operacionalizam a perpetuação do sentido dos enunciados, sendo que a sua especificação, permite a sua articulação directa com os eixos de significação de L. Cunha. Vejamos:

- Nas significações que decorrem do eixo Povo-Família pode ser considerada uma articulação com a actuação do dispositivo eugénico, cujos exercícios visam a cura e a salvação de um Povo reprodutor, sendo que, tal projecto redentor parte de uma das células base do regime, a Família, cuja orgânica (tanto biológica como económica) é metáfora do corporativismo, por exemplo. Neste sentido, é de salientar que tanto a Família como o Povo se podem constituir parábolas que especificam os comportamentos revivificadores e os vícios da degenerescência,

sendo que, pelo exercício eugénico é aprendida a "Verdadeira vida" e a permanência das ameaças à saúde e ao espírito do corpo nacional.

- O eixo Pátria-História encontra-se articulado com a actuação do dispositivo ético. Desta justaposição dependem as condições para que uma moralidade presente na história da pátria seja a base de legitimação de uma juridificação das experiências da população que, consequentemente, se representa como unidade natural através dos tempos. Ou seja, pelo exercício ético aprende-se, pelo exercício da memória, a exemplaridade do Heróis Nacionais; Heróis que ciclicamente reconduzem a Pátria ao seu "Verdadeiro Destino", reconduzem a Pátria à sua "Verdadeira história"; a história dos valores perenes da Nação. Valores a partir dos quais se forja uma ética de onde decorre uma Moral e um Direito que, apresentando discursos diferentes, são expressão do mesmo princípio. E, assim, se reproduzem enquanto forma de regular as relações entre os indivíduos no sentido de naturalizar o Estado-Nação como forma perene de existência.
- Do eixo Deus-Império decorre o conjunto das verdades que, pela actuação do dispositivo alético, se estabelece como base de legitimação dos projectos políticos. O regime apresenta uma política colonial que concretiza a profecia do Império, que, por sua vez, concretiza o lugar de Portugal no Mundo das Nações e na Saga da Civilização Cristã. Tal esquema corrobora a existência de uma Nação que existe desde sempre. Uma Nação providencial por natureza e destino. Tal regime de crença, não só reforça as significações que decorrem dos outros eixos, como reforça também o comportamento de obediência que os exercícios disciplinares visam adestrar. Esta moldagem, sempre em associação com as restantes, vai encerrando as "possibilidades de existência" na medida em que, estabelecendo "um regime de verdade", estabelece também a Norma que inviabiliza o conflito que poderia gerar novas possibilidades de sentido.

Tais articulações apresentam-se, assim, como o modo de representar os meios pelos quais se especificam os exercícios necessários à disseminação dos eixos de significação da portugalidade salazarista. Porém, se é certo que possível considerar essa tendência para a especificação da actuação dos dispositivos, também é certo que, por serem intrinsecamente polimorfos, podem articular-se com outros eixos no sentido de rentabilizarem a sua eficácia disciplinar. Com efeito, repetindo a advertência que L. Cunha (ibid.: 130) faz do seu próprio esquema, apesar da formalização das articulações que se

representam, é de enfatizar a sua configuração em rede, sendo dessa rede que se potencia a actuação de cada um dos elementos que aí concorrem. Uma rede que, nas palavras de F. Rosas (ibid.: 1041), se constitui como um "dispositivo policêntrico e multifacetado".

Optámos também por representar neste esquema as três figuras de retórica e os elementos da biopolítica que enfatizámos no Capítulo anterior: a Hereditariedade, a Identidade e o Sacrifício. A sua distribuição nas arestas que definem a base das duas pirâmides prende-se a duas razões: enquanto figuras de retórica actualizam as significações, ou seja, estão relacionadas com os eixos de significação; enquanto elementos de uma biopolítica estão intrinsecamente relacionados com os dispositivos que as promovem. Deve salientar-se que a dupla natureza que estamos a construir em torno destas três figuras permite-nos compreender a sua importância na construção da mundanidade salazarista. Com efeito, sendo a retórica do silêncio o modo de produzir o enclausuramento de sentido que caracteriza a mundanidade salazarista, estas três figuras, por serem passíveis ser utilizadas nessa retórica, podem gerar as imagens-nuas que instalam o momento de silêncio que dirige o sentido das coisas ao seu carácter de incontestável. Simultaneamente, enquanto elementos correlativos de uma biopolítica, partilham com os dispositivos o modo de actuação tácito que naturaliza o exercício. Ou seja, a dupla dimensão da Hereditariedade, da Identidade e do Sacrifício possibilita que funcionem como interface entre as gramáticas de produção e reconhecimento.

Na definição da sua localização no esquema, para além da sua dupla dimensão, tivemos também em consideração as articulações que descrevemos anteriormente entre os eixos de significação e os dispositivos. Assim, posicionamos a Hereditariedade entre as arestas Povo-Família/Dispositivo Eugénico e Pátria-História/Dispositivo Ético, ou seja, a Hereditariedade em questão é, simultaneamente, a de um corpo biológico como a de um corpo moral, cuja realização apenas é possível num Estado de Direito, permitindo assim a juridificação do corpo, a promoção das suas virtudes e a penalização dos seus vícios. Povo, Família, Pátria e História são, assim, elementos legitimadores de uma série de medidas políticas que visam a normalização de uma corporalidade e de uma expressividade (colectiva e individual) que tem como objectivo a maximização da força dos corpos enquanto recursos estato-nacionais. O programa da Política do Espírito e a ideia de um reaportuguesamento de Portugal são sintomáticos destes cruzamentos em que, em nome de uma desordem anterior e da eminência das ameaças à ordem que se tenta estabelecer, a população é progressivamente especificada em função dos projectos políticos do Estado Novo. A Família, um dos elementos da trilogia nacional, é neste contexto um elemento paradigmático que percorre todas as escalas em que a retórica e a biopolítica da hereditariedade se

processa. A naturalização de um modelo de família corresponde à Norma de um tipo de relações verticais que regulam a comunidade nacional forjada pelo regime. Um tipo de relacionamento cuja verticalidade é sintomática da hierarquia e do autoritarismo que caracteriza o governo e cuja naturalização reforça os comportamentos de crença e obediência.

A Identidade partilha com a Hereditariedade a aresta Pátria-História/Dispositivo Ético, conferindo-lhe, consequentemente, a legitimação da temporalidade da Pátria e permitindo que, na actuação do Dispositivo Ético, sejam proporcionados os exercícios à sua aprendizagem enquanto disciplina nacional. A Identidade articula-se também com a aresta Deus-Império/Dispositivo Alético, onde, enquadrada pelas "Verdades Inconstestáveis", se investe como modo verdadeiro de se "ser português" e, acima de tudo, se reforça o comportamento da crença, reforçando a ideia de uma "Verdadeira Identidade Nacional" que dirige o reaportuguesamento de Portugal promovido pelo regime. Assim, de uma forma muito sucinta, estas articulações permitem pensar a "Verdade da Herança" ao longo dos tempos que, no Presente, se torna um desafio de se ser a "Identidade Verdadeira", recebendo os genes, as tradições, os valores e o património que constituem a Herança, para os garantir enquanto legado para o Futuro. Sob a pressão dessa figura da Identidade multiplicam-se os registos e os inquéritos à mundanidade em que a Identidade *faz sentido*. A procura da verdade de um Povo que encarna a Identidade Nacional e que, nessa condição, cumpre o destino da Nação: o Império. Nessa procura recria-se o índex entre o Registo Civil, o Panteão Nacional, as tipologias geográficas, etnográficas, as conjunturas históricas… um índex que faz da portugalidade o dispositivo da disciplina nacionalista. A Identidade, sendo assim, torna-se um exercício, tão ínfimo e infinito como qualquer outro. Nessa infinitude, constroem-se as Verdades que providencialmente Deus definiu e que, profeticamente, os portugueses, pela disciplina nacional, devem cumprir enquanto forma de vocação e destino. Enquanto forma natural de modo de vida.

Cumprir a missão em forma de vocação e destino, parece então ser o desafio colocado pelo regime ao exercício da Identidade. Porém, considerando que tal conduta é, como comprova a sucessão dos ciclos de degenerescência da História Nacional, constantemente ameaçada, a sua concretização só se pode fazer pela "Verdade do Sacrifício", onde está sempre presente a consciência das virtudes a desenvolver e dos vícios que atentam contra essa exemplaridade. O Sacrifício partilha com a Identidade as arestas Deus-Império/Dispositivo Alético onde é construído o seu carácter de Verdade por articulação com a ideia de Deus e de Império, ou seja, ganha uma aura de providencialidade e profecia. Partilhando estas arestas com a Identidade, constrói também a ideia de uma Identidade que, por natureza, comporta uma

predisposição ao Sacrifício que, em última análise, será sempre dirigido à salvação da Pátria. Se, nestas articulações, o Sacrifício surge como um comportamento fundamentalmente ético e ontológico[98], na sua articulação com a aresta Povo-Família/Dispositivo Eugénico, o Sacrifício torna-se uma figura com implicações estéticas. Uma estética da pobreza material que legitima as medidas económicas; o Sacrifício da "pobreza honrada[99]" abre a possibilidade para legitimar todo o tipo de tributação económica e financeira. O eixo Povo/Família, a população que trabalha, que produz riqueza e outros corpos que trabalham e produzem riqueza, vê assim naturalizadas as suas obrigações enquanto contribuintes por esta figura que é feita de carne e de espírito. Ao contrário da Hereditariedade e da Identidade que, quando pensadas em função destes pólos, se aproximam de um deles (a Hereditariedade da carne e a Identidade do espírito), o Sacrifício é mais indistinto na sua relação. E, ainda mais indistinto se torna, quando se pensa a jurificação que se pode construir a partir de um corpo em sacrifício. Pelo sacrifício, o corpo, responde às medidas económicas (pelo seu trabalho), à morfologia da Identidade (pela exemplaridade da sua conduta), ou ao Código Penal (pela sua abertura à salvação que o regime diz conduzir Pátria). Deste modo, podemos tomar o Sacrifício como metáfora do modo de redução das coisas a um plano de indistinção que viabiliza a Pátria[100]. Uma Pátria que na trilogia salazarista é um modo de habitar, omnipresente em todos os gestos do corpo. Sem distinção entre um corpo que constrói essa mundanidade e uma lei que os governa[101]. O Sacrifício é, pois, o modo de sentir que perpetua o sentido

98 Na medida em que, na análise de J. Gil (ibid.), é apresentado como modo de suspensão do Tempo e do Sentido.

99 A «Aurea Mediocritas» de que nos fala F. Rosas (ibid.) como um dos mitos que opera na apetência totalizante do regime.

100 Se o "S" do esquema é um "S" do nome Salazar que organiza a paisagem, esse mesmo "S" é também o "S" do Sacrifício que, enquanto comportamento biopolítico da portugalidade salazarista, permite a redução das coisas para que seja possível a sua sedentarização na paisagem.

101 Sendo a Pátria do trilogia Salazarista, é também a Pátria do *estado de excepção* de que nos fala G. Agamben. Para explicarmos esta associação, vamos recorrer novamente à leitura que E. Vilela (2010) faz das intersecções do pensamento de M. Foucault e G. Agamben sobre a biopolítica:

"Vinte e quatro séculos depois da formulação da aporia que constitui o fundamento da política ocidental (a afirmação aristotélica da passagem da vida natural ao *bios* político), a política não conseguiu delinear uma ligação entre a *zôé* e *bios* que atenuasse a fractura. Na política contemporânea, a *vida nua* permanece como uma *forma de excepção*, como algo que é incluído através de uma exclusão. Quer a biopolítica do totalitarismo moderno, quer a sociedade de consumo e do hedonismo de massa, sendo antagónicas entre si, surgem como expressões dessa fractura. A democracia moderna expõe uma aporia específica que implica o desejo de jogar a liberdade dos homens, precisamente, no mesmo lugar que marca a sua dominação: *a vida nua*. Através dela, reivindica-se a libertação da *zôé*, de modo a transformar a *vida nua* em forma de vida, isto é, em *bios*. Neste contexto, o *estado de excepção*, constituído por uma ordem que, simultaneamente, exclui e se apropria da *vida nua*, afigura-se como o fundamento oculto de todo o sistema político. // (...) Todavia, o estado de excepção que define a estrutura da *soberania* é complexo. Ele não se limita à estrutura tradicional da ordem jurídico-política enquanto excesso, interiorizando-o através da interdição; nem à estrutura clássica da ordem médico-judiciária enquanto movimento linear de separação dos espaços de contaminação, procurando *fechar o exterior* como acontecia no *grande fechamento* que Foucault analisa na *Histoire*

enclausurado. É parte de um dispositivo que, embora não representado no esquema, irrompe nas articulações da geometria que fomos desenhando; o dispositivo estético. Pela sua actuação, exercita-se o sentimento que se abre às verdades que fecham o sentido. Pelo dispositivo estético, molda-se a interrogatividade à clausura do silêncio. De outro modo não poderia ser, dado que a revelação das verdades perenes consuma toda a vontade do saber. Assim, na cristalização da paisagem, apenas a interrogação calcinada por esse lume brando em que os costumes maceram os corpos.

de la folie à l'âge classique. A estrutura da soberania define-se por um estado de excepção onde

«o que é exterior é aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade da ordem, isto é, deixando ela que ela se retire da excepção, a abandone. Não é a excepção que se subtrai á regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à excepção e apenas deste modo, mantendo-se em relação com a excepção, se constitui como regra. A «força» particular da lei consiste nesta capacidade de se manter em relação com uma exterioridade. Chamamos relação de excepção a esta forma extrema da relação que só inclui algo através da sua exclusão» (Agamben 1998: 27).

A relação de excepção cria, assim, uma situação que não poderá ser definida como uma *situação de facto* ou como uma *situação de direito*, pois essa situação, ainda que torne possível a vigência da lei, decorre da suspensão da norma. Daí que, paradoxalmente, a excepção institua um limiar de indiferença entre essas duas situações. No *estado de excepção*, a relação entre a *localização* e a *ordem*, que constitui o *nomos da terra* não é linear. Isto porque o estado de excepção é essencialmente ilocalizável. Ainda que lhe sejam atribuídos limites espacio-temporais definidos, o estado de excepção é habitado por «uma ambiguidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou excepção que, em última análise, acaba por agir contra ele como um princípio de deslocação infinita» (Agamben, 1998: 29). Criando uma zona de indiferença entre exterior e interior, entre caos e situação normal – o estado de excepção –, a ordem do discurso político dá origem a uma relação complexa: um espaço incerto de separação onde se invertem as normas reconhecidas e se rasga uma linha de partição entre um mundo legítimo e aberto e um mundo de fechamento do ilegítimo. Sob o poder soberano, a ordem jurídico-política torna-se, ela mesma, a localização de um limiar entre o exterior e o interior que, constituindo um estado de excepção, torna possível a validade da ordem. // Neste contexto, segundo Agamben, se a excepção é a estrutura da soberania, então a soberania não é um conceito exclusivamente político, uma categoria unicamente jurídica, uma potência exterior ao direito (como defendia Schmitt), mas «a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui através da sua própria suspensão» (Agamben, 1998: 36). (...) // Segundo este autor, a estrutura do *bando soberano* é a de uma lei que vigora mas não significa. Ora, a concepção da lei enquanto pura forma de lei, uma vigência sem significado, aponta para uma lei que perdeu o seu conteúdo e, deixando de existir como tal, passa a confundir-se com a vida. E a vida, sob uma forma pura de lei, sob uma lei que vigora sem significar (mera vigência sem significado), aproxima-se da vida no estado de excepção. Para Agamben, o carácter essencial do estado de excepção reside, justamente, na impossibilidade de distinguir entre a lei e a vida" (Vilela ibid.: 101-105).

Uma lei que vigora mas não significa, na medida em que, esgotando as possibilidades de significação numa moldura que a suporta, inviabiliza a passagem do Tempo e das *significações por vir*. Significa, para que a significação – enquanto acto de criação da mundanidade – seja arredada da paisagem instituída.

CAPÍTULO 6 - FRAGMENTOS DA ÍNFIMA E INFINITA TEIA EM QUE SE PRATICA A ARQUEOLOGIA

1. OS ENTRELAÇAMENTOS DA TEIA

1.1. Nota Introdutória

"Tenho o costume de reflectir sem interrupção. O dia de trabalho à secretária é de facto reduzido a poucas horas: portanto, é necessário que os meus outros momentos sejam consagrados à reflexão profunda. [...] Uma intensa vida interior é necessária ao homem de acção empenhado numa tarefa de envergadura. É na sua vida interior que ele encontra a origem primária da força e da perseverança, condições do triunfo. O motivo está na fonte de inspiração que a meditação representa, na força emocional que pode desenvolver-se pela concentração do espírito, por fim na possibilidade de refazer a cada desilusão ou fracasso o entusiasmo inicial. Quer um exemplo? Santa Teresa de Jesus, teóloga e doutora da Igreja, mística ardente, conselheira de reis, reformadora da Ordem e fundadora de conventos. Há quem se incline a descobrir no seu caso, como em muitos os outros, a manifestação de qualidades múltiplas, desdobramentos de uma rica personalidade. Quanto a mim, prefiro ver em Santa Teresa aquela forma de acção proveniente da excepcional intensidade da vida interior de certas almas de eleição. Se é possível vida interior sem acção externa, sempre no plano puramente humano, não se afigura possível acção – entenda-se no mais largo sentido – sem forte vida interior. [...]

O isolamento muito me ajudou, na verdade, a desempenhar a minha tarefa e permitiu, no passado como hoje, concentrar-me, ser senhor do meu tempo e dos meus sentimentos, evitar que fosse influenciado ou atingido" (Oliveira Salazar in Christine Garnier (1952: 124-125), Férias com Salazar, citado por Henriques & Mello 2007 [1998]: 27-28).

A paisagem cristalizada define os movimentos em que se desenvolve a vida. Define a marcha em que as vidas se cruzam enquanto projecto diário, enquanto etapa de uma história que a paisagem conta. Uma marcha cruzada que cria as condições para que essas vidas se vejam enquanto sucessão de dias e encadeamento de transformações. Deslizando entre os eixos que seguram a paisagem, as vidas constituem-se biografias que vão resistindo ao esquadrinhamento da engrenagem dos eixos, ou melhor, que se vão entrelaçando com os eixos como forma de manter o contacto com um ponto inicial em que se pressupõem. A *intensa vida interior*, como lhe chama Salazar no extracto acima apresentado, é o requisito para que, entre os movimentos que retalham as vidas, se possa *ser senhor do tempo e dos sentimentos*. Ser senhor de uma interioridade que se explica enquanto biografia de sentimentos através do tempo. Neste sentido, essa interioridade é feita de pensamento e de tempo, ou seja, é um intervalo em que se *concentra o espírito* que vai tecendo a sua continuidade, *abrindo a possibilidade de refazer a cada desilusão ou fracasso o entusiasmo inicial*. Porém, a interioridade não é tanto a sucessão dos feitos, das desilusões e dos entusiasmos, mas, o entrelaçado que se faz a partir daí. Um entrelaçado

que toma a forma de uma biografia, unindo a interioridade aos eixos da paisagem onde se encontra, isto é, fazendo-a partilhar das condições em que se formam as paisagens. A biografia, enquanto prática de entrelaçamento que tem como objectivo segurar uma unidade na paisagem, é feita no conjunto de práticas que a paisagem solicita no sentido de permanecer enquanto tal. Biografia e paisagem são, deste modo, elementos cujo ímpeto de perpetuação leva ao seu contínuo entrelaçamento. Deste modo, a teia que compõem não é anterior nem posterior, mas uma condição para a sua constituição. Por conseguinte, a ínfima e infinita teia em que se pratica arqueologia é, assim, uma construção da própria arqueologia enquanto prática de entrelaçamento. Uma prática de entrelaçamento entre o saber e o poder que tem como objectivo a construção de um discurso acerca do Passado que, na teia onde se encontra, se entrelaça com outros discursos e com a constituição de outros elementos da paisagem.

1.2. Dispositivo Estético e Interrogatividade

No Capítulo anterior, referíamo-nos à actuação do dispositivo estético como modo de forjar a interrogatividade necessária à actualização do regime de verdade do Estado Novo. Seria, pois, o exercício de um *sentir* específico que viabilizaria a abertura dos corpos aos exercícios do dispositivo alético e, simultaneamente, a todo o tipo de movimentos que a actuação conjugada dos dispositivos ético e eugénico promovem para a construção do Homem Novo Estadonovista[1]. Considerando que o ponto de partida para colocar a construção desta figura nestes *moldes* foi o pensamento de M.L. Martins (1990), é de referir que, neste autor, tal dispositivo estético se encontra *diluído*. Com efeito, M.L. Martins (ibid.) reconhece que a formação dos contextos disciplinares necessários para a encarnação da Norma decorre da actuação conjunta da trilogia de dispositivos por si enunciada[2]. Porém, dado que o objectivo da nossa análise é o

1 Note-se que, apesar de uma certa causalidade que é sugerida nesta frase, tal linearidade não é a melhor forma de pensar as articulações entre os dispositivos. Do carácter ínfimo e infinito dos exercícios disciplinares decorre um modo de actuação difuso que faz das relações entre as actuações dos dispositivos um denso movimento rizomático. Um rizoma do qual o esquema causa-efeito linear, podendo pontualmente ser um modo de entender o movimento, é, a uma escala mais ampla, um modo redutor da sua representação.

2 Nessa encarnação criam-se os corpos crentes, obedientes e abertos a posteriores especificações que permitem a criação da população necessária aos projectos do Estado Novo. A crença e a obediência são comportamentos que dirigem, pois, a interrogatividade à incontestabilidade das verdades nacionais. Nos comportamentos de crença e de obediência forja-se um corpo para a nação (Martins ibid.), são comportamentos que fazem parte do leque de discursos em que são avivadas uma série de cisões que compõem as *ficções em torno corpo* (Vilela 1998: 99-101). Neste corpo são estabelecidas ligações entre a carne e a alma, ligações de equivalência que funcionam como amortecedores às acções de uma e outra. Porém, se é certo que estes comportamentos avivam estas cisões, oferecem também os meios para a sua dissolução. A crença e a obediência produzem ligações que se espelham, por exemplo, na harmonia entre o sentimento de culpa e a sua resolução pelo acto de contrição ou

da contextualização do conhecimento arqueológico nas malhas do saber e do poder durante o Estado Novo, tivemos a necessidade de tentar especificar nas dinâmicas da trilogia de dispositivos proposta por M.L. Martins, um dispositivo que nos expressasse uma maior correlação com a produção da interrogatividade da qual parte o conhecimento arqueológico[3]. Se é certo que o dispositivo alético – enquanto dispositivo em que se exercitam as verdades estadonovistas – nos oferece essa correlação, nem por isso, esgota a questão. Com efeito, para que essas verdades sejam naturalizadas é necessário, também, a naturalização da interrogatividade em que tais verdades podem aparecer como respostas. Isto é, torna-se necessário que se forje a moldura para que ocorram as interrogações que conduzam a essas respostas. Trata-se, então, de questionar as condições em que irrompem as "Verdadeiras Interrogações" e as "Falsas Interrogações" do Homem Novo Estadonovista. Nesta ordem de ideias, questionamo-nos acerca das actuações dirigidas a um modo de sentir em que se edifica o sentido onde a interrogação pode ser o meio de actualizar o regime.

Pelo exercício dirigido à produção de um modo de sentir específico, o dispositivo estético converte as interrogações da vontade de saber num recurso das estratégias do poder. A interrogação, o espanto e a perplexidade irrompem nas mesmas condições em que se forja o conformismo da Norma. Deste modo, o cálculo da sua acção sobre a Norma permite a sua inserção nas manobras de actualização do regime em que se produz essa mesma Norma. A interrogatividade é, assim, inserida no cálculo da tecnologia da patriotiação. Interrogar torna-se, pois, um exercício disciplinar[4].

pelo cumprimento da pena. Nestas equivalências, a disjuntura das cisões enunciadas nas *ficções em torno corpo* são o lugar da injunção que formam a unidade do corpo. Uma injunção que, naturalizando as cisões, dissolve-as enquanto espaços de tensões, traduzindo os pólos dessas tensões para uma gramática de partes de uma mesma unidade. É nesta gramática que o corpo, enquanto *ficção* de uma unidade, ganha sentido e permite a redução das suas acções à métrica do Estado-Nação.

3 Tentar compreender o modo como a interrogatividade em que se forja o conhecimento arqueológico pode estar articulado com o contexto disciplinar estadonovista.

4 O dispositivo estético actua, então, em correlação com o sentir de onde irrompem as interrogações e, desta dinâmica, decorre a sua capacidade de seguir as flutuações desse sentir, de reconhecer as cisões em que essas flutuações emergem e de apreender os mecanismos em que ocorrem essas cisões. O dispositivo estético incide entre as fissuras que resistem à hegemonia do poder, procura as cisões que poderiam colocar em causa essa hegemonia e reenvia o ímpeto que daí advém para o movimento da disciplina. Neste movimento, segura-se a cristalização da paisagem. Segura-se a matricialmente a Norma que naturaliza as cisões, tornadas injunções – fracturas conservadas pelas unidades que lhes são impostas. Produzindo a ficção necessária à naturalização do que pode irromper dessas cisões e que poderiam comprometem a unidade. Neste sentido, enquanto parte de uma ficção, o desejo de saber – e a interrogatividade que daí decorre – não corre livre dos constrangimentos em que se forja.

1.3. Áurea: uma abordagem às "interrogações" na portugalidade salazarista

No sentido de tentar esclarecer a atenção que estamos a colocar no dispositivo estético, voltemos a Áurea do romance de Teolinda Gersão (1996 [1981]). A propósito da actuação do dispositivo ético, apresentámos uma passagem em que o corpo de Áurea, sofrendo de *uma tensão, um cansaço*, recupera a força no retrato de O.S. e na frase "Faz do trabalho uma oração":

"O desassossego das meninas sentadas, à medida que a manhã ia avançando. Um barulho surdo, abafado, em volta das cadeiras, como se escaravelhos atravessassem um campo de restolho. Uma tensão, um cansaço. Estava exausta, mas não afrouxaria. Levantou os olhos até ao retrato: O.S. era o seu esposo místico, ele dava razão e sentido à sua vida. À noite era nele que pensava na cama, adormecia pensando nele, um homem perfeito e santo, como mandava a Igreja. Um povo de santos, que preferiam não usar o seu corpo. «Faz do trabalho uma oração», leu ainda, mais abaixo, descendo os olhos do retrato" (Gersão ibid.: 115).

Áurea, cansada pelo desassossego da sala, procura segurar-se nos elementos a partir dos quais legitima a disciplina nessa mesma sala. Na exemplaridade de um *povo de santos* encontra a força que perpetua a anatomia e os movimentos do seu corpo. Nessa reactivação, dissolve-se a tensão do corpo que ameaçava sucumbir. *Faz do trabalho uma oração* porque, assim, pelo trabalho combate-se o cansaço, que não é mais do que uma tentação do vício da preguiça. E, combatendo-se o vício, salva-se a vida do corpo. A corporeidade é salva do vício e, consequentemente, à alma desse corpo é garantida a Eternidade. O *cansaço* é, pois, sentido como ameaça à exemplaridade moral que a disciplina exercita. A resposta à *tensão* e ao *cansaço* é dirigida pela actuação do dispositivo eugénico que, fazendo do trabalho uma forma de moldagem dos corpos, indexa a corporeidade do trabalho à salvação das almas. Neste jogo de reactivações e recombinações, o metabolismo do corpo, que pela *tensão* e o *cansaço* se põe em fuga, é dirigido ao movimento do *trabalho* e da *oração*. Os olhos que vêem o retrato e lêem a frase, fazendo parte desse metabolismo, buscam no mundo os materiais que a ficção, sobre a qual se encontram, necessita para neutralizar as tensões que irrompem das cisões de que é feita[5].

Esta ligação entre o metabolismo e o trabalho do corpo leva-nos a retomar a *vita activas* de que nos fala H. Arendt (2001 [1958])[6]. Uma expressão que, no seu pensamento, designa três actividades humanas fundamentais: labor, trabalho e acção, actividades que se articulam com as condições de vida do homem na Terra (ibid.: 19). As relações que a autora reconhece entre o labor e o trabalho permitem-nos

5 Fazendo da ficção do corpo, enquanto reunião de partes a serem ajustadas a uma moral, emergir como unidade natural a partir da qual se pode estar no mundo.

6 Abordámos este texto no Capítulo 4, Ponto 2.

compreender o modo pelo qual o personagem Áurea resolve a *tensão* do corpo *cansado*. Como já referimos, o labor corresponde a um metabolismo que é condição de vida ou, nas palavras de H. Arendt, a "condição humana do labor é a própria vida" (ibid.). Desta condição de vida, a autora cria a figura do *animal laborans* que, enquanto homem, assegura a vida pelo metabolismo, isto é, por um ciclo de materiais que a sua presença faz catalizar. A respiração, a fome e todas as tensões desse labor correspondem a feixes de relações que fazem da corporeidade desse labor o circuito desses materiais. O trabalho distancia-se do labor na medida em que acrescenta a possibilidade de alterar o movimento dos ciclos do labor. Esta diferenciação só é possível porque ao trabalho corresponde, para H. Arendt, o "artificialismo da existência humana" (ibid.) onde se funda a mundanidade que torna a Terra habitável. O homem do trabalho corresponde ao *homo faber*, aquele que fabricando ciclos que excedem os do metabolismo, fabrica coisas que acrescenta ao mundo, interferindo assim nas condições da mundanidade que habita. Nomeadamente, com os ritmos com que essas coisas estão no mundo, preservando determinadas coisas em detrimento de outras, alterando a temporalidade de ciclos, materiais e configurações de materiais. Condicionando o leque de relações que se podem estabelecer entre os elementos dessa mundanidade. Quando olhamos para o modo como Áurea sente o seu corpo, e modo como responde às suas sensações, existe um cruzamento entre o seu labor e o seu trabalho.

Para explicar as relações entre o labor e o trabalho, H. Arendt discute o *uso* e o *consumo*, enquanto pólos de um leque de possibilidade de relações com as coisas, pólos de uma relação em que se medeia a durabilidade das coisas no mundo[7]. Enquanto o uso condiciona a durabilidade das coisas no mundo, o consumo leva à sua destruição e, consequentemente, ao desaparecimento da sua mundanidade.

7 "O trabalho das nossas mãos, em contraposição com o labor do nosso corpo – o *homo faber* que «faz» e literalmente «trabalha sobre» os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e «se mistura com» eles – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Na sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objectos destinados ao uso, dotados da durabilidade de que Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade, do «valor» de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e comprovam a produtividade que Marx acreditava ser o teste da natureza humana. Devidamente usadas, elas não desaparecem, e emprestam ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem. // A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consuma, desgasta-o. O processo vital que permeia todo o nosso ser também o atinge; e se não usarmos as coisas do mundo elas também perecerão mais cedo ou mais tarde, e retornarão ao processo global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada a si mesma ou excluída do mundo humano, a cadeira voltará a ser lenha, e a lenha perecerá e retornará ao solo de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material sobre o qual se trabalhou e com o qual se construiu. Mas, embora este possa ser o fim inevitável de todas as coisas individuais no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é tão certo que seja o destino final do próprio artifício humano, no qual todas as coisas podem ser constantemente substituídas com o ir e o vir de gerações que habitam o mundo construído pelo homem. Além disto, embora o uso provavelmente desgaste os objectos, o desgaste não é o destino destes últimos no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade." (Arendt ibid: 175-176).

Pelo *uso*, o ciclo dos materiais de onde irrompem as coisas é constantemente reformulado, inserindo as coisas num movimento de devir que as conserva em outros ciclos. Pelo *consumo*, as coisas são inseridas num ciclo que termina com a sua destruição. Deste modo, *uso* e *consumo* são modos de relação que, apesar de comummente serem entendidos como sinónimos, comportam esquemas de relação distintos no que diz respeito à durabilidade das coisas a que se referem[8]. O uso ou o consumo de uma coisa associa-se com o índex das coisas no mundo e, da sua articulação, pode resultar um refazer desse índex[9]. Este par de relações, o *uso* e o *consumo*, dado que se articula de vários modos, é tendencialmente entendido como modos de relação semelhantes. Tal entendimento é correlativo do mesmo esquema que, tendencialmente, também faz do labor um sinónimo do trabalho. Mais uma vez, a tendência para os confundir, decorre dos múltiplos modos através dos quais labor e trabalho se articulam na construção da mundanidade[10]. Assim, como adverte H. Arendt, de tal correlação, não decorre uma fusão das duas condições com que a vida se faz no mundo (fusão que permitiria a coincidência do labor com o trabalho), mas, fundamentalmente, dessas articulações irrompem os movimentos que condicionam tanto o labor como o trabalho[11], ou seja, o metabolismo do *animal laborans* é, neste sentido, tão condicionado pelo trabalho

8 "Embora o uso e o consumo, como o trabalho e o labor, não sejam a mesma coisa, aparentemente coincidem em certas áreas importante, a tal ponto que parece justificar-se o acordo unânime com que a opinião pública e a opinião dos eruditos identificaram numa só estas questões diferentes. O uso contém, realmente, um certo elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste ocorre através do contacto do objecto de uso com um organismo vivo cuja natureza é consumir; e, enquanto mais íntimo é o contacto entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parece o equacionamento dos dois. Quando, por exemplo, concebemos a natureza dos objectos de uso em termos de roupas que vestimos, somos tentados a concluir que o uso não passa de um consumo mais lento. Contra isto há o argumento, já mencionado acima, de que a destruição, embora inevitável, é acidental em relação ao uso, mas inseparável do consumo. O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que não se estragarão se forem usados – o facto de terem certa independência própria, por menor que seja, que lhes permite sobreviver, às vezes por muito tempo, aos caprichos da pessoa que os possui. Usados ou não, permanecerão no mundo durante certo tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos" (Arendt ibid.: 177).

9 No Capítulo 2, Ponto 3.3., através da leitura de G. Agamben (2007 [2005]), nos referimos a este par de relações e das suas consequências relativamente às possibilidades que *uso* e *consumo* comportam na experiência dessas coisas e, consequentemente, nas práticas identitárias. O consumo de bens identitários aparecia-nos nesse contexto como um comportamento associado ao mercado de bens culturais e ao tipo simulacros de práticas identitárias que daí decorre.

10 "Argumento semelhante, muito mais famoso e muito mais plausível, poderia ser empregado em defesa da identificação do trabalho com o labor. O labor humano mais necessário e elementar – o cultivo da terra – parece o perfeito exemplo de labor que, por assim dizer, se transforma em trabalho no decurso do processo. Isto assim parece porque o amanho do solo, apesar da sua íntima relação com o ciclo biológico e a sua completa dependência do ciclo mais amplo da natureza, deixa atrás de si um produto que sobrevive à própria actividade e constitui uma adição durável ao artifício humano: a mesma tarefa, executada ano após ano, acabará por transformar o solo inculto em terra cultivada. Exactamente por este motivo, tal exemplo tem lugar de destaque em todas as teorias antigas e modernas do trabalho" (Arendt ibid.: 177-178).

11 "No entanto, a despeito da inegável similaridade – e embora, sem dúvida, a veneranda dignidade da agricultura se deva ao facto de que o cultivo do solo não só fornece os meios de subsistência humana mas, no decorrer do processo, prepara a terra para construção do mundo – a diferença ainda é bem clara: a terra cultivada não constitui propriamente um objecto de uso que exista com durabilidade própria e exija, para a sua permanência, apenas o cuidado normal da preservação; para que o

do *homo faber* como este condiciona esse mesmo metabolismo[12]. Labor e trabalho continuam separados, mas, unidos por uma mediação que é solicitada pela definição da durabilidade das coisas no mundo. Regressando a Áurea e à sua corporalidade, vemos que o labor do seu corpo, que acusa cansaço e tensão, é reactivado pela imagem de O.S. e pela frase «Faz do trabalho uma oração»; trata-se de um metabolismo cujo funcionamento depende mais de um ciclo de imagens e máximas do que de um ciclo de minerais que poderiam abastecer as células e tonificar os músculos. Áurea, enquanto *animal laborans*, é uma fisiologia percorrida pelo regime salazarista, sendo que, a satisfação do quadro fisiológico desse corpo só se torna possível no quadro político do regime em que se encontra. O labor de um corpo que acusa a exaustão é mantido pelo trabalho desse mesmo corpo[13]. Um trabalho inspirado num *povo de santos, que preferiam não usar o seu corpo*. Assim, é enquanto *homo faber* que Áurea garante a durabilidade do seu corpo, do seu metabolismo. Cuida desse corpo dentro do regime em que se edifica a corporalidade em que esse corpo se dá a conhecer. O conhecimento de um corpo enquanto uma unidade feita de cisões. Uma unidade feita de tensões cuja resolução depende da(s) verdade(s) que acolhe para se manter no mundo e manter o mundo em que se encontra:

"Manter o controle sobre si mesma e da sala, pensou andando em volta, vestida de preto. Velava por si e pelos outros. Mulheres como ela salvando o país da derrocada. Porque as coisas começavam a mudar, já não eram como antigamente, dizia sempre a mãe. Era verdade, sim, começava a grassar entre as pessoas uma espécie de desenfreada loucura, as mulheres queriam saber tanto como os homens, ser tanto como os homens, não admirava que eles não as amassem, elas competiam com eles, queriam roubar o seu lugar no mundo, as mães abandonavam os filhos, desertavam do seu posto, iam todos para a rua e não ficava ninguém em casa, as vítimas eram sempre as crianças, as mães tomavam contraceptivos para terem amantes livremente – a sabotagem à própria natureza, a desobediência à lei de Deus e da Igreja, até isso, oh Deus, até isso elas faziam, – a culpa do descalabro e do mal era toda das mulheres, das mães, se tivesse casado ela própria, jamais trabalharia fora de casa, dedicar-se-ia inteiramente ao lar e aos filhos, mas não casara porque tinha uma vocação mais alta, que era educar muitas crianças, muitas gerações de crianças, trocara um interesse egoísta por uma alta vocação social, ela era muito generosa, inteiramente votada aos outros, pensou sentando-se, direita, os braços apoiados sobre a mesa, pusera a sua vida ao serviço de Deus e de O.S. e atingira um grau muito maior de perfeição" (Gersão ibid.: 116-117).

---

solo cultivado permaneça cultivado deve ser trabalhado continuamente. Por outras palavras, não chega a haver uma verdadeira reificação na qual a existência da coisa produzida é assegurada de uma vez por todas; precisa de ser continuamente reproduzida para que permaneça como parte do mundo humano" (Arendt ibid.: 178).

12 Abordámos esta questão no Capítulo 2, Ponto 0, quando discutimos, a partir de G. Agamben (1998 [1995]), algumas das questões que a biopolítica coloca às ideias de *zôê* e *bios*.

13 Tal como no exemplo de H. Arendt, a terra cultivada só permanece assim pelo trabalho do agricultor.

Nesta manutenção do mundo, quando Áurea entra em contacto com os outros, faz da sua acção[14] um prolongamento do seu trabalho, ou seja, a sua existência entre os outros – ou, simplesmente, a sua existência – é coincidente com os movimentos da sua condição de *homo faber*. A sua existência política – dentro de um espaço público, ou de um espaço em que pode condicionar os outros – é um prolongamento da fabricação que acolheu como modo de vida[15]. Áurea não procura na sala a singularidade dos outros, não procura nas acções a pluralidade de igualdades e diferenças. Procura apenas *manter o controle sobre si mesma e da sala*. Esta exigência do controle aniquila, não só a possibilidade do desenvolvimento da diferença, como também da igualdade entre aqueles que estão juntos na sala. A monolítica pressão do controle inviabiliza a própria acção e, consequentemente, a possibilidade da sala se tornar num espaço público. Fundamentalmente, o *controle* mina a possibilidade de diálogo, reduzindo-o a um esquema de vigilância com o objectivo de delimitar os focos dessa *espécie de desenfreada loucura*. Estar entre os outros para procurar nos corpos esse labor que atenta ao trabalho e à oração: *as mães tomavam contraceptivos para terem amantes livremente – a sabotagem à própria natureza, a desobediência à lei de Deus e da Igreja, até isso, oh Deus, até isso elas faziam*. Estar entre os outros, não para viver com

14 A acção é outra das condições humanas de vida na Terra, "a única actividade que se exerce directamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria" (Arendt ibid.: 20). Pela acção, o homem apresenta-se no mundo pela sua singularidade porque, pela interacção com os outros, são confrontadas as diferenças e as semelhanças entre os homens (ibid.: 224). "Essa distinção singular vem à superfície no discurso e na acção. Através deles, os homens podem distinguir-se, em vez de permanecerem apenas diferentes; a acção e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objectos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, dependa da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra actividade da vita activas. (...) [A] vida sem discurso e sem acção – único modo de vida em que há sincera renúncia a toda a vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra – está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens" (ibid.: 225).

15 "A substituição da acção pela fabricação e a concomitante degradação da política como meio de atingir um fim supostamente «superior» - na antiguidade, a protecção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos, em particular; na Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são antigas como a tradição da filosofia política. É verdade que apenas a era moderna definiu o homem como novo, basicamente, *homo faber*, um produtor de coisas e ferramentas, e pode assim vencer o profundo desprezo e a suspeita com que a tradição via toda a esfera da fabricação. No entanto, essa mesma tradição, na medida em que também se voltara contra a acção – de modo menos aberto, é claro, mas não menos positivo –, fora obrigada a interpretar a acção em termos de fabricação, e assim, apesar da sua suspeita e do seu desprezo, introduzira na filosofia política certas tendências e linhas de pensamento aos quais a era moderna pôde recorrer. Neste aspecto, a era moderna não inverteu a tradição: apenas a libertou dos «preconceitos» que a haviam impedido de declarar abertamente que o trabalho do artesão devia ser hierarquicamente superior às «ociosas» acções e opiniões que constituem a esfera dos negócios humanos. O facto é que Platão, e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos eram indignos sequer de plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação. Esta aparente contradição mostra claramente como são profundas as autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana da acção, e como é forte a tentação de eliminar os seus riscos e perigos, introduzindo-se na teia das relações humanas as categorias mais sólidas e confiáveis das actividades através das quais fazemos face à natureza e construímos o mundo do artifício humano (Arendt ibid.: 281).

os outros, mas para cumprir a fabricação: *não casara porque tinha uma vocação mais alta, que era educar muitas crianças, muitas gerações de crianças, trocara um interesse egoísta por uma alta vocação social, ela era muito generosa, inteiramente votada aos outros*. Aliás, é neste contexto que se possibilita o auge da sua fabricação, porque reconduzindo o ciclo dos materiais que alimenta o seu labor às exigências do seu trabalho, transforma o Mundo à imagem dessas mesmas exigências. A sala – o Mundo – fabricado por este *homo faber* torna-se feita dessa mundanidade em o que o trabalho acolhe a verdade. Em que a existência de Áurea cumpre as suas possibilidades. E, nesse momento, pode sentar-se, *direita, os braços apoiados sobre a mesa,* porque *pusera a sua vida ao serviço de Deus e de O.S. e atingira um grau muito maior de perfeição*. Um grau muito maior de controlo sobre si mesma e, consequentemente, sobre a ficcionalidade do mundo que a rodeia e no qual habita. A ficção que acolhe sobre o seu corpo expande-se ao lugar em que se encontra, sendo que, qualquer ameaça à habitabilidade desse lugar deve ser identificada e reencaminhada. Perante isto, resta-lhe não descansar, e prosseguir o controle dos focos que atentam contra esse mundo, e, consequentemente, contra si. Contra as ficções que permitem essa *ideia de si*. Procurar nos corpos a falência deste ciclo dos materiais que alimenta o metabolismo que segura o regime; e enfiar nesses corpos a disciplina que mutila os ciclos que abastecem os vícios e levam a paisagem salazarista à derrocada:

"Ela vigiava, pensou ainda, e não seria vencida, mas não poderia afrouxar, porque também já na sua classe – Hortense, por exemplo, e não só ela, obscuros focos de rebeldia, um certo olhar quase irónico, uma falta constante de atenção, Hortense, justamente, alarmava-a, porque vinha de uma família modelar, o pai era uma alta patente militar e um dos esteios do regime, que fazer, então, se o mal se infiltrasse, corrompendo-as, desde o coração das coisas, não poderia entrar em conflito aberto com Hortense, mas teria de encontrar um meio de vencê-la (venha ao quadro e escreva: eu não estava com atenção eu não estava com atenção eu não estava com atenção), um meio de humilhá-la e fazê-la perder o seu ascendente sobre a classe, que aliás era só devido ao prestígio da família, de resto não era sequer inteligente, não aprendia nada do que ela ensinava com tanta mestria e tão ao fundo. Era preciso estar em guarda e não ceder. Se afrouxasse, mesmo só um pouco, na exigência de compostura, respeito, obediência, asseio, disciplina, estaria perdida a batalha, e o edifício, tão penosamente levantado, ruiria. A partir daí poderia acontecer tudo. Tudo, sentiu, com um estremecimento que a deixou de repente com uma onda de calor na cara. Por um momento ficou cega e sem ar, as coisas toldando-se-lhe diante dos olhos, amalgamadas, numa massa escura. Afrontamentos, pensou, vai passar, era uma coisa que lhe dava às vezes, mais intensa quando pensava como agora sem querer em pecado subversão ou sujidade" (Gersão ibid.: 117-118).

Por momentos, Áurea não é mais do que um conjunto de forças que irrompem sob a forma do seu corpo que estreme e imite ondas de calor. O seu corpo é uma topografia de forças que a *dobram*, colocando-a suspensa enquanto prática de si no mundo em que se encontra. Porém, a ínfima e infinita teia que se tece com os exercícios disciplinares *desdobra* Áurea numa rede em que esta se cristaliza

num corpo que sabe sentir. Sabe que a cegueira, o afrontamento e calor vão passar. Para acelerar o metabolismo, redobra no seu ímpeto à vigilância, um ímpeto que lhe vem da estratificação do acumular das experiências enquanto ser humano integrado num determinado regime. *Desdobra-se* Áurea pelo exercício disciplinar de continuar a mesma, no mesmo regime de verdade que lhe garante o *sentido de si* e da biografia que lhe está indexada. Desdobra-se um corpo que se redobra na atenção da procura dos focos de resistência: Hortense surge nesse inquérito que delimita o atentado ao regime. Surge, não na sua radicalidade, mas enquanto elemento inequívoco da verdade do regime. Da eficácia do regime enquanto garantia do modo de verdade de estar no mundo. O regime faz ver Hortense, faz falar Hortense. Vendo e ouvindo Hortense, delimita-se o seu corpo e faz-se o cálculo do exercício que se pede a esse corpo cujo labor pode fazer ruir a paisagem. Repete-se o exercício até esmagar o que põe em causa a ficção que viabiliza a habitabilidade da sala de aula, *eu não estava com atenção eu não estava com atenção eu não estava com atenção*. O jogo de forças da disciplina, e das ficções que esta comporta, faz avivar a cisão que é necessário controlar. Novamente a tensão, *por um momento ficou cega e sem ar, as coisas toldando-se-lhe diante dos olhos, amalgamadas, numa massa escura*, de novo o labor de um corpo em conflito com o seu trabalho. De novo a necessidade de direccionar o ciclo de materiais que a mantém viva, *afrontamentos, pensou, vai passar*. Por momentos perde-se nesse ciclo, deixa de fabricar o mundo, mas logo cruza os materiais de acordo com a ficção em que se opera o seu horizonte de sentido, *era uma coisa que lhe dava às vezes, mais intensa quando pensava como agora sem querer em pecado subversão ou sujidade*. A tensão é entendida como queda na falsidade, no movimento da degenerescência que a afasta do caminho da salvação nacional e, assim, lembra-a do caminho da cura e da parábola. Isto porque, a imagem-nua da retórica da invisibilidade salazarista actua como síncopa, permanecendo entre a profusão de ritmos de um corpo na incandescência das cisões[16]. Depois da cegueira, dos afrontamentos, dos estremecimentos, do calor na cara… no regresso à ficção (onde o seu corpo, os seus desejos, os seus receios e a sua missão lhe garantem o sentido das coisas)

16 Referimos-nos à análise de J.Gil sobre a retórica salazarista que abordámos no Capítulo anterior (Ponto 3.6): "Um silêncio que acolhe devidamente o da «consciência íntima» do português, à qual Salazar se dirige directamente. Efeito acumulado dos silêncios: a retórica da invisibilidade constitui uma retórica do silêncio. // Toda a retórica do silêncio culmina assim num efeito particular, certamente pretendido por Salazar, que se traduzia numa captura do desejo do auditor: a inibição das suas tendências e pulsões mais «carnais», mais «egoístas», mas «medíocres». (…) Salazar transfere os valores da moral cristã para o plano cívico e político, retirando-lhes todo o carácter religioso. Substitui a transcendência divina pela transcendência do princípio nacional, mas conserva o próprio princípio da transcendência. // É essa transcendência que ele induz no seu ouvinte. Com que resultados? A inibição e um movimento abortado no sentido da sublimação. Inibição de pulsões que procuram uma «fruição» («gozo», palavra que emprega com frequência) e movimento para a sua sublimação sem que sejam dados aos indivíduos os meios que lhes permitiriam a sua metamorfose (já que, como referimos, o sacrifício salazarista faz parar o movimento, não realiza a viragem morte-renacimento)" (Gil ibid.: 54-55).

Áurea sabe que

"Da próxima vez, ao primeiro indício, olharia O.S. e ele lhe daria força, ele estaria em todas as horas a seu lado, o rosto grave, alongado – mas quando olhava muito tempo parecia adoçar-se, abrir-se num meio sorriso – forte, sereno, másculo, um reflexo de luz sobre um dos lados do cabelo" (Gersão ibid.: 118).

Um feixe de luz que instaura a cândida paisagem em que Áurea encontra o seu sentido. Um horizonte chilreante, sem a possibilidade de interrogação acerca do irredutível enredo de gestos que denunciam os eixos desse horizonte.

A interrogatividade encontra-se forjada na teia dos ciclos de materiais que alimentam os metabolismos; nas fisiologias das sensações que animam as trocas de energias entre os elementos, nas anatomias dos corpos em exercícios; na disciplina que avança incessantemente entre as fissuras que se criam nesta teia. E, fundamentalmente, num jogo estético que, advogando a verdade de um sentir a verdade dessa teia, naturaliza essa teia como modo verdadeiro de vida e o sentir que possibilita essa vida como o verdadeiro modo de a viver. Um jogo de espelhos que oculta as cisões, oferecendo, nas múltiplas imagens que se criam, a ficcionalidade necessária à resolução das tensões que irrompem e a direcção das interrogações que ocorrem. No jogo dos dispositivos ético, eugénico e alético é, então, decisivo a actuação de um dispositivo estético sobre um sentir de onde irrompem as interrogações que levam os corpos a encontrar a verdade. Que levam os corpos à crença e à obediência.

1.4. Práticas de Si, Sujeito e Identidade

No cruzamento dos textos de T. Gersão e de H. Arendt que acabamos de apresentar, usámos expressões como "dobra", "prática de si" e "sujeito". São expressões que, no contexto em que as usámos, tentavam dar conta de uma série de ligações em que Áurea se constituía enquanto uma existência num determinado mundo. Uma existência que se manifesta enquanto individualidade que sabemos identificar, ou seja, uma existência que se constitui enquanto Identidade. Essas expressões decorrem de outras leituras que tentaremos agora desenvolver no sentido de tentar problematizar as relações entre os elementos com os quais se compõe a Identidade.

Num texto introdutório a uma colectânea de textos de M. Foucault, P. Rabinow (1991 [1984]) considera, seguindo o próprio testemunho de M. Foucault[17], que no seu trabalho o autor considerou três

17 Seguindo o texto "Why study the power: the question of the subject", inserido no *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* editado por Hubert l. Dreyfus e Paul Rabinow (1982). Neste texto M. Foucault escreve: "I would like to say,

modos de objectivação do sujeito. O primeiro modo de objectivação apresentado por P. Rabinow corresponde às "práticas divisoras"[18]. Tais práticas são abordadas em livros como *História da Loucura na Idade Clássica*, *O Nascimento da Clínica* ou *Vigiar e Punir*, correspondendo a uma série de procedimentos de organização dos grupos humanos em função de critérios progressivamente mais precisos. Da subtileza dessa precisão decorre a formulação de grupos homogéneos cada vez mais detalhados. Subtilezas das articulações entre os saberes e os poderes que, esquadrinhando o espaço, especificam grupos de indivíduos a partir dos quais seria possível a sistematização de práticas disciplinares e atribuição de identidades[19]. Em íntima conexão com as "práticas divisórias", o segundo modo de objectivação é problematizado em *As Palavras e as Coisas*, sendo designado por P. Rabinow como "classificação científica"[20]. Neste livro, sendo discutido o sujeito que é dado conhecer pelas formações disciplinares do saber (ou os objecto de estudo das ciências), é problematizado o modo como, pelos inquéritos científicos, se opera uma objectivação em que o homem se torna sujeito de conhecimento. Nesse processo, mais uma vez, é ensaiada a multiplicidade de movimentos entre os saberes e os poderes na constituição das classificações científicas desse sujeito. É neste sentido que se estabelece a relação deste modo de objectivação com as "práticas divisórias" que, pela especificação (disciplinarização) do saber, torna mais ínfimo e infinito o conjunto de aspectos que concorrem na objectivação dos sujeitos. Tais detalhes

first of all, what has been the goal of my work during the last twenty years. It has not been to analyze the phenomena of power, nor to elaborate the foundations of such analysis. // My objective, instead, has been to create a history of different mode by which, in our culture, human beings are made subjects. My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects" (ibid.: 208).

18 P. Rabinow escreve o seguinte: "The first mode of objectification of the subject is somewhat cryptically called "dividing practices" (ibid.: 7). É de referir que a expressão inglesa é da autoria de M. Foucault que a usa no texto referido na nota anterior, sendo que na edição brasileira (1995), a expressão aparece traduzida como "práticas divisoras".

19 "The main topics here are: the objectification of individuals drawn first from a rather undifferentiated mass (e.g., the vagabond populations in Paris in the seventeenth century), and later from more highly preselected populations (delinquents from working-class quarters); the interconnections of dividing practices with the formation and increasingly sophisticated elaboration of the social sciences; the historical relationship of the these modes of classification, control and containment to a distinctive tradition of humanitarian rhetoric on reform and progress; the increasingly efficient and diverse application of these combined procedures of power and knowledge mainly, although not exclusively, to dominated groups or to groups formed and given an identity trough the dividing practices" (Rabinow ibid.: 8).

20 "Let us call it «scientific classification». (...) [A list of examples] constitutes a concise summary of the contents of Foucault's most controversial but also well-received book, *The Order of things*. In this dense and erudite study, Foucault show how the discourses of life, labor, and language were structured into disciplines; how in his manner they achieved a high degree of internal autonomy and coherence; and how these disciplines of life, labour and language – which we intend to view as universals of human social life and as therefore progressing logically and refining themselves in the course of history (as in natural sciences) – changed abruptly at several junctures, displaying a conceptual discontinuity from the disciplines that had immediately preceded them" (Rabinow ibid.: 9).

permitiriam um conjunto de exercícios de divisão das populações em segmentos, viabilizando, consequentemente, uma gestão mais assertiva desses segmentos[21].

Se nos modos de objectivação anteriores os seres humanos desempenham um papel passivo, o terceiro modo de objectivação destaca-se porque, analiticamente, reconhece nos seres humanos uma participação activa no modo como se tornam sujeitos. P. Rabinow designa este terceiro modo por "subjectivação"[22]. Esta analítica do sujeito é particularmente evidente na *História da Sexualidade*, nomeadamente nos volumes II e III. Nestes estudos, M. Foucault interessa-se por discutir as técnicas através das quais o sujeito desenvolve as competências de gerir em si as relações entre o saber e o poder, gerir activamente essas tensões no sentido da sua própria formação. Simultaneamente, a discussão centra-se na tensão entre um poder hegemónico e uma resistência que lhe é esquiva, definindo-se nesses pólos uma nova teia em que o sujeito se torna uma forma de poder. Interroga-se acerca da genealogia do sujeito, isto é, discute o modo como entre os conflitos de uma interioridade e uma exterioridade irrompe a figura de um sujeito que fala de si. Porém, a "subjectivação" articula-se com os outros modos de objectivação permitindo a sua revisitação de um outro ponto de vista, isto é, a procura nas "práticas divisoras" e nas "classificações científicas" os movimentos que, na sua reificação, estão associados a esta "subjectivação" que apela ao conhecimento de si e, consequentemente, à multiplicação das categorizações que possam surgir nessas tentativas de auto-entendimento[23]. Deste

21 Saliente-se que, apesar dos estudos de Foucault se dirigirem a períodos históricos concretos, afasta-se da análise histórica por não sistematizar estes fenómenos em esquemas de causalidade. Aliás, esse deslocamento da análise de Foucault relativamente a uma sequência de contextos históricos, garante-lhe que a narrativa que se possa estabelecer entre os vários fenómenos não vá no sentido de reconhecer uma direcção que se impõe à multiplicidade de movimentos em que essas articulações se processam. Pelo contrário, o que decorre da leitura desses estudos é o reconhecimento da existência de uma horizontalidade desses fenómenos, uma horizontalidade que sugere a formação de uma teia em que se formam as condições para que tais elementos se articulem. "For example, in The Birth of the Clinic Foucault demonstrates how the body was increasingly treated as a thing during the nineteenth century, how this objectification was paralledled and complemented by the dividing practices instituted in the clinic's spatial, temporal, and social compartmentalisations. But the two dimensions – dividing practices and scientific classification – are not the same thing; nor are they orchestrated together by some unseen actor. Foucault offers no causal explanations for these changes, leaving his readers somewhat at sea with regard to how he evaluates the interplay of intentional action, socioeconomics changes, particular interests, and accidents" (Rabinow ibid.: 10).

22 "This process differs in significant ways from the other two modes and represents an important new direction in Foucault's work. The dividing practices, broadly speaking, are techniques of domination and have been applied mainly to vagabond populations, the working classes, those defined as marginal, etc. The interplay between these modes of domination and various social scientific forms of classification, although given new clarity and power by Foucault's analysis and historical studies, has been recognized by other thinkers. In both instances, the person who is put into a cell or whose dossier is being compiled is basically in a passive, constrained position. In contrast, with the third mode – «subjectification» – Foucault looks at those processes of self-domination in which the person is active (Rabinow ibid.: 11).

23 "Foucault show us, for example, how during the nineteenth century there was a vast proliferation of scientific discourses about "sex", in part because sex was seen as holding the key for self-understanding" (Rabinow ibid.).

modo, ainda que analiticamente distintos, os vários modos de objectivação do sujeito, enquanto práticas contíguas, interagem e refazem-se[24].

A íntima relação da interacção entre os diferentes modos de objectivação do sujeito é mordazmente expressa na última frase do volume I da *História da Sexualidade – A Vontade do Saber*: "Ironia deste dispositivo: a de nos fazer acreditar que se trata da nossa «libertação»" (Foucault 1994 [1976]: 161). Esta ironia encontra-a M. Foucault quando prossegue a sua reflexão sobre tal história da sexualidade e se vê na condição de refazer esse projecto, escrevendo, na Introdução do volume da II da *História da Sexualidade – O Uso dos Prazeres*, o seguinte:

"Tal é a ironia dos esforços que fazemos para mudar o modo de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar adquirir alguma distância. Terão eles, efectivamente, levado a pensar de um modo diferente do que se pensava já e perceber aquilo que se fazia segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Pensávamos ter adquirido distância e encontramo-nos na vertical de nós próprios. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo. Parece-me compreender agora melhor de que modo, um pouco às cegas, e por fragmentos sucessivos e diferentes, me lancei neste empreendimento de uma história da verdade: analisar não os comportamentos nem as ideias, não as sociedades nem as suas «ideologias», mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado e as *práticas* a partir das quais elas se formam (1994 [1984]: 17-18).

A ironia do dispositivo da sexualidade, e a sua problematização, lança o pensamento para uma "genealogia do homem do desejo" (ibid.: 18) e, consequentemente, para uma ideia de sujeito em interacção com esse "homem do desejo". Porém, a pesquisa não foi no sentido de procurar substâncias (e seus encadeamentos) que configuram o "sujeito/homem de desejo", mas, prosseguiu no alargamento dos modos de pensar as condições das práticas em que tal configuração é modo de refazer as possibilidades de existência. "A dimensão arqueológica de análise permite analisar as próprias formas de problematização; a sua dimensão genealógica, a sua formação a partir das práticas e das suas modificações" (Foucault ibid.). Desta forma, não se trata de um sujeito universal, mas, um sujeito de um horizonte histórico. Porém, daí não resulta apenas a historicidade de um agente (os seus limites e as suas possibilidades de acção perante um conjunto de condicionalismos), mas, um ensaio sobre as condições em que esses agentes se tornam sujeitos, ou seja, uma reflexão acerca das práticas de si em diferentes regimes de verdade. Práticas de problematização em diferentes momentos das relações entre a irredutibilidade do poder, do saber e do si, ou, como escreve Gilles Deleuze:

24 "It is important here not to draw too sharp a line between these processes of subjectification and, say, dividing practices. As Foucault shows in The History of Sexuality and in Discipline and Punish, the two can be effectively combined, although they are analytically distinguishable" (Rabinow ibid.: 11).

"Trata-se realmente de três dimensões irredutíveis, mas em implicação constante: saber, poder e si. São três «ontologias». Por que razão Foucault acrescenta que são históricas. Porque não determinam condições universais. O ser-saber é determinado pelas duas formas assumidas pelo visível e pelo enunciável num dado momento, e a luz e a linguagem não são separáveis da «existência singular e limitada» que têm em dado estrato. O ser-poder é determinado em relações de forças que passam elas próprias por singularidades variáveis em cada época. E o si, o ser-si, é determinado pelo processo de subjectivação, ou seja, pelos lugares por onde passa a dobra (os Gregos nada têm de universal). Em suma, as condições nunca são mais gerais do que o condicionado, e valem pela sua própria singularidade histórica. Igualmente, as condições não são «apodícticas», mas sim problemáticas. Sendo condições, não variam historicamente; mas variam *com* a história. Aquilo que apresentam, com efeito, é o modo como o problema se coloca em determinada formação histórica: que posso eu saber, ou que posso eu ver e enunciar em tais condições de luz e de linguagem? Que posso eu fazer, a que posso aspirar e que resistências opor? Que posso eu ser, com que dobras me envolver ou como me produzir como sujeito? Nestas três questões, o «eu» não designa um universal, mas sim um conjunto de posições singulares ocupadas num fala-Se, vê-Se, enfrenta-Se, vê-Se. Nenhuma solução é transportável de uma época para outra, mas pode haver insinuações ou penetrações de campos problemáticos que façam com que os «dados» de um velho problema sejam reactivados num outro. (Talvez haja ainda um Grego em Foucault, uma certa confiança numa «problematização» dos prazeres…)" (Deleuze 2005 [1986]: 154-155).

A linguagem permite a emergência do enunciável e a luz a emergência do visível. O ser-saber concreciona um ser que se dá a conhecer através dos discursos e dos comportamentos. O ser-saber forma-se, assim, entre ondas sonoras e espectros. Porém, se os seus constituintes são incorpóreos, da sua concreção decorre uma matéria que se sedimenta. Na concreção dos discursos e dos comportamentos forma-se o ser-saber numa topografia de estratos ou formações históricas[25]. O ser-poder forma-se num campo de forças. Sendo o poder uma relação, o ser que lhe corresponde define-se enquanto configuração de forças, isto é, o ser-poder permanece enquanto relação não sendo, ao contrário do ser-saber, estratificado. Porém, trata-se de uma relação especificada – um diagrama – que, não sendo estrato,

25 "Os estratos são formações históricas, positividades ou empiricidades. «Camadas sedimentares», os estratos são constituídos de coisas e palavras, de ver e de falar, de visível e invisível, de superfícies de visibilidade e de campos de legibilidade, de conteúdos e de expressões. Tomámos de empréstimo estes termos a Hjelmslev, mas para os aplicar a Foucault num sentido diferente, uma vez que o conteúdo já não se confunde com um significado, nem a expressão com um significante. Trata-se de uma nova repartição muito rigorosa. O conteúdo tem uma forma e uma substância: por exemplo, a prisão e aqueles que nela se encontram encerrados, os detidos (quem? porquê? como?). A expressão tem também uma forma e uma substância: por exemplo, o direito penal e a «deliquência» enquanto objecto de enunciados. Tal como o direito penal enquanto forma de expressão define um campo de dizibilidade (os enunciados de delinquência), a prisão enquanto forma de conteúdo define um lugar de onde a visibilidade (o «panoptismo», ou seja, um lugar onde tudo se pode ver a qualquer momento sem se ser visto). Este exemplo remete para última análise do estrato que Foucault leva a cabo em Vigiar e Punir. Mas era já o caso em História da Loucura: na idade clássica, o asilo surgia como um lugar de visibilidade da loucura, ao mesmo tempo que a medicina formulava enunciados fundamentais sobre a «desrazão». Entre estes dois livros há Raymond Roussel e Nascimento da Clínica, escritos ao mesmo tempo. Um mostra como a obra de Roussel se divide em duas partes: criações de visibilidades segundo máquinas extraordinárias e produções de enunciados segundo um «procedimento» insólito. O outro livro mostra como, num domínio totalmente diferente, a clínica e a anatomia patológica implicam distribuições variáveis entre «o visível e o enunciável»" (Deleuze ibid.: 69-70).

pode circular entre as formações históricas. A sua acção, não se especificando pela estratificação, não requer uma especificidade à matéria sobre a qual se exerce, mas, sendo relação especificada, requer da matéria uma determinada estratificação para que se possa operacionalizar[26]. E, apenas nessa adequação, é que a matéria se torna saber, isto é, o poder cria o meio que a faz falar e ver. Assim, na sua relação com o ser-saber, o ser-poder é anterior, sendo que, pela sua acção é criado um regime de verdade que permite a estratificação[27]. O ser-poder (estratégia) e o ser-saber (estrato) aparecem, então, enquanto exterioridades intercomunicantes que se condicionam e cuja transformação depende da aleatoriedade[28].

26 "O poder de ser afectado é como que uma *matéria* da força, e o poder de afectar é como que uma *função* da força. Só que se trata de uma pura função, ou seja, de uma função não-formalizada, considerada independente das formas concretas em que se encarna, das finalidades que serve e dos meios que emprega: física da acção, é uma física da acção abstracta. E trata-se de uma pura matéria não-formada, considerada independente das substâncias formadas, dos seres ou dos objectos qualificados nos quais entrará: é uma física da matéria-prima ou nua. As categorias de poder são, pois, as determinações próprias de acções consideradas como «quaisquer» de suportes quaisquer. Assim, *Vigiar e Punir* define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou uma conduta quaisquer a uma multiplicidade de indivíduos qualquer, na única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso. Não se consideram nem as formas que conferem finalidades e meios à função (educar, tratar, castigar, fazer produzir), nem as substâncias formadas sobre as quais se exerce a função («detidos, doentes, estudantes, loucos, operários, soldados»...). E, com efeito, no final do século XVIII, o Panóptico atravessa todas estas formas e aplica-se a todas as substâncias: é neste sentido que ele constitui uma categoria de poder, uma pura função disciplinar. Foucault chamar-lhe-á então *diagrama*, função que «se deve desligar de qualquer uso específico», tal como de qualquer substância específica. E *A Vontade de Saber* considerará outra função que emerge ao mesmo tempo: gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, na condição de que a multiplicidade seja numerosa (população) e o espaço extenso ou aberto. É aí que «tornar provável» adquire o seu sentido, entre as categorias do poder, e que se introduzem os métodos probabilísticos. Em suma, as duas funções puras nas sociedades modernas serão a «anatómica-política» e a «biopolítica», e as duas matérias nuas, um corpo qualquer, uma população qualquer. Poderemos assim definir o diagrama de vários modos que se encadeiam: é a apresentação das relações de força próprias de uma formação; é a repartição dos poderes de afectar e dos poderes de ser afectado; é a mistura das puras funções não-formalizadas e das puras matérias não-formadas (Deleuze ibid.: 99-100).

27 "Em que sentido há um primado do poder sobre o saber, das relações de poder sobre as relações de saber? Estas nada teriam a integrar, se não houvesse as relações diferenciais de poder. É verdade que as relações de poder seriam desvanescentes, embrionárias ou virtuais sem as operações que a integram; daí a pressuposição recíproca. Mas, se há primado, é porque as duas formas heterógenas do saber se constituem por integração e entram numa relação directa, por cima do seu interstício ou da sua «não-relação», em condições que pertencem apenas às forças. Do mesmo modo, a relação indirecta entre as duas formas do saber não implica qualquer forma comum, nem sequer uma correspondência, mas apenas o elemento informal das forças que banha ambas. (...) E isto porquanto a própria força goza de uma espontaneidade e de uma receptividade que lhe são próprias, embora não-formais, ou melhor porque não-formais. Não há dúvida de que o poder, se o considerarmos abstractamente, não vê e não fala. É uma toupeira, que apenas se reconhece pela sua rede de galerias, pela sua toca múltipla: o poder «exerce-se a partir de pontos inúmeros», «vem de baixo». Mas, precisamente, ao não falar e não ver, faz ver e falar. (...) Podemos até dizer que, se não há, sob o saber, uma experiência originária, livre e selvagem, como pretendia a fenome-nologia, é porque o Ver e o Falar estão já sempre totalmente integrados em relações de poder que eles supõem e actualizam. Por exemplo, se procurarmos determinar um *corpus* de frases e de textos para dele extrair enunciados, só podemos fazer assinalando os centros de poder (e de resistência) de que depende esse *corpus*. Isso é o essencial: se as relações de poder implicam as relações de saber, em contrapartida estas pressupõem aquelas. (...) Se o poder não é uma simples violência, é não só porque passa em si mesmo por categorias que exprimem a relação da força com a força (incitar, induzir, produzir um efeito útil, etc.), mas também porque, em relação ao saber, produz verdade, porquanto faz ver e faz falar. Produz o verdadeiro como problema" (Deleuze ibid.: 111-113).

28 Acerca desta intercomunicação, das transferências e das transformações que se operam entre (e nos) estratos e

São formações de uma exterioridade cuja morfologia se destaca de um *fora* irredutível que condiciona aleatoriamente o jogo entre o ser-poder e o ser-saber. A irredutibilidade deste *fora* advém do facto de não constituir uma formação, isto é, ao contrário do ser-saber (que é estrato) ou do ser-poder (que é diagrama), o fora é apenas conjunto de forças em afectação[29]. Um jogo de afectações em interferência com a morfologia dos estratos e dos diagramas que envolve. À abertura ao ímpeto desse fora, M. Foucault chama pensamento que, desta forma, mais do que faculdade de uma interioridade é um apelo ao *fora* em que se encontram os estratos e os diagramas[30]. Através deste pensamento como manifestação do *fora*, M. Foucault desfaz a interioridade humanista, isto é, faz do interior, não uma delimitação da exterioridade, mas uma expressão das forças que constituem o *fora* que envolve os estratos e os diagramas. O pensamento é, assim, constituído pelas mesmas forças que definem as configurações do

diagramas, G. Deleuze explica que: "[não] há dúvida de que o diagrama comunica com a formação estratificada que o estabiliza ou o fixa, mas segundo outro eixo, ele comunica também com o outro diagrama, através dos quais as forças prosseguem o seu devir mutante. É por isso que o diagrama é sempre o fora dos estratos. Não é exibição das relações de forças sem ser, ao mesmo tempo, emissão de singularidades, de pontos singulares. Não é que qualquer coisa se encadeie com qualquer coisa. Trata-se antes de extracções sucessivas, operando cada uma ao acaso, mas nas condições extrínsecas determinadas pela extracção precedente. O diagrama, um estado de diagrama, é sempre um misto de aleatório e de dependente, como numa cadeia de Markov. «A mão de ferro da necessidade que agita o copo de dados do acaso.», diz Nietzche, invocado por Foucault. Por conseguinte, não há encadeamento por continuidade nem interiorização, mas reencadeamento por cima dos cortes e das descontinuidades (mutação)" (Deleuze ibid.: 16).

29 "É preciso distinguir a exterioridade e o fora. A exterioridade é ainda uma forma, como em *A Arqueologia do Saber*, e até duas formas exteriores uma à outra, porque o saber é feito destes dois meios, luz e linguagem, ver e falar. Mas o fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente para um fora irredutível, que já nem sequer tem forma, feito de distâncias indecomponíveis pelas quais uma força age sobre outra ou é agida por outra. É sempre a partir do fora que uma força confere a outras, ou recebe de outras, a afectação variável que só existe a tal distância ou sob tal relação. Há portanto um devir das forças que não se confunde com a história das formas, visto que opera noutra dimensão. *Um fora mais distante* do que todo o mundo exterior, logo infinitamente mais próximo. E como é que as duas formas de exterioridade seriam exteriores uma à outra, se não houvesse esse fora, mais próximo e mais distante? «A outra coisa», já invocada por *A Arqueologia...* E se os dois elementos formais do saber, exteriores enquanto heterogéneos, encontram acordos históricos que são outras tantas soluções para o «problema» da verdade, é, como vimos, porque as forças operam num espaço diferente do das formas, o espaço do Fora, onde precisamente a relação é uma «não relação», o lugar um «não-lugar», a história um devir." (Deleuze ibid.: 117).

30 "Na obra de Foucault, o artigo sobre Nietzche e o artigo sobre Blanchot encadeiam-se, ou reencadeiam-se. Se ver e falar são formas de exterioridade, pensar remete para um fora que não tem forma. Pensar é chegar ao não-estratificado. Ver é pensar, falar é pensar, mas pensar faz-se no interstício, na disjunção de ver e falar. É o segundo encontro de Foucault com Blanchot: pensar pertence ao fora, na medida em que este, «tempestade abstracta», se precipita no interstício entre ver e falar. O apelo ao fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas que deve sobrevir ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade que reuniria o visível e o enunciável, mas faz-se pela intrusão do fora que escava o intervalo e estrupa, desmembra o interior. «Quando o fora se escava e atrai a interioridade...». É que o interior pressupõe um princípio e um fim, uma origem e um destino capazes de coincidir, de constituir um «todo». Mas, quando só há meios e entremeios, quando as palavras e as coisas se abrem ao meio sem nunca coincidirem, é para libertar forças que vêm do fora, e que só existem em estado de agitação, de mistura e de modificação, de mutação. Na verdade, trata-se de lances de dados, porque pensar é lançar dados" (Deleuze ibid.: 117-118).

saber e do poder, fundando-se aí a sua irredutibilidade[31]. É neste sentido que as condições e os condicionamentos do ser-si se tornam igualmente gerais, porque o pensamento partilha, com o poder e o saber, a aleatoriedade das forças do *fora*. Desse *fora* que é movimento de dobras e dobramentos[32]. Movimentos em que se formam o dentro do fora: a subjectividade. Esta subjectividade, ao contrário do poder que é diagrama, é um reduto de forças em interacção com o saber e o poder. O ser-si deriva dessa interacção, mas não depende dela porque, enquanto pensamento, é força do fora. É força capaz de auto-afectação[33]. Porém, já o sujeito é derivado da interacção entre os três seres e corresponde a um

31 A sua irredutibilidade prende-se com o seu carácter de abertura que, não se cristalizando, opera sempre como resistência, redireccionado de modo constante o movimento. Conjunto de forças sem princípio nem fim, apenas em devir: "É sempre a partir do fora que uma força é afectada por outras, ou que afecta outras. Poder de afectar, ou de ser afectado, o poder é exercido de modo variável, conforme as forças em relação. O diagrama como determinação de um conjunto de relações de forças nunca esgota a força, que pode aparecer segundo outras relações e noutras composições. O diagrama vem do fora, mas o fora não se confunde com nenhum diagrama, pois «extrai» dele incessantemente novos diagramas. É assim que o fora é sempre abertura de um futuro, com o qual nada acaba, porque nada começou, mas tudo se metamorfoseia. A força, neste sentido, dispõe de um potencial relativamente ao diagrama em que está integrada, ou de um terceiro poder que se apresenta como capacidade de «resistência». Com efeito, um diagrama de forças apresenta, ao lado (ou melhor, «face-a-face») das singularidades de poder que correspondem às suas relações, singularidades de resistência, determinados «pontos, nós, centros», que se efectuam por seu turno em estratos, mas de maneira a possibilitar a sua mudança. Mais, a última palavra do poder é que *a resistência é primeira*, na medida em que as relações de poder atêm-se inteiramente ao digrama, ao passo que as resistências estão necessariamente numa relação directa com o fora de onde vêm os diagramas. De modo que um campo social mostra mais resistência do que estratégia, e que o pensamento do fora é um pensamento de resistência" (Deleuze ibid.: 120-121).

32 "O fora não é um limite fixo, mas uma matéria movediça animada por movimentos peristálticos, dobras e dobramentos que constituem um dentro: não uma coisa diferente do fora, mas exactamente o dentro *do* fora. *As Palavras e as Coisas* desenvolvia este tema: se o pensamento vem do fora, e não deixa de estar no fora, como é que este não surgiria no dentro, como aquilo que ele não pensa e não pode pensar? Igualmente, o impensado não está no exterior, mas no âmago do pensamento, como a impossibilidade de pensar que dobra ou escava o fora. Que haja um dentro do pensamento, o impensado, é já o que a idade clássica afirmava quando invocava o infinito, as diversas ordens do infinito. E, a partir do século XIX, são sobretudo as dimensões da finitude que irão dobrar o fora, constituir uma «profundidade», uma «espessura retirada em si», um dentro da vida, do trabalho e da linguagem, no qual o homem se aloja, mais não seja para dormir, mas, inversamente, que se aloja também no homem em vigília «enquanto ser vivo, indivíduo no trabalho ou sujeito que fala». Ora é a dobra do infinito, ora as redobras da finitude que conferem um curvatura ao fora e ao dentro" (Deleuze ibid.: 130-131).

33 No sentido de explicar esta paradoxal independência da subjectividade relativamente ao poder e ao saber, G. Deleuze destaca a análise que M. Foucault faz dos Gregos no *Uso dos Prazeres*: "O que os Gregos fizeram não foi revelar o Ser ou desdobrar o Aberto, num gesto histórico-mundial. Foi muito menos, ou muito mais, diria Foucault. Foi vergar o fora, através de exercícios práticos. Os Gregos são o primeiro forro. Aquilo que pertence ao fora é a força, porque ela é essencialmente relação com outras forças: é em si mesma inseparável do poder de afectar outras forças (espontaneidade) e de ser afectado por outras (receptividade). Mas, aquilo que daí deriva então é *uma relação da força consigo, um poder de se afectar a si mesmo, uma afectação de si por si*. Segundo o diagrama grego, só os homens livres podem dominar os outros («agentes livres» e «relações agonísticas»). Mas como dominariam eles os outros, se não se dominassem a si mesmos? É necessário que o domínio dos outros se dobre sobre o domínio de si. É preciso que a relação com os outros se dobre numa relação consigo mesmo. É necessário que as regras obrigatórias do poder se dobrem em regras facultativas do homem livre que o exerce. É preciso que, dos códigos morais que efectuam o diagrama aqui e acolá (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, etc.), se destaque um «sujeito», que se desprenda, que já não dependa do código na sua parte interior. Foi o que os Gregos fizeram: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Relacionaram-nas a si. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjectividade, os Gregos inventaram o sujeito, mas como um derivado, como produto de uma «subjectivação».

fechamento ao fora. Nesta derivação em que se delimita o sujeito, a dobra é desdobrada, na medida em que, o sujeito, sendo poder, é diagramatizado[34]. A Identidade é um dos diagramas possíveis desse desdobramento: uma relação a si territorializada na exterioridade dos estratos e dos diagramas e, consequentemente, uma forma de sujeição[35]. É neste sentido que a Identidade pode ser entendida como império da interioridade em contraponto a uma imensidão de exterioridade, feita de estratos e diagramas que a formam. O devir da interioridade, na qual se funda a ideia de identidade, depende da sua abertura ao exterior, isto é, depende da abertura do fechamento do qual deriva o sujeito. Porém, se o sujeito apenas se abre à exterioridade, o seu devir encontra-se já condicionado aos diagramas e aos estratos onde se configurou. E, assim, é um não-devir porque a possibilidade do devir é exclusiva do fora. Apenas o ser-si, determinado pelo processo de subjectivação, tem acesso ao devir, isto porque a subjectividade é um dentro do fora, um dentro que se forma na dobra do fora. Assim, o devir da subjectividade depende do seu não fechamento, isto é, depende da manutenção da dobra perante a eminência do desdobramento para o qual a dirige a exterioridade onde se encontra. O pensamento, sendo abertura, é a tentativa de perpetuação da dobra do fora. O pensamento é, assim, um cuidado das forças que nos leva aos

Descobriram a «existência estética», ou seja, o forro, a relação a si, a regra facultativa do homem livre. (Se não virmos este derivado como nova dimensão, então dir-se-á que não há subjectividade nos Gregos, sobretudo se a procurarmos do lado das regras obrigatórias....) A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjectividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende delas" (Deleuze ibid.: 136-137).

34 Continuando a referir-se ao modo como os diferentes volumes da *História da Sexualidade* problematizam esta questão, G. Deleuze escreve: "Os Gregos não inventaram apenas a relação a si; ligaram-na, compuseram-na e desdobraram-na na sexualidade. Em suma, um encontro, bem fundado nos Gregos, entre a relação a si e a sexualidade. // A redistribuição, a reorganização faz-se sozinha, pelo menos numa longa duração. Porque a relação a si não continuará a ser a zona reservada e redobrada do homem livre, independente de qualquer «sistema institucional e social». A relação a si entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Reintegrar-se-á nesses sistemas dos quais começara a derivar. O indivíduo interior vê-se codificado, recodificado num saber «moral» e, sobretudo, torna-se a questão do poder, é diagramatizado. A dobra é então como que desdobrada, a subjectivação do homem livre transforma-se em sujeição: por um lado, é «a submissão ao outro pelo controlo pela dependência», com todos os processos de individualização e de modulação que o poder instaura, exercido sobre a vida quotidiana e sobre a interioridade daqueles a que chamará seus sujeitos-súbditos; por outro lado, é o «apego (de cada um) à sua própria identidade pela consciência e pelo conhecimento de si», com todas as técnicas das ciências morais e das ciências humanas que vão formar um saber do sujeito. Simultaneamente, a sexualidade organiza-se em torno de centros de poder, dá lugar a uma «*scientia sexualis*» e integra-se numa instância de «poder-saber», o Sexo (Foucault regressa aqui às análises de *A Vontade de Saber*). (Deleuze ibid.: 139-140).

35 "Será que a subjectividade moderna reencontrará o corpo e os seus prazeres, contra um desejo demasiado sujeito à Lei? E, porém, não se trata de um retorno aos Gregos, pois nunca há retorno. A luta por uma subjectividade moderna passa por uma resistência às duas formas actuais de sujeição, uma que consiste em individuar-nos segundo as exigências do poder, a outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjectividade apresenta-se então como direito à diferença, e como direito à variação, à metamorfose. (Multiplicamos aqui as questões, porque nos referimos ao manuscrito inédito intitulado «*Les aveauz de la chair*» e, além deste, às últimas orientações dos estudos de Foucault)" (Deleuze ibid.: 143).

descentramentos que nos permitem *modificar o horizonte daquilo que se conhece*, uma tentativa *para tentar adquirir alguma distância*. É a prática de um nomadismo. Não numa paisagem, mas, na topografia das forças em que se tecem as ligações que criam as paisagens. Neste sentido, pelo pensamento não se constrói a fortaleza de uma interioridade que ecoa o infinito em que se encontra (e do qual é feito). Não se constrói uma fortaleza que duplica a paisagem que se pretende conquistar. Pelo pensamento, cuida-se de um recinto finito, mas aberto na infinitude do devir que o faz irromper entre os estratos e os diagramas. É a construção de um recinto que se refaz em passagens de forças que o transformam incessantemente.

A subjectivação, enquanto processo de objectivação do sujeito, remete para diferentes jogos de forças que propõe o sujeito como um derivado dessas interacções. O sujeito se, num determinado ponto deste conjunto de derivações, pode ser entendido enquanto interioridade é devido, nem tanto à sua formação, mas ao conjunto de estratos e diagramas que o fazem ver e falar enquanto irredutível interioridade. A leitura que G. Delleuze faz do pensamento de M. Foucault mostra-nos que tal sujeito não é o topos de uma partícula irredutível que o pensamento humanista desejaria encontrar. O sujeito humanista, enquanto derivado, perde essa irredutibilidade para a trilogia ser-saber, ser-poder e ser-si, mantendo com este ser-si uma ligação de derivação mais próxima, que apenas se completa pela interacção com o ser-saber e o ser-poder. A irredutibilidade do ser-si prende-se à sua formação: o processo de subjectivação, que decorre dos movimentos do fora no qual, pela dobra, se forma um dentro desse fora. Este dentro não é correlativo da interioridade do sujeito porque, ao contrário desta que é forjada pela acção dos diagramas e dos estratos, este dentro é um interstício do fora cuja manutenção depende da sua permanência enquanto tal. Aliás, é negando-se tal correlação, que podemos entender o trabalho de M. Foucault enquanto crítica ao humanismo. Na medida em que, as suas análises fazem do reduto do pensamento não a interioridade do sujeito, mas o interstício da dobra do fora (a subjectividade). Deslocando, deste modo, um dos eixos fundamentais de tal discurso sobre o *Homem*, a sua natureza, as suas realizações e o seu pensamento. Neste sentido, na problematização do sujeito que M. Foucault advoga quando reflecte sobre o seu trabalho[36], a analítica dos processos de subjectivação permite a desconstrução de uma ideia de anterioridade/interioridade do sujeito, deslocando essa anterioridade para a subjectividade. A problematização do modo como os seres humanos se transformam em sujeitos anuncia ironicamente que, nessa transformação, se perde uma irredutibilidade da Humanidade

36 *Why study the power: the question of the subject*, referido anteriormente.

que o Humanismo fez ver e falar através desse sujeito. A ironia é ainda mais incisiva porque ao desejo de uma interioridade irredutível corresponde um "recinto" que é um dentro do fora. E, se pensarmos que nesse desejo reside um ímpeto para conservar essa irredutibilidade, a ironia é ainda mais desconcertante, porque a condição para o carácter irredutível da subjectividade é o seu devir.

1.5. As práticas de si e a Identidade *em* Áurea

Voltemos a Áurea; ao seu labor, ao seu trabalho e à sua acção. A sua interioridade é construída em articulação com estratos e diagramas que a compõem enquanto singularidade reduzida a estrato e a diagrama. Os diagramas fazem ver e falar uma carne em labor, convertendo-a em estrato ou formação histórica. Áurea torna-se saber que, em contínua articulação com outros diagramas, trabalha e age. Fabricando o mundo, vai progressivamente acrescentando e consolidando mais estratos nesse seu mundo. Áurea é, pois, estrato que produz estratos e, assim, vai estratificando o mundo. Porém, este não é um movimento unidireccional, a acção dos diagramas sobre os estratos no sentido da estratificação. Enquanto interioridade composta entre estratos e diagramas, Áurea é também diagrama que se configura nesse movimento de estratificação. É um diagrama em articulação com outros diagramas que, nessa articulação, vai fazendo ver e falar outros estratos. Hortense é um exemplo desse movimento, um exemplo do modo como Áurea (estrato e diagrama) configura na sala de aula outros estratos e outros diagramas sedeados em corpos. A delimitação da corporeidade desses diagramas e estratos permite que se desenvolvam os exercícios disciplinares que atravessam o vigilante corpo da professora. Permite que a sua corporalidade se expanda e se multiplique noutras carnes. É neste jogo de forças que Áurea constrói as suas possibilidades de sentir porque, nesse jogo de forças, tecem-se as malhas dos regimes de verdade que fazem ver e falar os sentimentos. Quando o corpo acusa a falência da sua capacidade de entender, resiste esse regime que o direcciona para a verdade. Que o direcciona para entender o que se passa quando tudo o resto nada informa sobre isso: *afrontamentos, pensou, vai passar, era uma coisa que lhe dava às vezes, mais intensa quando pensava como agora sem querer em pecado subversão ou sujidade*.

Afrontamentos, estremecimentos, sufoco, cegueira e ondas de calor, manifestações de um metabolismo que podemos pensar enquanto desligamentos de Áurea ao seu corpo e, consequentemente, ao labor, ao trabalho e à acção que do seu corpo decorrem. Uma falência das ligações à mundanidade em que esse corpo tem um sentido. Uma cisão entre os estratos e os diagramas em que se tecem essas

ligações. Nesse momento, podemos pensar *em* Áurea um ser-si: um irredutível em potência deparando-se com um irredutível ser-poder e um irredutível ser-saber. Estamos, assim, perante as possibilidades do processo de subjectivação. Antes do desdobramento do fora. Antes de um sujeito *em* Áurea. O equacionamento deste *antes* só nos é possível pensar porque sabemos que há um *depois*. Um *depois* que, nas palavras de Teolinda Gersão, é um *agora*. Um *agora* em que Áurea *sem querer [pensava] em pecado subversão ou sujidade*, pensamentos dos quais tentava fugir, procurando o retrato de O.S. Este *agora* é uma narrativa que Áurea, já sujeito (e, portanto, já estrato e diagrama entre estratos e diagramas) silencia a força do fora, porque nas suas condições de ser sujeito – de ser interioridade – tal fora não é concebível[37]. E, na tentativa de saber o que se passa, Áurea entra nas relações de poder, ou, como escreve G. Deleuze "a relação a si entrará nas relações de poder, nas relações de saber" (ibid.: 139). Dessa intersecção irrompe uma narrativa de poder e de saber sobre si. É uma narrativa em que pensar e sentir se intersectam, naturalizando, não só essa dualidade, como o sujeito que foi sendo derivado na construção dessa interioridade e, por enviusamento, os possíveis modos em que é possível a sua expressão. Uma interioridade cujo labor, trabalho e acção reduziram as "possibilidades de existência" ao imperioso e tirânico desejo de permanecer uma identidade singular. Um desejo que os estratos e os diagramas converteram em requisito de salvação ao peristaltismo do fora, refazendo as ligações que revelariam a redução que se processou e na qual as possibilidades dessa singularidade se vêem circunscritas às articulações entre diagramas e estratos.

O pensamento que Áurea faz dos seus sentimentos e sensações permitem-lhe, então, uma narrativa enquanto sujeito. Neste sentido, esse pensamento de si é uma prática de si, isto é, faz parte de um conjunto de técnicas em que o sujeito se produz em articulação com o mundo em que se encontra. A partir dessas técnicas, definem-se ontologias, éticas e estéticas cuja configuração remete para uma tecnologia em que as existências se especificam. Esta tecnologia ou artes de existência, como lhe chama M. Foucault (1994 [1984]a: 17), permite que os seres humanos façam as suas vidas. "E por «artes de

37 Ou se no seu pensamento tal fora ocorre enquanto possibilidade, foi já filtrado pelos estratos e pelos diagramas onde se forma enquanto sujeito. Esse fora pode apresentar-se como Deus, como a infinitude de Deus. E, nesta mitologia, Áurea traz consigo essa infinitude na forma do Espiríto Santo: a sua alma. Porém, a sua alma não é a dobra de Deus, é o que ecoa desse Deus na sua interioridade. E, assim, a alma é já um desdobramento. E, nesse desdobramento, a alma é entendida como um elemento da obra de Deus, uma obra criada com o propósito dessa obra continuar, por outros meios, essa mesma obra divina. Assim, mais do que um interstício do fora, que permite ao dentro uma ligação permanente com o fora, a alma (fechada na sua interioridade) quando voltar à ligação com Deus, é para lhe prestar contas da vida que essa interioridade lhe permitiu. Daí que, Áurea regresse continuamente ao retrato de O.S. – e à mitologia que o coloca enquanto Salvador da Pátria ao serviço da obra de Deus – porque aí encontra um diagrama que lhe permite avaliar a sua conduta. Antecipando o "Dia do Julgamento" e, assim, fazendo a sua vida para que a expectativa de salvação se cumpra.

existência» é necessário entender práticas reflectidas e voluntárias através das quais os homens, não apenas se fixam regras de conduta, mas também procuram transformar-se eles próprios, modificar-se no seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que integra certos valores estéticos e responde a certos critérios de estilo" (ibid.). Ainda que as práticas de si em Áurea sejam já um reflexo de um poder pastoral e de outros contextos disciplinares em que se constitui o Estado-Nação estadonovista[38], nem por isso deixam de nos remeter para esse modo como se fazem sujeitos de (ou numa) determinada formação histórica. Uma prática de si que gira em torno de uma prática de individualidade, na qual a Identidade é tecida como modo de naturalização dessa figura de Indivíduo construída ao longo da Modernidade. Como referimos, a produção do sujeito decorre de uma circunscrição da exterioridade em que se dissolve irredutibilidade do ser-si, em que se dissolve as possibilidades de se ser singular (de se ser um interstício do fora). Porém, esse carácter irredutível e singular foi sendo deslocado para o Indivíduo, entendido como elemento base a partir da qual seria possível a construção de racionalidades ontológicas, éticas e estéticas que, não só justificariam a sua existência como elemento base, mas também estimulavam a construção de um mundo constituído por expressões dessas ontologias, éticas e estéticas. É neste contexto que a Identidade pode ser entendida como expressão da irredutibilidade do Indivíduo ou, por outras palavras, se torna uma técnica de si. Sendo que, representada deste modo, assegura a naturalização da ficcionalidade da figura do Indivíduo e das suas dinâmicas identitárias[39]. No caso de

38 Como adverte M. Foucault nas linhas que seguem à citação incorporada no texto: "Estas «artes de existência», estas técnicas de si perderam, sem dúvida, uma certa parte da sua importância e autonomia, quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral, e mais tarde, nas práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. Nem por isso deixa de ser certo que se deveria fazer ou retomar a longa história dessas estéticas de existência e dessas técnicas de si. Há já muito que Burckhardt sublinhou a sua importância na época do renascimento; mas a sua sobrevivência, a sua história e o seu desenvolvimento não se detêm aí. Em qualquer dos casos, pareceu-me que o estudo da problematização do comportamento sexual na Antiguidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – desta história geral das «técnicas de si»" (ibid.: 17).

39 É de referir que a Identidade enquanto técnica está associada à tecnologia do Estado-Nação. Com efeito, a disseminação da burocracia estatal encontra nas técnicas de si (do registo de si, por exemplo) uma forma de disseminação, nomeadamente, através dos movimentos dos essencialismos disseminados que refere M. Herzfedl (2008 [2005]) que, pela disseminação, vão construindo a sua naturalização. Assim, enquanto técnica de si, a Identidade, pelo rizomático conjunto de dinâmicas em que se constrói, assegura tanto um desejo de singularidade, entendido como forma imanente de existência, como uma identificação de indivíduos associada a uma governação mais efectiva da população e do território. Como escreve Z. Bauman (2005 [2004]: 26), "[a] ideia de «identidade», e particularmente de «identidade nacional», não foi «naturalmente» gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um «facto de vida» auto-evidente. Essa ideia foi *forçada* a entrar na Lebenswelt de homens e mulheres modernos – e chegou como uma ficção. (...) A identidade só poderia ingressar na Lebenswelt como tarefa – uma tarefa ainda não realizada, incompleta, um estímulo, um dever e um ímpeto à acção. E o nascente Estado moderno fez o necessário para tornar esse dever obrigatório a todas as pessoas que se encontravam no interior da sua soberania territorial. Nascida como ficção, a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais correctamente: na única realidade imaginável) – e a história do nascimento e maturação do Estado moderno foi permeada por ambos". Neste sentido, a sugestão de Z. Bauman da Identidade como tarefa articula-se com

Áurea, nessas dinâmicas identitárias, concorrem as verdades do regime estadonovista que, inseridas nesse movimento, vão criando oportunidades para a sua naturalização enquanto verdade nacional e verdade individual[40]. As verdades do regime, e o regime de verdade, são, pois, inseridas na narrativa de Áurea sobre si. Nessa narrativa em que a Identidade surge como um conjunto de ficções cristalizado. Uma cristalização que, mediando a vida de Áurea no regime estadonovista, reduz as suas possibilidades de existência. A Identidade define a moldura do mundo para que este se torne habitável, neste sentido, esse mundo (do qual Áurea faz parte) dá-se a ver e a falar de acordo com essa moldura; de acordo com os eixos que seguram essa moldura enquanto horizonte de sentido.

1.6. Áurea e António Augusto Mendes Corrêa

Pensemos, então, o modo como Áurea e o seu mundo se dá a ver e a falar. Dado que esse mundo seria partilhado pelos arqueólogos, tentemos nessa análise discutir uma figura proeminente da arqueologia de então: António Augusto Mendes Corrêa[41]. Nesta comparação procedemos no risco de criar uma certa ficcionalidade em torno desta figura que, neste estudo, deveria ser historiografada. Contudo, assumimos esse risco, esperando que, na ficção que possamos originar, exista uma maior interacção com as linhas da teia em que esta figura surge como arqueólogo do que num exercício biográfico que deve acompanhar a obra de um arqueólogo num exercício historiográfico. Vamos tentar esta discussão a partir de dois textos de M. Foucault: *A Escrita de Si* (2006 [1983]) e *A vida dos Homens Infames* (2006 [1973])[42]. A partir do primeiro texto, tentaremos ver de que modo estas figuras se dão a ver e a falar. Com o segundo texto, pretendemos discutir os meios pelos quais constroem as discursificações acerca do mundo

a ideia da Identidade como técnica de si em formações históricas que se dão a ver e falam através dos diagramas que actuam na configuração de unidades estato-nacionais.

40 Eduardo Prado Coelho, numa recensão ao romance apresentada na contracapa do livro, escreve que "as personagens estão enredadas num jogo de forças subterrâneas". Na ficção que Teolinda Gersão nos dá conhecer destaca "o modo como uma recusa sem ambiguidades da opressão se combina com uma consciência muito subtil da ambivalência de forças com que nos confrontamos". É neste jogo de forças que se criam as oportunidades para que a opressão, sob a forma das verdades do regime, continue a avançar. Já nem tanto como opressão, entendida como movimento que esmaga o que quer que seja, mas como possibilidade de resolução da "ambivalência das forças com que nos confrontamos". Alojando de modo expectante essas verdades e esperando que a sua acção nos retire da precariedade do ambivalente jogo de forças.

41 Uma síntese biográfica, e dos trabalhos arqueológicos, de A. A. Mendes Corrêa foi publicada por J. Luís Cardoso (1999).

42 Consultamos estes textos na seguinte compilação: *Michel Foucault. O que é um autor?* O volume foi traduzido por António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro, sendo o prefécio de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais.

em que vivem.

1.6.1. Jogos de Citação

A escrita, no *mundo grego*, fazia parte de um conjunto de técnicas da arte de viver[43]. Pela escrita seria possível uma prática de exercícios de si, nomeadamente, uma indexação do pensamento que, continuamente reificada[44], se constitui enquanto elemento de uma arte da existência. Durante os séculos I e II, esta técnica de si desloca-se e materializa-se sob a forma dos *hypomnemata* e da correspondência.

Os hypomnemata correspondem a livros pessoais, mas passíveis de serem apresentados a outros, que reúnem uma série de anotações (citações, por exemplo) cujo registo se prende à sua eventual utilidade noutros momentos de reflexão[45]. Sendo um acervo material de fragmentos de leituras, o seu objectivo não é apenas a compilação, mas, a construção de um instrumento de acção[46]. Enquanto sucessão

43 "Nenhuma técnica, nenhuma aptidão profissional podem adquirir-se sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver, a *tekne tou biou*, sem uma *askesis*, que é preciso entender como um adestramento de si por si mesmo: aí residia um dos princípios tradicionais aos quais, desde há muito, os Pitagóricos, os Socráticos, os Cínicos tinham dado muita importância. Parece não haver dúvida que, entre todas as formas que tomou este adestramento (e que comportava abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta de outro), a escrita – o facto de se escrever para si e para outrem – só tardiamente tenha começado a desempenhar um papel considerável. Em todo o caso, os textos da época imperial que se referem às práticas de si concedem uma grande parte à escrita. Como elemento do treino de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etopoiética*: é um operador da transformação da verdade em *ethos*"" (Foucault 2006 [1983]: 132-133).

44 "Nestes textos de Epicteto, a escrita aparece regularmente associada à «meditação», a esse exercício do pensamento sobre si mesmo que reactiva o que ele sabe, se faz presente num princípio, uma regra ou um exemplo, reflecte sobre eles, os assimila, e se prepara assim para enfrentar o real. Mas vemos também que a escrita está associada ao exercício de pensamento de duas maneiras diferentes. Uma toma a forma de uma série «linear»; vai da meditação à actividade da escrita e desta ao *gymnazein*, quer dizer, ao treino em situação real e à prova: trabalho de pensamento, trabalho pela escrita, trabalho em realidade. A outra é circular: a meditação precede as notas, as quais permitem a releitura que, por sua vez, relança meditação. De qualquer modo, seja qual for o ciclo de exercício em que tome lugar a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a askesis: a saber, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de acção" (Foucault ibid.: 133-134).

45 "Na sua acção técnica, os *hypomnemata* podiam ser livros de contabilidade, registos notariais, cadernos pessoais que serviam de agenda. O seu uso como livro de vida, guia de conduta, parece ter-se tornado coisa corrente entre um público cultivado. Neles eram consignadas citações, fragmentos de obra, exemplos e acções que se tinha sido testemunha ou cujo relato se tinha lido, reflexões ou debates que se tinha ouvido ou que tivessem vindo à memória. Constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e à meditação ulterior. Formavam também uma matéria prima para a redacção de tratados mais sistemáticos, nos quais eram fornecidos argumentos e meios para lutar contra este ou aquele defeito (como a cólera, a inveja, a tagalerice, a bajulação), ou para ultrapassar esta ou aquela circunstância difícil (um luto, um exílio, a ruína, a desgraça)" (ibid.: 134-135).

46 "Antes constituem um material e um enquadramento para exercícios a efectuar frequentemente: ler, reler, meditar, entreter-se a sós ou com os outros, etc.. E isto com o objectivo de os ter, segundo uma expressão que reaparece com frequência, *procheiron, ad manun, in promptum*. «À mão» portanto, não apenas no sentido de poderem ser trazidos à

de citações, constituem a materialização de uma tentativa de construir a topologia de um logos fragmentário[47], ou seja, não se trata de produzir uma narrativa de si, mas, somente a recolha dos fragmentos a partir dos quais esse si pode ser construído. Neste sentido, é uma técnica de si porque, deste exercício, decorre a edificação de uma topografia em que o si se referencia e se constitui. Porém, essa referenciação não deve ser entendida apenas como uma delimitação entre *logoi dispersos* (um recorte entre fragmentos), nem como um patchwork decorrente da sua justaposição. Mas, como prática de assimilação de estratos e diagramas, ou seja, como intersecção singular em que o si faz falar e ver outros estratos e diagramas. Os *hypomnemata* permitem esta constituição de si porque, como salienta M. Foucault, remetem para uma interacção entre a escrita e a leitura, as dinâmicas da escolha e a incorporação das tensões que decorrem em todo este processo[48]. Entre a leitura e a escrita, os *hypomnemata*, funcionam como modo de recolha de leituras e de recolha sobre essas leituras[49], isto é, fazendo da leitura e da escrita uma viagem, o relato dessa viagem constitui-se como modo de regresso. Esse regresso, mais do que o voltar a um determinado lugar, é um modo de evitar a dispersão[50]. Se, por um lado, os *hypomnemata* evitam essa dispersão, por outro lado, permanecem como um trabalho feito de escolhas, ou seja, um trabalho de dispersão. Paradoxalmente, é enquanto escolha entre elementos dispersos que se torna modo *regrado* de dispersão, isto porque, a anotação exige a selecção do que se anota em função de uma *arte de verdade contrastiva*. Exige que se faça da anotação uma verdade no

consciência, mas no sentido de que se deve poder utilizá-los, logo que necessário na acção" (ibid.: 136).

47 "Há que re-situar os hypomnemata no contexto de uma tensão muito sensível naquela época: no interior de uma cultura muito fortemente marcada pela tradicionalidade, pelo valor reconhecido ao já dito, pela recorrência do discurso, pela prática «citacional» com a chancela da antiguidade e da autoridade, desenvolvia-se uma ética muito explicitamente orientada pelo cuidado de si para objectivos definidos como: retirar-se para o interior de si próprio, alcançar-se a si próprio, viver consigo próprio, bastar-se a si próprio e desfrutar de si próprio. Tal é o objectivo dos hypomnemata: fazer da recolecção do logos fragmentário e transmitido pelo ensino, a audição ou a leitura, um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo próprio tão adequada e completa quanto possível" (Foucault ibid.: 137-138).

48 "Com efeito, se a redacção dos *hypomnemata* pode contribuir para a formação do si através desses logoi dispersos, é em virtude de três razões principais: os efeitos limitadores devidos ao emparelhamento da escrita com a leitura, a prática reflectida do contraste que determina as escolhas, a apropriação que ela leva a cabo" (Foucault ibid.: 138).

49 "A escrita como maneira de recolher a leitura feita e de nos recolhermos sobre ela, é um exercício de razão que se opõe ao grave defeito da stultitia que a leitura infindável se arrisca a favorecer" (Foucault ibid.: 47).

50 "A escrita dos *hypomnemata* opõe-se a essa dispersão ao fixar os elementos adquiridos e aos constituir, de certo modo, um «passado» ao qual podemos sempre regressar e recolher-nos. Esta prática deve ser relacionada com um tema muito generalizado na época; é em todo o caso comum à moral dos Estóicos e dos Epicuristas: a recusa de uma atitude de espírito voltada para o futuro (o qual, em virtude da sua incerteza, suscita a inquietação e a agitação da alma) e o valor positivo atribuído à posse de um passado de que se pode desfrutar. O contributo dos *hypomnemata* é um dos meios pelos quais libertamos a alma da preocupação com o futuro, inflectindo-a para a meditação do passado" (Foucault ibid.: 140).

âmbito do contexto do qual é extraída, bem como, uma verdade relativamente ao que nela se diz e dos modos como pode vir a ser usada[51]. O seu uso na escrita, por exemplo, torna-se um modo de unificar as leituras, nem tanto pela sua dissolução, mas pela sua incorporação[52]. Fazendo de um texto, não um produto integralmente derivado de um si isolado, nem uma síntese unívoca de um si em contacto com leituras, mas, a expressão de uma técnica em que o si, por sucessivos contrastes, se constitui entre fragmentos (tornados totalidades pela sua verdade contrastiva).

A actividade epistolar pode, num primeiro momento, ser entendida enquanto um prolongamento das actividades que pressupõem os *hypomnemata*. Como escreve M. Foucault (ibid.: 145), "a carta enviada actua, em virtude do próprio gesto da escrita, sobre aquele que a envia, assim como actua, pela leitura e a releitura, sobre aquele que a recebe" (ibid.: 145). Há, entre aquele que escreve e aquele a quem é dirigida a carta, um jogo de presenças que multiplica as vozes de um si que se escreve a outro. Tal como nos *hypomnemata*, pela escrita, os *logoi* fragmentados desse processo de diálogo são cartografados e permitem uma escrita de si. No momento em que irrompe essa narrativa, a correspondência torna-se mais correlativa dessa narrativa de si do que da constituição de si associada aos *hypomnemata*[53] A correspondência enquanto narrativa de si cria um jogo de espelhos onde o olhar de quem escreve se desdobra enquanto olhar a quem se destina o que se escreve. Se a actividade epistolar partilha com os *hypomnemata* a mesma arte da verdade contrastiva, simultaneamente, porque é dirigida a alguém, processa essa arte num reduto de olhares que desloca a questão da escrita da constituição do si para a narrativa de si. Pela correspondência, a escrita mostra-se e o si apresenta-se[54]. Dando-se a conhecer

51 "O caderno de notas é redigido por dois princípios, que poderíamos chamar: «a verdade local da máxima» e «o seu valor circunstancial de uso». Séneca escolhe aquilo que anota para si mesmo e para os seus correspondentes num dos filósofos da sua própria facção, mas também em Demócrito e Epicuro. O essencial é que ele possa considerar a frase escolhida como uma máxima verdadeira naquilo que afirma, conveniente naquilo que prescreve, útil em função das circunstâncias em que nos encontremos. A escrita como exercício pessoal praticado por si e para si é uma arte da verdade contrastiva; ou, mais precisamente, uma maneira reflectida de combinar autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso" (ibid.: 141).

52 "O papel da escrita é constituir, com tudo o que leitura constituiu, um «corpo» (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). E este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida «em forças e em sangue» (*in vires, in sanguinem*). Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de acção racional" (ibid.: 143).

53 "[O]s primeiros desenvolvimentos históricos da narrativa de si não devem ser procurados pelas bandas dos «cadernos pessoais», dos *hypomnemata*, cujo papel é permitir a constituição de si a partir da recolha do discurso dos outros; em compensação, é possível encontrá-los pelo lado da correspondência com outrem e da troca do serviço da alma" (ibid.: 152).

54 "No entanto, e a despeito de todos estes pontos comuns, a correspondência não deve ser encarada como simples

enquanto narrativa de um si em diferentes contextos, em diferentes relações em que se constitui[55]. E, assim, da escrita faz-se consciência da relação a si, uma actividade auto-reflexiva da narrativa de si[56]. Não necessariamente como um modo de procura do indizível nesse si, mas, enquanto uma prática de pensamento de si em que aprende a arte de viver, a *tekne tou biou*[57].

Na sala de aula, Áurea *coloca em cena* os dispositivos que permitem as práticas da sua arte de viver. Pela escrita que percorre as paredes e a escrita a giz que percorre e se refaz no quadro, Áurea vai criando os elementos que permitem a reificação de si em função dessa arte de "Vida de Verdade" do regime. Na sala de aula são distribuídos os elementos a partir dos quais a sua memória é exercitada e o seu sentir moldado a um sentido que reconhece como verdadeiro: o relógio de parede que trouxe de casa depois da morte da mãe; a sua máxima "Faz do trabalho uma oração"; o retrato de O.S. ao qual se recolhe para recuperar forças; entre outros elementos que configuram na sala o lugar de cada um e os

prolongamento da prática dos *hypomnemata*. É algo mais do que um adestramento de si próprio pela escrita, por intermédio dos conselhos e opiniões que se dão ao outro: ela constitui também uma certa maneira de cada um se manifestar a si próprio e aos outros. A carta faz o escritor «presente» àquele a quem a dirige. E presente não apenas pelas informações que lhe dá acerca da sua vida, das suas actividades, dos seus sucessos e fracassos, das suas venturas ou infortúnios; presente de uma espécie de presença imediata e quase física. (...) Escrever é pois «mostrar-se», dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve-se entender por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volve para o destinatário (por meio da missiva que recebe, ele sente-se olhado) e uma maneira do remetente se oferecer ao seu olhar pelo que si mesmo lhe diz" (Foucault ibid.: 149-150).

55 "Em Séneca ou Marco Aurélio, por vezes em Plínio também, a narrativa de si é a narrativa da relação a si; e aí começam a destacar-se claramente dois elementos, dois pontos estratégicos que com o correr do tempo vão tornar-se os objectos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação a si: as interferências da alma e do corpo (mais as impressões que as acções) e os lazeres (mais do que os acontecimentos externos); o corpo e os dias" (Foucault ibid.: 152-153).

56 "Quando a missiva se faz narrativa de um dia vulgar, de um dia que seja seu, pode notar-se que ela se abeira de uma prática à qual Séneca, aliás, faz directa alusão no início da carta 83. Nela evoca o muito útil hábito de «passar em revista o seu dia»: é o exame da consciência cuja forma ele tinha descrito numa passagem do *De ira*. Tal prática – era familiar a diferentes correntes filosóficas: pitagórica, epicurista, estóica – parece ter sido sobretudo um exercício mental ligado à memorização: tratava-se simultaneamente de se constituir como «inspector de si mesmo» e, portanto, de avaliar as faltas comuns, e de reactivar as regras de comportamento que é preciso ter sempre presentes no espírito. Nada indica que esta «revista do dia» tenha tomado a forma de um texto escrito. Parece pois ter sido na relação epistolar – e por consequência, para se colocar a si mesmo sob o olhar do outro – que o exame de consciência foi formulado como um relato escrito de si próprio (...)" (Foucault ibid.: 156-157).

57 "É claro que nos encontramos muito longe ainda do livro do combate espiritual a que Atanásio faz alusão na *Vida de António*, cerca de dois séculos mais tarde. Mas também nos é possível avaliar o quanto este procedimento da narrativa de si na quotidianeidade da vida, com uma meticulosíssima atenção àquilo que se passa no corpo e na alma, é diferente tanto da correspondência ciceroniana como da prática dos *hypomnemata*, recolha de coisas lidas e ouvidas, e suporte dos exercícios de pensamento. Num caso – o dos hypomnemata – tratava-se de constituir a si próprio como sujeito de acção racional pela apropriação, a unificação e a subjectivação de uma «já dito» fragmentário e escolhido; no caso da anotação monástica das experiências espirituais, tratar-se-á de desentranhar do interior da alma os movimentos mais ocultos, de maneira a poder libertar-se deles. No caso da narrativa epistolar de si próprio, trata-se de fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se volve para próprio quando se aferem as acções quotidianas às regras de uma técnica de vida" (Foucault ibid.: 160).

exercícios que lhe correspondem. O relógio de parede, a frase e o retrato são elementos que, tal como as anotações nos *hypomnemata*, podem ser entendidos como apontamentos decorrentes de práticas de citação. São citações colocadas *à mão*, sempre disponíveis no caso de Áurea necessitar de revisitar a sua integridade enquanto mulher do regime. Se no caso do retrato e da frase podemos considerar que a citação se trata de uma imposição desse regime e, como tal, não corresponde a um processo de escolha que caracteriza os *hypomnemata*, já o relógio de parede é uma escolha integralmente feita por Áurea. O relógio fazia parte da casa onde Áurea cuidou da morte da mãe, marcava as horas desse trabalho de vigília em que a passagem do tempo ganhava sentido. O relógio fazia parte da sua infância, era a ameaça que galvanizava a aprendizagem dos bordados como forma de perpetuar o seu corpo porque, *se não fizeres depressa o bordado, o cuco vem e arranca-te os olhos, dizia, na infância, a sua mãe*. O desperdício da passagem do tempo era castigado por um destino em forma de um cuco que mutila o corpo. No relógio de parede está, então, concrecionada uma ideia de disciplina que faz do corpo um eixo oscilante entre as destrezas que conferem sentido e a preguiça que mutila um corpo incompetente. A passagem do relógio da parede da casa para a parede da sala de aula se, por um lado, como nos explica Áurea, é porque não aguentava ouvi-lo sozinha e por lhe lembrar a morte, por outro lado, é também sintomático de um sentido que Áurea esgotou na sua casa. A passagem do tempo já não ganha sentido em casa, porque já aprendeu o que tinha a aprender e fez o que tinha a fazer nesse lugar. O sentido da passagem do tempo joga-se, agora, na sala de aula a ensinar as crianças. A passagem do tempo só pode fazer sentido na escola, o lugar da sua missão enquanto professora. É o seu uso na sala de aula que lhe garante o carácter verdadeiro da passagem das horas que nele se vê. O relógio, pela arte da verdade contrastiva, mantém, assim, a sua verdade. É um apontamento numa parede, tal como poderia ser uma anotação num *hypomnemata*. O relógio torna-se citação da verdade dos contextos em que Áurea se relacionou com ele. Na parede de sua casa, era a verdade das horas que passou com a sua mãe, até chegar à hora da morte. O mesmo relógio, na sala de aula, é o modo de contabilizar os ritmos de aprendizagem das alunas, de as repartir em exercícios cronometrados. O relógio, apontamento na parede cumpre, assim, a função da anotação dos *hypomnemata*: transforma a sua leitura em força e em sangue, faz das horas um modo de definir o ritmo de si.

Se o relógio é escolha de Áurea e, enquanto tal, pode ser contraposto à frase e ao retrato que são parte de um cenário institucional, já a leitura dessa frase e a contemplação do retrato podem ser consideradas uma escolha sua. Nesse sentido, são também como que apontamentos de um *hypomnemata*

em forma de sala de aula. Porém, o seu jogo de citação é distinto, porque a verdade da frase e do retrato é contrastada numa indexação que remete para meandros que excedem um reduto de intimidade em que a Áurea se constitui. "Faz do trabalho uma oração" é uma máxima que ecoa de uma religiosidade da qual o regime político se faz veículo. Uma religião em que as verdades do regime são naturalizadas enquanto manifestações providenciais. Áurea usa a frase em contextos onde o seu corpo parece acusar a falência dessas verdades (a falência do seu sentido). Pela frase são reactivadas as ligações entre o labor, o trabalho e a acção de Áurea. Ligações que a seguram no mundo do regime de verdade salazarista. A frase direcciona Áurea ao sentido da sua existência e da paisagem onde se encontra. De modo semelhante, o retrato de O.S. reencaminha Áurea às certezas do seu destino. O jogo da citação é distinto e desenvolve-se na a ideia de exemplaridade. Os exemplos dos Santos e dos Heróis da Nação, que fazem a História aproximar-se da Profecia, intersectam-se na imagem do Chefe que compreende o que foi profetizado e, assim, pode levar a Nação no caminho da sua verdade. A verdade do retrato faz-se nessa galeria de retratos históricos. Quando se move o retrato de O.S. dessa galeria, a sua verdade permanece porque é feita nessa intersecção. O uso que Áurea faz desse retrato é fiel aos objectivos com que foi colocado na parede: para que, em momentos de desnorte, se possa contemplar a sua exemplaridade e receber a sua inspiração. Receber a sua verdade para que se possa criar uma verdadeira arte de viver.

Centremo-nos nesta troca de olhares de Áurea com o retrato. Ao contrário da sua ligação com a frase e com o relógio, na qual Áurea se constitui entre *logoi* fragmentados, o retrato surge como algo a que se pode recorrer num estado de aflição. Nesse estado, Áurea narra o que a aflige, faz uma narrativa de si perante o olhar do retrato. Neste sentido, a relação com o retrato tem algo da actividade epistolar em que essa narrativa acontece enquanto técnica de si. Áurea troca olhares com O.S., deixa-se encantar pela sua viril serenidade defensora. Contempla a imagem à procura de conselhos, contempla a imagem como modo de precaver novos estados de aflição. Mantém esta actividade epistolar transfigurada em olhares como forma de praticar as suas artes de existência. Detém-se no retrato para lhe contar o modo como age, esperando receber a sua aprovação. Nesta expectativa, já não é mais Áurea que olha a imagem, é a imagem que a vê, e a segura, na sua exemplar conduta. A vida exemplar constrói-se nesta reciprocidade em que Áurea se vai aferindo e apresentando aos olhos dos outros. Assim, inebriada pela luzidia e lisonjeira aprovação do Chefe, Áurea permanece na verdade da sala de aula… entre o relógio, a frase e o retrato. Entre apontamentos e correspondentes com os quais se pratica enquanto "dona de si", consciente do seu percurso e da arte que a sua existência deve ter.

A mundanidade de Áurea decorre assim destas práticas de citação: citações de elementos que a constituem e citações do olhar do outro que a modela. No Capítulo anterior (Ponto 3.5), referimos, a partir M.L. Martins (1990: 109-110), o carácter de recitação que atravessa toda a paisagem da portugalidade salazarista. Uma recitação que, ordenando essa paisagem em Verdades e Falsidades, dá a conhecer os elementos em que se deve acreditar e adestra as estratégias para uma olhar verdadeiro sobre a paisagem. Um olhar que molda, deste modo, os corpos crentes e obedientes necessários ao regime. Pela recitação, estratos e diagramas encontram um ponto de ajuste. Um ponto em que o estrato se dá a ver e a falar e o diagrama se desvanece enquanto imposição ajustada, naturalizando-se como condição de observação. Em suma, problematizamos, na construção da portugalidade salazarista, o modo como a citação objectiva os estratos e os sujeitos: entre os manuais escolares, as exposições e a edificação de um estilo português de 1940. Neste ponto, pela *Escrita de si* vemos o modo como a citação pode tornar-se uma técnica de si. Colocando, assim, a citação entre os modos de subjectivação do sujeito.

Para abordarmos o modo como as dinâmicas de citação se entrecruzam na prática arqueológica vamos problematizar um texto de A. A. Mendes Corrêa sobre um assunto que articula vestígios arqueológicos localizados no território português com as discussões acerca da Atlântida: *As Novas Ideas sobre a Atlântida*[58]. Este texto foi publicado na revista *A Terra* em 1934, tendo como objectivo refazer algumas questões de um artigo anterior (Corrêa 1919). Na leitura que vamos apresentar tentaremos demonstrar o modo pelo qual a citação e a narrativa de si permitem que A. A. Mendes Corrêa se apresente como investigador. Fazendo essa apresentação, posiciona, simultaneamente, a sua prática arqueológica entre a organização disciplinar dos saberes e, nesse contexto, vai indexando (ou citando) o conhecimento que produz. Comecemos, então, pela introdução que faz ao texto:

"Se ha 15 anos não tivesse publicado um breve estudo sôbre o problema da Atlântida, eu não tomaria hoje da pena para tratar um tal assunto. Não porque julgue este impróprio, pelo que nêle ha de confuso, inseguro e inverosímil, dum cientista, ainda do cientista modesto que sou, mas porque me sinto atraído para tarefas mais objectivas e receio sempre perder o tempo, e perder-me até a mim próprio, nêsse emaranhado labirinto de opiniões, de realidades e de ficções fabulosas em que tem de caminhar quem se ocupa dessa questão, precisamente uma das mais populares do nosso tempo, desta época em que ao lado da perfeita disciplina científica, dos métodos rigorosos de investigação, florescem, como nunca, os exageros menos legítimos e as fantasias mais audaciosas" (Mendes Corrêa 1934: 1).

Neste parágrafo, em que o autor legitima perante a comunidade que o lê as razões que o levam à

58 Este texto é sintomático de uma discussão muito vasta acerca das origens orientais ou ocidentais da civilização. A. Mendes Corrêa, entre os investigadores portugueses, seria um dos autores que defenderia a origem ocidental da civilização (Martins 2005: 516).

apresentação do texto, é descrito o cenário em que esse texto se escreve. Um cenário construído com base em indexações: primeiro a um texto anterior que justifica a redacção deste e, depois, a um emaranhado heterogéneo de questões que faz da Atlântida um dos temas mais populares do seu tempo. Perante essas questões, que oscilam entre o rigor científico e a fantasia audaciosa, A. A. Mendes Corrêa define-se como um investigador *atraído para tarefas mais objectivas* em contraponto ao *labirinto de opiniões, de realidades e de ficções fabulosas em que tem de caminhar quem se ocupa dessa questão*. A este propósito, é de referir que o texto anterior tinha como título *Um problema paleodemográfico*, uma expressão que tenta conferir à temática uma dimensão de rigor científico e objectividade que, de resto, são as características que A. A. Mendes Corrêa salienta na narrativa que faz de si neste texto. Note-se que estes pressupostos da sua prática se relacionam com o modo como quer gerir, não só o conhecimento que produz, como também a sua vida, sendo neste sentido que escreve: *receio sempre perder o tempo, e perder-me até a mim próprio*. Abordar a Atlântida torna-se então um modo de *se* testar, isto é, um modo de desafiar um contexto que atenta contra um conjunto de verdades com as quais A. A. Mendes Corrêa pratica as suas artes de existência e se constitui enquanto sujeito. Nesse contexto, a arte de produção de verdades contrastivas é a técnica que vai permitindo que A. Mendes Corrêa se movimente entre o conjunto numeroso de autores e trabalhos que vai enumerando até tecer a sua posição perante as questões da Atlântida. Porém, antes de passarmos a esse momento do texto, centremo-nos em mais um dos aspectos da apresentação que faz de si: *cientista modesto que sou*. Na invocação desta modéstia, mais do que o seu carácter falso ou verdadeiro, importa reter o papel legitimador dessa atitude na produção do conhecimento, ou melhor, na construção da verdade do que se enuncia. Com efeito, ao rigor e objectividade que A. A. Mendes Corrêa pretende para o seu trabalho associa-se uma ética do conhecimento. Uma ética que se confunde com uma moralidade onde a modéstia entra como sinal exterior de grandeza do espírito que fala e da verdade que esse espírito enuncia. A importância desta atitude – que é sintomática de uma política de conhecimento que interfere com a narrativa de si – faz-se notar ao longo do texto, nomeadamente, quando se refere a outros investigadores e indexa o seu trabalho ao deles:

"Resumirei em primeiro lugar o meu escrito de 1919. Fôra êste inspirado por uma divergência entre dois ilustres geólogos, ambos já falecidos, que pouco antes se haviam ocupado do assunto. Um era Pierre Termier e o outro Lucas Fernandes Navarro. Para o primeiro – que considerava a Atlântida *geologicamente provavel* bem como o cataclismo que a fizera desaparecer, «faltando apenas demonstrar que ela foi posterior à aparição do homem na Europa ocidental" – nem a Geologia, nem a Biogeografia (da qual mencionava os dados de Germain), poderiam resolver o problema, cuja solução caberia à Antropologia, Etnografia e Oceanografia. Pelo contrário, Navarro, para quem os factos geológicos relativos ao assunto não

demonstravam ainda suficientemente a existência da Atlântida, embora a tornassem verosímil, era só a factos dessa ordem e nunca à Etnografia e à Antropologia que caberia resolver a questão.

Ora, nesta divergência, eu ousava pronunciar-me por Termier – não pela sua tese indemonstrada de que a descrição de Platão é duma exactidão quasi científica – mas pela necessidade da colaboração de todas as ciências indicadas, na resolução do problema, que não é apenas geológico, mas tem vários aspectos, sendo indispensavel o concurso das ciências antropológicas para a identificação dalguns dos pormenores do texto platónico e para se averiguar se à remota humanidade suposta coeva do continente afundado poderiam corresponder a densidade demográfica e o grau de civilisação naquele texto descritos. A fixação cronológica dum facto geológico dentro da era humana pode ser feita mais fácil e rigorosamente pelas indicações arqueológicas, antropológicas, etnográficas e até históricas do que pelas indicações exclusivas da geologia que não tem naturalmente, nesse caso, a precisão cronológica dos documentos históricos e até da arqueologia" (Corrêa ibid.: 3-4).

Referindo-se aos trabalhos dos *ilustres* Pierre Termier e Lucas Fernandes Navarro, A. Mendes Corrêa *ousa* pronunciar-se em defesa de um dos aspectos de Pierre Termier. Outra atitude não lhe seria possível porque no quadro da *modéstia* que lhe é imposta enquanto investigador, é necessário, não só reverenciar os outros colegas, como ousar colocar-se entre eles. Esta prática de laudação parece, pois, decorrente dessa estratégia de discursar perante uma comunidade de referência à qual se quer pertencer. Uma comunidade da verdade que define o itinerário para *aí* chegar. Parece, então, existir todo um ritual da verdade que recita outras hierarquias em que o conhecimento, para que ascenda a um plano de verdade, necessita da ratificação do regime em que se produz. É nesse movimento que podemos pensar a constituição do pensamento científico. Nesse movimento de *ousar modestamente* posicionar o seu trabalho perante a comunidade. Nessa *ousadia* joga-se, não só a constituição do pensamento de A. A. Mendes Corrêa entre os apontamentos que fez acerca de um tema que o preocupa, como também o posicionamento da arqueologia numa grelha de saberes disciplinares onde se discute a eficácia de cada um deles na resolução desse tema. Deste modo, nas primeiras páginas do artigo, vamos encontrando os elementos e as funções que as práticas da escrita de si fazem catalizar: as dinâmicas entre as leituras e a escrita em que se constitui o pensamento e as narrativas que se compõem para um si que se apresenta perante um olhar da Academia. Entre a articulação de um e outro movimento ensaiam-se os ajustes entre os diagramas e os estratos que constroem o lugar de onde A. A. Mendes Corrêa fala. É um lugar que se cria num pensamento que vai incorporando uma paisagem de leituras, uma paisagem de vozes ordenadas que interpelam a escrita. Uma paisagem em que o saber se encontra associado a um esquema de valores que justifica a sua produção e a uma epistemologia que o especifica em disciplinas científicas. E, dentro desse cruzamento em que se tece a verdade dos enunciados, A. A. Mendes Corrêa

vai contrastando os elementos que recolhe[59], até constatar que:

"(...) [Uma] conclusão se impõe, nítida, insofismavel: a de que a história da Atlântida é, no conjunto, uma alegoria poética, filosófica ou política e, no detalhe, uma combinação fantasiosa de factos imaginários com factos reais. Nalguns pormenores o seu autor ter-se-ia inspirado em redor de si, no mundo do Mediterrâneo oriental. Noutros, porém, a sua imaginação teria combinado vagas tradições relativas a longínquos ou próximos cataclismos geológicos com notícias fragmentares, mais ou menos deturpadas e exageradas, referentes a países e povos das regiões atlânticas. Em suma, um tecido de heteróclitos retalhos, em que a pura invenção não cortou todas as raízes numa realidade parcelar e desfigurada." (Corrêa ibid.: 22).

Porém, se é certo que todo o jogo de citações lhe permite concluir que a Atlântida é, então, um *tecido de heteróclitos retalhos*, nem por isso a sua pesquisa se torna em vão perante a ordem da paisagem que lhe deu lugar. Com efeito, após a discussão de todos os novos elementos que foram sendo acrescentados à temática desde o texto de 1919, no último ponto do artigo são apresentadas as *novas ideas sobre a Atlântida* que motivaram a escrita desse texto. Ideias que decorrem da leitura do *Critias* de Platão onde A. A. Mendes Corrêa encontra o nome de uma cidade a partir do qual é desenvolvida uma argumentação que o tenta indexar a Lisboa[60]. Nessa indexação, cria-se uma linhagem onde a capital

59 "(...) [A] antropologia e a arqueologia não demonstram que qualquer população ou qualquer cultura conhecidas tenham vindo para a Europa ocidental, partindo da Atlântida. Por outro lado, se a atribuição do cataclismo a uma data muito remota, como o pleistoceno, tem contra si a inverosimilhança de se ter podido transmitir através de tantas gerações uma tradição que para muitas destas teria sido apenas oral, a atribuição a uma época recente, aos primórdios da história, é combatida a seu turno, não só pela data de que fala o texto platónico, mas também pelo facto de não se ter conservado de tal acontecimento, de tal civilização e de tal povo uma documentação mais positiva e abundante. // E concluía o meu artigo de 1919, renovando – apezar dos resultados nulos de pesquiza arqueológica e etnológica nas ilhas atlânticas, no sudoeste europeu e no noroeste africano como elementos para a determinação da realidade da Atlântida – a afirmação inicial de que a geologia não deve dispensar em absoluto o concurso dos ramos científicos indicados, na solução dum problema que ela afinal também deixa em suspenso..." (Corrêa ibid.: 8).

60 "Ora, relendo na edição de Müller o *Critias*, feriu-me particularmente a atenção o nome do primeiro gémeo da quarta gestação de Clito: Ἐλάσιππος no texto grego – *Elásippon* ou *Elásippos*. Tive a brusca impressão duma analogia com o nome de Lisboa (Olisippo). Essa impressão radicou-se subsequentemente no meu espírito pelos motivos que passo a expor. // Em primeiro lugar, trata-se de paragens atlânticas. Por outro lado, no texto aparecem nomes, como os de Atlas e Gadiros, correspondente a semi-deuses ou heróis epónimos dum monte e duma cidade das mesmas margens. É possivel que outros nomes, aparentemente arbitrários ou de significado desconhecido, tenham origem análoga. Além disso, não faltavam topónimos gregos na Península. Esta mesma no século VI a.C. é designada, no périplo que serviu de base a Avieno, pelo nome de Ofiusa, de origem grega (significando «terra de serpentes») e a costa portuguesa é a *Ophiussae frons*. Acresce que o porto de Lisboa devia ter desempenhado já um papel importante como intermediário no tráfico dos Tartéssios e Mediterrâneos com o Atlântico. Schulten assim o crê, fundado no mesmo périplo que a partis do *sinus* ou golfo do Tejo menciona mesmo um caminho terrestre para Tartessos e Mainake, dando as durações do percurso a pé. Segundo o professor alemão, os Focenses de Mainake, bloqueado então pelos Cartaginêses o empório tartéssio, iriam directamente por essa via terrestre à foz do Tejo buscar estanho das regiões atlânticas do NO. Isto tudo significa a alta importância que no século VI a.C. tinha o golfo de Lisboa para os gregos. Região habitada desde a remota idade da pedra, era bem de crêr que, desde muito antes do sec. VI, ali existisse um mais povoados. A futura Lisboa poderia, como tem sido aventado, ter o seu germen num castro ou numa citânia já então sito, por exemplo, no alto do Castelo de S. Jorge, e o papel do estuário do Tejo no tráfico da época leva a crêr que já então a futura cidade não seria um povoado insignificante, cujo nome os gregos não registassem sequer. // Mas o argumento mais importante para a aproximação entre Ἐλάσιππος e Olisipo, surgiu ao meu espírito, ao verificar que

portuguesa se encontra associada à construção da *alegoria poética, filosófica ou política* que constitui a Atlântida. Embora tal constatação não resolva o *problema paleogeográfico* que anima a pesquisa, converte o saber do investigador num elemento que engrandece a história de Lisboa, estendendo as suas referências no tempo e indexando-a a *uma das questões mais populares* de então:

"Assim, sem poder assegurar que Platão tenha escrito o nome exacto da antiga Lisboa (ha tantas deformações nos velhos textos!), julgo crível que Ἐλάσιππος do *Crítias* diga respeito à nossa Lisboa e que êste nome se relacione com a tradição a que alguns séculos mais tarde dão guarida quasi todos os autores que primeiro se referem à cidade lusitana. Devo dizer que se ἔλασις significa em grego «corrida a cavalo» ou «equitação», também se afirma ter havido um nome indígena peninsular *Elaisos*, corrompido em grego Ἐλαίος. Mas parece provavel que o primitivo nome grego de Lisboa se tivesse relacionado com a existência dos veloses cavalos da região, os cavalos lusitanos, encarecidos por tantos autores antigos e porventura descendentes do mais ageis cavalos campinos do Ribatejo actual.

Seja como fôr, a hipótese por mim apresentada recua do século I a.C. (Varrão), ou do século II a.C. (fortificação por Bruto Calaico, segundo Estrabão), para o século IV antes da nossa era (com *Critias*), a menção mais antiga de Lisboa nas fontes literárias e históricas. Representada por um heroi ou semi-deus epónimo, esta apareceria assim envolvida na narrativa da mais remota história da Atlântida. Quando este relato, pelo que nele ha de mítico e inverosímil, não tivesse outro interesse real, ele surgiria precisamente para nós, Portugueses, como o mais antigo texto em que ressoa o eco da formosa rainha do extremo-ocidente europeu. Que maior glória heráldica poderia caber a esta do que ter sido quasi divinisada na prosa do imortal ateniense?!" (Corrêa ibid.: 25).

Neste remate final torna-se mais nítido o lugar a partir do qual tal pesquisa se desenvolve e, consequentemente, se constitui A. A. Mendes Corrêa como investigador. O que de *confuso, inseguro e inverosímil* existe na temática torna-se secundário pelo *interesse real da glória herádica* da capital lusitana. E nesse interesse, o que de *impróprio* poderia existir na pesquisa, desvanece-se pela grandeza do achado. Um grandeza que torna também eloquente o engenho do cientista que encontra mais um elemento que engrandece a Nação. Que engrandece a paisagem onde se escreve o texto. Nesta atenção que é dada à constatação da possibilidade da referência a Lisboa no texto de Platão, parece desenvolver-se o jogo de citação em que se produz o conhecimento. Retomando o papel da cura na construção da biopolítica salazarista[61], poderíamos dizer que o conhecimento que é produzido é curado (é

Ἐλάσιππος é também um nome comum grego que significa «que lança os cavalos na corrida» ou «que conduz cavalos». Uma associação de ideias se estabeleceu de pronto entre este facto e o conhecimento dos velhos textos (Varrão, Plínio, Sílio, Itálico, Justino, etc.) em que se alude uma tradição de que os cavalos da região de Lisboa eram tão velozes que se dizia serem, ali, as éguas fecundadas pelo vento" (Corrêa ibid.: 23-24).

61 "A cura enquanto realidade factual, ou seja, enquanto terapia consumada representa uma performance de ordem concreta, quer dizer, reveste a materialidade de uma «obra». Trata-se, no entanto, de uma obra que expõe o programa da «revolução mental e moral» do país, e que, por conseguinte, se constitui como uma estrutura hermenêutica que interpreta a salvação proposta pelas estratégias ética, eugénica e alética" (Martins 1990: 131).

salvo) pela indexação de um dos *heteróclitos retalhos* a um horizonte pleno de sentido. A Nação cria, então, a coerência e a veracidade do conhecimento. Para além disso, também o investigador é curado do que de *impróprio* existe nos procedimentos de pesquisa que a temática solicita. Note-se que, logo no início do texto, A. Mendes Corrêa apresenta o seu receio de *perder tempo*, de *perder-se até a si próprio* entre a densidade de elementos e opiniões que constituem a Atlântida. Encontrar uma referência a Lisboa, a capital do Império, assegura que a pesquisa não foi uma perda de tempo e que o investigador não se perdeu, na medida em que encontra mais um elemento que corrobora a providencialidade da cidade e da Nação. A providencialidade de um achado que torna verdadeira a demanda do cientista. O olhar de A. A. Mendes Corrêa sobre a Atlântida forja-se, então, sob o olhar da paisagem que o rodeia. Recita as dinâmicas que forjam a paisagem na produção de mais um elemento que passa ser mais um aspecto do seu ondulado. Uma paisagem onde *ressoa o eco da prosa do imortal ateniense*. À providencialidade da obra que o regime advoga, junta-se o eco temporal da pesquisa histórica, recitando-se em temporalidades distintas um mesmo tempo que forja a paisagem. À clarividência de um chefe que dirige a Nação para o Futuro profetizado, junta-se a competência e o trabalho de um investigador que conduz a história a um Passado que é indício dessa Profecia. Na produção do passado e dos seus investigadores cruza-se, então, um programa de salvação nacional que cura o conhecimento e os investigadores quando estes ratificam o regime. Porém, este nó entre as práticas não é apenas um fenómeno de instrumentalização, não é apenas um esquema de legitimação dessas práticas, dos seus conhecimentos e dos seus projectos. Com efeito, o contexto em que a instrumentalização surge como possibilidade decorre do jogo de citações em que as práticas e os agentes se constituem. Práticas de citação em que se contrastam as verdades no sentido da sua naturalização, isto é, práticas em que se entrelaçam as verdades no sentido de compor a paisagem que viabiliza a verdade das narrativas que se escrevem.

1.6.2. Infames detalhes e grandiloquentes narrativas

Michel Foucault escreveu *A vida dos homens infames* a partir da problematização de uma série de documentos associados a politicas de policiamento, e respectiva burocracia, do absolutismo régio francês, nomeadamente, as *lettres de cachet*[62]. Nesses documentos encontra fragmentos de vidas que, no seu

62 "Trata-se de documentos que datam, todos, mais ou menos da mesma centena de anos, 1660-1670, e que provêm da mesma fonte: arquivos de reclusão, da polícia, das petições ao rei e das *lettres de cachet*" (Foucault 2006 [1973]: 104). As *lettres de cachet* foram um instrumento colocado à disposição dos súbditos para a denúncia de situações do quotidiano que

contacto com as instituições, tomaram uma determinada morfologia – a infâmia – e uma determinada morfologia de registo. Aliás, é nesse registo que essas vidas se dão ver e a falar enquanto manifestações da infâmia[63]. São uma sucessão de *negras e secas lendas*[64], de vidas que, senão fosse esse registo de denúncia, teriam desaparecido. Na problematização desses registos, mais do que a pesquisa dos rostos dessas vidas, o desafio de M. Foucault é pensar o ajuste entre o estrato e o digrama que fez reter tais vidas enquanto registo[65]. Com efeito, o registo desses homens infames decorre de uma aproximação entre um poder centralizado e um quotidiano que, até esse momento, se encontravam separados. Através deste policiamento, o quotidiano vê-se forçado a discursificar-se, isto é, foi impelido a atomizar-se para que pudesse entrar nos trâmites de uma legalidade até então alheia a uma série de questões. O quotidiano vê-se, assim, posto em cena e sujeito ao ínfimo esquadrinhamento necessário à sua sistematização e juridificação[66]. Pela emergência deste conhecimento e pela criação de

pudessem pôr em causa a integridade das suas vidas; através da sua escrita, dava-se conhecimento de determinada situação solicitando-se o poder do monarca como modo da sua resolução. A partir dessa denúncia, os serviços estatais abririam um processo de averiguação que, caso se justificasse, seria tratado judicialmente e julgado em nome do rei.

63 "Estas vidas, porque não ir escutá-las lá onde fala, por si próprias? – Mas, antes de mais, daquilo que elas foram na sua violência ou na sua infelicidade singular, será que nos ficaria o que quer que fosse, se, a dado momento, não tivessem cruzado o poder e provocado as suas forças? Afinal, não será um dos traços fundamentais da nossa sociedade o facto de o destino tomar aqui a forma de relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra a sua energia, encontra-se efectivamente onde elas se confrontam com o poder, se batem com ele, tentam utilizar-lhe as forças ou escapar-lhe às armadilhas. Nas palavras breves e estridentes que vão e que vêm entre o poder e as existências mais inessenciais, é sem dúvida aí que estas últimas encontram o único momento que alguma vez lhes foi concedido; é o que lhe dá, para atravessarem o tempo, o pouco de fulgor, o breve clarão que as traz até nós" (Foucault ibid.: 98-99).

64 "Lenda, porque nela se dá, como em todas as lendas, um certo equívoco entre o ficcional e o real. Produz-se nela por razões inversas, porém. O lendário, seja qual for o seu núcleo de realidade, não passa afinal da soma do que nele se diz. É indiferente à existência ou à existência daquele cuja glória transmite. Se existiu, embeleza-o com tantas impossibilidades, que tudo se passa, ou quase, como se nunca ele tivesse vivido. E se é puramente imaginário, a lenda dá conta de tantos relatos insistentes a seu respeito que ele adquire a espessura histórica de alguém que teria existido" (Foucault ibid.: 99-100).

65 "O seu presente retorno ao real faz-se da mesmíssima forma segundo a qual tinham sido expulsos do mundo. É inútil procurar-lhes um outro rosto, ou suspeitar neles uma outra grandeza; já não são senão aquilo pelo qual se quis ajoujá-los: nem mais nem menos. Tal é a infâmia estrita, aquela que, não sento temperada, nem escândalo âmbiguo, nem de uma surda admiração, não é compatível com nenhuma espécie de glória" (Foucault ibid.: 103).

66 "O Ocidente cristão inventou essa espantosa coacção, que impôs a toda a gente, de tudo dizer para tudo apagar, de formular até as mais ínfimas faltas num murmúrio ininterrupto, encarniçado, exaustivo, ao qual nada deveria escapar, mas que nem por um só instante deveria sobreviver a si próprio. Para centenas de milhões de homens e durante séculos, o mal teve que se confessar na primeira pessoa, num cochicho obrigatório e fugidio. // Ora, a partir de um momento que podemos situar em finais do século XVII, este mecanismo passou a ser enquadrado e excedido por um outro cujo funcionamento era muito diferente. Agenciamento administrativo e não já religioso; mecanismo de registo e não já de perdão. O objectivo visado era, porém, o mesmo. Em parte, pelo menos: discursificação do quotidiano, revista do universo ínfimo das irregularidades e das desordens sem importância. Mas a confissão já aí não desempenha o papel eminente que o cristianismo lhe tinha reservado.

instrumentos mais precisos para a sua produção, senhores e súbditos tornam-se mais presentes na vida e nas artes de vida de uns e outros, fazendo disseminar essa representação do quotidiano e naturalizando esse modo de o entender[67]. Um quotidiano que, afastado do registo e da sistematização que os diagramas fizerem emergir noutros estratos, vê-se agora policiado e sujeito aos mesmos esquemas, podendo ser enunciado segundo uma gramática semelhante[68]. Uma gramática que vai procurando adequar-se a esse discurso que se quer fazer, como se o diagrama procurasse o ponto de adequação perfeita ao estrato com o qual se relaciona. Assim, se num primeiro momento são notórios os desajustamentos e as desproporções, posteriormente a enunciação do quotidiano vai sendo aferida e esse quotidiano reificado em função desse saber que se constrói[69]. Nestes meandros entre o poder e o saber em que o quotidiano se dá a conhecer, a literatura viria a desempenhar um papel fundamental nas

---

Perante este esquadrinhamento, utilizam-se, e sistematicamente, procedimentos antigos mas até aí localizados: a denúncia, a queixa, o inquérito, o relatório, a delação, o interrogatório. E tudo o que assim se diz é registado por escrito, acumulado, constitui dossiers e arquivos. (…) Nasce, para a vida ordinária, uma nova encenação" (Foucault ibid.: 110-112).

67 "[A] soberania política vem inserir-se ao nível mais elementar do corpo social; de sujeito a sujeito – trata-se, por vezes, dos mais humildes –, entre os membros de uma mesma família, em relações de vizinhança, de interesse, de profissão, de rivalidade, de amor e de ódio, é possível fazer valer, além das tradicionais armas da autoridade e da obediência, os recursos de um poder político que tem a forma do absolutismo; cada um, se souber jogar o jogo, pode tornar-se face ao outro um monarca terrível e sem lei: *homo homini rex*; uma cadeia política inteira vem entrecruzar-se com a trama do quotidiano. (…) Nada há de surpreendente nesta tendência que, pouco a pouco, abriu as relações de pertença ou de dependência tradicionalmente ligadas à família a controles administrativos e políticos. Nem é de surpreender que o desmesurado poder do rei, ao funcionar assim no meio das paixões, das raivas, das misérias e das vilezas, tenha podido tornar-se, a despeito ou em virtude da sua própria utilidade, objecto de execreção. Aqueles que faziam uso das *lettres de cachet*, e o rei que as concedia, foram apanhados na armadilha da sua cumplicidade: os primeiros perderam cada vez mais o seu poder tradicional, em proveito de um poder administrativo,; quanto ao segundo, a imiscuir-se todos os dias em tantos ódios e intrigas, tornou-se odioso" (ibid.: 114-116). A este propósito, refira-se a proposta de M. Herzefeld (2008 [2005]), que apresentámos no Capítulo 1, acerca das dinâmicas que forjam uma disseminação dos essencialismos que compõem a relação entre o Estado e os Cidadãos.

68 "O insignificante deixa de pertencer ao silêncio, ao rumor passageiro ou à confidência fugaz. Todas aquelas coisas que constituem o ordinário, o pormenor significante, a obscuridade, os dias sem glória, a vida comum, podem e dever ser ditas, – mais, escritas. Tornam-se descritíveis e transcritíveis, na própria medida em que são atravessadas pelos mecanismos de um poder político" (Foucault ibid.: 117).

69 "Desproporção entre as coisas relatadas e a maneira de as dizer; desproporção entre aqueles que se queixam e suplicam e os que sobre eles detêm todo o poder; desproporção entre a ordem minúscula do problema levantados e o gigantismo do poder a que se lança a mão; desproporção entre a linguagem da cerimónia e do poder e e na das exaltações ou das impotências. (…) Virá um dia em que toda esta desproporção se irá ver suprimida. O poder que se exercerá a nível da vida quotidiana já não será o de um monarca próximo e distante, todo-poderoso e volúvel, fonte de toda a justiça e objecto de seja que sedução for, simultaneamente princípio político e força mágica; será constituído por uma rede fina, diferenciada, contínua, onde se disseminam as diversas instituições de justiça, da política, da medicina, da psiquiatria. E o discurso que se irá formar então já não terá uma teatralidade artificial e inepta; desenvolver-se-á numa linguagem que terá a presunção da observação e da neutralidade. O banal será analisado de acordo com a grelha eficaz mas cinzenta da administração, do jornalismo e da ciência; sob condição de ir procurar os seus esplendores um pouco mais longe, na literatura." (Foucault ibid.: 121-122).

práticas de enunciação que daí decorrem. O esquadrinhamento do quotidiano ganha, pela literatura, o requinte do que ainda não foi enunciado. Não é mais a glória dos heróis das lendas e das fábulas que interessa dizer, mas o que de pormenor essa história tem. Mas, da mesma forma, não é mais a história dos heróis que interessa reter, mas a vida de criaturas infames, de vidas feitas apenas de quotidiano[70]. Pela literatura, a infâmia deixa de ser apenas um assunto de polícia; passa a ser um tema retratado em novelas de personagens banais, cuja banalidade quotidiana – com toda a sua ínfima e infame intriga – se faz mote de interesse e razão de narrativa[71]. Ficções feitas de detalhes verdadeiros que alimentam a curiosidade sobre um quotidiano que, outrora, se relacionava de modo distinto com o poder. E, por conseguinte, também com o verdadeiro (ou regime de verdade que nestes movimentos se edifica), introduzindo uma nova modalidade de se pensar a verdade de um enunciado: a criação de não-verdades. São enunciados que estão para além de um juízo acerca da sua verosimilhança ou falsidade e que, no jogo das verdades, constroem o lugar da ficção e da sua capacidade de actualização da experiência da verdade. Uma verdade que, agora cheia de pormenores, se reifica e pede novos modos de uso das artes da sua produção[72].

Áurea é-nos descrita em detalhes por Teolinda Gersão. Detalhes recortados de um quotidiano que na sua escrita se desenvolve como uma não-verdade. Não se trata, pois, de uma questão de

70 "A partir do momento em que se instala um dispositivo para forçar a dizer o «ínfimo», aquilo que não se diz, que não merece glória nenhuma, o «infame» portanto, toma forma de um novo imperativo que vai constituir o que se poderia chamar a ética imanente ao discurso literário do Ocidente: as suas funções cerimoniais vão esbater-se pouco a pouco; já não terá por tarefa manifestar-se de modo sensível a excessiva exuberância da força, da graça, do heroísmo, do poder; mas sim ir à procura daquilo que é mais difícil de notar, o mais oculto, o que dá mais trabalho a dizer e a mostrar, enfim o mais interdito e o mais escandaloso. (...) A literatura não resume por si só esta grande política, esta grande ética discursiva; também não se lhe reconduz inteiramente; mas é aí que ela tem o seu lugar e as suas condições de existência" (Foucault ibid.: 125-126).

71 É de retomar as considerações acerca da novela e do jornal (e da das suas dinâmicas de produção e distribuição) feitas por B. Anderson (2005 [1983]) a propósito da sua importância na criação das condições em que as comunidades nacionais se podem imaginar enquanto tal. Com efeito, esta *vida dos homens infames* que nos conta M. Foucault intersecta-se de vários modos com a constituição de comunidades estato-nacionais e de um tipo de governamentalidade que necessita desenvolver para permanecer enquanto tal. Existe nesse governo uma biopolítica que molda as condições em que a comunidade e os agentes se imaginam enquanto formas de vida, enquanto formas de vida que é preciso retalhar para continuar a imaginar a vida que é necessária à manutenção dessa unidade.

72 "Daí a sua dupla relação com a verdade e o poder. Enquanto que o fabuloso só pode funcionar no terreno indeciso entre verdadeiro e falso, a literatura, no que lhe toca, instaura-se numa decisão de não-verdade: dá-se explicitamente como artifício, comprometendo-se porém a produzir efeitos de verdade como tal reconhecíveis; a importância que, na época clássica, se concedeu ao natural e à imitação é uma das primeiras maneiras de formular este funcionamento «em verdade» da literatura. (...) Mais do que qualquer outra forma de linguagem, é ela que continua a ser o discurso da «infâmia»: cabe-lhe dizer o mais indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o vergonhoso. O fascínio que, desde há anos, uma sobre a outra exercem a psicanálise e a literatura não é senão o efeito de um certo dispositivo de poder que atravessa, no ocidente, a economia dos discursos e as estratégias do verdadeiro" (Foucault ibid.: 126-127).

verosimilhança, tudo é inventado por Teolinda Gersão. Mas, nessa invenção, residem combinatórias que tecem uma rede de possibilidade. Aos olhos de quem lê, na curiosidade de quem lê, cria-se um sentido que aceita essa não-verdade como verdade. E desta tensão que comporta o não-verdadeiro irrompe uma indecidibilidade que torna mais atraente pensar a verdade do que foi escrito. Pensar essa não-verdade como metáfora de um regime austero e violento. Um regime produtor de Áureas, seres humanos em que a *mutilação* e o êxtase de uma artificialidade naturalizada se confundem. Um personagem mutilado pelo exercício dos detalhes: a limpeza da casa, aproveitar a luz do sol, aproveitar o calor dos tachos envolvendo-os em jornais e metendo-o dentro de uma arca com palha, pedaços de linha reciclados em bordados... uma gestão das coisas, das energias e, principalmente, do Tempo. Uma gestão exercitada quotidianamente de modo cego e, contudo, atenta, visualizando cada passo. Teolinda Gersão traz à literatura esses detalhes banais, engrandecendo – como é privilégio da literatura – os detalhes banais desta existência não-verdadeira. A literatura reinventa, então, a desproporção que M. Foucault encontra entre as *lettres de caché*, a desproporção entre as dimensões das coisas que se justapõem pela escrita e a desproporção entre os estilos (ou os registos) em que se movem estas coisas[73].

Esta atenção dada ao detalhe banal e o contexto de grandiloquência em que tal elemento é posicionado podem ser vistos na prática arqueológica. O detalhe banal é combinado com metanarrativas que lhe conferem a grandiloquência. Nessas combinatórias o detalhe banal é entendido como um dado que documenta a expressividade de um mundo remoto que se pretende conhecer. A discussão dessa inferência pode ser feita a partir da sua verosimilhança. Porém, independentemente da epistemologia que lhe subjaz, enquanto construção de uma combinação, tal como na literatura, trata-se de, pela relação entre as coisas, forjar não-verdades, isto é, forjar enunciados que pela sua indecidibilidade quando contrastados pelas artes da verdade, fazem reificar o regime de verdade em que se encontram. O processo de

73 Isto é, um tacho de barro envolvido em papel de jornal dentro de uma caixa com palha não seria assunto de literatura, da mesma forma que, uma queixa de uma mulher acerca do seu vil marido que lhe quer comer o coração num churrasco não seria assunto de um rei. Mas, como explica M. Foucault, estas desproporções, que decorrem pelo esquadrinhamento do quotidiano, promovem a emergência de novas possibilidades de discurso. "Nascimento, pois, de uma imensa possibilidade de discurso. É aí que, pelo menos em parte, tem a sua origem um certo saber do quotidiano e, com ele, uma grelha de inteligibilidade que o Ocidente se encarregou de assentar sobre os seus gestos, sobre as nossas maneiras de ser e de agir. Mas para tanto foi necessária a presença ao mesmo tempo real e virtual do monarca; (...) Daí a forma singular deste discurso: exigia uma linguagem decorativa, imprecatória ou suplicante. Cada um destas historietas de todos os dias devia ser dita com a ênfase dos raros acontecimentos que são dignos de concitar a atenção dos monarcas; uma retórica grandiosa devia envolver estas questões de lana-caprina. (...) Mas também se produz nestes textos um outro efeito de desproporção. Era frequente acontecer que os pedidos de internamento fossem feitos por pessoas de muito baixa condição, pouco ou nada alfabetizadas; (...) deste modo, em frase solenes e descabidas, ao lado de termos anfigúricos, avultam expressões rudes, desajeitadas, malsoantes; com linguagem obrigatória e ritual entrelaçam-se as exasperações, as cóleras, as fúrias, as paixões, os rancores, as revoltas. Uma vibração e um ardor selvagens desaprumam as regras deste discurso empolado e abrem o caminho com as sua próprias maneiras de dizer" (Foucault ibid.: 118-120).

nuclearização que anima uma escavação arqueológica, seja qual for o conjunto de pressupostos teóricos e técnicos que a aferem, permite a criação e sistematização de detalhes a partir dos quais se vai fazendo combinações: entre um caco e uma unidade estratigráfica, entre uma lareira e uma concentração de ossos de animais, entre um muro e outro muro… combinações que se cruzam e fazem uma rede onde se encontra uma inteligibilidade de uma coisa que antes era apenas *terra*. O trabalho sobre a terra faz com que esta se transforma em depósitos, descritos em função de um detalhado índice descritivo. Depósitos que, por sua vez, servem de unidade à qual podem ser referenciados os achados. Esses achados, para além da sua topografia estratigráfica que lhe atesta um ponto no espaço e no tempo, são também detalhadamente descritos em função de outros inquéritos. Cortando a terra cria-se, pois, um espaço-tempo que se reserva para o Passado, e encontra-se a inteligibilidade que se procurava pelo cruzamento dos detalhes que se foram produzindo. Tal como numa novela, pelo cruzamento das intrigas, se vai tecendo uma mensagem que o escritor procurava transmitir. Em ambos os casos, a força da inteligibilidade dos detalhes combinados prende-se ao seu carácter de não-verdade, de onde decorre a indecidibilidade que alimenta a reificação das experiências do quotidiano a que se referem[74].

No sentido de analisar alguns dos aspectos abordados nos parágrafos anteriores no âmbito da prática arqueológica estadonovista, nomeadamente a questão das desproporções entre o que se enuncia e o modo como se enuncia, analisemos uma das representações forjadas nessa prática. Vejamos as considerações de A. A. Mendes Corrêa acerca do objecto de estudo da arqueologia, incidindo a sua problematização a partir de um extracto do discurso que apresentou na sessão solene das comemorações dos 75 anos da Associação dos Arqueólogos Portugueses:

74 Acerca desta não-verdade dos detalhes, das suas combinações e da indecidibilidade que daí decorre irrompe, pois, uma questão de controlo do passado que se pretende encontrar numa escavação. A propósito da sua escavação na estação pré-histórica do Castelo Velho de Freixo de Numão (V.N. de Foz Côa) e da sua transformação num sítio visitável, Susana Oliveira Jorge (a orientadora desta dissertação)escreve o seguinte: "O verdadeiro repto aos investigadores da Pré-História, quer em termos de discursos científico, quer, sobretudo, na materialização do chamado discurso divulgador (…) é dar visibilidade/intelegibilidade ao passado sem deixar de sugerir que nele existe uma inefável diferença, portadora de estranheza e incomunicabilidade. Essa tensão narrativa, longe de bloquear a tão desejada (e criticada) valorização de uma continuidade com o passado, promove sobretudo uma espécie de representação caleidoscópica: afinal, até se "controla" melhor o passado se ele for pensado com uma certa aura de indecidibilidade" (Jorge 2005: 157). Nesta aura de indecidibilidade joga-se o ajuste entre os diagramas e os estratos em que se constrói a *inefável diferença*. Quando o estrato não diz, diz-se que é portador de *estranheza e incomunicabilidade*, quando as combinações falham na edificação da intriga familiar e quotidiana, cria-se a aura de indecidibilidade. Nesse momento cria-se o poder para que se reifique a experiência. Não só a do inquérito que, a dado momento, indicou uma área de silêncio que se quer ouvir, que se quer fazer falar, e sobre o qual esse inquérito não produz senão um silêncio. Mas, também, a do quotidiano que serviu de ponto de referência para produzir esse inquérito. Um quotidiano com silêncios que, num movimento de invenção do quotidiano, se torna insuportável. É como se esse quotidiano, a dado momento, deixasse de existir indicando a falência das estruturas que nos permitem perceber a nossa experiência a todos os instantes. Para colmatar a situação, perguntam-se novos detalhes, que preenchem esse silêncio. Que domesticam a *inefável diferença*.

"Recordo estes períodos que Ramalho Ortigão escreveu sôbre grandiosas edificações do passado: «Não penso sem comoção no confronto duma obra desta grandeza com as obras que nós temos de legar aos nossos descendentes. Os que empreendiam construções dêste vulto, a quem os fundadores nunca viam têrmo, acreditavam em alguma coisa. A estabilidade das instituïções que serviam era para êles segura, e tinha a certeza inteira do futuro. O nosso pobre século (o de Ramalho, não o nosso felizmente) não tem convicção social que vá para além de amanhã. Não edificamos senão provisóriamente, para nosso próprio uso, e o mais rapidamente possível. Se um edifício levasse mais de dez anos a fazer, arriscar-nos-iamos a não precisar dêle quando o tivéssemos acabado, porque em dez anos estaria velha ou morta a idea que lhe dera origem. O aqueduto de Elvas levou cem anos a fazer. Durante um século seis gerações contribuíram, real a real, para custear a obra, até que, em certo dia, quando a herva crescera muitas vezes sôbre as ossadas dos que tinham iniciado a construção, a água começou emfim a correr na cidade para os netos dos netos daqueles que a tinham ido buscar… O mosteiro de Alcobaça lembra-me o aqueduto de Elvas. Durante sete séculos pode-se dizer que não houve geração que não colocasse ali uma pedra».

Mas não devemos respeito apenas às construções grandiosas. O caco mais grosseiro e humilde, exumado das ruínas de uma vélha povoação, é um pedaço de alma do homem que o modelou. O mais modesto objecto votivo é a expressão venerável duma emoção religiosa, duma vida anterior que dignifica a nossa espécie. Os restos duma parede dum vélho tugúrio arruïnado recordam os seres humanos que nessa choupana encontraram guarida e agasalho, que nela sentiram, pensaram, cantaram, sofreram. E os genes dos modeladores dêsses cacos, dos devotos dessa velha fé, dos moradores dessas cabanas, são de antepassados nossos, estão em nós, passarão a nossos filhos e a nossos netos…" (Corrêa, 1940 [1938]a: 173-174)

A. A. Mendes Corrêa cita Ramalho Ortigão a propósito do modo como este escrevera acerca das *construções grandiosas*. Cita, de certo modo, as lendas que em torno dessas construções foram sendo tecidas ao longo do tempo. E cita, por último, o modo como Ramalho Ortigão lhes confere um sentido de saga histórica. Uma saga de edificação de monumentos inter-geracional, em que a construção do monumento é correlativa do esforço das comunidades que, pela sua construção, vão tecendo a coesão dos laços que a fazem comunidade através dos tempos. Entre a saga que se narra e a grandeza dos monumentos existe uma proporção entre o modo como se enuncia – a saga – e aquilo que é enunciado – o monumento. Isto é, tudo é grandiloquente: tanto os marcos da história das comunidades, como o discurso histórico que sistematiza esses marcos. Uma grandiloquência em torno de uma história monumental que define os vestígios a retratar e os modos de construir esse retrato. Numa atitude crítica relativamente a esse modo de construir o Passado, A. A. Mendes Corrêa escreve: *Mas não devemos respeito apenas às construções grandiosas. O caco mais grosseiro e humilde, exumado das ruínas de uma vélha povoação, é um pedaço de alma do homem que o modelou.* Nesta proposta cria uma desproporção entre a saga histórica e os seus constituintes. Ciente dessa desproporção, enfatiza-a numa adjectivação do caco (*grosseiro e humilde*) que a distancia ainda mais da eloquência da saga que se quer contar a partir dele. Reforça a desproporção, ainda mais, ao indexar o *caco* ao *pedaço de alma que*

o modelou. Uma desproporção entre uma matéria rude e uma imaterialidade nobre. Porém, nesta nova desproporção inicia um processo que vai dissolvendo essa mesma desproporção. Faz do caco uma expressão das almas que fazem a saga. Refazendo a relação entre a saga e os elementos que a compõem. Refazendo as possibilidades de enunciar a saga que se procura narrar pela discursificação do detalhe. Ou seja, tal como nas desproporções que M. Foucault encontra nas *lettres de caché* motivam uma alteração dos modos como se pode operar a discursificação do quotidiano, também as desproporções entre a grandiloquência em que se edifica a saga histórica e a banalidade do detalhe de um caco são, igualmente, motivadoras para que se reifiquem as possibilidades de discurso sobre o Passado. Na reificação das relações em que se tenta superar essas desproporções, o esforço inter-geracional que une as comunidades em torno dos monumentos, de que fala Ramalho Ortigão, transfigura-se numa ideia de transmissão de genes: *E os genes dos modeladores dêsses cacos, dos devotos dessa velha fé, dos moradores dessas cabanas, são de antepassados nossos, estão em nós, passarão a nossos filhos e a nossos netos…* Neste movimento, para além de instaurar uma série de pressupostos que organizariam a prática arqueológica[75], A. A. Mendes Corrêa maximiza esse inquérito dirigido ao detalhe, isto é, propõe uma saga que, nos seus elementos, comporta as possibilidades de considerar partículas ínfimas e indivisíveis – os genes – a partir dos quais é possível refazer as combinações que permitem a construção da narrativa da saga. A genética em articulação com uma ideia de expressividade correlativa de códigos genéticos é, pois, o modo como a desproporção entre as sagas históricas e os *rudes e humildes cacos* é atenuada. Pela entrada da genética nas estratégias de discursificação das materialidades produzidas pela prática arqueológica, multiplicam-se as combinatórias entre as não-verdades que se vão produzindo em função do inquérito virado para o detalhe. Combinações que intersectam a biologia e a história, fazendo dessas intersecções um modo de naturalizar[76] as não-verdades que compõem as narrativas e, consequentemente, a verdade dos inquéritos que as produzem e a verdade da própria saga que se constrói.

Note-se que, na passagem de uma ideia de esforço inter-geracional (que liga as comunidades no Tempo) para uma ideia de código genético (que une as comunidades pela partilha de uma essência) existe

75 No próximo ponto iremos discutir esse programa de pesquisa.

76 Naturalizar toma aqui dois sentidos. Pela genética confere-se à história das realizações humanas ma dimensão natural que torna verdadeiro o seu conhecimento. Simultaneamente, essa ligação a um conhecimento objectivo e neutro, uma vez disseminada, torna incontestável a representação do quotidiano do Passado de acordo com a discursificação que permite e, na sua ligação com o Presente, naturaliza o quotidiano que lhe serve de ponto de referência na criação do inquérito que lhe serviu de base.

um reforço do anonimato de um personagem fulcral que anima a saga histórica: o povo. Se a unidade que se pretende representar através de uma sequência de gerações comporta já uma imensidão de rostos cuja enunciação apenas é possível pelas colectividades que se pretende representar com a ideia de geração; a ideia de uma comunidade de partilha de genes faz do povo um personagem ainda mais anónimo, reduzindo-o a uma abstracção de carácter organicista[77]: o código genético. Com efeito, ao contrário das gerações (onde as elites podem funcionar como modo de a especificar enquanto unidade[78]), já o código genético dissolve as especificidades individuais no sentido de as agrupar e sistematizar em expressões morfológicas e comportamentais que se sucedem no tempo como herança. Neste sentido, a saga que se pode contar a partir daí, já não diz respeito apenas a certos indivíduos que marcaram o seu andamento e também não é o curso inter-geracional de obras colectivas lideradas por elites, mas constitui-se como uma saga do povo[79]. Uma saga que, por ser do povo, não é feita apenas de grandes e excepcionais feitos

77 Mais à frente problematizaremos a questão do organicismo em A. Mendes Corrêa.

78 A criação de gerações implica uma delimitação temporal que cria laços de simultaneidade entre existências. Nessa repartição das existências ao longo do tempo, especificam-se gerações que se sucedem e se cruzam numa linha cronológica. No âmbito de cada uma das gerações, criam-se hierarquias que organizam o protagonismo de cada um dos participantes nas obras da geração a que pertencem e, nessa organização, ainda que de modo metafórico ou metonímico, a geração reconhece-se pela elite que criou. Por exemplo, podemos falar de uma Ínclita Geração sabendo que, para além dos filhos de D. João I que lhe conferem a unidade, estamos a referirmo-nos a toda uma geração de portugueses que participaram no início da expansão ultramarina. Do mesmo modo que, a Geração de 70, referindo-se a todo um grupo de indivíduos que participaram durante no século XIX numa reflexão acerca dos destinos do país, ganha rosto(s) por uma elite constituída por Antero de Quental, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro, Teófilo Braga, Eça de Queirós, Oliveira Martins, Jaime Batalha Reis e Guilherme de Azevedo que lidera o movimento.

79 Estes deslocamentos entre os personagens da saga histórica reproduzem, de certo modo, os deslocamentos das *artes de governação* que estão na base da emergência do quadro biopolítico que anima o mapa político desde o século XVIII. Como explica Eugénia Vilela, durante a Modernidade, o corpo político que instituía a unidade política refaz-se em função da emergência de unidades estato-nacionais, onde "a política não diz respeito a uma elite, mas ao corpo social na sua totalidade. Ela distancia-se do excepcional e passa a ser a regra, dando origem, simultaneamente, à ideia ficcional de *contrato*, e a corpos abstractos da linguagem (*povo* ou *nação*). Perspectivada como politização do corpo social na sua totalidade – ou seja, a politização de cada uma das partes desse corpo naquilo que ela possui de mais íntimo: a vida de cada indivíduo –, a política passa a constituir a condição da sobrevivência da comunidade enquanto *nação*, o que não supõe a necessidade de conservar (a não ser no espaço discursivo) a categoria antiga de cidadão, mas sim a necessidade de criação de uma ficção: o povo" (Vilela 2010: 80). Este povo, à semelhança dos reis que apresentam uma linhagem que sustenta a sua legitimidade enquanto razão do reino, precisa, pois, de um elemento que sustente a sua legitimidade enquanto razão de existência da nação. Pela história e pela biologia, forja-se esse elemento em forma de código cultural e código genético que reside no corpo e na memória do povo. Sendo que, esta memória, já não é apenas a tradição que une as gerações, mas, a obra dessas gerações cravada no corpo em forma de código genético. Assim, é por transportar esse código que legitima a existência da comunidade estato-nacional, que o povo é eleito à categoria de protagonista da saga histórica. É também por isso que, em nome dessa saga, são forjadas políticas que interferem no corpo e na memória do povo de modo a potenciar esse código. O Estado-Nação faz da sua principal razão de existência o governo da *vida* do povo. "Marca-se, assim, uma transladação no centro de interesse do poder: o centro em torno do qual gira a preocupação do poder deixa de ser o direito para passar a ser a vida. Poder-se-ia dizer que o vitalismo nasce em política, antes mesmo de se constituir em teoria médica ou filosófica. Nascida há três séculos, esta figura biopolítica é aquela que se mantém, sob diferentes configurações, na sociedade actual" (ibid.: 81).

individuais – as lendas dos heróis –, mas também dos detalhes banais dos quais se faz o quotidiano do povo. Simultaneamente, por ser a saga do povo, é a biografia correlativa da Identidade Nacional que o Estado-Nação constrói para representar esse povo[80]. Neste sentido, os contornos da saga mimetizam o Presente no qual são definidos, porque respondem às solicitações de um projecto do Presente, de uma Identidade Nacional que é forjada no Presente. Esta mimetização não é a reprodução passiva de um esquema prévio, existe qualquer coisa no Passado que, pela sua diferença, pode interferir no quotidiano do presente. Porém, tanto na delimitação dessa diferença, como na selecção dos meios pelos quais tal diferença se pode relacionar com o Presente, entram em acção os dispositivos disciplinares que, ínfima e infinitamente, forjam a paisagem desse Presente. Uma acção que integra e dissolve a diferença numa sequência continua de realizações que explicam a paisagem do Presente numa linha temporal. Uma paisagem onde se situam os arqueólogos que, seguindo a ordem que institui a paisagem, constroem uma artefactualidade nas coisas de modo a exibirem a temporalidade dessa ordem. A interrogatividade da prática arqueológica, nas suas ligações aos exercícios do dispositivo estético, emerge e actualiza essa ordem numa narrativa de encadeamento do Passado, do Presente e do Futuro.

1.7. A Arqueologia entre a Saudade e a Profecia

Na *exibição* do Presente, onde se edificam os elementos remotos que dão consistência à paisagem, podemos considerar a actuação dos conflitos matriciais da mitologia portuguesa sugeridos pela leitura de Eduardo Lourenço (Capítulo 2). A Saudade e a Profecia irrompem como modo de ordenar essa construção da paisagem e, mais do que isso, constituem-se como possibilidade de resgate do Presente à sua condição de precariedade. O caso da Profecia do Império, ou do horizonte de sentido que permite constituir, é muito valioso para a biopolítica salazarista por duas razões: a primeira prende-se com a sua possibilidade de legitimação da política colonial; a segunda razão, inerente à edificação de qualquer Profecia, decorre da relação da Profecia com o Tempo, ou melhor, das capacidades de gestão do Tempo, da expectativa e disponibilidade a um Tempo ao qual a Profecia se refere e que, pelos indícios (através dos quais a Profecia se constrói e actualiza), é aproximado e afastado, construindo e explicando, assim,

80 Assim, de um *caco grosseiro e humilde*, que num outro diagrama poderia ser considerado um infame, se faz o passado de uma Identidade Nacional que o regime quer ver exercitada no quotidiano. O *caco grosseiro e humilde* é a não-verdade tornada *prova* de que tudo o que se faz nesse regime de verdade pode ser correlativo da Identidade Nacional e, nessa medida, tudo deve passar pelo filtro dos dispositivos que tudo direcciona à disciplina que forja a Identidade necessária para a salvação da pátria.

o destino da comunidade que a partilha. Ao contrário dos Milagres que constituem a Nação, milagres que se consumam num determinado tempo e num determinado lugar, a Profecia é um elemento nómada que, paradoxalmente, sedentariza os indícios em tempos e lugares, unindo-os numa narrativa. Unindo a comunidade nessa narrativa, tornando-a projecto estato-nacional. Deste modo, a Profecia é um dos diagramas que actua no sentido de conferir ao *grosseiro e humilde caco* um papel de destaque na saga que, no Passado, actualiza a Profecia de um Futuro.

Nas relações entre Passado, Presente e Futuro entra em cena outro aspecto matricial da Identidade em construção: a Saudade. Podemos pensar esta Saudade, não só como característica da Identidade, como também modo de a construir, isto é, enquanto modo de pensar e de sentir que abre a possibilidade para entender a experiência do mundo como uma saudade. Uma experiência que tenta fundir a temporalidade sequencial que a permite, fazendo do Presente um lugar onde a significação das coisas vai sendo construída, conferindo-lhes traços de lembrança e de desejo[81]. A arqueologia tece uma relação de proximidade com esta prática de Saudade, na medida em que, sendo uma forma de invocação do ausente, produz mercadorias de lembrança animadas por *um desejo do desejo do passado* (Velho 2009: 218-223; Ferreira 2009; Jorge 2005). Também a Profecia se relaciona de modo íntimo com essa Saudade, na medida em que, à sua semelhança, espera pelo que foi prometido, lendo as coisas como indícios dessa promessa. Uma paisagem do Presente que, pela prática da Saudade, presentifica o Passado e o Futuro. Pela Saudade do Passado criam-se as sagas históricas. Pela Saudade do Futuro profetiza-se o destino. Porém, neste cruzamento da Saudade do Futuro e do Passado, inviabiliza-se o luto, isto é, inviabiliza-se

81 Na leitura que Paula Cristina Pereira (2006) apresenta de Teixeira de Pascoaes, a saudade é *experiência de sentimento, pensamento e poesia*. "A unidade do sentir e do pensar coincide também com uma concepção unitária de Homem, que abrange o Universo e Deus. E embora *O Homem Universal* represente um esforço do poeta no sentido de uma síntese filosófica do seu pensamento, é de sublinhar que, referindo-se ao homem, Pascoaes apresenta uma *concepção* e não um conceito. Na *concepção*, busca Pascoaes superar as classificações sempre mutiladoras, e o seu discurso filosófico acaba por não se desligar da espontaneidade do poeta. O homem é, então, antes de mais, revelado na sua verdade cósmica, ao resumir em si todas as formas da natureza. A visão que o homem tem do mundo é o próprio mundo assimilado por ele. O homem constitui-se como o lugar onde o mundo é o próprio mundo assimilado por ele. Mas o homem é também um ser que tem um espaço e um tempo, um ser que existe e, *Existindo*, é uma extensão concentrada num corpo, e, *Vivendo*, é tempo, uma extensão concentrada na alma. No homem universal e integral, de alma e corpo, harmonizam-se e conciliam-se o ser físico e metafísico. E porque aí reside também o seu conflito, o homem anseia o reino espiritual. Portanto o seu viver e existir devem ser aperfeiçoados, transcendendo os seus limites, porque pressente a verdade, as transitar das coisas para as almas. É porque verifica a existência que vai mais longe, dilatando-se no espaço, ilimitando-se e excedendo o mundo para o definir. E nesta realização ilimitada ilumina e acolhe o ainda desconhecido. Excedendo-se cria. A criação supõe portanto formas superiores de *pensar*, formas que, excedendo os limites que prendem o homem ao tempo e ao espaço, o unem e o elevam, em *Saudade*, em memória criadora, à eternidade ou ao tempo da alma. Pois saudade, ao revelar a eternidade, possibilita ao homem participar numa realidade suprema, de harmonia universal, unindo um tempo primordial a um tempo prospector. A unidade do sentir e do pensar pressupõe, também, uma unidade do tempo, nascida do processo dialéctico, como conflito entre um estado passado e futuro que no presente é lembrança e desejo da unidade perdida" (Pereira 2006: 238-239).

a possibilidade de, pela Saudade, se recriar as condições do Presente[82]. Inviabiliza-se que a presença do Passado e do Futuro que se constrói nesse Presente desapareça e abra a possibilidade a outros modos de criar o sentido para esse Presente. Pelo contrário, faz-se do Passado lendário e da Profecia do Império a única possibilidade de pensar a história e praticar a memória. Por conseguinte, reforça-se a paisagem salazarista que os concebe. Nos dois movimentos, constroem-se indícios que animam a expectativa desses tempos. Indícios que fazem o tempo dilatar, que permitem aproximar ou afastar o Passado e Futuro. Nesses mesmos indícios, a arqueologia actua no sentido da criação de uma artefactualidade que rege cientificamente essa relação das coisas com o Tempo, definindo a sua cronologia. A arqueologia, enquanto ciência dos indícios *(desses indícios em que se vê a alma do homem*), enquanto produtora de uma artefactualidade cujo sentido decorre de um regime de evanescência, emerge da possibilidade de actuar num "tempo homogéneo e vazio", inscrevendo-lhe a multiplicidade de constelações formuladas nos projectos do Presente (Jorge 2006/2007). Uma temporalidade que, sendo linear, se deixa entrelaçar para manter a sua direcção. Deixa-se entrelaçar como modo de produzir as narrativas que fazem dessa temporalidade o natural curso do Tempo.

Se a Profecia vive de indícios que moldam a expectativa do Futuro, a arqueologia produz indícios que, localizados no Passado, ganham valor nessa história do Futuro que a Profecia escreve. Conferindo ao Futuro uma profundidade e uma lonjura e, ao mesmo tempo, a proximidade de um indício que se pode exibir, que se pode tocar no Presente. Um Presente que, em nome de uma Identidade comum que se herda do Passado, exige um sacrifício como modo de vida para combater o mal, o vício sempre Presente. A crise sempre presente, e a sempre certeira via da sua *cura*. O Passado torna-se um modo de *salvar* o Presente, de o converter num momento de verdade da Profecia. O Passado é, assim, atravessado pela

82 Esta inviabilização do luto prende-se com o atrofiamento da própria prática de saudade, ou com a mutilação da sua possibilidade de gerar outros sentidos para o presente. P. C. Pereira (ibid), pela leitura Leonardo Coimbra, salienta que para o autor a saudade contém quatro testemunhos: o da opinião, o da ciência, o da filosofia e o da religião. O primeiro comporta uma vida imanente, "a saudade imanente é o desejo de tudo conservar, o que, contudo, vamos perdendo na vida. Mas «a consciência do homem, se alimentada fosse apenas pela Saudade imanente, isto é, pelo desejo de possuir os mundos e os seres, teria de sumir-se no Nada, em que as águas do tempo físico vão desaparecer imóveis. É este o mais trágico aspecto da Saudade, pois que ânsia de tudo guardar teria como conclusão a certeza de tudo acabar em perda e aniquilamento» (Leonardo Coimbra, *Dispersos II*, p. 143)" (ibid.: 259). A ciência e a filosofia revelam a dimensão transcendente da saudade, porém, é enquanto religião que a saudade revela a sua possibilidade de gestação. "Não se constituindo como um sentimento pessimista e passivo que se queda na separação e nas lembranças do passado; a saudade criacionista é um sentimento activo que se articula intimamente como o amor, porque reconhece na falta o poder criador do excedente amor, a lembrança como promessa *activa* de prosseguir, de nos libertarmos dos nossos limitados horizontes. (…) Ciência, Filosofia, Arte e Religião; expressões e momentos da experiência saudosa: dramatização sublime, luta pela imortalidade, luta pelo que no presente e no futuro continua a anunciar o Infinito da *origem*" (ibid: 259-260). Neste sentido, o num governo das coisas que pretende fixar *o lugar de cada um*, a saudade não pode senão ser uma prática de imanência que, pela lembrança e pelo desejo, imobiliza o movimento de luto, onde se poderia praticar o esquecimento – de modo activo – para permitir o advento de outras possibilidades para existir.

tecnologia de patriotização (Martins 1990), é trespassado pela actuação disciplinadora dos dispositivos; convertendo-se as relações que se possam estabelecer com esse Passado num recurso do Estado-Nação. Num recurso que naturaliza os projectos do presente (as verdades do Presente). E, em nome dessa verdade do Presente, justifica uma política do sacrifício que edifica a comunidade do Estado-Nação profetizado. Ou melhor, que forja a população desse Estado-Nação pelo nivelamento das diferenças. Pelo nivelamento de uma indexação de todos os elementos à glória de um Passado comum. Um sacrifício que modela o organicismo e a fisiologia da população, levando-a a sentir a verdade da herança e do seu projecto, condicionando assim a sua interrogatividade e as suas possibilidades de mudança.

As leis da hereditariedade cravam nos portugueses o itinerário inequívoco dessa Profecia, formulando a diversidade para depois gerir a sua dissolução. As leis da hereditariedade fabricam heranças e herdeiros e, mais do que isso, as condições para que essas heranças e herdeiros se reproduzam, tanto no Passado, como no Presente e no Futuro. Pela prática arqueológica, entrelaçam-se os tempos que constituem a paisagem. Forja-se a narrativa dessa paisagem e as possibilidades de a narrar. Isto é, edifica-se uma memória que, na sucessão dos instantes, vai criando uma linha de continuidade que ilumina as ligações entre os indícios e cristaliza a herança. Cristalizando a herança, governa também as condições em que os herdeiros podem fazer uso do Passado, condicionando a sua memória a uma prática da Saudade. Uma prática onde se acumulam coisas que, no seu silêncio, falam e naturalizam as verdades que o Presente produz sobre o Passado. É um silêncio que, aparentemente, recita a retórica da invisibilidade salazarista de que nos fala J. Gil (1995). E que faz do próprio Passado, um momento de silêncio onde auspiciosamente se forja a unicidade pretendida para o Futuro. Faz do Passado o lugar dos exercícios disciplinares, amplificando o silêncio da paisagem salazarista. Nesse silêncio das coisas, fazem-se dizer as *parábolas* e encontram-se as *curas*, de que nos fala M. L. Martins (1990). Este *silêncio que fala* vai sendo construído em vários lugares: a aldeia, a barra do Tejo, o castelo medieval, as ruínas de um castro… São utopias, lugares simultaneamente fora e dentro da passagem do tempo. Espaços de silêncio, onde a quietude é o modo de reprodução da uma retórica da invisibilidade, de uma paragem, de uma não-inscrição. Na paisagem salazarista, podemos ver, na melancolia dos monumentos, um cenário da morte simbólica dos portugueses pela política do sacrifício que inviabiliza o devir. A espera saudosa e melancólica que inviabiliza a acção, sedentarizando a diferença dentro da comunidade. Ordenando-a enquanto população, isto é, como o recurso de um Estado-Nação. A quietude das ruínas recita, então, a desejada quietude para o país. Recitações de silêncios que, construídos em torno das ruínas, se constroem no entrelaçado da teia que se tece em cada gesto na paisagem.

1.8. Nota Final



Fig. 6.1 – The Card Players, Wolstenholme Jonathan (2003)
(http://www.magnoliabox.com/art/376313/The_Card_Players_2004).

Nos textos que acabámos de apresentar, tentámos ensaiar uma série de ligações entre a prática arqueológica e a paisagem da portugalidade salazarista. O texto construiu-se como um jogo entre leituras. Um jogo de intersecções onde íamos tentando contrastar as leituras que usámos na sua redacção. Uma contrastação que esperávamos ir no sentido de forjar os entrelaçamentos da teia onde gostávamos de *ver e ouvir* a prática arqueológica. De a encontrar nos modos como se entrelaça com as práticas identitárias estadonovistas. Neste sentido, destes textos não podemos solicitar conclusões, não podemos solicitar uma coerência que os leva a terminar enquanto sucessão de argumentos que definem um determinado contexto histórico que pretendem representar. São fundamentalmente testemunhos de um percurso de *anotações* que fomos fazendo. Um percurso que, retrospectivamente, se nos afigura de modo descontínuo e que, no momento da sua apresentação, tentámos (de)compor em textos que se entrelaçam. Desse entrelaçamento decorre outra teia, que sendo a teia que tentávamos compreender com as leituras e o texto que íamos escrevendo, é também a teia que íamos tecendo nas práticas em que nos encontramos.

2. FRAGMENTOS DA PRÁTICA ARQUEOLÓGICA

2.1. Nota Introdutória

As práticas arqueológicas emergem nos entrelaçados movimentos que são possíveis na paisagem. No seu estudo, para que seja possível seguir algumas dessas espirais, foi necessário proceder-se à sua fragmentação. Ou melhor, perante a imensidão dos entrelaçamentos, e o assombro que nos causava, para continuar a trabalhar tivemos de a ir partindo. De outro modo, não tínhamos força para permanecer neste estudo. Tentámos pancadas na superfície, fitando, no vibrado, a estrutura que a mantém. Voltámos a bater, com mais força, na expectativa que dessa vez a vibração se transformasse num conjunto de fissuras. Antevendo, assim, possíveis fragmentos. E, tentámos um novo golpe, agora com a vontade de partir a superfície, expectantes que os fragmentos nos dessem o conforto de um objecto de estudo: fazer das arestas desses fragmentos os seus limites; e das espirais – agora incandescentes porque aos nossos olhos tentavam dar coerência ao fragmento – as linhas da pesquisa. Partimos, então, a superfície porque a sua imensidão nos assombrava. Mas, não procuramos, pelos fragmentos, criar uma amostra dessa superfície. Pelo contrário, tentámos combater o que de representativo existe na ideia de uma amostragem, vinculando a fragmentação a determinadas questões acerca da prática arqueológica nas suas relações com as práticas identitárias estadonovistas. Deste modo, fizemos das questões o martelo da fragmentação e, assim, tentámos criar fragmentos que nos permitissem discutir o modo como se constrói a narratividade da herança e a experimentação da sua materialidade[83]. São estas duas questões que abordaremos nos próximos pontos.

83 Esta ideia de fragmentação como método é decorrente da leitura de *O Género Intranquilo. anatomia do ensaio e do fragmento* de João Barrento (2010). A citação desta obra só nos é possível neste lugar, em nota de rodapé. Não conseguimos incorporar, no texto, a intranquilidade da sua leitura. Porém, foi desse sentimento – sobre o qual também não sabemos escrever a não ser desta forma – que fomos tentanto procurar as fissuras dos fragmentos.

2.2. A Narrativa do Homem Estadonovista

2.2.1. A sedentarização da História na paisagem salazarista

"Abisma-se a inteligência a perscrutar o mistério, confunde-se com a desproporção dos meios e dos resultados, extasia-se ante a permanência do milagre, e não se sabe que homem, rasgo ou sacrifício há-de pôr acima dos mais – a não ser exactamente o facto fundamental e primeiro de haver raça portuguesa estabelecida no seu lar independente e cristão nesta faixa atlântica da Península" (Salazar 1940b: 256).

Na perscrutação da história impõe-se a clarividência do seu mistério: *haver raça portuguesa*. A ordem imperativa de Salazar acerca do assunto encontra no trabalho de A. A. Mendes Corrêa a forma de uma narrativa que historiciza o Homem Novo Estadonovista que analisaremos neste ponto. Anteriormente mencionámos um dos aspectos fundamentais na formulação do pensamento de A. A. Mendes Corrêa sobre o modo como, no seu trabalho, se constrói o Passado: as leis da hereditariedade. Leis que se intersectariam com outros elementos no sentido de recriarem o imperativo mistério de *haver raça portuguesa*. Estas leis, fundamentadas em princípios de causalidade, são aceites porque, como vimos, na visão do encadeamento desse Passado com o Presente, existe uma causalidade entre os seus tempos que permite a edificação da Lei[84]. Uma causalidade cuja análise permite a discussão dos condicionalismos do Presente e, simultaneamente, permite edificar um plano de actuação para que, no Futuro, a situação seja controlável. Ou seja, as leis da hereditariedade, encadeando os tempos, permitem actuar na construção do Futuro. Fazendo do Presente o intervalo de um processo em que, na constelação do pontos de articulação entre causas e efeitos, é possível fazer um diagnóstico e prescrever a configuração necessária ao cumprimento da Profecia. Deste modo, na sequência dos indícios, a partir dos quais se constroem as leis da hereditariedade, A. A. Mendes Corrêa vai tecendo as condições em que o Presente se dá *a ver* enquanto ponto numa temporalidade linear e *a falar* enquanto narrativa de herdeiros:

"O presente, nós, não somos senão um instante punctiforme numa longa cadeia, numa imensa unidade, no tempo indefinido, no ciclo tenaz da vida universal, da vida que irrompe vitoriosa das vastas necrópoles, das enormes hecatombes, chama brotando de cinzas, esfôrço contínuo, luta heróica, contra forças destruïdoras, pela permanência, pela eternidade" (Corrêa, 1940 [1938]a: 183)

84 Edificando a(s) Lei(s) da hereditariedade, edificam-se também as condições para que a constitucionalidade das leis do Estado-Nação sejam naturalizadas enquanto modo de existência.

Instante, *cadeia*, *unidade* e *ciclo* são configurações em que essa narrativa se constrói rumo à *eternidade*. São configurações que as leis tecem, entrelaçando o conjunto de herdeiros nesse rumo. Porém, "conjunto de herdeiros" e "rumo" não são elementos distintos. Na narrativa dos herdeiros, a Biologia e a História não são *narrações* paralelas, mas, uma *história natural* em que se marca

"(...) a coexistência e as ligações de dois aspectos essenciais da vida humana: as energias biológicas, orgânicas interiores, que têm a sua mais completa expressão na potencialidade maravilhosa e espontânea dos factores germinais, da hereditariedade, e as realizações da mente e da actividade dos homens, cuja expressão mais fiel é, a seu turno, a cultura, sob as suas variadas modalidades que não são apenas construções artificiais e transitórias mas também clarões magníficos dessa chama imaterial e eterna que é o próprio Espírito" (Corrêa 1944: VI).

O *Espírito* é, então, uma formação orgânica. Uma formação delimitável em *instantes*, *cadeias*, *unidades* e *ciclos*... *clarões magníficos* a que se dá o nome de cultura. Existe, nesta *imagem do mundo*, uma aproximação entre o pensamento de A. A. Mendes Corrêa e a que nos é sugerida pelo nacionalismo cultural de Johann Gottfried von Herder e Johann Gottlieb Fichte, onde a Nação é um reduto imanente de singularidade (a que se regressa) e vontade (que se encarna como forma de vida)[85]. Aliás, é nesta visão da Nação que os cidadãos se constituem enquanto herdeiros e, enquanto tal, recebem também a obrigação de cuidar dessa herança, sendo o estudo do Passado uma forma de a resgatar e conservar. Isto porque,

"(...) os métodos científicos permitem, dentro de certa medida, cortar de clarões reveladores o negrume dêsses tempos primevos, descrevendo-nos, com alguma aproximação, estas terras e os seus habitantes em tão remotas épocas e deixando-nos escutar, para além do silêncio esfíngico de milénios decorridos, o clamor de multidões heróicas e sofredoras, adivinhar os anseios individuas e colectivos de almas como as nossas, e descobrir as raízes bio-telúricas das vontades que construiriam a Pátria (Corrêa 1943: 110).

Estudar o Passado é fundamentalmente criar esses *clarões* sobre um tempo remoto do qual não há lembrança. Nesses *clarões* constituem-se as heranças que se pretende resgatar. Um resgate que as encadeia na narrativa do Presente que, assim, se enraíza na *história natural* que o resgate permite contar. A ciência projecta a *luz no negrume* e forma as imagens que silenciam o *silêncio esfíngico de milénios*. Dá a falar a imagem que ela própria constrói e, nesse discurso, sedentariza História, isto é, territorializa o Passado numa sequência de *clarões*. Neste movimento institui-se, também, uma memória da Nação. Uma memória que decorre de um conjunto de técnicas de lembrança que une o Passado ao Presente. Uma memória que não dá conta do silêncio. Ou que faz desse silêncio a moldura da verdade da

85 No Ponto 4.2. do Capítulo 4, discutimos as relações entre o pensamento destes autores e a construção da Identidade Nacional durante o Estado Novo.

narrativa que se conta. A memória fica, então, como reduto dessas lembranças. Um reduto em que se jogam as possibilidades de compreender o Presente. E que, nesse jogo, naturaliza os modos pelos quais se invoca o Passado enquanto técnica de resgate que cria lembranças.

O Passado e a Memória criam-se então num jogo que faz das ciências históricas um conjunto de técnicas de resgates. Um conjunto de técnicas que produzem lembranças a partir das quais se tece a narrativa sobre o Passado. Uma narrativa que tenta criar a sequência das configurações do *Espírito* até ao Presente. Na criação desta sequência, que se forja pelas leis da hereditariedade, criam-se conceitos e modos de organizar as diferenças que, ordenando a narrativa, ordenam também o mundo a partir da qual é criada:

"A hereditariedade é o mais forte principio vital: o meio é um estatuário paciente que vae cinzelando lentamente o bloco – por vezes tão lentamente que as variações escapam á observação do homem. // Nem porisso o meio deixa de ser um elemento importantissimo em antropologia, como em toda a biologia. // A situação geográfica, a configuração do solo, a sua natureza geológica, a vizinhança do mar ou de cursos de agua, a temperatura, a humidade, a pressão atmosférica, os ventos, a luz, os pântanos, a vegetação, a fauna, o próprio carácter das paisagens, são factores naturaes de primacial interesse na vida dos povos. Alguns desses factores implicam já os que resultam das necessidades de alimentação, vestuário e habitação, do modo de vida, da organização social, e de reacção do homem sôbre o homem. Mas impossivel é levar até ás origens a destrinça dos complexos factores telúricos e sociaes, e a raça aparece-nos em certa altura consubstanciando todo esse determinismo e constituindo o termo aparente duma evolução. // Contra a opinião de [Gabriel] Tarde, as palavras *génio dum povo* ou *duma raça* não representam uma expressão literária sem sentido. Evidentemente a acção social e a consciência colectiva duma raça dissociam-se numa infinidade de factos distintos, cujo laço no entanto o psicólogo, o sociólogo e o historiador conseguem descobrir. É uma expressão tão legítima como, por exemplo, a expressão a religião dum povo. Cada indivíduo é crente e praticante a seu modo; nem porisso deixa de existir uma religião comum, com traços característicos de devoção moral, fé, proseletismo, tolerância, ritual, etc. Simplesmente o génio dum povo é o facto mais alto, que abrange a consciência e a actividade social em todas as suas formas. // «A alma dum pôvo – escreve Gustavo Le Bom, não é uma concepção metafísica, mas uma realidade muito viva. É formada duma estratificação atávica, de tradições, de ideias, de modos de pensar, até de preconceitos. Da sua solidez depende a força duma nação." (Corrêa 1919: 19-21) (...) "A raça – disse Le Bon com justeza – é a pedra angular do equilíbrio das nações, a sua alma representa o que ha de mais estavel na vida dum povo e da solidez dessa alma depende a força duma nação»" (Corrêa ibid.: 27).

A uma mundanidade *bio-telúrica*, feita de cruzamentos entre genes, meios e artifícios, A. A. Mendes Corrêa contrapõe uma imagem de Raça que explica esses cruzamentos. Uma imagem que, não dando conta *até ás origens a destrinça dos complexos factores telúricos e sociaes*, apresenta as condições para organizar as singularidades que se vêem nos cruzamentos e as condições da sua transformação. A Raça é, assim, a moldura colocada a uma ideia de *laço* que expressa *a infinidade de factos distintos* em que se constituem as diferenças dos elementos que compõem o mundo. Pela raciologia, a complexidade dos

cruzamentos em que se constitui a heterogeneidade do mundo é desdobrada em unidades. A ideia de raça permite, então, que toda a estranheza da diversidade seja conduzida a uma grelha classificativa onde as unidades se explicam na topografia da sua distribuição. Isto é, domestica-se a diferença pela sua sistematização em raças, fazendo-as correlativas da *pedra angular do equilíbrio da Nação*. A Raça é, pois, simultaneamente, a moldura que se coloca às diferenças e o *laço* que constrói a coesão dos diferentes elementos que participam na unidade que a moldura define. Neste sentido, tanto é um modelo heurístico como uma explicação da diversidade que pretende explicar. Esta sua plasticidade conceptual torna-se mais acentuada, na medida em que a raça surge também como a possibilidade de representar um povo, ou de ser a alma desse povo, podendo também ser correlativa de uma Nação ou de influenciar a nacionalidade. Para além de tudo isto, a raça é também o nome que se pode dar à herança que as leis da hereditariedade permitem resgatar ao Passado:

"A raça é um passado muitas vezes secular, o resíduo ancestral e, como tal, uma experiência palpável do caracter e do valor social dum povo" (Corrêa 1919.:29).

A arqueologia de A. A. Mendes Corrêa inscreve-se no objectivo de reconhecer o passado secular da raça. De, nos *clarões sobre o negrume dos tempos remotos*, encontrar os elementos que tornam possível a experiência de tornar material o *carácter e o valor social dum povo*. De procurar uma essência entre os acidentes da história, ou seja, de procurar as formações orgânicas que são o *Espírito* de um povo. Esta indiferenciação que caracteriza o uso do conceito de raça por parte A. Mendes Corrêa é sintomática do pendor totalizante que o investigador lhe confere. Sendo nesse entendimento que a raça é apresentada como possibilidade de reconfiguração de uma série de dualidades: biológico e histórico; natural e político; material e espiritual; acção individual e acção colectiva; singular e universal; religioso e laico....[86] Perante estas cisões que animam os discursos sobre a existência das unidades políticas, o modo como o conceito de raça é apropriado por parte deste autor, vai no sentido de as reverter em linhas de complementaridade que forjam a unidade racial. Os elementos das dualidades são entendidos como correlativos de forças que se complementam e cujo cruzamento (o *laço*) permite a

86 Veja-se, por exemplo, essa reconfiguração na reacção de A. A. Mendes Corrêa à tese de Damião Peres que fez do contexto político em que se movia Dom Afonso Henriques o "berço de Portugal": "Se um Estado como o nosso dependesse apenas da vontade humana desprovida de raízes na terra e no sangue deste povo, bem contingente seria o seu destino. Se a vontade individual sofre todos os riscos da liberdade, podendo enfraquecer ou orientar-se em sentidos vários, a vontade colectiva não é também perseverante, não se traduz em realizações definitivas, se a não anima uma energia de continuïdade secular. Essa energia só pode vir de Deus e das fôrças milenárias do germe e da terra" (1943: 106). À ênfase que D. Peres coloca no contexto político, A. Mendes Corrêa contrapõe a precariedade política da unidade se forjou nesses conflitos, explicando que o seu sucesso deve ser entendido como a manifestação da concreção de uma série de factores cuja interacção, em última análise, radica na vontade de Deus, do germe e da terra. Veremos esta questão mais adiante.

formação das raças. Deste modo, a raça torna-se uma *ficção edificante* que, ordenando o mundo, se vai naturalizando enquanto modo de o entender. Isto é, vai sedentarizando a experiência nessa *história natural* que a raça permite contar. Essa sedentarização é mais eficaz porque é a narrativa das *raízes do mundo*, uma narrativa que *enraíza* o mundo e *se enraíza* como modo de o entender, ou seja, trata-se de um duplo movimento de sedentarização de uma ideia que, nessa duplicidade, se reforça e reifica continuamente. Sendo uma história que se sedentariza, nem por isso se completa. Isto é, a sedentarização, enquanto movimento totalizante, domestica o desconhecido, integrando-o como parte da mundanidade que se constrói nesse movimento. Nessa domesticação, o desconhecido é integrado como parte integrante da história das *raízes do mundo*, não como limite da história que se conta, mas como possibilidade de *avanço* dessa história. Trata-se, como já referimos, de uma estratégia de silenciar o *silêncio esfíngico de milénios*, ou seja, de o discursificar enquanto parte integrante da história. Um silêncio que *se dá a ver* enquanto mistério, enquanto parte obscura de um enigma em desvendamento. Sendo a perpetuação desse enigma, dessa história incompleta, que vai alimentando e dirigindo o movimento de sedentarização.

Destes mistérios, A. A. Mendes Corrêa sabe que

"Os seres vivos têm uma embriologia. Uma Nação, ser vivo, tem uma ontogénese, indubitàvelmente longa, complexa e obscura, mas real e necessária. Não há nascimento sem germe e sem um condicionalismo apropriado ao desenvolvimento. O germe do povo português não surgiu apenas há oito séculos; é multimilenário, como multimilenário é o seio materno que o gerou e agasalhou, esta terra bendita e formosa de Portugal" (Corrêa 1940 [1940]: 32).

Sabe-se, então, que a Nação tem uma ontogénese. Sabe-se que *aí* se formou um elemento perene. Conhecem-se alguns dos movimentos do processo. Mas, a sua eficácia enquanto explicação das coisas, não vem apenas do que *daí* se sabe. Vem do mistério que *aí* se constitui e que faz do conhecimento uma *revelação*. Porém, a força da narrativa, alicerçando-se nesses conhecimentos, aumenta a sua intensidade enquanto narrativa do mistério, *real e necessário*[87]. O *clarividente mistério* que anima a sedentarização da história e a naturalização do presente:

"Se perante as nações que se erguessem contra a nossa autonomia, não pudéssemos defender-nos senão alegando os

87 A propósito desta retórica, A. Cristina Martins (2005) salienta que "era (quase) uma sublimação dos enunciados políticos da época, que tão bem absorvera enquanto presidente da edilidade portuense (1936-1942), antes de ter assumido o cargo de procurador na Câmara Corporativa e de deputado na Assembleia Nacional (1945-1956)" (ibid: 489). Se é certo que existe uma retórica política que define os moldes em que o A. A. Mendes Corrêa apresenta o seu conhecimento, parece-nos também que a retórica científica terá servido de inspiração às práticas em que se constituem os discursos políticos. Acima de tudo, em ambos os casos, existe uma tentativa de formalizar semanticamente a Verdade, uma semântica construída no regime de saber-poder em que essa Verdade se constrói. Assim, mais do que sublimar, A. A. Mendes Corrêa partilha com os políticos as mesmas possibilidades de discurso e de verdade.

nossos pergaminhos históricos, os nossos serviços incontestáveis à humanidade e à civilização, se reconhecêssemos que somos um agregado nacional fortuito, de gente desprovida de genes específicos que a individualizem perante os outros povos e constituam a base biológica estável duma forte e perene vontade de independência, se aceitássemos sem protesto que a nossa morada no mundo tanto podia ser este canto abençoado da Europa como qualquer outro e que nada devemos de especial e permanente como nação a esta terra que não pudéssemos dever a outra, se o nosso modo de ser nacional fôsse obra exclusiva de meia dúzia de barões medievos e não o resultado dum concurso lato e mais ou memos sinérgico de fôrças telúricas e germinais sob a alta protecção divina – sofreríamos grave risco de desagregação e morte. Diminuíamos o nosso próprio valor, as nossas qualidades intrínsecas, a confiança na solidez dessas virtudes, e, admitindo, contra a evidência, que nada de estrutural e orgânico nos separa de outros povos, correríamos, nós próprios, na mais lamentável e inexplicável renúncia, a entregar-lhes o facho sagrado que só nós, Portugueses, temos o direito de brandir e velar, como uma grande família antiga em torno do altar das suas devoções domésticas" (Corrêa 1944 [1938]: 106-107).

Nesta sedentarização da história, como já referimos, a pressão sobre o Passado exerce-se no sentido de condicionar a memória enquanto exercício de movimentos de lembrança e esquecimento. Um condicionamento que privilegia a memória com um movimento em que se posicionam elementos numa linha temporal. Nesta prática cria-se uma narrativa histórica, cuja narração não é mais do que um exercício disciplinar que adequa a memória aos projectos do presente. A arqueologia, enquanto técnica desse movimento disciplinar em que se forja tal memória, torna-se uma técnica de produção de testemunhos que compõem e ilustram a narrativa. Testemunhos que falam pela voz do contexto em que a prática arqueológica se desenvolve:

"A Pré-história e a Arqueologia são da maior importância como fontes documentais para a Psicologia e a Filosofia. Todo o objecto arqueológico deve ser encarado como um documento psicológico. Para mim (como já um dia proclamei nesta sala) na História não há, como queria Oliveira Martins, apenas mortos. Ela não é um cemitério, mas uma ressurreição. Mais: a Pré-história e a Arqueologia revelam-nos admiravelmente o eterno no mortal, o permanente e contínuo no transitório e no descontínuo. As ossadas das gerações desaparecidas são percorridas por um fluido imaterial que delas faz emanar os princípios eternos que o tempo não mata, que os maiores cataclismos não subvertem. Quem cultiva essas ciências não se impressiona nem atemoriza com as vitórias retumbantes dos maiores exércitos e com os clamores das maiores multidões, na hora que se vive. Porquê? Porque, quando essas vitórias ou esses clamores parecem consagrar as maiores calamidades e injustiças, se sabe que não deixará de vir, na sucessão dos tempos, a hora do triunfo para a Justiça e para a Bondade. Essa é a consagração eterna daqueles que são pela Verdade e pelo Bem" (Corrêa 1954 [1951]: 329).

Todo o objecto arqueológico é, assim, processado num contínuo esquema de significações que o fazem correlativo, num primeiro momento, de uma psicologia e de uma filosofia e, posteriormente, de um conjunto de valores eternos. Ou seja, de um regime de materialidade, em que os atributos físicos e a localização das coisas viabiliza a sua classificação cronológica, é criada uma grelha em que as coisas se dão a conhecer enquanto artefactos. Essa artefactualidade das coisas viabiliza uma tipificação

morfológica que remete para uma psicologia e uma filosofia. Trata-se, então, de um segundo momento de indexação, desta vez, viabilizado num regime de artefactualidade que possibilita a leitura de destrezas e competências humanas nos atributos físicos das coisas. Nesta indexação, as coisas tornam-se indícios de delimitações que a psicologia e a filosofia constroem, ou seja, o indício permite, então, presentificar essas delimitações. Tal indexação viabiliza, por seu turno, o que podemos considerar uma primeira manifestação da *ressurreição do passado*, de que nos fala A. A. Mendes Corrêa. Porém, este processo só termina a partir do momento em que as delimitações da psicologia e da filosofia que se *lêem* nos artefactos são contrastadas com os valores do contexto em que se dá essa leitura, constatando a sua permanência. *Aí* completa-se o *ciclo da ressurreição*, ou melhor, são criadas as condições para que o Passado fale e se dê a ver: *a Pré-história e a Arqueologia revelam-nos admiravelmente o eterno no mortal, o permanente e contínuo no transitório e no descontínuo*. Ou seja, o Passado torna-se uma força do Presente, uma força em que a perenidade, que advoga o projecto do Presente, se revela enquanto narrativa que contribui para a catarse do restante conjunto das forças que constituem o Estado-Nação. Essa catarse, nos moldes em que se forja, traz consigo o movimento de sedentarização que naturaliza o presente. Movimento que cria, nas possibilidades do Presente, a disponibilidade para receber as *vitórias retumbantes dos maiores exércitos* e *as maiores calamidades e injustiças*, garantido que, entre esses episódios, *não deixará de vir, na sucessão dos tempos, a hora do triunfo para a Justiça e para a Bondade*. Fazendo dessa sucessão dos ciclos, a regra da história. Ou, num sentido ainda mais condicionador, as possibilidades de vida na história. Sedentarizam-se, assim, as possibilidades de vida no Passado, no Presente e no Futuro, moldando-se a experiência do mundo a uma narrativa de valores eternos, em nome dos quais, tudo se justifica.

Essa narrativa dos valores eternos faz-se pela construção de figuras evanescentes que, através do esquema de indexações em que se constrói o significado das coisas, é possível *ver* em *todos os objectos arqueológicos*. *Ver* num perpétuo movimento de recitação em que se constrói a portugalidade salazarista. Um recitação que, no caso da arqueologia, toma a forma de um enraizamento no qual a raça é uma forma de discursificar o Passado. Um enraizamento de onde surgem "figuras ressuscitadas" que, pela recitação, atestam a verdade do governo. Quanto mais se *vê* esse Passado, mais enraizado está o Presente. Mais naturalizado o Homem e o Projecto Estadonovista. E, assim, mais reduzido o mundo à experiência de um conjunto articulado de factos, que todas as práticas que compõem a paisagem da portugalidade salazarista reificam em sucessivas re-significações, alinhando a paisagem enquanto *lugar*

de fatídica verdade[88]. O lugar das *Grandes Certezas da Revolução Nacional*. O lugar da incontestabilidade de Deus, da Pátria, da Autoridade, da Família e do Trabalho. Por conseguinte, lugar de solenidade que "é ao mesmo tempo acto de devoção, acto de exaltação, acto de fé" (Salazar 1940b: 258). Actos que comemoram a paisagem num encadeado de significados que entrelaçam lei e vida. Actos que forjam as possibilidades para a sedentarização da história numa ideia de raça portuguesa que, por sua vez, cruza essa lei e vida enquanto enigma a desvendar. Um *lugar de mistério* de onde é possível dizer que "não foi o povo que compreendeu o espírito da Revolução; foi a Revolução que soube interpretar o sentimento do povo" (Salazar 1936a: 138-139). O lugar da política, tal como o lugar da arqueologia, legitima-se, então, como lugar de interpretação da raça. Assim, parece que, mais do que a instrumentalização do conhecimento, estamos numa teia em que as práticas se recitam face ao *facto fundamental e primeiro de haver raça portuguesa*. Sendo que esse *facto fundamental e primeiro* é um pressuposto do governo que ordenaria tanto a prática política como a arqueológica.

2.2.2. O Passado da Lusa Grei

Entre um Passado que é ressuscitado, um Presente sem dúvidas e um Futuro que é construído sob as verdades perenes desse Presente, as leis da hereditariedade vão tecendo as ligações entre as coisas que forjam a temporalidade necessária à cristalização do regime:

"O passado não morreu. A ciência arqueológica e as leis da hereditariedade permitem-nos concluir que êle não se extinguiu de todo, que dele flue, no presente e em nós próprios, um esforço incessante de vida, uma energia inextinguível de luminosa continuidade criadora. Os mortos dos dólmens e das necrópoles, os íncolas das citânias e das vilas, os heróis da Reconquista cristã e das naus das Descobertas, estão connosco, ressurgem em tôdas as horas triunfais da Pátria. Nesta

88 Enquanto escrevíamos este texto, pairavam, enquanto "método de análise", as seguintes passagens de *Sobre o Conceito de História* de Walter Benjamim (2010 [1940]):

"O historicismo limitou-se a estabelecer um nexo causal entre vários momentos da história. Mas um facto, por ser causa de outro, não se transforma por isso em facto histórico. Tornou-se nisso postumamente, em circunstâncias que podem estar a milénios de distância dele. O historiador que partir desta ideia desfia os acontecimentos pelos dedos como um rosário. Apreende a constelação em que a sua própria época se insere, relacionando-se com uma determinada época anterior. Com isso, ele fundamenta um conceito de presente como «Agora» (Jetztzeit), um tempo no qual se incrustaram estilhaços do messiânico" (ibid.: 20).

"A tradição dos oprimidos ensina-nos que o «estado de excepção» em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a esta ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade provocar o verdadeiro estado de excepção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no facto de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos «ainda» poderem ser assim no século XX não é um espanto filosófico. Ele está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história donde provém não é sustentável" (ibid.: 13).

Associação diligente e benemérita [Associação dos Arqueólogos Portugueses], neste Museu [Nacional] em que o pó e a frialdade da morte não ocultam, a quem verdadeiramente sente, o significado profundo e o calor intrínseco das peças aparentemente mais humildes e inexpressivas, nesta casa em que o moderno labor de investigadores patriotas se associa simbòlicamente à tradição e ao culto da personagem histórica em que mais brilhante e indissolùvelmente se ligaram a fé religiosa e o valor cívico e militar, eu vou, meus senhores, sob o patronato da grande figura nacional que é o Presidente da República, reduzir a uma afirmação única os nossos votos pelas prosperidades desta colectividade e pelo progresso da ciência que ela cultiva tão nobremente e da qual, como vimos, brotam sem cessar torrentes de vida: – Creio, senhores, em Portugal, creio num Portugal digno, glorioso e eterno" (Corrêa 1940 [1938]a: 190).

Os mortos, os íncolas e os heróis; dólmens, citânias e naus; Reconquista e Descobertas;... são elementos de episódios em que se revisitam *as horas triunfais da Pátria*. Uma revisitação em que o *labor de investigadores* se associa ao *culto* do Presidente da República: *a personagem histórica em que se ligaram a fé religiosa e o valor cívico e militar*. Através desse culto, ligam-se também, à grandeza da figura tutelar, *o significado profundo e o calor intrínseco das peças aparentemente mais humildes e inexpressivas*. Assim, à "simbólica do Presidente da República" liga-se a "analítica do labor da investigação" que encontra aí o seu *patronato*. Nesta relação, A. A. Mendes Corrêa encontra, não só a veleidade das horas triunfais da Pátria, como também a legitimidade necessária ao seu estudo, associando-o *simbolicamente à tradição e ao culto da personagem histórica*.

Embora institucionalmente tal associação encontrasse as suas vicissitudes (Martins 2005), nem por isso, de um ponto de vista *retórico*, essa associação deixava de funcionar e de, pontualmente, encontrar as articulações necessárias à sua formalização. *Sob o patronato* do Presidente da República, renovam-se os votos *pelas prosperidades da colectividade e pelo progresso da ciência*. Renova-se o olhar que permite *ver brotar as torrentes de vida das peças aparentemente mais humildes e inexpressivas*. Uma visão que permite acreditar num *Portugal digno, glorioso e eterno*. As leis da hereditariedade, permitindo tecer as ligações entre o Passado, o Presente e o Futuro da Nação, definem – na herança que intersecta estes tempos – os agentes necessários à sua manutenção. Assim, surgem aqueles que, pela sua simbólica, asseguram a sua verdade (como seria o caso do Presidente da República) e aqueles que, pela sua prática, asseguram o *progresso da ciência* necessário ao seu conhecimento (como seria o caso dos membros da Associação dos Arqueólogos Portugueses).

Se o Presidente da República aparece, nesta paisagem, como o guardião da herança e os arqueólogos como estudiosos das suas leis, o povo é apresentado como o reduto onde reside – enquanto força de vida – o seu mistério. Assim, investindo o povo enquanto lugar de herança, legitima-se o estudo da população enquanto elemento necessário à interpretação do mistério de *haver raça portuguesa.* A

discursificação do povo faz da ciência e da política o andamento natural da história desse mistério. Neste sentido, políticos e arqueólogos, na sua tarefa de interpretar a raça, tanto descodificam enigmas, como constituem elementos integrantes do mistério. Só assim se pode entender o lugar dos estudiosos no Panteão Nacional. Do mesmo modo que, apenas nestas condições, Salazar poderia ser o Salvador da Pátria. Não apenas porque, enquanto político, lidera o governo da União Nacional que resgata a Nação da instabilidade, mas, porque faz do seu governo um modo de *reaportuguesamento*, apresentando-o como modo natural de governar Portugal e de ser português:

"Não só pela administração, mas pelas ideias e realizações políticas, estamos reintegrados na Europa, de cuja civilização e progresso fomos em outras épocas importante factor e seguro guia; e uma vez reintegrados também no nosso tempo pelos melhoramentos materiais, pela obra de educação e valorização nacional empreendida, podemos ser no mundo, como já alguns consideram, verdadeiros criadores de futuro.

Nem sei em que o trabalho de reaportuguesamento das nossas instituições sociais e políticas, e o culto das boas, sã, fecundas tradições nacionais, tão próprias para nos darem originalidade e carácter, hão-de levantar dificuldades de monta e não ser preferidos à cópia servil de quanto se pensa e faz em país estrangeiro desde há muito tempo. Além do mais, este esforço é homenagem ao espírito criador da raça lusitana e ao seu poder de iniciativa, que será fecundo se o trabalho persistente da descoberta «interior» não ceder o passo à preguiçosa imitação de estranhas criações" (Salazar 1935a: LIV-LV).

O reaportuguesamento é, deste modo, a política necessária à manutenção da herança. *Uma política persistente da descoberta do interior* em que a homenagem se torna uma forma de governo. Uma governação que mimetiza os exemplos que se descobrem em medidas que visam fazer re-aparecer o *espírito criador da raça lusitana;* fazendo da vida do país uma forma de vida portuguesa. Uma vida onde se encontra a *singularidade* da Nação e se encarna a sua *vontade* num corpo nacional. No mesmo sentido, A. Mendes Corrêa empreenderia um programa de pesquisa que *recita* este programa de governo:

"A moderna biotipologia procura definir a personalidade individual sôbre a tripla base somática, bio-humoral e neuro-psíquica. A personalidade não é exclusivamente anatómica, nem se compreende por uma simples definição psicológica. O ser humano é uma síntese do físico e do moral, como, com notável imparcialidade filosófica, o grande endocrinologista Pende demonstrou. // Analogamente, a personalidade dum povo, objectivo final dos estudos de etno-sociologia, é uma integração de elementos biológicos, sociais e culturais, que, isolados, não facultam uma visão justa e bastante do problema. // Ajuíza-se da vastidão e complexidade dos têmas com que tem de entrar em linha de conta quem se propuzer obter uma ideia sintética do que há de ingènitamente específico no povo português. Um vasto programa de trabalhos é base indispensável dessa síntese, dessa definição. Seria do mais alto interêsse nacional e científico seguir entre nós os exemplos de países que, como a Alemanha, a Itália, a Suécia, etc., têm organizado institutos de biologia racial, comissões e congressos para o estudo das ciências da população, etc. Para servilmente moldarmos em idênticas normas a nossa política da população? Não. Para obtermos adequadas soluções próprias dos nossos problemas. Delas dependem em grande parte os destinos de Portugal" (Corrêa: 1940 [1938]b: 168).

Conhecer o povo é, assim, uma forma de governo desse povo. Enquanto forma de governo e enquanto forma de conhecimento é, num primeiro momento, uma tarefa de delimitação desse povo:

"Que devemos entender por «povo português»? (…) [Quando], nos aspectos etno-sociológico e bio-psíquico, falamos de povo português, não entendemos certamente a maioria dos indígenas das colónias ou os estranjeiros naturalizados, mas os portugueses derivados da vélha estirpe metropolitana, aliás a seu turno resultantes da fusão mais ou menos perfeita de diferentes estratos e influências étnicas. // (…) [O] estudo do povo português tem de ser de uma extrêma latitude, mas o povo português entendido num sentido bio-psíquico, cultural e etno-social, não é uma entidade tão ampla, se bem que nela se operem quotidianamente infiltrações e anexações de elementos estranhos e conquanto nem a antropologia nem a etnografia autorizem a proclamar uma sua inteira pureza definitiva" (Corrêa: ibid.: 163-164).

Neste desfasamento, entre a amplitude do estudo do povo português e o *próprio* povo português, podemos considerar dois grupos de estudos. O primeiro compreende a publicação de "Os Povos Primitivos da Lusitânia" (1924), "A Lusitânia Pré-Romana" (1928) e "Raízes de Portugal" (1938). Nestes livros existe um *velho solar lusitano* do qual se faz uma arqueologia no sentido de apresentar a antiguidade dessa arquitectura. O segundo grupo, decorrente da sua participação nas Missões Antropológicas (Pimenta 1999), concretiza-se em 1943 com a publicação do livro "As Raças do Império", esse *velho solar lusitano* é posicionado enquanto cabeça do Império. Neste livro, *o espírito criador da raça lusitana e o seu poder de iniciativa são* colocados entre as diferentes características das raças que compõem o Império; a ordem de tal justaposição legitima a política colonial portuguesa baseando-se numa ideia de hierarquia racial. Uma hierarquia na qual *o velho solar lusitano* é a soberania de um mosaico heterogéneo de raças. Porém, se é certo que o Império é diverso na sua constituição racial, nem por isso, a sua unidade é posta em causa, porque, como veremos, à diversidade das raças se sobrepõe a vontade de uma formação mais complexa: o povo português. Vejamos como, retomando a definição do povo português:

"Seja qual fôr o conceito adoptado para a palavra «raça», ninguém com responsabilidades científicas ousará falar duma «raça portuguesa», no sentido histórico-natural ou biológico. (…) Não se pode, como pretendem autores alemãis fazer da raça, numa justa acepção do termo, a base exclusiva dos modernos Estados da Europa. Mas os instintos e muitas circunstâncias que alcançam agregar os homens em unidades nacionais, relacionam-se com afinidades profundas dos respectivos patrimónios genotípicos, proveem afinal de factores raciais" (Corrêa: 1940 [1938]b: 165-166).

A raça, *no sentido histórico-natural ou biológico*, não permite individualizar Portugal entre as raças. Porém, quando se questionam as unidades nacionais, existe uma afinidade profunda com um património decorrente de factores raciais. Nesta dialéctica coloca-se a questão da ontógenese da Nação salientada anteriormente. Ontogénese que se constitui entre factores biológicos e históricos, valores perenes, episódios contingentes e providênciais cujo cruzamento é, afinal, um mistério que atesta a sua

veracidade. Enquanto ontogénese, presta-se à sua sistematização numa sucessão de estádios de desenvolvimento, na qual A. A. Mendes Corrêa salienta o espírito de povo:

"Para Haberland, a ideia de povo é um conceito cultural próprio de épocas avançadas (…) só a própria consciência dessa unidade, segundo o etnógrafo germânico, é factor principal de tal conversão, é capaz de, por si, fazer um povo. // De-certo a comunidade de território, a de raça, a de língua, a de cultura, a de estado, são, no conjunto ou em parte, factores de agregação étnica – embora isoladamente não essenciais –, mas um povo só se individualiza e define, perante os outros, quando os homens que o constituem, possuem a consciência de que são elementos dessa unidade etno-social. // Chegado, entretanto a êsse nível de evolução, um aglomerado humano deixou de consistir apenas em massa informe, em simples multidão, em matéria prima de absorção ou conquista, mas adquiriu uma personalidade, é alguém no quadro ecuménico, é um ser colectivo, dotado de qualidades próprias, de faculdades criadoras e originais. // Por mais tardia que pareça à primeira vista a chegada do agrupamento português a esta fase da sua história etno-social, as primeiras manifestações dessa tendência aglutinadora e própria remontam ao império pré-histórico megalítico, atlântico-ocidental, de há quatro ou cinco milénios. Renova-se a afirmação dêsse instinto profundo na epopeia viritiana dos castros e das citânias. Reacende-se com a reconquista cristã e desde então a personalidade étnica dos portugueses desenha-se sem fases de latência, sem colapsos, cada vez mais nítida, mais forte, mais bela, mais heróica" (Corrêa ibid.: 166-168).

Nas "Raças do Império" esse estádio é identificado exclusivamente no *velho solar lusitano*, em cujo desenvolvimento foram sendo aglutinadas as restantes raças. Uma aglutinação que tenta formalizar, em termos científicos, uma consciência imperial institucionalizada em 1930 pelo Acto Colonial. E, para além disso, uma aglutinação que continua, pela etnografia, uma saga anteriormente apresentada, pela arqueologia, em "Os Povos Primitivos da Lusitânia". Pelo cruzamento destas duas narrativas, hierarquiza-se o mosaico de raças, legitimando a política colonial[89]. São, no fundo, narrativas que se intersectam para sedentarizar a história de um Portugal Imperial: uma sobre o modo como da heterogeneidade de factores se forja uma unidade que resiste ao longo dos tempos; outra sobre a heterogeneidade que se regista no Império que, sendo impossível de reduzir a uma unidade, é apresentada como desafio de

89 A este propósito é de referir que, a "defesa de um Portugal colonial uniu personalidades tão diferentes como o autoritário corporativista e católico Oliveira Salazar e o republicano democrático e maçon Norton de Matos. A ideologia colonial portuguesa esteve associada à ideia de missão civilizadora de Portugal. No Ato Colonial (1930) foi institucionalizada a ideia de «império», já como vários séculos, e foram integrados os princípios orientadores da política colonial que legitimavam a pertença dos territórios ultramarinos e a civilização das suas populações e determinarama diferença entre «cidadãos», «assimilados» e «indígenas». O discurso político defendia que a nação, na qual estavão incluídas as colónias, devia ser solidária entre todas as suas partes. Porém, esta ideia não significava que elas estivessem em pé de igualdade. Muito pelo contrário. A questão do indigenato serve, de certa forma, para mostrar esta contradição entre igualdade defendida e desigualdade manifestada. Os nativos de Angola, Guiné e Moçambique tinham o estatuto de «indígenas» desde o Acto Colonial (1930), enquanto os de São Tomé e Príncipe e Timor adquirem esses estatuto em 1946. por seu turno, os de cabo Verde, Macau e Índia não chegam a adquirir tal estatuto e foi-lhes reconhecida desde sempre uma posição social mais elevada. Percebemos esta hierarquia no âmbito dos congressos e dos estudos realizados sonre as populações que estavam sob o domínio administrativo de Portugal, nos «livros de leitura» e nas exposições. Apesar de inferiores ao europeus, os orientais (indianos e chineses) eram considerados superiores aos africanos. Contudo, não despiciendo que no espaço das exposições todos, sem excepção – angolanos, timorenses ou indianos –, sejam considerados «indígenas» (Matos 2006: 250).

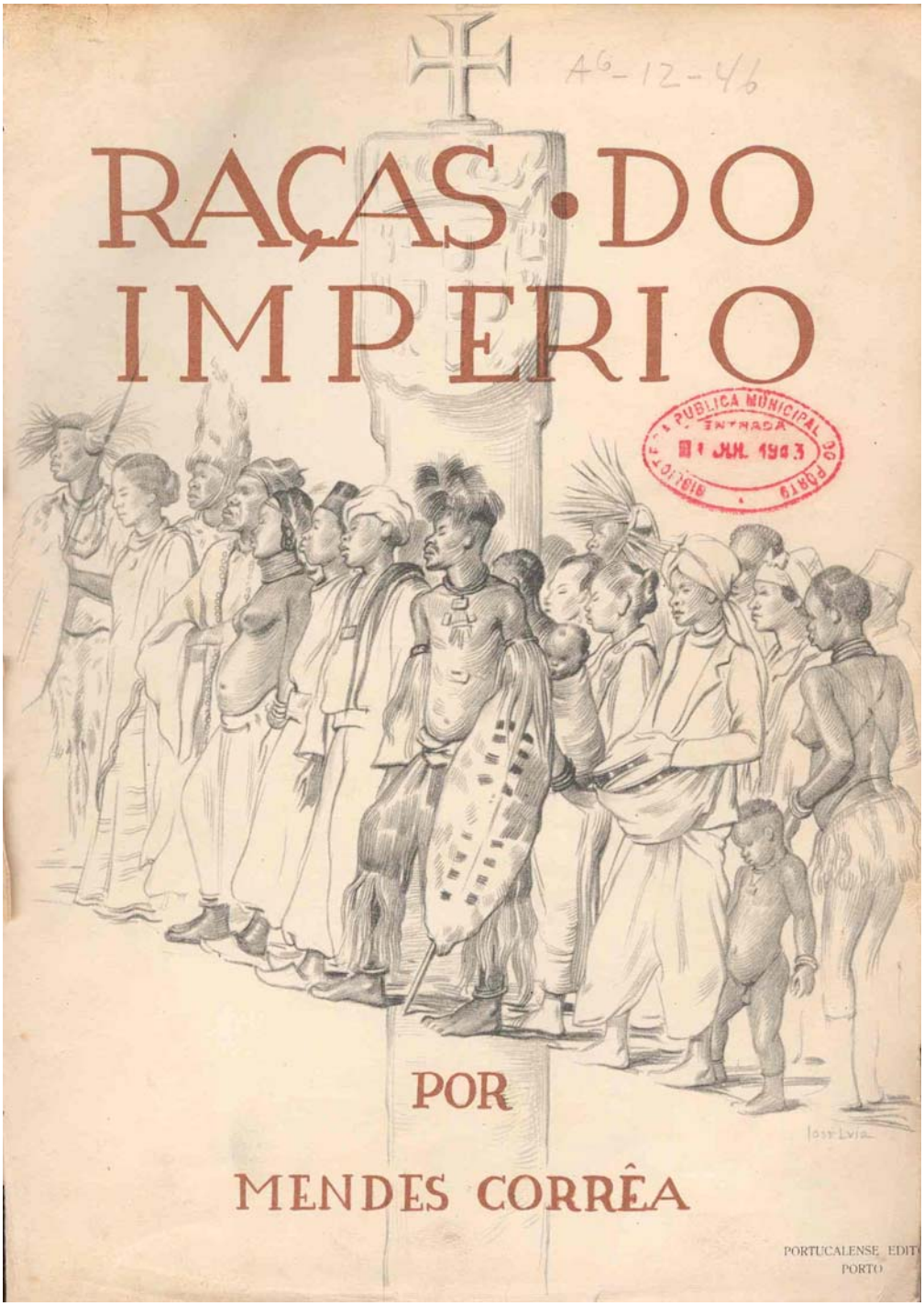


Fig. 6.2 – Capa de Raças do Império (Corrêa 1943) (BPMP A6 12-46 Capa)

civilização e como destino natural da saga anterior. O jogo de construção desta narrativa começa logo na capa de *Raças do Império* (Figura 6.2): os "índigenas" aparecem nos seus corpos, exibindo as suas particularidades; os civilizadores são um símbolo – um Padrão dos Descobrimentos – em torno do qual os corpos se distribuem enquanto unidade.

2.2.3. Os episódios da saga

Os episódios desta saga constroem-se nos múltiplos projectos que fazem a arqueologia do período em questão, porém, neste texto, iremos centrar a nossa análise apenas nos trabalhos de síntese de A. A. Mendes Corrêa[90]. A primeira unidade antropológica que A. Mendes Corrêa consegue definir com nitidez no espaço nacional é o "Homem de Muge":

"O homem dos concheiros mesolíticos de Muge, de hábitos sedentários e pacíficos que, talvez por volta de 10.000 a.C., vem substituir naquelas paragens os últimos bandos paleolíticos, aparece delineado, a nossos olhos, na sua configuração física e no seu modo de vida, costumes, etc., com nitidez incomparàvelmente superior à das reconstituïções relativas às épocas precedentes. É que a documentação osteológica e o espólio cultural já recolhidos a seu respeito são ricos, em comparação com os de outros períodos, mesmo períodos ulteriores. (...) Não foi dificil, assim, estabelecer o tipo ou tipos físicos das populações mesolíticas de Muge. A nosso ver, predomina, quási exclusivamente, um tipo antropológico que designámos son o nom de *Homo afer taganus*, de baixa estatura, doliococéfalo, mesorrínico, de cabeça pequena e face de largura média com tendência ao alongamento, meso-prognata, e com proporções dos membros afins das verificadas no homem fóssil e nos Negros. (...) [O] *H. Taganus* tem caracteres especiais, que o tornam interessante no ponto de vista antropológico, e se conhecemos um pouco ou nada da sua origem, não duvidamos das diferenças importantes que o separam dos Mediterrâneos actuais e dos Portugueses modernos" (1943: 122-123).

As escavações dos concheiros de Muge permitiram, então, a delimitação de uma unidade racial cujas características se opõem, em termos hereditários, à população portuguesa que faz o Império. Aliás, tais características aproximam esta unidade dos indígenas em processo de colonização. Deste modo, na narrativa que se pretende contar, o percurso natural do "Homem de Muge" é o seu desfasamento relativamente às origens do povo português. Mesmo que, no português actual, A. Mendes Corrêa (1940 [1936]) encontre traços africanos, a sua ocorrência é explicada como decorrente de episódios mais recentes de um povo com vocação universalista que, naturalmente, daria azo ao desenvolvimento de populações miscigenadas. Simultaneamente, dado que se trata de elementos residuais, não podem ser considerados como elementos que definem o "tipo português". Deste modo, o "Homem de Muge", enquanto episódio da saga, caracteriza-se pela ocupação de um "território" por parte de um "grupo humano" que não corresponde ao que viria a desenvolver Portugal. Neste desfasamento cria-se uma impossibilidade de se *gerar* uma Nação. Aliás, o *primitivismo* que caracteriza o "Homem de Muge" atesta essa impossibilidade, ou seja, à grandeza do território faltava a grandeza da raça que permitiria a emergência

90 A propósito desta temática é de referir o trabalho hercúleo de Ana Cristina Martins (2005, 2009a e 2009b, por exemplo), onde a autora descreve os múltiplos actores, temas e discussões arqueológicas que descrevem interna e externamente o contexto dos trabalhos de síntese de A. A. Mendes Corrêa.

da Nação.

Numa intervenção que faz no Vale das Lages (Alenquer), na tentativa de recuperar elementos para regressar à discussão do "Homem Terciário" de Carlos Ribeiro, encontra duas inumações cuja análise remete para um novo ciclo de povoamento que lhe viria a dar o equilíbrio entre a raça e o território e que lhe permite localizar a emergência do "povo português", ou melhor, um ciclo de *substrato racial branco* em que pode ser visto como um momento inicial da formação do povo português (Corrêa 1926). Com efeito, a estação de Vale das Lages se, por um lado, o afasta da questão que inicialmente o motiva para a intervenção, por outro lado, remete-o para a documentação de um episódio de iniciação que pretendia encontrar num período anterior ao da cultura megalítica. Um episódio que, sugerido em "Os Povos Antigos da Lusitânia", encontra agora um contexto em que pode ser documentado:

"Ora esta estação do Vale das Lages corresponde a esse período de iniciação. Novas culturas estavam germinando. Novos horizontes despontavam. Mas os homens inumados ali não tinham ainda pôsto de parte alguns utensílios da humilde cultura representada nos «restos de cosinha» tibatejanos. Ainda não iam longe os tempo em que o mísero *Homo Taganus*, as pobres populações de Muge, tinham erguido esses montículos de detritos que, na sua rudeza e indigência, sâo os monumentos venerandos em que se abrigaram os despojos funerários e culturais de tâo remotos povoadores da terra portuguesa" (Corrêa 1925: 16). (...) A meu vêr, a raça dominante de Muge já fora substituída (em grande parte, pelo menos) ou já evolucionara, no neolítico antigo do Vale das Lages. A cultura encontrada nesta jazida inclúi, porém, heranças da que foi revelada pelos «restos de cosinha» da Extremadura portuguesa. E das duas uma: ou temos de remoçar o chamado capsense final e epipaleolítico, conferindo ao tardenoisense a data bem neolítica que lhe atribuiam as antigas classificaçôes do período da pedra polida e distanciando-o assim muito dos últimos tempos paleolíticos, ou temos de admitir (o que me parece mais verosímil) um muito distante neolítico, mergulhando as suas raízes num remoto capsense e precedendo de alguns milénios o neolítico propriamente dito. Em qualquer dos casos, o homem do Vale das Lages viveu ha muitos milhares de anos e é de crer que devamos proclama-lo como um dos nossos remotos avoengos, com mais justo título do que tem sido feito aos humildes pescadores de Muge" (Corrêa 1926: 30).

O "Homem do Vale das Lages" permitiu, assim, o deslocamento das origens do povo português para uma biotipologia da Europa Mediterrânica que é mais condizente com a mística imperial em que esta narrativa se forja. Destacadas as origens da raça civilizadora relativamente às raças a colonizar, trata-se, agora, de encontrar as origens da vocação imperial em que essa colonização se processa. A adequação entre a raça e o território estava lançada, restaria apenas esperar que se operasse nessa associação a mística que singulariza o génio nacional. Essa singularização manifestar-se-ia, então, durante o Neolítico com a demarcação no espaço peninsular de uma "Cultura Megalítica Portuguesa". Neste momento, A. Mendes Corrêa segue as propostas da etnologia da Península Ibérica de Bosch Guimpera (1932), aliás, salientando que se trata de uma leitura dos dados arqueológicos vinda de "meios

científicos estranjeiros, insuspeitos de carácter extra-científico" (Corrêa 1944: 32). Advogando, assim, a isenção científica na delimitação desta unidade da pré-história peninsular. Uma unidade

"cuja individualidade e originalidade foram também afirmadas por Wilke, Aoberg, Breuil, Obermeir, etc., teria constituído, segundo vários autores, um antigo foco ocidental, atlântico, de civilização, dotado de grande poder expansivo, contraposto ao foco do Mediterrâneo oriental, cuja área nem por isso todos os laços culturais seriam inexistentes. As penínsulas e as ilhas do N.O. da Europa (Galiza, Bretanha, Irlanda, etc.) teriam sido pouco a pouco englobadas no domínio daquela cultura ocidental, mais talvez por um processo lento e pacífico de difusão política e económica do que por grandes movimentos, teatrais e belicosos, de populações costeiras, movimento aliás ainda em parte admissíveis. Originar-se-ia dêsse modo uma talassocracia ocidental, base dum verdadeiro império pré-historico do Atlântico" (Corrêa 1943: 131).

Se na demarcação da unidade da "Cultura Megalítica Portuguesa" podemos, então, considerar uma certa isenção por parte da comunidade científica, já na apresentação que A. Mendes Corrêa faz da sua dinâmica, e do seu significado, podemos ver os ecos da epopeia dos Descobrimentos. A epopeia onde se compõe o mosaico de raças do Império Colonial Português:

"Fortes organizações colectivas, costumes e cultos próprios, consagrações de chefes e acontecimentos, possìvelmente mesmo certas invenções (como porventura a do alfabeto, cuja origem oriental é um arreigado preconceito erudito), se infeririam de vários documentos arqueológicos, justificando a crença na realidade dêsse império pré-histórico, cujo foco de irradiação e expansão teria sido região galaico-portuguesa. // Por mais reservas que o estabelecimento dêstes «círculos culturais» sôbre os elementos arqueológicos possa suscitar, em virtude das dificuldades e incertezas do problema, dada a possibilidade de novas revelações, não hesitamos em supor que esse império de que os povos proto-históricos, os Cartagineses e os Romanos não teriam recebido, ao chegar à Lusitânia, mais do que vagos ecos, longínquos e apagados, represente a mais antiga manifestação das tendências criadoras e próprias que a história portuguesa, muito mais tarde, revelou na nossa gente" (Corrêa 1944 [1938]: 73-75).

A "Cultura Megalítica Portuguesa" é, então, apresentada como manifestação do carácter imperial da "gente portuguesa". Marca um período de florescimento que decorre da adequação entre a população e o território que ocorre ao longo de milénios. É o primeiro ciclo de um ritmo de esplendor que, mais tarde, regressaria nos "Momentos de Verdade da História Nacional": a Reconquista, os Descobrimentos, a Restauração e o Estado Novo. Destes momentos, existem epopeias das quais "Os Lusíadas" é um exemplo. Já do "Império Megalítico" não chegam *mais do que vagos ecos, longínquos e apagados* aos períodos proto-históricos. Uma epopeia que A. Mendes Corrêa necessita encontrar para conferir ao "círculo cultural" a mística dos Impérios. Nessa procura, encontra, na mitologia das fontes literárias clássicas, uma "retórica do eco" que se ajusta à mística que procura:

"Não é seguro – mas não é inteiramente gratuito – que remontem às últimas fases do velho império megalítico ocidental a que nos referimos, as alusões mais ou menos vagas e obscuras a estas paragens que se encontram na *Odisseia*, no poema *Ora Marítima* de Rufo Festo Avieno ou nos dois diálogos de Platão respeitantes à Atlântida" (Corrêa 1943: 137) "(...)

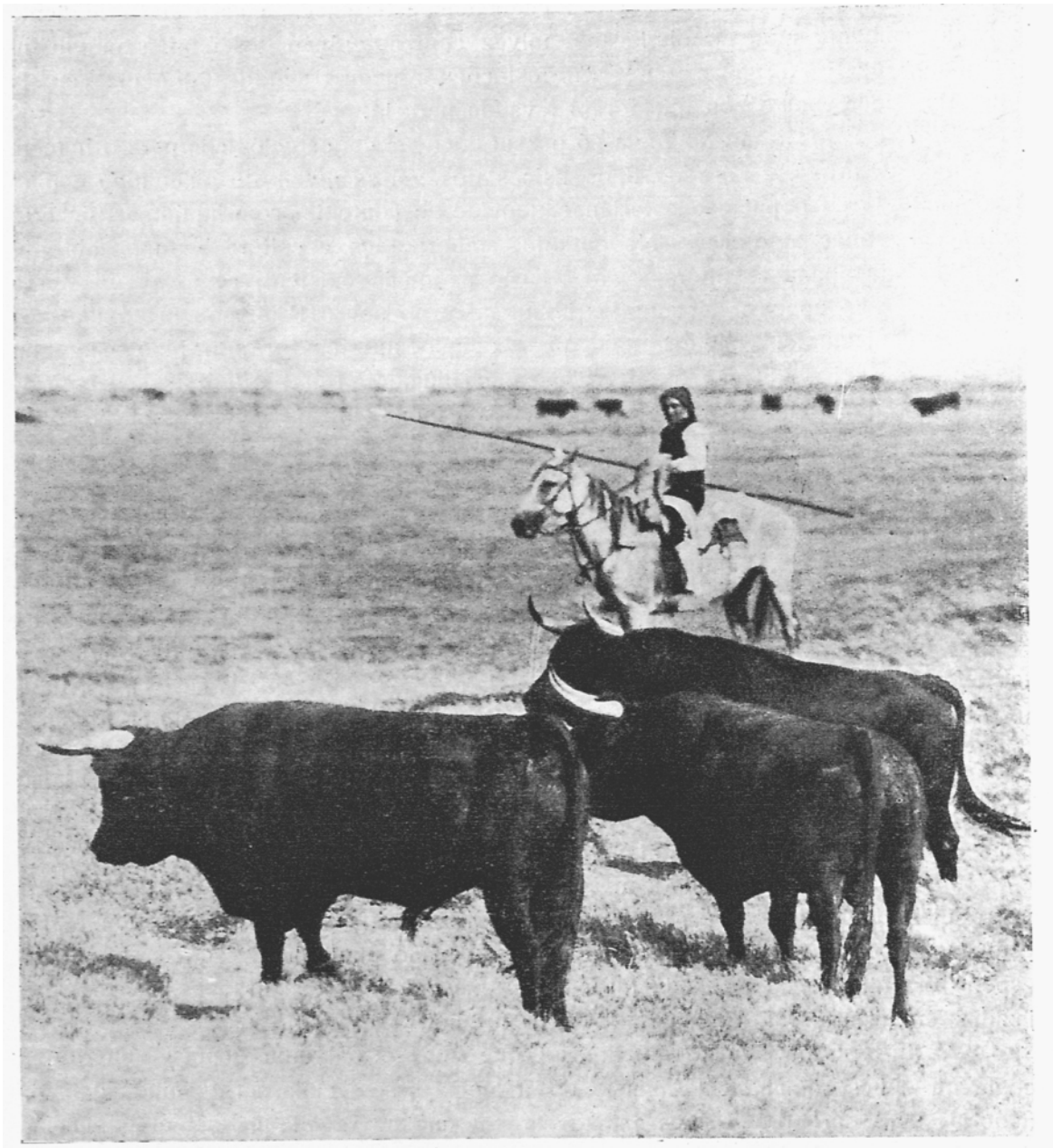
No conjunto, deve considerar-se a narrativa da Atlântida como uma alegoria filosófico-política imaginada por Platão o qual, até na submersão total do famoso continente, encontrou o melhor meio de evitar a verificação futura das suas fantasias. Mas é, no entanto, necessário defendermo-nos de considerar como absolutamente irreais muitos pormenores daquela descrição" (ibid.: 139). "(...) Admitindo a nossa hipótese de referência a Lisboa na narrativa platónica da Atlântida, sob a forma dum rei, herói ou semi-deus epónimo, tender-se-ia a recuar dois séculos, ou mais, a aparição de Lisboa nas fontes literárias e históricas (...) O que nos parece ainda interessante é a possibilidade, que verificámos, de identificar alguns pormenores da descrição da Atlântida com factos reais de Portugal pré- e protohistórico. // Aqui encontramos ilhas submergidas, velhas organizações sociais de importância (como as dos construtores dos dólmens), a riqueza nalguns metais (como o estanho das montanhas do norte de Portugal, o ouro de alguns dos nossos rios, o cobre das minas do sul do país), a abundância de vegetação e de produtos naturais (tão enaltecida pelos velhos autores, desde Políbio, nas *Laudes Spanie*), um tráfico antiquïssimo dos portos portugueses e as navegações do Estrímnios, os movimentos dos povos para leste, a tradição da quantidade e rapidez dos cavalos (os Lusitanos passavam por bons cavaleiros e os seus cavalos, ainda que pequenos, eram excedentes), o papel dos cavalos nos sacrifícios dos Lusitanos (segundo Estrabão), as reconhecidas propensões guerreiras dos Lusitanos, alguns dos pormenores do armamento destes (escudo pequeno, dardos, etc.), os jogos gímnicos, hopliticos e hípicos que Estrabão menciona como costumes lusitanos (alguns dos quais Homero menciona também entre os Feácios, e que têem paralelos na existência de hipódromos, gimnásios e hoplitas na Atlântida), a importância cultual dos touros, a existência de *Mons Sacer* (Monsanto?), a influência do Zéfiro, vindo do Oceano, sôbre a Ibéria (segundo Estrabão, o qual também se refere a Zéfiro nos Campos Elíseos – ou nos «limites da terra» segundo Homero, que também menciona o Zéfiro na ilha dos Feácios), a planície do Ribatejo protegida dos ventos do norte pelas montanhas, a freqüência dos tremores de terra e das inundações naquela mesma região aluvial e sismo-tectónica, - são, com outros factos, pormenores que se encontram também na descrição da Atlântida. // Longe do nosso espírito, no entanto, a ideia de localizar a Atlântida na região do Ribatejo. (...) Mas é inegável que há uma certa coïncidência entre, dum lado, as linhas gerais e alguns pormenores da narrativa de Platão e, do outro lado, a realidade de alguns aspectos do território ribatejano e do velho foco ocidental de civilização que a préhistoria e a protohistória de Portugal revelaram" (ibid.: 141-142).

Neste cruzamento dos "dados arqueológicos" com as fontes literárias opera-se um jogo de não-verdades; um jogo de suposições em que se prendem e desprendem elementos mitológicos a elementos científicos. Este jogo, pelo texto, processa-se numa escrita das coincidências que constroem, pela sugestão, a narrativa. Isto é, as coincidências entre os vários elementos são apresentadas apenas enquanto tal, sem um jogo de argumentação que suporte a sua aceitação. Porém, a enumeração das várias coincidências acaba por funcionar como estratégia de sedução à ideia geral de uma correspondência entre o Império da Atlântida e o Império Megalítico do Ocidente, sendo nessa sedução que se forja a narrativa da qual, afinal, apenas se enumerou aspectos isolados. O jogo não se fica apenas pelo texto, associando a imagem a essa construção. Com efeito, no capítulo sobre a lusa grei de "Raças do Império", podemos considerar dois tipos de imagens: imagens relativas a documentos

arqueológicos e históricos, que acompanham os textos sobre a história de Portugal; e imagens que remetem para uma antropologia do Portugal da primeira metade do século XX, que se distribuem numa secção intitulada "Portugueses de Hoje". Nesta organização há, porém, uma excepção: no início da secção intitulada "Raízes e Alvores da História", é apresentada uma imagem do Ribatejo (Figura 6.3) que antecede a sucessão de uma sequência de imagens de crânios, mapas, estações arqueológicas, entre outras. Ou seja, existe um "Português de Hoje" que se imiscui entre as imagens dos portugueses do Passado. Para que essa disparidade se explique, a imagem (onde aparecem os touros, o cavalo, o campino e a planície – as coincidências) é acompanhada por um comentário que a explica como eco da Atlântida e de "Os Lusíadas" (as epopeias dos Impérios em questão). A imagem reproduz, deste modo, a sugestão que se constrói ao longo do texto. Uma narrativa que constrói a sua eficácia, não em associações argumentadas, mas, em *inegáveis coincidências*. Uma narrativa que não se chega a construir, mas, cuja "retórica do eco" vai criando a sugestão necessária para que a sua conclusão se processe além do texto e da imagem.

Esta narrativa é, pois, uma intersecção entre o poder dos elementos de uma simbologia e o poder dos elementos decorrentes de uma analítica. Um cruzamento em que se edifica uma narrativa pela re-significação dos elementos que nela participam. Uma narrativa em que o fluir das coincidências marca o andamento das sugestões. Sugestões, apenas. Isto é, não vincula as associações pela argumentação conclusiva, mas, pela in-conclusão tece a malha em que a sugestão se pode constituir como elemento de verdade num horizonte de sentido. Este acolhimento da significação que as coincidências sugerem, coincidências entre "dados arqueológicos" e textos antigos, processa-se pelo seu contraste com outro texto e outros "dados": o Acto Colonial e o Império Estadonovista. Um horizonte de sentido construído numa permanente recitação, cuja dinâmica se formaliza nos discursos sobre o Passado enquanto uma "retórica do eco". Uma evanescência que permite controlar a naturalização dos projectos do Presente; fazendo desse Presente o eco do Passado. Ou, um outro episódio de uma mesma epopeia, um episódio em que o ritmo das coisas na história se apressa para um novo ciclo de auge. No crescente ritmo dos projectos, ouvem-se outros ecos, desta vez, já do Futuro Imperial que nele se constrói.

No movimento destes ritmos, A. Mendes Corrêa usou a mitologia da Atlântida para a criação de uma ligação entre dois episódios do Passado do povo português: o Império Megalítico do Atlântico e a Lusitânia, um referente à Pré-história e outro à Proto-história. Entre estes dois períodos, a Idade do Bronze surge como momento de *obscura estagnação*, à qual, mesmo assim, resiste a unidade forjada anteriormente:



Cl. José Van-Zeller Pereira Palha

NO RIBATEJO: CAMPINO COM OS TOUROS

O cavalo e o touro figuram na alegoria da Atlântida; o primeiro entra também nos mitos neptunianos ou do mar e o touro tem no ocidente e na bacia do Mediterrâneo uma grande importância cultual nos tempos pre- e protohistóricos. Nos «Lusíadas» êles são também os animais citados mais vezes

Fig. 6.3 – Ilustração do Ribatejo acompanhada de uma legenda que sugere uma leitura da mitológica dos "elementos regionais" (Corrêa 1943: 128) (BPMP A6 12 46).

"Conjungando os elementos antropológicos, arqueológicos e históricos, somos levados a apresentar os Lusitanos – que combatem nas hostes de Aníbal contra os Romanos já no fim do séc. III a.C., que, após uma longa e obscura estagnação afirmam duradoura e heròicamente perante o invasor poderoso e cultor as tendências autonómicas e hereditárias, que manifestam enfim, através dos textos, um carácter distinto e particular da Península – não como recemvindos Celtas, Iberos ou Celtiberos, mas como um povo que tinha fundas e longínquas raízes no território, relacionando-se genealògicamente com os portadores duma velha cultura ocidental, os construtores de dolmens. Eram decerto parentes dos Iberos e dos Celtiberos, tinham recebido ou viriam a receber a influência celta. Mas não representavam um estrato fundamentalmente distinto dos remotos habitantes neo-eneolíticos do país. E a epopeia do *castros*, numa resistência de dois séculos às legiões romanas, outorga uma inconfundível personalidade histórica aos Lusitanos e ao círculo cultural da idade do ferro de que falamos. // Entendemos os Lusitanos no sentido lato, como Estrabão e a arqueologia autorizam a considerá-los, ou seja como habitantes pre-romanos, não essencialmente célticos – embora celtizados – da faixa ocidental da Península. É nosso parecer que, assim, entendidos, êles são os principais ascendentes da moderna população portuguesa, e relacionam esta com ainda mais remotas gentes do país" (Corrêa 1943: 150-151).

Existe na perspectiva que A. Mendes Corrêa lança sobre os Lusitanos um elemento que a singulariza nos discursos tradicionais acerca da possibilidade de constituírem o ponto a partir do qual se pode contar a história nacional. Com efeito, sendo o mito fundador por excelência do nacionalismo conservador (Matos 2002: 134), constitui um episódio de anterioridade máxima que se pode considerar. Porém, para A. Mendes Corrêa, sendo os Lusitanos *os principais ascendentes da moderna população portuguesa*, não são uma novidade ex-nihilo, mas, o ressurgimento de um legado. Note-se que nesta posição não existe uma reacção contra as ideias tradicionais e difundidas deste mito, pelo contrário, existe uma revisitação que lhe acrescenta elementos, tornando-a mais epopeica. Esta revisitação do mito de Viriato e dos Lusitanos não lhe retira a sua aura de mito das origens, o que faz é actualizar uma ideia de "fundação" que é reconsiderada na mítica estadonovista. Nesta versão, os Lusitanos surgem investidos de uma ideia de Renascença do *Espírito Nacional*. Uma ideia de Renascença que o Estado Novo usa para se apresentar como novo período de fundação da Nação. Uma ideia de Renascença que permite a reactivação da história em função de um Presente que instituíram como "Novo". Não um momento ex-nihilo, mas, uma fundação que se assume como herdeira da história da Nação. Os Lusitanos de A. A. Mendes Corrêa são, simultaneamente, pais fundadores e herdeiros, ou seja, é recitada, a partir da proto-história, uma condição do presente. Neste esquema que A. Mendes Corrêa compõe, não só se indexa genealogicamente os Lusitanos ao povo português, como também se tornam eternas as condições com as quais os portugueses estão na história da Nação, isto é, tal como os portugueses de 1940 são os herdeiros de Império construído durante as Descobertas, também os Lusitanos são herdeiros do Império Megalítico do Ocidente. O Mito Palingenético, que define a essencialidade portuguesa como transtemporal

e transclassista (Rosas 2001: 1034), encontra nesta arqueologia uma actualização que faz eterna a condição de herdeiros dos portugueses. Nesta narrativa do Passado da grei lusa, não se contam apenas os episódios da saga, conta-se também como as condições para se ser português são sempre as mesmas: herdeiros de um grandioso Passado que lhe confere autonomia e resistência perante os inimigos.

Os Lusitanos, ao reunirem estas condições, formam, por conseguinte, uma unidade territorial que ecoa o Portugal estadonovista:

"Da Lusitânia pré-romana fica fora do Portugal actual a Galiza de hoje, aliás cada vez mais celtica à medida que se caminha para o cabo Finisterra. Da Lusitânia província romana não ficou na área portuguesa a extensão oriental, que já não era pròpriamente de Lusitanos, mas de Vaceus, Vetões e outros povos. Mas, a nosso ver, no ponto de vista antropológico, é mais de considerar o âmbito pré-romano da Lusitânia do que a divisão provincial romana que teve esse nome. (…) [A] Lusitânia romana, com capital em Mérida, é, até certo ponto, um artifício, um Portugal remoto de arbitrária fisionomia continental ou centrípetra, província de Hispânia, do Império Romano. O Portugal ulterior, com a capital em Lisboa, é a realização definitiva, eterna, de tendências espontâneas e longínquas, de dinamismos acumulados, duma vocação centrifuga, expansiva, criadora – a vocação atlântica, universalista" (Corrêa 1943.: 152).

Ou seja, a Lusitânia não só apresenta, no âmbito da Península Ibérica, uma configuração idêntica à da Metrópole, como também, *pela vocação atlântica e universalista*, antecipa o ciclo das Descobertas e os frutos da herança aí forjados. Cruza-se, assim, no Mito da Fundação, o Mito Imperial que faz de Portugal uma Nação pluricontinental e plurirracial que, pelo Império, se torna una, indivisível e inalienável. Conferindo à Lusitânia a territorialidade e a orgânica estadonovista, renova a leitura do mito enquanto momento de formação. Uma leitura que especifica, na ontogénese da Nação, o momento de formação da Nacionalidade, deixando para a Reconquista a formação da organização estatal:

"Nada impede, em suma, que reivindiquemos para os Portugalenses de Afonso Henriques a posse de qualidades germinais, de virtudes hereditárias, que vinham dos Lusitanos, mesmo dos remotos construtores dos dolmens. A individualidade política de Portugal ajusta-se à individualidade étnica, histórica e cultural desses velhos povos indígenas. A Nacionalidade existiu antes do Estado Português, e, se este, se a nossa história independente, contribuiriam para a avigorar, a Nação não é obra exclusiva do gládio e da vontade de Afonso Henriques e dos seus companheiros, nem da política da igreja e da ordem de Cluny, nem da protecção de nações estrangeiras, nem do auxílio dos Cruzados, nem da fortuna das armas nalguns prélios. Ela existe mercê de tudo isso e de muito mais – e vem de longe, de muito longe, graças ao concurso de múltiplos factores, da terra, do gérmen, da história, verdadeira integração de variadíssimas e inúmeras circunstâncias que, isoladamente, não explicariam a génese e a evolução de Portugal, mas que não podem ser postergadas com um unilateralismo contrário à complexa realidade" (Corrêa ibid.: 163).

Esta aparente secundarização de outro dos Mitos da Fundação – o de Dom Afonso Henriques e do Condado Portucalense –, decorre de uma valorização do elemento "nacional" nas unidades estato-

nacionais. Porém, se é certo que faz da epopeia de Dom Afonso Henriques um episódio subsidiário da anterioridade da Nacionalidade, a sua importância – e carácter inaugural - é superada avivando o seu carácter transcendental. Uma intervenção do divino que actualiza, simultaneamente, a essência católica portuguesa e, novamente, o mito palingenético. Num exercício de geografia histórica, discutindo as possibilidades de formação das unidades políticas, A. Mendes Corrêa faz do avanço territorial do Condado Portucalense para Sul, e da escolha de Lisboa como capital dessa unidade política, um movimento de recuperação de uma ôrganica nacional anterior que permite a individualização definitiva de Portugal na Península:

"Protegido da absorção espanhola pelas zonas isoladoras referidas que foram afinal mais eficientes que verdadeiras «muralhas da China» de certas fronteiras chamadas «naturais», Portugal desenhou-se num rectângulo de eixo meridiano que parecia contradizer tôdas as indicações direccionais dos grandes rios e dos grandes alinhamentos montanhosos. Era afinal a reintegração quási espontâneana da remota divisão etno-histórica, transitòriamente perturbada por Germânicos e Árabes, e a sua localização na vertente atlântica da plataforma hispânica decidiria da consolidação e vocação futuras da velha Nacionalidade. // Mas, na seqüência da Reconquista, um acontecimento ia proporcionar aos Portugalenses de Afonso Henriques o condicionalismo geográfico mais necessário para a definitiva individualização política do novo Estado. Êsse acontecimento trancendente é, no século XII, a vitoriosa irrupção daqueles do massiço montanhoso do norte para o peneplano meridional e para as planícies aluviais do Tejo e do Sado. Descendo êsse grandioso degrau fisiográfico as hostes portuguesas transpõem o eixo dum novo feixe de forças, (...) êsse degrau de útil contacto entre o alto país septentrional e as baixadas do sul é a linha tectónica de fractura que, em vez de dividir, de separar, se reflectiu, por verdadeira aniquilose – aniquilose abençoada e fecunda! – a individualidade eterna de Portugal" (Corrêa ibid.: 164-165).

O Reino Cristão é apresentado, então, como um acontecimento transcendente do século XII. Como o milagre que funda um Portugal em permanente consagração pela luta contra o infiel e expansão da fé cristã. Trata-se da delimitação de um contexto histórico-geográfico em que se lê o mistério da composição harmoniosa entre todos os elementos que participam na ontogénese onde se constituiu *a individividualidade eterna de Portugal*. Uma harmonia comparada a uma *aniquilose abençoada e fecunda*, não fosse A. Mendes Corrêa, acima de tudo, um médico que, pela prática arqueológica, define a anatomia da Nação. E, como médico, do conhecimento dessa anatomia, edifica a fisiologia que ossificou as cartilagens do território, tornando-o uno e indivisível.

No episódio da reconquista, é necessário ter em atenção que, na narrativa de A. A. Mendes Corrêa, está em discussão o elo entre o Estado e a Nação, sendo que, a sua resolução passa pela acção transcendental. Isto é, pelo milagre legitima-se o governo de Dom Afonso Henriques, tornando-o, não um descendente de estrangeiros que dispõe da população e do território em interesses alheios a eles mesmos, mas, enquanto veículo da Providência que, pela Reconquista, ajusta o mapa político à

Nacionalidade forjada anteriormente. Pela acção divina, Dom Afonso Henriques sabe interpretar a anterioridade e a natureza da unidade estato-nacional que começa a construir, tal como, desde 1926, a revolução nacional *sabe interpretar o sentimento do povo.* Um sentimento que revela a necessidade de um Estado Novo, para que a remota nacionalidade tenha de novo os meios se expressar no seu esplendor; um novo elo, um novo governo de políticas que vão de encontro à natureza dos portugueses, uma nova fundação igualmente providencial.

O carácter providencial do entendimento da revolução encarnado em Oliveira Salazar constitui, assim, o episódio do Presente a partir do qual se cria a narrativa sobre a lusa grei. Esta indexação é explicitamente enunciada por A. Mendes Corrêa num o texto sobre a pré-história e a gente do Ribatejo, o lugar mítico da *aniquilose*:

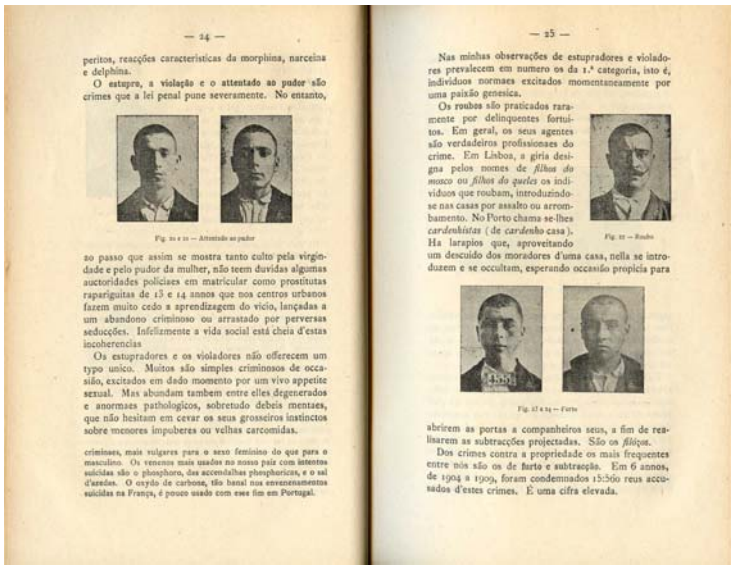
"Ao concluir, quero dizer que me sentiria feliz se, com esta palestra, que não pode ter a pretensão de constituir um verdadeiro hino à glória e ao encanto do Ribatejo, tivesse o dom de estimular nalguns dos meus ouvintes o interesse por estes estudos e em todos, com o amor a tão formosa região, o amor à Pátria, a um Portugal renascido que o génio providencial de Salazar reintegrou no rumo dos seus altos destinos" (Corrêa 1954 [1938]: 26).

2.2.4. Da mecânica da narrativa às engrenagens do Presente

Existe, na produção da narrativa do Passado da grei lusa que nos propõe A. A. Mendes Corrêa, uma engrenagem do Presente que acciona a leitura do Passado. Fazendo desse Passado a repetição permanente de uma ideologia de herdeiros que participa na organização dos sentidos do Presente. A hereditariedade é, neste sentido, um motor que permite, não só a história, como também a sua narração, isto é, trata-se do motor da sedentarização que faz difusa a cristalização do ordenamento que pressupõe. Esta disseminação é sintomática do carácter totalizante que decorre do programa de pesquisa de A. A. Mendes Corrêa, que ele próprio denomina por antropo-sociologia. Relativamente a este programa de pesquisa, J. Ramiro Pimenta (2007)[91] destaca a existência de duas modalidades de produção de conhecimento: uma descritiva e outra prescritiva que, de certo modo, recitam os momentos de diagnose e prognose da resolução de uma determinada solução, inscrevendo, deste modo, o conhecimento numa lógica

91 De acordo com J. Ramiro Pimenta (2007) a antropo-sociologia é um programa de pesquisa que se forma no âmbito da Antropogeografia do século XIX: " A Antropogeografia constitui um momento de afirmação da Geografia como disciplina cientifica, inserida nos cânones «biologistas» que dominavam a Epistemologia do século XIX. Neste tempo, a refundação conceptual da Geografia deveu-se também à necessidade de reapresentar o seu saber tradicional em moldes que não fossem os que a Geografia de vocação «teleológica» do século anterior defendia, de modo a garantir uma nova visibilidade no contexto cada vez mais dominante do evolucionismo" (ibid.: 50).

científico-instrumental onde se alicerça o valor desse programa de pesquisa (ibid). Destacando a modalidade prescritiva do conhecimento que se produz neste programa de pesquisa, J. R. Pimenta salienta que a pré-história de A. A. Mendes Corrêa se constitui como uma "visão paradigmática da história e futuro de Portugal" (ibid.: 76), desenvolvendo-se, simultaneamente, como a delimitação de uma raça, e do seu território, e um programa eugénico, onde a pré-história surge como o "fundamento temporal de um programa de reabilitação nacional que inclui o presente e se estende na direcção do futuro" (ibid.: 78). Com efeito, esta pré-história, enquanto narrativa que se conta pela recitação dos projectos do presente, abriria a possibilidade de ser encarada como parte integrante de um programa eugénico. Um programa que, na conjuntura social e política de então, era entendido como a "salvação da genuinidade do carácter português" da "«decadência» em que se encontrava a população portuguesa (Pimentel 1998).



— 24 —

peritos, reacções caracteristicas da morphina, narceina e delphina.

O estupro, a violação e o attentado ao pudor são crimes que a lei penal pune severamente. No entanto,

ao passo que assim se mostra tanto culto pela virgindade e pelo pudor da mulher, não teem duvidas algumas auctoridades policiaes em matricular como prostitutas rapariguitas de 13 e 14 annos que nos centros urbanos fazem muito cedo a aprendizagem do vicio, lançadas a um abandono criminoso ou arrastado por perversas seducções. Infelizmente a vida social está cheia d'estas incoherencias

Os estupradores e os violadores não offerecem um typo unico. Muitos são simples criminosos de occasião, excitados em dado momento por um vivo appetite sexual. Mas abundam tambem entre elles degenerados e anormaes pathologicos, sobretudo debeis mentaes, que não hesitam em cevar os seus grosseiros instinctos sobre menores impuberes ou velhas carcomidas.

criminoses, mais vulgares para o sexo feminino do que para o masculino. Os venenos mais usados no nosso paiz com intentos suicidas são o phosphoro, das accendalhas phosphoricas, e o sal d'azedas. O oxydo de carbone, tão banal nos envenenamentos suicidas na França, é pouco usado com esse fim em Portugal.

— 25 —

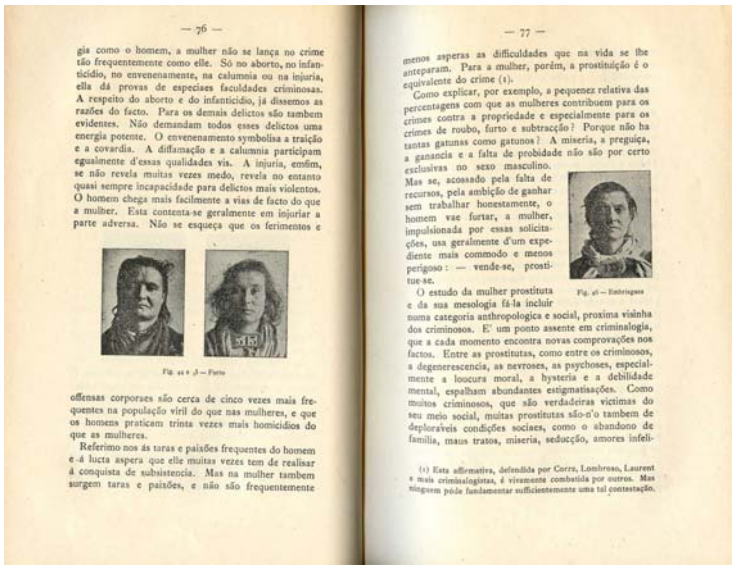
Nas minhas observações de estupradores e violadores prevalecem em numero os da 1.ª categoria, isto é, individuos normaes excitados momentaneamente por uma paixão genesica.

Os roubos são praticados raramente por delinquentes fortuitos. Em geral, os seus agentes são verdadeiros profissionaes do crime. Em Lisboa, a giria designa pelos nomes de *filhos do masco* ou *filhos do queles* os individuos que roubam, introduzindo-se nas casas por assalto ou arrombamento. No Porto chama-se-lhes *cardenhistas* (de *cardenho* casa). Ha larapios que, aproveitando um descuido dos moradores d'uma casa, nella se introduzem e se occultam, esperando occasião propicia para

abrirem as portas a companheiros seus, a fim de realisarem as subtracções projectadas. São os *filhços*.

Dos crimes contra a propriedade os mais frequentes entre nós são os de furto e subtracção. Em 6 annos, de 1904 a 1909, foram condemnados 15:560 reus accusados d'estes crimes. É uma cifra elevada.

Fig.6.4 – Ilustrações de *Os Criminosos Portugueses* (Corrêa 1914: 24-25).



— 76 —

gia como o homem, a mulher não se lança no crime tão frequentemente como elle. Só no aborto, no infanticidio, no envenenamente, na calumnia ou na injuria, ella dá provas de especiaes faculdades criminosas. A respeito do aborto e do infanticidio, já dissemos as razões do facto. Para os demais delictos são tambem evidentes. Não demandam todos esses delictos uma energia potente. O envenenamento symbolisa a traição e a covardia. A diffamação e a calumnia participam egualmente d'essas qualidades vis. A injuria, emfim, se não revela muitas vezes medo, revela no entanto quasi sempre incapacidade para delictos mais violentos. O homem chega mais facilmente a vias de facto do que a mulher. Esta contenta-se geralmente em injuriar a parte adversa. Não se esqueça que os ferimentos e

offensas corporaes são cerca de cinco vezes mais frequentes na população viril do que nas mulheres, e que os homens praticam trinta vezes mais homicidios do que as mulheres.

Referimo-nos ás taras e paixões frequentes do homem e á lucta aspera que elle muitas vezes tem de realisar á conquista de subsistencia. Mas na mulher tambem surgem taras e paixões, e não são frequentemente

— 77 —

menos asperas as difficuldades que na vida se lhe anteparam. Para a mulher, porém, a prostituição é o equivalente do crime (1).

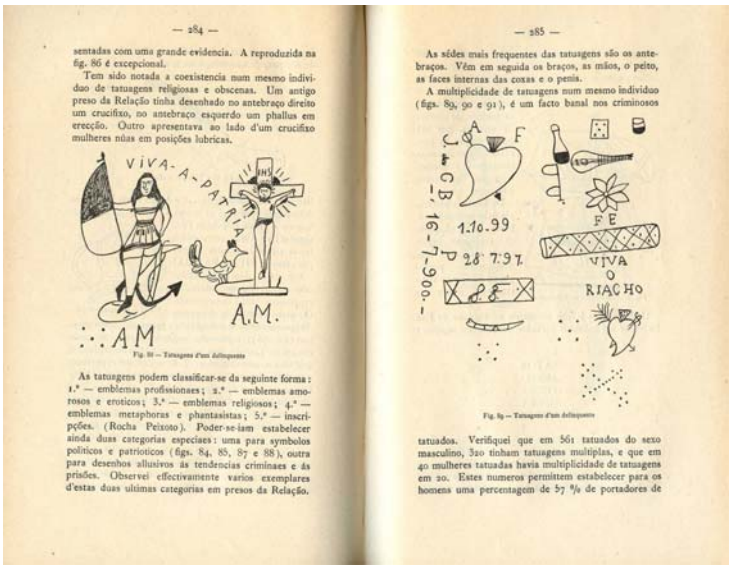
Como explicar, por exemplo, a pequenez relativa das percentagens com que as mulheres contribuem para os crimes contra a propriedade e especialmente para os crimes de roubo, furto e subtracção? Porque não ha tantas gatunas como gatunos! A miseria, a preguiça, a ganancia e a falta de probidade não são por certo exclusivas no sexo masculino.

Mas se, acossado pela falta de recursos, pela ambição de ganhar sem trabalhar honestamente, o homem vae furtar, a mulher, impulsionada por essas solicitações, usa geralmente d'um expediente mais commodo e menos perigoso: — vende-se, prostitue-se.

O estudo da mulher prostituta e da sua mesologia fá-la incluir numa categoria anthropologica e social, proxima visinha dos criminosos. E' um ponto assente em criminalogia, que a cada momento encontra novas comprovações nos factos. Entre as prostitutas, como entre os criminosos, a degenerescencia, as nevroses, as psychoses, especialmente a loucura moral, a hysteria e a debilidade mental, espalham abundantes estigmatisações. Como muitos criminosos, que são verdadeiras victimas do seu meio social, muitas prostitutas são-n'o tambem de deploraveis condições sociaes, como o abandono de familia, maus tratos, miseria, seducção, amores infeli-

(1) Esta affirmativa, defendida por Corre, Lombroso, Laurent e mais criminalogistas, é vivamente combatida por outros. Mas ninguem póde fundamentar sufficientemente uma tal contestação.

Fig. 6.5 – Ilustrações de *Os Criminosos Portugueses* (Corrêa 1914: 76-77).



— 284 —

sentadas com uma grande evidencia. A reproduzida na fig. 86 é excepcional.

Tem sido notada a coexistencia num mesmo individuo de tatuagens religiosas e obscenas. Um antigo preso da Relação tinha desenhado no antebraço direito um crucifixo, no antebraço esquerdo um phallus em erecção. Outro apresentava ao lado d'um crucifixo mulheres nûas em posições lubricas.

Fig. 86 — Tatuagens d'um delinquente

As tatuagens podem classificar-se da seguinte forma: 1.º — emblemas profissionaes; 2.º — emblemas amorosos e eroticos; 3.º — emblemas religiosos; 4.º — emblemas metaphoras e phantasistas; 5.º — inscripções. (Rocha Peixoto). Poder-se-iam estabelecer ainda duas categorias especiaes: uma para symbolos politicos e patrioticos (figs. 84, 85, 87 e 88), outra para desenhos alluisivos ás tendencias criminaes e ás prisões. Observei effectivamente varios exemplares d'estas duas ultimas categorias em presos da Relação.

— 285 —

As sédes mais frequentes das tatuagens são os antebraços. Vêm em seguida os braços, as mãos, o peito, as faces internas das coxas e o penis.

A multiplicidade de tatuagens num mesmo individuo (figs. 89, 90 e 91), é um facto banal nos criminosos

Fig. 89 — Tatuagens d'um delinquente

tatuados. Verifiquei que em 561 tatuados do sexo masculino, 320 tinham tatuagens multiplas, e que em 40 mulheres tatuadas havia multiplicidade de tatuagens em 20. Estes numeros permittem estabelecer para os homens uma percentagem de 57 % de portadores de

Fig. 6.6 - Ilustrações de *Os Criminosos Portugueses* (Corrêa 1914: 284-285).

Esta preocupação com o estado de decadência da população portuguesa é uma constante na obra de A. A. Mendes Corrêa. Aliás, antes da publicação de "Raças do Império" (1943) e "Os Povos Primitivos da Lusitânia" (1924) publica, em 1914, "Os criminosos Portugueses". Quando comparámos estas três publicações, o trabalho de 1914 surge-nos como uma anti-epopeia do povo português que é, depois, enaltecido nas outras obras. Porém, esta atenção dada ao passado nacional (nomeadamente, no interesse desse Passado revelar uma Raça que inspirasse o Presente) pode não ser considerada como um corte nas temáticas que interessam a este investigador. Com efeito, o enaltecimento da Raça parece decorrer enquanto possibilidade de interferir nas situações diagnosticadas pelos estudos sobre a criminalidade. O estudo dos criminosos (inspirado, entre outras correntes, na antropologia criminal novecentista de Cesare Lombroso) permitiu-lhe a construção da tipologia de uma fisionomia do crime português (Figuras 6.4, 6.5 e 6.6). Na sua *etnologia do crime*, cruza os delitos com estudos antropométricos (a forma das orelhas, por exemplo), adereços do corpo (as tatuagens e outras *marcas*) e os elementos do contexto sócio-cultural em que se desenvolve a criminalidade. Estas relações permitem-lhe concluir que o crime é um factor de insucesso do atraso do país, sendo que, a sua resolução passa por uma política educativa que direccione as *vontades e as inteligências*:

"Surgem de todos os cantos, neste paiz, caracterisadas manifestações de perigosa incompetencia e d'uma inercia esterilisante, que, abrangendo todos os aspecto da vida nacional, teem sem duvida uma influencia particularmente desastrosa na criminalidade, verdadeiro cano de exgoto por onde os organismos sociaes expulsam os seus mais repugnantes detritos. Por todos os motivos urge combater a crise educativa que em tão claros symtomas se exteriorisa. É uma questão de interesse vital para a sociedade portuguesa" (Corrêa 1914: 328).

Nesta resolução das questões pela educação, coloca-se a questão da exemplaridade que é

necessário apresentar para que se operacionalize a aprendizagem de um modo de ser específico. Os estudos da Raça portuguesa, tanto pela prática etnográfica como pela prática arqueológica, funcionariam como modo de forjar os exemplos, que não só fixariam as metas das acções pedagógicas, como, pela analítica em que se dão a conhecer, definiriam o conjunto de ligações necessárias para que essa disciplinarização da população se processasse. Neste sentido, é de salientar que o eugenismo dirigido à população metropolitana dá conta dessas intersecções de saberes, aliando conhecimentos da criminalidade, da raça, do direito e da saúde...:

"Longe de mim concluír que a raça está inteiramente perdida, que a população portuguesa está condenada a perecer em breve numa selecção inexorável. Eu confio nos agentes automáticos de depuração natural e na sobrevivência de gerações fortes. O que representam os números tremendos da mortalidade infantil entre nós (que, aliás, nos envergonham perante as nações cultas), senão em grande parte, êsse processo de eliminação natural? // Mas é preciso não esperar que a natureza cruelmente ceife as existências de pobres criaturas que nasceram fracas, doentes ou predispostas à doença. De resto, sobrevivem, mercê da terapêutica e da higiene, muitos indivíduos que atravessam a vida contagiando os sãos, semeando os seus males, legando as suas taras, desfalcando terrìvelmente a saúde, a tranquilidade, a economia e a moralidade públicas. // Assim, pois, o meu optimismo, em face dum quadro tão sombrio, vem sobretudo da minha confiança em que a aplicação dos princípios de eugénica virá a ser uma realidade em Portugal. // (...) Respeite-se a liberdade matrimonial, mas recuse-se o direito de dar a vida a alienados, a epilépticos, a degenerados, a criminosos, a vagabundos, a estropiados físicos e psíquicos, a mendigos profissionais, a alcoólicos, a sifilíticos... // Eu não considero apenas os derivados de males constitucionais todos os sintomas de enfraquecimento que apontei na população portuguesa. Há a ponderar factores económicos, a má alimentação, a falta de higiene e assistência médica, etc. Mas quantos males adquiridos não veem a pesar lùgubremente sôbre a vitalidade e a sáude germinada da raça?! E quantos dos males enunciados não são o reflexo duma desgraçada herança patológica?! // É pois, urgente e indeclinável pôr em prática entre nós os princípios racionais da eugénica positiva (favorecendo a procriação sã), da eugénica negativa (combatendo a procriação mórbida) e da eugénica preventiva (combatendo os factores degenerativos). Estabeleça-se o *pedigree* das famílias, a segregação dos criminosos recidivistas, a esterilização e o neo-maltusianismo em casos de grandes taras e doenças profundas, o exame ante-nupcial com regulamentação sanitária do casamento, a propaganda popular e escolar da eugénica (incluindo a educação sexual e a profilaxia anti-venérea); a protecção às gestantes, a regulamentação médica da imigração; enfim a luta contra todos os factores disgenizantes (alcoolismo, uso de alcalóides, prostituição, imoralidade, etc.). São estes os processos preconizados pelos eugenistas. São estes os processos que nos cumpre pôr em prática em Portugal, para evitarmos que aos varões robustos retratados nas tábuas atribuídas a Nuno Gonçalves, a essa falange vitoriosa de gigantes e de heróis, não venha um dia suceder, num triste fim de raça, uma geração miserável e incapaz, de inéptos, de malvados, de covardes, de dissipadores, de preguiçosos, de impotentes, de tarados, de estropiados de côrpo e alma (Corrêa 1928: 6-8).

Repare-se na discordância entre o número dos exemplos negativos de comportamentos (*alienados, epilépticos, degenerados*,...) e a solidez monolítica do exemplo positivo (*a falange vitoriosa de gigantes*...). É na multiplicidade dos desvios que o eugenismo funda as engrenagens da sua acção e, a partir daí,

desenvolve a *ínfima e infinita disciplina* necessária, criando e pondo em movimento uma multiplicidade de dispositivos que moldam os corpos à exemplaridade que vem, por um lado, da etnografia (que actualiza o mito da ruralidade) e, por outro lado, da história e da arqueologia que, narrando a exemplaridade do Passado, actualizam o Mito Palingenético. Aliás, é a partir deste último que é viabilizado um pensamento sobre as medidas eugénicas enquanto possibilidade de Renascença.

Se o eugenismo da metrópole segue, então, uma linearidade que visa ajustar a população a um exemplo único, já o pensamento eugénico para o Império apresenta algumas questões que se colocam perante a diversidade das raças que o compõem. Com efeito, sobre este assunto, A. Mendes Corrêa seria tanto defensor da preservação da pureza dos genes milenares da raça portuguesa, propondo como medida eugénica a proibição da miscigenação; como seria adepto da sua possibilidade enquanto modo de operacionalizar a colonização de determinados territórios (Matos 2010: 98-100). Neste último caso, os mestiços seriam um elemento da população que, apesar da sua importância a um nível local, deveria ter condicionada sua participação nos cargos políticos de maior importância nacional, dado que geneticamente a sua condição híbrida não possibilitaria o desempenho de tais funções (ibid.):

"Isto não quer dizer que condenemos sistematicamente o mestiçamento e tenhamos sentimentos menos favoráveis aos mestiços. Pelo contrário, o mestiçamento aparece, nalguns casos, (por exemplo, em regiões onde a mulher branca esteja ausente) como inevitável e fatal. Tantos mestiços ilustres têem existido e tantos têem dado glória e lustre à nossa Pátria! Tantos são obreiros prestimosos da grandeza de Portugal! E, moralmente, é um dever dar-lhes um tratamento carinhoso, humano, fraterno, procurando melhorar a situação daqueles que, porventura, foram desfavorecidos por más condições económicas, educativas e sociais. Recorde-se nas estatísticas moçambicanas a enorme preponderância da natalidade ilegítima de mestiços relativamente às percentagens da mesma entre os procedentes de raças ditas puras. Seria também de considerar a conveniência duma fiscalização eugénica dos progenitores, ponderando-se a possibilidade de, em certos casos, a má qualidade dos produtos não ser imputável ao facto do mestiçamento ou às qualidades das raças originárias, mas a defeitos individuais dos progenitores" (Corrêa 1943: 620).

Apesar de apresentarem questões distintas, a aplicação das medidas eugénicas na Metrópole e no Império seriam entendidas sob o mesmo ângulo da sua potencialidade de ordenamento e governação da população. Um ordenamento que visa aferir a qualidade das *raças originárias e dos indivíduos*. Isto é, trata-se de uma política de *saúde, tranquilidade, economia e moralidade públicas* que visa gerir um recurso fundamental: a população, um conjunto de forças que, com o território, justificam e garantem a Soberania da Nação. Esta maximização dos recursos nacionais – ou a biopolítica – é ainda mais notória num texto de 1917 em que A. A. Mendes Corrêa se propõe a discutir a importância do taylorismo na re-integração no mercado de trabalho dos mutilados de guerra. Em linhas muito gerais, o texto parte duma

reflexão acerca de uma série de experiências sobre a integração de ex-combatentes de países que participaram na 1ª Guerra Mundial, elogiando a eficácia do diagnóstico da mutilação física ou psicológica dos indivíduos e a formulação de um prognóstico que visa a sua recuperação, ou ajuste, ao mercado de trabalho. Um prognóstico assente numa pedagogia que visa maximizar as potencialidades de um membro danificado da população. Uma pedagogia assente nos pressupostos tayloristas que posiciona essa força numa cadeia de tarefas de produção, integrando-a, assim, na engrenagem do corpo nacional:

"Tanto quanto como médico-antropologista e professor nos é possível ajuizar destes assuntos, procuraremos em futuros artigos definir em termos precisos e detalhados a acção do médico pedagogista nos institutos de reeducação dos mutilados. // O que nestas linhas de mera vulgarização fica é uma calorosa apologia do taylorismo. Sabemos as objecções que nos esperam. Sabemos que se dirá, por exemplo, que, devendo ser trabalhadores rurais muitos dos mutilados a reeducar, e não sendo de fácil aplicação o taylorismo no trabalho rotineiro da enxada, para poucos êle fica. Mas o taylorismo é sinónimo de *método científico* e em tudo êle se pode aplicar, em qualquer forma de trabalho, nas mais pequenas oficinas, no trabalho dum só indivíduo. Também se asseverá que em muitas das nossas indústrias, não se exige a cada operário o máximo de produção, porque isso equivaleria a crear stocks condenados a uma imobilização quási eterna, ou a exgotar a breve trecho certas matérias primas. Mas porque manter 40 operários onde 10 sobejariam?" (Corrêa 1917: 14).

Na Nação tudo se engrena num contínuo movimento de ciclos que definem o número de forças a actuar, as matérias a explorar e os produtos a consumir. É, neste sentido, que a doutrina organicista e a política (ou mito) corporativista se enraízam como modo natural de governo da vida no Estado-Nação. Enquanto *médico-antropologista e professor*, A. A. Mendes Corrêa cria, a partir das leis da hereditariedade, o conjunto de ligações dessa engrenagem que visa salvar a Nação. Enquanto *médico* dispõe da autoridade do conhecimento do dispositivo eugénico, enquanto *antropologista* conhece a analítica dos dispositivos ético e alético em que se produz o saber e, enquanto *professor* sabe fazer actuar o dispositivo estético no sentido das interrogações que, juntamente com a actuação dos outros dispositivos, moldam o pensamento e o sentir dos corpos, e do corpo, da Nação. No percurso de A. Mendes Corrêa assistimos, então, a um entrelaçamento da prática arqueológica com outras práticas que visam o conhecimento e o governo da população. É neste entrelaçamento que a arqueologia estadonovista encontra o seu sentido. Concretizando, em narrativas sobre o Passado Nacional, um governo que se apresenta como a Verdade da Nação. Praticando uma análise onde se reconhece que

"O maior valor do nosso Império é o humano. Como dizia Ruskin, os verdadeiros filões da riqueza não estão nas entranhas da terra, nas rochas, mas na carne; talvez mesmo – acrescentava ainda Ruskin – o apogeu final, o último têrmo da riqueza, resida na maior produção possível de criaturas do sôpro poderoso, o olhar claro e coração alegre. Para o mesmo autor só haveria afinal um tesouro: a vida. // Decerto é assim, se entendermos a vida na honra, no trabalho, na paz, na bondade, no amor, na justiça, na cooperação dos homens e das nações, no culto desinteressado de altos valores espirituais.

Sob tais princípios, esperemos que duma sensata, proba e patriótica política da população no Império resultem para as gentes portuguesas de aquém e de além mar os benefícios físicos e morais, que serão, pelos séculos e pelas gerações, a melhor garantia da grandeza e eternidade da Pátria" (Corrêa 1943: 621-622).



Fig. 6..7 – Culto a Salazar: "Em mensagem «humana» com que as autoridades de Timor saúdam o 10.º aniversário do 28 de Maio (1936), corpos de índigenas desenham o nome do líder do regime (Vieira 2010: 9).

Um Império que se conhece pela inventariação da carne, com a qual se escreve o nome que o institui e governa (Figura 6.7). Um Império que é o *posto aduaneiro dessa carne*. Taxando-a em função da sua indexação a uma temporalidade em que esse Império ganha sentido. Em que o Império é o horizonte onde se operacionalizam as forças da carne que recolhe, congregando-as como formas vida. Um Império que simboliza a carne pela *ínfima e infinita* analítica que a retalha em categorias, para depois a ordenar em grelhas de hierarquias onde essas carnes se apresentam como corpo; como força a governar entre os recursos do projecto estato-nacional. Retirando a carne do seu *desgoverno*, a disciplina actua no sentido da naturalização da ficção de um corpo *da honra, do trabalho, da paz*... Fazendo da multiplicidade dos corpos governados, a unidade da Soberania (*a grandeza e a eternidade da Pátria*). O corpo torna-se um lugar de concretização da Utopia da Nação – a narrativa da lusa grei – permitindo a ideia de Renascimento da Raça. Um renascimento que justapõe engrenagem da temporalidade unidireccional a um tempo cíclico que recupera o Passado, projectando-o no Futuro. A. A. Mendes Corrêa uniformizou o Passado da Nação numa figura única, tornando-a num ponto de referência para o governo da diversidade do Presente, apresentando-a como elemento de Perenidade e, enquanto tal, garantia de concretização da Utopia da revolução nacional. Forjou uma figura monolítica que, apesar de baseada numa ideia de linhagem

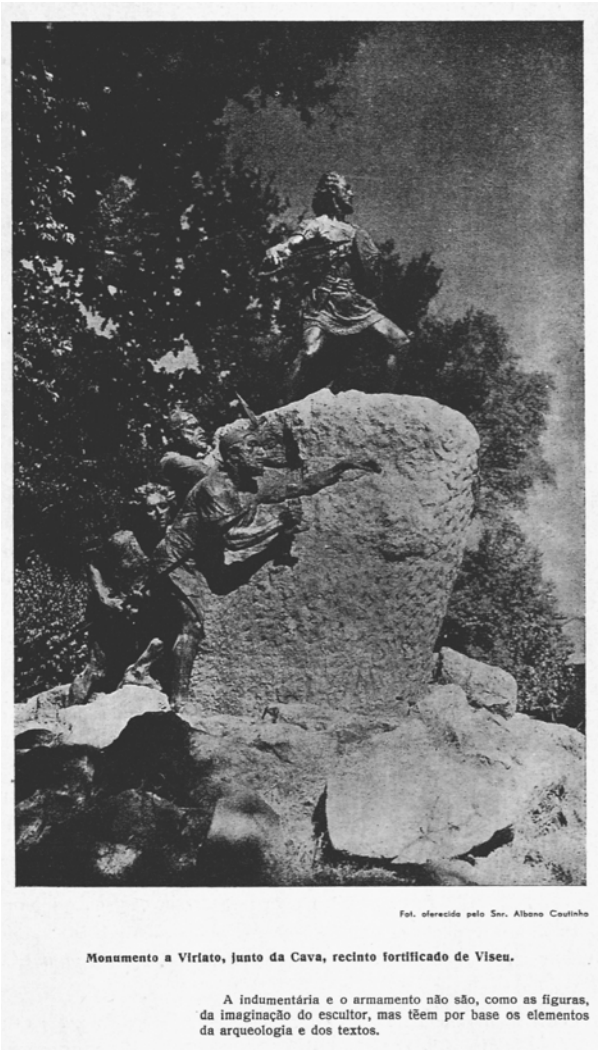
– de sangue e conflito – se apresenta ascética numa atitude de governo lúcido desse sangue e desse conflito. É uma figura de uma estética de renúncia à tentação de uma carne desgovernada. Uma figura que, sendo feita do sangue dos mártires e heróis da nação, não se apresenta na conflituosidade dessa história. Mas, como uma esfinge que surge em fisiologias passíveis de serem contabilizadas, tornadas em recursos de um governo e traduzíveis em engrenagens a afinar, a moldar no nome que dá sentido à paisagem.

A ideia de Raça, de acordo com M. Foucault (1994 [1976]), permitiu o cruzamento entre um antigo poder ordenador, que subjaz à simbólica do sangue, com uma analítica da sexualidade, que ordena igualmente o horizonte de sentido[92]. Tentemos desenvolver esta ideia no sentido de abrir possibilidades para pensar o lugar do passado na *raciologia* que anima a construção da Identidade Nacional. Na analítica da sexualidade podemos ver a emergência das práticas de inquérito em que se fundam as ciências humanas e sociais que constituem a raciologia. Pelo estudo da raças sistematizam-se a diferenças no sentido da sua tipificação, dando-se seguimento a uma analítica que permite organizar a *vida* numa grelha de recursos para a governação. Isto é, tipificam-se morfologias e comportamentos num índice cuja topografia define, de acordo com projectos da governação, as relações entre os tipos: o espaço social que esses tipos devem ocupar, os discursos pelos quais se devem dar a conhecer, as medidas a tomar para a sua promoção ou aniquilamento, os cruzamentos a efectuar entre os tipos… Em suma, através desta prática analítica, o mundo torna-se um conjunto de relações de causa-efeito cuja

92 "Aconteceu desde a segunda metade do século XIX a temática do sangue ter sido chamada a vivificar e a sustentar com toda uma espessura histórica o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo forma-se neste ponto (o racismo sob a sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade e uma longa série de intervenções permanentes ao nível corpo, dos comportamentos, da saúde, da vida quotidiana, receberam então a sua cor e a sua justificação da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e de fazer triunfar a raça. O nazismo foi sem dúvida a combinação mais ingénua e mais astuciosa – e uma coisa por causa da outra – das fantasias do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Um pôr em ordem eugénico da sociedade, com o que podia implicar de extensão e de intensificação de micropoderes, a coberto de uma estatização ilimitada, era acompanhado pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava ao mesmo tempo o genocídio sistemático dos outros e o risco de se expor a si própria a um sacrifício total. E a história quis que a política hitlariana do sexo tenha permanecido uma prática irrisória, enquanto o mito do sangue, esse, se transformava no maior massacre de que os homens, por agora, se podem recordar. // No extremo oposto, podemos seguir, desde esse mesmo fim do século XIX, o esforço teórico para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania. Para a psicanálise – ou, pelo menos, para o que nela tenha havido de mais coerente – é uma honra política ter suspeitado (e isto desde o seu nascimento, isto é, desde a sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da degenerescência) do que podia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o quotidiano da sexualidade: daí o esforço freudiano (sem dúvida, por reacção ao grande progresso do racismo que lhe era contemporâneo) para estabelecer como princípio para a sexualidade a lei – a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai-Soberano; em suma, para convocar à volta do desejo toda a antiga ordem do poder. A isso deve a psicanálise ter estado – com algumas excepções apenas, e no essencial – em oposição teórica e prática do fascismo" (Foucault 1994 [1976]: 151-152).

instrumentalização permite a maximização da sua mundanidade. Um mundo "purificado" dos elementos que põem em causa uma governação que *faz viver*, entendida, em última análise como projecto do Progresso. Porém, a eficácia desta analítica não depende unicamente dos seus movimentos internos, mas da sua intersecção com outros modos de criação da mundanidade. A analítica da sexualidade cruza-se com a simbólica do sangue desenvolvendo ínfima e infinitamente o seu movimento disciplinador. Pela sua associação à simbólica do sangue, a analítica da sexualidade vai conferindo poder ao seu regime de verdade, legitimando-o em linhagens. Isto é, projectando o seu saber numa linha temporal enquanto tarefa de um projecto em curso. Um projecto onde corre o sangue que define a fisiologia das coisas e da qual a analítica sabe os constituintes. A sua localização numa ideia de projecto em andamento com uma meta a atingir, faz com que a sua legitimidade se faça num duplo movimento: num exercício de retroprojecção que faz da analítica uma forma de salvação de um período de irracionalidade; e, num movimento que projecção de um Futuro ideal que a estabelece enquanto necessidade do Presente. Nesta combinatória, a simbólica do sangue, anteriormente legitimada numa prática de fazer morrer ou de deixar viver, reconfigura-se numa prática de fazer viver que se expressa enquanto governo da população. Assim, através desta combinação, tanto a analítica da sexualidade como a simbólica do sangue se apresentam como tarefas de um projecto de salvação necessário às unidades estato-nacionais. Aliás, a própria constituição das unidades que compõem o mapa político decorre da sua intersecção. A uma analítica da sexualidade que, em última análise, garante a sua legitimidade porque faz viver, associa-se uma simbólica do sangue que, ao contrário dos modelos repressivos de poder cuja prática se legitimava num fazer morrer, se apresenta como guardião de uma vida eterna que a ideia de raça permite construir para a população que pretende governar. Ou seja, tanto uma como outra centram a sua actuação na vida, construindo-a enquanto um corpo, que se deve *fazer viver*, ou enquanto uma memória, que é necessário *fazer re-viver*. Neste sentido, a morte desaparece da mundanidade que esta combinatória permite construir. Ou melhor, é integrada enquanto acontecimento de uma vida que o sangue faz eterna e o saber faz presentificar. Assim, parece que o Passado, ainda que localizado num eixo temporal, se confunde no Presente e anuncia o Futuro. Esta imagem é possível porque, pelo anónimato do povo, é possível construir uma fisionomia eterna que atesta a imortalidade desse povo. Criam-se e disseminam-se os estigmas que possibilitam o reconhecimento desse corpo eterno.

2.2.5. A disciplina da Narrativa e os Espectros



Fot. oferecida pelo Snr. Albano Coutinho

Monumento a Viriato, junto da Cava, recinto fortificado de Viseu.

A indumentária e o armamento não são, como as figuras, da imaginação do escultor, mas têem por base os elementos da arqueologia e dos textos.

Fig. 6.8 – Ilustração relativa ao Monumento a Viriato em Viseu (Corrêa 1943: 145) (BPMP A6 12 46).

Regressemos à saga da lusa grei que nos narra A. A. Mendes Corrêa no livro *Raças do Império.* Quando se refere à Lusitânia, para além de mapas e outros elementos respeitantes aos vestígios arqueológicos, apresenta uma imagem do Monumento a Viriato do escultor Marianno Benlliure (Figura 6.8). Este monumento data de 1940, o ano das Comemorações Centenárias e da Exposição do Mundo Português. A legenda da imagem adverte que a indumentária e o armamento apresentam um fundamento arqueológico e textual, ao contrário das figuras que são imaginação do escultor. Ou seja, salienta que o rosto dos guerreiros não deve ser visto do mesmo modo que os restantes elementos. Neste sentido, indica nos elementos que compõem o Monumento a Verdade e a Falsidade de cada um, conferindo à face que compõe a figura de Viriato um estatuto imaginário, devolvendo a Viriato uma visibilidade constituída apenas por atributos materiais e valores históricos. No fundo, ensinando a ver a imagem, produz a invisibilidade da

fisionomia de Viriato, construindo o personagem histórico como um espectro do qual apenas vemos alguns elementos.

Quando abordámos as práticas discursivas e a retórica salazarista (Capítulo 5, Ponto 3.6), salientávamos, pela mão de J. Gil (1995), a produção da invisibilidade como decorrente de um discurso que se apresentava sem retórica. Um discurso que, por se dizer visível na sua verdade, se desdobrava numa figura invisível que pronunciava um texto e numa audiência que, ouvindo-o, perdia também a sua visibilidade. A produção da invisibilidade dessas figuras encontra, na prática arqueológica, um processo semelhante. Perante os atributos físicos do mundo, constrói um índex que abre a possibilidade de ver para além desses atributos. De criar uma esfera de invisibilidade nas coisas que fala da história dessas coisas. Neste sentido, tanto as práticas discursivas salazaristas como as práticas arqueológicas permitem a edificação de figuras espectrais que sedentarizam as coisas na ordem do mundo; sedentarizando também as condições de vida nesse mundo[93]. Podemos entender esta espectralidade das figuras como um dos elementos que permite a ideia de ressurreição do Passado, no qual as mesmas figuras vão oscilando entre momentos de maior ou menor nitidez, confundindo-se com os atributos físicos que se podem contabilizar no mundo; dando-lhes um sentido para além da sua métrica. Sentido que, forjado nas condições em que a métrica surge como meio eficaz do governo da vida, vai reforçando a medição como modo de verdade para entender as coisas e organizar a vida. O sentido da memória nesse modo de vida é, assim, a permanente ressurreição entrecruzada das figuras para que se mantenha a unidade desse mundo:

"Está presente entre nós, senhores, está entre nós, nestas galas cultas duma Universidade moderna, a figura rude, forte, varonil, embora esbatida no tempo, dum homem que apenas veste um saio negro de lã grosseira, se protege com um pequeno escudo redondo, suspenso do pescoço por correias, empunha uma curta adaga e traz os compridos cabelos amarrados com uma fita. Pastor dos Hermínios, soldado, chefe. Adivinhastes quem é.

Homens civilizados do século XX, portadores dos pergaminhos de uma história admirável, inclinamo-nos todos em homenagem respeitosa perante êsse vulto o qual nos contempla com uma indulgência patriarcal que contrasta com a austera dureza do seu porte e das suas tradições guerreiras. Sorri satisfeito perante mais de dois mil anos de história de que é o símbolo heróico.

É ele que abre o ciclo dos Chefes gloriosos, esse ciclo que hoje, perante o mundo alanceado e atónito, tem como alta e serena encarnação lusitana, outro português das Beiras, expressão das virtudes perenes duma Raça, vivificada pela chama da fé em valores espirituais e nos destinos sagrados da Pátria" (Corrêa 1944 [1940]: 40-41).

93 Retomámos neste ponto o conceito de espectro que nos propõe G. Agamben (2010 [2009]: 53-54) que apresentámos no Ponto 3 do Capítulo 2 (ver nota de rodapé n.º 45).



Fig. 6.9 – Culto a Salazar: "Amado ou odiado, Salazar libertou-se da lei da morte (na imagem, a sua irmã Marta durante uma homenagem na vila de Santa Comba dão, em 1954)" (Vieira 2010: 8).

O *ciclo dos Chefes gloriosos* é feito da espectralidade que a retórica da invisibilidade faz produzir. É feito da capacidade de gerar um espectro que circula no "tempo homogéneo e vazio", conferindo aos tempos remotos a consistência de um absoluto presente. Uma presença que, atestada por uma artefactualidade que remete para o invisível, abre a possibilidade para que outras figuras invisíveis se aglutinem. Neste sentido, A. A. Mendes Corrêa desfaz um possível equívoco que poderia levar a interpretar a fisionomia do guerreiro do monumento com o rosto de Viriato. Reforçando a invisibilidade, ou a espectralidade, do personagem histórico. É nesta consistência das invisibilidades, uma produzida pela arqueologia e outra pela política, que se abre a possibilidade para entender Salazar como a encarnação de Viriato. Ou melhor, abre-se a possibilidade de deslocar a espectralidade de Viriato, para a figura de Salazar. O ajuste é eficaz porque Salazar, pela retórica da invisibilidade, é convertido também, ele próprio, num espectro. Isto é, ainda em vida, as práticas discursivas permitiram que Salazar quase morresse (perdesse a sua visibilidade) e quase ressuscitasse (ou permanecesse enquanto figura invisível). Assim, a encarnação é possível porque Viriato e Salazar partilham a espectralidade enquanto forma de vida[94]; constroem-se na evanescência dos indícios e, nessa condição, podem participar nas Profecias que se narram com esses indícios.

O *ciclo dos Chefes Gloriosos* é também um modo simbólico de constituir o projecto nacional. Assim, das aglutinações que o ciclo permite, são criadas as linhagens que sustentam os projectos. E, no sentido inverso, os projectos que reforçam as linhagens como modo de verdade. Nestas aglutinações em que se reifica o projecto nacional, Salazar constitui-se como espectro larvar[95] que, pela narrativa do Passado, é apresentado como *germén milenar*, garantindo que a *obra estadonovista* seja a "Direcção de Verdade" do curso nacional. As práticas de produção do Passado, pela sedentarização da história, acolhem de imediato a possibilidade de culto a este espectro que faz parte da fisiologia do país. Tornando as narrativas do Passado num lugar de lamento (insistente e repetitivo) que, reproduzindo o som larvar deste espectro,

94 "A espectralidade é uma forma de vida. Uma vida póstuma ou complementar, que começa apenas quando tudo acabou e que tem, por isso, perante a vida, a graça e a astúcia incomparável do que se consumou, a elegância e a precisão de quem mais nada tem diante de si (Agamben ibid.: 54)".

95 "Há, todavia, também uma espectralidade de outro tipo, a que podemos chamar larvar ou larvada, que nasce de uma não-aceitação dessa condição, levando a recusá-la e a simular a todo o custo um peso e uma carne. Tais são as larvas que não vivem sós, mas procuram obstinadamente os homens por cuja má consciência foram geradas, a fim de os habitarem como súcubos ou íncubos, e lhes moverem do interior os membros inertes por meios de cordéis de mentira. Enquanto a primeira espécie de espectros é perfeita, porque já nada tem a acrescentar ao que fez ou disse, as larvas têm de simular-se um futuro para darem lugar, na realidade, a um despeito obsessivo perante o seu passado, à sua incapacidade de se saberem consumadas" (Agamben ibid.).

abre a porta para que Salazar permaneça enquanto elemento perene da história (Figura 6.9). Convertendo, assim, as possibilidades de narrativa sobre o passado em mais um dispositivo disciplinar que, pela dinâmica da hereditariedade, garante a estabilização da paisagem. A herança, da qual o Estado Novo se faz guardião, permite, então, enunciar os lugares a partir dos quais a história se deve contar, os ritmos e as passagens que deve apresentar. Enfim, é a narrativa que possibilita o entendimento da obra do regime como o Futuro Providencial da Nação. A narrativa da herança é, pois, a narrativa da Identidade Nacional em que se forma o regime. Sendo nessa Identidade que, Salazar e os portugueses, *se fazem senhores do seu tempo e dos seus sentimentos, evitando que sejam influenciados ou atingidos*. É uma narrativa em forma de recinto que, nas incessantes práticas em que se dá a ouvir, fortifica o reduto onde, de modo larvar, a herança vai moldando a fisiologia nacional.

2.3. A Herança entre o Quotidiano e a Comemoração

No ponto anterior, vimos como a narrativa do passado da *lusa grei* permite o ordenamento da população. Uma ordem que, pela exemplaridade do Passado, constitui o modelo de uma fisiologia a construir. Vimos também que, em A. A. Mendes Corrêa, essa fisiologia exemplar se constrói em contraponto a uma *fisiologia negra* que a criminologia lhe permitiu conhecer. Sendo que, a salvação do país dependia do controle dos vícios dessas fisiologias. A educação e o eugenismo surgem, nesse contexto, como possibilidades de actuação para assegurar a manutenção do génio criador da raça portuguesa. São medidas cuja operacionalização pode ocorrer em múltiplos espaços, sendo a escola, o hospital, o arquivo e a prisão, quatro dos contextos disciplinares[96] onde a população poderia ser sujeita a uma série de inquéritos e exercícios, cujas práticas se desenvolvem no sentido de fabricar o *exemplo*. Neste sentido, estes contextos podem ser entendidos enquanto lugares de experimentação da Raça, isto é, enquanto lugares onde os corpos são sujeitos a uma análise que os reduz a categorias ditadas pela *raciologia*, entendida em sentido amplo. São categorias que, fixando-se nos corpos, instauram um espaço ficcional em que a Raça pode ser dada a conhecer.

As traduções da Raça permitem que os corpos da população possam, posteriormente, ser sujeitos a um conjunto de exercícios que visam forjar um corpo à imagem da Raça que se pretende fabricar. No âmbito do conjunto destes dispositivos disciplinares, os Monumentos e os Museus são lugares por excelência dessa experimentação, na medida em que se constituem enquanto reduto de preservação da perenidade das suas manifestações. São lugares que, constituídos num conjunto de práticas que se entrelaçam com a prática arqueológica, veiculam uma disciplina que define os moldes em que a população pode conhecer e estabelecer uma relação com o seu Passado. Veiculam uma disciplina que se vai tecendo entre as "práticas de comemoração" e as "práticas de quotidiano". Entre umas e outras, moldam-se as representações temporais que a população pode fazer da experiência desses lugares e, consequentemente, das modalidades de vida exibidas por esses dispositivos. Neste ponto, tentaremos discutir alguns destes aspectos, tentando também dirigir a análise no sentido de encontrar as intersecções da prática arqueológica com as práticas dos Monumentos e dos Museus.

96 Tratam-se de espacialidades delimitadas por dispositivos arquitectónicos que organizam as práticas no sentido da sua especificação. Sendo desta especificação que esses lugares podem ser entendidos como contextos especializados em determinadas práticas. Por exemplo, se a educação se pode processar em vários lugares, nem por isso, todos esses lugares podem ser entendidos como escolas. Porém, instituindo-se a escola como o lugar de educação, a escola passa a ser o ponto de referência a partir do qual as práticas educativas podem monotorizadas.

2.3.1. Práticas dos Monumentos: Restaurar e Celebrar



Fig. 6.10 – A Lição de Salazar, cartaz alusivo às obras públicas distribuído aquando da comemoração do Ano X da Revolução (Vieira 2010: 97).

No Ponto 5 do Capítulo 4, referíamos que as práticas de comemoração em torno dos monumentos nacionais viabilizavam um contexto de adestramento da memória que consolidava o corpo nacional. Com efeito, a partir dos monumentos, criava-se um contexto disciplinar em que se aprendia a temporalidade onde a obra estadonovista era entendida como um contínuo de realizações, que entroncavam nesses monumentos. Este encontro, entre o monumento e a obra do regime, é reforçado porque os monumentos são associados a um conjunto de outras obras públicas em se refaz o espaço público (Neto 2001). Vamos tentar desenvolver esta ideia a partir de um dos cartazes da série "A Lição de Salazar" (Figura 6.10). O cartaz, à semelhança dos outros da série, contrapõe um período de desordem à obra da revolução, demonstrando o modo como o Estado Novo edifica um espaço público que promove o encontro entre a

modernidade e os monumentos históricos[97]. Note-se que a desordem não é apenas a das construções, mas, também a do movimento das figuras. No espaço público do Estado Novo, a ordem do movimento concretiza-se no reduto da escola em corpos fardados e orquestrados em parada, ou nos corpos fardados que brincam sob a vigilância da professora.... As obras públicas reordenam o território, tal como reorganizam as práticas da população. Reorganizando, por conseguinte, o corpo nacional e os corpos que o constituem.

Este espaço público do Estado Novo é uma construção do Ministério das Obras Públicas, onde se encontrava a Direcção Geral dos Edifícios e Monumento Nacionais (DGEMN) que, entre as suas competências, tutelava e promovia as obras nos Monumentos Nacionais. A criação desta instituição, sedeada no Ministério das Obras Públicas, é um episódio de uma longa e turbulenta série de reestruturações dos serviços estatais, onde a tutela dos monumentos foi alternando entre este Ministério e o da Educação (Neto 2001: 94-104). Esta alternância de Ministérios, que os diferentes serviços relacionados com o património experimentaram desde a queda da monarquia absoluta até ao Estado Novo, expressa, de certo modo, a ambiguidade da natureza dos elementos patrimoniais. Com efeito, enquanto herança, cuja preservação se prende com a sua importância como testemunhos da história e cultura da nação, deveriam estar sob a tutela de um Ministério relacionado com a Educação. Enquanto imóveis e propriedades nacionais, a sua integração solicita um plano de ordenamento territorial mais amplo que passa pela sua inserção nos projectos do Ministério das Obras Públicas. Entre um e outro Ministério, os monumentos surgem, fundamentalmente, como um recurso que, implicando uma estratégia de gestão material, possibilita reconduzir as práticas identitárias que levam os edifícios à condição de monumento (de um elemento de memória). Deste modo, a sua integração no Ministério das Obras Públicas decorre da possibilidade de, refazendo o espaço público, aceder às dinâmicas de produção da memória pública. As obras dos monumentos correspondem, então, a acções em que se reificam as possibilidades de produção da memória nacional. A sua integração no espaço público possibilita a

97 A propósito deste cartaz M. João Neto (2001) escreve: "Da autoria de Martins Barata, o quadro dedicado ao património artístico da Nação mostra uma imagem de degradação física dos imóveis: o castelo, a igreja, os paços do Concelho e a escola primária mostram a sua ruína latente, sob uma atmosfera miserabilista, passiva e silenciosa, apenas quebrada pelas descontroladas brincadeiras da pequenada. Sobrepõe-se outra imagem, desta vez toldada de cor, em contraste nítido com a monocromia da anterior, onde sobressaem os monumentos restaurados – o castelo e a igreja – a par de construções novas de raiz – escola e Paços do Concelho –, segundo projectos dignos e funcionais, de acordo com a renovação moral e cívica dos jovens. O traço de modernidade conferido pelos cabos eléctricos, pela estrada e pelos automóveis não destrói o aspecto ruralista da comunidade. A legenda reforçava a «lição» das imagens: Do abandono dos serviços públicos, e das ruínas, sinais da desordem e de miséria, o Estado novo, ao mesmo tempo que edifica faz renascer o património histórico e artístico da Nação" (ibid.: 124-144).

adaptação das suas memórias nas políticas do regime que constrói esse espaço, ou seja, permitem que se actualize o governo da escrita da história e o sistema de conservação (Guillaume 2003 [1980]: 108-111). E, assim, permite também controlar as possibilidades da produção das narrativas sobre o Passado Nacional, dirigindo-as à legitimação do Estado que constrói o espaço público onde se encontra o monumento (ibid.: 140-144). Em torno do monumento, já não é apenas a narrativa que se controla, mas, os corpos do público que a ouvem. Com efeito, como já referimos, no cartaz todos os elementos são obras públicas, incluindo os corpos dos alunos da escola que, recebendo a ordem dos Edifícios Nacionais (a Escola, os Paços do Concelho...) e a memória dos Monumentos Nacionais (o Castelo, a Igreja...) transformam os seus movimentos em paradas. Transformando-se no público que a obra pública necessita para se desenvolver. Fazendo do seu corpo um lugar de exercício do espaço público e da ordem que o regime lhe impõe. Assim, no restauro dos monumentos, entre pressupostos teóricos, técnicas de conservação e projectos de enquadramento paisagístico, vai sendo feito um cálculo de correlações que tornam possível o adestramento das memórias e dos comportamentos da população.

Esta aprendizagem em torno dos monumentos – a aprendizagem do espaço público que proporcionam – processa-se através de um conjunto de práticas diversificadas. A experiência deste lugares apresenta distintas temporalidades que, de um ponto de vista analítico inspirado em T. Edensor (2002)[98], podemos sistematizar em dois pólos de uma tensão: a temporalidade quotidiana e a temporalidade festiva. Esta última concretiza-se no espírito comemorativista do regime, indexando o monumento a um horizonte de significação nacional. Em contrapartida, a temporalidade quotidiana prende-se à inserção dos monumentos numa rede de práticas onde as significações são provenientes de outras experiências. Porém, tais experiências, não obedecendo ao ritual festivo da comemoração, podem ser orientadas em função dessa agenda comemorativista. Com efeito, as políticas de restauro podem dirigir o conhecimento e a experiência dos monumentos no sentido da preparação da comemoração. Ou seja, pela temporalidade quotidiana podem ser construidos os pontos que permitem a reactivação da temporalidade festiva sempre que o ciclo comemorativo o exige. Nesta ligação entre as temporalidades, reside a sua possibilidade para serem entendidas enquanto temporalidades distintas e, acima de tudo, enquanto temporalidades da construção contínua da memória das coisas. Uma memória partilhada que ganha a quietude de uma paisagem consumada; uma paisagem onde tudo tem um significado específico e remete para um leque limitado de trajectos. Uma memória oficial e colectiva que se cruza com a produção das memórias não

98 Apresentámos a obra deste autor no Capítulo 1, Ponto 5.4.

oficiais e individuais, sugerindo-lhe técnicas de produção, sugerindo-lhe modos de edificar as memórias pessoais. São técnicas de memória que, recitando as estratégias estato-nacionais do governo da memória, naturalizam o próprio governo do regime. Permitindo que se sinta a memória e a obra desse regime como projecto de verdade da Nação e, por conseguinte, que se sinta a vida dos cidadãos como forma verdadeira de vida. Assim, a aprendizagem da memória dos monumentos, sendo um exercício de memória pública, parece também ser um exercício de memória individual.



Fig. 6.11 – Grupo de trabalhadores locais que participaram nos trabalhos de restauro no Mosteiro de Paço de Sousa (Neto 2001: 344).

No âmbito desta temporalidade quotidiana dos monumentos que estamos a considerar, é de referir a importância da participação da população nos trabalhos de restauro. M. João Neto (ibid.), no seu estudo sobre a DGEMN, salienta o papel desta instituição na absorção de mão-de-obra popular no âmbito dos seus projectos[99] (Figura 6.11). A participação da comunidade local nos trabalhos de restauro seria, então, um momento em que a experiência quotidiana do monumento seria reificada. Com efeito, a experiência do trabalho no monumento, criava as condições necessárias para que a comunidade refizesse a sua antiga relação com esse lugar. Refizesse no sentido de se abrir um novo entendimento, ou um novo conjunto de práticas, em que a agenda política se dissemina em contextos que, à primeira vista, estariam isentos da sua pressão. Acima de tudo, pelo restauro, os monumentos iriam perdendo o seu carácter local em detrimento de uma narrativa oficial que faz destas construções monumentos nacionais. Uma narrativa que

99 No sentido de combater o desemprego, o Ministério das Obras Públicas integrou (em 1932) um Comissariado do Desemprego. "A DGEMN era um dos organismos preparados para proporcionar emprego sob projectos subsidiados. O mesmo acontecida com a Junta Autónoma das Estradas, a Administração-Geral dos Serviços Hidráulico e Eléctricos, a Administração-Geral dos Serviços de Hidráulica Agrícola, a Direcção-Geral dos Serviços Florestais, etc. Por todo o país procurava-se desenvolver, com a mão-de-obra e o financiamento do Comissariado, uma série de melhoramentos rurais e urbanos de águas e saneamento, de limpeza, correcção e regularização de valas, de arborização das serras e dunas, da construção e reparação de estradas e caminhos públicos, de escolas, liceus, hospitais e outros edifícios públicos e, também, o restauro dos monumentos nacionais" (Neto 2001: 165).

tem de desarticular as experiências locais do lugar para criar a espacialidade necessária à integração do lugar no itinerário história da nacional. Mesmo que a memória local do monumento continuasse, a participação das comunidades nestes trabalhos garantia que se criasse um período de suspensão, de expectativa perante a novidade do monumento. Um expectativa que abria a possibilidade para que o relacionamento com os monumentos se refizesse em função da agenda política que promove o seu restauro. Mesmo que a memória, num primeiro momento, continuasse a mesma, a localidade dessa memória ir-se-ia alterando perante o novo espaço do monumento e o conjunto de práticas que possibilitam. As ligações entre os monumentos e os edifícios nacionais refaziam, assim, as ligações entre as memórias locais e a memória oficial, construindo no espaço público um itinerário em que, pelo urbanismo, se governa, não só território, mas o quotidiano. Ou melhor, ordenam-se as práticas quotidianas que parecem não pertencer à esfera de acção da política, figurando-se como curso natural da vida.

Na alteração destas práticas, os critérios de intervenção nos monumentos seriam fundamentais, na medida em que definiriam, não só a configuração do monumento, mas o seu enquadramento no espaço público. O emolduramento espacial dos monumentos segue de perto a agenda política comemorativista do regime. As intervenções nos monumentos, que durante as comemorações do Ano X da Revolução Nacional em 1936 teriam um primeiro auge, seriam, a partir de 1938, altamente subsidiadas para serem inauguradas em 1940, o ano das celebrações centenárias e da Exposição do Mundo Português. Durante este período, foram intervencionados cerca de 180 edifícios. No conjunto dos monumentos intervencionados destacam-se os castelos, palácios e os monumentos eclesiásticos, selecção que reflecte duas fontes de legitimação do regime: os períodos áureos em comemoração e o catolicismo (Neto 1999, 2001; Rodrigues 1999; Rosas 1995). O projecto de adicionar à agenda política os monumentos históricos acabaria por se reflectir nos princípios e no tipo de intervenções efectuadas. Com efeito, a associação de um dado monumento a uma data do calendário do regime, comportaria desde logo uma interpretação acerca do seu significado histórico na narrativa oficial acerca da história da nação. Assim, na linha de Viollet-le-Duc, era valorizado o simbolismo do monumento em detrimento da historicidade do edifício. O contexto em que estes projectos de restauro se desenvolvem levaria a uma secundarização dos estudos de arqueologia e história da arte na prossecução das obras (Rodrigues ibid: 81; Fernandes 2005). Com efeito, mais do que o estudo de uma temporalidade dos monumentos em que se revisitam as suas memórias, o principal objectivo dos trabalhos era a criação de um espaço público em que esses monumentos eram integrados enquanto recurso urbanístico. Enquanto recurso de uma espacialidade que o regime tinha de criar para se consolidar. Neste projecto, a arqueologia e a história da arte se, por um lado, eram invocadas como modo

de legitimação dos trabalhos, nem por isso a sua voz teria a força da dos arquitectos e engenheiros que compunham o Ministério das Obras Públicas[100].

Vejamos alguns exemplos destes trabalhos de restauro (Figuras 6.12 a 6.19). São exemplos que foram apresentados num Boletim especial da DGEMN de 1948 relativo à comemoração de um ciclo de 15 anos de obras públicas. As obras são ilustradas por duas fotografias, uma do "antes" e outra do "depois", um esquema que recita a mensagem do cartaz da série "A Lição de Salazar" e, de certo modo, toda a estratégia de discursos sobre as obras públicas:

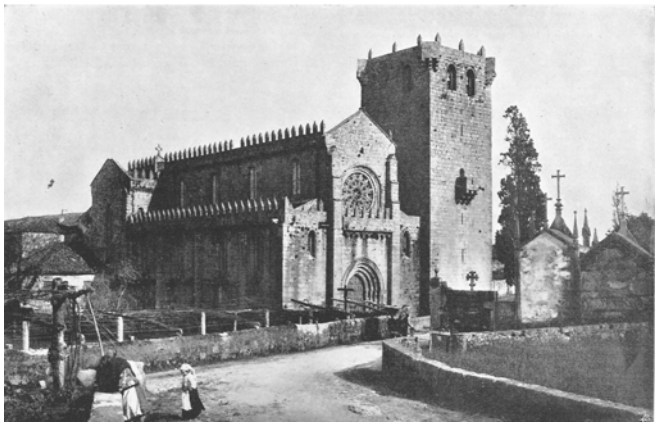


Fig. 6.12 – "Leça do Balio – Aspecto geral da igreja, antes do restauro"; *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.

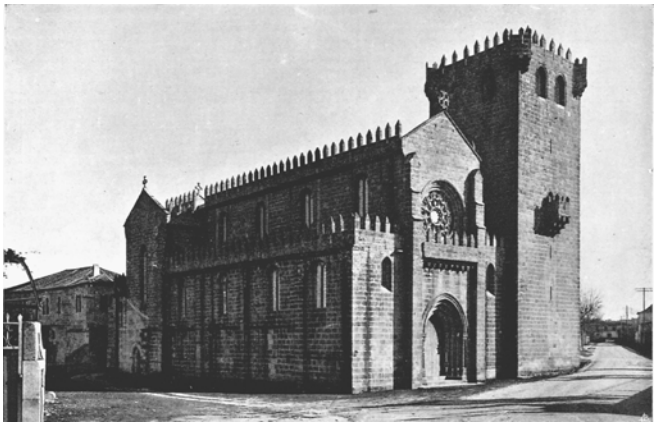


Fig. 6.13 – "Leça do Balio – Aspecto Geral depois do restauro" *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.

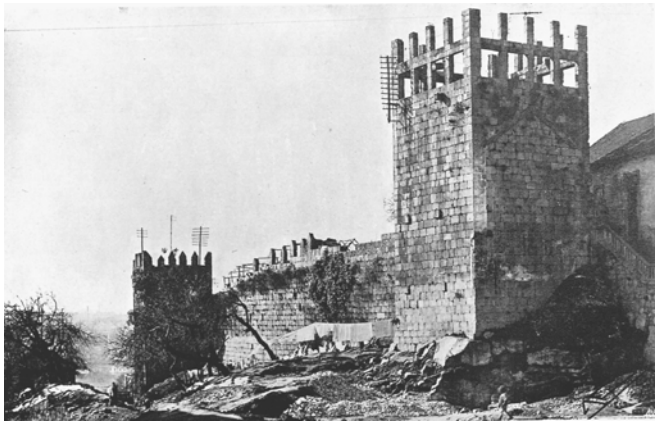


Fig. 6.14 – "Muralhas de D. Fernando – Porto – Trecho da muralha, antes do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.



Fig. 6.15 – "Muralhas de D. Fernando – Porto – O mesmo aspecto depois do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.

100 "A máquina propagandística do regime pôs em marcha um plano de exaltação dos valores nacionais, dos momentos e dos símbolos de um passado glorioso em que os castelos e as igrejas medievais assumiam o papel principal. Certo é que, graças à excessiva importância que lhes é cometida, estes monumentos vão ser alvo de reabilitações, muitas delas com resultados bem questionáveis, e motivam a primazia dos estudos de história e arte medievais. Os critérios que presidem aos restauros aproximam-se agora da unidade de estilo e da reintegração estilística e, pelo menos teoricamente, reclamam fundamentar-se na análise histórica e arqueológica. Efectivamente, era apenas através dos desaterros e das escavações de obra que se colocavam à vista estruturas anteriores e se recolhiam artefactos e elementos arquitectónicos e escultóricos que os restauradores supostamente utilizariam para legitimar a reconstrução. A noção de arqueologia resumia-se pois a estes registos e não era efectuada por um arqueólogo mas pelos técnicos e responsáveis da empreitada." (Fernandes 2005: 150).



Fig. 6.16 – "Igreja de Paço de Sousa – Vista de conjunto da igreja e do mosteiro, antes do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.



Fig. 6.17 – "Igreja de Paço de Sousa – O mesmo aspecto depois do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.

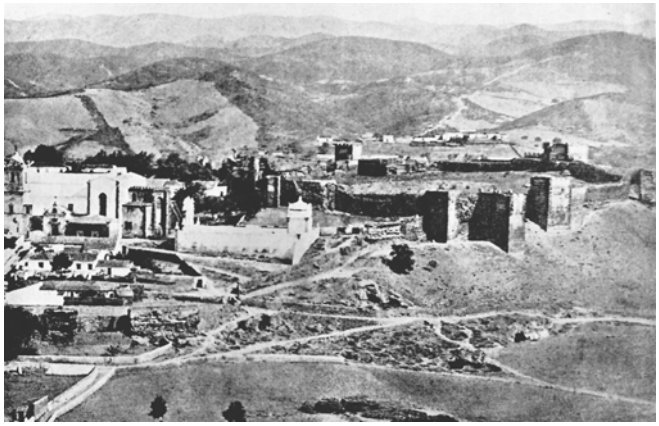


Fig. 6.18 – "Castelo de Silves – Aspecto geral, antes do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.



Fig. 6.19 – "Castelo de Silves – O mesmo aspecto depois do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.

A opção de restauro em função de um princípio de unidade de estilo traz consigo a operacionalização de uma política de memória. Uma política que visa viabilizar a perpetuação ou a criação de um conjunto de lembranças que vão de encontro aos projectos políticos do contexto em que tal memória se forja. Neste sentido, eram efectuadas limpezas purificadoras que excluíam do edificado inúmeras alterações efectuadas em períodos posteriores, privilegiando-se a unidade de estilo (Neto ibid; Rodrigues ibid.). No âmbito destes trabalhos é de destacar a oclusão dos espaços funerários à volta das igrejas ou a remoção de altares barrocos no sentido de fazer emergir os traços medievais dessas construções. Da mesma forma que, no âmbito das intervenções nas muralhas e dos castelos, eram enfatizados os elementos românicos. As intervenções, principalmente nos edifícios medievais, faziam acentuar a austeridade e simplicidade do estilo arquitectónico (Neto ibid; Rodrigues ibid.). Faziam criar uma estética de pobreza honrada, despojada do peso de uma falsa riqueza que levava ao vício, como era o caso dos altares barrocos em igrejas medievais. O restauro seria uma forma de purificar o edifício das

marcas dos vícios dos seus ocupantes, levando o novo público ao encontro da essencialidade da "Áurea Mediocritas" portuguesa. Esta promoção do encontro com a essencialidade dos monumentos recita a procura da delimitação da raça portuguesa, isto é, funda-se numa ideia de essência perene que atravessa o tempo e que, durante esse tempo, é sujeita a uma série de acidentes que a marcam, sendo necessário remover esses traços para apresentar a sua cristalina formação. Se, pelas medidas eugénicas, o corpo da população seria o lugar a trabalhar para a encarnação dessa essência; no caso da reabilitação dos espaços públicos, esse lugar seria o dos monumentos que petrificariam, na solidez da sua unidade de estilo, a verdade perene dessa essência.

É de destacar que, nas limpezas purificadoras, existe uma tendência para o isolamento dos edifícios, para a remoção de construções que interferem com um espaço de visualização. Com efeito, na integração urbanística do monumento, cria-se uma área de suspensão[101] que tem como objectivo concretizar a ideia do edifício enquanto monumento, isto é, enquanto lugar de memória, por excelência, do espaço público. Esta demarcação corresponde à operacionalização do que Marc Guillaume designa por política da monumentalidade (2003[1980]: 143). Trata-se da criação de monumentos-emblema que simbolizam, tanto a comunidade, como o passado, criando um espaço de ficção em que se harmoniza a representação histórica com o projecto político (ibid). Em que se harmoniza o projecto nacional com as localidades que o compõem, forjando-se os esquemas necessários para que essas localidades sejam partes integrantes do território e da população da unidade estato-nacional. Em que se cria a ficcionalidade necessária para que, mais uma vez, a obra do regime se apresente como o curso normal da história que os monumentos passam a contar. Um curso normal que é celebrado na temporalidade festiva dos monumentos que referimos anteriormente. Uma comemoração preparada pelo restauro, e uma festa em que se celebra o Restauro da Nação[102]. Nesta comemoração, aprendem-se as ligações que o regime cria a partir da obra: faz-se do restauro uma recitação de toda a acção de governo; faz-se do urbanismo a ordem da fisiologia da população; e, faz-se da festa um lugar onde se criam as novas ligações dos monumentos (ligações temporais e ligações espaciais) que o incluem nos itinerários nacionais

101 Que pode decorrer apenas, por exemplo, da limpeza das paredes do edifício que irrompem com a sua imagem anterior de espaço arruinado.

102 Como sublinha M. João Neto: "*Restauração* foi o termo escolhido para caracterizar os primeiros anos de acção do novo poder político. Restauração que se devia estender a todos os sectores da vida nacional. O restauro dos monumentos, além de ser uma actividade visível quase instantaneamente, permitia servir uma nova leitura da História pátria assente nos seus momentos de triunfos, verdadeira lição do valor e da raça lusa, sinais de garantia e confiança no Estado Novo, timoneiro seguro e legítimo da Nação" (2001: 13).

que o regime define para policiar o território e a população. Vejamos o caso do Castelo de Guimarães, isto é, os seus trabalhos de restauro e a celebração do monumento:



Fig. 6.20 – "Castelo de Guimarães – Aspecto Geral antes do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.



Fig. 6.21 – "Castelo de Guimarães – O mesmo aspecto depois do restauro", *Boletim da DGEMN – 15 de Anos de Obras Públicas*, 1948.

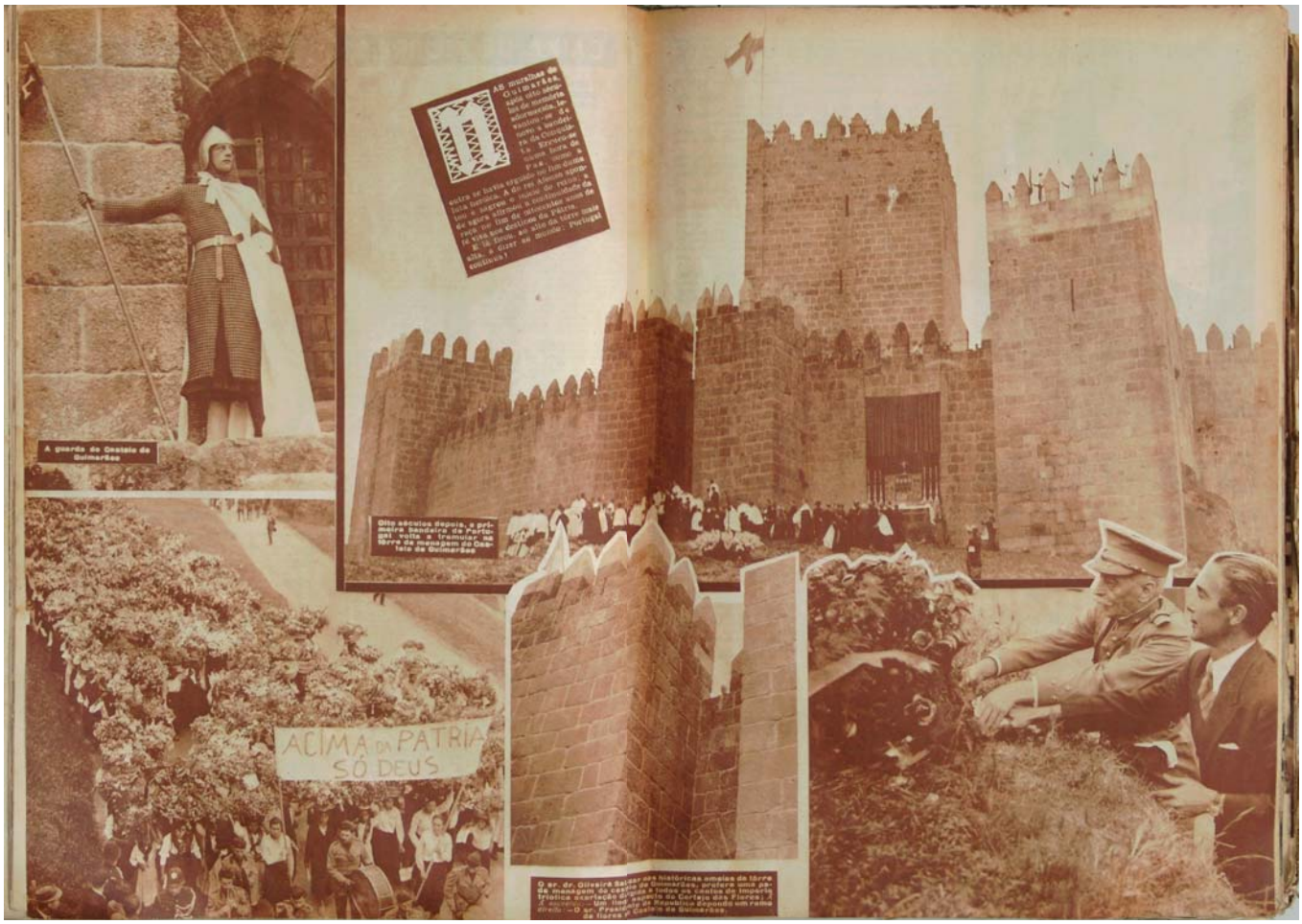


Fig. 6.22 – *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 127 páginas 16 e 17 (BPMP P-B 131 1940 nº.127).

As muralhas de Guimarães após oito séculos de memória adormecida, levantou-se de novo a bandeira da Conquista. Ergueu-se numa hora de Paz, como a outra se havia erguido no fim de uma luta heróica. A do rei Afonso apontou e sagrou o início do reino; a de agora afirmou a continuidade da raça no fim de oitocentos anos de fé viva nos destinos da Pátria. E lá ficou, ao alto da torre mais alta, a dizer ao mundo: Portugal continua. // O Sr. Dr. Oliveira Salazar nas históricas ameias da torre de menagem do castelo de Guimarães, profere uma patriótica exortação dirigida a todos os cantos do Império. À esquerda: um lindo apecto do cortejo das flores; À direita: o Sr. Presidente da República depondo um ramo de flores no Castelo de Guimarães.



Fig. 6.23 – *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 127 página 9 (BPMP P-B 131 1940 nº.127).

Portugal ajoelha, ouvindo missa, em frente ao castelo que lhe serviu de Berço! //Algumas imagens das comemorações em Guimarães: 1) o Chefe de Estado atravessa a cidade entre aclamações de entusiasmo; 2) Os Presidente do Concelho e da República, acompanhados pelo General Francisco José Pinto, saúdam as primeira pedras da Nação; 3) Um rancho alegre e fresco de Famalicão, irmãs das flores que sobraçam; 4) Os ciclistas da grande prova organizada pelo «Século» depondo flores junto às históricas muralhas.

O Berço de Portugal é restaurado. A ruína é reintegrada na malha urbana da cidade, renovando-se a ideia de constituir o lugar mítico do nascimento da nacionalidade (Figuras 6.20 e 6.21). Em 1940, pela ocasião das festas centenárias, o monumento é palco de uma série de actividades que visam renovar os votos desta linhagem (Figuras 6.22 e 6.23). Organizam-se discursos e aparições de figuras da nação, são aparições que dão sentido ao monumento e que recebem do monumento a vinculação necessária à renovação enquanto figura nacional; são discursos que pela palavra trazem ao lugar outras paragens que reproduzem a narrativa em que o monumento é dado a conhecer. Preparam-se e ocorrem performances de todo o tipo (paradas, danças, cantares, provas de ciclismo…) que, ao lado dos discursos e das figuras, inscrevem na celebração a participação da população nacional. São performances que culminam em actos de deposição (de flores, por exemplo), são actos que repetem incessantemente a

homenagem ao monumento e à sua história, nomeadamente, ao episódio presente em que o Estado Novo o resgata da ruína e o insere na Verdade da Nação.

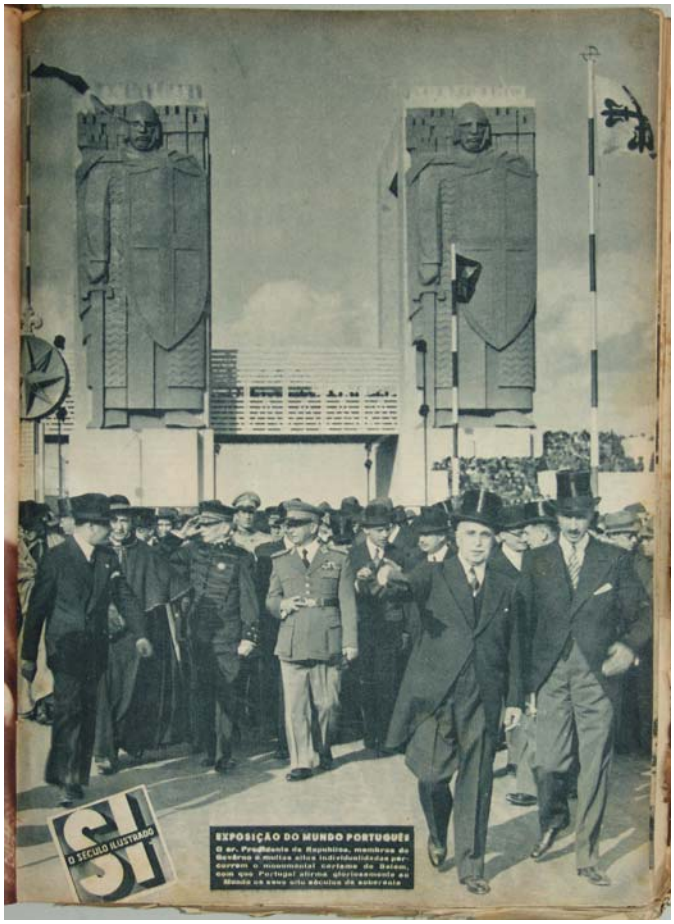


Fig. 6.24: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 130 página 1 (BPMP P-B 131 1940 nº.130).



Fig. 6.25: *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 140 capa (BPMP P-B 131 1940 nº.140).

Figura 6.24: Exposição do Mundo Português. O Sr. Presidente da República, membros do Governo e muitas altas individualidades percorrem o monumental certame de Belém, com que Portugal afirma gloriosamente ao mundo os seus oito séculos de soberania.

A comemoração é registada em fotografias e relatos. Registos que circulam em notícias de jornais. São notícias colocadas entre notícias, justaposições que criam uma sequência de eventos, lugares e personagens que, nessa aglutinação, criam uma rede entre si[103]. A rede de uma sequência de comemorações que faz de 1940 o ano da re-fundação. Uma rede de festas que vai compondo o itinerário que o regime quer consolidar (Figura 6.24). Guimarães fica, assim, ligada a Lisboa nesta simbólica que os monumentos permitem criar. E, a partir de Lisboa, num espírito de comemoração, vai tecendo outras ligações com outros do lugares do país, fazendo desse ciclo festivo uma data memorável, aglutinando-se

103 Retomamos o pensamento de Benedict Anderson (2005 [1983]) (abordado no Capítulo 1, Ponto 2.3) acerca do modo como se forjam as possibilidades de uma comunidade se imaginar enquanto nacional, nomeadamente, a importância que, na sua análise, é dada à justaposição de acontecimentos isolados nos jornais; tal organização permitiria criar um pensamento sobre a simultaneidade cronológica que, por sua vez, se estabeleceria como modo hegemónico de narrativa.

as comemorações do regime às memórias dos monumentos (Figura 6.26). O ano de 1940 fica, então, registado como o ano das comemorações das fundações da Nação. Fica registado ao lado de uma Europa em guerra (Figura 6.25), fica como um reduto de paz que o regime promoveu em nome da história da Nação. Uma história revisitada pelo restauro e pela celebração dos monumentos, fazendo-os testemunhos de uma linhagem que dá sentido à governação. Quando a temporalidade festiva dos monumentos termina, as representações que a festa permitiu edificar permanecem enquanto narrativa do monumento, enquanto experiência que orienta a temporalidade quotidiana do espaço público. Uma temporalidade em que a univocidade da história do monumento marca o ritmo da passagem do tempo. Um ritmo de espera. Um ritmo atento à liturgia política que anuncia *eras de restauração* e *eras de engrandecimento*. Que define, pelas ligações entre os monumentos, a *via sacra* da história pátria. Define, na *passagem* que constitui a experiência de cada monumento, o ritmo ordeiro do *auto da paixão*. Monumentalizando o sacrifício que *salva e cura* a nação.



Fig. 6.26 – *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 129 páginas 28 e 29 (BPMP P-B 131 1940 nº.129).

Continuam as festas dos Centenários. Sagres e Ourique, páginas eternas da nossa história, foram há dias luzida e solenemente rememoradas. O Império todo louvou os nomes de D. Afonso Henriques e de D. Henrique. Sagres e Ourique, duas colunas eternas de Portugal, continuam hoje a ser vigorosas como sempre.

2.3.2. Práticas do Museu: a colecção e a escavação

Se, no caso dos monumentos, existe uma ciclicidade temporal que define distintas temporalidades de experimentação da herança, o caso dos Museus é distinto porque, ainda que tal movimento possa ser experimentado, o seu ordenamento privilegia um indexação temporal linear das coisas. Tal indexação faz das vitrinas, um conjunto de janelas que se abrem numa barra cronológica de um tempo infinitamente longo e linear. Para além desta cronologia, também as grelhas de classificação científicas entram na operacionalização da ordem das coisas, fazendo do Museu um conjunto de imagens que produzem uma "imagem do mundo" (Thomas 2004: 26-27)[103]. Neste sentido, o Museu, à semelhança dos Monumentos, acciona também uma série de ligações que permitem um movimento de resignificação. Porém, ao contrário do Monumento que acciona tais ligações fundamentalmente durante um período comemorativo, o Museu define-se nessa prática de indexação das coisas. As possibilidades de discussão das questões que levanta tal prática de indexação são imensas (Hopper-Greenhill 1992; Bennett 1995, 2004; Presiosi & Farago 2004, Semedo 2004, por exemplo). Porém, neste ponto, o nosso objectivo é tentar analisar o cruzamento do discurso museológico com as práticas arqueológicas, nomeadamente, no modo como desse cruzamento decorrem condicionantes ao inquérito praticado pelos arqueólogos. Como veremos mais à frente, esse inquérito é forjado numa ideia de criar uma imagem de um quotidiano remoto. Imagem que, uma vez disseminada, pode ser usada enquanto técnica de governo da população.

No cruzamento entre as práticas arqueológica e museológica deve ser salientado que, a emergência dos Museus em Portugal, durante a segunda metade do século XIX, está, em parte, relacionada com a necessidade da existência de espaços de apresentação dos discursos arqueológicos. Como salienta J. Raposo (1999: 170-171), em finais do século XIX os principais Museus Nacionais – Museu Etnológico Português, Museu Arqueológico do Carmo e Museu da Comissão Geológica – estavam ligados a um conjunto de investigadores que, na sua agenda científica, privilegiavam a arqueologia como modo de conhecimento e produção de bens culturais que, *documentando o carácter da Nação*, seriam passíveis de se constituírem enquanto parte integrante de um discurso identitário[104]. Ao longo da primeira metade do

103 Julian Thomas usa aqui a expressão "imagem do mundo" remetendo para o texto "The Age of the World View" de M. Heidegger (1976) onde são discutidas as possibilidades do mundo se ver e viver como imagem. Abordámos este texto de M. Heidegger no Capítulo 2, Ponto 0.

104 "Os três museus de âmbito nacional encontram-se estritamente ligados à actividade arqueológica da época, em três das suas vertentes: a da investigação profissional especializada, em íntima relação com a geologia e sobretudo virada para os tempos pré-históricos (Museu da Comissão Geológica); a do movimento associativo em defesa dos valores patrimoniais, ligado à vertente arquitectónica e dirigido principalmente para períodos históricos (Museu Arqueológico do Carmo); a da simbiose entre

século XX, estas unidades museológicas seriam alvo de diferentes quadros institucionais que privilegiaram distintas relações entre si. Relações que teriam implicações no modo como se desenvolveria a sua actividade, nomeadamente, na constituição de colecções e exposições[105]. Interessa realçar que o conjunto destes três Museus, a par de uma série de museus regionais, cristalizaria um discurso construído com base em ordenamentos propostos por taxonomias vindas das áreas disciplinares que participavam na criação das colecções. Neste contexto, o Museu Etnológico Português destacar-se-ia por desempenhar a função de compor as colecções necessárias à criação do Homem Português[106] servindo, assim, de elemento centralizador da prática arqueológica. Com um objectivo semelhante, o Museu Arqueológico do Carmo, usufruiria da sua relação com a Associação dos Arqueólogos Portugueses, no

investigação e património, entre passado e presente, procurando definir epistemologicamente a arqueologia como um campo de estudos etno-históricos, servido por instituições centrais autónomas (Museus Etnológico Português)" (Raposo ibid.: 171).

105 A este propósito é de salientar o modo como Luís Raposo (1999) entende estas reestruturações: "Na opinião de Coutinho Gouveia, no estudo citado [Gouveia, Henrique Coutinho 1985 –"Acerca do Conceito e Evolução dos Museus Regionais Portugueses Desde Finais do Século XIX ao Regime do Estado Novo". In Bibliotecas, Arquivos e Museus, Lisboa, Vol. I, tomo I, pp. 147-184)], a centralização administrativa que a 1º República promoveu seria de alguma forma suavizada pelo Estado Novo, desenvolvendo-se «uma ligação mais estreita com organismos locais, ou considerados como de maior radicação regional». O próprio âmbito temático dos museus alargar-se-ia, uma vez que anterior «excessiva redução dos domínios de intervenção museológica, circunscrevendo-os à representação da arte e arqueologia [... seria] contrariada pela pretensão de [...] integrar também a etnografia, a história local, e mesmo as ciências naturais". Não julgamos, pelo nosso lado, que tais evoluções sejam realmente significativas. Em primeiro lugar, porque se as intenções preambulares do Decreto n.º 15216, de 1928, eram efectivamente de respeito pelo «princípio descentralizador» (aliás, aí atribuído à legislação da 1ª República), criando um Conselho Superior das Belas-Artes e definindo uma nova tipologia de museus, onde para além dos nacionais (apenas três) e regionais (apenas seis) se dava amplo espaço aos museus «municipais, tesouros artísticos e outras colecções oferecendo valor artístico ou arqueológico», se isto era assim em 1928, já o Decreto n.º 20985, de 1932, que João Couto considerou uma verdadeira «carta orgânica dos museus portugueses», acentuava fortemente o pendor centralista e marcadamente ideológico do sistema montado, dotando o Conselho Superior de Belas-Artes de uma secção permanente dos museus (artigo 12º), com poderes tais como os de obrigar a parecer favorável toda a intenção de «fundação de museus artísticos ou arqueológicos (artigos 16º, 1º). Em segundo lugar, porque os museus efectivamente existentes não eram assim tantos: pouco mais do que quatro dezenas no total do país, se tivermos em conta o inquérito então promovido pelo mesmo João Couto, através do Museu Nacional de Arte Antiga. Em terceiro lugar, porque a experiência da arqueologia é toda a contrária, ou seja, é a de um estrito férreo controlo tanto por parte das competentes subcomissões da Junta Nacional de Educação, como por parte do Museu Etnológico do Doutor Leite Vasconcelos, convertido sob a direcção de Manuel Heleno em verdadeiro museu central, aliás de vocação imperial" (ibid.: 173-174).

106 "(...) [O] Museu Etnológico Português tem no seu plano o estudo concomitante da Antropologia, da Etnografia e da Arqueologia Nacionais. Este museu procura reunir elementos materiais que concorram para o conhecimento total da vida do homem do nosso solo, desde o alvorecer da idade da pedra até ao presente: tipos físicos, trajos, indústrias, costumes, crenças, habitações, arranjo doméstico, gostos artísticos, folganças; a sobreposição das civilizações – pré-romana, romana, visigótica, arábica e posteriores, tudo o que definia caracteristicamente o nosso povo. Esta concepção, que hoje poderíamos designar por «etno-arqueológica» em sentido amplo, encontrava expressão na própria estrutura das secções a saber: secção arqueológica (até aos séc. XVIII) e secção moderna. Antropologia (crânios pré-históricos, luso-romanos e luso-visigóticos) e Etnografia, incluindo neste conceito os tempos pretéritos, ou arqueologia (pré-históricos, proto-históricos, luso-romanos, luso-visigóticos, luso-árabes e portugueses antigos), e os tempos actuais e subactuais, ou etnografia em sentido restrito (época portuguesa moderna)" (Raposo 2007/08: 121-122).

sentido de organizar as pesquisas necessárias para a criação das colecções que permitiriam a imagem do Homem Português (Martins 2005: 704-718)[107]. Entre as várias escavações promovidas pela Associação dos Arqueólogos Portugueses, as escavações de Manuel Afonso do Paço e Eugénio Jallay no Castro Calcolítico de Vila Nova de São Pedro (durante os anos trinta, quarenta e cinquenta) tiveram um peso decisivo na constituição da colecção desta instituição, contribuindo também para a formação das colecções de outros museus e instituições (Arnaud 2005: 141). A análise dos trabalhos destes arqueólogos permite problematizar as interacções entre as práticas arqueológicas, o discurso museológico e o governo da população que referimos anteriormente.

2.3.2.1. Vila Nova de São Pedro: práticas de discurso sobre o quotidiano e inquéritos da escavação

As escavações de Vila Nova de São Pedro foram organizadas pela Associação dos Arqueólogos Portugueses que, gerindo o financiamento conseguido junto das entidades estatais, contribuía para a promoção de trabalhos de campo e para a formação das colecções arqueológicas do Museu de Arqueologia do Carmo (Martins ibdi.: 721-722). Seria este último aspecto que reforçaria a importância dos trabalhos, dado que a escavação forneceu, desde logo, inúmeros conjuntos artefactuais que viabilizariam a constituição de um discurso museológico. Um aspecto que, assegurando um contínuo financiamento, permitiu a realização de 27 campanhas (desde 1937 a 1964) (ibid.). A par da formação da colecção, o sítio (e o seu abundante e variado espólio) permitiria também a edificação de uma narrativa acerca de um mundo que, em múltiplos aspectos, recita, a partir do IIIº Milénio a.C., a existência de uma comunidade rural, laboriosa e de grande espiritualidade que projecta a portugalidade salazarista no Passado[108]. Não

107 Esta sobreposição de projectos iria despoletar inúmeros episódios de discussão acerca das competência de cada um dos organismos na tutela da prática arqueológica, discussões que teriam como protagonistas Manuel Heleno, por parte do Museu Etnológico Português, e A. Mendes Corrêa, por parte da Associação dos Arqueólogos Portugueses. Discussões em que se negociavam também influências políticas que determinariam o enquadramento burocrático da arqueologia dos anos 30 e 40. A sucessão destes conflitos encontra-se sitematizada por Carlos Fabião (1999: 120-126).

108 Esta justaposição de representações entre a imagem idealizada do Portugal salazarista e a imagem de Vila Nova de São Pedro durante o III.º Milénio a.C é problematiza por Katina Lillios (1995) e A.C. Martins (ibid). Para K. Lillios "the dominant interpretation of Copper Age society beteween the 1930's and 1970's was a prehistoric mirror image of Salazar's vision for na ideal Portugal. Colonialism, religiosity, and artistry were as integral to Salazar's vision of a future Portugal as they were to characterizations of the third millennium BC" (ibid.: 57-58). Na mesma linha de interpretação, mas acrescentando-lhe a oposição que a construção de tal unidade permitia face a um hipotético Império espanhol coevo de Vila Nova de São Pedro, A.C Martins escreve que "este arqueosítio constitui um exemplo assaz paradigmático da aliança constituída paulatina e (aparentemente oficiosa) entre a política traçada por A. de Oliveira Salazar e os meandros da interpretação do *modus vivendi* e *faciendi* (pretensamente) ideal(izado) enraizado nos próprios idos pré-históricos, contrariando algumas pretensões espanholas relativas à existência de um «império» proto-histórico plasmado na distribuição geográfica do elemento campaniforme" (ibid: 722).

obstante a importância desta leitura que se impõe aos resultados da escavação, onde concorrem aspectos ideológicos e políticos em que pode haver um jogo de troca entre financiamentos e discursos, parece-nos também possível considerar um cruzamento entre o discurso de um museu e as possibilidades de inquérito a desenvolver durante a escavação[109]. Com efeito, se é certo que as imagens do contexto social e político se plasmam nos discursos acerca de Vila Nova de São Pedro, existe também um contexto interno da prática arqueológica que, em articulação com esta conjuntura histórica, vai tecendo os limites e a possibilidades de produção do conhecimento.

No entrelaçamento destes dois contextos, deve ser salientado que, num âmbito mais alargado, o discurso salazarista sobre a portugalidade visa ordenar a população e o território no sentido de os constituir recursos a partir dos quais seja possível governar. Tal ordenamento toma a forma de um discurso identitário que, advogando uma essencialidade da Nação, define os exemplos de comportamento a adoptar para o sucesso da obra do regime. A prossecução da produção da população necessária à obra do regime decorre pela construção de um dispositivo disciplinar difuso com vista à naturalização da ficcionalidade salazarista. A naturalização decorre, tanto num regime que se edifica numa temporalidade comemorativista (onde se constroem e exibem as relações da ficcionalidade, como vimos no caso dos Monumentos), como numa temporalidade quotidiana (que, pela experiência da comemoração, vai resignificando o lugar das coisas e as possibilidades de movimento). Neste sentido, no processo de "invenção das tradições" (Hobsbawn 1992[1983]), assiste-se também à invenção de um quotidiano onde tais tradições edificam a sua aura de perenidade, edificando também as possibilidades para que essas tradições se enraízem como quotidiano da população. Enraízam-se no sentido de se constituírem enquanto horizonte de imaginação (ou representação) da própria comunidade (Anderson 2005 [1983]). Um quotidiano que, explicitamente apresentado no discurso da Identidade Nacional, não é mais do que um exercício do regime de governamentalidade[110], onde a identidade se torna um instrumento de governo que dirige as práticas desse quotidiano. Uma identidade cujo carácter matricial permite a sua disseminação nos mais distintos contextos em que se processam essas práticas (Edensor 2002; Herzefeld (2008 [2005]). Este regime de governamentalidade, na sua articulação com a escala das relações entre as práticas museológica e arqueológica, operacionalizaria a promoção da constituição de colecções arqueológicas

109 Uma interacção que, desde cedo, define, por exemplo, o próprio lugar do Museu Etnológico enquanto lugar de memória onde se constrói um determinado regime de visualidade do passado (Martins 2008).

110 Como tentámos problematizar no Ponto 6 do Capítulo 4, a partir de Michel Foucault (2008 [1978]).

(recursos) passíveis de serem exibidas (governadas). Na exibição dos fragmentos do passado, mais do que os fragmentos, exibe-se, então, a ordem da governação que possibilita o seu resgate. Um ordem que, pela ideia de quotidiano, se naturaliza enquanto modo de vida. E, neste sentido, se concretiza numa exibição acerca do quotidiano desses fragmentos. Um objectivo que, na sua articulação com a prática arqueológica, faria do inquérito da escavação um prolongamento da governação. Isto é, o prolongamento de um inquérito ao quotidiano que se quer governar; compondo, por conseguinte, um discurso sobre os artefactos como uma cristalização que, sendo dos anos trinta e quarenta em Portugal, reconhecemos como representativa de uma portugalidade salazarista[111]. Porém, essa representatividade é o produto de um inquérito que, pelo senso comum (ou pelo quotidiano), cria nos objectos uma indexação a actividades ou tarefas, ou seja, governa-os pela maximização da sua instrumentalidade. Um inquérito que, na prática arqueológica, permite a associação dos artefactos a essa esfera instrumental, conferindo-lhes um estatuto de índice de tarefas que compõem o quotidiano. Tornando, deste modo, a exibição da colecção de Vila Nova de São Pedro numa imagem do quotidiano no passado:

"Evidentemente que nada sabemos ao certo da vida que levavam os habitantes do «castelo». Mas do que eles nos deixaram nas suas mais que modestas vivendas, podemos ao menos fazer uma ideia de como se alimentavam e em que trabalhavam, chegando talvez mesmo a vislumbrar algumas das suas práticas religiosas" (Paço & Jallay 1970 [1942]: 297).

Naturalizando, não só a imagem do passado (porque essa imagem é fundada numa racionalidade instrumental familiar ao presente), como também a ficcionalidade da própria experiência do quotidiano dos públicos que olham a "vida no castelo". Uma naturalização fundada no eco temporal das tarefas quotidianas que compõem o mundo onde decorre a sua vida[112]. O inquérito dirigido ao quotidiano das

111 Sendo Salazar o nome que, como sugerimos na Introdução do Capítulo 5, desempenharia a função de autor que confere unidade à diversidade dos discursos.

112 A criação desta relação entre o quotidiano do público e o quotidiano da pré-história, assumindo contornos distintos, é correlativo das exposições em que o exotismo dos representados serve como modo de criar a unidade do público que assiste a esse "Outro". Como salienta Tony Bennett (2004: 312), "the space of representation constituted in the relations between the disciplinary knowledges deployed within the exhibitionary complex thus permitted the construction of a temporally organized order of things and peoples. Moreover, that order was a totalizing one, metonymically encompassing all things and all peoples in their interactions through time. And an order which organized the implied public – the white citizenries of the imperialist powers – into a unity, representationally effacing divisions within the body politic in constructing a «we» conceived as the realization, and therefore just beneficiaries, of the process of evolution and identified as a unity in opposition to the primitive otherness of conquered peoples. As Peter Stallybrass and Allon White note, the popular fairs of the late-eighteenth and early-nineteenth centuries had exoticized the grotesque imagery of the carnival tradition by projecting it on the representatives of a alien cultures. In this providing a normalizing function via the construction of a radically different Other, the exhibition of other people served as a vehicle for «the edification of a national public and the confirmation of its imperial superiority». If, in its subsequent development, the exhibitionary complex latched on this pre-existing representational space, what it added to I was a historical dimension" (Bennet 2004: 432). Neste sentido, Vila Nova de São Pedro é uma forma de alteridade que, na sua ligação com o público, forja-se na representação de uma ideia de ancestralidade do público, conferindo-lhe, assim, uma unidade. Tal delimitação permite que o mesmo público visite, por exemplo, as alas sobre

populações do passado permite, então, ir segurando as ligações entre as práticas arqueológicas e museológicas porque, nestas últimas, aferem-se os reptos das dinâmicas sociais onde se joga a composição do carácter de verdade dos conhecimentos disciplinares. Discursando sobre o quotidiano, a prática arqueológica entrelaça-se com as imagens de familiaridade e exotismo em que se edificam os regimes de verdade. Assim, ainda que a exibição da colecção de Vila Nova de São Pedro possa não ter tido o impacto desejado pelos arqueólogos[113], já a expectativa desse impacto, parece ter jogado no sentido de aproximar o inquérito que norteava os trabalhos da escavação a uma ideia de quotidiano que permitiria o diálogo com os outros agentes sociais.

No sentido de tentarmos explorar esta discursificação do quotidiano que anima o inquérito da escavação de Vila Nova de São Pedro, vamos analisar cinco dos textos que M. Afonso do Paço e E. Jallay escreveram sobre os resultados das campanhas realizadas entre 1937 e 1951. Atentemos à Tabela 6.1 onde é apresentado o conjunto dos índices desses artigos.

as colónias da Exposição do Mundo Português com esse espírito de unidade, criando a separação necessária para que os "indígenas" sejam vistos como uma alteridade distinta, reforçando, assim, as ficções em que o público se forja enquanto unidade (Ferraz 2006). Voltando ao Museu Arqueológico do Carmo, a propósito da montagem dos instrumentos necessários para que de uma exibição do Passado resulte uma unidade do Presente, A. C. Martins salienta que, para orientar a visita, num "espírito científico-pedagógico, os sócios elaboraram um roteiro que, do ponto de vista metodológico, conduzia o visitante do desconhecido ao conhecido, dos tempos mais remotos á época moderna, numa postura positivista e evolucionista, permitindo a percepção simultânea da ligação que teria existido entre determinados conjuntos artefactuais móveis e certos monumentos edificados. Esta visão era facilitada mediante a presença conjunta de mapas, fotografias, gravuras, desenhos, maquetas, etc., ilustrativos dessas correlações, ao mesmo tempo que se faziam acompanhar os objectos de etiquetas, onde se referia a sua proveniência geográfica e cultural, além da sua respectiva cronologia, tipologia e funcionalidade" (Martins 2005b: 85). A visita torna-se um exercício de adestramento de uma ordem das coisas; um exercício em que se aprende o familiar e o exótico.

113 A este propósito refira-se que, "ao aproximar-se a realização dos centenários, em 1940, M.A. do Paço considerou necessário expor de modo condigno o espólio entretanto exumado nas campanhas arqueológicas, juntamente com as peças mais representativas da «Gruta da Alapraia» que urgia publicar, ainda que se prevessem dificuldades em obter o subsídio solicitado para continuar as escavações Vila Nova de São Pedro, um assunto de J. Fontes se empenharia em solucionar. Apesar desta intenção, reforçada pela Junta Nacional da Educação para que as *colecções já reunidas* em resultado das escavações de Vila Nova de São Pedro fossem expostas no Museu Arqueológico do Carmo, o facto é que, até meados de 1943, não foi possível concretizá-la na totalidade, nem seque manter abertas ao público três das suas salas, devido à falta de *pessoal de vigilância* (...)" (Martins 2005a: 724). De qualquer modo, a afluência ao Museu de um público progressivamente mais heterogéneo, permitiria a difusão dos seus conteúdos (Martins 2005b: 88), dando azo aos movimentos de disseminação e naturalização de estereótipos que referimos na nota de rodapé anterior.

1ª e 2ª Campanhas (Paço & Jallay 1970 [1939])	3ª, 4ª e 5ª Campanhas (Paço & Jallay 1970 [1942])	6ª Campanha (Paço & Jallay 1970 [1943])	7ª a 14ª Campanha (Paço 1954)	15ª Campanha (Paço 1952)
I – Situação e Lendas **II – Indústria Lítica** **III – Indústria de Cerâmica** **IV – Indústria Óssea** **V – Indústria Metálica** **VI – Adornos** **VII – Considerações Finais e Cronologia**	**I – O «Castelo» e a Região** **II – Material Recolhido** 1º – Instrumentos de Uso Comum 2º – Vestido e Adorno 3º – Armas 4 – Cerâmica **III – A Vida no «Castelo»**	**I – Escavação de 1942** 1º – Duração, Subsídios e Visitantes 2º – Terreno Escavado 3º – Morro Central **II – Espólio Recolhido** 1º – Objectos de Uso Comum 2º – Vestido e Adorno 3º – Armas 4º – Cerâmica 5º – Instrumentos Religiosos (?) ou Funerários **III – Considerações Finais** 1º – Agricultura e Caça 2º – Influências Afro-Orientais 3º – Novos Dados para a Cronologia	**- Campanha de 1943** **- Campanha de 1944** **- Campanha de 1945** **- Campanha de 1946** **- Campanha de 1947** Nota sobre o trigo carbonizado do Castro de Vila Nova de São Pedro **- Campanha de 1948** **- Campanha de 1949** **- Campanha de 1950** **- Campanha de 1943**	**- Muralhas** **- Camadas Estratigráficas** **- Materiais recolhidos** A – Utensílios de Uso Comum Iº – Objectos de Uso Comum IIº – Objectos de Osso IIIº – Objectos de Cobre IVº – Armas C – Vestuário e Adorno D – Religião E – Cerâmica Iº – Cerâmica de Uso Doméstico IIº – Cerâmica Industrial **- Sementes. Carvões, Cortiças, Conchas, etc.** **- Agricultura, Comércio e Indústria** A – Agrciultura B – Comércio C – Indústria **- Dados Cronológicos**

Tabela 6.1. – Índices dos textos sobre os resultados das campanhas des escavação realizadas em Vila Nova de São Pedro realizadas entre 1937 e 1951.

Na estrutura do primeiro artigo, relativo às 1ª e 2ª campanhas, é de salientar que, a sua estrutura expressa um nivelamento entre as abordagens das distintas colecções de artefactos e outros problemas que compõem a pesquisa. Com efeito, as diferentes "indústrias", a apresentação do sítio e a inserção cronológica da estação constituem secções independentes. Esta opção parece decorrer da maximização das possibilidades de construir um discurso a partir da abordagem dos artefactos enquanto índice de tarefas. Deste modo, as diferentes indústrias vão testemunhando os múltiplos aspectos da vida no «castelo», sendo que, a cada uma delas, para além das técnicas que lhe estão associadas, são também sugeridos os contextos de uso de cada grupo de artefactos. Nesta abordagem, como veremos mais à frente, a análise e a catalogação do espólio antecipa a elaboração de um discurso divulgador que

poderia funcionar na exibição da colecção. Na estrutura dos artigos seguintes, a apresentação das colecções de artefactos é reformulada, passando a constituir uma das três secções em que estão organizados os textos. As diferentes indústrias perdem, assim, parte do protagonismo na operacionalização da apresentação dos resultados obtidos. De qualquer modo, a ideia de "vida no castelo" permanece enquanto modo de sistematização do conhecimento, constituindo a secção final da apresentação dos resultados das 3ª, 4ª e 5ª campanhas. No caso da 6ª campanha, a apresentação da "vida no castelo" é alvo de especificação, organizando-se em sub-secções que compõem as considerações finais do texto. Uma especificação organizada em três temas: um relativo a actividades de subsistência das populações (a agricultura e a caça); outro acerca da rede de contactos em que se encontrava o "castelo"; e, por último, uma tentativa de afinar a cronologia de ocupação do sítio. Por sua vez, os dois últimos artigos apresentam uma estrutura muito distinta dos anteriores que, como veremos mais à frente, expressa uma reformulação no modo como o quotidiano é apresentado.

As diferentes estruturas dos artigos expressam os deslocamentos no modo como a "vida no castelo" passaria a ser dada a conhecer. Com efeito, no primeiro artigo, esta imagem é forjada a partir da apresentação das "indústrias", isto é, foram considerados sistemas técnicos em que, a interacção entre matérias-primas, técnicas e produtos, é o modo pelo qual se cria uma narrativa do quotidiano das populações de Vila Nova de São Pedro. Nos artigos seguintes, embora tal modo de organizar os elementos recolhidos persista, existe uma tentativa de síntese, tentando-se reunir todos esses aspectos numa única secção. Em contrapartida, vão-se criando secções específicas para caracterizar a "vida no castelo" que seria apresentada enquanto sistema de actividades, "a agricultura e a caça", por exemplo. Porém, se é certo que seria pela organização do conhecimento do quotidiano em sistemas de actividades que se tornava possível o seu destaque em termos de organização do discurso, já a apetência totalizante que decorre da discursificação do quotidiano continua a ocorrer ao nível da apresentação das colecções. Com efeito, as colecções dos artefactos (nas suas especificidades e nos seus detalhes) tornavam-se mais disponíveis para exibir o quotidiano que se queria ver no castelo. Criando nesses artefactos a proximidade e a distância necessárias para organizar os inquéritos e as imagens do Presente.

No texto sobre as 1ª e 2ª campanhas (Paço & Jallay (1970 [1939]), a apresentação das indústrias segue uma lógica que parte do ordenamento dos artefactos em função da natureza do material de que são feitos (Tabela 6.1). Deve salientar-se, porém, que o último grupo considerado – os Adornos – saem

desta lógica, sendo que, o grupo a que se refere não é considerado uma indústria. Neste desfasamento, que não é explicado pelos autores, podemos considerar uma hierarquia de saberes técnicos (e contexto de uso dos objectos produzidos) que parece orientar o ordenamento da colecção. Com efeito, a dado momento, entram em cena uma série de valores que, desconcertando a organização dos artefactos em função da natureza do seu material, nem por isso a põe em causa. Reforçando, apenas, uma hierarquia baseada numa ideia de progresso técnico e moral que subjaz à ordem que se impõe aos conjuntos de artefactos. Este ordenamento pode ser visto na sequência de apresentação das indústrias, que obedece a uma organização baseada na hierarquização da complexidade das técnicas. Sendo a primeira – a indústria lítica – a menos complexa e a última – a indústria metálica – uma técnica que implica um saber mais elaborado. Neste sentido, quando abrem a apresentação das indústrias, os autores decidem o seguinte: "iniciemos o estudo das indústrias pelos objectos de pedra e, entre estes, pelos de maiores dimensões e talhe mais grosseiro" (ibid.: 235), ou seja, enunciam a ordem a partir da qual vão proceder à exibição da vida no castelo.

Indústria Lítica	mós; amoladoiras; percurtores; discos; machados de pedra; goivas e enxós; outros objectos*; placas de xisto; cilindros; micrólitos; setas; punhais e lanças; serras; facas; raspadores; furadores; núcleos. *outros objectos: gral de calcário; cilindro de calcário; metade de uma conta; possíveis espátulas; pedaço de anfibolite de secção elíptica com uma cavidade que que podia ser utilizada para triturar qualquer substância corante ou preparar tinta;

Tabela 6.2 – Sistematização das Categorias Artefactuais consideradas na Industria Litíca por Paço & Jallay (1970 [1939]: 235-243).

Na Tabela 6.2 está representada a sequência criada pelos arqueólogos para tal apresentação, sendo que, o conjunto das mós corresponde à primeira categoria a ser apresentada:

"Mós. – São muito abundantes, denunciadoras portanto de um povoado bastante mais denso. É vulgar encontrar duas, três ou mais junto de um fundo de cabana. // É o seu talhe do mais primitivo: uma pedra de maiores dimensões e alisada, sobre que se deita a substância a triturar e que se esmaga com outra pedra mais pequena. A que serve de base adquire uma ligeira curvatura ao centro e, uma e outra, apresentam muito lisas as faces sobre que se executa o trabalho. // Estas mós ainda hoje são usadas por muitos selvagens africanos. Um recente trabalho do Prof. Santos Júnior dá-nos a fotografia de um indígena de Moçambique moendo cereais numa mó que é semelhante às do «Castelo»." (ibid.: 235).

Na apresentação das mós entra em cena um conjunto de raciocínios: a associação do tipo de artefacto a uma tarefa e, daí, um ambiente doméstico; a correlação entre a elevada ocorrência destes elementos a uma densidade populacional elevada; e a justaposição da sua instrumentalidade a uma determinada imagem social – *os selvagens africanos* – indexando-o, deste modo, a um grau de complexidade tecnológica e social que permite o seu posicionamento numa narrativa do Progresso e da

Civilização que se estende até à actualidade portuguesa de então. Este último aspecto acabaria por ser imposto como possibilidade de representar os artefactos, sendo que na série de estampas que acompanham a descrição dos artefactos, substitui a própria imagem desse tipo artefactos[114] (Figura 6.27). A descrição das indústrias líticas continua seguindo a sequência que se apresenta na Tabela 6.2.



Fig. 9 — Mulher de Coéra (Moçambique) preparando farinha numa mó semelhante às do «Castelo».

Fig. 6.27 - Ilustração relativa às mós (Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 9).

No encadeamento da apresentação vão-se jogando diferentes hierarquizações: de objectos de feição mais grosseira para objectos com maior requinte de manufactura; de objectos usados em contextos cerimoniais para objectos de contextos de subsistência; de utensílios para elementos decorrentes cadeias operatórias. É de salientar que na apresentação destes conjuntos, os autores poderiam ter continuado a traçar paralelos etnográficos com exemplos vindos dos estudos feitos por outros autores nas colónias, porém, não o fazem. Tal exercício de analogia é exclusivo da análise das mós, a categoria considerada mais grosseira de todos os elementos líticos. Em contrapartida, a descrição dos artefactos é acompanhada por estampas onde são reproduzidas fotografias dos conjuntos. Nesta apresentação gráfica ocorre uma selecção dos elementos a apresentar que, mais uma vez, hierarquiza as categorias em função das suas qualidades técnicas ou relevância do ponto de vista da construção de uma imagem das

114 Neste esquema de representação joga-se, então, uma intersecção de discursos que potencia o inquérito da prática arqueológica enquanto possibilidade de, pela ordem que cria, contribuir para uma ordem social animada pela agenda colonialista, em que o Passado dos colonos é apresentado como o longo caminho percorrido. Caminho que actualiza a sua legitimidade para civilizar os *selvagens africanos*. O estágio de primitivismo do espectador, sendo colocado num tempo remoto, reifica a sua civilidade e justifica o seu expansionismo.

actividades em que estariam inseridos. Deste modo, o carácter grosseiro das amoladoiras, dos percutores e dos discos não são apresentados nas estampas; as goivas, as enxós e as placas de xisto também não estão ilustradas por qualquer elemento gráfico, sendo que as primeiras ocorrem em número reduzido e as placas são apenas fragmentos dos objectos; os micrólitos e os núcleos, apesar de testemunharem técnicas de talhe complexas também não são apresentados por qualquer recurso visual. Os conjuntos de machados, setas, punhais, lanças, serras, facas, raspadores e furadores são apresentados em três figuras (6.28, 6.29 e 6.30) onde os artefactos são apresentados em séries que, documentando a sua variabilidade morfológica, prolongam o ordenamento dos conjuntos num exercício que sugera uma tipificação.

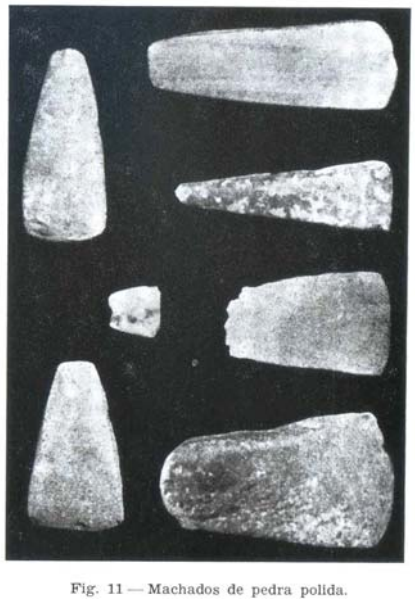


Fig. 11 — Machados de pedra polida.

Fig. 6.28 – Ilustração relativa aos machados (Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 11).

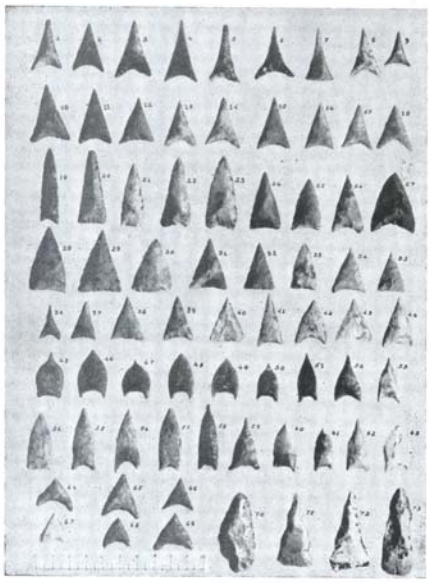


Fig. 15 — Diferentes tipos de pontas de seta do «Castelo».

Fig. 6.29 – Ilustração relativa às pontas de seta (Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 15).



Fig. 16 — Lanças ou punhais (1-6), raspadores (9-12), serras (13-16), furadores (24-27 e 32-34), lâminas de quartzo hialino (17-23).

Fig. 6.30 – Ilustração relativa às lanças, punhais, entre outros (Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 16).

Na apresentação das indústrias líticas ocorrem quatro categorias que desconcertam a nomeação das categorias: os discos; os "outros objectos", as placas e os cilindros. Com efeito, enquanto as restantes são referidas tendo em conta uma instrumentalidade definida, os discos, as placas e os cilindros são nomeados tendo em conta sua morfologia. No caso da categoria "outros objectos", a sua nomeação destabiliza a própria ordem da atribuição de nomes que especificam os artefactos[115]. Porém, superadas as dificuldades da sua nomeação, as suas características técnicas permitem a sua inserção na ordem do conjunto: os discos, dado que são elementos grosseiros, são apresentados a seguir aos percutores; no caso dos "outros objectos", das placas e dos cilindros, tratando-se de objectos polidos e

115 Sendo que, a formulação desta categoria nega essa especificação, salientando a sua alteridade relativamente às restantes.

decorados, para os quais era possível traçar paralelos que os remetem para ambientes funerários, encerram a sequência dos objectos polidos[116]. No caso dos "outros objectos", é de salientar que, a indiferenciação na nomeação do grupo, contrasta com a utilização dos nomes usados internamente. Com efeito, para catalogar um dos seus elementos, é usado o nome "gral". No mesmo sentido, outro dos elementos que, em texto, é referido tendo em conta a sua morfologia, é apresentado nas figuras também como um "gral" (Figura 6.31).



Fig. 12 — Gral de calcáreo.



Fig. 13 — Cilindro de barro.

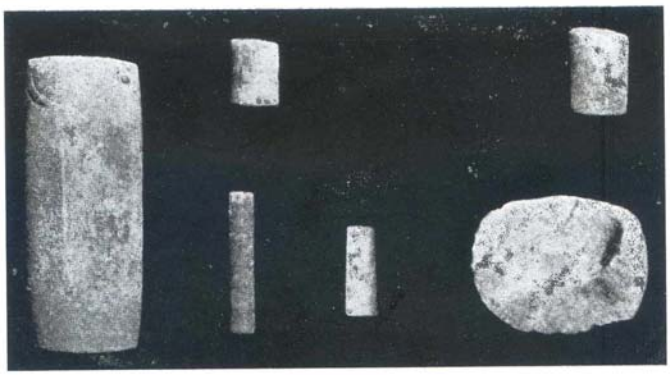


Fig. 14 — Cilindros de calcáreo e fragmentos de gral.

Fig. 6.31 - Ilustrações relativas à categoria "outros objectos" (indústria lítica) e ao cilindo de barro (indústria cerâmica). (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 12, 13 e 14).

116 Com efeito, esta categoria, formada pela impossibilidade de se definir uma instrumentalidade para os artefactos, continua no seu interior a discutir tal aspecto, por exemplo: "fragmentos de pedras alisadas e de fraca espessura, que bem podem denominar-se espátulas. Pedaço de anfibolite de cerca de 15 cm de comprido, de secção elíptica e arredondado numa das extremidades, tendo uma pequena cavidade que bem podia ser utilizada para triturar qualquer substância corante ou preparar tinta" (Paço & Jallay ibid.: 237). Mesmo sem saber enunciar o objecto, refere-se a suas possibilidades de instrumento.

Estes desfasamentos permitem que, pela nomeação, se vá construindo uma imagem de diferença que intensifica a familiaridade das outras categorias[117]. Porém, dado que as categorias funcionam como um mesmo conjunto – a colecção de Vila Nova de São Pedro – essa diferença vai sendo domesticada enquanto parte integrante de um cenário religioso exótico. A construção deste cenário permite que, no momento da organização das estampas, figurem lado a lado artefactos de indústrias distintas (Figura 6.107), remetendo para uma vida que, para além de industriosa, é também espiritual. Remetendo para um quotidiano feito de rituais que o inquérito dirigido à instrumentalidade dos artefactos permite conhecer. É neste governo da instrumentalidade das coisas que se tece a imagem de um quotidiano feito de objectos de uso comum e objectos de excepção. A imagem de um quotidiano feita à medida das ficções que organizam a vida dos espectadores, exibindo-a como ordem natural e histórica das coisas.

Indústria Cerâmica	vasos de barro; vaso oblongo; queijeiras; cadinhos; colheres; cilindro; placas de barro; cossoiros; chifres, figura feminina;

Tabela 6.3 – Sistematização das Categorias Artefactuais consideradas na Industria Cerâmica por Paço & Jallay (1970 [1939]: 243-252)

O ordenamento que é conferido à Industria Cerâmica (Tabela 6.3) sugere a continuação da diferenciação de uma esfera religiosa e outra mais relacionada com actividades económicas. Porém, a localização dos cossoiros e das placas de tear, surgindo após o cilindro que é vinculado a um ambiente ritual, é dissonante desta separação. Com efeito, assistimos à apresentação de um conjunto de categorias que remete, primeiro, para a contentorização (vasos de barro e vaso oblongo), depois para artefactos associados a práticas de subsistência (queijeiras e colheres) e, por último, de artefactos que apresentam características que as separam de um domínio exclusivamente instrumental. As placas de barro, interpretadas como pesos de tear, e os cossoiros desestabilizam esta ordem por diferentes razões. Os cossoiros são apresentados do seguinte modo:

"Destes curiosos objectos encontrámos vários exemplares. O fim a que se destinavam é bastante problemático, disse Siret. Poré, Coury, tomando por base os achados das estações lacustres, coloca a *fusioles* ou cossoiros entre os instrumentos necessários à indústria têxtil. Diz mesmo que eles «marcam a primeira manifestação do génio humano à mecânica». A fusiola, com a roca e o fuso, acrescenta, desempenharam um papel importantíssimo «através das idades e no mundo inteiro»" (ibid.: 251)

Ou seja, sendo artefactos que remetem para uma actividade produtiva, ao contrário das queijeiras ou dos cadinhos, possuem uma aura de engenho e génio que os permite destacar dessas actividades, ou

117 É criada uma desproporção entre uma categoria que se define pela sua indefinição e uma designação interna que remete para uma mitologia muito vasta.

a investir de simbologia a domesticidade que a compõe. No caso das placas de barro seria a decoração das suas superfícies que os colocaria enquanto instrumento de trabalho investido de simbolismo:

"Sem alongar demasiado este estudo, não deixaremos de nos referir às ornamentações que muitas destas placas apresentam, uma de um lado, outras dos dois. Entre estes desenhos, na sua quase totalidade incisos, abundam os ondulados, recticulados, linhas paralelas, espinha, zize-zagues, etc., sobre que muito haveria a dizer se os comparássemos com pinturas muito semelhantes de grutas e dolmens" (ibid.: 250)

Com efeito, em função da decoração, ao discurso acerca da funcionalidade das placas de barro, desenvolvida em torno da sua utilização em mecanismos de tecelagem[118], é adicionada uma problematização acerca do significado dos motivos, remetendo para a possibilidade de representações cosmológicas ou manifestações de uma escrita (ibid.: 250-251). Assim, a abordagem desta categoria de artefactos passa da enumeração de uma série de possibilidades técnicas, relacionadas com o seu uso na tecelagem, para se constituírem enquanto elementos portadores de codificações a desvendar. A importância deste último aspecto levaria à apresentação de três figuras sobre a ornamentação das placas de barro (Figuras 6.32, 6.33 e 6.34)

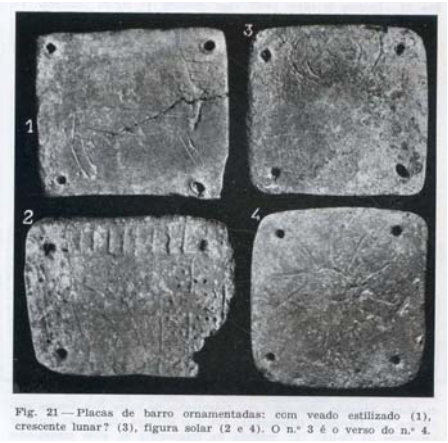

Fig. 21 — Placas de barro ornamentadas: com veado estilizado (1), crescente lunar? (3), figura solar (2 e 4). O n.º 3 é o verso do n.º 4.

Fig. 6.32 - Ilustração relativa à categoria placas de tear (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 21).

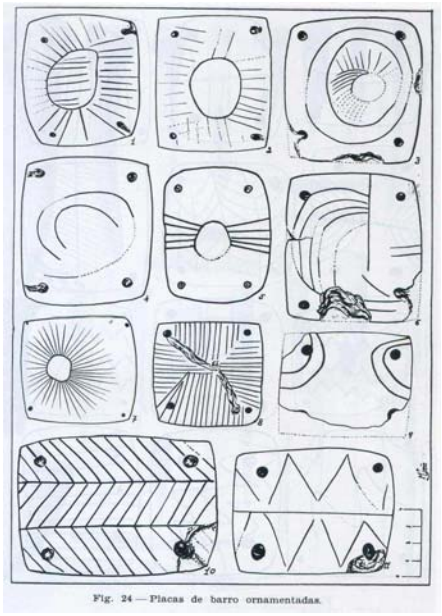

Fig. 24 — Placas de barro ornamentadas.

Fig. 6.33 - Ilustração relativa à categoria placas de tear (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 24).


Fig. 25 — Placas de barro ornamentadas.

Fig. 6.34 - Ilustração relativa à categoria placas de tear (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 25).

A importância conferida à ornamentação seria decisiva na selecção dos elementos a apresentar no âmbito da categoria dos vasos de barro. Com efeito, após a indicação da existência de um elevado

118 Discutindo-se, por exemplo, se o desgaste das perfurações seria indicativa de um tear vertical, ou se o elevado número de ocorrências não seria correlativo de um centro de produção e armazenamento deste tipo de objectos (Paço & Jallay ibid.: 248-250). Ou seja, num esquema de relações na qual são também discutidas as queijeiras, sobre as quais se escreve que "as populações do Castelo (...) viveriam em parte do produto dos seus rebanhos" (ibid.: 247).

número e variedade de vasos ("a julgar pela espessura dos fragmentos" (ibid.: 243)) e considerando a quase impossibilidade de fazer colagens, a análise centra-se na decoração: discutindo os motivos representados e os meios técnicos para serem realizados (fazendo alusão aos inúmeros artefactos que são apresentados ao longo do artigo). A decoração serve também para criar uma série de paralelismos com outras estações, a partir da qual se vai definindo um cronologia para o "castelo" e as redes de contactos em que se encontra inserido. Nas imagens que ilustram esta categoria são representadas as várias decorações mencionadas e, no que diz respeito às formas dos recipientes, são seleccionados exemplares completos ou reconstituições (Figuras 6.35, 6.36 e 6.37).



Fig. 17 — Fragmentos de cerâmica ornamentada. Decoração exterior (1-21). Decoração interior (22-26).

Fig. 6.35 – lustração relativa às "ornamentações dos vasos" (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 17).

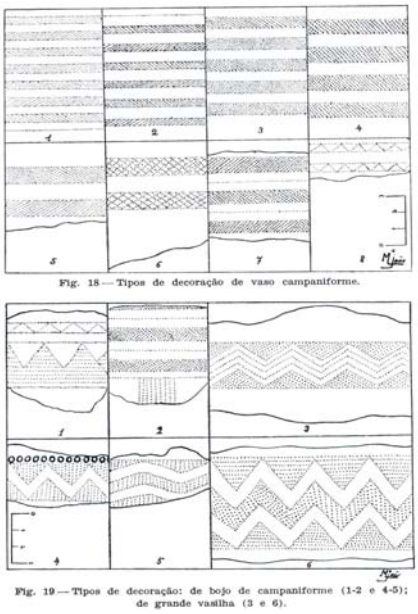


Fig. 18 — Tipos de decoração de vaso campaniforme.

Fig. 19 — Tipos de decoração: de bojo de campaniforme (1-2 e 4-5); de grande vasilha (3 e 6).

Fig. 6.36 – lustração relativa às organizações decorativas dos recipientes cerâmicos (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 21).

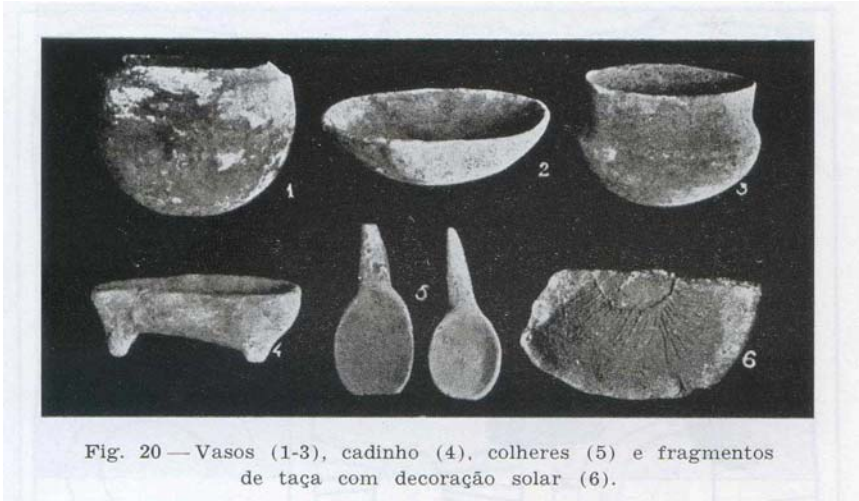


Fig. 20 — Vasos (1-3), cadinho (4), colheres (5) e fragmentos de taça com decoração solar (6).

Fig. 6.37 – lustração relativa à artefactos quase inteiros ou reconstituídos (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 21).

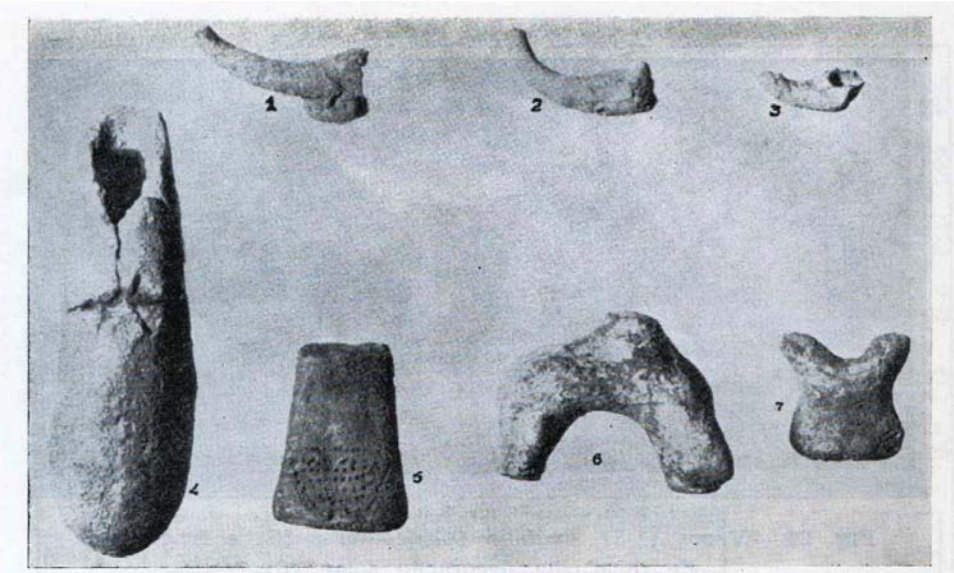


Fig. 22 — Chifres de barro (1-3), vaso oblongo (4), figura feminina (5), fragmento de quadrúpede (6), figura antropomorfa? (7).

Fig. 6.38 - Ilustração relativa à artefactos relativos a uma ideia de "feminino" e religiosidade (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 22).

A par da categoria dos vasos de barro, existe outra que diz igualmente respeito a um recipiente: o vaso oblongo. Este vaso é destacado dos restantes devido às suas dimensões e morfologia, sendo que, a sua individualização permite também uma abordagem distinta dos outros vasos. Em texto, é apresentado do seguinte modo:

"É um recipiente de 115 milímetros de comprimento, por 36 na parte mais larga e fundo esférico. Este objecto, que se encontrava fragmentado e conseguimos reconstituir em parte, tem interiormente um orifício de 90 milímetros no fundo do qual havia restos de uma substância branca, muito fina, que bem poderia ser artigo de beleza feminina." (ibid.: 247).

Na apresentação do artefacto considera-se, então, a sua morfologia e o seu conteúdo, sendo que este permite a sua associação a uma esfera do quotidiano específica: o feminino. Esta associação seria reforçada na apresentação gráfica do artefacto (Figura 6.38), onde é justaposto a uma outra categoria que remete para a construção *desse* feminino – designada figura feminina – que, em texto, é apresentada como símbolo da maternidade. Na composição da imagem está também presente a categoria dos chifres e outras figuras zoomorfas e antropomorfas que, em texto, são associadas a práticas de culto. Constrói-se, assim, uma imagem que, pela associação de elementos díspares, vai tecendo ligações entre uma cosmologia, habitada por animais e figuras maternas, e um quotidiano em que *uma substância branca, muito fina, poderia ser artigo de beleza feminina*. Pela categorização, vai sendo criada uma indexação que abre a possibilidade para que outras representações entrem e contribuam para a edificação das ligações para que a imagem da "vida no castelo" se forje.

A associação do vaso oblongo ao universo feminino leva-nos a um texto de Erving Goffman (1999 [1976]) sobre a ritualização da feminilidade. Por momentos, deixemos a análise dos textos de A. do Paço e E. Jalley, e tentemos explorar esta prática de construção do feminino. E. Goffman analisa uma série de imagens de publicidade dos anos setenta para decompor a sua sintaxe. Neste sentido, salienta que "na sua maioria, as fotografias comerciais são apenas «imagens», quando muito «realistas», mas é evidente que a realidade que é suposto deformarem é, por muitos e importantes aspectos, ela própria artificial. Porque a face do real que está, aqui, em causa é a maneira como as situações nos servem de recursos cénicos para elaborar, num instante, o retrato visível da natureza humana que reivindicamos. Por isso, as fotografias de composição revelar-se-ão, talvez, mais ricas em substância do que se pensava, equivalendo, de algum modo, para quem estuda o idioma ritual de uma comunidade, a um texto escrito para quem estuda a língua" (ibid.: 165). Assim, existe neste autor, um nivelamento de uma "realidade" e de uma "representação dessa realidade" ao reconhecer nas duas uma dimensão de artificialidade no momento da sua exibição. É, de certo modo, da ficcionalidade destas duas "realidades" que é possível fazer a sua comparação, na medida em que, pela ficção que uma e outra constroem, vai sendo constituído o "idioma ritual" onde se reivindica uma determinada natureza humana. Neste idioma vão sendo construídas as práticas que permitem mediar e naturalizar as relações entre os diferentes intervenientes (mulheres, homens, coisas...)[119]. Práticas que, na publicidade, aparecem sob uma forma hiper-ritual que fossiliza – na imagem – esse idioma[120]. Deste modo, na associação que A. do Paço e E. Jalley fazem entre o vaso oblongo e o universo feminino, podemo-nos interrogar acerca do "idioma ritual" – da ficção e da ordem – que operacionaliza esta associação. Isto é, podemos tentar compreender a prática destes dois arqueólogos na sua similitude com a prática publicitária que, no ordenamento das colecções artefactuais vão *convencionalizando as convenções* sociais em que vivem, fazendo da colecção *uma mercadoria hiper-ritualizada*. No sentido de tentar compreender alguns dos movimentos de construção

119 "Resumindo, quer seja na publicidade ou na vida, queremos poses brilhantes, queremos exteriorizar-nos: mas, na vida, uma boa parte da película não tem interesse. Dito isto, a verdade é que nos dois casos, quer posemos para uma fotografia ou executemos uma verdadeira acção ritual, entregamo-nos a uma mesma representação ideal de carácter comercial, que é suposto descrever a realidade das coisas. Cada vez que um homem real acende o cigarro a uma mulher real, o seu gesto pressupõe que as mulheres são um objecto de valor, um tanto limitadas fisicamente e às quais é preciso ajudar a cada passo. Está bem presente, neste pequeno rito interpessoal, uma expressão «natural» da relação entre os sexos, mas que, talvez, não seja mais o reflexo real desta relação de que o casal de uma publicidade de cigarros o é de um casal representativo" (Goffman ibid.: 188-189).

120 "De uma maneira geral, os publicitários não criam as expressões ritualizadas que utilizam. Exploram o mesmo corpo de exibições, o mesmo idioma ritual que todos nós que participamos em situações sociais, e com o mesmo objectivo: tornar legível uma acção entrevista. Quanto mais convencionalizam as nossas convenções, estilizam o que já está estilizado, fazem um uso frívolo de imagens descontextualizadas, em suma, a sua mercadoria é, por assim dizer, a hiper-ritualização" (ibid.: 189).

deste feminino, vejamos alguns exemplos de representações do(s) feminino(s) que podem ter participado na construção do vaso oblongo a este universo.

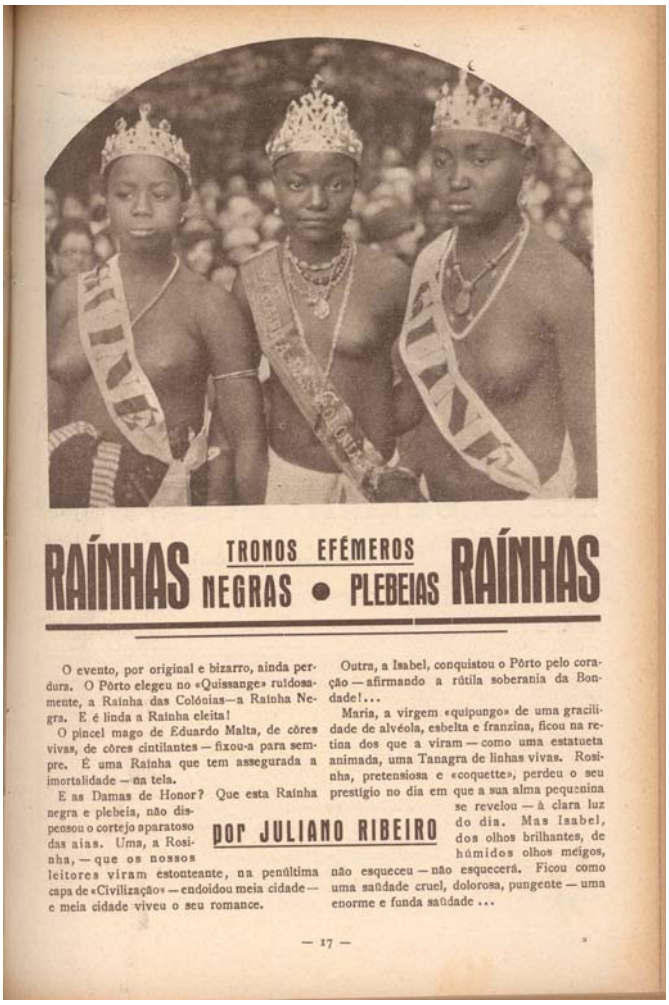


Fig. 6.39 – Rosinha posando para os fotógrafos, fotos Casa Alvão (Serén 2001: 94)



Fig. 6.40 – *Civilização*, 1934, N.º 69, página 65 (BPMP COR 2122).

Retomemos um "personagem" da Exposição Colonial do Porto que referimos anteriormente: a Rosinha, uma jovem balanta da Guiné, que foi coroada "Rainha da Exposição". Este seu título decorre, em parte, das suas destrezas de exibição perante os fotógrafos, nomeadamente da Casa Alvão (Serén 2001), prestando-se a uma multiplicidade de poses que lhe garantem uma grande protagonismo durante a Exposição. Como vimos, Rosinha *foi exibida* perante alguns dos dispositivos da Exposição no sentido de criar uma ideia de acolhimento da Missão Civilizadora Portuguesa (Capítulo 5, Figura 5.31 e 5.32). De um modo paralelo a estas exibições, *exibiu-se* também como mulher, indo de encontro à construção de um "feminino dos indígenas das colónias". Nessas imagens (Figura 6.39), que viriam a ser publicadas na imprensa (Figura 6.40), exercita poses cujo artificialismo vai no sentido de construir uma sensualidade e exotismo que iria de encontro às expectativas dos visitantes da exposição.



RAÍNHAS TRONOS EFÉMEROS RAÍNHAS
NEGRAS • PLEBEIAS

O evento, por original e bizarro, ainda perdura. O Pôrto elegeu no «Quissange» ruidosamente, a Rainha das Colónias—a Rainha Negra. E é linda a Rainha eleita!

O pincel mago de Eduardo Malta, de côres vivas, de côres cintilantes — fixou-a para sempre. É uma Rainha que tem assegurada a imortalidade — na tela.

E as Damas de Honor? Que esta Rainha negra e plebeia, não dispensou o cortejo aparatoso das aias. Uma, a Rosinha, — que os nossos leitores viram estonteante, na penúltima capa de «Civilização» — endoidou meia cidade — e meia cidade viveu o seu romance.

Outra, a Isabel, conquistou o Pôrto pelo coração — afirmando a rútila soberania da Bondade!...

Maria, a virgem «quipungo» de uma graciliidade de alvéola, esbelta e franzina, ficou na retina dos que a viram — como uma estatueta animada, uma Tanagra de linhas vivas. Rosinha, pretensiosa e «coquette», perdeu o seu prestígio no dia em que a sua alma pequenina se revelou — à clara luz do dia. Mas Isabel, dos olhos brilhantes, de húmidos olhos meigos, não esqueceu — não esquecerá. Ficou como uma saüdade cruel, dolorosa, pungente — uma enorme e funda saüdade ...

por JULIANO RIBEIRO

— 17 —

Fig. 6.41 - *Civilização*, 1934, N.º 70, página 17 (BPMP COR 2122).



para as mulheres de portugal

por

marta mesquita da câmara

Pela primeira vez fotografada, enceta o grande caminho da publicidade com indiferença, no que suplanta muitas brancas...

COMPLETAM-SE agora cinco séculos sôbre a data gloriosa que, na epopeia da navegação e descobertas portuguesas, significou o primeiro passo decidido e firme dado no caminho extenso — e tam de-pressa percorrido — de desvendar os mistérios e terrores do Mar Tenebroso, que havia de conduzir os discípulos do Infante de Sagres até ainda além da Taprobana, até ao país lendário do Cathay, até às Molucas, rescendentes do aroma capitoso das especiarias, tam preciosas e mais raras do que oiro...

Foi em 1434 que a caravela de Gil Eanes ousou transpor a barreira do Cabo Bojador, abrindo assim de par em par a porta do mar imenso e da ignorada terra onde os portugueses, a poder de heroismo aventuroso e pertinaz, iam principiar a erguer a pouco e pouco, cimentado com o mais nobre do seu sangue, o edifício portentoso do primeiro e mais vasto imperio Colonial que nações modernas possuiram!

Não sei se por acaso do destino caprichoso se por vontade consciente de quem lhe concebeu inicialmente a idea, coincide a realização da primeira Exposição Colonial Portuguesa, com a comemoração dessa data centenária.

Seja fortuita coincidência, ou tenha sido propósito reflectido, melhor data não podia escolher-se para esta Exposição de resultados triunfais do trabalho colonial dos Portugueses, que o do quinto centenário do feito valoroso que representou o lanço inicial da tarefa.

Destina-se, portanto, a primeira Exposição Colonial a mostrar aos Portugueses, de maneira prática, e por vividas imagens prestigio-

— 73 —

Fig. 6.42 - *Civilização*, 1934, N.º 69, página 73 (BPMP COR 2122).

O diálogo entre os fotógrafos e Rosinha permitiu, então, que esta se tornasse um ícone da exposição, garantindo-lhe o título de "Rainha da Exposição". Porém, num concurso de beleza que tinha como objectivo eleger a "Rainha das Colónias", a fotogenia de Rosinha viria a jogar contra si, conseguindo apenas um lugar de Dama de Honor (Figura 6.41). Com efeito, numa reportagem acerca do evento publicada na revista *Civilização* N.º 70, onde no número anterior Rosinha tinha sido capa da revista, o repórter Juliano Ribeiro (1934: 17) explica que "Rosinha, pretensiosa e «coquete», perdeu o seu prestígio no dia em que a sua alma pequenina se revelou – à clara luz do dia". Podemos, então, pensar que talvez o desafio da "Rainha das Colónias" fosse distinto do desafio da "Rainha da Exposição"[121]. O primeiro prende-se com a própria natureza da Exposição (que assenta num princípio da exibição) em que o

121 Note-se que desconhecemos o contexto em que estes concursos se processaram, sendo que, a leitura que aqui propomos visa apenas tentar discutir a multiplicidades de dinâmicas na construção de uma imagem do feminino. Com efeito, a eleição de outra concorrente como Rainha das Colónias poderia ter estado associado a outro tipo de questões inerente à organização da Exposição. Neste sentido, salientamos que a nossa leitura está restringida à notícia de Juliano Ribeiro publicada na revista *Civilização*.

carácter "coquete" de Rosinha poderia funcionar de modo positivo; o segundo decorre de uma ideia de beleza feminina, à qual não se pede que se exiba, mas, como nos informa o repórter J. Ribeiro, que, fique na retina: "Maria [a vencedora], a virgem «quípungo» de uma gracilidade de alvéola, esbelta e franzina, ficou na retina dos que a viram – como uma estatueta animada, uma Tanagra de linhas vivas" (ibid.). Num discurso semelhante, e contrastando novamente com o "pretensiosismo" de Rosinha, a outra Dama de Honor seria apresentada como encarnando a bondade: "a Isabel, conquistou o Pôrto pelo coração – afirmando a rútila soberania da Bondade!... (...) Isabel, dos olhos brilhantes, de húmidos olhos meigos, não esqueceu – não esquecerá. Ficou como uma saudade cruel, dolorosa e pungente – uma enorme e funda saudade..." (ibid.). Deste modo, assistimos, no mesmo evento, a uma disparidade nas dinâmicas através dos quais o feminino das "mulheres das colónias" ia sendo construído[122].

Ainda sobre a reprovação desta Rosinha exibida na Exposição Colonial do Porto e o feminino no Estado Novo, é de salientar de um artigo de Marta Mesquita da Câmara (1934) publicado no mesmo volume da Civilização onde a Rosinha foi escolhida para ser a capa da revista. Neste artigo, intitulado "Para as mulheres de Portugal", a autora começa com o comentário a uma imagem de uma das participantes da Exposição, enaltecendo a sua indiferença perante os fotógrafos: "Pela primeira vez fotografada, enceta o grande caminho da publicidade com indiferença, no qual suplanta muitas brancas..." (ibid.: 73) (Figura 6.42). Neste comentário, o modo como é entendida a pose do modelo, articula-se com o modo como Rosinha foi julgada no concurso da "Rainha das Colónias". Isto é, reconhece a negação de um comportamento de exibição que poderia ser proporcionado pelo fotógrafo, conferindo-lhe uma exemplaridade na indiferença com que se deixa fotografar que serve de crítica a "muitas brancas". O texto que escreve a partir desta imagem, vai no sentido de enaltecer o papel da mulher no projecto colonial, propondo que se veja a Exposição como uma lição do trabalho de mulheres que, não se exibindo, contribuem sileciosamente para o Missão Civilizadora portuguesa.

"E essa lição, discreta e humilde, mas grandiosa e pura, que é mister não esquecer entre tantas outras – é o do papel das mulheres de Portugal na epopeia heróica das Descobertas e Conquistas, e depois no labutar monótono, silencioso e sacrificado que se seguiu aos dias de aventura, quando foi preciso desbravar o sertão, instalar e firmar por tôda a parte o domínio português, principiar o trabalho lento, minucioso, sem brilho, e até às vezes sem proveito, arrancar da terra de

122 É de salientar que esta multiplicidade de factores que actua nos concursos, é, de certo modo, correlativa de uma outra multiplicidade de factores que se joga no posicionamento do vaso oblongo no âmbito da colecção de Vila Nova de São Pedro. Isto é, por um lado, *a substância fina e branca* que continha o vaso liga-o à beleza feminina e, por outro lado, esse feminino liga-se a uma esfera de religiosidade. Neste caso, na multiplicidade de factores, não há oposições, pelo contrário, vão sendo realizadas justaposições que forjam uma imagem de continuidade entre o feminino e o religioso na "vida do castelo".

África o pão de cada dia. // Mais que nunca, principiou então e foi essa a hora em que para as mulheres de Portugal surgiu um dever novo de amor e sacrifício" (Câmara ibid.: 75).

Trata-se de uma leitura da epopeia dos descobrimentos e da colonização que vai de encontro à alegoria representada no Monumento ao Esforço Colonizador Português (que apresentámos no Capítulo 5, Ponto 3.4.1). Uma leitura que, enaltecendo o papel das mulheres, as faz submissas num projecto de homens:

"Obedecendo apenas à doce voz do coração, abandonaram o tépido calor amigo e tutelar da terra onde nasceram, para irem alijeirar as horas monótonas de áspero trabalhar de cada dia, ao homem – pai ou irmão, filho ou marido – a quem as prendia o amor e o dever, para lhe serem amparo abençoado contra as fadigas, insídias e desânimos de um clima deprimente" (ibid.: 76).

Este texto de Marta Mesquita é anterior à formação da Mocidade Portuguesa Feminina, que viria a ser criada em 1936, porém, expressa já uma série de aspectos que orientariam a acção desta instituição, nomeadamente, uma ideia de uma mulher com uma missão específica: a de coadjuvante nos projectos de uma figura masculina hegemónica, definindo, assim, o seu lugar na topografia das relações sociais[123]. A ordem que define esta topografia foi actualizada, em termos de política de género, em função da mitologia estadonovista (Rosas 2001) que actua no sentido da construção das significações (Cunha 2001) e dos exercícios (Martins 1990) necessários à sua naturalização. Isto é, a partir do lugar que cada um ocupa, são definidas as suas possibilidades de movimento nessa topografia, sendo que, no caso das oportunidades de se ser mulher durante este período, é dada ênfase ao carácter religioso e devoto da sua natureza (Figura 6.43), a partir do qual entende a sua missão enquanto mulher na verdade do Estado Novo, e se prepara para desempenhar os papéis necessários às obras do regime (Figuras 6.44 e 6.45), nas quais os homens encontram também o sentido para a sua masculinidade (Figura 6.46) (Pimentel 1997). Existe, então, uma proximidade entre uma esfera feminina e uma esfera religiosa, na qual a mulher recebe um papel de demiurgo que cuida do destino providencial dos homens. Assim, considerando esta proximidade entre o religioso e o feminino, a justaposição na mesma imagem do vaso oblongo e dos

123 Como saliente I.F. Pimentel, "um «lugar para cada um e cada um no seu lugar» era uma das normas preferidas de Carneiro Pacheco. Esta frase indica o elitismo, uma vontade de manter compartimentações sociais estanques – sem mobilidade profissional, social e política – e revela uma noção determinista segundo a qual cada um nasceria a missão para desempenhar determinada função. A frase também se aplicava evidentemente à mulher, à qual o Estado Novo atribuiu um lugar e um papel específicos – diferentes consoante a classe a que pertencia no seio da família e da sociedade. // A estrita separação de esferas consoante o sexo também se aplicou às organizações de juventude portuguesas, o que levou a que a MPF tivesse uma relativa autonomia e que a direcção carismática de Maria Guardiola se tornasse fundamental na imposição de uma linha de actuação e de um pensamento político-ideológico, bem como religioso à organização. Pensamento que não destoou, porém, da doutrina da igreja Católica nem do projecto político-ideológico do estado Novo e autonomia que acabou por remeter a organização para um espaço com pouca importância e pouca influência política. Facto que, por outro lado, também originou a inserção das jovens da MPF no mundo feminino tradicional e não no mundo da juventude" (Pimentel 2007: 16-17).

artefactos religiosos de Vila Nova de São Pedro talvez possa ser sintomático da cristalização deste modo de posicionar as coisas, os géneros e os comportamentos (Figura 6.38). Mas, deve salientar-se que, no estudo de E. Goffman que referimos anteriormente, é salientada a construção de uma imagem de "uma mulher oculta" (ibid.: 170-171) que, não sendo religiosa, partilha com a religião um misticismo que também pode ser visto nas figuras antropomórficas de Vila Nova de São Pedro.



Fig. 6.43 – Capa da revista da MPF *Menina e Moça* N.º 85, 1954 (Pimentel 2007: 132).



Fig. 6.44 – Capa da revista da MPF *Menina e Moça* N.º 42, 1950 (Pimentel 2007: 96).

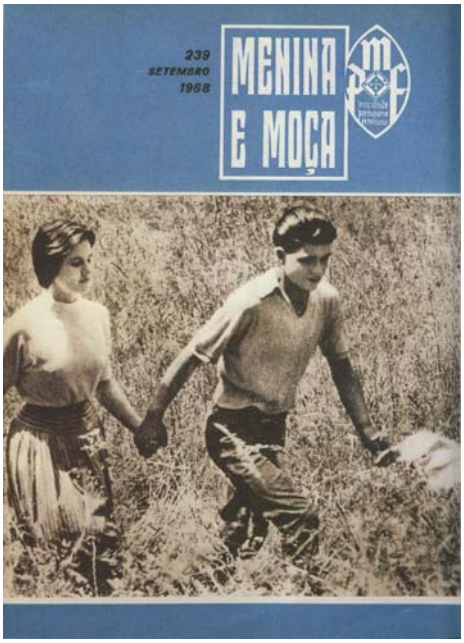


Fig. 6.45 – Capa da revista da MPF *Menina e Moça* N.º 85, 1954 (Pimentel 2007: 132).



Fig. 6.46 – Capa do *Jornal da MP*, N.º 19, 1943 (Vieira 2008: 136).

Indústria Óssea	punção; alisadores ou espátulas; punhais; setas; alfinetes; agulhas; recipientes; ídolos;

Tabela 6.4 – Sistematização das Categorias Artefactuais consideradas na Industria Óssea por Paço & Jallay (1970 [1939]: 252-258)

Voltemos à sequência da apresentação da colecção de Vila Nova de São Pedro. A Indústria Óssea é a penúltima a ser apresentada, precedendo a indústria mais inovadora do período, a produção de metais. A posição dos artefactos ósseos, apesar da antiguidade da sua manufactura, é justificada pelo simbolismo que a leitura dos arqueólogos investe em tais artefactos:

"No eneolítico peninsular generaliza-se o emprego do osso. Vêmo-lo na cultura de Almeria, vêmo-lo mais tarde na de El Argar, já do Bronze. E, até mesmo quando se tornam de uso frequente os instrumentos de metal, não são por isso postos de parte os de osso, parecendo mesmo que há por eles uma certa veneração, como notou Estácio da Veiga" (ibid: 253).

O simbolismo que é considerado no posicionamento desta indústria acabaria por se combinar no ordenamento interno das categorias artefactuais. Com efeito, ao contrário da Indústria Lítica (onde os artefactos são organizados do mais tosco para o mais complexo) ou da Indústria Cerâmica (organizada em função de cenários sociais), os artefactos ósseos são apresentados de modo menos estruturado (Tabela 6.4). Apesar de ser possível definir um esquema semelhante ao da Indústria Cerâmica, dado que nas duas últimas categorias – os recipientes e os ídolos – apenas é referido um contexto ritual para o seu uso. Na apresentação das restantes categorias existe sempre uma referência a contextos de subsistência e contextos sociais mais formais. Acerca do uso social destes artefactos, é de destacar o modo como os alisadores ou espátulas, os punhais e os alfinetes são apresentados:

"Alisadores ou espátulas – Certos punções ou pontas têm a sua parte superior achatada em forma de pequena pá (Fig. 27 [Figura 6.48]). Utilizar-se-iam assim duplamente como furadores e como compressores ou alisadores. Esta variedade de aplicações denota bem a actividade que existia em Vila Nova de São Pedro, e o grau relativamente adiantado de civilização a que tinham chegado os seus habitantes. Como em certos punções, encontrámos igualmente nalguns alisadores da Figura 27 uma maior perfeição de formas, um gosto artístico mais pronunciado. Seriam talvez instrumentos por pessoas de grande autoridade ou de maiores posses.

Punhais – É o instrumento de osso mais comum nesta Póvoa eneolítica, e também o mais fácil de se fabricar (Fig. 26 [Figura 6.47])). (...) Podia servir de arma de defesa ou de ataque pessoal e também de arma de caça. (...)

Alfinetes – Há certas peças que são classificadas como tais pelos pré-historiadores, chegando mesmo alguns, baseados em argumentos de peso, a tê-las por objectos de adorno ou alfinetes de penteado para mulheres" (ibid.: 255).

Ou seja, se, no caso da Indústria Lítica, é apresentado um cenário com técnicas que remetem para distintos graus de complexidade técnica, e, a partir da Indústria Cerâmica, vão sendo definidos diferentes contextos sociais, na apresentação destas categorias da Indústria Óssea é possível considerar a sua associação a praticas de diferenciação social em que se tentam exercitar uma ideia de individualidade: os

diferentes alisadores/espátulas seriam sintomáticos de pessoas com maior autoridade social e económica; os punhais seriam usados como armas pessoais; e os alfinetes seriam elementos que participariam na construção da feminilidade. Deste modo, pela indústria óssea vai sendo definido um contexto de hierarquização social condizente com os diferentes tipos de complexidade técnica e de dinâmicas sociais. O cruzamento destes três aspectos permite a especificação das narrativas produzidas pela apresentação das actividades e das tarefas construídas em torno de cada um dos artefactos. Neste sentido, permite uma especificação que vai de encontro aos detalhes de um quotidiano que se quer ver no Castelo e apresentar na Colecção.

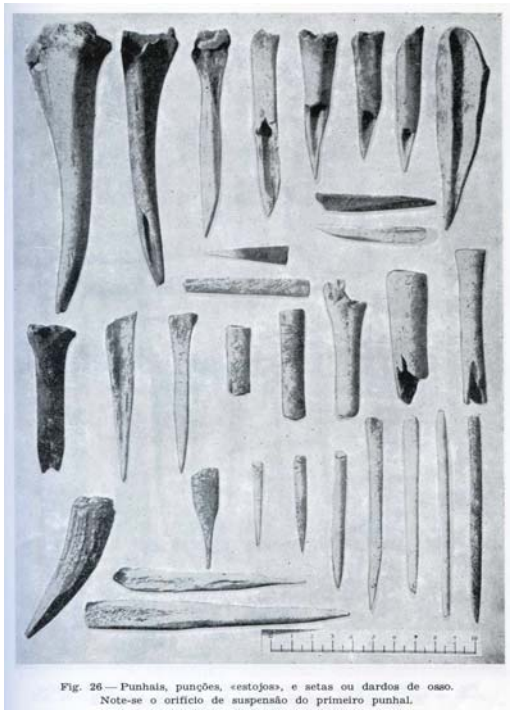


Fig. 26 — Punhais, pontas, «estojos», e setas ou dardos de osso. Note-se o orifício de suspensão do primeiro punhal.

Fig. 47 – Ilustração relativa aos conjunto de artefactos da indústria óssea (Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 26).



Fig. 27 — Idolos, alfinetes, agulhas e espátulas de osso. Na parte inferior da gravura: botões, pingentes, contas de colar e dentes com sulcos de suspensão

Fig. 48 – Ilustração relativa aos conjuntos de artefactos da indístria óssea e dos adornos(Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 27).

Indústria Metálica	machados; escopros ou formões; folhas de lança; adagas; faca ou punhal; flechas pendunculadas; agulhas-sovelas; serrotes; punções-estiletes; espirais; brincos; rebites ou cavilhas;

Tabela 6.5 – Sistematização das Categorias Artefactuais consideradas na Industria Metálica por Paço & Jallay (1970 [1939]: 258-265).

A Indústria Metálica (Tabela 6.5) é apresentada, como já referimos, como manifestação de um espírito de pioneirismo:

"O «castelo» de Vila Nova de São Pedro é contemporâneo dos primeiros instrumentos e metal. A forma e a matéria desses instrumentos são do que há de mais primitivo na metalurgia pré-histórica" (ibid.: 258-259).

O valor do primitivismo das técnicas é aqui subvertido. Com efeito, se nas restantes indústrias tal característica remeteria os artefactos para uma posição de menor destaque, no caso dos metais é

valorizado enquanto testemunho do advento de um avanço tecnológico que, tornando o «castelo» contemporâneo do seu tempo, expressa a sua civilidade. No ordenamento da apresentação, se exceptuarmos o lugar que ocupa o serrote, este conjunto parece estar dividido em três grupos: um primeiro que corresponde a um conjunto de categorias em que os artefactos são associados a uma série de práticas muito distintas; um segundo, constituído pelas agulhas-soleas, os punções-estiletes, as espirais e os brincos, cuja utilização é descrita no âmbito de técnicas do corpo (a tatuagem, por exemplo); e, um último grupo, constituído exclusivamente pelos rebites ou cavilhas que, não constituindo um artefacto, são interpretados como partes de uma alabarda do tipo das de El Argar (ibid.: 265).

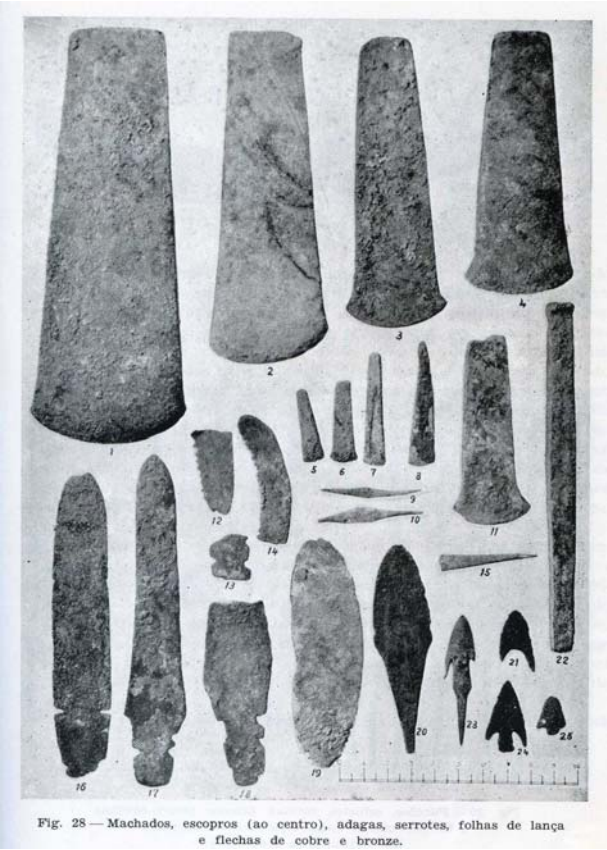


Fig. 28 — Machados, escopros (ao centro), adagas, serrotes, folhas de lança e flechas de cobre e bronze.

Fig. 49 - lustração relativa aos conjunto de artefactos em metal (Paço & Jallay 1970 [1939]: Fig. 28).

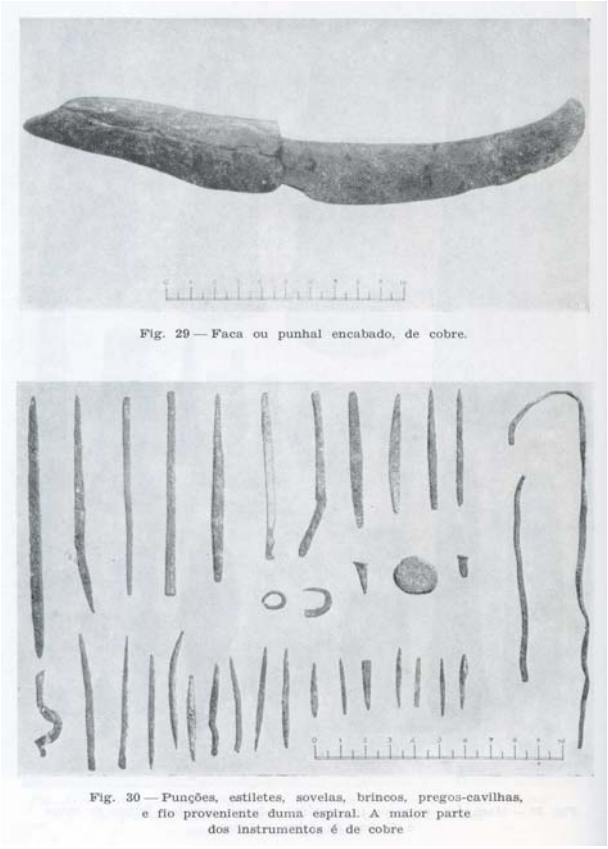


Fig. 29 — Faca ou punhal encabado, de cobre.

Fig. 30 — Punções, estiletes, sovelas, brincos, pregos-cavilhas, e fio proveniente duma espiral. A maior parte dos instrumentos é de cobre

Fig. 50 - lustração relativa aos conjunto de artefactos em metal (Paço & Jallay 1970 [1939]: Figs. 29 e 30).

Esta divisão está também presente na organização das estampas que acompanham o texto, sendo constituídas por duas imagens, uma relativa aos elementos do primeiro grupo e outra relativa aos do segundo grupo (Figura 6.49 e 6.50 (Figura 30)). O terceiro grupo encontra-se representado na segunda imagem. É de salientar que o destaque dado aos rebites não decorre do artefacto em si, mas, da possibilidade que abre em invocar um tipo de alabarda específica que, como é explicado em texto: "Se se confirma a nossa hipótese, temos que a cronologia do «Castelo» se estende até à cultura de El Argar"

(ibid.: 265). A abordagem tipológica é uma constante em todas as categorias dos metais[124], permitindo criar uma geografia de distribuição dos tipos que descreve áreas de influência e contactos e uma cronologia para a construção de tal geografia. A imagem desta geografia é complexificada por uma série de análises aos metais no sentido de indagar acerca das possíveis jazidas que foram exploradas para a sua produção, criando-se, em complemento a uma ampla geografia definida pela tipologia dos artefactos, uma imagem do nicho económico em que se processam as actividades metalúrgicas do «castelo».

Porém, o destaque que é dado aos artefactos nem sempre decorre da possibilidade de abrirem uma "janela de informação" que torne mais detalhada a vida no "castelo". Com efeito, na apresentação da Industria Metálica existe um caso em que o artefacto é destacado devido ao grau de conservação e à integridade física que apresenta. Como já tínhamos visto na apresentação da Indústria Cerâmica, A. do Paço e E. Jallay optaram por apresentar vasos reconstituídos em vez dos fragmentos a partir dos quais inferiram tais formas. Sendo que no universo das fragmentos de recipientes cerâmicos, focaram a sua apresentação apenas nos exemplares decorados. Ou seja, à falta de artefactos que apresentassem um grau de conservação satisfatório, procederam ao seu restauro e à problematização de outros aspectos. No caso dos metais, existem vários artefactos inteiros que vão são apresentados em série nas imagens, porém existe um que se destaca ainda mais:

"Faca ou punhal – É uma das peças mais interessantes do «Castelo», porque jazia ainda perfeitamente encabada em osso duro. O trabalhador que a desenterrou bateu com a enxada em pleno cabo, partindo-o infelizmente em múltiplos fragmentos. Notando várias esquírolas ainda aderentes ao espigão, demos ordem nesse momento para cessar imediatamente a escavação, e nós mesmos recolhemos pacientemente todos os fragmentos do cabo, de modo a poder ser quase integralmente reconstituído" (ibid.: 263).

A importância deste achado decorre, então, do seu estado de conservação. A sua excepcionalidade é expressa no destaque que lhe é dado em texto, onde é descrito o cuidado no modo como foi exumado, e nas estampas, onde é apresentado individualmente numa fotografia (Figura 6.50 (Figura 29)). Na valorização que é dada a este achado podemos considerar a actuação das expectativas de produção de uma colecção para um Museu, isto é, a produção de uma colecção de objectos que reúnam as condições necessárias para a construção de uma exibição do Passado. A integridade dos artefactos assegura uma nitidez que faz funcionar o discurso que se possa ter sobre esse Passado. Devido a essa sua eficácia, a integridade desses artefactos é privilegiado pelo inquérito que orienta prática arqueológica, fazendo crescer um espírito coleccionista que, por sua vez, faz variar a atenção prestada aos achados.

124 Ao contrário do que acontece nas outras categorias.

Adornos	contas de colar de barro, concha e calaíte; dentes de animal polidos com perfuração; berloques ou pingentes em osso e calcário; botões de osso;

Tabela 6.6 – Sistematização das Categorias Artefactuais consideradas nos Adornos por Paço & Jallay (1970 [1939]: 265-266).

O destaque conferido aos artefactos manifesta-se de modo muito diverso e contraditório. A secção do texto relativa aos Adornos expressa uma série de desajustamentos que ilustram este complexo movimento em que o destaque é construído. Com efeito, a este tipo de artefactos é dedicado uma secção independente; uma secção que contraria a organização da colecção em indústrias. Porém, o conjunto apresentado é constituído por um número reduzido de elementos:

"Nesta secção, apenas faremos menção das contas de colar, berloques e de alguns botões de osso, visto já antes, nas suas respectivas secções, termos descrito outros objectos igualmente de enfeite ou adorno pessoal" (ibid.: 265-266).

Ou seja, para além de constituir um grupo reduzido, os arqueólogos referem ainda que são categorias que ocorrem nas outras secções, sendo que, a sua apresentação nas estampas corresponde a uma imagem onde são apresentadas ao lado dos artefactos da Indústria Óssea (Figura 6.48). Ou seja, existe uma desproporção entre o lugar que lhe é definido na estrutura do texto, a sua apresentação em imagens e a "quantidade/qualidade" do próprio conjunto. Nestes desajustamentos, vai sendo reforçada a ideia de um conjunto de artefactos de adorno que se destaca na colecção. Esta ideia permitiria que a categoria subsista nos textos relativos aos resultados das campanhas dos anos seguintes. Atentemos às Tabelas 6.7. e 6.8 relativas à ordem da apresentação dos conjuntos artefactuais[125] nesses textos:

1º - Instrumentos de Uso Comum	a) Mós; b) Discos; c) Amoladeiras; d) Percutores; e) Machados; f) Enxós; g) Goivas; h) Escopros; i) Almofarizes; j) Facas; l) Raspadores; m) Furadores; n) Núcleos; o) Serras; p) Foices; q) Sovelas; r) Espátulas; s) Alisadores;	
2º - Vestido e Adorno	a) Alfinetes; b) Agulhas; c) Botões; d) Contas e berloques; e) Estiletes para tatuagem; f) Substâncias utilizadas na pintura corporal;	
3º - Armas	a) Setas; b) Punções; c) Punhais; d) Lanças e Adagas;	
4º – Cerâmica	a) Cerâmica de uso doméstico	vasitos minúsculos (um deles apresenta interiormente um coloração avermelhada, recipiente de artigos de beleza?); recipientes de tipo médio; recipientes grandes; exemplares lisos e decorados;
	b) Cerâmica Industrial	cossoiros ou fusiolas; carrinhos para dobar; placas de barro; cadinhos;

Tabela 6.7 – Sistematização das Categorias Artefactuais por Paço & Jallay (1970 [1942]: 282-297).

125 Nas Tabelas, seguimos as numerações e as alíneas usadas nos textos em análise.

1º - Objectos de Uso Comum	a) Mós, discos, amoladeiras, enxós, escopros e machados; b) Facas, raspadores, furadores, núcleos, serras e foices; c) Sovelhas, alfinetes, espátulas, alisadores e punções;
2º - Vestido e Adorno	Agulhas metálicas; botões de osso; contas de calaite ou outras; berloques de xisto; concha perfurada;
3º - Armas	Setas; punhais de osso; lanças, punhais ou alabardas de sílex e cobre;
4º - Cerâmica	Vasos campaniformes; vaso oblongo; bordo com mamilos, pedaço de tubo em barro (elemento de uma forja?); placas de barro;
5º - Instrumentos Religiosos (?) ou Funerários	Cilindros de calcário; placas de xisto decoradas; objecto de calcário em forma de pinha ou fruto com um pequeno pé;

Tabela 6.8 – Sistematização das Categorias Artefactuais por Paço & Jallay (1970 [1943]: 313-321).

Como vimos anteriormente, a apresentação dos conjuntos artefactuais foi, nestes textos, resumida a uma única secção (Tabela 6.1). O seu ordenamento interno retoma alguns aspectos do ordenamento do texto anterior, inserindo-os numa nova dinâmica de exibição da colecção. Os adornos, por exemplo, seguem enquanto categoria principal, embora partilhando tal estatuto com o "vestido", aglutinando sob a sua designação uma série de elementos que se justapõem ao corpo ou que permitem a sua transformação pela pintura e tatuagem. Deste modo, a categoria deixa de ser um reflexo de aspectos materiais dos artefactos, ou seja, deixa de ser uma indústria do trabalho da pedra, do barro, do osso..., tornando-se um modo de enunciar um conjunto de cenários sociais que, na sua globalidade, compõem o quotidiano que se pode narrar pelos artefactos. Assim, os "Adornos e Vestidos" dão conta de um conjunto de técnicas corporais, do mesmo modo que, as Armas descrevem as possibilidades de defesa e ataque pessoal ou as estratégias de caça. No mesmo sentido, as categorias de "Instrumentos de Uso Comum" e de "Instrumentos Religiosos ou Funerários" organizam a instrumentalidade dos artefactos em função da sua utilização em esferas de subsistência e em cenários de religiosidade. Numa formulação distinta das anteriores, a categoria "Cerâmica" parece perpetuar o ordenamento do artigo anterior, definindo-se pelo tipo de material em questão. Porém, no seu ordenamento interno, é actualizado o esquema de indexar os artefactos a actividades, desta vez, de "uso doméstico ou industrial", complementando, assim, o cenário sugerido pela categoria dos "Instrumentos de Uso Comum". É de salientar que, internamente, subsistem

as sub-categorias do artigo anterior, nomeadamente, no segundo texto onde é apresentada uma longa lista de alíneas em que são enumeradas. Esta estratégia de listagem perde a sua importância no terceiro artigo, onde apenas é usada para listar os materiais dos "Objectos de Uso Comum", criando novas relações entre os artefactos. Desta forma, assiste-se a um decréscimo da importância do material de que é feito o artefacto como modo de ordenar a colecção, a favor de uma ordem que organiza o discurso em sistemas de actividades. Estas estratégias não são, porém, contraditórias. Pelo contrário, o inquérito em que são utilizadas vai criando os pontos de contacto necessários para que a sua utilização vá no mesmo sentido: a partir de um detalhe ir criando um cenário de uso que descreva detalhadamente o quotidiano. Simultaneamente, existe também um esgotamento das possibilidades de, pela descrição dos materiais, ir gerando novos detalhes, até porque os artefactos, no âmbito deste inquérito, acabariam por se tornar repetitivos. Com efeito, como escrevem acerca do conjunto artefactual da campanha de 1942:

"No fundo, não é grande a diferença do dos anos anteriores, a não ser num ou noutro objecto. Para evitar repetições escusadas, limitaremos a descrição ao que se apresenta como novidade, dando do restante uma simples enumeração" (Paço & Jallay 1970 [1943]: 313).

Se no primeiro texto existe, na organização da apresentação, uma ordem que parece vir da constituição da colecção, nestes dois textos, a *sintaxe* dessa apresentação, não perdendo a sua ligação com esse ordenamento, parece estar mais comprometida com uma ideia de sistema de actividades que cria a imagem do quotidiano que orienta a prática arqueológica. Isto é, concretiza, em termos de estrutura do discurso, uma ideia de exibição de um quotidiano através da sua artefactualidade. Uma exibição constituída por uma sequência de cenas que compõe uma narrativa dos detalhes da vida do passado. Detalhes que, na cenografia do Museu, ganhariam a grandiloquência da saga da Nação. Simultaneamente, esta organização permitiria a entrada de outros aspectos da escavação, nomeadamente, a abertura do discurso aos jogos de contextualização da colecção. Nesta integração de outros aspectos da pesquisa, é de salientar a apresentação de dois aspectos: a inserção de Vila Nova de São Pedro num contexto regional; a sequência estratigráfica observada na escavação. Com efeito, por um lado, é desenvolvida uma tentativa de síntese regional acerca de outras estações entendidas como coevas de Vila Nova de São Pedro; através desta contextualização geográfica, vai sendo discutida uma rede de povoamento para o castelo (Figura 6.51). Esta rede seria interpretada, como veremos, num esquema de relações de vizinhança a partir da qual poderiam ser construídos cenários de relacionamento entre as "estações eneolíticas". Por outro lado, o texto de 1942 começa a fazer alusão a contextos estratigráficos específicos onde ocorrem os artefactos, possibilitando a construção de uma instrumentalidade distinta da anteriormente

apresentada em 1939.

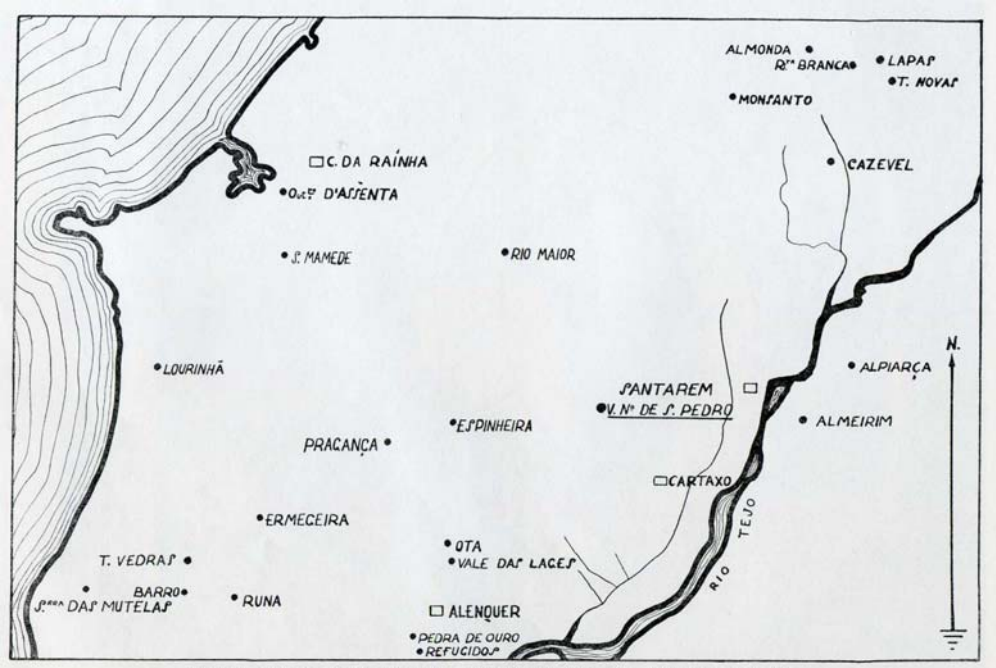


Fig. 1 — Mapa parcial da região onde se encontra Vila Nova de S. Pedro, com a indicação das suas principais estações eneolíticas.

Fig. 6.51 – Ilustração relativa às estações localizadas na região de Vila Nova de São Pedro (Paço & Jallay 1970 [1942]: Fig.1).

Nos jogos de ênfase de determinados contextos identificados em escavação são multiplicadas as possibilidades de inserir os artefactos em sistemas de actividades e, por conseguinte, as possibilidade de discursificar as acções do passado pré-histórico. Tal jogo é feito nas últimas secções dos artigos de 1942 e 1943, que se apresentam como textos de síntese do conhecimento que as escavações e o estudo dos artefactos permitiram construir. No artigo de 1943, o texto de síntese divide-se em três sub-secções (Tabela 6.1). Na primeira sub-secção, as análises de antracologia e zooarqueologia permitem uma narrativa acerca da agricultura e da caça; uma narrativa onde se localizam na paisagem os locais dessas práticas e criando uma imagem do «castelo» como lugar de uma economia de subsistência. Na sub-secção seguinte, discute-se, a partir da análise do estilo de alguns dos artefactos, as influências afro-orientais e vai sendo tecido um leque de interacções geográficas que permitem visualizar o «castelo» como um lugar de uma rede de intercâmbios comerciais e culturais. A terminar o texto, esta geografia é localizada no tempo, conferindo-lhe uma dimensão cronológica. Fechando, assim, através desta classificação, uma ideia de episódio do passado de um saga que continuará mais tarde. O carácter generalista da síntese do texto de 1943 opõe-se à síntese apresentada em 1942, onde, a par dessas generalidades, são apresentados contextos muito precisos que exibem elementos mais específicos da "vida no castelo". Com

efeito, na última secção – "A Vida no «Castelo»" (Tabela 6.1) – podemos encontrar inúmeros exemplos de relações entre os artefactos e o seu contexto arqueológico, permitindo que a classificação anteriormente apresentada seja revista:

"E seriam os sucessivos habitantes do «castelo» dotados de sentimentos religiosos? Não será difícil responder afirmativamente. A colocação de um vaso de invulgares dimensões à entra da Póvoa, se não indica qualquer aplicação utilitária, poderia manifestar alguma prática ritual ou de significado religioso. Foi encontrado, como vimos, na campanha de 1939 e mede uns 58 cm de diâmetro de boca, por 38 cm de altura. Estava todo resguardado por pedras a 1,30 m de profundidade, junto a restos de um bovídeo, e, embora partido, apresentava o aspecto de se encontrar inteiro, por não se terem deslocado os diversos fragmentos (Fig. 13, 14 e 15). Foi depois pacientemente e totalmente reconstruído pelo Sr. Hipólito Cabaço, e encontra-se hoje juntamente com o resto do espólio do Museu da Associação dos Arqueólogos Portugueses" (Paço & Jallay 1970 [1942]: 300).

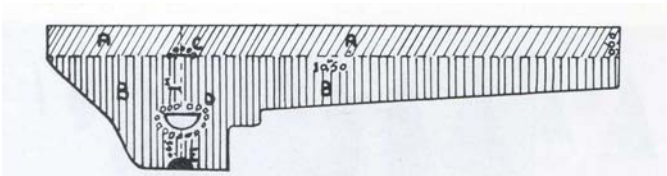


Fig. 13 — Corte esquemático do terreno, onde em 1939 se encontrou a vasilha grande de barro. A — camada arqueológica (setas, cerâmica decorada, etc.). B — argamassa. C — fundo de cabana. D — vaso resguardado por pedras. E — restos de bovídeo.



Fig. 14 — A grande vasilha de barro, no momento de ser descoberta.



Fig. 15 — A mesma vasilha, já descoberta, mas ainda assente sobre um fundo de pedras sobrepostas.

Fig. 6.52 – Ilustração relativa ao contexto do vaso de grandes dimensões (Paço & Jallay 1970 [1942]: Figs. 13, 14, .

Neste exemplo, o recipiente cerâmico de grandes dimensões, anteriormente apresentado na categoria dos recipientes de uso doméstico, é inserido, pelo contexto, num cenário *ritual ou de significado religioso*. Ou seja, pelo contexto, existe uma reconversão do sistema de actividades inicialmente proposto, passando o recipiente de uma esfera do uso comum para a esfera de actividades religiosas. Na apresentação do contexto, na secção das estampas, são usadas três imagens para documentar o achado: uma primeira em que é sistematizado o posicionamento estratigráfica e outras duas

acerca do processo de escavação (Figura 6.52)[126]. Esta apresentação de contextos, ou de descrições da estratigrafia dos achados, acabaria por ser uma opção que estruturaria o artigo acerca das campanhas de 1943 a 1950 (Paço 1954). Neste artigo (escrito apenas por A. do Paço, após a morte de E. Jalley) a estrutura da apresentação privilegia as diferentes campanhas (Tabela 6.1), correspondendo a uma síntese dos resultados obtidos em cada uma delas. Na sua redacção, A. do Paço, optou por apresentar excertos do diário de campo[127], através dos quais, vai descrevendo a estratigrafia observada, as estruturas e os artefactos que lhes estão associados. Com esta ordem de apresentação dos resultados, a imagem de Vila Nova de São Pedro vai sendo reformulada, desde logo, no modo como é enunciada: já não é mais a "povoa eneolítica", mas um castro, isto é, um povoado fortificado que apresenta aspectos de um proto-urbanismo – a imagem das origens de uma cidade muralhada que, tanto organiza as actividades da vida da sua população, como a paisagem em seu redor. Uma cidade que se quer ver na totalidade:

"O «cemitério» que já vínhamos procurando há alguns anos e continuamos a pesquisar, ainda não apareceu, apesar das sondagens nas terras, circundantes, feitas directamente por nós ou por ocasião do corte de pedra, e mesmo dos reconhecimentos praticados nas grutas das redondezas" (Paço ibid.: 47).

126 Este achado é retomado no artigo de 1943, onde é apresentada uma imagem do vaso restaurado.

127 Na apresentação de excertos do diário de campo, os próprios trabalhos de escavação são objecto de discursificação do *seu* quotidiano. Com efeito, ao longo do texto, os excertos tanto se referem às áreas que foram intervencionadas, à descrição da estratigrafia e dos conjuntos artefactuais, às interpretações e intuições que orientam a escavação, como às pessoas que visitam a escavação (e as sugestões que fazem), ou aos períodos em que A. do Paço, por razões da vida militar, não estava presente, ou ao cansaço e à doença de E. Jalley… Estes aspectos que, neste texto são salientados devido à estrutura da própria apresentação, são uma constante na apresentação dos resultados dos trabalhos. Está, por exemplo, presente na apresentação da "faca de bronze encabada" que referimos anteriormente, e pode ser encontrada noutras passagens dos artigos. E, muitas das vezes, serve para criar o destaque de um dado artefacto, criando-se uma estória do quotidiano que reforça uma proximidade com esses artefactos. Outro exemplo desta situação, prende-se com um artigo que A. do Paço apresenta o carácter ritual da colocação do recipiente de grandes dimensões:

"O operário que procedia a êste trabalho, vendo a tal profundidade a configuração de tamanho recipiente, largou a ferramenta e deitou a fugir. // No primeiro relato que se fêz das escavação de Vila-Nova-de-São-Pedro, recolheram-se todas as lendas de mouras encantadas e tesouros escondidos que corriam àcerca desta Póvoa, uma das quais diz: // «No alto do «castelo» estão enterradas duas panelas, perfeitamente iguais, uma transbordando de riqueza, outra repleta de peste. Todos desejariam cavar no solo para encontrar a panela da fortuna, mas temendo dar com a dos malefícios, que mataria tôda a gente, ninguém se atreve a procurá-las». // Foi o que aconteceu. A lenda, referida como outras a rir e a cada passo entre os operários, transformava-se de repente aos olhos daquele homem em realidade, e ao ver o bordo que se desenhava duma panela intacta, como que impelido por oculta mola largou a correr espavorido. O Ernesto, assim se chamava o operário, estava noivo, e viu que da panela só «transbordava» terra. Não queria morrer e fugiu. Serenados, logo se convenceram de que não se tratava de panelas de ouro ou de peste, mas sim de uma vasilha de grandes dimensões, cheia de terra, algumas pedras e ossos, idêntica a outras que já tínhamos recolhido, pôsto que menor fragmentadas" (Paço 1943: 7-9).

Pela descrição do modo como se processou a exumação do vaso, A. do Paço vai criando um paralelismo entre a religiosidade da pré-história e a religiosidade dos trabalhadores. Nestes relatos das coisas parece existir, então, um conjunto de acções que se entrelaçam e que posicionam essas coisas em enredos. Porém, na apresentação sequencial das coisas, dilui-se esse entrelaçamento e as próprias coisas separam os enredos em que se constituem: um relato do quotidiano na pré-história, um relato do quotidiano da escavação, um relato da sua instrumentalidade, um relato do seu lugar no museu…. Uma ordem de relatos que ensina o modo de compreender as coisas, isto é, sedentariza o seu lugar e a ordem que o define.

A cidade vai sendo descrita pelas linhas de muralha, os bastiões e os fundos de cabana que organizam o espaço das vivências quotidianas testemunhadas pelos artefactos. Na paisagem, para além das geografias que foram sendo apresentada nos artigos anteriores (a caça, a agricultura e o comércio, por exemplo), acrescenta-se uma actividade que as faz revisitar: a guerra. Este cenário de guerra não uma actividade construída com base exclusivamente nos artefactos, mas, na associação de uma série de aspectos estratigráficos. Com efeito, ao descrever os resultados da campanha de 1946, A. do Paço dá ênfase à sequência estratigráfica de um dos sectores, nomeadamente, a uma camada de cinzas que lhe permitem definir uma sucessão de ocupações do morro:

"A 22 e 23 apareceram novos muros que assentam sobre a camada de argamassa e esta por sua vez sobre a camada de cinzas, o que «faz pensar num possível incêndio da povoação mais antiga, sobre a qual se levantou outra mais moderna».

A 24 diz-se que as cinzas que estão por baixo da argamassa «só dão ossos e cacos muito rudes».

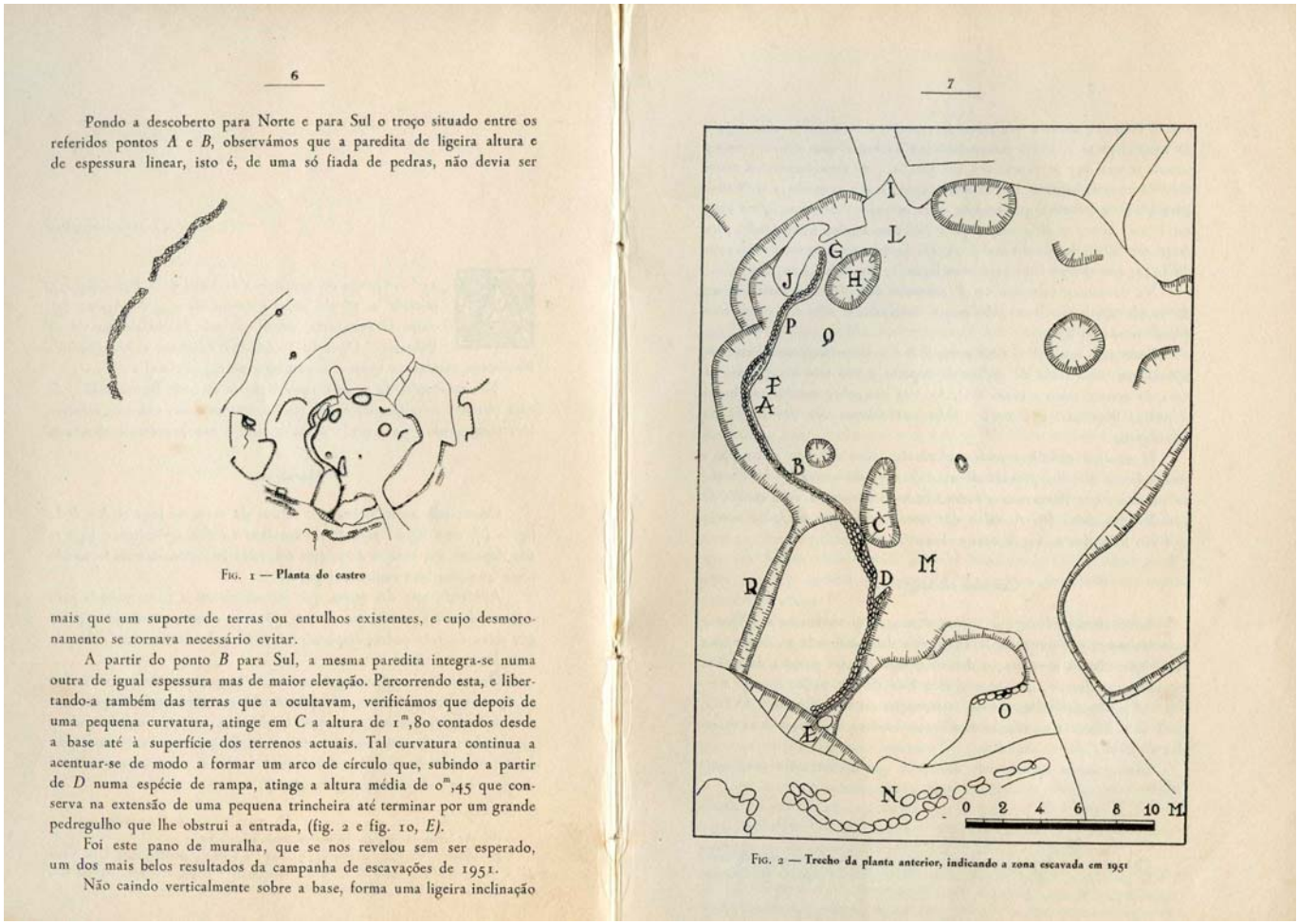
A 25: «Continuamos a avançar para o morro. Cada vez mais dá a sensação de terem existido pelo menos *duas* povoações, tendo sido incendiada a primeira, e edificada sobre ela a segunda. Há um estrato de barro queimado *por debaixo* dos muros toscos que aparecem. Parece que a segunda povoação durou menos tempo que a primeira, *sensivelmente da mesma cultura*. Começa a ver-se uma certa homogeneidade de cultura neste castro. Embora haja sucessão de povoações, não parece que o tenha havido de culturas. Um ataque inimigo, vindo por exemplo de Pragança, ou de outro castro, que desse como resultado a derrota do de Vila Nova seguido de incêndio posto, explicaria as camadas que se vêem.»

Aqui há a observar, baseados nos conhecimentos advindos em 1952, que a zona de cinzas, não é o resultante de um incêndio, mas sim da acumulação de detritos de povos que ali viveram, quem sabe se mais de duas centenas de anos, tal a espessura que apresenta nalguns pontos.

Durante as escavações tivemos sempre a noção da existência de um povo invasor, que destruindo o existente, edificou sobre os escombros um novo povoado, ambos sensivelmente da mesma cultura. «Serão eles resguardo de alguma parte do morro? O interessante está em que, nas terras *entre* os muros é que aparece mais espólio, ou então, nas cinzas que estão por debaixo deles. Temos aqui uma sobreposição. Só de culturas? Ou também de povos cronologicamente separados?»" (ibid.: 50).

As sucessivas campanhas de escavação permitiram o desenvolvimento de uma série de observações cuja utilização faz com que a narrativa do sítio se desloque para outros aspectos. Se num primeiro momento (os três primeiros artigos) o lugar privilegiado da construção da narrativa era a colecção, posteriormente, os elementos dessa colecção são posicionados estratigraficamente para criarem uma ideia de sequência que organiza a sua narrativa. Com efeito, pela estratigrafia, os conjuntos artefactuais, para além de apresentados na sua instrumentalidade, são também apresentados pela historicidade que lhes confere a sua ocorrência no castro. Assim, a instrumentalidade e a historicidade da colecção permitem narrar o quotidiano e as suas vicissitudes, tornando mais densa a imagem que se possa criar

sobre este passado remoto[128]. Esta nova modalidade da imagem expressa-se na organização da apresentação dos resultados da 15ª Campanha (Tabela 6.1), onde o primeiro aspecto a ser apresentado se prende com a arquitectura do sítio e, logo depois, a estratigrafia em que se forma a planta que se apresenta (Figuras 6.53 e 6.54).



6

Pondo a descoberto para Norte e para Sul o troço situado entre os referidos pontos *A* e *B*, observámos que a paredita de ligeira altura e de espessura linear, isto é, de uma só fiada de pedras, não devia ser

FIG. 1 — Planta do castro

mais que um suporte de terras ou entulhos existentes, e cujo desmoronamento se tornava necessário evitar.

A partir do ponto *B* para Sul, a mesma paredita integra-se numa outra de igual espessura mas de maior elevação. Percorrendo esta, e libertando-a também das terras que a ocultavam, verificámos que depois de uma pequena curvatura, atinge em *C* a altura de 1m,80 contados desde a base até à superfície dos terrenos actuais. Tal curvatura continua a acentuar-se de modo a formar um arco de círculo que, subindo a partir de *D* numa espécie de rampa, atinge a altura média de 0m,45 que conserva na extensão de uma pequena trincheira até terminar por um grande pedregulho que lhe obstrui a entrada, (fig. 2 e fig. 10, *E*).

Foi este pano de muralha, que se nos revelou sem ser esperado, um dos mais belos resultados da campanha de escavações de 1951.

Não caindo verticalmente sobre a base, forma uma ligeira inclinação

7

FIG. 2 — Trecho da planta anterior, indicando a zona escavada em 1951

Fig. 6.51 – Ilustrações relativas à planta de Vila Nova de São Pedro (Paço 1952: 6-7).

128 A propósito deste carácter sequencial da narrativa, é de referir a persistência deste modelo de apresentação do passado em épocas posteriores. Ana Vale (2008, 2010a, 2010b), num estudo em que problematiza a construção do discurso em estações semelhantes a Vila Nova de São Pedro, demonstra o carácter hegemónico deste inquérito dirigido à produção de uma imagem sequencial do quotidiano do passado. Demonstrando que, as próprias técnicas de registo, privilegiando dois modos representar complementares, viabilizam esse discurso. Com efeito, a partir da sequêncialidade e da simultaneidade das relações entre as coisas que o processo de escavação vai individualizando, vão sendo reunidos os esboços de uma imagem cuja visualidade é decorrente de um regime de narratividade de causa-efeito. Com estas duas estratégias de representação, vão sendo geradas imagens de registo que, por sua vez, são traduzidas em sistemas de actividades ao longo do tempo. Sistemas de actividades onde interagem homens, mulheres, crianças, animais… que, nessa interacção, vão ocupando um lugar entre um conjunto de dinâmicas sociais que reproduzem modelos hegemónicos actuais de pensar a masculinidade, a feminilidade, a infância, a animalidade… Constringindo, deste modo, uma imagem geral do Passado que, pela sua familiaridade, é um lugar de naturalização das ficções que organizam os sentidos do horizonte onde se encontram os arqueólogos. Já a estranheza da imagem, caso não seja silenciada, é domesticada por uma ideia de exotismo que contribui igualmente para a sedentarização das possibilidades de pensar a alteridade.

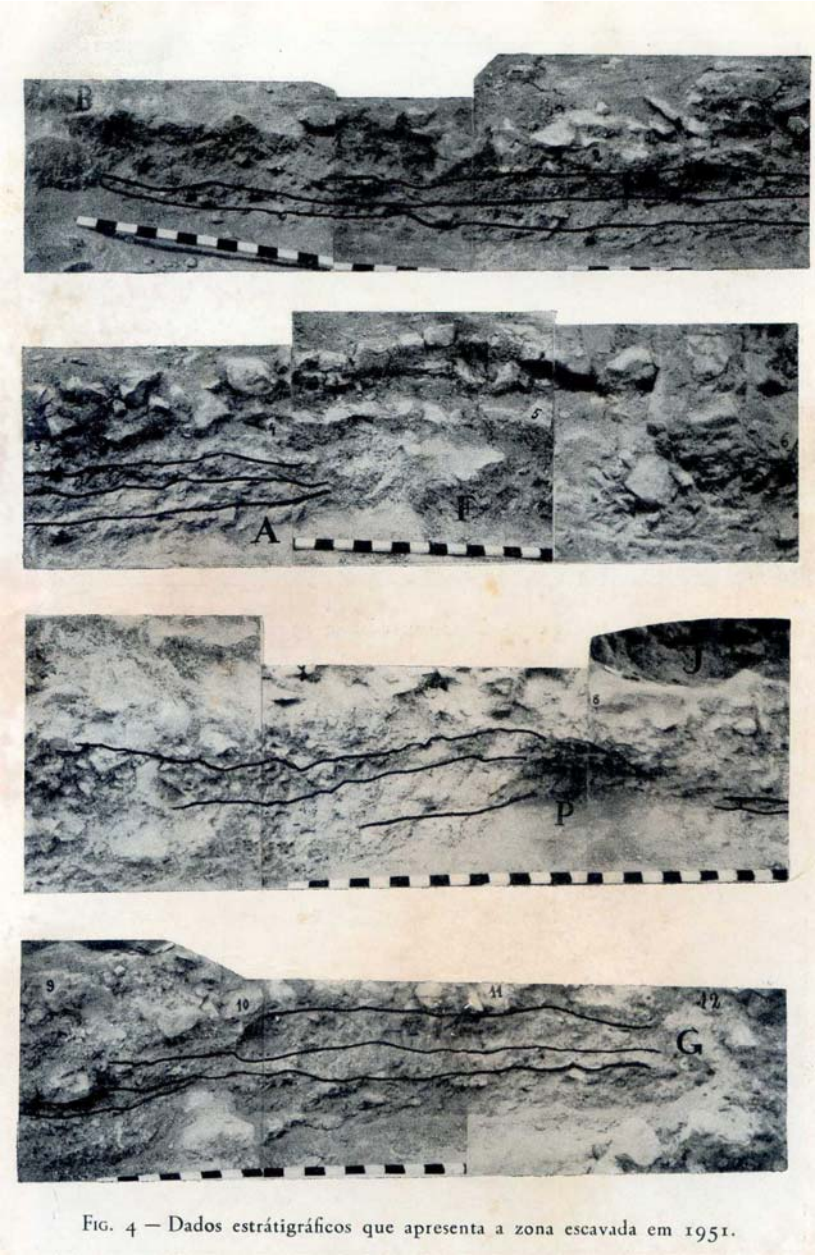


Fig. 4 — Dados estrátigráficos que apresenta a zona escavada em 1951.

Fig. 6.52 - Ilustrações relativas à estratigrafia de Vila Nova de São Pedro (Paço 1952: Fig.4).

Nos pontos seguintes, é apresentado o espólio, cuja apresentação retoma a ordem ensaiada nos outros artigos, e as considerações acerca do seu uso no âmbito das diferentes actividades que os artefactos permitem inferir. Por último, é retomada a questão da cronologia, numa tentativa de balizar a ocupação do castro, afinar a sequência dessa ocupação e, por conseguinte, quantificar os dados cronológicos:

"Somos de parecer que Vila Nova, posto que apresenta uma longa ocupação e termina presumivelmente com a vinda dos povos argáricos à roda de 1500, não devia ter o seu início senão bastante mais tarde que o começo do Bronze I. Para a vida deste castro uma duração de 300 anos será suficiente" (Paço 1952: 24).

Pela cronologia, o quotidiano vê-se balizado e quantificado. É possível aglutinar à intemporalidade dos artefactos uma ideia de vida que se consuma ao longo do tempo, tal como a vida dos espectadores se consome no seu quotidiano. A temporalidade dos artefactos é inserida no "tempo homogéneo e vazio" ganhado, assim, a historicidade de uma narrativa do Progresso que, pontualmente, era possível inferir a partir do seu carácter *rude* ou *delicado*. A colecção, na sua globalidade, torna-se testemunho de um estágio de desenvolvimento da população que a *vê* e *ouve* a sua estória. As vitrinas do Museu ou as páginas dos relatórios lançam a luz que permite edificar a continuidade entre o quotidiano do passado e o quotidiano do presente. Assim, *muito iluminadas*, as colecções ganham a serenidade de um familiar distante que, na sua diferença, fazem compreender e celebrar a vida dos seus presentes herdeiros. Deste modo, apesar do deslocamento que a valorização da estratigrafia permite, o inquérito permanece dirigido ao quotidiano e, a prática arqueológica continua a deter-se no objectivo de continuar a formar a colecção do museu, o lugar privilegiado para *exibir* os resultados das campanhas e *contar* a história do castro.

Vila Nova de São Pedro constitui-se, assim, entre um discurso museológico, a discursificação de um quotidiano na pré-história, a disciplinarização do inquérito que permite a sua construção e as estratégias de naturalização da ficcionalidade do quotidiano que, no período em que se desenvolve, dá pelo nome de salazarista. Ficcionalidade que sedentariza o lugar do Passado, o lugar do Museu, o lugar da Escavação, o lugar dos Arqueólogos e o lugar dos Espectadores. Sedentariza pela intersecção das expectativas que crescem nesses lugares e pela precariedade que anima a construção dessas expectativas. Uma intersecção que, para além de construir o lugar de Vila Nova de São Pedro numa imagem do mundo, interpela as possibilidades da prática arqueológica. Interpelação que vai tecendo os limites do contexto de produção de conhecimento pela valorização de um inquérito dirigido à discursificação de um quotidiano remoto. A narrativa que daí decorre, no contexto social e político em que é feito, pode ser representada como imagem de uma herança de valores e práticas quotidianas. Uma herança materializada nas colecções. A narrativa de Vila Nova de São Pedro, e a sua experiência, vai sendo construída pelas possibilidades de um regime de representatividade onde a analogia é reduzida a um exercício de comparação entre os artefactos e elementos etnográficos. Nessa comparação discute-se a morfologia para se definir a instrumentalidade. E, nestes meandros, tece-se um índex entre um Passado e um Presente (Familiar e Exótico), criando a imagem de uma herança ao longo dos tempos.

Entre todas estas ligações, a «vida no castelo» parece ser apenas uma imagem da herança que o

IIIº Milénio a.C. deixou à comunidade do Presente. Uma imagem a experimentar nos textos e no ordenamento das colecções. Uma imagem de *grandiloquentes detalhes* que compõem o quotidiano. Esta imagem, como qualquer outra, é feita de uma série de figuras que se distribuem num fundo branco. Figuras que emergem num inquérito, através do qual são dispostas nas ligações do Presente. Nessa disposição actuam, então, as ligações que permitem ver a imagem, isto é, constrói-se o horizonte de sentido em que a imagem se constitui e se dá a ver. Um ajuste na composição redefine as ligações das figuras e dos espectadores, podendo accionar movimentos que, transformando a imagem, podem condicionar o mundo onde a imagem se exibe. Mantendo-se a imagem, ou alterando apenas os aspectos para que se continue a exibir o mesmo, condiciona-se também o público à sedentarização da sua experiência do Passado e, no mesmo movimento, à cristalização das suas possibilidades de Presente.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para terminarmos este capítulo, produzimos mais um fragmento: a construção da memória da Batalha de Aljubarrota. Seleccionámos este fragmento por sugestão de Carlos Fabião (1996) que, num texto onde discute as relações entre a prática arqueológica e o nacionalismo em Portugal, considera "A Batalha" como um caso paradigmático da relação entre o uso do Passado e os objectivos políticos do Estado Novo[129]. Um caso em que a força da tradição de uma narrativa se sobrepõe à discussão da historicidade do episódio pelo confronto com novos dados (ibid.). Tal dinâmica leva C. Fabião a ponderar que em Portugal existe uma certa negligência da arqueologia no programa nacionalista[130]. Este carácter negligente que nos propõe o autor deve, porém, ser contextualizado. Com efeito, este texto é apresentado num livro editado por M. Díaz-Andreu e Timothy Champion (1996) sobre as relações entre os nacionalismos e o desenvolvimento disciplinar, institucional e profissional da arqueologia na Europa[131]. Parece-nos, deste modo, que a leitura de C. Fabião pode estar relacionada com o contexto em que é produzida, permitindo, simultaneamente, especificar o caso português e exemplificar uma das possibilidades de articulação entre a prática arqueológica e a ideologia em questão[132]. Se, em linhas

129 "Apparently, to the most passionate nationalists the existence of defensive structures diminished the nobility of the great Portuguese victory. Such an anecdote is a good clue to help us understand the official indifference towards new archaeological data taken from a place with light symbolic relevance. It seems that there is a general fear of confronting established ideas with new evidence that eventually will corroborate them. It seems easier to repeat what is already known that to submit it to empirical confrontation. No wonder that the place of «The Battle» and its archaeological remains have never been classified as a «national monument» or even a «site of public interest» (Fabião 1996: 176).

130 A este propósito, C. Fabião escreve o seguinte: "It is clear that the idea of the need to defend the «truly Portuguese» monuments, already expressed by the nineteenth-century liberal authors, became a powerful trend in Portuguese cultural heritage policy, under both democratic and authoritarian regimes, with apparently little real concern for archaeological subjects. So, the Portuguese case could be considered as a good example of what one may call the neglect of archaeology for nationalistic reasons" (ibid.).

131 "(...) the intention of this book to show that nationalism was not only influential in the archaeological interpretations of a specific period of German or Italian history; or in colonial archaeology; but that it is deeply embedded in the very concept of archaeology, in its institutionalization and development. And this has been the case not only in countries such as Denmark, where archaeology developed at a very early date (Daniel 1975: 52; Sørensen 1986), but it can be seen as a generalized phenomenon, affecting each and every country over the past 200 years" (Díaz-Andreu & Champion ibid.: 3).

132 Neste mosaico que os participantes do volume foram criando, o caso português é entendido pelos editores do livro do seguinte modo: "The Portuguese case serves, as Carlos Fabião suggests, as the opposite of successful national archaeologies. The leading nationalist image of Portugal is of a nation born in medieval times, perceived through the portrait of rural villages and castles. This left previous periods, and therefore archaeology, in an inferior position. This does not mean that archaeologists did not develop various arguments based on megaliths, the northwestern hill-forts, Viriatus and Lusitania in favour of a remote origin for the Portuguese nation. However, their efforts, although to a certain extent productive, did not prove fruitful in practical terms in combating the predominant version. Even if laws for the national archaeological heritage

gerais, concordamos com a posição do autor e dos editores, a questão pode, no entanto, ser colocada de outro modo. Com efeito, se tivermos em conta o regime de governamentalidade em que se definem as possibilidades de acção dos arqueólogos e dos nacionalistas, podemos interrogar-nos acerca do modo como o saber da disciplina e a força da ideologia são governadas neste regime. Isto é, se assumirmos que os dados arqueológicos e o conjunto de ideias do nacionalismo português de então podem ser entendidos enquanto *estratificações* (na medida em que são formações históricas), torna-se viável deslocar a questão da relação entre a arqueologia e o nacionalismo para a discussão da articulação dessa relação com os *diagramas* que definem a estratégia do regime de governamentalidade estadonovista. No sentido de prosseguirmos a discussão desta articulação, vejamos alguns aspectos dos aspectos da memória construída em torno de Aljubarrota.

A Batalha de Aljubarrota surge como cenário de construção de uma das figuras míticas do nacionalismo histórico português: Nuno Álvares Pereira (Catroga 1996: 574-576). Com efeito, a figura deste personagem histórico, e as suas ligações com o estabelecimento da Dinastia de Avis, seriam investidas de uma aura providencial que levaria à sua canonização durante a 1ª República[133]. A popularidade deste Herói da Nação e os contornos da sua apresentação permitem que a sua memória seja apropriada por parte do Estado Novo, onde continuaria a ser celebrado como um dos heróis fundadores da nação, tornando-se o padroeiro da Mocidade Portuguesa e da Legião Portuguesa[134]. Podemos considerar que a contínua celebração deste personagem histórico se prende, em parte, com a narrativa de transformação que anima o personagem. Com efeito, como sublinha S. Campos Matos (1990), em todas as narrativas que se produzem em torno deste Herói, destaca-se o modo como teria renunciado aos bens

were made, they were scarcely applied, and archaeological proposals had little or no funds. Once the legend had been accepted, it was not useful to invest in order to corroborate or research into it. In short, archaeology was considered as counterproductive for nationalist purposes" (Díaz-Andreu & Champion: 14).

133 "Um (...) bom exemplo de culto cívico que apelava para a superação da decadência em nome dos actos refundadores encontra-se no movimento que levou à canonização de Nuno Álvares Pereira. Depois dos vários tentames – que já vinham do século XVII – a campanha renovou-se (o Integralismo Lusitano elevou-o a Padroeiro da Nação), começava a ser favorável àquele desiderato, pois alguns dirigentes republicanos defendiam uma maior aproximação com a Igreja. De facto Roma beatificou definitivamente D. Nuno pelo decreto *Clementissus Deus* (de Bento XI), tendo aprovado a missa e ofício respectivos para o dia 6 de Novembro (de 1918)" (Catroga 1996: 574).

134 "O traço desta «imagem» de Nuno Álvares Pereira definia os contornos da sua incorporação na hagiografia cívica do Estado Novo e desenhava um dos seus símbolos – a aliança da Cruz e da Espada –, lançando os dados para que, depois de padroeiro da infantaria, o combatente de Aljubarrota fosse «fascizado» com a sua transformação em padroeiro da Mocidade Portuguesa e da Legião Portuguesa – agrupamentos paramilitares do regime criados em 1936 –, ao mesmo tempo que alguma propaganda, inventando analogias e anacronismos, ousava mesmo sugerir a existência de afinidades (providenciais) entre o perfil político e religioso do carmelita e de Salazar" (ibid.: 576).

materiais para se entregar à vida religiosa, sendo que nesse processo, é valorizada a ideia de um *dom* – a compreensão do sentido da vida – que explica o seu sucesso durante os episódios relacionados com a providencial Dinastia de Avis[135]. Neste percurso de reconversão da vida do Santo e Herói reside a construção do seu lugar na exemplaridade da história nacional. Uma exemplaridade que, durante o Estado Novo, é usada como conjunto de valores a ensinar na Mocidade Portuguesa, fazendo do Santo o padroeiro da instituição. Ou seja, numa instituição que tem como objectivo converter os jovens em cidadãos exemplares, é usada a exemplaridade de um Herói cuja vida ganha sentido numa ideia de reconversão.

Esta leitura da história e a sua aglutinação a um determinado segmento da população é formalmente expressa num discurso de Salazar (1935) intitulado "Aljubarrota – Festa da Mocidade". Trata-se de um texto, ou melhor de, "palavras para serem lidas nas escolas do País em 14 de Agosto de 1935, ao fazer-se em todas elas, com discursos alusivos, a comemoração da batalha de Aljubarrota" (ibid: 49). O discurso toma a feição de uma lição de história onde se recitam no passado os dilemas do presente e se faz desse passado um eco da marcha dos projectos do regime. A resolução da crise dinástica de 1383/85 era apresentada como um momento de verdade da nação, uma verdade intuída pelo povo e pelas novas gerações que dirigiam a conjuntura que, nesse sentido, fazem das celebrações uma:

"Festa popular e festa da mocidade.

Nun'Alvares tinha 23 anos quando da revolução em Lisboa e 25 em Aljubarrota; D. João I, 25 ao ser proclamado defensor do reino e 27, na segunda daquelas datas. O estado maior do condestável eram rapazes, de pouca idade, com o espírito aventuroso e irrequieto dos jovens, insofridos na peleja mas obedecendo cegamente ao chefe. Com estes se fez a campanha e se assegurou a independência de Portugal.

Hoje como então se exige espírito novo para fazer a revolução nacional, e espírito novo é mais fácil encontrá-lo em novos que em velhos, ainda que haja velhos com mocidade de espírito, e moços gastos interêsses e preocupações que não

135 Como salienta S.C. Matos (1990), a mitologia em torno deste personagem histórico encerra uma ideia de revelação que leva à sua conversão. "(…) Em qualquer narrativa, se opera uma transformação na transição entre uma situação inicial e uma situação final, entre uma situação de *desordem* e uma situação de *ordem*, mediatizadas pelo percurso do herói e as sucessivas provas por que vai passando: trata-se do modelo funcional. (…) Num primeiro momento, a atribuição ao sujeito (Nuno Álvares) de um conjunto de bens materiais, bens simbólicos (uma vez que constituem uma recompensa, «um valor de troca», pelos feitos realizados). Num segundo tempo, a renúncia voluntária do sujeito, que se separa desses bens-valores. Primeiro estamos perante uma transformação conjuntiva, de carácter transitivo: como resultado das suas realizações, o sujeito (Nuno Álvares) é investido de determinados bens por outrem (D. João I), sem que tenha procurado adquiri-los (sem a intenção). Depois verifica-se uma transformação disjuntiva: o sujeito separa-se desses bens, priva-se deles voluntariamente, como resultado de uma reflexão. Mas só quando Nuno Álvares se retira para o convento e renuncia aos imensos bens materiais que lhe haviam sido atribuídos por D. João I, só quando se prova desse objectos simbólicos, é que volta a instaurar-se como sujeito virtual, dotado de valores virtuais que nele já se encontravam latentes, antes da sua realização como herói de armas. // Em rigor, e para utilizarmos a linguagem conceptual de Greimas, no caso de Nuno Álvares, estamos perante uma transformação – um *dom* – em que se processa uma atribuição e depois uma renúncia, figura que implica uma comunicação de valores (ibid.: 141-142).

costumam ser da sua idade. É porém essencial que o espírito da mocidade seja por nós formado no sentido da vocação histórica de Portugal, com os exemplos de que é fecunda a história, exemplos de sacrifício, patriotismo, desinterêsse, abnegação, valentia, sentimento de dignidade própria, respeito absoluto pela alheia.

Facto cheio de ensinamentos é o comemorado hoje; homens que sirvam de exemplo para a nossa formação êsses que, à volta de D. João I e do Condestável, batalharam e serviram e foram de tamanha estatura que futuros séculos de maravilhas não lhes tocaram nem os puderam diminuir. Sobretudo esse Condestável D. Nuno, depois frei Nuno de Santa Maria, guerreiro e monge, chefe de exércitos e edificador de conventos, vencedor de castelhanos e distribuindo em maus anos seus bens pelos mesmos que derrotara em batalhas para não mandarem na sua terra, erguido na sua valentia no altar da Pátria como a Igreja o havia de erguer pelas suas virtudes nos altares da fé, cheio de honras e riquezas e enterrado em vida no Convento do Carmo, na dura estamenha de frade, quando depois de Ceuta lhe pareceu já não ser necessária a espada para defesa da Pátria, mas disposto de novo a tomar as armas, se el-rei de Castela alguma vez tentasse invadir Portugal.

Por estes motivos os sítios de Aljubarrota e a Batalha devem ser os lugares de entre todos eleitos para as grandes peregrinações patrióticas, e eu quisera que no próximo ano ali acorressem de todos os cantos de Portugal milhares, centos de milhares dos portugueses de hoje, sobretudo a mocidade, para verificar e robustecer, ao calor dum passado heróico, a sua devoção patriótica. E, visitados os campos da luta, entrariam, devotadamente na igreja do Convento da Batalha, que, ao contrário da do Escorial de Filipe II, lúgrebe e apropriadas para as exéquias dum grande rei, é clara e triunfal, como se não fôsse feita para a oração de todos os dias mas apenas para o solene *Te Deum* das grandes e magnificas vitórias" (Salazar 1935b: 53-56).

São palavras que não são proferidas pelo Chefe. São palavras escritas por si e que circulam noutras vozes quando lidas nas escolas. Podemos pensar no discurso como um édito real que é lido aos súbditos, como uma voz que ganha a espessura do tempo e, *aí*, encontra a perenidade das verdades e das solicitações que enuncia. São palavras dirigidas a um povo e, especialmente, à juventude desse povo que *tem a intuição para entender* o verdadeiro significado do evento e dos personagens históricos. A *esses*, que entendem desde logo a mensagem, são-lhes ditas as palavras que os prendem com o significado do evento: são relembradas as idades dos heróis, reforça-se a sua *mocidade*, e são relembradas as suas atitudes *de sacrifício, patriotismo… obedecendo cegamente ao chefe*. E, nesta repetição, Aljubarrota toma a forma de um *facto cheio de ensinamentos*, um facto repleto de homens que servem de exemplos para a formação dos homens do presente. Neste adestramento da memória do evento, para além das palavras que constroem os significados, define-se também o movimento dos corpos na celebração da memória. É-lhes solicitado que, daí a um ano, *acorressem de todos os cantos de Portugal* aos lugares do episódio histórico para visitar os campos da luta e, daí, *entrar devotamente na igreja do Convento da Batalha*. Este itinerário acabaria por ser cumprido, ano após ano[136], na Figura 6.53

136 No Capítulo 4, Ponto 4.2, apresentámos duas passagens do discurso que Salazar proferiu em 1936(b) no Convento da Batalha, ou seja, no primeiro ano em que se celebra o episódio histórico de acordo com o ritual proposto no discurso de 1935.

apresentamos uma notícia destas celebrações no ano de 1940:



As comemorações da batalha de ALJUBARROTA

OS 555 anos da celebre Batalha de Aljubarrota foram ampla e patrioticamente comemorados. Além das cerimonias de Lisboa e Guimarães, realizou-se em S. Jorge, local onde se feriu o encontro entre portugueses e hespanhois, uma sessão preiteante da memoria de Nuno Alvares. Também na Batalha, onde se conservam os restos mortais de D. João I, tiveram lugar diversos actos evocativos. Nuns e noutros, tomaram parte, além dos elementos oficiais, contingentes do Exército e da Mocidade Portuguesa, e muito povo também, que, de lágrimas nos olhos, se associou a tão vibrantes comemorações. Os nossos quatro «clichés» traduzem, sinteticamente, os mais elevados momentos de S. Jorge e da Batalha.

Fig. 6.53 – *O Século Ilustrado*, 1940, N.º 131 página 8 (BPMP P-B 131 1940 nº.138).

Os 555 anos da celebre Batalha de Aljubarrota foram ampla e patrioticamente comemorados. Além das cerimonias de Lisboa e Guimarães, realizou-se em S. Jorge, local onde se feriu o encontro entre portugueses e hespanhois uma sessão preiteante da memoria de Nuno Alvares. Também na Batalha, onde se conservam os restos mortaus de D. João I, tiveram lugar diversos actos evocativos. Nuns e noutros, tomaram parte, além dos elementos oficiais contingentes do Exército e da Mocidade Portuguesa, e muito povo também, que, de lágrimas nos olhos, se associou a tão vibrantes comemorações. Os nossos quatro «clichés» traduzem, sinteticamente, os mais elevados momentos de S. Jorge e da Batalha.

A memória é, pois, gerida em forma de itinerário. Um percurso que define os lugares por onde deve passar a activação dessa memória e o ritmo devoto da marcha a exercitar. Neste governo da relação com o passado o dispositivo eugénico actua para organizar os corpos num lugar que se quer recordar. A comemoração, pelo dispositivo ético, justapõe a acção política à leitura do Passado como episódio religioso, fazendo do governo uma manifestação providencial da moralidade que forjou os portugueses na batalha. Nesta representação reside já a actuação do dispositivo alético que, pela exemplaridade do episódio e das suas comemorações, vai construindo a correlação entre as acções do governo e um natural – religioso – posicionamento das coisas no mundo. Na passagem pelo campo da luta, onde os corpos ocupam o lugar dos combatentes, e pela visita do Mosteiro da Batalha, onde os corpos se tornam devotos do triunfo, vai sendo constituída a marcha da memória de Aljubarrota. Pela actuação do dispositivo estético vão sendo moldadas as (verdadeiras) questões a colocar e os (verdadeiros) modos de sentir a lição da história. Neste sentido, parece-nos que, na leitura das palavras de Salazar sobre Aljubarrota, não seguia apenas a justaposição da imagem do Estado Novo à imagem gloriosa de um episódio histórico, seguem também as condições em que é possível criar essa justaposição. Seguem os lugares para o exercício da memória, isto é, seguem os exercícios comemorativos a desenvolver para que a memória se produza. E, nesses movimentos, actualizam-se as justaposições que fazem do regime um novo Estado para uma perene Nação. Aljubarrota, neste sentido, é convertida em mais um lugar para a actualização da ficcionalidade que constrói e governa o país. Uma ficcionalidade incorporada pela performance da visita dos monumentos e pela celebração das datas.

A estratégia que dirige a reactivação da memória da Batalha proposta por Salazar, uma reactivação feita de comparações que tornam clarividentes tanto o episódio histórico como a verdade do regime, contrasta com as dúvidas, partilhadas entre alguns historiadores, acerca de detalhes da técnica militar:

"Uma nota de 15 de Fevereiro de 1950, emanada do Estado-Maior do Exército, dava a conhecer à Comissão de história Militar, que S. Ex.ª o Ministro ordenara que se procedesse a um estudo da «campanha de 1385, por forma a ser redigida uma versão oficial da mesma, depois de esclarecidas as dúvidas e as opiniões opostas e divergentes que sobre a mesma se tem revelado, especialmente no que se refere à batalha de Aljubarrota». // Para dar cumprimento ao que fora determinado, constitui-se dentro daquela Comissão um agrupamento formado pelos vogais Tenente-Coronel Botelho da Costa Veiga e Capitão Gastão de Melo de Matos, que devia elaborar o referido trabalho. // Entre as crónicas e outros documentos da época, de que aqueles oficiais dispunham para alicerçar o seu estudo, havia grandes e mesmo irredutíveis divergências. // Assim Froissart, «El Despensero», D. João I de Castela e o próprio Ayala, assinalavam não só a existência de acidentes naturais do terreno, mas até a sua organização defensiva, coisas estas que Fernão Lopes negava terminantemente. // Ao rigor científico

dos dois historiadores acima referidos, impôs-se a necessidade de promover escavações no campo de batalha, para nele se procurar a solução do problema, que a documentação escrita conhecida, por si só, era incapaz de resolver. // Para conduzir a escavação acharam que era necessário o concurso de um arqueólogo, e para tanto, bem ou mal, foi escolhido o signatário destas linhas" (Paço 1959a: 3).

O contexto em que se processam estas dúvidas é protagonizado por uma das forças de ordem do regime. É um contexto em que os sentimentos nacionalistas encontram no estudo da história um modo de engrandecimento da vida militar e da sua importância para o corpo da Nação. Neste contexto a arqueologia entra em cena enquanto prospectora de dados que possibilitam o esclarecimento das dúvidas das leituras das crónicas. Este mesmo contexto garante o financiamento para a pesquisa e, acima de tudo, define um cenário institucional e social que atesta a seriedade do assunto e a verdade dos conhecimentos que se possam produzir, isto é, trata-se de uma elite social e de um saber autorizado que formula um programa de pesquisa, reconhecendo num militar com experiência arqueológica a capacidade para esclarecer as questões decorrentes da análise documental. A prática arqueológica é, pois, posicionada numa teia de valores sociais e científicos autorizados. Esta posição garante-lhe, à partida, que os bens que possa produzir sejam reconhecidos enquanto mais valia científica, patrimonial e identitária. A arqueologia encontra-se, deste modo, no epicentro da espiral de autoridade que define o que deve ser integrado ou excluído da esfera das verdades nacionais. As escavações de Afonso do Paço apresentam, enfim, todas as condições para que se destaquem enquanto momento de revisitação da memória de Aljubarrota.

Entre 1958 e 1960, A. do Paço encontrou as condições para realizar os trabalhos de escavação em determinadas áreas no campo de batalha. Nestes terrenos, da propriedade da Comissão de História Militar, estava em curso um projecto de arranjo do terreno para as paradas da Mocidade Portuguesa. Este projecto foi suspenso, por ordem dos Ministérios das Obras Públicas e da Educação Nacional, até serem efectuados os trabalhos de escavação. A partir de então, foram realizadas duas campanhas, durante as quais foram identificadas uma série de contextos correlacionáveis com a batalha: um fosso e uma vala com ossos humanos, identificados junto da Capela de São Jorge; e, numa área a sul da capela, várias séries de estruturas em negativo alinhadas, denominadas como covas de lobo, e um conjunto de fossos (Figuras 6.54) (Paço 1959a; 1959b; 1961). Este conjunto de estruturas em negativo teria sido construído nas vésperas da batalha com o objectivo de condicionar a mobilidade do inimigo, tornando-o mais sujeito às ofensivas portuguesas. Já a vala com os ossos humanos, corresponderia a um momento posterior à batalha, funcionando como vala comum onde foram inumados os corpos dos combatentes.

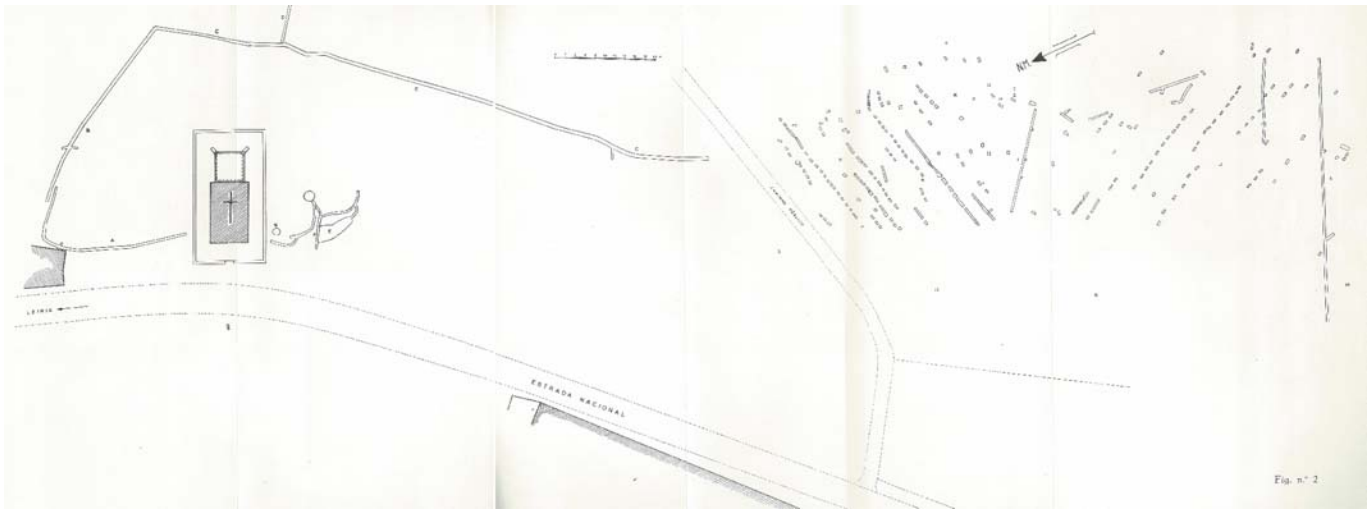


Fig. 6.54 – Planta das escavações no campo da Batallha de Aljubarrota (Paço 1959: Fig. 2).

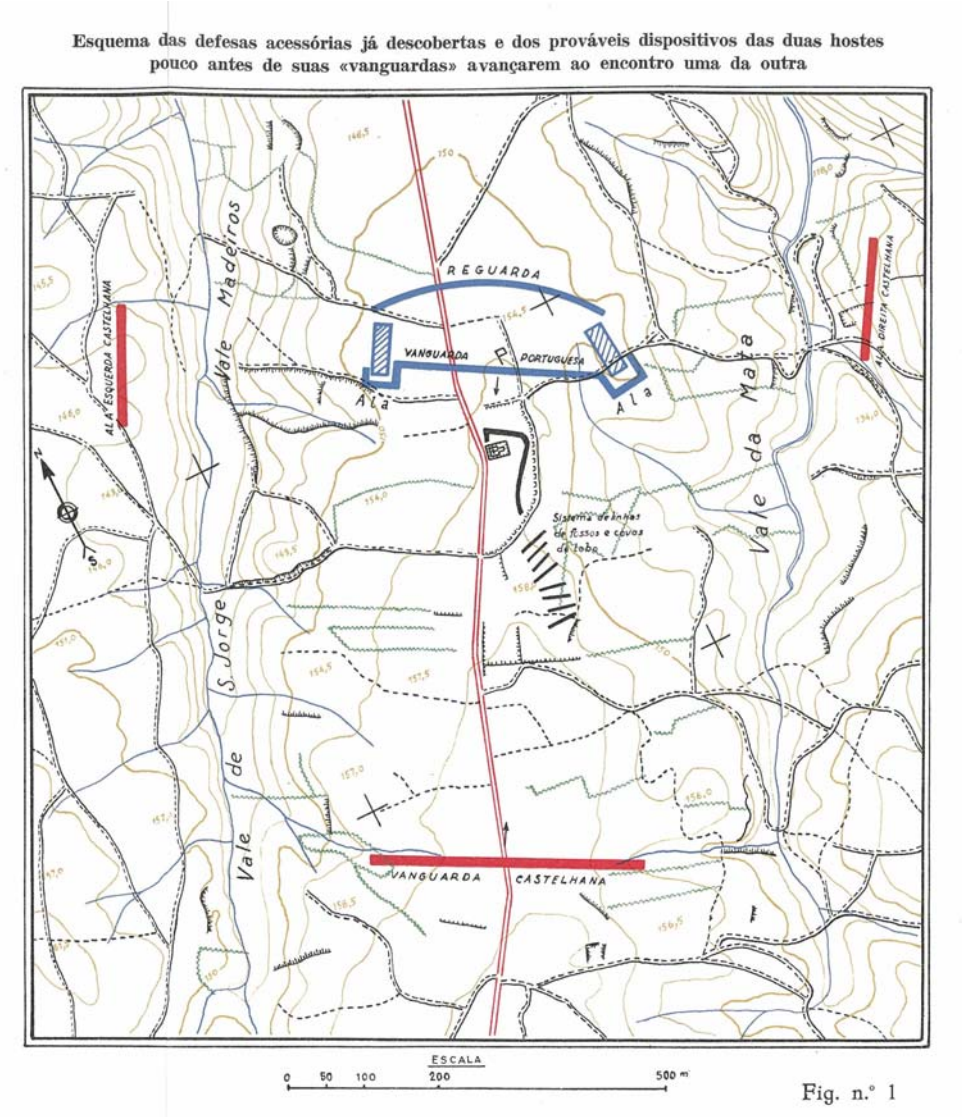


Fig. 6.55 – Distribuição das tropas no campo da batalha de Aljubarrota segundo das fontes escritas e localização dos contextos identificados durante as escavações arqueológicas (Veiga 1959: Fig. 1).

Na análise destes contextos, A. do Paço foi desenvolvendo uma articulação com especialistas de diferentes áreas, isto porque:

"Habituados na Pré-história a lançar mão de todos os recursos científicos para um melhor conhecimento da vida dos povos primitivos, também quisemos em Aljubarrota proceder de igual modo, para tentar esclarecer alguns dos problemas ligados com a batalha. // O que se vai dizer serve para demonstrar, que a escavação em cursos ou qualquer trabalho com ela relacionado, não pode ser confiado à ciência de picareta de um obreiro, mas tem de ser visto com a maior ponderação por quem esteja dentro do assunto. // Há problemas latentes em Aljubarrota, que o simples facto de se não atender a este pormenor pode destruir irremediavelmente. // Em nosso entender, um trabalho desta grandeza, tem de ser rodeado de todos os cuidados científicos. Proceder de outra maneira seria sujeitar-nos a qualquer apreciação menos favorável" (Paço 1961: 21).

Assim, em função de cada elemento que ocorria nas escavações ia fazendo uma série de contactos com especialistas para conseguir uma leitura autorizada das questões que tal elemento ou aspecto comportava. Assim, para o reconhecimento e a recolha dos ossos, solicitou a colaboração do Prof. A. Xavier da Cunha do Instituto da Universidade de Coimbra. Na discussão de questões paleoambientais, fez recolhas para análises polínicas, que viriam a ser desenvolvidas pela Dr.ª D. Quitéria G. Pinto da Silva. Para questões relacionadas com a sedimentologia, teve o apoio do Engenheiro Agrónomo Fausto do Sacramento Marques da Direcção Geral dos Serviços Agrícolas. E, no sentido de compreender melhor as técnicas medievais de combate, entrou em contacto e discutiu os contextos com o Prof. Peter E. Russel, um especialista em história medieval peninsular, da Universidade de Oxford. Neste último contacto, encontraria uma aprovação da importância dos seus trabalhos e formularia um conjunto de questões que deveriam orientar a escavação de novas áreas (Paço 1961). Neste sentido, à autoridade da Comissão de História Militar que promovia os trabalhos, A. do Paço acrescentou a autoridade de um conjunto de especialistas e técnicas de análise que conferiam aos seus trabalhos a cientificidade necessária para comprovar a verdade da sua leitura.

Os resultados das escavações, apesar da relutância de alguns historiadores e militares por considerarem que tais contextos não estariam relacionados com a batalha (Fabião ibid.; Pimenta 1999: 117), foram integrados no relatório publicado pela Comissão de História Militar. Este Relatório é constituído por três textos: uma síntese da questão da autoria do Tenente-Coronel reformado do Corpo de Estado-Maior A. B. da Costa Veiga; uma discussão dos documentos escritos feita pelo Capitão do Estado Maior Gastão de Mello de Matos; e uma apresentação dos resultados dos trabalhos arqueológicos pelo Tenente-Coronel Afonso do Paço. No primeiro destes três textos, o autor integra os dados apresentados nos textos seguintes, faz uma síntese em que tenta considerar simultaneamente as fontes documentais e os contextos identificados nas escavações (Figura 6.55):

"[A] quem atribuir a ideia de defesas acessórias em tão larga escala? Penso que, como Froissart diz, aos auxiliares ingleses. De covas de lobo já há notícia para Bannockburn (1314), do lado, embora, dos escossêses; quanto aos fossos e estancadas, talvez a sua construção tivesse sido sugerida pela lembrança da «sepes subterfossata» atrás da qual se dispôs a hoste inglesa de Poitiers (1356). Não envolve, o que digo, o desprimor para o Grande Condestável – o que fica a seu crédito é, ainda, bastante para o colocar, de direito, na galeria dos mais notáveis tácticos da Baixa-Idade-Média, aquém e além Pirinéus" (Veiga 1959: 19).

Na síntese de Costa Veiga, o nacionalismo histórico que anima a pesquisa serve também de plataforma para a avaliação dos elementos fornecidos pela escavação. Com efeito, ao concluir a discussão, salienta que em nada existe *um desprimor do Grande Condestável*, considerando-o um dos mais notáveis militares do seu tempo. Também A. do Paço destaca que estes dispositivos militares, uma nova "verdade histórica (...) não diminui, antes eleva, a figura do Condestável e o valor combativo de Castela" (1961: 15). E, neste espírito, partilha da opinião de Costa Veiga, ao considerar necessário continuar os trabalhos de escavação no campo da batalha, não só como modo de conhecimento da verdade histórica dos factos, mas como forma de homenagem ao episódio e brio nacional (ibid.). A devoção patriótica de que investe a sua pesquisa, expressa-se na repetição de uma imagem (Figura 6.56) dos ossos humanos recolhidos na vala junto à Capela de São Jorge sobre os quais a "população local que, todos os domingos, durante o tempo que estiveram a descoberto, após a missa, colocava sobre eles ramos de flores frescas, sem preocupações de nacionalidade, apenas movidas pelo sentimento cristão de tratar-se de irmãos que morreram combatendo" (1959b: 50).

Considerando a devoção patriótica dos habitantes locais, o destaque do local nos itinerários da memória naciona e a importância dos achados enquanto testemunhos da Batalha de Aljubarrota e da arte militar medieval, A. do Paço elabora um projecto de valorização da estação arqueológica:

"O arranjo final do campo de batalha, valorizando-se, como deve, tão importante documento, é um caso que preocupa a C.H.M e que está, presentemente atribuído à Direcção do Serviço de Fortificações e Obras militares. // Pensa-se que alguns troços do fosso A e grupos de covas de lobo, sejam devidamente protegidos para que os visitantes possam ter uma ideia dos factos. // O terreno seria levado à presumível forma primitiva, e coberto de relva. Os fossos e as covas, cheios no todo ou em parte com cimento a que se misturaria brita, formando blocos que sobressairiam uns 15 a 20 centímetros do relvado, permitiriam aos visitantes ter uma ideia do único documento que presentemente se conhece da tão afamada táctica medieval inglesa. (...) Há neste momento, no campo da batalha, um conjunto de problemas em suspenso, que se forem tratados por quem não os entenda, por quem não tenha uma sensibilidade de Aljubarrota, sensibilidade que só dá o muito lidar com Aljubarrota, poderão ser irremediàvelmente destruídos. // E para concluir, atrevemo-nos a perguntar, se não merece Aljubarrota que cuidemos dela a sério, neste ano do 6º centenário do génio militar que nesse local conduziu a nossa reduzida hoste à vitória, vitória que nos conservou a independência, nos deu a Índia e o Brasil de que tanto nos orgulhamos, e abriu ao Mundo as portas da Idade Moderna" (Paço 1961: 19-20).



Grupo de ossos humanos postos a descoberto durante as escavações.
Por cima ramos de flores colocados pelos camponeses.

Fig. 6.56 – Imagem da deposição de flores sobre as ossadas identificadas durante as escavações (Paço 1959: Fig. 18)

A construção do espaço público que A. do Paço propunha a partir dos contextos arqueológicos não foi aceite. Este projecto não se chegou a desenvolver; as comemorações de Aljubarrota continuaram pelo exercício proposto em 1935 por Oliveira Salazar. Em contrapartida, permaneceu a plataforma ampla e vazia onde se celebrava em parada a memória que a escavação permitiu reactivar. Criou-se, assim, um vazio, um silêncio num campo que outrora foi de batalha. Nesse vazio, tornado espaço público, adestram-se os corpos em movimentos compassados. Uma ordem da parada: articulada, orgânica e certeira. Neste compasso forjam-se as condições para que no vazio se faça o advento da memória. Na celebração abre-se o espaço à Saudade e à Profecia, produzem-se os movimentos que revelam a proximidade do Passado e do Futuro. Governa-se a temporalidade da paisagem: aterram-se os contextos arqueológicos da batalha, mas, aviva-se a superfície em que se gera o seu sentido enquanto episódio histórico de uma nação que vive, aqui e agora, a sua herança em forma de um itinerário e de uma liturgia propostos nas *palavras* de Salazar. Constrange-se, assim, a produção da memória ao itinerário estato-nacional em que circula a população, numa fisiologia que não é de uma comunidade, mas de um recurso num governo que

se diz herdeiro de um projecto eterno e imutável. Podemos, então, pensar que, no insucesso da demanda de A. do Paço por Aljubarrota, existe um desajustamento entre as espacialidades que o governo precisa de construir para se manter e as espacialidades dos contextos arqueológicos. Assim, não é tanto um desajustamento ao nacionalismo que, no seu raciocínio ideológico, integra os dados das escavações. Mas, a inadequação do espaço museológico que propõe a prática arqueológica perante a paisagem que conserva o governo. O conjunto de estruturas em negativo revela os seus limites enquanto dispositivo de memória perante as possibilidades de um espaço vazio onde se pode recordar a batalha.

Neste leque de possibilidades que estamos a tentar abrir para pensar as condições dos trabalhos arqueológicos em Aljubarrota, também podemos considerar o seu papel no projecto imperial estadonovista, num período em que os projectos coloniais europeus entram em desestruturação. Como refere A. do Paço, Aljubarrota *deu a Índia e o Brasil*, foi o advento da geração das Descobertas. Neste sentido, Aljubarrota é uma memória que naturaliza um projecto – um destino – em vésperas de uma guerra que lhe viria a por fim. Um destino imperial que beatifica os guerreiros e confere à guerra uma aura de heroísmo. Tal aura deve-se à discursificada da guerra enquanto lenda, porque é enquanto lenda que a dor e a morte em batalha permenecem na sua capacidade persuasiva. As covas de lobo de Aljubarrota podem não por em causa o nacionalismo patriótico, mas por dizerem a guerra em detalhes, poderiam revelar-se *minas* no discurso de valores e exemplos que governa o significado da paisagem. Porém, a desproporção entre a lenda e o detalhe não seria impedimento; apenas um desafio à discursificação da grandiloquência dos detalhes. O impedimento viria, talvez do facto de, nessa discursificação, a dor e a morte perderem a aura que apresentam na lenda, tornando-se demasiado quotidianas e menos apetecíveis. Assim, parece que esse impedimento reside, mais uma vez, num governo dos discursos. Isto porque, há uma guerra que não se pode dizer, ou não se pode dizer em detalhe, para que não perca a sua força enquanto lenda que pode mobilizar a população para um confronto eminente. A memória da batalha de Aljubarrota deve, então, ser dita num vazio para que permaneça na sua força catalizadora. Um vazio onde os corpos em parada exercitam a memória de acordo com uma retórica do sangue, catalizando, assim, a sua fisiologia para as batalhas que estão para vir. Aterrando as covas de lobo e os fossos do campo de batalha que a prática arqueológica trouxe à superfície, são selados os traços e condicionados os discursos sobre a guerra. São silenciados os pormenores das mortes. Em contrapartida, no vazio, nas palavras de Salazar e no Monumento relembra-se e celebra-se a história da glória da "Batalha".

EPÍLOGO

A teia e a paisagem a que fomos referindo ao longo desta Parte do trabalho talvez sejam modos de referir o "arquivo" de que nos fala M. Foucault em *A Arqueologia do Saber* e Jacques Derrida em *Mal de Arquivo. Uma Impressão Freudiana*. Nestes autores, o arquivo, ou a noção de arquivo, parece tratar-se de um lugar da constituição *mundo*, da sua lei e da sua ordem. O arquivo talvez seja, então, um lugar da permanente negociação que cuida da lei e da ordem que, fundando e condicionando o mundo, garante a sua manutenção[1]. Durante esta Parte do trabalho, entre os documentos e as descrições que fomos realizando, entre a análise e os cruzamentos que fomos fazendo, talvez tivéssemos procurado esse lugar onde reside a origem e a dinâmica da mundanidade salazarista. Deste modo, a Parte II pode ser entendida enquanto uma procura do *arquivo do Estado Novo*, uma procura onde se pretendeu compreender a prática arqueológica no seu entrelaçamento com a construção da Identidade Nacional. Um entrelaçamento onde as relações entre a memória, a história, o património e a política podem ser definidas enquanto um emaranhado de golpes que definem um perfil a que chamamos Identidade Nacional.

Comecemos pelo arquivo que procurávamos conhecer; comecemos com um excerto de Michel Foucault sobre o arquivo:

"O arquivo é antes de mais a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. (...) O arquivo não é o que salvaguarda, apesar da sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, o seu estado civil de evadido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento, e no corpo em que ele se dá, define desde o primeiro momento *o sistema da sua enunciabilidade*. O arquivo não é tão-pouco o que recolhe a poeira dos enunciados de novo tornados inertes e permite o milagre da sua ressurreição; é o que define o modo de actualidade do enunciado-coisa; é *o sistema do seu funcionamento*. Longe de ser o que unifica tudo o que foi dito nesse grande murmúrio confuso de *um* discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio *do* discurso mantido, é o que diferencia *os* discursos na sua existência múltipla e os especifica na sua duração própria" (Foucault 2005 [1969].: 174-175).

1 No Ponto 2 do Capítulo 4, interrogávamo-nos acerca da produção do mundo lendo *A Condição Humana* de Hannah Arendt; nessa leitura apreendíamos que o mundo é um jogo de condições que cria a habitabilidade de um ser *irredutivelmente condicionado*, sendo nesse jogo que se mantêm o mundo e os *homens*. "A condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem [as condições do labor, do trabalho e da acção]. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual entram em contacto torna-se imediatamente uma condição da sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activas* consiste em coisas produzidas pelas actividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem a sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens criam constantemente a sua próprias condições que, a despeito da sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o carácter de condição de existência humana" (Arendt: 2001 [1958]: 21-22). Na falência deste jogo de condições, as coisas "seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo" (ibid.) e a existência humana seria impossível. Neste sentido, o arquivo seria o lugar do jogo das condições, isto é, o lugar onde *às condições nas quais a vida foi dada ao homem na Terra* se cruza a condições de *ser condicionado* que permite a constituição do mundo.

Parece, então, que esta será uma ideia de arquivo que permite ao mundo *aparecer*, isto é, tornar-se dizível e visível. A experiência de construção de uma habitabilidade que define o funcionamento da experiência do mundo. Assim, o arquivo talvez seja, simultaneamente, um diagrama e um estrato. Seria diagrama por se tratar, fundamentalmente, de estratégia (ou conjunto articulado de estratégias) que impele às práticas onde irrompem os enunciados. Seria estrato porque em tais práticas são produzidos saberes, são práticas desdobradas em *camadas sedimentares* que se estratificam enquanto formações discursivas *alinhadas* no arquivo. Um *alinhamento* que o arquivo, enquanto diagrama, vai operando *na diferenciação dos discursos e na especificação da sua duração*. Um alinhamento que não é do "grande livro mítico da história" (ibid.: 173), mas "*o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados*" (ibid.: 175). O arquivo é origem e, simultaneamente, é dinâmica.

O arquivo, como adverte M. Foucault, não se trata de uma "biblioteca sem tempo nem lugar de todas as bibliotecas" (ibid.), não reside fora de todas as bibliotecas. Existe *aí*, apresenta uma topologia. Este aspecto topológico do arquivo é enfatizado por J. Derrida, nomeadamente, a propósito da palavra arquivo e da sua ligação com *Arkhê*:

Arkhê, lembremos, designa ao mesmo tempo *começo* e *comando*. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, *ali onde as* coisas *começam* – princípio físico, histórico, ontológico –, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses comandam, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a ordem é dada – princípio nomológico (Derrida 2001 [1995]: 12).

Tanto como princípio físico, histórico e ontológico como princípio nomológico, o arquivo de J. Derrida requer um *ali onde*. Um *ali onde* as coisas apresentam o seu *começo* e um *ali onde* se exerce o *comando*. Um *ali onde* da ordem das coisas e das constelações das suas derivações. Neste sentido, o arquivo parece tratar-se de um duplo do governo, isto é, parece ser também a "correcta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente" (Foucault 2008 [1978]: 283). Um duplo do governo que, pela sua dimensão topológica, oferece um domicílio ao governo; oferece uma casa. A casa da "formação e da transformação dos enunciados", uma casa onde "entre a tradição e o esquecimento [se] faz aparecer as regras de uma prática que permite ao enunciados, ao mesmo tempo, subsistirem e modificarem-se regularmente" (Foucault 2005 [1969]: 175). Esta possibilidade de domiciliação do arquivo prende-se, na leitura de J. Derrida, com a sua ligação ao *arkheîon* grego, a casa dos arcontes:

"Levada em conta sua autoridade publicamente reconhecida, era em seu lar, nesse *lugar* que era a casa deles (casa particular, casa de família ou casa funcional) que se depositavam então os documentos oficiais. Os arcontes foram os seus primeiros guardiães. Não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o

direito e a competência hermenêuticos. Tinham o poder de interpretar os arquivos. Depositados sob a guarda desses *arcontes*, estes documentos diziam, de fato, a lei: eles evocavam a lei e convocavam a lei. Para serem assim guardados, na jurisdição desse dizer a lei eram necessários ao mesmo tempo um guardião e uma localização" (Derrida ibid.: 12-13).

Uma casa da lei; um depósito, um suporte e uma hermenêutica da lei. Uma casa da lei onde podemos ver a domiciliação do governo. Uma casa acolhendo, enquanto suporte, o ordenamento do governo e operacionalizando, enquanto hermenêutica, a sua finalidade. *Casa particular, casa de família ou casa funcional*, o arquivo e o governo instalam-se neste lugar; a Casa. Um lugar que, como salienta o antropólogo Tim Ingold (2002 [2000]), é um organismo vivo[2], ou seja, está permanentemente a refazer a sua delimitação pelo cruzamento dos percursos dos seus habitantes humanos e não humanos, funcionando como ponto de reunião entre estes participantes. A casa, neste sentido, é um ponto de reunião em que são traçadas as relações entre os participantes, sendo nessas relações que são recombinados os metabolismos que fazem da casa uma parte integrante de uma ecologia. Nesta integração da casa na ecologia, constrói-se a sua habitabilidade e, nessa transformação de um espaço em casa, transforma-se esse espaço num organismo vivo que reúne os participantes – humanos e não humanos – do mundo onde se encontra. A casa parece, assim, tratar-se de um *ali onde* os elementos do mundo se reúnem para, traçando relações entre eles, organizarem a vida que se forja nessa reunião. Esta congregação da casa pode ser entendida como correlativa do *princípio de consignação* que J. Derrida reconhece no arquivo:

"[A] função arcôntica não é somente topo-nomológica. Não requer somente que o arquivo seja depositado em algum lugar sobre um suporte estável e à disposição de uma autoridade hermenêutica legítima. É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação, classificação caminhe junte ao que chamaremos o poder de *consignação*. Por consignação não entendemos apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de *consignar reunindo os signos*. Não é apenas a *consignatio* tradicional, a saber, a prova escrita, mas aquilo que toda e qualquer *consignatio* supõe de entrada. A *consignação*

2 A ideia de casa como um organismo vivo insere-se numa crítica do antropólogo a uma série de dicotomias que condicionam a pesquisa levando-a a considerar, por exemplo, por um lado a evolução e a história ou a biologia e a cultura (Ingold 2002 [2000]: 187). Entre os ensaios que compõem esta crítica, o autor revisita a ideia da "origem da casa", como origem de uma determinada figura de uma humanidade que se opõe ao mundo pela sua capacidade de arquitectar espaços; de construir, sobre o mundo, uma casa que se opõe a esse mundo (opondo, assim, a humanidade ao mundo). A esta imagem da casa, como construção estável de um projecto humano para humanos, T. Ingold contrapõe uma ideia de casa em perpétua recombinação entre elementos humanos e não humanos, salientando que "the house also has many and diverse animal inhabitants – more, perhaps, than we are inclined to recognise. Sometimes special provision is made for them, such as the kennel, stable or dovecote. Others find shelter and sustenance in its nooks and crannies, or even build there. And all, in their various ways, contribute to its evolving form, as do the house's human inhabitants in keeping it under repair, decorating it, or making structural alterations in response to their changing domestic circumstances. Thus the distinction between the house and the tree is not an absolute but a relative one – relative, that is, to the scope of human involvement in the form-generating process. Houses, as Suzanne Blier notes (1987: 2), are living organisms. Like trees, they have life histories, which consist in the unfolding of their relations with both human and non-human components of their environments" (ibid.: 187).

tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião" (Derrida ibid.: 13-14).

Pelo *princípio de consignação*, o arquivo é um *ali onde* convergem as coisas. Uma conversão que é uma reunião que significa, isto é, que constrói para as coisas um lugar no horizonte de sentido. Tal como a casa, enquanto lugar de reunião, é um lugar onde se condiciona, ou recria, a vida dos metabolismos no mundo. Neste sentido, tal condicionamento, que se faz traçando as relações entre os habitantes da casa, pode ser compreendido como o constante *consignar reunindo os signos* de que nos fala J. Derrida. Uma consignação que se multiplica nos suportes e nas hermenêuticas que a autoridade dos arcontes faz produzir e conservar. Uma consignação que acolhida na casa – no organismo vivo que organiza a ecologia – é uma prática participante na moldagem dessa ecologia; na moldagem da vida. Assim, estas práticas fazem do arquivo o *ali onde* da origem e comando das intersecções entre a vida e o horizonte de sentido. O *ali onde* da *arkhê* no sentido físico, histórico, ontológico e nomológico. Neste sentido, o arquivo, sendo *a lei do que pode ser dito*, parece ser também *a lei do que pode ser vivido*.

A arquivo é, então, o *ali onde* das intersecções que fazem com que "tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milénios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, ao nível das performances verbais, daquilo que pôde desenrolar-se na ordem do espírito ou na ordem das coisas" (Foucault ibid.: 174). É o *ali onde* do encontro entre *a lei* e *o aleatório* das leis do pensamento, do jogo das circunstâncias, da ordem do espírito ou da ordem das coisas. Um encontro onde nasce o pensamento, o jogo das circunstâncias e a ordem do espírito e das coisas. Este encontro, e as intersecções de que é feito, faz do arquivo não um repositório dos documentos do que aconteceu, ou dos documentos que pretender regular o que pode vir a acontecer, mas um lugar onde se jogam as possibilidades do acontecimento. Um lugar onde se jogam as possibilidades de fazer acontecer, abrindo uma fenda no arquivo. Neste sentido, o arquivo, sendo *a lei do que pode ser dito*, sendo *a lei do que pode ser vivido*, parece ser também *a lei do que pode acontecer*:

"Exterioridade de um lugar, operação topográfica de uma técnica de consignação, constituição de uma instância e de um *lugar de autoridade* (o arconte, o *arhkeion*, isto é, frequentemente o Estado e até mesmo um Estado patriárquico ou fatriárquico), tal seria a condição do arquivo. Isto não se efetua nunca através de um ato de anamnese intuitiva que ressuscitaria, viva, inocente ou neutra, a originalidade de um acontecimento" (Derrida ibid.: 8).

A anamnese domiciliada no arquivo pode ser considerada, então, *a lei da memória que pode*

acontecer; uma memória forjada na intersecção da *lei do pode ser dito*, na *lei do que pode ser vivido* e na *lei do que pode acontecer*. Uma memória que, na prática de consignação dos *arcontes*, é reunida e significada em forma de documentos e monumentos com os quais *se diz* o passado, a história e o património; com os quais se diz *um passado que pode acontecer*. Uma memória que, na organização do organismo vivo que é a casa onde está domiciliado o arquivo, é incorporada nos metabolismos dos habitantes em forma de identidade. Uma memória que, partilhando o domicílio com o governo, comunga da sua ordem e fim conveniente. Nesta comunhão, a anamnese faz-se, então, com a *habilidade* do governo para o jogo de derivações que tal ordem e fim conveniente permitem fazer. Um jogo onde as ligações entre a memória, o passado, a história, o património e a identidade se tecem em múltiplas configurações (em múltiplas derivações), apresentado, por conseguinte, múltiplos modos de serem *engendrados*: produzem-se memórias para patrimónios; fazem-se histórias e passados de identidades a construir; delimitam-se documentos e monumentos cuja experiência faz do passado a memória programada para um projecto; narram-se passados que circunscrevem o presente; joga-se, enfim, entre *as derivações do governo* e *a lei do que pode ser dito, do que pode ser vivido e do que pode acontecer*.

Nesta hegemonia das leis consignadas no arquivo, a arqueologia parece constituir-se nas hermenêuticas dos arcontes *aí* domiciliados, isto é, o conhecimento arqueológico para construir-se entre as possibilidades de *interpretação* dos documentos que *aí* afluem. E, por conseguinte, na autoridade que advém dessa *prática de interpretação*. No mesmo sentido, os arqueólogos *fazem-se* exercendo esse cargo de guardião dos documentos com que se faz o jogo da anamnese, isto é, cuidando *da segurança física do depósito e do suporte e do poder de interpretar os documentos* que a possibilitam. Um cuidado com o depósito, o suporte e a interpretação que "diferencia *os* discursos na sua existência múltipla e os especifica na sua duração própria" (Foucault ibid.: 175). Os arqueólogos e a arqueologia fazem-se, então, na diferenciação/especificação dos discursos que o sistema do funcionamento do arquivo produz. Uma diferenciação/especificação que permite um discurso sobre a ancestralidade das coisas. Uma ancestralidade que abre as coisas à sua integração em discursos sobre a memória, o passado, a história, o património e a identidade.

Quando olhamos a prática arqueológica *no arquivo do Estado Novo*, no movimento de diferenciação e especificação dos discursos, os arqueólogos parecem praticar a anamnese enquanto uma hermenêutica que faz derivar a ancestralidade das coisas numa artefactualidade aberta a um discurso sobre a Identidade Nacional. Uma derivação governamentalizada que faz da anamnese uma estratégia de levar as coisas a

um fim conveniente, ou seja, de levar um acontecimento (uma origem) a um fim conveniente. Este modo de praticar a anamnese é o "emaranhado de golpes" a que nos referimos no início do texto. Tal emaranhado é conjunto dos múltiplos movimentos em que se processa a instrumentalização do conhecimento. Uma instrumentalização que torna o conhecimento arqueológico *útil* ao projecto biopolítico salazarista, sendo nessa *utilidade* que se joga a possibilidade da sua derivação num conhecimento para a construção da Identidade Nacional. Nestas derivações, o conhecimento arqueológico cruza-se com "regime de verdade" estadonovista; cruza-se e naturaliza-se enquanto modo de satisfazer o desejo de conhecer a verdade. Esta naturalização é possibilitada porque a instrumentalização actua em sintonia com o governo, isto é, desde a ordem das coisas ao seu fim conveniente. E, nesta actuação, vai no sentido de sedentarizar as questões que surgem na anamnese e de substancializar as coisas que se produzem nesse conhecimento. Ou seja, sedentarizam-se as questões que se podem colocar à Identidade Nacional e substancializam-se os elementos que a compõem. Assim, sedentarizando-se as questões colocadas à Identidade Nacional, reforça-se a matriz identitária do projecto salazarista. No mesmo sentido, a substancialização das memórias produzidas na prática de anamnese, permitem edificar monumentos e documentos (património) onde essas questões podem ser ritualmente colocadas em forma de celebração da perenidade da Nação. O conhecimento arqueológico torna-se útil perante o desejo de experimentar a intemporalidade da essência portuguesa que o Estado Novo diz *restaurar*.

A ideia de substância, a ideia de uma substância que garante a perenidade da nação, faz parte desse regime de verdade que a *lei do arquivo salazarista* institui; e a arqueologia serve-se dessa imagem substancializada das coisas para fazer *ressuscitar* o espírito da nação nas leituras que faz da materialidade das coisas. Esta leitura da ressurreição da nação através do passado acompanha toda a retórica da restauração nacional salazarista. A retórica de uma nação a renascer. Neste sentido que é conferido às coisas, a memória substancializa-se como herança. Uma herança genética e uma herança cultural de valores e bens materiais. Nesta substancialização, a memória constitui-se matéria-prima para o projecto biopolítico salazarista. Um projecto que faz a história e o património da nação, através dos quais vai sedentarizando a comunidade que pretende governar. Nesta substancialização da memória para a Identidade Nacional salazarista, converte-se a memória da comunidade numa *memória dócil*; adestra-se a possibilidade de fazer memória. Trata-se, então, de um golpe sobre a memória da comunidade. Nesse golpe institui-se a memória nacional e, simultaneamente, possibilita-se a conversão da comunidade na população necessária ao desempenho da Identidade Nacional.

Este golpe sobre a memória é um movimento do *cálculo místico do ínfimo e do infinito* com o qual

se cria o povo português; é um golpe disciplinar que faz com que da anamnese surjam figuras ancestrais *em linha* com a figura do português em construção. Esta linha, que é uma linha temporal e uma linhagem familiar, cria a história de Portugal. Cria uma história sob o signo da perenidade do povo português e da plenitude da sua expressão no projecto estadonovista. Neste sentido, este golpe sobre a memória, é um golpe com o qual se cria a história dos portugueses de 1940. É um golpe que cria o *mundo português* que se expõe naquela data. Uma exposição onde os portugueses de uma data (historicizados, portanto) são simbolizados como os *portugueses de sempre*. A história destes *portugueses de sempre*, na qual se envolve a arqueologia, é uma narrativa que, historicizando tudo o que ocorre ao arquivo salazarista, torna intemporal a lei desse mesmo arquivo. Torna intemporal *a lei do que pode ser dito, a lei do que pode ser vivido e a lei do que pode acontecer.* Esta *in-temporalização* das coisas no arquivo faz com que o próprio arquivo se cristalize; não há fendas no arquivo. Parece não haver possibilidade de acontecimento.

PARTE III

Cartografias da Pesquisa

CAPÍTULO 7 - RUMO A UMA REVISÃO

1. INTRODUÇÃO

"Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), procedimentos de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura). É admitir que ela faz parte da «realidade» da qual se trata, e que essa realidade pode ser apropriada enquanto prática. Nesta perspectiva, gostaria de mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas «científicas» e de uma escrita. Esta análise das premissas, das quais o discurso não fala, permitirá dar contornos precisos às leis silenciosas que organizam o espaço produzido como texto. A escrita histórica se constrói em função de uma instituição cuja organização parece inverter: com efeito, obedece a regras próprias que exigem ser examinadas por elas mesmas" (Certeau 1982 [1975]: 66).

Com este parágrafo de Michel de Certeau iniciamos a discussão do sentido do trabalho que apresentamos nos capítulos anteriores: a prática de um exame em que procurrávamos delimitar, nos espaços das relações entre a prática arqueológica e a construção da Identidade Nacional Estadonovista, os movimentos em que se forja o entrelaçamento dos discursos arqueológico, político e identitário. Simultaneamente, *aqui* posicionada, a citação surge-nos como incentivo a um exercício de *revisão* em que ensaiamos concluir o trabalho enquanto *cartografia*. Isto porque, pela mão de M. de Certeau, tentamos compreender o nosso trabalho como uma *viagem* no "sistema actual da «indústria» historiográfica[1], que articula um lugar sócio-económico de produção, as regras científicas de um domínio, e a construção de um relato ou texto" (ibid.: 10). Os itinerários que vamos *mapear* são, assim, exercícios retroprojectivos, momentos de revisitação e oportunidade de alargamento de caminhos. Vejamos, então, o modo como este trabalho se constituiu entre as relações das práticas que constituem a operação histórica: a produção dos lugares, o exercício de procedimentos e a escrita.

1 Em nota de rodapé, o autor explica que a "expressão é de Marx: «A indústria é o laço *real* e histórico entre a natureza e o homem» e é «o fundamento da ciência humana» (ibid.: 11).

2. OS LUGARES

A operação histórica é permitida por um lugar, do mesmo modo que, enquanto prática, é um elemento activo na topografia em que se insere. Este cruzamento parece constituir-se numa negociação de permissividades e interdições; um movimento rizomático no qual se forja a configuração da topografia onde se definem as relações entre os lugares. Assim, é um jogo onde se constroem as fronteiras. Onde se constroem as possibilidades de dizibilidade e visibilidade das coisas e, por conseguinte, se define o papel de cada lugar na ordem da paisagem. Na construção desta topografia, "o lugar deixado em branco ou escondido pela análise que exorbitou a relação de um sujeito individual com o seu objecto, *é uma instituição do saber*" (Certeau ibid.: 69). Esse lugar cataliza um movimento de agentes produtores de conhecimento, cataliza imbricando-o em redes que se formalizam institucionalmente, destacando-se das restantes redes que gerem as sociabilidades que constroem a paisagem. Nestas redes, a instituição histórica constitui-se no "lugar científico"; especificando-se entre os assuntos que são negociados na multiplicidade dos movimentos que animam as diferentes construções sociais. Nesta especificação endurece-se a fronteira desse lugar, criando-se, simultaneamente, os códigos necessários para manter o seu interior e a sua face externa. Neste processo, o saber, ou o rosto do saber, torna-se indissociável desse aparato institucional que o individualiza nos circuitos do conhecimento[2].

É esse rosto que faz falar o saber enquanto ciência, isto é, vai forjando o lugar e os itinerários que o constituem enquanto tal. Porém, esse rosto é uma superfície porosa em que se filtram as interacções entre os lugares. Uma superfície porosa que, pela decantação dos movimentos, vai criando os ímpetos necessários à manutenção da separação do "lugar científico" perante os outros lugares[3]. No

2 Como salienta M. de Certeau, "Instituições "políticas", eruditas e "eclesiásticas" se especializam reciprocamente. Não se trata, pois, de uma ausência, mas de um lugar particular numa redistribuição do espaço social. À maneira de uma retirada relativa dos "assuntos públicos" e dos "assuntos religiosos" (que se organizam também em corpos particulares), constitui-se um lugar "científico". A ruptura que torna possível a unidade social, chamada a se transformar na "ciência", indica uma reclassificação global, em curso. Este corte mostra, pois, através da sua face externa um lugar articulado sobre outros num conjunto novo, e através da sua face interna, a instauração de um saber indissociável de uma instituição social" (Certeau ibid.: 69).

3 Acerca deste movimento que articula e separa os lugares, M. de Certeau escreve: "É um mesmo movimento que organiza a sociedade e as «ideias» que nela circulam. Ele se distribui em regimes de manifestações (económica, social, científica, etc.) que constituem, entre eles, funções imbricadas, porém, diferenciadas, das quais nenhuma é a realidade ou a causa das outras. Desta maneira, os sistemas sócio-económicos e os sistemas de simbolização se combinam sem se identificar nem se hierarquizar. Uma mudança social é, deste ponto de vista, comparável a uma modificação biológica do corpo humano: constitui, como ela, uma linguagem, mas adequada a outros tipos de linguagem (verbal, por exemplo). O isolamento «médico» do corpo resulta de um corte interpretativo que não dá conta das passagens da somatização à simbolização. Inversamente, um discurso ideológico se ajusta a uma ordem social, da mesma forma como cada enunciado individual se produz em função das silenciosas

interior desta instituição vai sendo aprendido um ofício; as sociabilidades deste lugar vão no sentido da criação de métodos que "esboçam um comportamento institucional e as leis de um meio" (ibid.: 73). O nivelamento dos comportamentos dos que habitam a instituição permite a partilha de procedimentos e a ordem do seu trabalho; uma partilha a partir da qual se tece uma indexação que reforça a rede onde se desenvolve o ofício[4]. Uma rede que aglutina e especifica, permitindo a regulação, o treino, as géneses… dos habitantes. Nesta especificação, vão sendo definidas hierarquias e funções que reforçam as fronteiras: enquanto uns se recolhem na instituição sob o propósito da pesquisa; outros vão tecendo a fronteira nos circuitos do mercado para a formação de públicos ou, no caso dos professores, avançam para outros lugares onde se dá início à formação e ao recrutamento. A fronteira parece, então, tratar-se de um outro lugar. Nos avançados, a fisionomia do rosto do lugar científico parece multiplicar-se nos traços necessários ao diálogo que permite os movimentos que mantêm os lugares.

Nestes avançados, o lugar vai actualizando a sua porosidade, as suas estratégias de decantação, no sentido de, acompanhando os conflitos externos, ir tecendo novas estratégias de manutenção perante os movimentos dos outros lugares. Entre estes conflitos, a "neutralidade" irrompe como estratégia por excelência através da qual se espera a manutenção desse lugar[5]. Uma neutralidade do «lugar científico» em que não se diz o que permite a dizibilidade dos textos e das coisas, em que não se dá a ver o que consente a visibilidade desses mesmos textos e dessas mesmas coisas. Nesses silêncios actua a decantação da fronteira, actuam as estratégias de tradução dos conflitos para a linguagem da

organizações do corpo. Que o discurso como tal, obedeça a regras próprias, isto não o impede de articular-se com aquilo que não diz – com o corpo, que fala à sua maneira." (Certeau ibid.: 70).

4 M. de Certeau dá o exemplo do "estado da questão": "Um estudo particular será definido pela relação que mantém com outros, contemporâneos, com um «estado da questão», com as problemáticas exploradas pelo grupo e os pontos estratégicos que constituem, com os postos avançados e os vazios determinados como tais ou tornados pertinentes com relação a uma pesquisa em andamento. Cada resultado individual se inscreve numa rede cujos elementos dependem estritamente uns dos outros, e cuja combinação dinâmica forma a história num momento dado" (Certeau ibid.: 72).

5 "A «neutralidade» remete à metamorfose das convicções em ideologias, numa sociedade, tecnocrática e produtivista, anónima que não sabe mais designar suas escolhas nem indicar seus poderes (para os ratificar ou confessar). Assim, na Universidade colonizada, corpo privado de autonomia na medida em que se tornou enorme, entregue agora às instruções e às pressões vindas de outras partes, o expansionismo cientificista ou as «cruzadas» humanistas de ontem são substituídas por retiradas. No que concerne às opções, o silêncio substituiu a afirmação. O discurso assume uma cor de parede: «neutra». Transforma-se mesmo numa maneira de defender *lugares* ao invés de ser o enunciado de «causas» capazes de articular um desejo. Ele não pode mais falar daquilo que o determina: um labirinto de posições a respeitar e de influências a solicitar. Aqui, o *não-dito* é ao mesmo tempo o inconfessado de textos que se tornaram pretextos, a exterioridade daquilo que se faz com relação àquilo que se diz, e a eliminação de um lugar ou de uma força que se articula numa linguagem. Não seria isso, aliás, o que se «trai» a referência de uma historiografia «conservadora» a um «inconsciente», dotado de uma estabilidade mágica, e transformado em fetiche pela necessidade que se tem, «apesar de tudo», de afirmar um poder próprio do qual já se «sabe bem» que desapareceu?" (Certeau ibid.: 76).

neutralidade. Uma tradução ardilosa que combina a permissão e a interdição de temas, métodos e discursos, segurando nessas combinatórias as fronteiras do lugar e assegurando que a história cumpra a sua função na topografia social[6]. Indagando este lugar, isto é, interrogando a topografia onde se delimita como lugar, ensaia-se uma tentativa de posicionar a operação histórica entre os movimentos que a permitem. Devolver o lugar à pesquisa histórica é, assim, tentar multiplicar o pensamento acerca das condições em que surge na sua especificidade e sobre a singularidade das sociabilidades em seu redor.

A interrogatividade que nos sugere este lugar pode ser entendida como a plataforma a partir da qual se desenvolveu este trabalho. Com efeito, o nosso ponto de partida foi um horizonte de possibilidades definido por uma linha de pesquisa específica no âmbito académico da prática arqueológica: a "história da arqueologia". Esta linha de pesquisa tem como objectivo contribuir para o alargamento das discussões que a disciplina se coloca actualmente, contribuindo com exercícios historiográficos para o esclarecimento das condições de emergência dessas discussões (Murray & Evans 2010). Assim, é numa perspectiva interna à arqueologia que gostaríamos que se entendessem as discussões anteriormente apresentadas. Porém, se foi de dentro e enquanto arqueólogo que as questões foram sendo trabalhadas, nem por isso se fecharam as possibilidades da discussão a elementos externos à disciplina. Aliás, o próprio tema assim o determinava, isto é, discutir as relações entre a prática arqueológica e a construção da Identidade Nacional durante o Estado Novo dirigia a pesquisa para campos que excedem os limites, colocando questões relacionadas com a "história de Portugal" e a "história da ciência". Deste modo, um dos desafios que se colocava à interrogatividade que ia irrompendo na pesquisa, seria precisamente delimitar a sua extensão e dirigir o seu ímpeto.

No âmbito das interrogações que a "história da ciência" nos possibilitava, a direcção da pesquisa foi condicionada por uma tradição de pesquisa no âmbito da "história da arqueologia". Com efeito, afastando-se de uma perspectiva ampla (Gusdorf 1988 [1977]; Latour 1987; Pombo 2006; por exemplo), optámos por questionar a emergência da prática arqueológica na sua articulação com o contexto histórico, privilegiando as suas relações com as transformações que decorreram da expansão do nacionalismo e do estabelecimento hegemónico de um modelo estato-nacional que gere interna e externamente as comunidades que representa (Díaz-Andreu 2001, 2002, 2007; Díaz-Andreu & Champion

6 "Tal é a dupla função do lugar. Ele *torna possíveis* certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras *impossíveis*; exclui do discurso aquilo que é a sua condição num momento dado; representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, económicos, políticos) na análise. Sem dúvida, esta combinação entre permissão e interdição é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual ela não é compatível com qualquer coisa. É igualmente sobre esta combinação que age o trabalho destinado a modificá-la" (Certeau ibid.: 77).

1996; Díaz-Andreu & Smith 2001; Olsen 2001; Kohl 1998; Kohl & Fawcett 1995; Trigger 1980, 1992 [1989]; por exemplo). Nesta tradição de pesquisa é também discutida a interacção da prática arqueológica com projectos coloniais e imperiais que decorrem da construção dessas unidades estato-nacionais[7]. A este propósito é de salientar o texto de Bruce Trigger (1980) onde o autor tentou organizar a pesquisa arqueológica em função da agenda política do estado que a promove, reconhecendo casos de arqueologias nacionalistas, colonialistas e imperialistas. Esta classificação permitiu ao autor considerar a existência de uma arqueologia alternativa a estas influências das agendas políticas. A este respeito, M. Díaz-Andreu (2007), entre outros[8], salienta o imbricado das práticas políticas e arqueológicas, considerando que todas as tradições de pesquisa partem de premissas forjadas num contexto de produção de conhecimento organizado socialmente por práticas políticas, sendo na interacção com esse contexto, que se vão construindo internamente as suas convenções e, externamente, o seu lugar nas dinâmicas sociais[9]. Na nossa pesquisa, partilhamos desta convicção numa discussão que assume o carácter intrinsecamente político do lugar da pesquisa arqueológica. E que, na topografia dessas relações, se jogam, em interacção, as possibilidades de transformação deste saber e as dinâmicas de reificação dos contextos onde decorre a pesquisa. Desse carácter intrinsecamente político da relação decorre a pertinência de uma história da arqueologia. Nem tanto como uma sequência de estádios de desenvolvimento, mas como

7 Com efeito, as relações da arqueologia a projectos imperiais e coloniais são eminentes nesta discussão (Lyons & Papadopoulos 2002; Meskell 1998, por exemplo). No mesmo sentido, desenvolve-se também uma discussão acerca da importância das práticas de internacionalismo na edificação de temas e da própria comunidade arqueológica (Evans 1995; Kaeser 2002; Dáz-Andreu 2007, por exemplo).

8 Por exemplo, Chris Olsen (2001: 203): "Archaeology and anthropology are the products of colonialism in their genesis and early years. What we are inclined to forget is that these colonial influences are still with us. Even though many reading this book will have been born into a postcolonial world we have all been created as colonial subjects. The independence of colonies did not immediately end the influences of colonialism and make us truly post-colonial in thought and by instinct. In this sense archaeology and anthropology are engaged in two sets of tasks at once: one is to learn about the state of the modern world and its antecedents; the second is to unlearn the habits of thought which we bring to bear on the world through a thorough examination of their histories and antecedents. This process of unlearning will be helped by the realisation that the set of unequal relations which compose the modern world is just the latest in a series of global relations, historical and prehistorical".

9 Neste sentido, M. Díaz-Andreu explica que (ibid.: 10-11), "[d]espiste his admitting that «most archaeological traditions are probably nationalistic in orientation» (1984: 358), Trigger implied the existence of a «normal arcaheologial tradition», which rejected the three categories enumerated above. In contrast to this perspective, the account of the development of archaeology in the nineteenth century provided in this volume is based on the premise that *all* archaeological traditions were originally nationalistic, either operating in the context of nationalism by itself, or this in combination with imperialism and colonialism. This book proceeds from the conviction that, as Said put it: "No one has ever devised a method for detaching the scholar from the circumstances of life… there is such a thing as knowledge that is less… partial than individual… who produces it. Yet, this knowledge is not therefore automatically non-political (Said, Edward 1978, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, New York, Londond: Pantheon Books, Routledge and Kegan Paul)".

um exercício de compreensão da emergência e consolidação das convenções pelas quais se regem os arqueólogos e a edificação de uma geografia que evidencie o seu lugar na construção do mundo. Trata-se, deste modo, de procurar, no movimento de sedentarização dos lugares, as estratégias de naturalização das ficcionalidades a partir das quais a arqueologia se legitima como campo de saber autorizado.

Nesta *autorização* da arqueologia podem ser considerados dois movimentos de actuação. Por um lado, assistimos à edificação ou reapropriação de cenários em que se constrói a institucionalização, a disciplinarização e a profissionalização da actividade[10]. A Academia, o Museu e os Serviços de Estado funcionariam como plataformas a partir das quais a figura do arqueólogo se cristaliza como especialista produtor de bens culturais. Produtos cujo consumo ia promovendo esse movimento de cristalização do saber num regime que alia a tecnocracia à meritocracia e à burocracia[11]. É nesse consumo que reside o outro lado do movimento de *autorização* da arqueologia. Um consumo que anima a complexificação da actividade, interpelando com novas necessidades e desafios a produção desses bens culturais. Nesta discussão, a pesquisa interroga-se acerca das implicações políticas na produção e consumo desses bens culturais, nomeadamente, no âmbito da construção de patrimónios e identidades culturais[12]. O trabalho que apresentamos, ao interrogar-se acerca das relações entre a prática arqueológica e a construção da Identidade Nacional insere-se, deste modo, no âmbito desta discussão. A vasta literatura produzida neste âmbito prende-se à problematização dos imensos casos de estudo que podem ser considerados nesta temática. Deste modo, teríamos duas possibilidades de gerir o "estado da questão", sendo que, dessas possibilidades decorreria, por conseguinte, o rumo que empreenderíamos ao nosso trabalho. Assim, poderíamos ter optado por enumerar os vários casos que são apresentados na referida literatura, ensaiando uma síntese que nos permitisse posicionar o caso em que nos encontrávamos a trabalhar. Em alternativa, poderíamos procurar entre os vários textos a referência a outros textos que contribuíssem para a coerência do grupo de casos em discussão. Acabaríamos por optar por esta segunda via,

10 Esta construção é discutida de vários modos por diversos autores incidindo, nomeadamente, numa discussão acerca da especialização dos procedimentos da prática arqueológica que apresentaremos no próximo ponto. Porém, é de salientar um conjunto de estudos que vai destacando o papel de determinados indivíduos nesse processo (como é caso das sínteses de Díaz-Andreu 2007 e Trigger 1992 [1989]) ou de grupos sociais, nomeadamente, o papel das mulheres (Diaz-Andreu & Sørensen 1998; Gero 1985, por exemplo). Nestes estudos, a individualidade ou a colectividade dos agentes é discutida em função do *lugar* em que se produz o conhecimento arqueológico.

11 No Ponto 1 do Capítulo 2 tentámos desenvolver alguns dos aspectos desta rede de interacções.

12 Por exemplo: Arnold 1990, 2006a; Díaz-Andreu 2004; Graves-Brown, Jorge 2004; Jones & Gamble 1996; Gathercole & Lowenthal 1990; Hamilakis 2007; Jones 1997; Kane 2003, Marchand 1996; Shennan 1989; Torres & Jorge 1998.

concretizando-a no Capítulo 1 que, como referimos, constitui um texto de síntese do pensamento de um grupo de autores que fomos usando para nos guiar nas nossas questões. Deste modo, ainda que nesse estado da questão não figurem nomes de arqueólogos, nem por isso a literatura arqueológica deixou de estar presente, indicando-nos autores de outras áreas.

Como referimos, para além da "história da ciência", área na qual podemos enquadrar a "história da arqueologia", o nosso tema forjou-se em diálogo com a "história de Portugal", nomeadamente, com o estudo do Estado Novo. A selecção deste período específico foi decorrente da necessidade de delimitar um objecto de análise que viabilizasse a apresentação de um trabalho num período de tempo definido. Simultaneamente, no âmbito das linhas de pesquisa da "história da arqueologia", existe uma série de estudos que procuram promover um debate acerca das relações entre a prática arqueológica e regimes totalitaristas e ditatoriais (Alonso & Martí-Aguillar 2003; Arnold 1990, 2006b; Galaty & Watkinson 2004; Veit 2000; Haßmann 2000; Fetten 2000; Olivier 1997, 2002, por exemplo). Nestes textos a relação entre a arqueologia e o nacionalismo era colocada em suspenso, deslocando a discussão para uma relação da prática arqueológica com um determinado regime de governo. A leitura deste deslocamento das questões tornava-se mais viva aos nossos olhos quando cruzada com a leitura de alguns dos autores que apresentámos no Capítulo 1 (nomeadamente, Anderson 2005 [1983]; Herzefeld 2008 [2005]; Mann 2003 [1993]; Pierson 2004 [1996]). Com efeito, no imbricado das práticas arqueológicas e políticas de que nos falava M. Díaz-Andreu (2007) (salientando o papel da ideologia nacionalista), íamos reconhecendo a importância das estratégias de governação que naturalizam procedimentos e contribuem para a sedentarização das representações que concorrem na edificação das Identidades Nacionais[13]. Deste modo, focando a nossa análise no caso do Estado Novo, fundamentalmente durante os anos trinta e quarenta, fomos tecendo uma discussão que, sendo especificamente sobre um determinado período, nos coloca questões com as quais nos debatemos em qualquer contexto em que se desenvolve a prática arqueológica. Com efeito, mais do que a relação com uma ideologia, a interrogatividade da pesquisa vai no sentido de tentar compreender a relação de um governo com o ordenamento das coisas. Um ordenamento que viabiliza um horizonte de sentido. Procura-se, então, a relação da prática arqueológica com a operacionalidade de sistemas de significação que naturalizam as representações subjacentes ao ordenamento que se impõe às coisas. Uma naturalização que condiciona a sedentarização de

13 No Ponto 2 do Capítulo 2 apresentámos alguns dos aspectos acerca do modo como a prática arqueológica interage neste processo de naturalização destas representações.

procedimentos de produção de conhecimento; nesse processo de sedentarização são viabilizadas as condições para que a arqueologia irrompa como formação disciplinar. Considerando estas dinâmicas, o estudo da participação da prática arqueológica na fabricação de Identidades Culturais convertia-se, assim, numa possibilidade de pensar a própria arqueologia como meio de produção e governação de recursos que reconhecemos como vestígios do passado, a partir dos quais é possível cristalizar patrimónios em linhagens identitárias.

No sentido de tentarmos compreender os movimentos de produção da Identidade Nacional, privilegiamos a leitura de dois autores que nos falam acerca da Identidade Nacional Portuguesa: Eduardo Lourenço e José Gil (Capítulo 3). Com estes dois autores, fomos amadurecendo um conjunto de ideias que nos permitia pensar a Identidade entre um conjunto de práticas ideológicas e biopolíticas, apresentando esta discussão no Capítulo 4. Nesta discussão fomos abrindo a pesquisa aos estudos sobre o Estado Novo. Assim, ensaiando uma interrogatividade dirigida à articulação da produção do conhecimento arqueológico e de dinâmicas identitárias, o diálogo com a literatura acerca do Estado Novo desenvolveu-se no sentido da selecção de textos que nos permitissem delinear um contexto mais alargado onde fosse possível discutir essa prática. Para além da consulta de obras de síntese (Rosas 1994, 1992) e de outras que nos iam permitindo cartografar temas (AAVV 1987/88) ou orientando na selecção de leituras (Pinto 1992; Rosas 2001; Torgal 2009; Sá 1989, por exemplo), fomos privilegiando abordagens que incidiam em distintos aspectos que contribuíam para um conhecimento das estratégias do governo salazarista na construção da Identidade Nacional (Acciaiuoli 1998; Cunha 2001; Gil 1995; Martins 1990; Matos 1990; Matos 2006; Matos 2010b; Melo 2001; Pimentel 2007; Ramos do Ó 1999; Rosas 2001; Trindade 2008; Vieira 2008). O conhecimento que íamos tecendo com este conjunto de textos ia sendo articulado com a leitura de *Paisagem com Mulher e Mar ao fundo* de Teolinda Gersão. Nesta leitura, mais do que a discussão de documentos, líamos um testemunho[14]. Líamos, assim, uma alternativa ao discurso que praticávamos. Uma alternativa ao lugar onde nos encontrávamos. Desta alternativa, ia crescendo uma convicção em ficar neste lugar. E, assim, escrevíamos o Capítulo 5, cruzando leituras, algumas das quais (Cunha 2001; Martins 1990; Rosas 2001) se tornaram eixos para tentar compreender a dinâmica da disciplina e da actuação dos dispositivos na construção da teia onde uma Identidade Nacional se concretiza como modo de governo de uma população estato-nacional.

14 No início do livro, Teolinda Gersão escreve "Na pág. 78 a definição de arquitectura e a frase «as cidades como fruta podre...» são de Le Corbusier, a pág. 131 inclui um passo das memórias de Raul Brandão. // O resto do texto também não é meu. De diversos modos foi dito, gritado, sonhado, vivido por muitas pessoas, e por isso o devolvo, apenas um pouco mais organizado debaixo desta capa de papel, a quem o reconheça como coisa sua".

Foi nessa teia, onde as diferentes práticas se entrelaçam para forjar um horizonte de sentido que gere a vida, que tentámos, no Capítulo 6, compreender o modo como a prática arqueológica se articula com a governamentalidade do regime. Para tal, fazendo o uso do lugar onde nos encontrávamos, fomos criando um novo estado da questão, isto é, voltamo-nos para a literatura acerca da prática arqueológica durante o Estado Novo. *Aí*, encontramos uma localização dessas práticas em textos acerca do processo de institucionalização da arqueologia em Portugal[15] e num estudo monográfico sobre a actuação da Associação dos Arqueólogos Portugueses durante esse período (Martins 2005a). A consulta destes trabalhos, em articulação com as leituras para o Capítulo 6, orientou-nos no sentido de ir forjando interrogações e seleccionando textos de arqueólogos das décadas de 1930 e 1940 que nos permitissem compreender o modo como a produção desses textos se encontrava entrelaçada com a construção dos discursos acerca da identidade Nacional.

Este foi, então, o lugar da nossa operação. Um lugar institucional. Um lugar de leituras. Leituras regidas pelas leis do meio que as proporciona. Leituras em que dispersamos a atenção. E, simultaneamente, leituras com possibilidades de intersecção, onde podíamos ir sedimentando o trabalho. Uma sedimentação que, no lugar onde nos encontrávamos, deveria apresentar uma determinada estrutura. Por vezes, o diálogo com essa estruturação era penoso, não nos era possível conceber um meio de ajustar o ímpeto do trabalho com os itinerários do lugar. Contudo, a maior parte das vezes, seria essa tradição a resgatar-nos desse mesmo ímpeto (frequentemente, paralisante). Acima de tudo, a estrutura solicitava-nos referências, isto é, promovia a intersecção das leituras. Uma intersecção em que íamos indexando o trabalho ao lugar, porque *aí* a pesquisa interroga-nos acerca do seu sentido, levando-nos a aferir os seus limites e as suas possibilidades. Como escreve M. de Certeau:

"Levar a sério o lugar não é ainda explicar a história. Mas é a condição para que alguma coisa possa ser dita sem ser nem legendária (ou edificante), nem a-topica (sem pertinência). Sendo a denegação da particularidade do lugar o próprio princípio do discurso ideológico, ela exclui toda a teoria. Bem mais do que isto, instalando o discurso em um não-lugar, proíbe a história de falar da sociedade e da morte, quer dizer, proíbe-a de ser a história" (Certeau ibid.: 77).

15 Como é o caso das sínteses de Díaz-Andreu 1997; Fabião 1996, 1999; Jorge & Jorge 1996; Silva 2002; ou de trabalhos que incidem em aspectos específicos deste processo: Cardoso 1999, 2002; Lillios 1995; Lira 2010, 2000; Jorge 2005c, 2006; Martins 2005b, 2008, 2009a, 2009b; Neto 1999, 2010; Pimenta 1997; Raposo 1999, 2010; Silva 1999; entre outros.

3. AS PRÁTICAS

"«Fazer história» é uma prática" (Certeau ibid.: 78), enquanto tal, vai-se entrelaçando com o lugar. Nesse sentido, podemos entender o lugar como uma espacialidade, isto é, comporta uma dimensão temporal e uma gestão de signos específica (Ledrut 1998) que, constantemente, activa nas práticas um determinado ímpeto, a partir do qual se constroem os seus movimentos e os limites dos lugares. Nesses movimentos, o itinerário da técnica (a sua visibilidade nas práticas) faz oscilar a história entre dois pólos: a literatura e a ciência[16]. A *operação histórica*, sendo mediada pela técnica, uma vez que os seus contornos decorrem da sua espacialidade, não é apenas um meio, mas um participante constitutivo da ordem do processo e dos seus derivados[17]. Seria, então, a técnica a produzir a diferença e a grelha de ordenação em que as coisas se tornam historicamente significativas[18]. Por conseguinte, a operação histórica torna-se um contexto de re-combinação entre as coisas, participando na construção de dinâmicas espaciais. Um contexto no qual a técnica pode ser entendida como procedimento que inaugura uma nova ordem, isto é, como *movimento de reorganização*. Através deste movimento, a operação histórica constrói a sua cientificidade[19], sendo que, ocultando tal movimento, a prática perde esta sua

16 "A história não começaria senão com a «nobre palavra» da interpretação. Ela seria, finalmente, uma arte de discorrer que apagaria, pudicamente, vestígios de um trabalho. Na verdade existe aí uma opção decisiva. O lugar que se dá à técnica coloca a história do lado da literatura ou da ciência" (Certeau ibid.: 78).

17 "Se é verdade que a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isto ocorre, inicialmente, por causa das suas técnicas de produção. Falando em geral, cada sociedade se pensa «historicamente» com os instrumentos que lhe são próprios. Mas o termo instrumento é equivoco. Não se trata apenas de meios. Como Serge Moscovici demonstrou magistralmente, ainda que numa perspectiva diferente, a história é mediatizada pela técnica. Desta maneira se relativiza o privilégio que a história social teve durante o século XIX – e, frequentemente, ainda em nossos dias. Com a relação de uma sociedade consigo mesma, com o «tornar-se outro» do grupo segundo uma dialéctica humana, se combina, central na actividade científica do presente, o futuro da *natureza* que é «simultaneamente um dado e uma obra»" (Certeau ibid.: 78).

18 "De resíduos, de papéis, de legumes, até mesmo das geleiras e das «neves eternas», o historiador *faz outra coisa*: faz deles história. Artificializa a natureza. Participa do trabalho que transforma a natureza em ambiente e, assim modifica a natureza do homem. Suas técnicas o situam, precisamente, nesta articulação. Colocando-se ao nível desta prática, não mais se encontra a dicotomia que opõe o *natural ao social*, mas a conexão entre uma socialização da natureza e uma «naturalização» (ou materialização) das relações sociais" (Certeau ibid.: 79).

19 M. de Certeau enfatiza este aspecto *re-organizador* como expressão da cientificidade das práticas da operação histórica, contrapondo a cientificidade de uma obra literária quando comparada com a uma produção história que esbate essa mediação da técnica como momento de produção de diferença: "[c]onstata-se hoje, é verdade, que um volume crescente de livros históricos se torna romanesco ou legendário, e não mais produz estas transformações nos campos da cultura. Enquanto que, pelo contrário, a «literatura» visa um trabalho sobre a linguagem, e o texto põe em cena «um *movimento de reorganização*, uma circulação mortuária que produz, destruindo». Isto quer dizer que, assim, a história deixa de ser «científica», enquanto que a literatura se torna tal. Quando o historiador supõe que um passado já *dado* se desvenda no seu texto, ele se alinha com o comportamento do consumidor. Recebe, passivamente, os objectos distribuídos pelos produtores" (Certeau ibid.: 80).

dimensão inaugural, perdendo também a sua cientificidade. Isto é, apresentando-se o texto como um *aglutinado de dados* sem construção, sem o carácter metodológico que permite a construção dos *dados* e, consequentemente, a discussão da sua articulabilidade. Restringindo, assim, a sua capacidade à reprodução de ordens instituídas, servindo para a sedentarização das lógicas dessas ordens. A narrativa histórica sobrepõe a sua linearidade ao trabalho do historiador, ocultando os métodos que permitem a edificação de tal modelo, simultaneamente, a disseminação desses modelos naturaliza a linearidade como um modo de narrativa; impondo uma história como desvendamento, como sucessão inequívoca de episódios até ao Presente. Fazer a história convertia-se, deste modo, num modo de fossilizar o Passado.

Perante esta fossilização do Passado e, consequentemente, fossilização da prática histórica, M. de Certeau encontra na técnica as *marcas* que, simultaneamente, devolvem o *movimento de reorganização* à prática histórica e salientam o carácter construído da narrativa histórica[20]. Pelo realce dessas *marcas*, seria recuperada a técnica como *construção de uma linguagem*, como sintaxe de uma ficcionalidade que participa nas possibilidades de acção e na reconfiguração dos entrelaçamentos que constituem o *Mundo*[21]. Não mais como modo de sedentarização, mas como possibilidade para fazer irromper novos significados, possibilitando outros movimentos. O realce das *marcas* permite que, entre as pressões e a formalização de *modelos* que as ciências de informação possibilitam, se encontre o *desvio* onde se constitui o *movimento de reorganização*[22]. Este *desvio* pode, então, ser entendido como *um trabalho sobre o limite da*

20 Seria no realce dessas marcas que M. Certeau encontraria o modo de construção da cientificidade da história: "Em história, como alhures, é científica a operação que transforma o «meio» – ou que faz de uma organização (social, literária, etc.) a condição e o lugar de uma *transformação*. (...) Deste traço comum a toda a pesquisa científica, precisamente onde ela é uma técnica, é possível realçar marcas" (Certeau ibid.: 80).

21 "O erudito quer totalizar as inumeráveis «raridades» que as trajectória indefinidas de sua curiosidade lhe trazem e, portanto, inventar linguagens que assegurem a compreensão delas. A julgá-lo pela evolução de seu trabalho (passando por Peiresc e Kircher, até Leibniz), o erudito se orienta, desde o final do século XVI, para a invenção metódica de novos sistemas de signos, graças a procedimentos analíticos (decomposição, recomposição). Ele está possuído pelo sonho de uma taxonomia totalizante e pela vontade de criar instrumentos universais adequados a esta paixão pelo exaustivo. Por intermédio da *cifra*, central nesta "arte do deciframento", existem homologias entre a erudição e as matemáticas. Na verdade à *cifra*, código destinado a construir uma "ordem", se opõe, o *símbolo*: este ligado a um texto *recebido*, que remete a um *sentido oculto* na imagem (alegoria, brazão, emblema, etc.), implica a necessidade de um *comentário autorizado* da parte de quem é suficientemente «sábio» ou profundo para reconhecer este sentido. Mas, do ponto de vista da cifra, desde as séries de «raridades» até as linguagens artificiais ou universais – digamos Peiresc a Leibniz –, se os limiares e os desvios são numerosos, inscrevem-se, entretanto, na linha do desenvolvimento que instaura a *construção de uma linguagem* e, portanto, a produção de técnicas e de objectos próprios (Certeau ibid.: 82).

22 "A utilização das técnicas actuais de informação leva o historiador a separar aquilo que, em seu trabalho, até hoje esteve ligado: a *construção* de objectos de pesquisa e, portanto, das unidades de compreensão; a acumulação de «dados» (informação secundária, ou material refinado) e a sua arrumação em lugares onde possam ser classificados e deslocados; a *exploração* é viabilizada através das diversas operações de que este material é susceptível. // Nesta linha o trabalho teórico se desempenha, propriamente falando, na relação entre os pólos extremos da operação inteira: por um lado, a construção dos

operação histórica, um limite no qual a história é uma prática de construção da *diferença*, isto é, a prática de uma *crítica* que desdobra os seu movimentos e, por conseguinte, pode transformar o *lugar* onde se faz e a topografia onde se articula com os outros lugares (ibid.: 87-90).

Os cruzamentos do *modelo*, do *desvio* e da *crítica* oferecem uma plataforma para que *operação histórica* se entenda como *movimento de recombinação*. Por outras palavras, tais cruzamentos possibilitam uma discussão de um conjunto de práticas historicamente situadas, cuja operacionalidade é necessário conhecer para se compreender o conhecimento produzido. No âmbito do lugar onde se desenvolve este trabalho, esta discussão tem sido realizada, fundamentalmente, em duas linhas de pesquisa: uma incide sobre a teoria e outra sobre a história da arqueologia. Trata-se de um conjunto de linhas de pesquisa entrecruzadas, onde os exercícios historiográficos e as reflexões teóricas encontram pontos de diálogo onde vão tecendo a sua argumentação[23]. O nosso trabalho, como já referimos, está *sedeado* no âmbito da "história da arqueologia" e, durante a sua *execução*, fomos privilegiando um estado da questão alicerçado em leituras que, no diálogo entre a teoria e a história da arqueologia, privilegiassem os exercícios historiográficos. No âmbito de tais exercícios, podemos considerar a literatura que referimos anteriormente. Com efeito, se apresentam uma preocupção de contextualizar historicamente as práticas arqueológica, a interrogatividade dirigida às prática internas da arqueologia permite uma visão que salienta a disciplinarização da arqueologia no seu processo de institucionalização e profissionalização. Para além dos textos referidos, existe um conjunto volumoso de literatura[24] que se centra no processo de transformação do conjunto de aspectos[25] associado à singularização da arqueologia num quadro disciplinar do saber. Estas abordagens permitem que, em exercícios historiográficos, a própria disciplina

modelos; por outro lado, a atribuição de uma significabilidade aos resultados obtidos ao final das combinações informáticas. A forma mais visível desta relação consiste, finalmente, em tornar pertinente *diferenças* adequadas às unidades formais precedentemente construídas; em descobrir o *heterogéneo* que seja tecnicamente utilizável. A «interpretação» antiga se torna, em função do material produzido pela constituição das série e das combinações, a evidenciação dos *desvios relativos quanto aos modelos*" (Certeau ibid.: 85).

23 A este propósito é referir que Tim Murray e Christopher Evans (2008), no seu *reader* sobre história da arqueologia, considerem um conjunto de textos que designam por "história da arqueologia como polémica" (ibid.: 6-8). Neste tipo de literatura consideram, por exemplo, o trabalho de David Clark (1978), Daniel Miller (1985), Lewis Binford (1972, 1983, 1989), Ian Hodder (1982), Julian Thomas (2004), ou seja, textos que, partindo do carácter praxeológico do conhecimento, vão alicerçando a sua construção com elementos da história da arqueologia.

24 Por exemplo: Alarcão 1996; Alarcão & Jorge 1997; Bahn 1996; Carandini 1997 [1991]; Christenson 1989; Daniel 1950, 1963, 1967; Daniel & Chippindale 1989; Daniel & Rewfrew 1988; Gran-Aymerich 1998; Gosden 2002 [1999]; Hudson 1981; Kint-Jensen 1975; Rewfrew & Bahn 1991; Schnapp 1997 [1993]; Willey & Sabloff 1980 [1974].

25 Técnicas de escavação e registo, modelos explicativos, perfis de investigadores, geografias e temas de pesquisa.

se critique internamente devolvendo a historicidade às *práticas* com as quais se singulariza. Por conseguinte, este re-posicionamento das *práticas*[26] é também uma discussão do *lugar* do conhecimento arqueológico, na medida em que, pela historiografia, é sugerido um conjunto de intersecções que viabilizam os procedimentos e são analisadas as suas possibilidades de acção perante o horizonte histórico onde ocorrem. Nesta discussão parece processar-se um deslocamento das questões. Com efeito, mais do que os condicionalismos históricos, aborda-se o *horizonte de sentido* que possibilita a emergências do jogo entre os limites e as possibilidades da acção onde essas práticas são incorporadas nos movimentos que tecem as possibilidades do contexto histórico. Sobre este deslocamento, é de destacar o trabalho de síntese de Julian Thomas (2004) onde a arqueologia e a modernidade são discutidas como formações que participam na construção de um *sentido* para o Passado e para as coisas materiais que viabilizam, simultaneamente, a própria arqueologia e a modernidade[27]. Este exercício de (de)composição da prática arqueológica num esquema que procura as teias de sentido em que essas práticas se incorporam como modo de produção de conhecimento é desenvolvido por outros autores[28], sendo que nesses textos vai

26 Que já não são apenas um conjunto de acções decorrentes de métodos de análise, mas, sendo isso, são também todas as ligações que as permitiram irromper enquanto unidade de saber.

27 "In everyday language, something that is "modern" is generally contemporary, up to date, or progressive. It is worth saying at the outset that the sense in which I will be using the word is the philosophical one, which refers to a phase of history that succeeded the medieval era in the West. According to some commentators this period may be coming to a close (or may even have ended). Over the years, a number of historians of archaeology have suggested, whether implicitly or explicitly, that the growth of the discipline coincided with this epoch. For instance, Crawford (1932) argued that the Industrial Revolution promoted archaeological discovery through the excavations of canals, railway cutting and coal mines, and created leisured middle class who had the opportunity and the motivation to study the past. Piggot (1976) drew attention to the incremental process by which improvements in transport opened up the landscape to antiquarian travellers. Schnapp (1996) emphasised the growth of learning that facilitated the appreciation of artefact typology and stratigraphy. Trigger (1988) foreground both changing social relations and developing conceptions of history. While agreeing with the importance of all of these factors, I will seek to subsume them within what I consider to be a more fundamental process: the emergence of modernity (ibid.: 2). (...) "The point that I which to make is that the many twists and turns of the way in which modern people understood their own place in the world provided the context within which archaeology emerged. Moreover, this history provides the legacy that still burdens archaeology. Our ways of thinking about the past and about the material things remain distinctively modern" (Thomas 2004: 4).

28 Holtorf 2007; Jorge 2000, 2002, 2003a, 2000b; Lucas 2001, 2005; Jones 2001; Martinez 2007; Olivier 2008; Olsen 2001; Thomas 2004; Thomas & Jorge 2006/07; Thomas & Jorge 2008, por exemplo. Nestes estudos procede-se a uma crítica da racionalidade que permite à prática arqueológica constituir-se um discurso sobre o Passado. Na análise que desenvolvem, os autores vão posicionando o conhecimento arqueológico numa rede de ligações. Um posicionamento que tem como objectivo interpelar os preconceitos e as possibilidades com que se faz arqueologia e, por conseguinte, faz-se como um *processo de alargamento do pensável* (a expressão é Manuel Maria Carrilho (1989: 10), que a usa para descrever "o que especificamente caracteriza a racionalidade humana. Mas a atenta consideração das suas lógicas internas, a possibilidade de uma outra abordagem, de uma compreensão da racionalidade que – particularmente atenta às potencialidades de uma interrogatividade ainda a descobrir –, mais do que como uma natureza a definir, aparece como actividade a descrever em termos de relação e jogo" (ibid.)).

sendo enfatizada uma consciência crítica que visa realçar o entrelaçamento de significados e projectos que são activados na prática arqueológica[29].

Uma *crítica* que, tornando incandescentes as ligações nas quais é possível a emergência do conhecimento histórico, "parece permitir uma particularização de três aspectos conexos da história: a mutação do «sentido» ou do «real» na produção de *desvios significativos*; a posição do particular como *limite do pensável*; a composição de um lugar que instaura no presente a *figuração ambivalente do passado e do futuro*" (Certeau ibid.: 91). Estes *desvios significativos* constituiriam a possibilidade de fabricação de *diferenças*, funcionando como alternativa aos modelos construídos pela racionalidade da topografia onde se desenvolve a operação histórica (ibid.). O particular, enquanto *limite do pensável*, funcionaria como modo de alargamento desse mesmo pensável, não como expansão de uma racionalidade, mas como possibilidade de *abertura* que reside na *diferença*[30]. Deste modo, irrompe a tensão que torna *ambivalente a figuração do passado e do futuro*, figuração que possibilita a interrogação do Presente, devolvendo-lhe as ficções com as quais se representa[31]. Trata-se de salientar o duplo efeito da operação histórica, isto é, enquanto modo de historicização do Presente, a operação histórica concorre na edificação das condições de futuridade, constituindo narrativas lendárias ou reaccionárias (conservadoras ou utópicas) na *ausência* que operação histórica tornou visível[32]. Ou seja, se pela operação histórica é

29 Nestes textos, à semelhança do que nos aconteceu na literatura sobre as relações entre a arqueologia e a construção das identidades culturais, fomos cartografando uma série de referência a outros textos, nomeadamente vindos da área do pensamento crítico contemporâneo, que nos permitiriam construir um outro estado da questão. A leitura de alguns desses textos (nomeadamente, Agamben 1993 [1990], 1998 [1995], 2007 [2005]; Arendt 2001 [1958], 2006 [1958], 2006 [1961]; Foucault 2005 [1996], 1994 [1976], 1998 [1969], 1999 [1975], 2008 [1978]; Heidegger 1976; Vilela 1998, 2000, 2010), permitiu-nos acompanhar o deslocamento que esses autores iam fazendo.

30 "A crónica ou a erudição que se contenta com adicionar particularidades apenas ignora a lei que a organiza. Este discurso, tal como o da hagiografia ou das «crónicas» não faz senão ilustrar com mil variantes as antinomias *gerais* próprias a uma retórica do excepcional. Cai na sensaboria da repetição. Na verdade, a particularidade tem por atribuição desempenhar sobre o fundo de uma formalização explícita; por função, introduzir ali uma interrogação; por significação remeter aos actos, pessoas e a tudo que permanecesse ainda exterior ao saber assim como ao discurso" (Certeau ibid.: 92).

31 "[A] operação histórica consiste em recortar o dado segundo uma lei presente, que se distingue do seu «outro» (passado) em se distanciar em relação a uma situação adquirida e em marcar assim, por um discurso, a mudança efectiva que essa distanciação permitiu" (Certeau ibid.: 93).

32 "[A] operação histórica tem um efeito duplo. Por um lado, historiciza o actual. Falando mais propriamente, ela presentifica uma situação vivida. Obriga a explicitar a relação da razão reinante com um lugar próprio que, por «oposição» a um passado se torna o presente. Uma relação de reciprocidade entre a lei e seu limite engendra, simultaneamente, a diferenciação de um presente e de um passado. // Mas por outro lado, a imagem do passado mantém o seu valor primeiro de representar *aquilo que falta*. Com um material que, para ser objectivo, está necessariamente aí, mas é conotativo de um passado na medida em que, inicialmente, remete a uma ausência e introduz também a falta de um futuro. Um grupo, sabe-se, então não pode exprimir o que tem diante si – o que ainda falta – senão por redistribuição do seu passado. Também a história é ambivalente: o lugar que ela destina ao passado é igualmente um modo de dar *lugar a um futuro*" (Certeau ibid.: 93).

tornado visível um elemento do Passado (um artefacto, por exemplo), tal presença traz consigo uma *ausência* na qual se escreve esse Passado. A partir dessa *falta* constroem-se os discuross que, em nome de uma contextualização desse elemento do Passado, sintetizam os valores e as expectativas do Presente. Perante isto, perante a capacidade catalizadora *daquilo que falta*, M. de Certeau enfatiza a pesquisa como *trabalho sobre o limite*, *movimento de reorganização*, prática crítica e produtora de *diferença*:

"Mas esses excessos não poderiam fazer esquecer o que está inscrito na sua prática mais rigorosa, a de *simbolizar o limite* e, por isso, *tornar possível uma ultrapassagem*. O velho *slogan* das «lições de história» toma, ele mesmo, uma significação nesta perspectiva se, pondo de lado uma ideologia de herdeiros, identificarmos a «moral da história» com este interstício criado na actualidade pela representação de diferenças" (bid.: 93).

O trabalho que desenvolvemos tenta contribuir para esta crítica a uma ideologia de herdeiros que decorre do entrelaçamento entre as práticas de estudo do passado e as práticas de identidade. Um entrelaçado em forma de linhagens que domestica a *diferença* pelo circuito das continuidades e descontinuidades. Anteriormente[33], tentámos demonstrar o modo como esta ideologia, esta biopolítica, faz da hereditariedade um conceito que operacionaliza uma grelha de classificação que, pela ideia de uma Identidade que *herda*, governa a memória de uma população. Um governo que, em nome de uma comunidade, inviabiliza a construção dessa própria comunidade, na medida em que congela as suas possibilidades de *devir*, convertendo-a num recurso estato-nacional; numa população. Podemos pensar, então, que a Identidade do herdeiro sedentariza a memória colectiva, sistematiza-a num conjunto de episódios sequenciais que posicionam o Presente em determinada narrativa (*legendária ou reaccionária*). Tal narrativa permite a edificação e naturalização de um projecto do qual decorrem as directrizes para a fabricação de recursos. Nesta fabricação são usadas várias estratégias de delimitação, vários saberes, que ordenam os elementos sob o domínio estato-nacional. Nesse ordenamento vão sendo criados dispositivos de governação que constituem e monotorizam a população, isto é, que reconhecem comportamentos convertendo-os em exercícios disciplinares que permitem a disseminação deste regime de governamentalidade[34]. Deste regime em que a tributação é a face visível das ficcionalidades que

33 No Ponto 2 do Capítulo 2, nos Capítulos 5 e 6.

34 A propósito da disseminação das figuras que analítica do saber (da sexualidade) permite construir, M. de Foucault (1994 [1976]: 47-48) escreve: "estes belos nomes de heresias remetem para um a natureza que se esqueceria de si própria para continuar a produzir espécies, mesmo onde já não há ordem. A mecânica do poder que persegue toda esta variedade não pretende suprimi-la senão atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente: ela enfia-a nos corpos, fá-la deslizar para debaixo dos comportamentos, faz dela um princípio de classificação e de inteligibilidade, constitui-a razão de ser e ordem natural da desordem. Exclusão dessas mil e uma sexualidades aberrantes? Não, mas especificação, solidificação regional de

operacionalizam a vida neste projecto. A visibilidade da tributação prende-se com a sua importância nas interfaces que cria entre a governamentalidade, os governantes e os governados[35]. Trata-se de de um conjunto de interfaces de negociação em que se definem os exercícios a desenvolver sob a forma de um *compromisso*; sob a forma de uma intersecção das expectativas e da precariedade que desvendam o Futuro. Que desvendam o prometido. Uma revelação condicionada pelas ficcionalidades, que a *operação histórica* consolidou em estádios de desenvolvimento, e pelas leis de causalidade, que explicitam o Presente. A hereditariedade parece cumprir, enquanto esquema analítico, este programa de governo. Com efeito, a sua análise vai definindo unidades específicas, pelas suas leis vão-se estabelecendo relações entre essas unidades e, na aplicação do seu saber, concretiza-se um leque de estádios que, na sequência de um Passado, podem ser dirigidos ao Futuro (com)prometido pelo projecto estato-nacional.

Neste sentido, podemos pensar uma Identidade Nacional forjada segundo a analítica da herança como forma de tributação. Ou, uma ética reduzida a um imposto moral cuja contrapartida é uma juridificação da existência: a nacionalidade. No enraizamento deste jogo, aprende-se a ser-se um determinado corpo que, no seu movimento, vai seguindo itinerários de uma paisagem a conhecer. Nessa aprendizagem, organizada por uma biopolítica, é-se um *corpo-máquina* (Foucault 1994 [1976]: 141), adquirindo as competências que o exercício da sua nacionalidade exige, e é-se um *corpo-espécie* (ibid.), aglutinado a uma população com a qual se partilha as ficcionalidades que forjam a unidade estato-nacional. Uma unidade de herdeiros, uma unidade a que *se pertence*. Podemos entender este *sentimento de pertença*[36] – sentimento permitido por um horizonte de sentido organizado pela hereditariedade – como o meio e a finalidade da biopolítica da Identidade. Pela pertença garante-se a disponibilidade da população para o seu ordenamento e governo, isto é, para a sua especificação em segmentos que, de certo modo, viabilizam pensar a Nação como organismo e o seu projecto como política corporativista. Este *sentimento de pertença* permite, então, a sedentarização da comunidade política, a cristalização das suas

cada uma. Trata-se, disseminando-as, de as semear no real e de as incorporar no indivíduo". Esta disseminação implica a ordem da analítica do saber na experiência da sexualidade, reproduzindo a governamentalidade que viabiliza a construção de um mundo de acordo com essa analítica.

35 No Ponto 4 do Capítulo 1 vimos, com C. Pierson (2005 [1996]), o modo como a tributação se constitui estratégia de consolidação das unidades estato-nacionais (ibid.: 23-26). Através dos impostos são accionadas uma série de dinâmicas que colocam em interacção os diferentes agentes que actuam no interior e no exterior das unidades estato-nacionais; são movimentos que, condicionando a mobilidades de bens e pessoas, permitem o desenvolvimento de comportamentos (exercícios disciplinares) onde se viabilizam políticas que cumprem o projecto estato-nacional.

36 Sentimento de pertença que subjaz, por exemplo, à edificação do nacionalismo cultural de J.G. Herder (Berlin 1999 [1988]: 58).

possibilidades de projecto que a reduz a população (ou seja, a mero recurso). Uma sedentarização naturalizada pela ideia de uma *comunidade herdeira* que, pelo *sentimento de pertença*, deseja preservar a herança que define os moldes da Identidade.

No sentido de desenvolver o modo como esta ideologia de herdeiros inviabiliza a operação histórica como *diferença*, centremo-nos nas dinâmicas subjacentes à ideia de Identidade, referida no parágrafo anterior, e tentemos perceber o modo como se entrelaça com a prática arqueológica. Para tal, retomemos a ideia de Identidade como produto de *prática de ligações* sugerida por J. Bragança de Miranda (2002) que referimos anteriormente[37]:

"De algum modo é a própria negação das ligações, a sua secundarização histórica, que melhor revela o seu carácter primordial. Se elas são reprimidas é para melhor privilegiar os lugares admissíveis e estáveis. A «identidade» é um efeito de ligações que desapareceram da visibilidade, mas que estão paradoxalmente presentes na forma da sua ausência, podendo sempre voltar à frente. Sobrevinda a uma catástrofe, a morte de um amigo, por exemplo, tudo reentra em movimento. Como diz John Berger: *«As pessoas quando morrem deixam atrás, para aqueles que as conheceram, um vazio, um espaço; esse espaço tem contornos e é diferente para cada um. Tal espaço, com os seus contornos, é o aspecto da pessoa e é este que procura um artista quando retrata uma pessoa viva. O aspecto é algo que está atrás sem ser visto»*. Que será esse espaço, ou esse imperceptível aspecto, senão as ligações que se enxertavam num dado corpo e as que dele partiam e que, justamente, não se viam? Eis a razão pela qual aqueles que ficam ainda têm pudor em atravessar essa figura invisível a que estão ligados, mais as suas memórias, imagens e objectos, para que tudo aponta apesar de o «corpo» já não estar lá. Têm que atravessar ligações e isso é o mais perigoso. Mesmo o medo dos fantasmas que é senão o desagrado provocado pela contínua ocupação desse lugar, mesmo depois de vazio? O trabalho do «luto» é voltar a libertá-lo e tudo o que ele contém, para poder imaginar outras ligações. Porque: ligar é preciso" (ibid.: 139-140).

A Identidade pode, deste modo, ser comparada a uma configuração que irrompe na topografia das coisas. Parece tratar-se de um conjunto de movimentos de ligações e desligamentos, onde a ausência e a presença são momentos de um diálogo em que as ligações se fazem visíveis ou invisíveis. A Identidade surge-nos, então, como recorte. Fragmento sugerido pela presença ou pela ausência que, na sua dizibilidade, constrói a Identidade. A prática arqueológica, enquanto jogo de tensões entre ausências e presenças, vai tecendo este diálogo em que as ligações com o Passado são reactivadas por ligações do Presente[38]. Um jogo de luto que, pela reactivação, poderia contribuir para imaginar a Identidade como

37 No Ponto 4.1. do Capítulo 4.

38 Este é o jogo J. Thomas, logo no início do seu livro *Archaeology and Modernity*, coloca em cena para discussão: "Archaeology investigates the past through the medium of material things. Yet it is increasingly clear that we do not simply reconstruct the way that things were. Instead, we establish a relationship between the past and the present. This relationship can be conceived as a kind of conversation, to which bring a variety of expectations and prejudices, and from which we receive challenges and surprises. The past never fully reveals itself to us, but through our continued engagement

trama de ligações que viabiliza novas ligações. Porém, no contexto em que emerge a arqueologia enquanto disciplina científica, os contornos do jogo da reactivação solicitam uma imagem fossilizada do Passado que reproduza os projectos do Presente. Um fóssil que reproduza a biopolítica da herança. Ou seja, fecham-se as possibilidades das ligações, numa reactivação animada por um jogo forense de legitimação, fazendo da arqueologia uma prática de acumulação de provas do Passado e reduzindo o luto a uma homenagem, a uma prática celebrativa dos projectos do presente (Jorge 2000: 144[39]).

Como vimos anteriormente com M. de Certeau, a história enquanto lugar é permeável às dinâmicas de outros lugares, constituindo-se nessa permeabilidade a topografia onde se viabiliza a importância do Passado. Assim, se, por um lado, a topografia permite que as práticas se entrelacem, por outro lado, a permeabilidade permite a sua integração no lugar e a sua consolidação enquanto procedimento. Nestes movimentos, os procedimentos, que nos encontramos a analisar neste ponto, naturalizam-se enquanto métodos que asseguram a objectividade e/ou a aferição do conhecimento que produzem. Ou seja, os entrelaçamentos animam a sedentarização da história e, simultaneamente, os procedimentos da sua produção. Tratando-se de convenções, cuja hegemonia é socialmente construída, trazem consigo a historicidade do meio em que emergiram enquanto possibilidade de conhecimento. Porém, as dinâmicas em que se disseminam vão no sentido de *ocultar* tal historicidade[40] apresentando-se como método de um paradigma científico-instrumental, cuja hegemonia está alicerçado na eficácia da aplicabilidade do conhecimento[41]. Neste contexto de disseminação e naturalização de procedimentos, a prática arqueológica

---

we learn more, both about past worlds and about ourselves" (Thomas 2004: 1).

39 Neste texto, V. O. Jorge compara, na linha de Boaventura Sousa Santos, dois tipos de prática arqueológica: a "reconfortante" ou "de celebração" e a "inquietante". A primeira ocupar-se-ia de desenvolver esta prática de homenagem em que, através de narrativas de progresso, se ratificam, ou sedentarizam, os projectos do presente. A segunda teria como objectivo o desassossego, contribuindo para uma crítica de um espírito de "via única" que subjaz à primeira. A "ideologia de herdeiros" alimenta e alimenta-se do reconforto e da celebração de uma arqueologia reprodutora da ordem estabelecida pela hereditariedade.

40 "This in turn means that our understanding of the past continues to be hamstrung by what Gadamer calls «the tyranny of hidden prejudices». This book in intended to facilitate some recognition of the circumstances in which the discipline of archaeology finds itself at the start of the twenty-first century, and of the reasons why we address the past in the ways we do. The central argument that I will be seeking to make is that modernity represents the condition of the possibility of archaeology. By that I mean that archaeology as we presently practise it is intimately connected with the modern experience, and indeed amounts to a distillation of a modern sensibility" (Thomas ibid.: 1-2).

41 A prática científica moderna e ocidental pressupõe a existência de uma relação de oposição sujeito/objecto. O sujeito, fazendo um uso lógico-matemático das suas competências racionais (cuja operacionalidade reside num método pré-definido e constantemente aferido por uma atitude epistemológica) procede à análise de um objecto, dividindo-o em múltiplas de unidades, cujas dinâmica passa pelo estabelecimento de relações entre si (tornando possível a sua ordenação e classificação no sentido da formulação de Leis Universais). Neste esquema, a experiência do mundo depende da inteligibilidade que os modelos

estabelece-se como produtora de ligações que traduzem a temporalidade das coisas para uma artefactualidade aparentemente intrínseca a essas coisas, a partir da qual se constroem patrimónios e viabilizam identidades.

A redução da temporalidade das coisas à sua artefactualidade, isto é, a uma materialidade forjada num questionário dirigido às condições históricas da mundanidade que a trouxe ao mundo, pode ser entendida como correlativa de uma operação histórica que, de acordo M. de Certeau (ibid.: 78-80), é produtora de dados que, simultaneamente, são obra. Como explica V. O. Jorge (2006/2007: 295):

"A realidade arqueológica é o universo das coisas que consideramos arqueológicas. Para ser ou não ser incluído nessa realidade depende da época do arqueólogo(a), da sua abordagem, isto é, da sua maneira de olhar a realidade, no paradigma que configura esse modo de olhar. Cada "disciplina" é o produto de uma situação histórica: um jogo das convenções. A ordem que o sistema disciplinar tentou impor à realidade consistiu na sua divisão em partes, considerando-as objectos de uma "disciplina particular". Porém uma disciplina (como a arqueologia, ou a arquitectura, ou a antropologia, etc.) prende-se mais às particularidades de uma tradição, às singularidades de modo de olhar n(o) mundo, tradições de uma genealogia de questões e tarefas, métodos, técnicas, modos de abordagem, temas, controvérsias e autores"[42].

Nesta genealogia de questões, tarefas, temas… ou seja, neste entrelaçamento das práticas que participam na edificação da paisagem, constrói-se uma temporalidade que a história e a arqueologia traduzem em historicidade. Uma historicidade que corrobora os movimentos da topografia onde está inserida. Acerca desta tradução, Martin Heidegger, no capítulo *Temporalidade e Historicidade* de o *Ser e Tempo*, escreve o seguinte:

"Como o ser da presença é histórico, ou seja, com base na temporalidade ekstática e horizontal, já está aberto em seu vigor de ter sido, tem caminho livre a tematização do "passado" em geral, que pode cumprir-se na existência. E porque a presença *e somente ela* é originariamente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objecto possível de pesquisa deve ter o modo de ser da *presença que vigora por ter sido presença*. Com a presença fática, na condição de ser-no-mundo, também já se *dá* uma história do mundo. Se a presença não mais for presente, então o mundo ainda vigora por ter sido presença. Isto não é negado quando um manual intramundano de uma época anterior ainda não passou e pode ser encontrado "historiograficamente", no presente, como algo de um mundo que vigora por ter sido presença.

científico-racionais conseguem projectar, sendo que, a sua validade e autoridade assentam fundamentalmente na sua aplicabilidade técnica (Santos 2001 [1987]:17).

42 Tradução do inglês: "The archaeological reality is the universe of things that we consider archaeological. To be or not to be included in that reality depends on the epoch of the archaeologist, on his/her approach, i.e., on his/her way of looking at reality, on the paradigm that shapes his/her way of looking. Each «discipline» is the product of an historical situation: a set of conventions. The order that the disciplinary system tried to impose on the reality consisted of dividing into pieces, each one being the object of a particular «discipline». But a discipline (like archaeology, or architecture, or anthropology, etc.) has more to do with particular tradition, a particular way of looking at/living in the world, a genealogy of questions and tasks, methods, techniques, ways of approach, themes, controversies and authors".

Restos, monumentos, relatos ainda dados constituem "material" *possível* para a abertura concreta da presença que vigora por ter sido presença. Estes só podem tornar-se material *historiográfico* porque, em seu próprio modo de ser, possuem o carácter de *pertencer à história do mundo*. E apenas se *tornam* material por serem previamente compreendidos em sua intramundanidade. O mundo já projectado determina-se pela interpretação do material "conservado" de uma história do mundo. A constatação, depuração e asseguramento do material é que dão o passo rumo ao "passado", mas eles já pressupõem o *ser histórico para* a presença, isto é, para a historicidade da existência do historiográfico. É este que funda, existencialmente, a historiografia como ciência, até mesmo nos dispositivos mais subtis e "artesanais" (Heidegger 2006 [1926]: 486-487).

Neste sentido, o estatuto de artefacto, enquanto superfície de inscrição das condições em que se desenvolvem as ligações que produzem mundo, é construído de modo a ser entendido como elemento de abertura, sendo que tal possibilidade não parte do artefacto, mas da subjectividade que lhe confere esse estatuto. Uma subjectividade histórica e passível de ser historiograficamente entendida. Porém, essa subjectividade não é anterior aos artefactos que produz, mas constitui-se nessa *constatação, depuração e asseguramento* dos artefactos. É esse nivelamento que, decorrendo da condição histórica de todos os intervenientes no discurso sobre o Passado, torna possível o diálogo intramundano. *A historicidade da existência do historiógrafo funda existencialmente a historiografia como ciência*, ou seja, o discurso do Passado é um discurso não sobre um tempo remoto, mas um discurso sobre o encontro de mundos cuja historicidade é entendida como distinta. O encontro de um mundo onde a subjectividade se perspectiva numa relação de posterioridade a um outro mundo e, pela ciência historiográfica, acrescenta mundo ao seu mundo. A historiografia põe em movimento a historicidade enquanto atributo dos materiais no sentido de sedentarizar a sua condição histórica (opondo-a ao Passado e ao Futuro), fazendo da história um movimento de domesticação do Tempo.

Uma domesticação sob a forma de uma periodização territorializada inspirados numa ideia de Progresso que alimenta uma crença no Futuro (Olsen 2001: 44). Periodização decorrente de uma taxonomia que esse Progresso faz crescer enquanto modo de instrumentalização do mundo. Um procedimento que se enraíza enquanto modo de conhecimento do passado[43], forjando imagens de memórias com as quais esses territórios constroem as suas identidades presentes e projectos de futuro[44]. Uma

43 Como escreve Gavin Lucas, "most archaeologists base their interpretative research within the framework of culture historical divisions; much of archaeology is taught at an undergraduate level on a region and basis; and if an archaeologist were to work in a new order or unknown area, there is little doubt that one of the first tasks of fieldwork would be to construct a local chronology or type series. There remains a strong sense in which time-space parameters of material culture form the basis to any interpretative study" (2001: 119).

44 "Since the cohesion of collective identities also involves the achievement of a certain continuity through time, by evoking a collective memory and the sense of a common past, archaeology and the museum attained a dual function in the modernist project of identity. By presenting and arranging the historical products of cultural in a correct manner, they

identidade construída em torno de evidências materiais de carácter arqueológico, que, nas suas ligações aos projectos do presente, catalizam "políticas do património", como lhe chama M. Guillaume (2003 [1983]). Políticas definidoras de espaços, tempos e ritmos de relações com o Passado. Relações que mecanizam a produção da memória, governando o movimento das comunidades que essa memória permite congregar. Esta política é, como escreve M. Guillaume,

"efectivamente, uma política, no sentido mais tradicional da palavra, uma arte de apascentar o rebanho humano, hoje disperso e reconduzido ao campo tranquilizante de uma ficção: a de uma sociedade supostamente capaz de, melhor do que as outras, conciliar a continuidade com a mudança, a conservação com a criação" (ibid.: 41).

O Património parece, deste modo, cumprir uma fé no Futuro dos projectos que constroem Património. Uma crença que torna disponível a comunidade para a formação de uma memória partilhada que naturaliza um sentimento de pertença. Enquanto uma comunidade que partilha uma Identidade que *concilia a continuidade com a mudança e a conservação com a criação*. A este propósito, é de retomar o pensamento de B. Anderson (2005 [1983]) acerca do modo como o Estado-Nação, assentando nas possibilidades de uma população se imaginar enquanto comunidade de partilha, permite a naturalização de uma determinada concepção de Língua, Soberania e Tempo:

"Essencialmente, defendi que a própria possibilidade de imaginar a nação só emergiu historicamente quando, e onde, três concepções culturais fundamentais, todas de grande antiguidade, perderam o seu poder axiomático sobre as mentes dos homens. A primeira dessas concepções era a ideia segundo a qual determinada linguagem escrita proporcionava um acesso privilegiado à verdade ontológica, precisamente porque seria inseparável dessa verdade. Foi esta ideia que presidiu à formação das grandes congregações transcontinentais como a Cristandade, a *Ummah* islâmica, e outras. A segunda era a crença de que a sociedade se encontrava naturalmente organizada em torno e abaixo de centros elevados – monarcas que eram pessoas distintas dos restantes seres humanos e que governavam segundo uma espécie de lei cosmológica (divina). As lealdades humanas eram necessariamente hierárquicas e centrípetas porque os governantes, tal como as escritas sagradas, eram pontos nodais de acesso ao ser e inerentes ao mesmo. A terceira era uma concepção de temporalidade na qual a cosmologia e a história eram indistinguíveis, na qual as origens do mundo e dos homens eram essencialmente idênticas. Combinadas, estas ideias enraizavam firmemente as vidas dos homens na própria natureza das coisas, conferindo determinado significado às fatalidades quotidianas da existências (sobretudo à morte, à perda e à servidão) e proporcionando, por várias vias, a redenção relativamente às mesmas." (Anderson ibid. 56).

De acordo com o autor, a alteração destas três concepções iria desencadear um ajuste entre a Cosmologia e a História que permitiria um re-equacionamento das relações entre as pessoas. Em tais

supplied meaning and identity to the individual and the society. The exhibitions provided evidence for how history had moved in one direction and showed technological development as an inevitable part of human history. They provided people with schemes and metaphors for comprehending the world, and visualized history as a coherent and logical totality. Past and present seemed inextricably linked to each other and to the future" (Olsen 2001: 44).

transformações é de destacar a mediação permitida pelo avanço do capitalismo de imprensa, nomeadamente, com a disseminação de hábitos de leitura de jornais e novelas, através dos quais eram aprendidos os conteúdos de uma imaginação e os meios da sua produção (ibid.: 57). A massificação de tal consumo contribuíra para a consolidação de novas concepções de Língua, Soberania e Tempo, anteriormente referidas, e, por conseguinte, para a hegemonia do modelo estato-nacional (apresentamos este aspecto da obra deste autor no Ponto 2.3.2. do Capítulo 1). Estas transformações apresentam movimentos rizomáticos que colocam em interacção modos de fazer colectivos e individuais que, nesses movimentos, vão desenvolvendo a sua adequabilidade aos desafios de cada uma dessas escalas de actuação. B. Anderson salienta o modo como a fotografia é adquirida na construção da memória pessoal como narrativa identitária:

"A fotografia, claramente filha da época da reprodução mecânica, é apenas a mais peremptória de uma imensa acumulação moderna de provas documentais (certidões de nascimento, agendas, boletins escolares, cartas, registos médicos e outros que tais) que simultaneamente registam uma certa continuidade aparente e enfatizam o seu desaparecimento da memória. Deste desfasamento nasce uma concepção de pessoa, de *identidade* (sim, nós e aqueles bebés somos o mesmo) que, porque não pode ser «lembrada», tem de ser narrada. Contra a demonstração biológica de que cada uma das células no corpo humano é substituída ao fim de sete anos, as narrativas biográficas e autobiográficas invadem os mercados do capitalismo de imprensa ano após ano" (Anderson ibid.: 266).

Uma narrativa identitária feita de uma continuidade ao longo do tempo homogéneo e vazio (ibid.) que, à escala do metabolismo de um corpo, actualiza as políticas identitárias de um Estado-Nação, cujo primado de actuação se baseia nos inventários dos seus recursos, para um ajuste das estratégias de governação de acordo com o regime de governamentalidade que o viabiliza enquanto forma de ordenamento do mundo. A fisiologia que decorre desse metabolismo, que *se* narra e vive de acordo com uma identidade, abre-se às narrativas identitárias que o próprio Estado-Nação apresenta para legitimar a sua existência. Porém, como adverte B. Anderson, com algumas diferenças:

"O que acontece com as pessoas modernas acontece também com as nações. (...) No entanto, existe uma diferença central de aplicação entre as narrativas da pessoa e as da nação. Na história secular da «pessoa» há um início e um fim. A pessoa surge dos genes dos pais e das circunstâncias sociais para entrar numa cena histórica muito breve, onde desempenhará um papel até à sua morte. (...) Todavia, não é possível identificar claramente o momento em que nasce uma nação, e a sua morte, se é que alguma vez ocorre, nunca é natural. Porque não há um Criador, a biografia da nação não pode ser escrita em termos evangélicos, seguindo o fio do tempo, através de uma longa cadeia de concepções procriadoras. A única alternativa é organizá-la num tempo revertido – em direcção ao Homem de Pequim, ao Homem de Java, ao Rei Artur, onde quer que a lanterna da arqueologia projecte a sua luz irregular" (Anderson ibid.: 267-268).

Podemos entender a irregularidade da luz da lanterna da arqueologia como decorrente da

dizibilidade que se constrói através da sua tecnicidade, ou seja, enquanto manifestação dos movimentos que se operam nas suas *práticas*. No mesmo sentido, porque as práticas instituem um *lugar* e topografias, essa mesma irregularidade é decorrente de outros movimentos a que chamamos políticas. Seriam, pois, essas políticas que potenciariam a lanterna e as imagens que a luz permite ver, recebendo dessas imagens mais um ímpeto que as consolida como modo de construção do mundo e de modalidades de vida. Parece, então, que os entrelaçamentos entre as práticas arqueológicas e políticas são possíveis porque partilham as mesmas coordenadas das ficcionalidades com que constroem o mundo. Ficções que alimentam um jogo entre si. Nesse jogo naturalizam-se as concepções de Língua, Soberania e Tempo que viabilizam a topografia onde se move o discurso identitário[45]. O Tempo "homogéneo e vazio" permite a biografia. A Soberania garante uma geografia onde se apresentam os traços com que se modelam as vidas, traços de uma geografia que possibilitam um começo e um fim. A Língua, uma língua que possibilita uma tradução, fazendo dos traços uma grafia que *diz* – consolidando – esse tempo, esse espaço e os movimentos que neles ocorrem.

45 Isto é, desaparece a *trama das relações* em que se forjam essas concepções e instaura-se um *regime de verdade* que as mantém invisíveis ou indizíveis. Desse desaparecimento surgem monolíticas imagens que decretam itinerários e narrativas, cristalizando-se as ligações e condicionando a possibilidade de recombinações.

4. A ESCRITA

Uma Língua e uma Escrita, terrenas e territorializadas, forjadas na sua interacção com a soberania estato-nacional e a temporalidade homogénea e vazia. Uma interacção onde a *tradução* forja os *lugares* e as *práticas*. Uma tradução como lei de ordenação que silência a irredutibilidade das coisas. Um silêncio que, escamoteando as ligações que essa prática de *tradução* foi tecendo para criar essas mesmas coisas, se apresenta como *escrita objectiva da história*. Porém, como nos adverte M. de Certeau, *a escrita da história* ou

"a historiografia (quer dizer "história" e "escrita") traz inscrito no próprio nome o paradoxo – e quase o oximoron – do relacionamento de dois termos antinómicos: o real e o discurso. Ela tem a tarefa de articulá-los e, onde este laço não é pensável, fazer como se os articulasse. Da relação que o discurso mantém com o real, do qual trata, nasceu este livro. Que aliança é esta entre *a escrita* e a *história?* Ela já era fundamental na concepção judaico-cristã das Escrituras. Daí o papel representado por essa arqueologia religiosa na elaboração moderna da historiografia, que transformou os termos e mesmo o tipo desta relação passada, para lhe dar aspecto de fabricação e não mais de leitura ou de interpretação. Desse ponto de vista, o reexame da operatividade historiográfica desemboca, por um lado, num problema político (os procedimentos próprios ao "fazer história") e, por outro lado, na questão do sujeito (do corpo e da palavra enunciadora), questão reprimida ao nível da ficção ou do silêncio pela lei de uma escrita «científica»" (ibid.: 11).

A escrita na operação *historiográfica* comporta assim a possibilidade de avivar a lei que a constitui, de tornar incandescentes os silêncios que a viabilizam porque, ligada nesse paradoxo, actua simultaneamente entre o *real* e o *discurso*. Nem tanto para perpetuar a separação, mas para trazer à frente as ligações e permitir a sua reconfiguração.

A escrita em história constitui-se num jogo entre a temporalidade das unidades que se produzem pela pesquisa – da qual a escrita pretende ser um espelho – e os ritmos que decorrem do discurso em construção – nos quais a escrita se constitui como performance (ibid.: 95). Com efeito, na sua duplicidade de *fazer história* e *contar histórias*, a escrita concreciona o *tempo das coisas* e o *tempo discursivo*. Uma concreção na qual o ritmo do discurso parece contribuir com as suas possibilidades de trama para que a temporalidade das coisas se constitua de modo articulado[46]. Nessas articulações, a escrita *torna compatíveis os contrários*, isto é, viabiliza a injunção de proposições antagónicas através da construção

46 "[T]oda a historiografia coloca um *tempo das coisas* como um contraponto e a condição de um *tempo discursivo* (o discurso «avança» mais ou menos rápido, conforme ele se retarde ou precipite). Mediando este tempo referencial ele pode condensar ou estender seu próprio tempo, produzir efeitos de sentido, redistribuir ou codificar a uniformidade do tempo que corre. Esta diferença já tem a forma de um desdobramento. Criou o jogo e forneceu a um saber a possibilidade de se produzir num «tempo discursivo» (tempo «diegético», diz Genette), situado à distância do tempo «real»" (Certeau ibid.: 96).

de uma ordem na disparidade dos elementos que congrega no mesmo texto[47]. Porém, essa ordem não está desligada do lugar onde se constrói. Nesse lugar onde são forjadas as convenções das práticas. Entre essas convenções, a cronologia consolida-se como modo privilegiado de organização da escrita[48]. Pela cronologia, a prática histórica (que vai do Presente para o Passado) multiplica as suas possibilidades de exposição. Com efeito, a temporalidade que permite a cronologia, feita de movimentos de divisão (quantitativa ou qualitativa), possibilita o ordenamento do material histórico, accionando a possibilidade da construção de um discurso onde esses materiais são colocados num Passado que, pela cronologia, vem até ao Presente. Construindo, deste modo, o lugar do leitor e do investigador[49].

A cronologia é, porém, uma *lei mascarada* (ibid.: 96), é um procedimento naturalizado que sedentariza o lugar. Com efeito, a produção *desse lugar* pressupõe uma *origem* – ou um *zero*[50] – que viabiliza, simultaneamente, o presente e a operação histórica. Uma *origem* que, não sendo dita, organiza o

47 "A temporalização cria a possibilidade de tornar coerentes uma «ordem» e o seu «heteróclito». Com relação ao «espaço plano» de um sistema, a narrativização cria uma «espessura» que permite colocar, ao lado do sistema, o seu contrário ou o seu resto. Uma colocação em perspectiva histórica autoriza, pois, a operação que no mesmo lugar e no mesmo texto, substitui a disjunção pela conjunção, reúne enunciados contrários e, mais amplamente, supera a diferença entre uma ordem e aquilo que ela exclui. É também o instrumento por excelência de todo discurso que pretenda "compreender" posições antinômicas (basta que um dos termos em conflito seja classificado como passado), "reduzir" o elemento aberrante (este se toma um caso "particular" que se inscreve como detalhe positivo num relato) ou a considerar como "ausente" (num outro período) aquilo que foge a um sistema do presente e nele assume aspecto de estranheza." (Certeau ibid.: 96-97). Trata-se, então, de um trabalho de ordenamento dos elementos que se dispõe, isto é, ordenar a disparidade dando ênfase a determinados aspectos que, pelo seu carácter estruturante dentro do texto, especificam as diferenças ou as contradições enquanto excepção ou particularidade que, na sua esquivez, sustentam a *regra* da ordem. Parece ser neste trabalho de temporalização que se jogam os ordenamentos que actuam na construção das narrativas da Identidade Nacional Portuguesa salazarista; um ordenamento que faz intemporal as essências que compõem esse discurso identitário. Um trabalho de temporalização que *in-temporaliza* essa Identidade. Esta *in-temporalização* das essências nacionais contribui para a naturalização desse discurso identitário, ou seja, vai endurecendo as possibilidades de temporalizar os elementos de que dispõe para ser construído. Por um lado, coloca essas essências numa cronologia ("num tempo homogéneo e vazio") que vai demonstrando em episódios históricos a presença, e as derivações, dessas essências nacionais. Por outro lado, recorre a uma Profecia (um tempo mítico) onde os indícios vão mostrando essa essencialidade no Passado e no Futuro. Entre estes dois ordenamentos, à medida que se encobre a trama de ligações em que esta Identidade é construída, vão sendo cristalizadas as possibilidades de uso das essências que a compõem. No próximo Capítulo, no Ponto 4, vamos revisitar este trabalho de temporalização que, afinal, parece ser uma prática em que se *faz* a temporalidade das coisas. Uma prática em que se constrói as possibilidades de sentido dessas coisas.

48 "De facto, se forem adoptadas as distinções de Benvéniste entre «discurso» e «relato», ela [a historiografia] é um *relato* que funciona, na realidade, como *discurso* organizado pelo lugar dos seus «interlocutores» e fundamentado no lugar que se dá ao «autor» com relação aos seus leitores. O recurso à cronologia reconhece que é o seu lugar da produção que autoriza o texto, antes de qualquer signo" (Certeau ibid.: 97).

49 "O presente, postulado do discurso, torna-se renda da operação escriturária: o lugar de produção do texto se transforma em lugar produzido pelo texto" (Certeau ibid.: 98).

50 Sobre este zero, M. Certeau sublinha, em nota de rodapé, que "existe, na episteme grega, uma ligação entre a ausência do zero na matemática e a ausência de uma história que pense o passado como diferença" (ibid.: 118).

discurso, isto é, permite a construção da visibilidade das coisas e a sua dizibilidade[51]. E, acima de tudo, um *zero* que possibilita a cronologia, condicionando a ordem entre a prática da história, a sua escrita e o passado[52]. É um *zero* que interpela e continuamente escapa. Nesta interpelação decorre um movimento de simbolização com o qual se constrói o sentido de *fazer* e *contar* história; porém, a radicalidade desse *zero* fica sempre à margem, como moldura e ímpeto para prosseguir[53]. Esse movimento, sendo de procura, está ligado ao *lugar* de onde parte, ou seja, está condicionado e, em consequência desse condicionamento, decorre uma sedentarização do *zero*. Uma sedentarização onde se desenvolve um *Eros da origem*[54] que determina todos os *movimentos de reorganização* de onde poderia resultar a *diferença*. Deste modo, os resultados dessas *reorganizações* parecem tratar-se de variações sobre a origem.

Este *zero*, na narrativa do Homem Estadonovista, parece residir no "facto fundamental e primeiro de haver raça portuguesa" (Salazar 1940b: 256). *Facto* que faz do presente "um instante punctiforme numa longa cadeia" (Corrêa 1940 [1938]a: 183) onde se herda "uma aniquilose abençoada e fecunda" (Corrêa 1943: 165) que expressa "a individualidade eterna de Portugal" (ibid.). Nesse Presente, "um Portugal renascido que o génio providencial de Salazar reintegrou no rumo dos altos destinos" (Corrêa

51 "Permitindo à actualidade «existir» no tempo e, finalmente, simbolizar-se a si mesma, ele a estabelece numa relação necessária com um «começo» que não é *nada*, ou que não tem outro papel senão o de ser um limite. A colocação do relato veicula, por toda a parte, uma relação tácita com algo que não pode ter lugar na história – um não-lugar fundador –, sem o qual, entretanto, não haveria historiografia. A escrita dispersa, na encenação cronológica, a referência de todo o relato a um não-dito que é o seu postulado" (Certeau ibid.: 98).

52 "Este não-lugar determina o interstício entre a prática e a escrita. A cesura qualitativa entre uma e outra é, sem dúvida, manifestada pelo facto de que a escrita des-natura e inverte o tempo da prática. Mas, apenas uma passagem silenciosa para o limite apresenta, efectivamente, sua diferença. Um zero do tempo articula uma com a outra. É o limiar que conduz da fabricação do objecto à construção do signo" (Certeau ibid.).

53 "Banido do saber, um fantasma se insinua na historiografia e determinando-lhe a organização: é aquilo que não se sabe, aquilo que não tem nome próprio. Sob a forma de um passado que não tem lugar designável, mas que não pode ser eliminado, é *a lei do outro*" (Certeau ibid: 99).

54 Parece que esta expressão – o Eros da origem – sintetiza a crítica que M. de Certeau faz a uma prática histórica que não produz *diferença*: "Quando o relato é histórico, entretanto, resiste à sedução do começo; não cede ao Eros da origem. Não tem por meta, como o mito, encenar a autoridade necessária e perdida sob o aspecto do evento que não ocorreu. Ele não diz o que supõe, pois tem por objectivo dar lugar a um *trabalho*. A lei transita somente através de um estudo particular, cuja organização assegura a relação entre os termos (a origem, o presente) que permanecerá fora do campo" (ibid.: 99). A propósito deste Eros, deve ser salientado que: "O deus Eros, como diz Parménides, foi o primeiro a ser criado, servia aos gregos arcaicos para pensar as ligações, e aquilo que aparece através delas. Uma certa concepção órfica afirma que Eros é também o deus das epifanias, dos aparecimentos. De nenhum modo está primitivamente associado à sexualidade. De um ponto de vista mais radical, Eros rege tudo: a ligação dos humanos à natureza; as formas de partilha do comum, os corpos, as terras e os bens; mas também as relações entre os humanos, a sua assimetria ou reciprocidade, ou seja, toda a dialéctica da servidão que atravessa a nossa história" (Miranda 2002: 130-131). Não ceder ao Eros da origem é, deste modo, não ceder a um monolítico modo de ligar segundo uma verticalidade que subjaz à ideologia dos herdeiros e a uma biopolítica da hereditariedade.

1954 [1938]: 26), *vive-se* essa portugalidade eterna. Isto é, forja-se o *lugar* e, por conseguinte, os *leitores* desse texto. Neste sentido, o *Eros da origem* parece associar-se a um *Eros da singularidade* ou à formulação de ligações específicas que se *dizem* nas tramas do Passado, do Presente e do Futuro. A Identidade Nacional Estadonovista, enquanto trama de ligações[55], parece irromper nesses *Eros*, surgindo como dispositivo. Como uma plataforma de comunhão entre o projecto político, as suas narrativas e os leitores destas[56]. Uma plataforma a partir da qual a *escrita da história* se torna possibilidade de gerir as energias desses leitores porque, criando o *lugar da leitura*, condiciona os seus movimentos, definindo os exercícios a desenvolver. Exercícios lidos num *texto* que, invocando a epopeia do mistério de haver Portugal, exibe no "caco mais grosseiro e humilde, exumado das ruínas de uma vélha povoação, [o] pedaço de alma do homem que o modelou" (Corrêa 1940 [1938]a: 174). Exibe a alma e os detalhes de uma vida que gerou o *lugar da leitura*, cruzando lógicas familiares e quotidianos onde "uma substância branca, muito fina, (...) bem poderia ser artigo de beleza feminina" (Paço & Jallay 1970 [1930]: 247). Nesse cruzamento, vai sendo reforçada a topografia onde se localiza o *lugar de quem lê*. Vão sendo sedentarizadas as possibilidades de movimento do leitor que, cada vez mais, é exercitado pela Identidade em jogo. Exercícios que, num jogo de profusas recitações, avançam cristalizando as ligações ao ponto de as tornar opacas. Substancializando, assim, as suas circunscrições em interioridades que naturalizam a

55 Retomemos as considerações de J. A. Bragança de Miranda (2002) acerca da identidade: "a identidade é ainda uma forma de ligação, operando na trama das ligações. Se por um lado é uma certa opacificação das ligações, por outro pode ser entendida como «ligações» congeladas. Opacidade provocada pelo afastamento das ligações incorporais em que tudo se encontra imerso. Que é um retrato senão a excessiva centração sobre um corpo ou uma corporeidade, minimizando tudo o mais? Mas também é uma forma de relações congeladas. O burguês do século XIX daguerreotipado por Nadar está rodeado delas, mesmo se não as podemos compreender muito bem. Mas a pose equivale à imagem de relações propostas a outros, que não vemos, o fato a uma selecção das relações interessantes, etc. A identidade é, por isso mesmo, uma estratégia nas ligações, funcionando através de uma cadeia de operações binárias, organizando o espaço onde nos relacionamos com o «outro», com a «multiplicidade» ou até a «fluidez», etc" (ibid.: 140-141).

56 A este propósito é de salientar o pensamento de M. L. Martins (1990) sobre o papel da crença e de corpos obedientes na tecnologia da patriotização: "Destes «outros crentes», os heróis e os santos, a nação ascende à pressuposição geral de que *há quem nos oiça*, de que deve haver algures alguma coisa, isto é, um sistema de crédito que não pode atraiçoar-nos, para retomar a expressão de Lacan. Esta «coisa» que fundamenta a crença salazarista é a recta razão (uma razão ordenada à natureza) e a natureza nacional (uma pátria e os seus interesses). // Por esta série de transferências que intensificam a sua errância inicial, a crença salazarista remete sempre para mais longe e para outra coisa ainda o insondável limite onde fia a sua condição de possibilidade. Mas a questão do «outro», a questão deste outro sempre transferido, nada mais é que o corpo da nação. Quer dizer, o *outro* que faz falar, sem que todavia o façamos falar a ele, é o corpo nacional. // A tecnologia da patriotização impõe-nos, com efeito, a injunção moral de ter que conhecer a nação e de a pôr em discurso. E culpabiliza-nos por a termos desconhecido durante tano tempo. Manobrabdo os dispositivos ético, eugénico e alético, o «nacionalismo equilibrado» esquadrinha-nos impiedosamente a vontade, a alma, o desejo, para deles arrancar a verdade nacional. // Condenando-nos, deste modo, a uma permanente exaltação onírica da nação, a tecnologia da patriotização impõe-nos ao mesmo tempo a um sacrifico total, produzindo uma contínua sangria política. Promessa de acção relativa a uma salvação, a crença salazarista é «a ascensão dolorosa de um calvário. No cimo podem morrer os homens mas redimem-se as pátrias" (ibid.: 192-193).

ficcionalidade da trama em que se formam[57].

A escrita histórica tece a sua capacidade de naturalizar-se através da combinação de uma narrativização e semantização dos elementos resultantes da pesquisa[58]. Esses elementos, a integração desses elementos nos diagramas da narrativa e da semântica, funcionam como citação que exibe *o saber do outro* que, no texto, produz a credibilidade de um saber que se apresenta sob a forma de escrita[59]. Uma credibilidade construída de acordo com uma epistemologia que regula a integração da citação, tratando-a segundo técnicas heurísticas e hermenêuticas que definem a topografia do texto e, por seguinte, da citação[60]. Uma topografia construída de acordo com a intersecção do texto que se escreve e

57 Neste sentido é salientar as considerações de L. Trindade (2008) acerca da Exposição do Mundo Português: "Aquele livro em forma de pavilhões foi, portanto, menos uma mistificação do que o modo de fazer ficção pela estrutura do espaço público: a Exposição do Mundo Português era a realidade segundo o Chiado, realidade idealizada à medida do isolamento desse bairro lisboeta que, naquelas circunstâncias, não podia ver o resto do país senão como uma enorme estranheza. O salazarismo não foi, pois, apenas o imaginário da política do espírito. Foi também o desaparecimento da vida dos portugueses, o seu estranhamento, a construção de uma realidade que desvalorizou o real. A sociedade portuguesa experimentou-se então como *realidade utópica*. Enquanto experiência política, a percepção da identidade não procurou, verdadeiramente, recuperar o passado nem, muito menos, construir um futuro, mas preservar um país ainda não irremediavelmente corrompido pela modernidade. A idealizar a sua pré-modernidade, o salazarismo ocupou o lugar por si próprio imaginado. O *não-lugar* do salazarismo conseguir assim fazer-se passar pelo lugar do que de facto existia. // No discurso do encerramento da exposição, Augusto de Castro fez o balanço a partir de um episódio que se teria passado dias antes: dois minhotos, depois de visitarem os pavilhões, trocavam impressões acerca de tudo o que tinham visto quando um disse ao outro: «Agora tu sabes o que é ser português!...» // Foi este o momento em que aliteratura atingiu a plenitude ideológica: ao não deixar, finalmente, nenhuma marca da sua construção. O povo era aqui o outro de Portugal, o ausente da construção ideológica. Numa palavra, o estranho do salazarismo como nacionalismo português do século XX" (ibid.: 315-316).

58 "Combinando sistemas heteróclitos, este discurso misto (feito de dois situado entre dois) vai se construir seguindo dois movimentos contrários: uma *narrativização* faz passar do conteúdo à sua expansão, de modelos acrónicos a uma cronologização, de uma doutrina a uma manifestação de tipo narrativo; inversamente, uma *semantização* do material faz passar dos elementos descritivos a um encadeamento sintagmático dos enunciados e à constituição de sequências históricas programadas. Mas estes procedimentos geradores do texto não poderiam ocultar o deslizamento *metafórico* que, segundo a definição aristotélica, opera a "passagem de um gênero para a outro". Indício deste misto, a metáfora está presente em toda parte. Ela disfarça a explicação histórica com um caráter entimemático. Deporta a causalidade para a sucessividade (*post hoc, ergo propter hoc*). Representa relações de coexistência como relações de coerência, etc. A plausibilidade dos enunciados se substitui constantemente à sua verificabilidade. Daí a autoridade que este discurso necessita para se sustentar: aquilo que perde em rigor deve ser compensado por um acréscimo de credibilidade" (Certeau ibid.: 100-101).

59 "Pelas "citações", pelas referências, pelas notas e por todo o aparelho de remetimentos permanentes a uma linguagem primeira (que Michelet chamou "crónica"), ele se estabelece como *saber do outro.* Ele se constrói segundo uma problemática de processo, ou de *citação,* ao mesmo tempo capaz de "fazer surgir" uma linguagem referencial que aparece como realidade, e julgá-la a título de um saber. A convocação do material, aliás, obedece à jurisdição que, na encenação historiográfica, se pronuncia sobre ele. Também a estratificação do discurso não tem a forma do "diálogo" ou da "colagem". Ela combina no singular do saber, *citando* o plural dos documentos *citados.* Neste jogo, a decomposição do material (pela análise, ou divisão) tem sempre como condição e limite *a unicidade* de uma recomposição textual. Assim, a linguagem citada tem por função comprovar o discurso: como referencial, introduz nele um efeito de real; e por seu esgotamento remete, discretamente, a um lugar de autoridade. Sob este aspecto, a estrutura desdobrada do discurso funciona à maneira de uma maquinaria que extrai da citação uma verosimilhança do relato e uma validade do saber" (Certeau ibid.:101).

60 "Implica também num funcionamento particular, epistemológico e literário, destes textos clivados. Por um lado, com

do texto exterior que se integra[61]. Deste modo, a topografia do texto que decorre da escrita histórica é um jogo de incorporações da solicitude de um saber e de uma exterioridade que condiciona a sua escrita[62]. Porém, ocultando este jogo, o texto ganha uma espessura espacio-temporal, constituindo-se como uma *voz* desligada das ligações em que se constitui, seduzindo os leitores[63]. A sedução de um discurso que, construído num conjunto fechado de citações[64], vai criando a sua autoridade. Nessa autoridade forja, citando, os seus destinatários, isto é, solicita a sua disponibilidade para a leitura e, consequentemente, a sua obediência perante o relato[65].

---

referência às categorias de Karl Popper, trata-se antes de "*interpretação*" do que de "explicação". Na medida em que o discurso recebe de uma relação interna com crónica, o estatuto de ser o seu saber, ele se constrói sobre um certo número de postulados epistemológicos: a necessidade de uma semantização referencial, que lhe vem da cultura; a transcritibilidade das linguagens já codificadas, das quais se faz o intérprete; a possibilidade de constituir uma metalinguagem na própria língua dos documentos utilizados. Sob estas formas diversas, a citação introduz no texto um extratexto necessário (Certeau ibid.: 101-102).

61 "Reciprocamente a citação é o meio de articular o texto com a sua exterioridade semântica, de permitir-lhe fazer de conta que assume uma parte da cultura e de lhe assegurar, assim, uma credibilidade referencial. Sob este aspecto a citação não é senão um caso particular da regra que toma necessária, à produção da "ilusão realista", a multiplicação dos nomes próprios, das descrições e do deíctico." (Certeau ibid.: 102).

62 "Mas esta condição externa de um saber do outro, ou de uma heterologia, tem como corolário a possibilidade para o discurso de ser ele mesmo um equivalente de uma semiótica, uma metalinguagem de línguas naturais, logo, um texto que supõe e manifesta a transcritibilidade de codificações diferentes. De fato, esta metalinguagem se desenvolve no próprio léxico dos documentos que ela descodifica; não se distingue, formalmente (ao contrário do que ocorre em toda ciência), da língua que interpreta. Logo, não pode controlar a distância do nível da análise que pretende fazer, nem constituir como campo próprio e unívoco os conceitos que o organizam. Ela se conta na linguagem do seu outro. Brinca com ela. O estatuto da metalinguagem é, pois, o postulado de um "querer compreender". É antes um *a priori* do que um produto. A interpretação tem como característica reproduzir, no interior do seu discurso desdobrado, a relação entre um lugar do saber e sua exterioridade" (Certeau ibid.).

63 "Citando, o discurso transforma o citado em fonte de credibilidade e léxico de um saber. Mas, por isso mesmo, coloca o leitor na posição do que é citado; ele o introduz na relação entre um saber e um não-saber. Dito de outra maneira, o discurso produz um contrato enunciativo entre o remetente e o destinatário. Funciona como discurso didáctico, e o faz tanto melhor na medida em que dissimule o lugar de onde fala (ele suprime *o eu* do autor), ou se apresente sob a forma de uma linguagem referencial (é o "real" que lhes fala), ou conte mais do que raciocine (não se discute um relato) e na medida em que tome os seus leitores lá onde estão (ele fala sua língua, ainda que de outra maneira e melhor do que eles)" (Certeau ibid.: 102-103).

64 "Semanticamente saturado (não tem mais falhas da inteligibilidade), "comprimido" (graças a "uma diminuição máxima do trajeto e da distância entre os focos funcionais da narrativa"), e fechado (uma rede de catáforas e de anáforas assegura incessantes remetimentos do texto a ele mesmo, enquanto totalidade orientada), este discurso não deixa escapatória" (Certeau ibid.: 103).

65 "A estrutura interna do discurso trapaceia. Produz um tipo de leitor: um destinatário citado, identificado e doutrinado pelo próprio fato de estar colocado na situação da crônica diante de um saber. Organizando o espaço textual, estabelece um contrato e organiza também o espaço social. Deste ponto de vista, o. discurso faz o que diz. É performativo. Os artifícios da historiografia consistem em criar um discurso performativo falsificado, no qual o constativo aparente não é senão o significante do ato de palavra como ato de autoridade" (Certeau ibid.).

Esta narrativa *até ao presente*, até ao leitor, que a dimensão *didáctica* (modeladora) da escrita da história viabiliza, é especialmente notória no texto que A. A. Mendes Corrêa escreve em *Raças do Império*. Como referimos, existe na construção do livro uma ligação entre a componente textual e a componente visual que, através de uma *retórica do eco*, cria uma narrativa que se concretiza mais pela sugestão do que pela estrutura da sua sequência. Uma *retórica do eco* em que a arqueologia operacionaliza as suas práticas, desenvolvendo-se como uma procura da palavra. Uma procura da origem, um *Eros da origem*. Nessa procura vai criando heteróclitos que, através de um *Eros da singularidade*, a ordem do eco permite ligar a outros no sentido de criar esse ponto em que se forja a Identidade portuguesa. Liga através de coincidências que, no texto, vão criando a rede que fecha o sentido das ligações, isto é, que as torna opacas. As coincidências entre o mito da Atlântida e as imagens do Ribatejo permitem forjar uma ideia imperial mítica que actualiza a providencialidade do projecto colonial estadonovista. Através do cruzamento de citações de textos clássicos, elementos arqueológicos e etnográficos, o autor silencia a sua voz com um jogo de justaposições que *falam por si* e conferem autoridade ao texto. Um jogo de citações entre elementos de temporalidade distinta que fecham o texto numa cronologia onde o mito, a arqueologia, a história e a etnografia estratificam a antiguidade e o destino da raça. Estratificam criando no presente um *lugar no tempo* para os leitores. Aliás, é na produção desse lugar que o texto apresenta a utilidade da sua leitura. Ao *velho solar lusitano* segue-se um capítulo designado *Portugueses de hoje*, sendo o sentido do texto é apresentado em função dessa população:

"Seria muito incompleto êste quadro sôbre etnogenia portuguesa e sôbre as virtualidades germinais da nossa população se nada disséssemos sôbre as condições demográficas e a caracterização física e psíquica do povo português, na actualidade. O estudo antropológico da população portuguesa de hoje permite, mesmo, dum modo retrospectivo, averiguar a realidade e importância de alguns factores da nossa evolução populacional. E será, sobretudo, o extremo actual duma curva evolutiva que não está terminada e cujas perspectivas futuras só podem esboçar-se mediante a apreciação o mais integral possível desta ordem" (Corrêa 1943: 182).

Na introdução da secção, o texto vai no sentido de tornar claras as relações de herediteriedade que justificam a sua escrita e a leitura, ou seja, clarifica uma ligação entre o Passado e *esse* momento em que se lê o texto que o apresenta. Porém, esse lugar de leitura é, simultaneamente, apresentado como *extremo actual duma curva evolutiva que não está terminada*, ou seja, é delimitado numa temporalidade que anuncia um Futuro cuja prosperidade só pode ser assegurada pelo conhecimento dessa ordem evolutiva, voltando a justificar o texto e os seus leitores. Voltando a delimitar o *lugar* em torno desta narrativa, isto é, a distribuir os corpos dos leitores para os catalizar disciplinarmente, vai

constituindo-os enquanto recursos de um projecto político a partir do qual a narrativa é composta. Neste sentido, o texto é explícito na representação que faz dos leitores enquanto população, isto é, enquanto recurso estato-nacional que necessita de uma política, ou de uma gestão, para ser maximizado. Neste sentido, A. A. Mendes Corrêa concluiria que:

"Este objectivo [preservar da dissolução e do aniquilamento a estirpe multimilenária] só pode atingir-se por uma ampla, superior e enérgica política da população. Só tal política dará à grei lusa as fôrças e resistência necessárias para vencer os perigos e as dificuldades com que fatalmente irá deparando. Só ela alcançará que os Portugueses de amanhã tenham, no físico e no moral, as capacidades e as virtudes dos melhores Portugueses do passado. Com essas capacidades e virtudes êles serão, entre as nações mais prestantes, os alegres e saüdáveis construtores de novas formas – dignas, elevadas e belas – da vida e da civilização" (ibid.: 235-236).

Parece, deste modo, que a autoridade do texto, construída com base nas citações que faz do Passado, é intensificada pelas citações que faz de um Futuro[66]. Entre estes cruzamentos, *a ordem evolutiva* que é narrada associa-se a uma *semântica da anunciação* que dá sentido à prática política estadonovista. Uma associação que concorre na definição da *sintaxe* do texto, isto é, na combinação ou ajuste entre o *acontecimento* e o *facto*; sendo o *acontecimento* uma acção de recorte, onde se cria uma inteligibilidade que operacionaliza uma relação entre os factos, constituindo-se os *factos* comos os elementos usados para preencher esse recorte[67]. Na narrativa do Passado da lusa grei, que se dá a ler em *Raças do Império*, os acontecimentos recitam o acontecimento do Presente: a refundação nacional. Os episódios da etnogénese são, como vimos, revisitados segundo um esquema de passagem de heranças entre grupos que, ao longo de milénios, perpetuam uma condição de herdeiros que os remete para a constante refundação da Nação[68]. A sintaxe do texto obedece assim às directrizes do mito palingenético,

66 Podemos pensar o texto como um elo entre uma Saudade e uma Profecia que enclausura o sentido do presente (no Ponto 1.7 do Capítulo 6, tentámos discutir esta intersecção).

67 "A respeito de um assunto tão debatido, eu me contento com uma indicação relativa à construção da escrita. Deste ponto de vista, o acontecimento é aquele que recorta, para que haja inteligibilidade; o fato histórico é aquele que preenche para que haja enunciados de sentido. O primeiro condiciona a organização do discurso; o segundo fornece os significantes, destinados a formar, de maneira narrativa, uma série de elementos significativos. Em suma, o primeiro articula, e o segundo soletra" (Certeau ibid.: 103). Neste sentido, "Estes dois elementos são necessários um ao outro: uma estranha reciprocidade coloca cada um dos dois em relação com o seu *outro.* Mas o texto propõe *ao mesmo tempo* o preenchimento do sentido e sua condição; ele os liga e nivela na expansão do discurso. Por isso é global, mas apenas ao preço de uma camuflagem desta diferença, e graças ao sistema que estabelece previamente, a título de um lugar adquirido, uma autoridade capaz de «compreender» a relação entre uma organização de sentido («factos») e o seu limite («o acontecimento»)" (Certeau ibid.: 104).

68 Este reenvio constante à refundação nacional é possibilitado pela dinâmica da própria escrita histórica que liga e desliga unidades construídas pelas práticas dos lugares onde se processa. A este propósito, M. de Certeau escreve o seguinte: "Construção e erosão das unidades: toda escrita histórica combina estas duas operações. É necessário propor uma arquitectura económica ou demográfica para que apareçam as dependências que a enfraquecem, deslocam e finalmente remetem

actualizando, deste modo, o horizonte mitológico que naturaliza os projectos do regime. A prática mitológica, a simbolização edificante e transformadora de que nos fala E. Lourenço (1999 [1998]: 10), é truncada e dirigida a um conjunto de mitos. No horizonte de sentido desse conjunto de mitos, Portugal é concebido enquanto projecto em torno de uma refundação, o único acontecimento do regime. Um acontecimento que é o "Portugal de Verdade". O acontecimento exclusivo que inviabiliza os outros, dando lugar ao que J. Gil 2005 [2004]: 57) denomina por *esvaziamento da palavra*, "a incapacidade de construção de um plano da fala" (ibid.) no espaço público[69], isto é, a inviabilização de um diálogo que não seja no sentido de engendrar um plano de reenvios de energias e adestramento do desejo e do sentido[70]. Consequentemente, cria-se a impossibilidade de inscrição, onde a gestação de outros Acontecimentos permitiria "um presente de sentido, não situado no tempo cronológico, que dá sentido à existência individual ou à vida colectiva de um povo" (ibid.: 49). Um tempo fora da cronologia que define a leitura do texto, um tempo fora do lugar da leitura onde "os portugueses" são a ficção biopolítica partilhada por uma população governamentalizada. Uma ficção que opera no sentido de uma *lei do desejo do outro*[71].

a um outro conjunto (social ou cultural). É necessário recortar uma unidade geográfica (regional ou nacional) para que se manifeste aquilo que, de todo lado, lhe escapa. A constituição de «corpos» conceptuais por um recorte é ao mesmo tempo a causa e o meio de uma lenta hemorragia. A estrutura de uma composição não mais retém aquilo que representa, mas deve também «enunciar» o bastante, para que com esta fuga sejam verdadeiramente encenados – «produzidos» – o passado, o real ou a morte de que fala o texto. Assim se encontra simbolizada a relação do discurso com aquilo que ele designa perdendo, quer dizer, com o passado que ele não é, mas que não seria pensável sem a escrita que articula «composições de lugar» com uma erosão destes lugares" (ibid.: 105-106). Porém esta composição/erosão de lugares que se processa durante a escrita não é a-tópica. Pelo contrário, escreve-se nas malhas de paisagem de um lugar que possibilita essa escrita. Escreve-se recombinando os lugares, abrindo possibilidades de mover o lugar onde se escreve. Movimentos que tanto podem deslocar o lugar, como dirigir os seus eixos às hegemonias que circulam nessa paisagem.

69 No espaço público onde se escreve o texto histórico, esvaziando de sentido as suas palavras.

70 Abordámos estes aspectos do texto de J. Gil no Ponto 4.2 do Capítulo 3.

71 "Substituto do ser ausente, prisão do génio mau da morte, o texto histórico tem um papel performativo. A linguagem permite a uma prática situar-se com relação ao seu *outro,* o passado. Com efeito, ele mesmo é uma prática. A historiografia se serve da morte para articular uma lei (do presente). Ela não descreve as práticas silenciosas que a constroem, mas efectua uma nova distribuição de práticas já semantizadas. Operação de uma outra ordem que a da pesquisa. Pela sua *narratividade,* ela fornece à morte uma representação que, instalando, a falta na linguagem, fora da existência, tem valor de exorcismo contra a angústia. Mas, por sua *performatividade* preenche a lacuna que ela representa, utiliza este lugar para impor um querer, um saber e uma lição ao destinatário. Em suma, a narratividade, metáfora de um performativo, encontra apoio, precisamente, naquilo que oculta: os mortos, dos quais fala, se tomam o vocabulário de uma tarefa a empreender. Ambivalência da historiografia: ela é a condição de um fazer e a denegação de uma ausência; age ora como discurso de uma lei (o dizer histórico abre um presente a fazer), ora como álibi, ilusão realista (o efeito de real cria ficção de uma outra história). Oscila entre "fazer a história" e "contar histórias", sem ser redutível nem a uma nem a outra. Sem dúvida pode-se reconhecer o mesmo desdobramento, sob outra forma, que leva a efeito a operação histórica, ao mesmo tempo, crítica e construtora: a escrita caminha entre a blasfémia e a curiosidade, entre aquilo que elimina, constituindo-o como passado, e aquilo que organiza do presente, entre a privação ou a desapropriação postulada pela normatividade social que ela impõe ao leitor, à sua revelia. Por todos estes aspectos, combinados na encenação literária, ela simboliza o desejo que constitui a

Esse *outro*, concebido numa *ideologia de herdeiros*, é um *mesmo* que se repete numa linhagem. Um *outro* ínfima e infinitamente encadeado nos projectos do Presente. Tal encadeamento faz da escrita da história a narrativa de um herdeiro em dívida para com uma linhagem que define o lugar do leitor. Uma narrativa partilhada por uma comunidade de leitores que, assim, encontra uma biografia para a sua identidade. Neste sentido, a escrita da história parece tratar-se de um *posto aduaneiro* que define os lugares e condiciona os movimentos dos leitores e dos escritores; uma alfândega da herança que tributa uma comunidade de herdeiros. A história parece ser reduzida a uma gestão do Tempo que coloca o Presente em dívida para com o Passado. Uma dívida que, cifrando os mortos, sedentariza e ordena o Presente. Uma dívida que faz desaparecer outras possibilidades de escrever história.

M. de Certeau termina a sua análise da escrita da história salientando que

"não é surpreendente que esteja em jogo, aqui, algo diferente do destino ou das possibilidades de uma "ciência objectiva". Na medida em que a nossa relação com a linguagem é sempre uma relação com a morte, o discurso histórico é a representação privilegiada de uma "ciência do sujeito", e do sujeito "tomado numa divisão constituinte"[72] – mas com a representação das relações que um corpo social mantém com a sua linguagem" (ibid.: 109).

Por um lado, pela escrita da história, seria possível tornar incandescentes as cisões de um sujeito, ou seja, uma prática que, nas palavras de E. Lourenço (2005 [1949]: 16), seria uma heterodoxia; o respeito

relação com o outro. Ela é a marca desta lei" (Certeau: ibid.: 108-109).

72 Sobre esta expressão "tomada numa divisão constituinte" M. de Certeau faz a seguinte nota: "Jacques Lacan, *Ecrits,* Seuil, 1966, p. 857. Cf. *op. cit., p.* 859: "Não existe ciência do homem, porque o homem da ciência não existe, mas apenas o seu sujeito." (ibid.: 119). A divisão constituinte dilui-se na tradição da ciência moderna, na medida em que, como salienta G. Agamben, (2008 [1978]: 28) "em sua busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação [da experiência e da ciência] e faz da experiência o lugar – o «método», isto é, o caminho – do conhecimento. Mas, para fazer isto, deve proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da inteligência, desapropriando-as primeiramente de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único e novo sujeito. Pois a grande revolução da ciência moderna não consistiu tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade (do *argumentum ex re* contra o *argumentum ex verbo*, que são, na realidade, inconciliáveis) quanto em referir conhecimento e experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstracto: *o ego cogito* cartesiano, a consciência." A *escrita da história* que nos propõe M. de Certeau tenta avivar as cisões desse sujeito, talvez aí não seja tão *científica* como a tradição em que surge, porém mantém uma maior ligação com o modo como se constitui o saber e, nesse sentido, refaz a sua *cientificidade*. Simultaneamente, coloca em potência as possibilidades de devir dessas "relações que um *corpo* social mantém com a sua *linguagem*". Refaz essas ligações na medida em que refaz as relações com o regime de verdade que viabiliza o diálogo da escrita da história com o corpo social. Um regime de verdade que assenta nas possibilidades de verdade de um método de análise. Assim, a escrita em M. de Certeau parece tratar-se de uma revisitação de um percurso feito de métodos; uma revisitação enquanto compreensão que antecede o momento, aparentemente, final desse percurso. Pela compreensão, a escrita interpela a unidade do sujeito e, por conseguinte, a unidade do seu conhecimento. Nessa interpelação procura as clivagens em que se forjaram esse sujeito e esse conhecimento, abrindo no texto a possibilidade de continuar a experiência de construção de sentidos. Deste modo, a escrita não fossiliza a experiência, retoma-a num movimento de compreensão para continuar o percurso. A escrita parece, então, uma procura das fendas a partir das quais é possível exceder o horizonte de sentido. Não é uma síntese, é um acto de criação onde se procura o limiar onde irrompem as possibilidades de sentido. Nesse limiar em que o sujeito se compreende como divisão constituinte dos jogos em que procura o sentido da sua existência. Um avivar da divisão constituinte que desafia a unidade do investigador, desafia o lugar da sua prática, desafia o lugar do texto e, por conseguinte, desafia o lugar dos leitores.

pela divisão. Isto porque, a própria escrita da história se funda num *movimento de recombinação*, de *citações*, de *construção e erosão de unidades*, de *desvios*... funda-se numa apresentação das clivagens em que se forja o próprio exercício de escrita. Clivagens onde se forjam as ficções que possibilitam a reinvenção dos *lugares* e das *práticas*. Por outro lado, é uma prática topográfica, isto é, faz topografias e faz-se em topografias. Neste sentido, escreve-se num *movimento*, segundo um determinado modelo ergonómico e de acordo com as dinâmicas da *linguagem* dessa topografia (que tanto possibilita a escrita como a condiciona). Escrever aparece, então, como uma arte de viver entre estas tensões. Longe do itinerário da "ciência objectiva", onde seria um meio de representação da unidade da experiência – representação também da unidade dos sujeitos que aí participam – a escrita da história abre a possibilidade ao jogo de intersecções entre as ficcionalidades em que se constitui. Nesse jogo avivam-se essas ficções, nem tanto na procura de uma relação de verdade, mas uma relação com a verdade que possibilite o desmantelamento das efabulações da topografia, isto é, da moral normalizadora que, cristalizando os lugares, inviabiliza a criatividade e justiça críticas da atitude ética que a escrita da história promove enquanto arte de ligação e jogo de sentidos.

Sendo a escrita da história uma arte de ligação, a nossa constituiu-se nas leituras que fomos fazendo. As leituras que nos sugeriam o lugar. Livros entrelaçados em práticas. E outros livros. Leituras que foram dialogando com a estrutura do trabalho. Uma estrutura das intersecções das leituras, definindo o que havia a escrever. A escrita começou, então, antes dos movimentos dos dedos sobre o teclado, mas, também não existiria não fosse esse movimento. A escrita começou na leitura e no lápis que sublinha. O movimento da leitura. Traçando no texto um possível recorte, que faz do trecho um excerto. Sublinhando cria-se uma passagem, cria-se a abertura às ligações; cria-se potência. Escrever começa, então, na leitura que, de modo nómada ou dirigida, se abre enquanto acontecimento: uma citação. Isto é, uma tensão que irrompe na eminência de criar um texto ante o que se lê. Escrever começa a ser uma tarefa de decomposição e de invocação de outras citações (de outros acontecimentos) para tentar construir o texto que, nesse momento, sem qualquer forma, é apenas violência paralisante. Torna-se necessário escrever, qualquer coisa. Possibilidades de sentido. Repetir a citação. Afrontar a violência do disforme para recuperar o movimento. Um confronto onde a escrita cria uma arte da ignorância. Uma arte do que não se sabe. Arte topográfica que distribui citações. Nos interstícios, não se vê o que não se sabe, mas é possível descrever o movimento entre as leituras. Não como itinerário, porque esse é sabido. Mas, como desvio. Como possibilidade de compreensão no movimento em que se faz. Continua-se a afrontar a violência do disforme; contudo, agora, com uma arte da ignorância que nos permite um jogo,

convidando-nos à cartografia. Nem tanto como uma ordenação do que se sabe ou não. Mas como jogo de escrita. Jogo de ligações. Uma escrita enquanto coreografia em que aprendemos gestos. Apreendemos nos gestos a sua força e o seu sangue. Os campos de força em que se forjam os *lugares*. O pulsar do sangue nas *práticas* do saber. Os gestos da *escrita*, onde as recombinações e os desvios abrem novas possibilidades de existência[73].

73 Na escrita deste parágrafo retomamos a leitura da "Escrita de Si" de M. Foucault (2006 [1983]); nomeadamente a ideia da "escrita que transforma a coisa vista ou ouvida em forças e em sangue (in vires, in sanguinem) (ibid.: 143). Retomámos esse texto cruzando-o com a leitura da análise da operação histórica de M. de Certeau que nos acompanhou neste ponto. O papel da citação, e as suas ligações, na escrita levou-nos ao *Breves Notas sobre as ligações (Llansol, Molder e Zambrano)* de Gonçalo M. Tavares (2009), onde encontramos de modo mais formalizado a escrita como leitura e como movimento. Uma escrita que, na sua leitura e movimento, é uma prática construtora de sentido; é uma experiência hermenêutica. Enquanto prática hermenêutica, compreender a escrita remeteu-nos para o texto final de *Introdução à Hermenêutica* de Rui de Magalhães (2002: 149-160). Encontramos aí a importância das cisões na prática da escrita, cisões que nos abrem à possibilidade de compreensão e uma alusão à escrita entre o saber e o não saber: "Ao mesmo tempo, o autor, sobretudo o poeta, mas também o filósofo, tem a esperança de que ao escrever as peças do puzzle se ajustem, isto é, que através do percurso resolutivo a hipótese inicial ele se amplie, alargue e aprofunde. É isso que faz Deleuze dizer que só se escreve o que não se sabe ou sabe mal" (ibid.: 158). Fomos, então ler o prólogo de Gilles Deleuze (2000 [1968]) em *Diferença e Repetição*, onde escreve: "Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou sabemos mal? É necessariamente nesse ponto em que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade do nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa o nosso saber e a nossa ignorância *e que faz passar um no outro*. É apenas deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é suprir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica" (ibid.: 38). Esta citação constitui-se passagem para outro texto: *O último capítulo da história do mundo* de G. Agamben (2010 [2009]: 131-133), onde, a propósito de uma arte da ignorância (que mantém justa a nossa relação entre o que se sabe e não se sabe), escreve sobre a arte de viver como uma "capacidade de nos mantermos numa relação harmoniosa com aquilo que nos escapa" (ibid.: 132) porque "a relação com uma zona de não conhecimento é uma dança" (ibid: 133).

CAPÍTULO 8 - RUMOS SEM MÉTRICA

1. A CRONO-METRIA



Fig. 8.1: Fotografia de Rodney Smith (HSI-0705-049-04). Fonte: http://www.rodneysmith.com/images/3043.

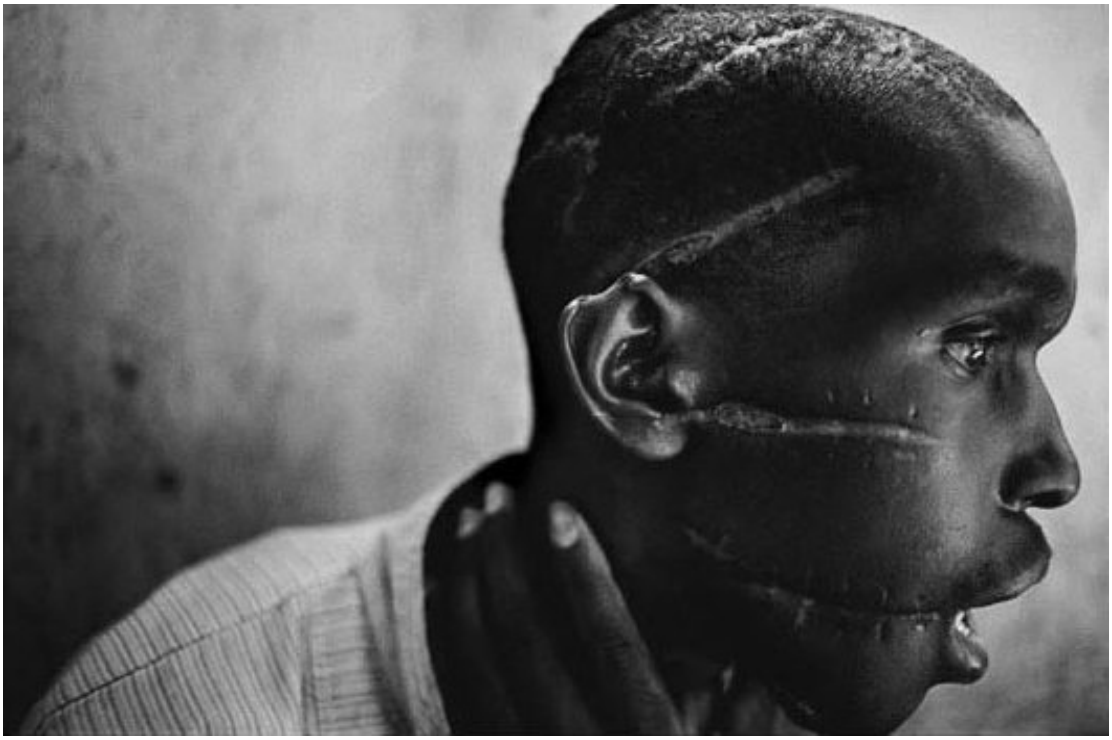


Fig. 8.2: Rwanda, 1994 – Sobrevivente do campo de morte Hutu. Fotografia de James Nachtwey.

Fonte: http://www.jamesnachtwey.com/

Este trabalho faz-se num contexto de pensar as relações entre a prática arqueológica e as práticas identitárias. De tentar pensar estas relações enquanto jogos de reenvios que animam a produção de história e de identidades: a arqueologia como prospectora de traços que a identidade, enquanto estratégia de ordenação e delimitação, faz posicionar na amálgama das unidades que povoam os panteões nacionais, a toponímia das cidades, as vitrinas dos museus, as cores dos mapas, as percentagens dos censos, entre outros espaços de exibição. Espaços de exibição da história e da identidade. Espaços de aprendizagem do olhar que permite ver essa história e essa identidade. Por esse olhar dissemina-se o cálculo que fez do mundo um recurso cronometrado, isto é, que ordenou as coisas em intervalos de tempo que permitem o seu governo. Sendo que, "[o] governo é uma correcta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente" (Foucault 2008 [1978]: 283). Neste regime de governamentalidade, sugere-se que a vida seja experimentada como sucessão de instantes; numa cronologia. Vive-se agora, por oposição a um Passado e a um Futuro. Nesta temporalidade, a história explica o sentido dessa experiência de vida, posicionando-a entre uma origem e um *fim conveniente*. Nesse mesmo movimento explicativo, a Identidade permite o cálculo da *conveniência*, isto é, monotoriza a vida em função da sua finalidade. Fazendo da vida o andamento da história. Assim, pela Identidade distribuem-se as vidas em circunscrições espaciais onde, outros cálculos, traçam a sua crono-metria[1].

Como escreve G. Agamben, "a concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão rectilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda a ideia de um fim esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois. Esta representação do tempo como homogéneo, rectilíneo e vazio nasce da experiência do trabalho nas manufacturas e é

1 Michel Foucault, numa entrevista à revista *Hérodote*, é levado a fazer uma conexão entre os espaços disciplinares delimitados por arquitecturas e os espaços delimitados por fronteiras geopolíticas, fazendo da identidade nacional um outro conjunto de exercícios:

"*Hérodote*.: Você mostrou como o saber psiquiátrico trazia consigo, pressupunha, exigia a reclusão asilar, como o saber disciplinar trazia consigo o modelo da prisão, a medicina de Bichat o espaço do hospital e a economia política a estrutura da fábrica. Pode-se perguntar, tanto para fazer efeito quanto para lançar uma hipótese, se o saber geográfico não traz consigo o círculo da fronteira, seja nacional, provincial ou municipal. E portanto se às figuras de enclausuramento, que você assinalou - louco, delinquente, doente, proletário - não se deve acrescentar a do cidadão soldado. O espaço do enclausuramento não seria então infinitamente mais vasto e menos estanque?

Michel Foucault: E uma idéia bastante sedutora. E este seria o homem das nacionalidades? Pois este discurso geográfico que justifica as fronteiras é o discurso do nacionalismo...

H.: A geografia sendo portanto, com a história, constitutiva desse discurso nacional, o que marca bem a instauração da escola de Jules Ferry, que confia à história-geografia a tarefa de enraizamento e de inculcação do espírito cívico e patriótico.

M.F.: Tendo como efeito a constituição de uma identidade. Pois minha hipótese é de que o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidade, movimentos, desejos, forças." (Foucault 2008 [1976]: 161-162).

sancionada pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento circular. A experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano. O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como o verdadeiro histórico" (2008 [1978]: 117). Um histórico fundado numa dissociação da existência com o tempo, através da qual o tempo é a fatídica e violenta passagem das horas. Uma passagem onde a vida é apenas acumular de visões no tempo. Um acumulado de instantes onde o devir possível é essa própria acumulação que, diante de um espelho, faz ver um rosto alterado na sequência dos *antes* e *depois*... até um agora em que se olha. Esta é a experiência que George, no *Homem Singular* de C. Isherwood (20011 [1964]), experimenta quando acorda. "O acordar começa com o dizer existo e agora" (ibid.: 9). Existe na cronologia que "é também uma recordação fria, um dia mais do que ontem, um ano a mais do que anterior. Todo o agora traz o rótulo da sua data, tornando obsoletos todos os *agora* passados, até que, mais cedo ou mais tarde..." (ibid.). A métrica cronológica é infalível neste incessante aviso. Tão incessante que, diante do espelho, faz ver "muitos rostos contidos no seu – o rosto da criança, do rapaz, do jovem, do menos jovem –, todos ali estão, preservados como fósseis em camadas sobrepostas, e, tal como os fósseis, mortos" (ibid.: 10). Mortos porque o seu agora passou irremediavelmente. A vida parece, assim, um acumular incessante de coisas que se perdem e, cuja invocação, apenas tem sentido na cronologia. Onde a sequência dos agora se ajusta numa biografia que, diante do espelho, se funda como a identidade que compõe a sequência. Identidade que dilui as cisões num reflexo homogéneo e infinito permitindo a edificação de uma imagem em perpétua fossilização.

Os agora são, então, unidades paradas; são fósseis. A sua sucessão permite a formulação de processos, ou seja, permite uma ligação causal de agoras. Nesses processos, a sistematização do agora faz história. Faz uma sucessão de fósseis emparelhados em modelos explicativos, em interpretações. "Sob o influxo das ciências da natureza, «desenvolvimento» e «progresso», que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guia do conhecimento histórico. Semelhante concepção do tempo e da história expropria necessariamente o homem de sua dimensão própria e impede o acesso à historicidade autêntica" (Agamben ibid.: 118). Neste horizonte de sentido que deriva da cronologia, e da métrica que tal lógica faz do mundo, "a diferença é sistematicamente excluída para ser reconstruída como identidade sob forma benevolente da interpretação (equivalente ao uso do

outro) e para o esquecimento da compreensão (equivalente a ser outro)" (Magalhães 2000: 277-278). Pela Identidade, parece instituir-se um conhecimento da crono-metria dos processos. Esse conhecimento permite actuar no seu ritmo, isto é, o inequívoco andamento dos agora e a constelação de ligações que a biografia produz permitem agir não sobre o tempo, mas sobre a cronometria das coisas no espaço; definindo-lhe o itinerário. A Identidade permite "uma correcta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente": o seu consumo, em forma de "benevolente interpretação da verdade mundo".

Neste trabalho, de pensar as relações entre a prática arqueológica e as práticas identitárias, talvez tivéssemos andado à procura do modo como incorporamos essa benevolência. Isto porque sabemos que "os arqueólogos mentem. (...) antigamente dizia-se que havia um único túmulo inviolado no mundo, esse sim, escavado na rocha negra durante centenas de metros, numa rampa descendente que se percorria entre as estrelas, estava literalmente coberto por hieróglifos brancos, indecifráveis. tinha como único espólio um colar de lápiz-lazúli que uma luz pontual, eterna, fazia brilhar na perenidade do santíssimo. mas nunca ninguém o viu porque está paredes-meias entre este mundo, o do visível, e o outro mundo, o da invisibilidade. e assim ficou, para que nos quedássemos para sempre, como crianças, no estado de suspeita e da adivinha, que é como quem diz, no jogo irrequieto das cartas que são atiradas para a mesa de todos os dias" (Jorge 2007: 24-25). No jogo irrequieto das cartas, há um aleatório para além da suspeita e da adivinha. Uma *irrequietude* que aprendemos nesse mesmo jogo, uma mão que "apenas mexe, não consegue estar parada" (ibid.: 25). O compasso do movimento desta mão tanto pode ser crono-métrico como, na sua irrequietude que o faz abrir-se ao aleatório, constituir-se um rasgo desse andamento. Um rasgo na historia dos instantes onde se oculta a "historicidade verdadeira"; um rasgo nos movimentos interpretativos que multiplica as atenções e as possibilidade de "ser outro". Talvez esta irrequietude seja a forma de uma política para além da métrica do governo; e a sua experiência pode constituir-se uma alternativa à ordem que daí decorre.

2. A *BIOS*-METRIA



Fig. 8.3: Monumento ao Esforço Colonizador Português, foto de Domingos (PT/CPF/ALV/006316).



Fig. 8.4 - "Criminosos portugueses" (Corrêa 1914: 24, Figs. 20 e 21).

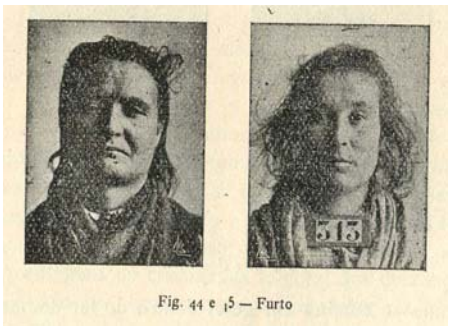


Fig. 8.5 - "Criminosos portugueses" (Corrêa 1914: 76, Figs. 44 e 45).

Da correcta disposição das coisas faz-se uma geografia da ordem que cria o seu fundamento pela métrica da história. Os processos que essa geografia dá a conhecer naturalizam os itinerários dessa paisagem. Naturalizam-se as representações que concorrem nesse processo, nomeadamente, a lógica de equivalências que se engendram para tornar visíveis esses processos e as lógicas instrumentais que emergem do conhecimento desses mesmos processos. Isto é, escreve E. Vilela (2000b: 458), "a recuperação de um facto, de uma sensação, de um objecto ou de um saber realiza-se através de um movimento de representação que se instaura por referência a uma principio de ordem relativamente ao qual se distribuem, segundo determinados atributos, as coisas, os acontecimentos e os sujeitos. Sob esta configuração do pensamento, o *mesmo* define-se segundo uma distribuição estratégica – de proximidade ou de distância – face a uma ordem que encarna a unidade a partir da qual emergem as múltiplas figuras do saber e do poder. Neste contexto, o pensamento concebe-se através de um modelo estratégico de colocação no espaço, onde, sob um modo de distribuição sedentária, a *identidade* se configura pela posição relativa que ocupa face a um *espaço significativo* definido, por seu lado, por uma referência a um princípio de ordem fundamental". O pensamento parece fazer-se, então, pelo cálculo sugerido tacitamente pela ordem cronológica. E a política, por conseguinte, torna-se apenas táctica métrica engrenando-se com saberes que delimitam lugares (e corpos que os ocupam) e identidades (e fisiologias que as exercitam). A política parece constituir-se pela métrica que decorre da cronologia, fundando-se como actividade de tributação. Um posto aduaneiro que, taxando o que existe, vai alargando a sua acção. A política enquanto poder-saber vai fazendo com que o que existe se revele enquanto cifra indexada, posicionando-a em projectos. A política cresce nesta vida que condiciona, marcando sucessivamente os lugares e os viventes.

Nesta profusão de marcas que continuamente se acumulam na paisagem, todo o lugar é lugar de identidade e, se esta se dilui na fronteira, nem por isso se torna menos intenso o seu movimento delimitador. A identidade suga as coisas para dentro da sua espiral delimitadora, interpreta-as, e distribui-as de modo matricial, podendo gerar novas unidades. Identidades de fronteira que preenchem o vazio. O vazio que afronta a ordem onde tudo tem o seu lugar e todo o lugar tem algo que o ocupa. Isto porque, o tempo da cronologia é infinito, porém, com os seus eixos diacrónico e sincrónico, vai construindo totalidades onde tudo tem um significado ou, pelo menos, uma coordenada espacio-temporal a partir da qual é possível iniciar uma métrica. O vazio é, assim, uma ameaça a esta ordem porque afronta a totalidade da ordem que revela o andamento das coisas. "No Ocidente, o espaço significante é, assim, perspectivado como um espaço que corresponde à manifestação obsessiva de uma *vontade de verdade*

configurada sob os traços de uma *ordem* fundamental a instaurar violentamente sobre os sujeitos e as coisas" (Vilela ibid.). Uma instauração violenta, ou a procura da verdade exterior. A "interpretação é o nome do processo teleologicamente orientado para esse encontro", escreve R. Magalhães (2000: 280), "o outro, a exterioridade, é o objecto da sensação ou do conhecimento. A dúvida ou a equivocidade (isto é, a não imediatidade do encontro) da exterioridade dá corpo à interpretação. Interpreta-se para chegar à verdade e, num mesmo gesto, para que o eu possa contemplar-se nessa verdade como sujeito de direito pleno. Porque só na verdade – assim o diz o fundamento do nosso ser – o indivíduo pode adquirir ou assumir o seu nome. O seu nome é, pois, o resultado do conhecimento que foi possível alcançar, ou seja daquilo que da exterioridade foi possível reduzir à interioridade" (ibid). Neste encontro não há espaço à irredutibilidade, ou a irredutibilidade possível é a posição na constelação identitária. É uma coordenada espacio-temporal através da qual se liga a essa constelação construída pela política da identidade.

Nesta interpretação das coisas, na instauração violenta da ordem sobre as coisas, podemos considerar o contributo da prática arqueológica. J. Barrett (1997) fala-nos de um modelo de arqueologia da representação, segundo o qual, as evidências materiais de carácter arqueológico são resíduos do passado; resíduos que se formam em processos que os arqueólogos devem explicar. A prática arqueológica seria, assim, um exercício de ligação de uma causa (o passado) a delimitações materiais que a escavação coloca em cena no presente[2]. A arqueologia faz-se, então, pela recuperação de processos numa lógica semelhante a que a cronologia usa para ordenar o mundo. Isto é, a lógica da prática arqueológica seria fazer *uma correcta disposição* das evidências e, posteriormente, testar (ou calcular) ligações que estabelecem um processo onde se explica a diacronia de uma totalidade sincrónica. Seria um jogo em que se medem presenças e estimam ausências para ligar as evidências a processos cronológicos. Ou seja, ligando de acordo com uma *ordem* onde se forja a própria possibilidade do saber arqueológico. A artefactualidade das coisas parece, então, construída de acordo com a sucessão de agoras cujo sentido se faz no processo que a interpreta. Um sentido continuamente reificado por políticas de identidade que, catalizando a prática arqueológica, fazem dos artefactos um índice de métricas a partir da qual se narra o aparecimento, o desaparecimento e a evanescência de coisas na ordem cronológica. Mais do que

2 "Archaeologists take the object of their study to be the material residues of the human past. These residues appear to derive from, and to thus represent a record of, a number of complex and extinct processes. As a consequence it appears that archaeologists must identify those extinct processes if they are to explain how the record was formed. I will define this as the representational model of archaeology. In this model the material residues stand in for the absent processes which the archaeologist seeks to «uncover» or to «construct» to establish an image of the past. (...) This model treats historical research as a problem of cause and effect, linking the past (as cause) to its present-day record" (Barrett 1997: 79).

narrativas, nesta prática surge uma modalidade de narração e a figura de um narrador. Uma narração da globalidade a que chamamos "Património". Um narrador sem lugar a que chamamos "Lei". Entre esta narração e este narrador, a herança é a narrativa possível. Porque a herança é uma estratégia de interpretação do outro numa história que o sedentariza, que coloca esse outro nos trâmites da legalidade e da biografia identitária. Domestica-o. As leis da herança explicam a direcção das transformações. Uma direcção que possibilita entender o agora como um derivado do passado e de uma sempre urgente política do futuro.

Em *Londres*, Virgínia Wollf (2005 [1931/32]) descreve os movimentos da cidade prestando atenção às transformações que as coisas experimentam no modo como vão circulando entre as docas, as lojas e as ruas. Lendo as suas descrições, lê-se nessas transformações uma métrica que anuncia a passagem de uma coisa a outra. No texto sobre as docas, descreve a sua passagem pelas caves e o modo como é monitorizado o amadurecimento do vinho. "As caves em abóbada onde o vinho se armazena apresentam um aspecto de extraordinária solenidade. Balançando na mão longas lâminas de madeira às quais se fixaram lâmpadas, dentro do que parece uma vasta catedral, mergulhados numa atmosfera sombria e sacerdotal, observamos barril após barril, o grave e lento processo do amadurecimento. Enquanto vagueamos por aqui, balançando as nossas lâmpadas por esta ala, pela seguinte, poderíamos ser tomados por oficiantes do templo de alguma religião silenciosa, em vez de meros provadores de vinho ou funcionários da Alfândega. Somos precedidos por um gato amarelo; e, excepto nós, não existe vida humana nestas caves. Aqui repousam, lado a lado, os objectos da nossa adoração, inchados de doces licores e prontos, se furados, a sangrar um rubro vinho. Uma vínica doçura impregna toda a cave, como incenso. Deparamos, aqui e ali, com o tremor de uma chama de gás cuja função não é propriamente iluminar, nem sequer acentuar a beleza das arcadas, numa infinda procissão de verdes acinzentados, avenida após avenida, mas simplesmente conseguir a temperatura que é essencial para amaciar o vinho. O uso gera beleza; como subproduto. Dos arcos baixos pende uma excrescência branca, parecida com algodão. Trata-se de um fungo; e se é belo ou repugnante, isso não interessa: é bem-vindo, já que serve como prova de que o ar possui o grau de humidade certo para a saúde do precioso líquido" (ibid.: 28-29). O fungo é um índice de transformação, não importa se belo, como a solenidade sombria e sacerdotal da cave, ou necessário, como a humidade e a temperatura dessa mesma cave. É apenas útil; gerindo, no itinerário do vinho, a passagem a um outro cenário.

3. A COMPREENSÃO

"A única coisa que acalmava Athos era desenhar. Quanto maior era o seu desespero, mais obsessivamente desenhava. Levou para baixo um exemplar surrado das Formas Elementares, de Bossfeldt, e copiou, à pena, as fotografias ampliadas que transformavam caules em peltre lustroso, flores em bocas de peixe carnudas, vagens em plissados peludos de acordeão. Athos coleccionava papoilas, laváteras, giestas, e espalhava-as em cima da secretária. Depois, representava-as com precisão em aguarelas. Citava Wilson: «As harmonias da Natureza não aceitam formas incertas.». Explicava enquanto pintava: «A giesta cresce na Bíblia. Hagar deixou Ismael num maciço de giestas, Elias estava sobre giestas quando pediu para morrer. Talvez fosse a sarça ardente: mesmo depois de o fogo se apagar, os ramos interiores continuam a arder.» Quando acabava, pegava no que era comestível e utilizava-o para jantar. Lições importantes: olha com atenção, regista o que vês, descobre uma maneira de tornar necessária a beleza, descobre uma maneira de tornar bela a necessidade" (Michaels 1997 [1996]: 51).

"É necessário, então, sob uma *ontologia do limite*, fazer do ainda aqui um lugar de sentido e esse é o mais difícil dos esforços: *«Olhar com atenção, registar o que se vê, descobrir uma maneira de tornar necessária a beleza, de tornar bela a necessidade»*. A possibilidade de ver/dizer/pensar essa necessidade e essa beleza é, no fundo, a possibilidade de um começo outro. Nómada. Do existir desde dentro o sentido. Porque a memória é, afinal, o lugar do mundo e a compreensão, uma *ferida ética*" (Vilela 2000b: 463-464).

"Compreender é, então, um processo que se enraíza no *toque* de um acontecimento que fere; é habitar o espaço *entre-dois* onde o silêncio se afirma como modalidade de sentido. «A compreensão é um processo sem fim [...]: é maneira específica pela qual o homem vive, porque cada indivíduo tem necessidade de se reconciliar com um mundo em relação ao qual era estrangeiro ao nascer e no seio do qual permanece estrangeiro. A compreensão começa no nascimento e termina na morte» (Arendt, [2001 [1954]]: 231). Ela é o vestígio de um contínuo regresso à origem, de um começo incessante, com a certeza de que, tal como pensa Deleuze, a *resistência* não significa necessariamente salvação. Na circulação desta linguagem, o sentido vagabundo e o lugar é a proximidade interior da pele. Tocar é o movimento que constitui a ligação íntima entre a ética e a estética: «Olha com atenção, regista o que vês; descobre uma maneira de tornar necessária a beleza, descobre uma maneira de tornar bela a necessidade" (Vilela 2010: 497).

Uma mão que "apenas mexe, não consegue estar parada" ensaia irromper num movimento sob a "correcta disposição das coisas". Tocar-lhes na métrica que as faz úteis, para além da sua beleza ou necessidade. Prestar atenção à métrica onde "o uso gera beleza; como subproduto" e abrir possibilidades de outros movimentos nesta, e noutras, derivações que a métrica permite. Para isso é preciso "olhar com atenção", isto é, descrever minuciosamente como faz Virginia Wollf. Descrever enquanto sucessão de olhares díspares, descrever as cisões que nos permitem ver. Descrever as coisas na matricialidade com que as vemos. Procurar os seus limites, até um limiar onírico que, revelando a equação que explica a disposição das coisas, permite, simultaneamente, a multiplicação das possibilidades de significação das coisas que vemos. Não como sub-produtos dessa actividade, ou seja, como reificação da métrica com que as coisas estão disposta, mas, como "possibilidade de um começo outro". Um começo que não parte de um agora, mas, de dentro das possibilidades de sentido. Assim, esse começo não deriva dos significados que se constroem nos processos, mas do próprio movimento de significar. "Do existir desde dentro do sentido. Porque a memória é, afinal, o lugar do mundo e a compreensão, uma *ferida ética*". "Sentido", "memória" e "compreensão" parecem, assim, limiares que nos pontos de fuga da paisagem construída pela "finalidade", a "história" e a "interpretação" fazem irromper outras formas de considerar a disposição das coisas.

O projecto que subjaz à montagem da história parece tender para reduzir os acontecimentos a unidades espacio-temporais articulados em função de uma finalidade. Nessa sequência, a interpretação, enquanto "uso do outro", revela a eficácia das constelações de causa-efeito, explicando a utilidade de cada existência. A sua finalidade. Assim, nada parece ser "novo", tudo parece ser fundamentalmente derivação; processo e processo até chegar ao fim do projecto[3]. *Entre isto*, "a mão que apenas mexe" está descompassada da eficácia da ergonomia definida pela tirania métrica. Resiste e desconcerta a proxémia, "talvez do que os dedos tenham saudade é de uma jóia, de uma pedra brilhante e pura, de um ovo que possam apertar, tentar em vão esmigalhar, como quem se agarra à trave-mestra do universo e a abana, julgando fazer cair estrelas e demónios" (Jorge ibid.: 259). Já não é a *dimensão oculta* que

3 Esta modalidade de criação da história é pensada por Hannah Arendt (2001 [1954]) com alguma perplexidade, para quem, "então, na realidade, o historiador assume a atitude do «profeta virado para o passado» (F. von Schegel, Athenaeum, Frag. 80), e tudo o que distingue a sua competência dos dons da profecia parece não ser mais que as deploráveis limitações físicas do cérebro humano, que infelizmente não pode conter e combinar adequadamente todas as causas que intervêm simultaneamente. A causalidade, todavia, é uma categoria estranha e deturpadora no que se refere ao domínio das ciências históricas. Não só o a significação real de todo o acontecimento excede sempre qualquer número de «causas» passadas que lhe possamos atribuir (...), mas é o próprio passado que só chega a existência através do acontecimento em causa. Só quando qualquer coisa de irreversível já aconteceu, podemos tentar delinear retrospectivamente a sua história. É o acontecimento que esclarece o seu próprio passado, e não pode nunca ser deduzido dele" (ibid.: 246).

procura, é o limiar dessa dimensão porque, talvez, *aí* se encontre com o seu próprio movimento. Encontro com a heterodoxia. Uma cisão que abre a possibilidade à compreensão. "Uma ferida ética" constituinte porque "a compreensão, na medida em que se distingue da informação adequada e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca chega a resultados unívocos. É uma actividade incessante, que muda e varia a todo o momento, mas através da qual podemos reconhecer a realidade e reconciliarmo-nos com ela, ou seja, tentar sentirmo-nos no mundo como nosso lugar" (Arendt 2001 [1954]: 230-231). Esse lugar não é o dos significados das coisas. É o lugar das possibilidades de sentido. E a reconciliação não é apaziguamento, mas, a força do irreconciliável. Força incessante, tal como a compreensão. Não é, assim, um regresso à métrica das coisas onde a interpretação dilui as cisões aprumando-as em unidades para o momento seguinte. A ser um regresso, seria o regresso ao sentido que resiste para além da violência da ordem. Ou seja, um regresso à força da "mão que apenas mexe, não consegue estar parada", uma força irredutível. Nesse regresso compreende-se o ímpeto ignorado nesse movimento que, afinal, é apenas um movimento de "resistir a toda a ideia de finalidade. (...) A resistência é, então, a acção de uma força de *vida-contra-morte* que desalinha as significações estabelecidas, e, no movimento que a constitui, rompe com a ordenação categorial de um fundamento para a existência, afirmando o *devir* como respiração criadora de *vida*. A resistência é, neste sentido, acontecimento" (Vilela 2010: 292). O acontecimento rasga, então, a fossilização da sucessão de agoras e, consequentemente, abre possibilidades para além das ramificações da causalidade[4]. Permite qualquer coisa de novo. E, nessa novidade, a história não se faz para posicionar esse rasgo, porque esse rasgo é irredutível à cronologia, a operação historiográfica faz-se como exercício de contemporaneidade. Faz-se contribuindo para perpetuar o advento onde se "descobre uma maneira de tornar necessária a beleza, [onde se] descobre uma maneira de tornar bela a necessidade"; sem derivação. "Os acontecimentos emergem num espaço-tempo horizontal onde todas as raízes se entrelaçam numa trama frágil e intensa. Aí, o devir irrompe sem destino antecipado" (Vilela ibid.), sem cronometria. Irrompe repleto de Tempo, de possibilidades de sentido e de vida.

Voltando às caves do vinho descrita por Virgínia Woolf onde todas as coisas se intersectam

4 "O que os acontecimentos que assim iluminam revelam é um começo no passado que permanecerá até então escondido; aos olhos do historiador, o acontecimento que ilumina não pode deixar de aparecer como um fim desse começo recém-descoberto. Só quando na história futura, sucede um novo acontecimento esse «fim» se revela como um começo aos olhos do historiador aos olhos dos futuros historiadores. E o olhar do historiador não é mais que a percepção cientificamente formada da compreensão humana; só podemos *compreender* um acontecimento como um acontecimento como o fim e o culminar de tudo o que antes aconteceu, como um «chegar o tempo»; é só na acção que avançaremos, como numa evidência, do novo conjunto de circunstâncias criado pelo acontecimento, transformando-o num começo" (Arendt ibid:: 247).

através de uma métrica da derivação, parece que apenas o olhar da escritora resiste ao ajuste útil entre as coisas. Olhando para as docas, escreve: "acabamos por sentir que a única coisa que pode alterar a rotina das docas é uma mudança em nós próprios. Suponhamos, por exemplo, que perdemos o hábito de beber clarete, ou que passamos a usar borracha em vez de lã no fabrico das nossas mantas; nesse caso, toda a maquinaria de produção e distribuição desses produtos iria estremecer e procurar adaptar-se, de modo a começar tudo de novo. Somos nós – com os nossos gostos, as nossas modas e necessidades – que fazemos com que os guindastes balancem e mergulhem, somos nós que atraímos do mar alto os navios. O nosso corpo é o capitão. Nós exigimos sapatos, peles, malas, fogões, azeite, velas ou pudins de arroz, e estes são-nos trazidos. O comércio observa-nos com ansiedade a fim de perceber que novos desejos se forma em nós, que novas aversões" (ibid.: 30). Pela descrição dos movimentos das docas, a escrita da Virgínia Woolf altera esse mesmos movimentos porque, acima de tudo, menciona o que parece ter adquirido um carácter óbvio; uma rotina. Uma paisagem. Esta sua descrição, nas dinâmicas das docas, parece inútil. O comércio quando lhe dá métrica é em forma de livro[5]. Porém, essa mesma inutilidade que é encriptada em forma de produto transacionável, afronta o carácter utilitário de tudo o que acontece nas docas. De tanto descrever a métrica que anima o comércio, de tão dentro que está na sua métrica, a escrita de Virginia Woolf torna-se compreensão. Faz compreender o movimento das coisas, ou melhor, abre uma possibilidade de compreensão. Nessa possibilidade, o texto não decorre da métrica a que se refere, não deriva da observação, ou melhor, não é seu correlato. O texto não é o livro da contabilidade que regista o que entra e o que sai. A escrita não é uma alfândega que tributa as palavras, daí que na descrição das docas (onde figura toda a sua métrica) se escape às cifras que permitem a derivação. Não há equação possível para o texto, apenas a possibilidade de continuar a significação que se iniciou.

Tal como Athos, os arqueólogos acalmam-se a desenhar. Esses desenhos fazem parte de um conjunto de procedimentos onde se produz o registo. Este registo acalma na medida em que é a garantia de concretização de uma das convenções da disciplina, *registar o que se vê como modo de preservar o*

5 O livro afronta a métrica das docas sem, contudo, ser uma violência contra essas mesmas docas. Porque a descrição "permanece palavra", isto é, não deriva em violência. É neste "permanecer palavra" que resiste à métrica. Como observa Hannah Arednt, "são muitas as pessoas bem-intencionadas que gostariam de fazer a economia deste processo de compreensão a fim de educar os demais e de cultivar a opinião pública. Pensam que os livros podem ser armas e que podemos combater com palavras. Mas as armas e o combate pertencem ao reino da violência, e a violência, enquanto distinta do poder, é muda; a violência começa onde acaba a palavra. As palavras usadas como meios de combate perdem a sua qualidade de palavras; transformam-se em clichés. O grau em que os clichés penetram na nossa linguagem e discussões quotidianas talvez indique o grau em que não só espoliamos da faculdade de falar, como estamos dispostos a usar meios violentos, mais eficazes que os maus livros (e só os maus livros podem ser boas armas), para fazermos vingar as nossas posições" (ibid.: 231-232).

que a escavação faz desaparecer. Este registo seria, então, útil por permitir uma revisão do que o método fez decompor. Parece estarmos, novamente, num regime de causalidade onde o sentido possível é o da finalidade[6]. Porém, podemos perspectivar esse registo de uma outra forma, devolvendo-lhe a sua performatividade no processo de conhecimento (Jorge 2008). A propósito do desenho, e do modo como na sua experiência de escavação se desenvolve a sua relação com as possibilidades do desenho, Lesley McFadyen (2011: 42) escreve que "é importante pensar sobre o modo como o conhecimento se dá a conhecer. Na escavação, sabíamos que estávamos a improvisar traços à medida que desenhávamos, sabíamos que estávamos a aprender através do desenho, mas não sabíamos para que serviam todas essas linhas. Sabíamos que os desenhos tinham outra potência, e estávamos cientes de que o arquivo dos desenhos não era uma simples compilação de exercícios de registo; era algo para o futuro, tanto como era algo do passado. Deste modo, é necessário uma discussão que, ao invés de considerar o que os arqueólogos aprendem enquanto desenham, considere o conhecimento que se deu a conhecer após os desenhos estarem feitos: isto é, o redesenho. Este deslocamento aviva as possibilidades em curso nos desenhos arqueológicos, e é onde o conhecimento multiplica as suas conexões interdisciplinares. É nesta injunção que a criatividade do trabalho de outras disciplinas chega para o jogo[7]". Trata-se de um injunção onde se desafiam as fronteiras do conhecimento para um jogo onde se procura o sentido para além de

6 "I would suggest that this approach is deeply unsatisfactory for it seeks to understand the archaeological evidence as if it were something separate from humanity and social relations, in both the past and the present. Yet this material is meaningful precisely because it was integral to a past human world, and is now revealed as intelligible through our actions in the present. Archaeological evidence does not in the first place exist in a purely material state, waiting for meaning to be applied to it. It is revealed to us in its meaningfulness. Abstract, rational method seeks to provide us with a set of objective and value-free data to work with. Yet simply performing a predetermined method that removes the responsibility for making ethical or political judgements is more likely to maintain the established order of thought than to produce novel re-descriptions (Feyerabend 1976: 26). In the seventeenth century the Cartesian method was part of the enterprise that enabled extensive new scientific discoveries to be made. However, any framework of inquiry has the dual effect of opening up new possibilities for investigation while foreclosing others (Guignon 1983: 16). By now, the absolute distinction between object and subject has come to limit what we can know about the world. It is, surely, preferable to accept that both the artefacts that we study and the ideas that we work with are thoroughly bound in to complex social networks (Latour 1987: 79). By attempting to understand the many contexts in which our efforts to understand the past are embedded, and in seeking continually to shift the perspective from which we frame our arguments, we stand a better chance of opening up a more interesting sphere in which to operate (Heidegger 1977: 118)" (Thomas 2004: 77)

7 Tradução do inglês: "It is important to think about how knowledge is made explicit. On-site, we knew that we were improvising marks as we made the drawings, we knew that we were learning through drawing, but we did not know what all of those lines were for. We knew that the drawings had further potential, and we were aware that the drawn archive was not a simple record-making exercise; it was something *for the future* as much as something *of the past*. And so our discussion now needs to shift from a consideration of what archaeologists learn as they draw, to the knowledge made explicit after drawings have been made: that is, to redrawing. This shift points to the ongoing potential of archaeological drawings, and is where learning is extended though its interdisciplinary connections. It is at this juncture that the creative workings of other disciplines come in to play".

todas as delimitações. Um jogo de sobreposição de performances que, pelo redesenho, vai tornando incandescentes os limiares onde se revelam possibilidades de sentido. Pelo redesenho, talvez se encontre a atenção onde se "descobre uma maneira de tornar necessária a beleza, [onde se] descobre uma maneira de tornar bela a necessidade". Uma atenção criadora. Não uma atenção que revela apenas o jogo das práticas, mas, o sentido de criar entre essas práticas. De viver entre essas práticas. É, então, um jogo de compreensão. Um jogo onde da *ferida ética* – da infindável compreensão – surge um modo de fazer da arqueologia uma "arte da existência", "arte da resistência", "arte de viver"… uma "arte da ligação". "Trata-se de privilegiar a mínima oportunidade para alcançar ligações humanas: belas, livres e justas, o que, em última instância, é um assunto político" (Miranda 2002: 156).

4. TEMPORALIZAÇÃO



Fig. 8.6: Sede da PIDE, 26 de Abril de 1974: um soldado sobe para o maple de Silva Pais, director da polícia política, e retira o retrato de Salazar, símbolo da ditadura (Paço 2008: 2).

A mão que "apenas mexe, não consegue estar parada", tacteia entre as superfícies. Faz periclitantes as texturas, sem procurar atrito. Apenas mexe. Sem outro propósito, apenas sentir-se em movimento. Apenas sentir-se. Não se trata de uma vontade de saber o seu movimento, a sua *bios*-metria, apenas sentir-se na força onde não consegue estar parada. Sentir a irrequietude: a sua e a das texturas. Abrir-se ao aleatório dessa irrequietude. Aleatório, sem finalidade, incorporado no movimento. Remexidas, as texturas e a mão, afrontam as métricas: temporalizam-se. Isto é, encetam uma relação sem cronometragem porque, na sua irrequietude, são plenas em possibilidades de devir[8]. Enquanto tal, a mão e as texturas destacam-se da cronologia, da lógica que segmenta o tempo em instantes, a partir dos quais se criam sequências de causa-efeito onde tudo adquire a forma de processo e finalidade. Destacam-se, assim, da sucessão dos instantes, onde as suas possibilidades são perpetuamente fossilizadas, e abrem-se na sua "historicidade originária". A este Tempo, G. Agamben dá o nome de *cairós*[9]; neste Tempo, viver não é um processamento das leis de causalidade ao longo da cronologia, mas, uma experiência que realiza a própria vida. Experiência de Tempo (de todos os Tempos) e experiência de conhecimento (de possibilidades de conhecer). Parece, então, tratar-se da experiência de uma interrogação que, não sendo feita na cronologia, lança a suspeita para além da causalidade, para além da finalidade da resposta. Caracteriza-se por uma incompletude irrequieta onde a "atenção e a compreensão necessárias" para abrir o sentido são "atitudes belas" que destacam o gesto da paisagem, permitindo quebrar os eixos que a cristalizam. Uma interrogatividade que quebra a paisagem é, então, uma interrogatividade que temporaliza a própria paisagem. Porque, da mesma forma que a mão que não

8 Relativamente a esta temporalização que a irrequietude proporciona, podemos pensar com G. Agamben que: "o foco desta experiência não é mais o instante pontual e inaferrável em fuga ao longo tempo linear, mas o átimo da decisão autêntica em que o Ser-aí experimenta a própria finitude, que a cada momento se estende do nascimento à morte («O Ser-aí não tem fim onde, tendo-o alcançado, simplesmente se extingue, mas existe *finitamente*), e, projectando-se além de si no cuidado, assume livremente como destino a sua historicidade originária. O homem, portanto, não cai no tempo, mas «existe como temporalização originária». Somente porque é, no seu ser, antecipante e ad-veniente [av-veniente], ele pode assumir o próprio ser lançado e ser, no átimo, «para seu tempo»" (Agamben 2008 [1978]: 125-126).

9 "O tempo homogéneo, infinito e quantificado, que divide o presente em instantes inextensos, é, para os Estóicos, o tempo irreal, cuja experiência exemplar se encontra na expectativa e no diferimento. A subserviência a este tempo inapreensível constituía a enfermidade fundamental que, com o seu adiamento infinito, impede a existência humana de possuir a si mesma como algo único e completo («maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid in illa differtur). Defronte a ela o estóico coloca a experiência libertadora de um tempo que não é algo de objectivo e subtraído ao nosso controle, mas brota da acção e da decisão do homem. O seu modelo é o *cairós*, a coincidência brusca e improvisa na qual a decisão colhe a ocasião e realiza no átimo a própria vida. O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *cairós* concentra em si os vários tempos («omnium temporun in unnun collatio») e, nele, o sábio é senhor de si e imperturbável como um deus na eternidade. Ele é «a última demão» dada, a cada instante, na própria vida, que livra radicalmente o homem da sujeição ao tempo quantificado («qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore») (Agamben 2008 [1978]: 123-124).

consegue estar parada faz periclitantes as texturas, a interrogatividade coloca em potência as possibilidades de sentido em que se constituem as paisagens. Destabiliza a "correcta disposição das coisas", ou seja, interpela o governo que conserva os eixos da paisagem, os eixos do movimento. A mão interpela a ordem.

No sentido de tentarmos compreender esta irrequietude e a temporalização da paisagem, regressemos a Athos e aos seus desenhos (ou redesenhos): "lições importantes: olha com atenção o que vês, descobre uma maneira de tornar necessária a beleza, descobre uma maneira de tornar bela a necessidade". Parece ser deste "olhar com atenção" de que nos fala o antropólogo Tim Ingold (2002 [2000]) a propósito do modo como recorda os seus passeios pelo campo com o seu pai[10]. Durante esses passeios, o pai chamava-lhe a atenção para determinados fungos e outras coisas na paisagem; nesse rumo da atenção que lhe proporcionava o pai, T. Ingold experimentava as coisas, abria-se, nessa experimentação, ao sentido das coisas e ao conhecimento que o pai lhe queria transmitir. Abria-se, deste modo, à compreensão das possibilidades do sentido das coisas, do sentido da experiência do pai que o leva a forjar um sentido para as coisas e, por conseguinte, ao sentido da sua própria experiência. Ou seja, compreendia a sua experiência. Nesta recordação, o antropólogo revisita a leitura de um trabalho de Mervyn Meggit (1962) acerca da iniciação dos rapazes na comunidade aborígene Walbiri (Austrália Central), espantando-se com o modo como o princípio da aprendizagem da paisagem é semelhante à experiência que teve com o seu pai[11]. "Olhar com atenção" parece, então, desenvolver-se numa ideia de mostrar qualquer coisa a alguém, pedindo-lhe que, num movimento de compreensão, experimente essa coisa. Não é passagem de informação, mas o abrir da possibilidade para o diálogo do conhecimento[12]. Para fazer compreender este movimento feito de solicitude e reciprocidade, T. Ingold recorre a uma ideia de

10 "When I was a child my father, who is a botanist, used to take me for walks in the countryside, pointing out on the way all the plants and fungi – especially the fungi – that grew here and there. Sometimes he would get me to smell them, or to try out their distinctive tastes. His manner of teaching was to show me things, literally to point them out. If I would but notice the things to which he directed my attention, and recognise the sights, smells and tastes that he wanted me to experience because they were so dear to him, then I would discover for myself much of what he already knew" (ibid.: 20).

11 "Now, many years later, as an anthropologist, I read about how people in Australian Aboriginal societies pass their knowledge across the generations. And I find that the principle is just the same!" (Ingold ibid.)

12 "My father's purpose, of course, was to introduce me to the fungi, not to communicate by way of them, and the same is true of the purpose of Aboriginal elders in introducing novices to significant sites. This is not to deny that information may be communicated, in propositional or semi-propositional form, from generation to generation. But information, in itself, is not knowledge, nor do we become any more knowledgeable through its accumulation. Our knowledgeability consists, rather, in the capacity to situate such information, and understand its meaning, within the context of a direct perceptual engagement with our environments. And we develop this capacity, I contend, by having things *shown* to us" (Ingold ibid.: 21).

"educação da atenção" sugerida pela sua leitura de James G. Gibson (1979)[13]. Nesta "educação da atenção", T. Ingold salienta a transmissão das "chaves" para a experimentação das coisas. Porém, essas "chaves" não são elementos de descodificação de inscrições da paisagem; não são "cifras" que resolvem uma encriptação das coisas (a métrica das suas relações). Essas "chaves" seriam "pistas" cuja experimentação não é a do deciframento da inscrição, mas o jogo da incorporação da pista pela compreensão da experiência que essa "pista" proporciona. Neste sentido, a "pista", focalizando a atenção, abre o sentido das coisas, abre as suas possibilidades de sentido. Aprender a paisagem não é, então, um cálculo em que se decifram os significados e organiza a vida. Viver parece ser mais uma arte de seguir "pistas", isto é, uma arte de "prestar atenção" e encontrar modos de abrir essas "pistas" que nos mostram ou que encontramos. Na incorporação dessas "pistas" abre-se o mundo; o jogo das possibilidades de sentido onde a experiência se pode desenvolver na "historicidade originária", temporalizando a paisagem[14].

A ideia de uma temporalização inerente à experiência da "pista" que nos sugere T. Ingold pode ser re-pensada em função de um texto de G. Agamben (2010 [2009]) intitulado *O que é o Contemporâneo?*. Neste texto, o autor apresenta a relação da contemporaneidade com o presente, insistindo, em linhas gerais, num desajustamento destes dois tempos. Ser contemporâneo do seu tempo seria um exercício de deslocamento face a esse tempo – o Presente – um deslocamento que, não só aviva essa circunscrição de nome Presente, como o anacronismo do contemporâneo relativamente a essa circunscrição. Parece, assim, tratar-se de uma cesura dos tempos que afronta a disposição cronológica das coisas, sendo que, pela contemporaneidade vão sendo criados desajustes relativos ao Presente que permitem uma melhor

13 "The idea of showing is an important one. To show something to somebody is to cause it to be seen or otherwise experienced – whether by touch, taste, smell or hearing – by that other person. It is, as it were, to lift a veil off some aspect or component of the environment so that it can be apprehended directly. In that way, truths that are inherent in the world are, bit by bit, revealed or disclosed to the novice. What each generation contributes to the next, in this process, is an *education of attention* (Gibson 1979: 254). Placed in specific situations, novices are instructed to feel this, taste that, or watch out for the other thing. Through this fine-tuning of perceptual skills, meanings immanent in the environment – that is in the relational contexts of the perceiver's involvement in the world – are not so much constructed as discovered" (Ingold ibid.: 21-22).

14 "Whereas the cipher is centrifugal, allowing the novice to access meanings that are attached («pinned on») by the mind to the outer surface of the world, the clue is centripetal, guiding him towards meanings that lie at the heart of the world itself, but which are normally hidden behind the facade of superficial appearances. The contrast between the key as cipher and the key as clue corresponds to the critical distinction, to which I have already drawn attention, between decoding and revelation. A clue, in short, is a landmark that condenses otherwise disparate strands of experience into a unifying orientation which, in turn, opens up the world to perception of greater depth and clarity. In this sense, clues are keys that unlock the doors of perception, and the more keys you hold, the more doors you can unlock, and the more the world opens up to you. My contention is that it is through the progressive acquisition of such keys that people learn to perceive the world around them" (Ingold ibid.: 22).

compreensão desse tempo[15]. Neste texto, o autor ensaia várias aproximações a esta relação. Um dos exemplos é a moda, salientando a diferença entre "estar *na* moda" e "estar *de* moda", sendo que o primeiro nos remete para o tempo do cairós, tratando-se, fundamentalmente, de um trabalho sobre a relação entre a criatividade e a ocasião, uma relação que excede o tempo cronológico[16]; tornando-se a moda uma forma de contemporaneidade. "O tempo da moda é, deste modo, constitutivamente um tempo que se antecipa a si próprio e, precisamente por isso, está sempre atrasado, tem sempre a forma de um limiar incaptável entre um «ainda não» e um «já não»" (ibid.: 25). A incorporação da "pista" parece solicitar esta cesura do tempo. Com efeito, não se tratando de um processo de endoutrinamento (o qual poderia ser sistematizado numa métrica de reprodução que dependia da cronologia para formular a sua inteligibilidade), mas consistindo numa solicitação da atenção (da compreensão), a experiência da "pista" parece fazer-se nesta cesura entre um "ainda não" e um "já não". "Ainda não", na medida em que, partindo de um significado do presente que solicita a atenção, a "pista" ainda não é esse significado; ainda não é esse presente. "Já não" porque, pelo processo de compreensão, a "pista" constitui-se entre um leque de possibilidades de sentido que excede esse significado; já não é esse presente. Experimentar uma "pista" parece, deste modo, constituir-se numa arte de disjunções que faz da sua experiência um exercício de contemporaneidade.

Uma outra aproximação que G. Agamben nos apresenta acerca do que é ser contemporâneo parte das explicações astrofísicas relativamente aos tipos de luz que vemos no céu à noite, salientando que, de acordo com essas explicações, o escuro é uma luz que, vinda de galáxias que se afastam, se dirige para nós sem nunca *aqui* chegar (ibid.: 23-24). O encontro com esta luz é a contemporaneidade, é "sermos pontuais num encontro que só pode falhar (...) Entendamos bem que o encontro que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, qualquer

15 "Aquele que pertence deveras ao seu tempo, que é deveras contemporâneo é alguém que não coincide perfeitamente com ele nem se adapta às suas exigências e é por isso, nesse sentido, inactual; mas, precisamente por isso, precisamente através do seu distanciamento e do seu anacronismo, é capas de perceber e captar o seu tempo" (...) A contemporaneidade é, assim, uma relação singular com o nosso próprio tempo, que a ele adere e dele se distancia em simultâneo; mais precisamente, é essa relação com o tempo que a ele adere através de um desfasamento e de um anacronismo. Os que coincidem demasiado plenamente com a época, que condizem em todos os pontos perfeitamente com ela, não são contemporâneos, porque, precisamente por isso, não conseguem vê-la, não podem fixar o olhar sobre ela" (Agamben 2010 [2009]: 20).

16 "A moda é um bom exemplo desta especial experiência do tempo a que chamamos a contemporaneidade. O que define a moda é o facto de ela introduzir no tempo uma descontinuidade peculiar, que o divide segundo a sua actualidade ou inactualidade, o seu ser ou o seu não-ser-já-na moda (*na* moda e não simplesmente *de* moda, que se refere apenas às coisas). Esta cesura, apesar de subtil, é clara, no sentido em que aqueles que devem percebê-la a percebem sem falta e, precisamente desse modo, atestam o seu ser na moda; mas quando procuram objectivá-la e fixá-la no tempo cronológico, revela-se incaptável" (ibid.: 25).

coisa que urge dentro dele e o transforma. E esta urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite captar o nosso tempo sob a forma de um «demasiado cedo» que é, também «demasiado tarde», de um «já» que é, também, um «ainda não». E, em simultâneo, reconhecer na treva do presente a luz que, sem nunca poder alcançar-nos, está perenemente em viagem até nós" (ibid.: 24). A contemporaneidade é, então, um encontro entre o conhecido e o desconhecido. Neste encontro que só pode falhar, irrompe o que, num outro texto[17], G. Agamben designa por "arte da ignorância", uma arte de relação com o desconhecimento, com o que nunca chega. Mas que, nesse movimento de nunca chegar, intervém e dança nas cesuras com que nos fazemos contemporâneos[18].

Na experiência da "pista" que nos propõe T. Ingold talvez possamos ver a luz das galáxias que nunca chega e, por conseguinte, a dança que a arte da ignorância proporciona na produção do conhecimento. Com efeito, a "cifra" para ser descodificada parte de pressupostos para formular as equações que levam à sua resolução, ou seja, é um primeiro momento de delimitação do desconhecido pela aceitação desses pressupostos que irão dirigir a experiência de descodificação. Se assim é, admite, então, diferentes estádios para aceder ao que ela esconde, admite diferentes delimitações entre uma zona de conhecimento e desconhecimento. Aqui, não há dança; tudo é uma questão de avanço e conquista. Chamar a atenção para uma "pista", pelo contrário, parece tratar-se de uma dança; faz-se entre alguém que chama a atenção (que conhece alguma coisa) e alguém a quem se quer mostrar essa coisa (que não a conhece). Nesse movimento cria-se uma tensão entre quem dá a conhecer (que se torna ignorante relativamente à experiência que daí pode advir) e quem está a conhecer (experimentando a sua ignorância relativamente à expectativa do pedido de atenção). A estes movimentos, podíamos ir acrescentando outros passos que se forjam no jogo entre o conhecimento e o desconhecimento. A atenção é um jogo de abertura, em que conhecimento e desconhecimento interpelam o movimento de compreensão e de

17 O texto intitula-se "O Último capítulo da História do Mundo" e, à semelhança do "O que é o Contemporâneo", faz parte do *Nudez*. No capítulo anterior, na nota de rodapé N.º 70, referimos este, também a propósito da arte da ignorância.

18 "O próprio saber se mantém, em última análise, em relação com uma ignorância. Mas fá-lo nos termos do recalcamento ou nos termos, mais eficazes e potentes, do pressuposto. O não saber é aquilo que o saber pressupõe como região inexplorada que se trata de conquistar, o inconsciente é a treva ao interior da qual a consciência deverá levar a luz. Nos dois casos, há alguma coisa que é separada, para ser depois penetrada ou alcançada. A relação com uma zona de não conhecimento vela, pelo contrário, para que a segunda assim permaneça. E não para lhe exaltar a obscuridade, como faz a mística, nem para lhe glorificar o segredo, como faz a liturgia. Nem também para a encher de fantasmas, como faz a psicanálise. Não se trata de uma doutrina arcana ou de uma ciência mais alta, nem de um saber que não se sabe. É possível, antes, que a zona de não conhecimento nada contenha propriamente de especial, que, se pudéssemos olhá-la por dentro, entrevíssemos apenas – mas não seguramente – um velho pequeno trenó abandonado, apenas – mas não claramente – o aceno arisco de uma rapariga que nos convida para brincar. Talvez não exista sequer uma zona de não conhecimento, e existam apenas os seus gestos. Como Kleist tão bem compreendera, a relação com uma zona de não conhecimento é uma dança" (Agamben 2010 [2009]: 132-133).

experiência de ser-se outro. Neste sentido, parece que, na experiência da ignorância, são criadas as condições para que o conhecimento aconteça nas cesuras que a compreensão da experiência produz. Se a luz da "pista" faz movimentar a compreensão, a sua continuação depende agora das sombras que essa luz faz projectar. Depende da dança com essa luz da escuridão que nunca chega, mas, que incita a novas cesuras, deixando a "pista" sempre como abertura para a compreensão; para a contemporaneidade.

A experiência das "pistas" parece, então, tratar-se fundamentalmente de um modo de enfatizar as dimensões temporais da produção do conhecimento. Dimensões que, privilegiando a sua desligação com a métrica da cronologia, permitem o desenvolvimento de práticas de temporalização. A discussão de tais práticas faz parte de uma analítica da vida humana que T. Ingold designa por "dwelling perspective"[19]. Opondo-se a uma analítica que tenta sistematizar os modos pelos quais um ser pré-existente vai construindo as suas condições de vida para nele habitar, a "dwelling perspective" pretende analisar a vida humana considerando, simultaneamente, o carácter irredutível desse ser, dessas condições e desse mundo, sendo que, tal irredutibilidade é continuamente forjada no jogo (no dwelling) entre estes irredutíveis. As práticas de temporalização aparecem, neste contexto, como modo de abordagem desse carácter irredutível das coisas. É neste sentido que T. Ingold *olha* ou *experimenta* a paisagem como conjunto de "pistas" que a permitem compreender como intersecção de temporalidades que decorrem de diferentes práticas de temporalização. Desta perspectiva, lança um repto aos arqueólogos: oferece-lhes uma paisagem que entende feita de "pistas" cuja compreensão passa pela sua ancestralidade[20], pedindo-lhes que façam um estudo da temporalidade da paisagem[21], sendo que, esse próprio estudo é uma prática

19 "By this [*dwelling perspective*] I mean a perspective that treats the immersion of the organism-person in an environment or lifeworld as an inescapable condition of existence. From this perspective, the world continually comes into being around the inhabitant, and its manifold constituents take on significance through their incorporation into a regular pattern of life activity. It has been rather more usual, in social and cultural anthropology, to suppose that people inhabit a world – of culture or society – to which form and meaning have already been attached. It is assumed, in other words, that they must perforce 'construct' the world, in consciousness, before they can act in it. I refer to this view as the *building perspective*" (Ingold 2002 [2000]: 153).

20 "(...) the landscape is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves" (Ingold ibid.: 189).

21 "Like the Western Apache – and for that matter any other group of people who are truly 'at home' in the world – archaeologists study the meaning of the landscape not by interpreting the many layers of its representation (adding further layers in the process) but by probing ever more deeply into it. Meaning is there to be *discovered* in the landscape, if only we know how to attend to it. Every feature, then, is a potential clue, a key to meaning rather than a vehicle for carrying it. This discovery procedure, wherein objects in the landscape become clues to meaning, is what distinguishes the perspective of dwelling. And since, as I have shown, the process of dwelling is fundamentally temporal, the apprehension of the landscape in the dwelling perspective must begin from a recognition of its temporality. Only through such recognition, by temporalising the landscape, can we move beyond the division that has afflicted most inquiries up to now, between the scientific study of an

de temporalização[22]. Ou seja, não é um exercício de descodificação de "cifras", ou de indícios relativos a processos a presentificar, mas uma possibilidade de "prestar atenção" a "pistas" cuja compreensão pode ser uma prática de contemporaneidade. Neste sentido, se é possível que a arqueologia possa, como sugere T. Ingold, constituir-se um estudo da "temporalidade da paisagem", essa possibilidade implica que a arqueologia seja entendida como prática de temporalização da paisagem. Assim, no repto que T. Ingold lança aos arqueólogos, mais do que um programa de pesquisa que desenvolva a "temporalidade da paisagem", talvez seja importante reter a possibilidade da arqueologia constituir-se uma prática de temporalização. Assim, a arqueologia seria uma prática de criação de "pistas" a partir das quais é possível fazer-se uma cesura do tempo, isto é, de se exceder o Presente, acrescentando possibilidades de sentido ao mundo. A temporalidade da paisagem, mais do que a sistematização de intersecções de gestos fossilizados, seria uma prática de possibilidade de temporalização das coisas. Seria um olhar atento, onde o encontro com a necessidade e a beleza poderia constituir as possibilidades de uma relação para além das perversões da cronologia; poderia originar ficções para além do desejo e da utilidade.

Na "pista" marcamos um encontro com o passado "que sabemos que só pode falhar". Tal como a luz das galáxias que se afastam da Terra apenas nos chega em forma de escuridão, também o Passado que, pelas "pistas", parece vir ao nosso encontro, chega apenas em forma de um desconhecimento. De um passado não redutível às "pistas"; e que, nessa irredutibilidade, continuamente interpelam a compreensão. Nesta temporalização da paisagem, a arqueologia constituir-se-ia como um exercício de contemporaneidade, onde a zona de desconhecimento é convidada para o jogo de cesuras como parte constitutiva das possibilidades de sentido. O desconhecimento não seria, assim, como uma fronteira do conhecido, a partir da qual se define uma estratégia de avanço. A fronteira seria, então, um lugar das possibilidades de sentido. A experiência nessa fronteira seria como um limiar de compreensão onde o conhecimento se afigura como um incessante conflito. Incessante possibilidade de compreender. Incessante

atemporalised nature, and the humanistic study of a dematerialised history. And no discipline is better placed to take this step than archaeology. I have not been concerned here with either the methods or the results of archaeological inquiry. However to the question, «what is archaeology the study *of*?», I believe there is no better answer than «the temporality of the landscape»" (Ingold ibid.: 208).

22 "«The people», it is said, «they're dead» (Sahlins 1972: 81); only the material record remains for their successors of our own time to interpret as best they can. But this objection misses the point, which is that *the practice of archaeology is itself a form of dwelling*. The knowledge born of this practice is thus on a par with that which comes from the practical activity of the native dweller and which the anthropologist, through participation, seeks to learn and understand" (Ingold ibid.: 189).

possibilidade de viver entre as possibilidades de sentido.

A *arqueologia da terra* de que nos fala Mortimer Wheller (1954) é uma arqueologia que decompõe a a terra em diferentes unidades para depois as relacionar; a partir dessas relações cria uma sucessão de unidades sincrónicas que narram a história da Terra. Assim, as escavações parecem ser uma *leitura das terras* que contam a história da Terra. Uma leitura do que, para Andrea Carandini (1997 [1991]), é uma história que se fossiliza na terra. Esse processo de fossilização é descodificado através de uma analítica que o autor designa por "estratigrafia e cultura dos indícios". Tal analítica permite que os "os mortos e as suas coisas vivam uma segunda vida" (ibid.: 258). A estratigrafia e os indícios permitem equacionar uma sucessão de acontecimentos que sugere a narrativa onde esses mortos e as suas coisas ganham vida. Esta segunda vida, ao contrário da primeira, decorre do sopro de uma ínfima e infinita métrica na qual o "passado se converte em actualidade e cresce como o presente até um futuro sem limites" (ibid.). Este sopro da métrica vai encadeando os indícios permitindo esta totalidade; um avanço do governo da utilidade e da finalidade das coisas. Um avanço que, na constante descodificação dos indícios, não dá lugar à possibilidade de outros sentidos.

Esta *arqueologia da terra,* na qual se produzem indícios, poderia constituir-se uma outra forma de dar vida ao Passado. Ao invés de permanecer no jogo da descodificação dos indícios, isto é, de produzir a sua métrica, poderia fazer-se enquanto sopro de contemporaneidade; fazendo dos indícios as "pistas" para pensar o Passado. Tal *arqueologia da terra*, talvez não conte a história da Terra, mas corresponderia a uma arte de "pensar as condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra" (Arendt 2001 [1951]: 19). Uma arqueologia que na terra encontra "pistas" que fazem "olhar com atenção" e compreender que nessa "atenção" se podem cruzar vários modos de tecer as condições de vida na Terra. Uma arqueologia assim seria, talvez, uma arte de viver entre condições humanas. Não uma história das condições humanas, mas, um pensamento sobre as intersecções dessas condições. Não um pensamento de herdeiros, mas, um pensamento que, na sua contemporaneidade, isto é, colocando-nos entre um "ainda não" e um "já não," nos deserda dos processos em que tal herança faz sentido. Permitindo viver para além da finalidade dos processos. Uma experiência que nos deserda do tempo homogéneo, sequencial, infinito e quantificável (cuja métrica ajusta o pensamento a uma sucessão fossilizada de coisas para um determinado fim) permitindo *agir* para além das leis da causalidade e da métrica da cronologia. A arqueologia enquanto "arte de atenção" seria, então, uma experiência das "pistas" cuja compreensão "nos faz dançar com um desconhecimento" a que chamamos Passado. Nessa

dança sente-se "a inefabilidade desse passado que não chega"; um inefável para além dos misticismos ou da inadequação entre experiências e enunciados. Nessa dança sente-se "a irrequietude da mão e das pedras que não param"; uma irrequietude para além do mal-estar da insatisfação. Nessa dança movemo-nos, enfim, com a possibilidade de uma outra pista a acontecer.

BIBLIOGRAFIA

AAVV 1987/88
O Estado Novo – Das Origens ao Fim da Autarcia (1926-1959), 2 vols., Lisboa: Edições Fragmentos.

AAVV 1998a
Catálogo da Exposição Mário Novais. Exposição do Mundo Português 1940, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

AAVV 1998b
Cartazes de propaganda política do Estado Novo [Visual gráfico] : 1933-1949, Lisboa: Biblioteca Nacional.

Abrams, P. 1988
"Notes on the difficulty of studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1, 1: 58-89.

Acciaiuoli, Margarida 1998
Exposições do Estado Novo: 1934-1940, Lisboa: Livros Horizonte.

Acciaiuoli, Margarida 1998
Exposições do Estado Novo (1934-1940), Lisboa: Livros Horizonte.

Agamben, Giorgio 1993 [1990]
A Comunidade que vem, Lisboa: Editorial Estampa.

Agamben, Giorgio 1998 [1995]
O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer, Lisboa: Editorial Presença.

Agamben, Giorgio 2007
Qu'est-ce qu'un dispositif?, Paris: Éditions Payot & Rivages.

Agamben, Giorgio 2007 [2005]
Profanações, São Paulo: BoiTempo Editorial.

Agamben, Giorgio 2008 [1978]
Infância e História. Destruição da experiência e origem da história, Belo Horizonte: Editora UFMG.

Agamben, Giorgio 2010 [2009]
Nudez, Lisboa: Relógio d'Água.

Alarcão, Jorge & Jorge, Vítor Oliveira (coordenação) 1997
Pensar a Arqueologia, Hoje, Porto: SPAE.

Alarcão, Jorge 1996
Para uma Conciliação das Arqueologias, Porto: Afrontamento.

Alarcão, Jorge 2000
A Escrita do Tempo e a sua Verdade, Coimbra: Quarteto.

Alexiou, Margaret B. 1974
The Ritual Lament in Greek Tradition, Cambridge: Cambridge University Press.

Almeida, Fortunato 1919
Curso de História de Portugal, Coimbra: edição de autor.

Almeida, José Carlos 2005
Celebrar Portugal, Lisboa: Instituto Piaget.

Almond, G. A., Nordlinger, E.A., Lowi, T.J. & Fabbrini, S 1988
"The Return of the State", *American Political Science Review* 83, 3: 853-901.

Alonso, Ferando Wulff & Martí-Aguilar (editores) 2003
Antigüedad y Franquismo, Málaga: Servicio de Publicaciones - Centro de Ediciones de la Diputácion de Málaga (CEDMA).

Anderson, Benedict 2005 [1983]
Comunidades Imaginadas. Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo, Lisboa: Edições 70.

Anderson, P. 1974
Lineages of the Absolutist State, London: New Left Books.

Anne Michaels 1997 [1996]
Peças em Fuga, Lisboa: Presença.

Appadurai, Arjun 2004 [1996]
Dimensões Culturais da Globalização, Lisboa: Teorema.

Araújo, Helena Costa 1995
"As professoras primárias e as suas histórias de vida: das origens aos primeiros anos de vida profissional", Educação, Sociedade e Culturas, N.º 3: 7-36.

Arendt, Hannah 2001 [1958]
A Condição Humana, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Arendt, Hannah 2006 [1958]
As Origens do Totalitarismo, Lisboa: Dom Quixote

Arendt, Hannah 2006 [1961]
Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios Sobre o Pensamento Político, Lisboa: Relógio D'Água.

Arnaud, José Morais 2005
"Vila Nova de São Pedro revisitada" in *Construindo a Memória. As Colecções do Museu Arqueológico do Carmo* coordenado por José Morais Arnaud e Carla Varela Fernandes, Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugues: 141-178.

Arnold, Bettina 1990
"The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany", *Antiquity* 64(244): 464-478.

Arnold, Bettina 2006a
"Pseudoarchaeology and nationalism" In Garrett G. Fagan (editor), *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London: Routledge: 154-179.

Arnold, Bettina 2006b
""*Arierdämmerung*": Race and Archaeology in Nazi Germany" in Chris Gosden (editor) *Race, Racism and Archaeology. World Archaeology* 38 (1): 8-31.

Atkinson, J.A., I. Banks & J. O'Sullivan, eds 1996
Nationalism and Archaeology, Glasgow: Cruithne Press.

Auge, Marc 2006 [1992]
Não-Lugares. Uma Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade, Lisboa: 90º.

Azevedo, Ercílio 2003
Porto 1934. A Grande Exposição, Porto: Edição de autor, depositária Livraria Chaminé da mota, Rua das Flores, Porto.

Baczko, Bronislow 1985
"Imaginação Social" in Fernando Gil (coor.) *Enciclopédia Einau*di: *Anthropos-Homem*, Vol. 5, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 296-332.

Bader, Veit-Michael 2008
Racismo, Etnicidade, Cidadania. Reflexões sociológicas e filosóficas, Porto: Edições Afrontamento.

Bahn, Paul (editor) 1996
The Cambridge Illustrated History of Archaeology, Cambridge: Cambridge University Press.

Bal, Mieke 2003.
"Visual essentialism and the object of visual culture", *Journal of Visual Culture*, 2(1), 5-32.

Baptista, Maria Manuel 2001
"A Utopia Europa em Eduardo Lourenço", *Europa: Realidade e Fantasia – Uma Colectânea de Ensaios*', A. Barker (ed.) Aveiro, Fundação para a Ciência e Tecnologia e Centro de Investigação de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 2001: 25-31. Versão online consultada a 8 de Fevereiro de 2010: http://comodeantes.com/pdf/A_Utopia_Europa.pdf

Baptista, Maria Manuel 2003
Eduardo Lourenço, A Paixão de Compreender, Porto: Edições ASA.

Baptista, Maria Manuel 2008
"Pela mão de Heidegger e Lacan... Ontologia e Imaginário em Eduardo Lourenço" *Eduardo Lourenço – Congresso Internacional*, Intervenções publicadas on line em http://www.eduardolourenco.com . Versão on line consultada a 15 de Janeiro de 2010:
http://www.eduardolourenco.com/6_oradores/pdf2/Maria_Manuel_Baptista.pdf

Barber, William J. 1979 [1967]
História do Pensamento Económico, Amadora: Assírio & Alvim.

Barrett, John 1997
"Defining Domestic Space In The Bronze Age Of Southern Britain" in *Architecture And Order*, editado por Miachel Parker Pierson e Colin Richard, London/New York: Routledge: 79-88.

Baudrillard, Jean 1988
Selected Writings, editado por M. Poster, Stanford /California: Stanford University Press.

Bauman, Zygmunt 2005 [2004]
Identidade, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro

Bauman, Zygmunt 2006 [2004]
Europa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Belo, Maria 2007
Filhos da Mãe, Lisboa: Edeline.

Benjamim, Walter 2010 [1940]
"Sobre o Conceito de História" in *O Anjo da História*, edição e tradução de João Barrento, Lisboa: Assírio & Alvim: 9-20.

Bennett, Tony 1995
The Birth of the Museum. London and New York: Routledge.

Bennett, Tony 2004a
Pasts Beyond Memory. Evolution, Museums, Colonialism, London: Routledge.

Bennett, Tony 2004b
"The Exhibitionary Complex", in *Grasping the world. The idea of the Museum* editado por Donald Preziosi e Vlaire Farago, Hampshire: Ashgate Publishing Limited: 413-441.

Berlin, Isaiah 1976
Vico and Herder, London: Hogarth Press.

Berlin, Isaiah 1999 [1988]
The Roots of Romanticism, London: Pimlico.

Berlin, Isaiah 2006 [1969]
"Um dos mais audaciosos inovadores da História do Pensamento Humano" in *O Poder das Ideias*, autoria de Isaiah Berlin, organização de Henry Hardy, Lisboa: Relógio D'Água Editores: 81-98.

Berlin, Isaiah 2006 [1998]
"O meu Itinerário Intelectual" in *O Poder das Ideias*, autoria de Isaiah Berlin, organização de Henry Hardy, Lisboa: Relógio D'Água Editores: 19-46.

Bhabha, Homi (editor) 1990
Nation and Narration, London: Routledge.

Billig, Michael 1995
Banal Nationalism, London: Sage.

Binford, Lewis 1972
An Archaeological Perspective, New York: Seminar.

Binford, Lewis 1983
Working at Archaeology, New York: Academic Press.

Binford, Lewis 1989
Debating Archaeology, San Diego: Academic Press.

Bobbio, Norberto 1986
Which Socialism?, Cambridge: Polity.

Bowden, M. 2009
Pitt Rivers: The Life and Archaeological Work of Lieutenant-General Augustus Henry Lane Fox Pitt Rivers, Cambridge: Cambridge University Press.

Bradley, Richard 1983
"Archaeology, evolution and the public good: the intellectual development of General Pitt Rivers", *Archaeological Journal,* 140: 1-9.

Calvino, Ítalo 2000 [1990]
As Cidade Invisíveis, Lisboa: Editorial Teorema.

Câmara, Marta Mesquita1934
"Para as Mulheres de Portugal", *Civilização* N.º 69: 73-77.

Cantinho, Maria João 1998
O anjo melancólico - Ensaio sobre o conceito de Alegoria na Obra de Walter Benjamin, Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: FLUP. Consultada a versão on line em: http://br.monografias.com/trabalhos-pdf902/o-anjo-melancolico/o-anjo-melancolico.pdf

Carandini, Andrea 1997 [1991]
Historias en la Tierra. Manual de excavación arqueológica, Barcelona: Crítica.

Cardoso, João Luís 1999
"O Professor Mendes Corrêa e a Arqueologia Portuguesa", *Al-Madan* II Série N.º 8: 138-156.

Cardoso, João Luís 2002
"História Breve das Investigações Pré-históricas em Portugal" in *Pré-história de Portugal*, autoria de João Luís Cardoso, Lisboa: Editorial Verbo: 19-43.

Carvalho, José Alberto Seabra (2006)
"O Retrato ao serviço da história" in Mário Pinho da Cruz (ed.), *Dos Secretários de Estado dos Negócios da Fazenda aos Ministros das Finanças*, Lisboa: Secretaria-Geral do Ministério das Finanças e da Administração Pública
Consultada a versão online em: http://213.58.158.155/Cultures/pt/SGMF/Internet/Historia a 09/11/2010.

Carrilho, Manuel Maria 1989
Itinerários da Racionalidade, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Castelo-Branco, Salwa El-Shawan, Branco, Jorge Freitas 2003
"Folclorização em Portugal: uma perspectiva" in Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal, organizado por Salwa El-Shawan Castelo-Branco e Jorge Freitas Branco, Lisboa: Celta: 1-24.

Catroga, Fernando 1996
"Ritualizaçeõs da História" in *História da História em Portugal secs. XIX-XX* editado por Luís Reis Torgal, José Amado Mendes e Fernando Catroga, Lisboa: Círculo de Leitores: 547-671.

Certau, Michel de 1982 [1975]
A Escrita da História, Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária.

Christenson, Andrew L. (editor) (1989)
Tracing archaeology's past, the historiography of archaeology, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Clark, David 1978
Analytical Archaeology, London: Methuen: 2-10.

Clark, Grahame 1934
"Archaeology and the State", *Antiquity*, Volume 8, Number, 32: 414–428.

Corrêa, A. A. Mendes 1914
Os Criminosos Portugueses, Coimbra: F. França Amado, Editor.

Corrêa, A. A. Mendes 1917
"Taylorismo e Reeducação Profissional", Separata do *Portugal Médico*, 3ª Série, Vol III, N.º 8, Porto: Tipografia da Enciclopédia Portuguesa Lda.

Corrêa, A. A. Mendes 1919
"Um problema paleodemográfico" *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, I: 87–101.

Corrêa, A. A. Mendes 1919
Raça e Nacionalidade, Porto: Editores Renascença Portuguesa.

Corrêa, A. A. Mendes 1924
Os Povos Primitivos da Lusitânia, Porto: Casa Editora de A. Figueirinhas.

Corrêa, A. A. Mendes 1925
"A Sepultura Neolítica do Vale das Lages e os «eólitos de Ota»", Separata do *Bulleti de la Associació Catalana d'Antropologia Etnologia i Prehistoria*, Vol III, Barcelona: 117–146.

Corrêa, A. A. Mendes 1928
«A Lusitânia pré-romana», *in* Damião Peres (ed.), *História de Portugal*, vol. 1, pp. 79–214, Barcelos, Portucalense Editora.

Corrêa, A. A. Mendes 1928
"O Problema Eugénico em Portugal", Separata do Livro do *Congresso Nacional de Medicina – Porto, Junho de 1927*, Porto: Tipografia da Enciclopédia Portuguesa Lda.

Corrêa, A. A. Mendes 1934
"As Novas Ideas sobre a Atlântida" separata da revista *A Terra*, 12–13.

Corrêa, A. A. Mendes 1940 [1936]
"Africanos em Portugal", *Da Raça e do Espírito*, Porto: Imprensa Portuguesa: 209–248.

Corrêa, A. A. Mendes 1940 [1938]a
"Três séculos de labor arqueológico", *Da Raça e do Espírito*, Porto: Imprensa Portuguesa: 169–190.

Corrêa, A. A. Mendes 1940 [1938]b
"O estudo do Povo Português", *Da Raça e do Espírito*, Porto: Imprensa Portuguesa: 157–168.

Corrêa, A. A. Mendes 1943
Raças do Império, Porto: Portucalense Editora.

Corrêa, A. A. Mendes 1944
"Proémio", *Gérmen e Cultura*, Porto: Imprensa Portuguesa/SPAE: V–VIII.

Corrêa, A. A. Mendes 1944 [1938]
Raízes de Portugal, Lisboa: Editorial Império/Revista *Ocidente.*

Corrêa, A. A. Mendes 1944 [1940]
"Da Pré-história à História Portuguesa. Discurso na sessão inaugural do I Congresso do Mundo Português", *Gérmen e Cultura*, Porto: Imprensa Portuguesa/SPAE: 31-41.

Corrêa, A. A. Mendes 1954 [1951]
"Rev. Padre Eugénio Jalhay, S.J. Elogio Proferido na sessão de homenagem de 18 de Janeiro de 1951 na Associação dos Arqueólogos Portugueses", *Antropologia e História*, Porto: Imprensa Portuguesa/SPAE: 319-334.

Corrêa, A. A. Mendes 1954 [1951]
"Pré-história e Gente do Ribatejo", *Antropologia e História*, Porto: Imprensa Portuguesa/SPAE: 9-26.

Cubitt, Geoffrey 1998
"Introduction" in Geoffrey Cubitt (editor) *Imagining Nations*, Manchester, Manchester University Press.

Cunha, Luís 2001
A Nação nas Malhas da sua Identidade. O Estado Novo e a construção da Identidade Nacional, Porto: Edições Afrontamento.

Cunha, Luís 2006
"A identidade da Nação encenação e narrativa", in Miranda, Joana & João, Maria Isabel, *Identidades Nacionais em Debate*, Lisboa, Celta: 97-112.

Danaher, Geoff; Schirato, Tony; Webb, Jen 2007 [2000]
Understanding Foucault, London: Sage Publications.

Daniel, Glyn & Chippindale (editors) 1989
The Pastmasters. Eleven modern pioneers of archaeology, London/New York: Thames and Hudson.

Daniel, Glyn & Renfrew, Colin 1988
The Idea of Prehistory, Edinburgh: Edinburgh University Press

Daniel, Glyn (editor) 1981
Towards a history of archaeology, London: Thames and Hudson.

Daniel, Glyn 1950
A Hundred Years of Archaeology, London: Duckworth.

Daniel, Glyn 1967
The origins and growth of archaeology, New York: Galahad Books.

Daniel, Glyn 1975
A Hundred and Fifty Years of Archaeology, London: Duckworth.

Deleuze, Gilles 2000 [1968]
Diferença e Repetição, Lisboa: Relógio D'Água.

Deleuze, Gilles 2005 [1986]
Foucault, Lisboa: Edições 70.

Derrida, Jacques 2001 [1995]
Mal de Arquivo. Uma Impressão Freudiana, Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Díaz-Andreu, M & Sørensen, M.L.S. (editores) 1998.
Excavating Women. A History of Women in European Archaeology. London: Routledge.

Díaz-Andreu, M. & T. Champion 1996
Nationalism and Archaeology in Europe. London: UCL Press.

Díaz-Andreu, M. 2007.
A World History of Nineteenth-Century Archaeology. Nationalism, Colonialism, and the Past. Oxford: Oxford University Press.

Díaz-Andreu, Margarita & Champion, Timothy 1996
"Nationalism and Archaeology in Europe: an introduction" in *Nationalism and Archaeology in Europe* editado por Margarita Díaz-Andreu e Timithy Champion, UCL Press Limited: London: 1-23.

Díaz-Andreu, Margarita & Smith, Anthony (editores) 2001.
"Nationalism and Archaeology", Nations and Nationalism 7.4. London: Blackwell; Association for the Study of Ethnicity and Nationalism.

Díaz-Andreu, Margarita 1997
"Conflict and innovation: the development of archaeological traditions in Iberia" in *The Archaeology of Iberia. The Dynamics of Change*, editado por Margarita Díaz-Andreu, Margarita & Simon Keay, London: Routledge: 6-33.

Díaz-Andreu, Margarita 2000
"Cultura y Nácion: una mirada historiográfica" in *Historia de la Arqueología. Estudios*, autoria de Margarita Díaz-Andreu Madrid: Ediciones Clásicas: 153-164.

Díaz-Andreu, Margarita 2001.
"Guest editor's introduction: Nationalism and Archaeology" in *Nationalism and Archaeology. Nations and Nationalism* 7.4 editado por Margarita Díaz-Andreu e Anthony Smith, London: Blackwell; Association for the Study of Ethnicity and Nationalism: 429-440.

Díaz-Andreu, Margarita 2002
Historia de la Arqueologia. Estudios, Madrid: Ediciones Clássicas.

Díaz-Andreu, Margarita 2004
"Britain and the Other: The Archaeology of Imperialism" in History, *Nationhood and the question of Britain* editado por Robert Phillips R. Phillips e H. Brocklehurst, New York: Palgrave: 227-241.

Dillistone, F. W. 1986
The Power of Symbols, London: SCM Press.

Dreyfus, Hubert l. & Rabinow, Paul 1982
Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago: The University of Chicago Press.

Duarte, Olga Maria Carvalho 2005
Teolinda Gersão: a escrita do silêncio, Dissertação Mestrado de Teoria da Literatura e Literatura Portuguesa apresentada ao Departamento de Estudos Portugueses da Universidade do Minho, Braga: UM.

Easton, D. 1981
"The political system besieged by the state", *Political Theory* 9, 3: 303-25.

Edensor, Tim 2002
National Identity, Popular Culture and Everyday life, Oxford/New York: Berg.

Edwards, Elizabeth (ed). 1997 [1994]
Anthropology and Photography 1860-1920, London: New Haven and London: Yale University Press in association with The Royal Anthropological Institute.

Elias, Norbert 2006 [1939]
O Processo Civilizacional, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Fabião, Carlos 1996
"Archaeology and Nationalism: the Portuguese Case" in *Nationalism and Archaeology in Europe* editado por Margarita Díaz-Andreu e Timithy Champion, UCL Press Limited: London: 169-178.

Fabião, Carlos 1999
"Um século de Arqueologia em Portugal – I", *Al-Madan*, IIº Série, N.º 8: 104-126.

Fernandes, Isabel Cristina Ferreira 2005
"Arqueologia Medieval em Portugal: 25 anos de investigação", Portugalya Nova Série, Vol. XXVI: 149-173.

Fernandes, José Manuel 2003
Português Suave - Arquitecturas do Estado Novo, Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico.

Fernandes, José Manuel 2005
"A Arquitectura em Portugal nos anos 1930-40. Do 'Modernismo' ao 'Estado Novo': Heranças, Conflitos, Contextos" *DC. Revista de crítica arquitectònica*, núm. 13-14: 60-67. Consultado em: http://upcommons.upc.edu/revistes/bitstream/2099/2364/1/60_67_manuel_fernandes.pdf a 8 de Janeiro de 2011.

Ferreira, Joana Alves 2009
"Melancholy and Loss: The desire of approaching the Past. Thinking through the archaeological images", *Journal of Iberian Archaeology*, 10, Porto: ADECAP: 55-62.

Ferreira, Vergílio 1994 [1969]
Invocação ao meu corpo, Venda Nova: Bertrand Editora.

Ferrer, Diogo 2000
"O Nacionalismo de Fichte e a transformação da Doutrina da Ciência", *Revista Filosófica de Coimbra* N.° 17: 97-119.

Ferro, António 2007 [1933]
Entrevistas a Salazar, Lisboa: Parceria A. M. pereira & Livraria Editora lda.

Fetten, Frank 2000
"Archaeology and anthropology in Germany before 1945", in *Archaeology, ideology and Society. The German Experience*, editado por Heinrich Härke ,Frankfurt: Peterlang: 140-180.

Foucault, Michel 1982
"Why study the power: the question of the subject" in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago editado por Hubert l. Dreyfus e Paul Rabinow The University of Chicago Press: 208-226.

Foucault, Michel 1994
Power, New York: New Press.

Foucault, Michel 1994 [1976]
História da Sexualidade I: A Vontade de Saber, Lisboa: Relógico D'Água Editores.

Foucault, Michel 1994 [1984]a
História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, Lisboa: Relógio D'Água.

Foucault, Michel 1994 [1984]b
História da Sexualidade III – O Cuidado de Si, Lisboa: Relógio D'Água.

Foucault, Michel 1998 [1969]
As Palavras e as Coisas, Lisboa: Edições 70.

Foucault, Michel 1991 [1969]
"What is an author" in *The Foucault Reader: an Introduction to Foucault's Thought,* organizado por Paul Rabinow, London: Penguim Books: 101-120.

Foucault, Michel 1999 [1975]
Vigiar e Punir. O Nascimento da Prisão, Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Foucalt, Michel 2005 [1969]
A Arqueologia do Saber, Coimbra: Almedina.

Foucault, Michel 2008 [1975]
"Sobre a prisão" in *Microfísica do Poder*, 26ª Edição (1ª Edição de 1979), organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado, do original "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", in *Magazine Littéraire*, n.º 101, 1975, São Paulo: Graal: 129-144.

Foucault, Michel 2008 [1977]
"Verdade e Poder" in *Microfísica do Poder*, 26ª Edição (1ª Edição de 1979), organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado, do original "Verité et Pouvoir", in *L'Arc*, n.º 70, 1977, São Paulo: Graal: 1-14.

Foucault, Michel 2008 [1978]
"A Governamentalidade" in *Microfísica do Poder*, 26ª Edição (1ª Edição de 1979), organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado, do curso no Collége de France, 1º de Fevereiro de 1978, São Paulo: Graal: 277-293.

Foucaut, Michel 2006 (1973)
"A vida dos Homens Infames" in *Michel Foucault, o que é um autor?* organização de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais, Lisboa: Veja: 89-128.

Foucaut, Michel 2006 [1983]
"A Escrita de Si" in *Michel Foucault, o que é um autor?* organização de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais, Lisboa: Veja: 129-160.

Galaty, Michael L. & Watkinson, Charles (editors) 2004
Archaeology under Dictatorship, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Garrett, Almeida 1991 [1846]
Viagens na minha Terra, Porto, Porto Editora.

Garrett, Almeida 1991 [1846]
Viagens na Minha Terra, Porto: Porto Editora.

Gathercole, P & Lowenthal, D (editores) 1990
The Politics of the Past, One World Archaeology 12, London e New York: Routledge.

Gellner, Ernest 1987 [1989]
Cultura, Identidad y Politica. El nacionalismo e los nuevos cambios sociales, Barcelona: Editorial Gedisa.

Gellner, Ernest 1993 [1983]
Nações e Nacionalismo, Lisboa: Gradiva.

Gellner, Ernest 1995 [1992]
Razão e Cultura, Lisboa: Teorema.

Gellner, Ernest 1998
Nationalism, London: Phoenix.

Gellner, Ernest 1998 [1994]
Dos Nacionalismos, Lisboa: Teorema.

Gero, Joan 1985
"Socio-Politics and the Woman-at-Home Ideology", *American Antiquity*, 50: 342-350.

Gersão, Teolinda 1996 [1981]
Paisagem com Mulher e Mar ao Fundo, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Gibson, James J. 1979
The ecological approach to visual perception. Boston: Houghton Mifflin.

Gil, Fernando 2003
A Convicção, Porto: Campo das Letras.

Gil, José 1989
"Nação" in Fernando Gil (coor.) *Enciclopédia Einaudi*: *Estado-Guerra* Vol. 14, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 276-305.

Gil, José 1989
"Nação" in Fernando Gil (coor.) *Enciclopédia Einaudi*: *Estado-Guerra* Vol. 14, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 276-305.

Gil, José 1995
Salazar: A Retórica da Invisibilidade, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Gil, José 1998
Corpo, Espaço e Poder, Lisboa: Litoral.

Gil, José 2005 [2004]
Portugal, Hoje: o Medo de Existir, Lisboa: Relógio D'Água.

Gil, José 2009
Em Busca da Identidade – o Desnorte, Lisboa: Relógio D'Água.

Goffman, Erving 1999 [1976]
"A ritualização da feminilidade" in *Os momentos e os seus homens*, textos escolhidos e apresentados por Yves

Winkin, Lisboa: Relógio D'Água: 154-189.

Goldberg, S. T. 1993
Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning, Oxford: Blackwell.

Gomes, Sérgio 2009
"Past Image(s) under Estado Novo visuality", in *Archaeology And The Politics Of Vision In A Post-Modern Context*, editado por Vítor Oliveira Jorge (Universidade do Porto, Portugal) e Julian Thomas (University of Manchester, UK), New Castle: Cambridge Scholars Publishing: 244-262.

Gomes, Sérgio Alexandre 2006/07
"As Identidades Nacionais nos regimes ditatoriais: o caso da romanità na Itália fascista e o reaportuguesamento salazarista", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Ciências e Técnicas do Património*: 189-224.

Gosden, Chris 2002 [1999]
Anthropology and Archaeology. A changing relationship, New York: Routledge.

Gran-Aymerich, Ève 1998
Naissance de L'Archéologie Moderne (1798-1945), Paris: CNRS Editions.

Graves-Brown, P., Jones, S., Gamble, C. (editors) 1996
Cultural identity and archaeology: the construction of European communities, Theoretical Archaeological Group series, London: Routledge.

Guibernau, Monserrat 1997 [1996]
Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Guillaume, M. 2003 [1980]
A Política do Património, Porto: Campo das Letras.

Gusdorf, Georges 1988 [1977]
Da História das Ciências à História do Pensamento, Lisboa: Pensamento, editores livreiros, Lda.

Hall, Eduard T. 1986 [1966]
A Dimensão Oculta Lisboa: Relógio D'Água.

Hamilakis, Yannis 2004
"The Fragments of Modernity and the Archaeologies of the Future. Response to Gregory Jusdanis", *Modernism/modernity*, volume 11, number one: 55-559

Hamilakis, Yannis 2007
The Nation and its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece, Oxford: Oxford University Press.

Handler, Richard 1985
On dialogue and destructive analysis: problems in narrating nationalism and ethnicity, *Journal of Anthropological Research* 41: 171-182.

Handler, Richard 1988
Nationalism and the Politics of Culture in Quebec, Madison: University of Wisconsi Press.

Harris, Marvin 2003 [1968]
El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorias de la cultura, Madrid: Siglo Veintuno de España Editores

Haßmann, Henning 2000
"Archaeology in the «Third Reich»", in *Archaeology, ideology and Society. The German Experienc*e, editado por Heinrich Härke, Frankfurt: Peterlang: 65-139.

Heidegger, M 2006 [1926]
Ser e Tempo, Editora Vozes: Rio de Janeiro.

Heidegger, M. 1976
"The Age of the World View", *boundary 2*, Vol. 4, N.º. 2, *Martin Heidegger and Literature* (Winter, 1976): 340-355.

Held D. 1989
"Power and Legitimacy" in D. Held *Political Theory and Modern State*, Cambridge: Polity.

Held D. 1992
"The Development of the modern state" in S. Fall & B. Gieben (eds) *Prospects for Democracy*, Cambridge: Polity.

Held D. 1995
Democracy and the Global Order, Cambridge: Polity.

Henriques, Mendo Castro; Mello, Gonçalo de Sampaio 2007 [1998]
Salazar. Pensamento e Doutrina Política: Textos Antológicos, Lisboa/São Paulo: Verbo.

Herder, Johann Gotfried 2002 [1785]
"Excertos de *Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*" in *A "Invenção do Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII* autoria de Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, selecção e tradução de Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 269-314.

Herzfeld, Michael 2008 [2005]
Intimidade Cultural – Poética Social no Estado-Nação, Lisboa: Edições 70.

Hides, Shaun 1996
"The Genealogy of material Culture and cultural identity" in *Cultural Identity and Arcaheology. The construction of Europena Communites* edited by Paul Graves-Brown, Siân Jones, Clive Gamble, London and New York: Routledge: 25-47.

Hobsbawm, Eric 1992 [1983]
"Introduction: Inventing Traditions" in *The Invention of Tradition*, editado por Eric Hobsbawm e Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press: 1-14.

Hobsbawm, Eric 2002 [1990]
A questão do nacionalismo. Nações e Nacionalismo desde 1780, Lisboa: Terramar.

Hodder, Ian 1982
"Theoretical Archaeology: a Reactionary View" in Symbolic and Structural Archaeology, Cambridge: Cambridge University Press: 1-16.

Holtorf, Cornelius 2007
"An Archaeological Fashion Show" in *Archaeology and the Media* editado por Thimothy Clack e Marcus Brittain, California: Left Coast Press: 69-88.

Holtorf, Cornelius 2007
Archaeology is a brand! The meaning of archaeology in contemporary popular culture, Oxford: Archaeopress.

Hooper-Greenhill, Eilian 1992
Museus and the shaping of knowledge, London Routledge.

Hroch, Miroslav 1985
Social Preconditions of National Revival in Europe, Cambridge: Cambridge University Press.

Hudson, Kenneth 1981
A Social History of Archaeology. The British Experience, London: Macmillan Press.

Hutchinson, John 1992
"Moral Innovators and the Politics of Regenation: the Distinctive Role of Cultural Nationalists in Nation-Building", *International Journal of Comparative Sociology*, 33: 1/2 (1992: Jan): 101-117.

Ingold, T. 2007
"Materials against Materiality", *Archaeological Dialogues*, 14 (1): 1–16

Ingold, Tim 2002 [2000]
The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill, London e New York: Routledge.

Isherwood, Christopher 2011 [1964]
Um homem Singular, Lisboa: Quetzal.

Janeiro, Helena; Silva, Isabel Alarcão e 1989
"A imagem de Salazar nos cartazes de propaganda política oficial (1933-1949)" *Vértice*, n.º 13: 63-69.

Jones, Andrew 2001
Archaeological Theory and Scientific Practice, Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, Sian 1997
The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in past and present, London e New York: Routledge.

Jordanova, Ludmilla 1989
Sexual Visions, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Jordanova, Ludmilla 1998
"Science and nationhood: cultures of imagined communities" in Geoffrey Cubitt (editor) *Imagining Nations*, Manchester, Manchester University Press.

Jorge, Susana Oliveira & Vítor Oliveira Jorge, 1996
Arqueologia Portuguesa no Século XX: alguns tópicos para um balanço, *Revista de Antropologia e Etnologia*, 36: 143-58.

Jorge, Susana Oliveira 2005
O Passado é redondo, Porto: Edições Afrontamento.

Jorge, Vítor Oliveira (editor) 2003
Arquitectando Espaços. Da natureza à Metapólis, Porto/Coimbra: FLUP/DCTP-CEAUCP.

Jorge, Vítor Oliveira (editor) 2004
Conservar para quê?, Porto: FLUP/DCTP-CEAUCP.

Jorge, Vítor Oliveira 2000
"Fecundidade de um perspectiva pragmatista "inquietante" (no sentido de Boaventura Sousa santos) em Arqueologia", *Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular Volume 1: Arqueologia Peninsular – História, Teoria e Prática*, Coordenação Editorial Geral de Vítor Oliveira Jorge, Porto: ADECAP: 143-154.

Jorge, Vítor Oliveira 2000
Arqueologia, Património e Cultura, Lisboa: Instituto Piaget.

Jorge, Vítor Oliveira 2002
"A Arqueologia como uma das utopias da Modernidade", *Trabalhos de Antropologia e Etnologi*a, vol. 42 (1-2): 137-141.

Jorge, Vítor Oliveira 2003
Olhar o Mundo como Arqueólogo, Coimbra: Quarteto.

Jorge, Vítor Oliveira 2003
Olhar o Mundo como um Arqueólogo, Coimbra: Quarteto.

Jorge, Vítor Oliveira 2003
A Irrequietude das Pedras. Reflexões e Experiências de um Arqueólogo, Porto: Edições Afrontamento.

Jorge, Vítor Oliveira 2005a
Vitrinas muito iluminadas, Porto: Campo das Letras.

Jorge, Vítor Oliveira 2005b
"Quando o humano deixou de ser natural: pelo abandono de alguns falsos "paraísos conceptuais primitivos" nas interpretações da pré-história" in *Vitrinas muito iluminadas*, autoria de Vítor Oliveira Jorge, Porto: Campo das Letras: 159-230.

Jorge, Vítor Oliveira 2005c
"Qual é o meu caminho", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 54 (3-4): 189-197.

Jorge, Vítor Oliveira 2006
"Quatro décadas depois. Alguns percursos, encruzilhadas, perspectivas e contributos no âmbito da arqueologia portuguesa – breve exercício de auto reflexão retrospectiva", *Arkeos*, vol. 16: 181-217.

Jorge, Vítor Oliveira 2006
Fragmentos, Memórias, Incisões. Novos Contributos para pensar a arqueologia como domínio da cultura, Lisboa: Edições Colibri.

Jorge, Vítor Oliveira 2006/2007
"The Evanescence of the «material» and the «cultural»: the impossibility of fixing a face. Some notes on experience, representation, identity – steps into a interdisciplinary field of enquiry? In *Overcoming the Modern Invention of Material Culture* editado por Vítor Oliveira Jorge e Julian Thomas, Porto: ADECAP: 271-312.

Jorge, Vítor Oliveira 2007
Pedras Preciosas. Textos de Mineralogia Poética, Porto: Papiro Editora.

Jorge, Vítor Oliveira 2008
"Archaeological excavation as («artistic») performance: dissolving some unnecessary boundaries between arte and science for the sake of knowledge" in *Archaeology and the Politicis of the Vision in a Post-Modern Context* editado por Julian Thomas e Vítor Oliveira Jorge, New Castle: Cambridge University Press: 76-100.

Kane, Susan (editor) 2003
The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context, Archaeological Institute of America: Boston.

Kedourie, Elie 1966
Nationalism, London: Hutchinson.

Klindt-Jensen, Ole 1975
A History of Sandinavian Arcaheology, London: Thames and Hudson

Knight, Mark 1998
Don't think… dig!, comunicação apresentada no Theoretical Archaeology Group 1998, Birmingham.

Koerner, Stephanie & Russell, Ian (editores) 2010
Unquite Pasts. Risk Society, Lived Cultural Heritage, Re-designning Reflexivity, Farnham/Burligton: Ashgate Publishing Limited.

Kohl, P. L. & C. Fawcett (editores) 1995
Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology, Cambridge: Cambridge University Press.

Kohl, P. L., 1998
"Nationalism and Archaeology: on the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past", *Annual Review of Anthropology*, 27, 223-46.

Kohl, P.L. and C. Fawcett 1995
Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuin, Simon 1993
"A Mocidade Portuguesa nos anos 30: anteprojectos e instauração de uma organização paramilitar da juventude", *Análise Social,* vol. XXVIII (122): 555-588.

Lash, Scott 1990
Sociology of Postmodernism, London: Rutledge.

Latour, Bruno 1987
Science in Action, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ledrut, R., 1999
"O Homem e o Espaço", *História dos Costumes – O Homem e o Objecto*, volume 1, direcção de Jean Poirier, Lisboa, Editorial Estampa: 55-89.

Léon, Pierre 1983
História Económica e Social do Mundo I V - Tomo I, A dominação do capitalismo 1840-1914, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Lilios, Katina 1995
"Nationalis and Copper Age research in Portugal during the Salazar regime (1932-1974)", in *Nationalism, politics, and the practice of Archaeology*, editado por Philip L. Kohl and Clare Fawcett, Cambridge, Cambridge university Press: 57-69.

Linz, J. 1991 [1976]
"Some notes towards a comparative study of Fascism in sociological historical perspective" in W. Laquer (organização) *Fascism: a Reader's Guide*, Cambridge: Scolar Press.

Lira, Sérgio
"Museus no Estado Novo: continuidade ou mudança" in *100 Anos de Património – Memória de Identidade*, coordenação científica de Jorge Custódio, Lisboa: IGESPAR: 187-197.

Lira, Sérgio 2000
Identidade territorial portuguesa sob o nacionalismo do Estado Novo – mensagens ideológicas nos museus e exposições temporárias, consultada a versão on-line: http://www2.ufp.pt/~slira/artigos/culturasaloia.pdf.

Llobera, Joseph R. 1994
The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe, Oxford/Providence: Berg.

Löfgren, Orver 1989
"The nationalization of culture", *Ethnologia Europaea*, XIX, 5-24.

Lourenço 1999 [1998]
"Portugal como Destino" in *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa: Gradiva: 9-83.

Lourenço, Eduardo 1990
Nós e a Europa ou as duas razões, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Lourenço, Eduardo 1999
"A Europa e a Questão do Imaginário" in *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, vários autores, Fim de Século: Lisboa: 13-24.

Lourenço, Eduardo 2004 [1978]
"Psicanálise Mítica do Destino Português", *O Labirinto da Saudade*, Gradiva: Lisboa: 23-66.

Lourenço, Eduardo 2005 [1949]
"Prologo sobre o espírito da heterodoxia" in *Heterodoxia I*, Lisboa: Gradiva.

Lourenço: 1998 [1997]
"Da Saudade como melancolia feliz" in *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa: Gradiva: 113-117.

Lucas, Gavin 2001
Critical Approaches to Fieldwork. Contemporary and Historical Archaeological Practice, London e New York: Routledge.

Lucas, Gavin 2005
Archaeology of Time, London/New York: Routledge.

Magalhães 1998
"Fragmentos (quase) sacrílegos. Sobre Anne Michaels, Peças em Fuga. Presença, Lisboa, 1997", publicado

originalmente em *Ciberkiosk*, nº 1, Março de 1998, consultado em http://sweet.ua.pt/~f660/docs/Anne_Michels.pdf a 28 de Abril de 2010

Magalhães, Rui 1999
Paixões e Singularidades, Braga-Coimbra: Angelus Novus.

Magalhães, Rui 2000
"Da in-coerência: três reflexões sobre identidade" in *Diversidade e identidade: 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, coordenação de Adalberto Dias de Carvalho *et alli*, Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Filosofia: 277-284.

Magalhães, Rui 2002
Introdução à Hermenêutica, Coimbra: Angelus Novus Editora.

Mann, Michael 1995
"A Political theory of Nationalism and its Excesses" in Sukumar Periwall (ed.) *Notions of Nationalism*, Budapest: Central European University Press: 44-64.

Mann, Michael 1997 [1986]
The Sources of Social Power, Vol. I: A history of power from the beginning to A.D. 1760, Cambridge/ New York/ Melbourne: Cambridge University Press.

Mann, Michael 2003 [1993]
The Sources of Social Power, Vol. II: The rise of classes and nation-states 1760-1914, Cambridge/ New York/ Melbourne: Cambridge University Press.

Maravall, José António 1997
Teoria del Estado en España en el Siglo XVII, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Maravall, José Antonio, 1972a
Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII), Tomo II, Madrid: Alianza Ed.

Maravall, José Antonio, 1972b
Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII), Tomo I, Madrid: Alianza Ed.

Marchand, Suzanne L. 1996
Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970, Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Martínez, Victor M. Fernández 2006
Una Arqueología Crítica. Ciencia, Ética y Política en la construccíon del Pasado, Barcelona: Crítica.

Martins, Ana Cristina 2005
A Associação dos Arqueólogos Portugueses na Senda da Salvaguarda Patrimonial. Cem Anos de Transformação (1863-1963), Dissertação de Doutoramento em Letras (História da Arte) apresentada Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de História, Lisboa: edição policopiada.

Martins, Ana Cristina 2005b
"Museu Arqueológico do Carmo: a Celebração da Memória" in *Construindo a Memória. As Colecções do Museu Arqueológico do Carmo* coordenado por José Morais Arnaud e Carla Varela Fernandes, Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugues: 40-93.

Martins, Ana Cristina 2008
"(Re)presenting identities: the "Museu Etnológico Português" (Lisbon)" in *Archaeology and the Politics of the Vision in a Post-Modern Context* editado por Julian Thomas e Vítor Oliveira Jorge, Newcastle: Cambridge Scholar Publishing: 263-277.

Martins, Ana Cristina 2009a
"O Megalitismo no discurso arqueológico português. Entre o Liberalismo e o Estado Novo: uma primeira e sumária mirada" *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 17.

Martins, Ana Cristina 2009b
(Proto)history at the Portuguese Association of Archaeologists: a question of national identity?'. *Archives, Ancestors, Practices. Archaeology in the light of its History*. In SCHLANGER, N. *et* NORDBLADH, J. New York: Berghahn Books, 2008: 287-303.

Martins, Guilherme D'Oliveira 2007
Portugal – Identidade e Diferença, Lisboa: Gradiva.

Martins, Moisés Lemos 1990
O Olho de Deus no Discurso Salazarista, Porto: Edições Afrontamento.

Mascarenhas, Arsénio A. Torres 1907
Compêndio de História de Portugal, Lisboa: Imprensa Libânio Silva.

Matos, Helena 2010b
Salazar, A construção do Mito (1928-1933), Lisboa: Círculo de Leitores.

Matos, Patrícia Ferraz 2006
As Cores do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português, Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais.

Matos, Patrícia Ferraz 2010
"Aperfeiçoar a "raça", salvar a nação: eugenia, teorias nacionalistas e situação colonial em Portugal, Trabalhos de Antropologia e Etnologia, vol. 50, Porto: SPAE: 89-111.

Matos, Sérgio Campos 1990
História, Mitologia, Imaginário Nacional. A História no Curso dos Liceus (1859-1939), Lisboa: Livros Horizonte.

Matos, Sérgio Campos 2002
"História e Identidade Nacional – A formação de Portugal na historiografia contemporânea", *Lusotopie*, 123-139.

Mattos, Gastão de Mello 1959
"Estudo dos Textos" in *Aljubarrota – Trabalhos em execução de arqueologia militar*, Publicações da Comissão de História Militar, Lisboa: 21-34.

Mattoso, 1997 [1988]
A Escrita da História – Teoria e Métodos, Lisboa: Editorial Estampa.

Mattoso, António G. 1939
Compêndio de História de Portugal, Lisboa: Sá da Costa.

Mattoso, José 1985
Identificação de um país (ensaio sobre as origens de Portugal), 2 vols., Lisboa: Editorial Estampa.

McFadyen, Lesley 2011
"Practice drawing writing object" in *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines* editado por Tim Ingold, London: Ashgate Publishing Limited: 33-44.

Meggitt, M. J. 1962.
Desert people: a study of the Walbiri Aborigines of Central Australia, Sydney: Angus & Robertson.

Melo, Adélio 2000
"O tempo da identidade pessoal" in *Diversidade e identidade: 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, coordenação de Adalberto Dias de Carvalho *et alli*, Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Filosofia: 193-198.

Melo, Daniel 2001
Salazarismo e Cultura popular (1933-1958), Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

Miller, D. 1989
Market, State and Community, Oxford: Oxford university Press.

Miller, Daniel 1985
Artefacts as Categories: a Study of ceramic Variability in Central India, Cambridge: Cambridge University Press.

Miranda, José A. Bragança 2001
Teoria da Cultura, Lisboa: Edições Século XXI.

Mónica, Maria Filomena; Pereira, Pacheco; Porta, Miguel; Santos, Boaventura Sousa; Ferreira, Fátima Campos 2007
«Prós e Contras» Portugal – Identificação de um País, Lisboa: Relógio D'Água.

Monteiro, Nuno G & Pinto, António Costa 2004
"A Identidade Nacional Portuguesa" in *Portugal contemporâneo*, coordenação de António Costa Pinto, Lisboa: Publicações Dom Quixote: 51-66.

Moore, Sally Falk 1993
"Introduction: Moralizing States and the Ethnography of the Present", editado por Sally Falk Moore, *American Ethnological Society Monograph Series*, N.º 5, Arlington/Virginia: American Anthropological Association: 1-16.

Müller-Wille, Staffan, Rheinberger, Hans-Jörg 2007
"Heridity – The Formation of an Epistemic Space", *Heredity produced: at the crossroads of biology, politics, and culture, 1500 – 1870* edited by Staffan Müller-Wille and Hans-Jörg Rheinberger, Massachussetts: MIT Press: 3-34.

Murray, Tim & Evans, Christopher (editores) 2010
Histories of Archaeology. A reader in the History of Archaeology, Oxford: Oxford University Press.

Nair, Tom 1977
The Break up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism, London: New Left Books.

Neto, Maria João 2010
"Restaurar os monumentos da Nação entre 1932 e 1964" in *100 Anos de Património – Memória de Identidade*, coordenação científica de Jorge Custódio, Lisboa: IGESPAR: 157-166.

Neto, Maria João Baptista 1999
"A Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais e a intervenção no património arquitectónico em

Portugal, 1929-1999" *in Caminhos do Património*, Catálogo da Exposição, Lisboa: DGEMN e Livros Horizonte: 23-43.

Neto, Maria João Baptista 2001
Memória, Propaganda e Poder. O Restauro dos Monumentos Nacionais (1929-1960), Porto: FAUP publicações.

Novales, Alberto Gil 1973
"Crítica de José António Maravall: *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*", *Revista Occidente* – Segunda Época – N.º 128: 253-257.

Olivier, Laurent 1997
"L'archéologie française et le régime de Vichy", *Les Nouvelles de l'Archéologie* , 67: 17-22 .

Olivier, Laurent 2002
"L'archéologie du IIIème Reich et la France. Notes pour servir à l'étude de la "banalité du mal" en archéologie" in A. Leube (direcção), *Prähistorie und Nationalsozialismus. Die mittel- und osteuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung in den Jahren 1933-1945*, Heidelberg: Synchron:575-601.

Olivier, Laurent 2008
Le Sombre Abîme du Temps. Memoire et Archaeologie, Paris: Éditions Seuil.

Olsen, B. J. 2001
"The end of history? Archaeology and politics of identity in a globalised world" in *The Destruction and Conservation of Cultural Property* editado por R. Layton, P. Stone e J. Thomas, London: Routledge: 42-54.

Ornelas, José N. 2002
The Fascist Body in Contemporary Portuguese Narrative, *Luso-Brazilian Review*, Vol. 39, No. 2, Special Issue: Portuguese Cultural Studies: 65-77.

Paço, Afonso 1943
Uma vasilha de barro, de grandes dimensões, do «castro» de Vila-Nova-São-Pedro, Separata da Comunicação apresentada à 7ª secção do Congresso Luso-Espanhol de 1942, no Porto.

Paço, Afonso 1952
"Castro de Vila Nova de São Pedro, I – 15ª Campanha de Escavações (1951), separata da Revista *Brotéria*, vol. IV, Fasc. 3.

Paço, Afonso 1954
"Castro de Vila Nova de São Pedro, VI – Campanhas Arqueológicas de 1943 a 1950 – (N.º 7 a N.º 14), *Arqueologia e História*, 8ª Série, volume III: 31-80.

Paço, Afonso 1959a
"Novos Documentos sobre a Batalha de Aljubarrota", Separata da Revista *Infantaria*, 151-2.

Paço, Afonso 1959b
"Escavações de carácter histórico no campo da batalha" in *Aljubarrota – Trabalhos em execução de arqueologia militar*, Publicações da Comissão de História Militar, Lisboa: 35-51.

Paço, Afonso 1961
"Novos Aspectos da Batalha de Aljubarrota", separata de O Concelho de Santo Tirso – Boletim Cultural, vol. VII, N.º 2.

Paço, António Simões 2008 (Editor-Coordenador)
Os Anos de Salazar. O que se contava e o que se ocultava - O Povo é quem mais ordena (vol. 30), Lisboa: Planeta DeAgostini.

Paço, Manuel Afonso do & Jallay, Eugénio 1970[1939]
"A Póvoa Eneolítica de Vila Nova de São Pedro. Notas sobre a 1ª e 2ª Campanhas de Escavações – 1937 e 1938" in *Trabalhos de Arqueologia de Afonso do Paço* Volume I, Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses: 229-274.

Paço, Manuel Afonso do & Jallay, Eugénio 1970[1942]
"A Póvoa Eneolítica de Vila Nova de São Pedro. Notas sobre a 3ª, 4º e 5º Campanhas de Escavações – 1939, 1940 e 1941" in *Trabalhos de Arqueologia de Afonso do Paço* Volume I, Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses: 275-274.

Paço, Manuel Afonso do & Jallay, Eugénio 1970[1943]
"A Póvoa Eneolítica de Vila Nova de São Pedro. Escavações de 1942" in *Trabalhos de Arqueologia de Afonso do Paço* Volume I, Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses: 275-274.

Parsons, Talcott 1960
"The distribution of power in American society" in Talcott Parson (autor) *Structure and Process in Modern Societies*, New York: Free Press.

Parsons, Talcott 1966
Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs, N.J.: prentice Hall.

Parsons, Talcott 1968
The Structure of Social Action, New York: Free Press.

Pereira, Paula Cristina 2005
Do Sentir e do Pensar. Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética, Porto: Edições Afrontamento.

Pierson, Cristopher 2004 [1996]
The Modern State, 2nd Edition, Oxon/New York: Routledge.

Pimenta, Alfredo 1937
Elementos da História de Portugal, Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.

Pimenta, José Ramiro 1999
"Arqueologia" in *Dicionário de História de Portugal*. Volume de actualização (1926-1974), direcção de António Barreto e Maria Filomena Mónica, Porto: Livraria Editora Figueirinhas: 115-118.

Pimenta, José Ramiro 2007
"O Laboratório de Mendes Correia", Geo-Historiografia da Cultura Castreja. 3 Ensaios, Porto: Figueirinhas: 49-84.

Pimentel, Irene Flunser 1998
"O aperfeiçoamento da raça. A eugenia na primeira metade do século XX", *História*, n.º 3: 18-27.

Pimentel, Irene Funstel 2007
Mocidade Portuguesa Feminina. Educada para ser boa esposa, boa mãe, católica e obediente, Lisboa: Esfera dos Livros.

Pinheiro, Teresa (2008)
"Memória histórica no Portugal contemporâneo" in: Anna Kalewska (ed.), *Diálogos com a Lusofonia. Colóquio comemorativo dos 30 anos do Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos da Universidade de Varsóvia. Warsaw: Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos da Universidade de Varsóvia: 84-99.*

Pinto, António Costa (ed.) 2005
Portugal Contemporâneo, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Pinto, António Costa 1992
O Salazarismo e o Fascismo Europeu. Problemas de Interpretação nas Ciências Sociais, Lisboa: Editorial Estampa.

Pinto, António Costa 2001 (coordenação)
Os Presidentes da República Portuguesa, Lisboa: Temas e debates – Actividades Editoriais.

Piotrowska, Danuta 1997-98
"Biskupin 1933-1996: archaeology, politics and nationalism", *Archaeologia Polona*, vol. 35-36: 255-285

Poggi, G. 1990
The State: its Nature, Development and Prospects, Cambridge: Polity.

Pombo, Olga 2006
Unidade da ciência. Programas, Figuras e Metáforas, Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis.

Preziosi, Donald & Farago, Claire (editores) 2004
Grasping the world. The idea of the Museum, Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

Rabinow, Paul 1991 [1984)
"Introdution" in *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, editado do Paul Rabinow, London: Penguin Books: 3-29.

Rabinow, Paul 1991 [1984]
"Introduction" in *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, introdução e organização de texto por Paul Rabinow, London: Penguin: 3-29.

Ramos do Ó, Jorge 1999
Os anos de Ferro. O dispositivo cultural durante a «Política do Espírito» 1933-1949, Lisboa: Editorial Estampa.

Raposo, Luís 1999
"Arqueologia e Museus em Portugal desde finais do século XIX", *Al-Madan* II Série N.º 8: 169-176.

Raposo, Luís 2007/08
"Museu Nacional de Arqueologia, Instituição Centenária da Cultura Portuguesa" *ANNUALIA*, Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo: 118-139.

Raposo, Luís 2010
"1926 a 1936: a instalação da «ordem nova» e a arqueologia portuguesa" in *100 Anos de Património – Memória de Identidade*, coordenação científica de Jorge Custódio, Lisboa: IGESPAR: 201-204.

Real, Miguel 2003
Eduardo Lourenço – Os Anos de Formação (1945-1958), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Reis, António 1989
"Os Valores Salazaristas" in *Portugal Contemporâneo* Volume IV, direcção de António Reis, Lisboa: Alfa: 332-338.

Rémond, René 1994 [1974]
Introdução à História do nosso tempo – Do Antigo Regime aos nossos dias, Lisboa: Gradiva.

Renfrew, Colin & Bahn, Paul 1991
Archaeology: Theories, Methods and Practices: London: Thomas and Hudson.

Ribeiro, Juliano 1934
"Rainhas. Tronos Efémero. Rainhas. Negras. Plebeias", Civilização N.º 70: 17.

Ribeiro, Orlando 1977
Introduções Geográficas à História de Portugal, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Ribeiro, Orlando 1986
Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Ribeiro, Orlando 1987
A Formação de Portugal, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação.

Roche, M. 2000
"Citizenship, popular culture and Europe" in N. Stevenson (editor) *Culture and Citizenship*, London: Sage.

Rokkan, Stein 1975
"Dimensions of State Formation and Nation-Building" in Charles Tilly *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: University Press.

Rosas, Fernando 1992 (editor)
"Portugal e O Estado Novo (1930/60)", *Nova História de Portugal* Vol. XII, direcção de A.H. Oliveira Marques e Joel Serrão, Lisboa: Editorial Estampa.

Rosas, Fernando 1994 (editor)
O Estado Novo (1926-1974), *História de Portugal* Volume 7, direcção de José Mattoso, Lisboa: Editorial Estampa.

Rosas, Fernando 2001
O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo, *Análise Social,* vol. XXXV (157): 1031-1054.

Rosas, Lúcia 1996
Monumentos Pátrios. A arquitectura religiosa medieval – património e restauro (1835-1929), Dissertação de Doutoramento em História de Arte apresentadada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: edição policopiada.

Sá, Victor de 1989
O Fascismo no Quotidiano, Lisboa: Vega.

Salazar, António Oliveira 1928
"Os Problemas Nacionais e a Ordem da sua Solução" in *Discursos e Notas Políticas I (1928-1934)*, 5ª Edição revista, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 7-18.

Salazar, António Oliveira 1933
"Educação Física e Desportos" in *Discursos e Notas Políticas I (1928-1934)*, 5ª Edição revista, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 269-275.

Salazar, António Oliveira 1934
"A Escola, a Vida e a Nação" in *Discursos e Notas Políticas I (1928-1934)*, 5ª Edição revista, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 303-314.

Salazar, António Oliveira 1935
"Prefácio da 4ª Edição" in *Discursos e Notas Políticas I (1928-1934)*, 5ª Edição revista, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: V-LXIX.

Salazar, António Oliveira 1935
"Aljubarrota, Festa da Mocidade" in *Discursos e Notas Políticas II (1935-1937)*, 2ª Edição revista, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 47-56.

Salazar, António Oliveira 1936a
"As Grandes Certezas da Revolução Nacional" in *Discursos e Notas Políticas II (1935-1937)*, 2ª Edição de 1945, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 125-141.

Salazar, António Oliveira 1936b
"Sempre o Mesmo Milagre" in *Discursos e Notas Políticas II (1935-1937)*, 2ª Edição de 1945, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 173-179

Salazar, António Oliveira 1938
"A Educação Política, garantia da continuidade revolucionária" in *Discursos e Notas Políticas III (1938-1943)*, 2ª Edição, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 25-38.

Salazar, António Oliveira 1940a
"Fins e Necessidade da Propaganda Política" in *Discursos e Notas Políticas III (1938-1943)*, 2ª Edição, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 191-211.

Salazar, António Oliveira 1940b
"800 anos de Independência" in *Discursos e Notas Políticas III (1938-1943)*, 2ª Edição, introdução e organização de António Oliveira Salazar, Coimbra: Coimbra Editora Lda.: 253-259.

Sanches, Manuela Ribeiro & Serrão, Adriana Veríssimo 2002
A "Invenção do Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Sanches, Manuela Ribeiro & Serrão, Adriana Veríssimo 2002
A "Invenção do Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 269-314.

Sanches, Manuela Ribeiro 2002
"O "Homem" Reinventado"" in *A "Invenção do Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII* autoria de Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, selecção e tradução de Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 27-41.

Sanches, Manuela Ribeiro 2006
"Introdução" in *Portugal não é um País Pequeno: contar o império na pós-colonialidade*, organização de Manuela

Ribeiro Sanches, Lisboa: Cotovia.

Santos, António de Almeida 2009
Que Ordem Mundial?, Lisboa: Campo da Comunicação.

Santos, B.S. 2002 [1994]
Pela mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade, Porto: Edições afrontamento

Santos, Boaventura de Sousa 2001 [1987]
Um Discurso sobre as Ciências, Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura Sousa 2001 [1987]
Um Discurso sobre as Ciências, Porto: Edições Afrontamento.

Saraiva, António José 1982
A Cultura em Portugal – teoria e história, Amadora: Livraria Bertrand.

Schnapp 1997 [1993]
The Discovery of the Past, London: British Museum.

Semedo, Alice 2004
"Da Invenção do Museu Público: tecnologias e contexto", *Revista da Faculdade de Letras, Ciências e Técnicas do património*, I Série vol. III: 129-136.

Serén, Maria do Carmo 2001
A Porta do Meio. Exposição Colonial de 1934, Fotografias da Casa Alvão, Porto: Centro Português de Fotografia/MC.

Serrão, Adriana Veríssimo 2002
"O despertar da questão antropológica" in *A "Invenção do Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII* autoria de Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, selecção e tradução de Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 11-26.

Serrão, Adriana Veríssimo 2002
"O despertar da questão antropológica" in *A "Invenção do Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII* autoria de Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, selecção e tradução de Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 11-26.

Shennan, Stephen (editor) 1989
Archaeological Approaches to Cultural Identity, One World Archaeology 10, London e New York: Routledge.

Silva, António Carlos 1999
"Arqueologia Portuguesa no Século XX – um testemunho muito pessoal", *Al-Madan*, IIº Série, N.º 8: 133-137.

Silva, António Carlos 2002
"Das propostas de Estácio da Veiga (1880) à criação do Instituto Português de Arqueologia (1996) – cem anos de equívocos na gestão do património arqueológico", *Arqueologia & História*, Volume 54: 299-315.

Silva, Augusto Santos & Jorge, Vítor Oliveira (orgs.) 1993
Existe uma Cultura Portuguesa, Edições Afrontamento: Porto.

Silva, Augusto Santos 1987
Formar a Nação: vias culturais do progresso segundo intelectuais portugueses do século XIX – 1º parte, Porto:

Centro de Estudos Humanísticos.

Silva, Augusto Santos 1994
Tempos Cruzados – Um estudo Interpretativo da Cultura Popular, Porto: Edições Afrontamento.

Silva, Augusto Santos 2002
Dinâmicas Sociais do Nosso Tempo, Porto: Universidade do Porto Editora.

Silva, Isabel Alarcão 1992
"Modernidade e tradição nos cartazes de propaganda do Estado Novo". *in* António Reis (Direcção). *Portugal Contemporâneo*. Volume IV, Lisboa: Publicações Alfa: 321-330.

Silva, Teresa 2002
Exposição Colonial do Porto. Relatório Final de Actividades Científicas em Museus apresentado no Curso de Pós-Gradução em Museologia, Porto: FLUP.

Silveirinha, Maria João 2005
"Moeda e Construção Europeia: Uma abordagem identitária" in *Actas do III SOPCOM, VI LUSOCOM e II IBÉRICO*, Volume IV: 491-501. Versão on line consultada a 14 de Janeiro de 2010:
http://bocc.ubi.pt/pag/silveirinha-maria-moeda-construcao-europeia.pdf

Smith, Anthony D. 1996
"History and Modernity: reflections on the theory of nationalism" in J. Hall & I. Jarvie (eds.), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amesterdão: Rodopi: 129-146.

Smith, Anthony D. 1997 [1991]
A Identidade Nacional, LIsboa: Gradiva.

Smith, Anthony D. 1998
Nationalism and Modernism, London: Routledge.

Smith, Anthony D. 1999
Myth and Memories of the Nation, Oxford: Oxford University Press.

Smith, Anthony D. 2000
The Nation in History, Cambridge: Polity Press.

Smith, Anthony D. 2006 [2001]
Nacionalismo, Lisboa: Teorema.

Sobral, José Manuel 2003
"A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português" *Análise Social*, vol. XXXVII (165): 1093-116.

Sobral, José Manuel 2006
"Memória e Identidade Nacional: considerações de carácter geral e o caso português", consultada publicação on line a 20 de Março de 2010:
http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_4.pdf

Tavares, Gonçalo M. 2009
Breves Notas sobre as ligações (Llansol, Molder e Zambrano), Lisboa: Relógio D'Água.

Thiesse, Anne-Marie 2000 [1999]
A Criação das Identidades Nacionais, Lisboa: Temas & Debates.

Thomas, J. 2006/2007 "The trouble with material culture", *Journal of Iberian Archaeology – Special Issues: Overcoming the Modern Invention of Material Culture* editado por V.O. Jorge e Julian Thomas, Vol. 9/10: 11-24.

Thomas, Julian & Jorge, Vítor Oliveira (editores) 2008
Archaeology and the Politics of Vision in a Post-Modern Context, Newcastle: Cambridge University Press.

Thomas, Julian 2004
Archaeology and Modernity, London: Routledge.

Tilly, C. 1990
Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990, Oxford: Blackwell.

Torgal, Luís Reis 2008
"Pátria, Nação e Nacionalismo" in Luís Reis Torgal, Fernando Tavares Pimenta e Julião Soares Sousa (Coordenação) *Comunidades Imaginadas – Nações e Nacionalismo em África, Coimbra*: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Torgal, Luís Reis 2009
Estados Novos, Estado Novo, Vol. 1 e 2, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Torres, Cláudio & Jorge, Vítor Oliveira (coordenadores) 1998)
A Arqueologia e os Outros Patrimónios, Porto: ADECAP.

Touchard, J. 1991[1959]
História das Ideias Políticas Vol. II – Do Renascimento ao Iluminismo, Mem Martins: Publicações Europa-América

Touchard, Jean 1991 [1959]
História das Ideias Políticas: Do Renascimento ao Iluminismo, Volume II, Mem Martins: Publicações Europa América.

Trigger, Bruce 1980
Alternative archaeologies: Nationalist, colonialist, imperialist, *Man*, 19: 355-70.

Trigger, Bruce 1992 [1989]
Historia del Pensamiento Arqueologico, Barcelona: Editorial Crítica

Trindade, Luís 2008
O Estranho Caso do Nacionalismo Português. O salazarismo entre a literatura e a política, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

Turner, Victor 1974
Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Vale, Ana 2008
"Images from the Iberian Copper Age: the case of the son called «fortified settlements" (Lisbon)" in *Archaeology and the Politics of the Vision in a Post-Modern Context* editado por Julian Thomas e Vítor Oliveira Jorge, Newcastle: Cambridge Scholar Publishing: 186-208.

Vale, Ana 2010a
"Rethinking the political implications of statics and dynamics at the site of Castanheiro do Vento, Portugal" in *Unquiet Pasts. Risk Society, Lived Cultural Heritage, Re-designing Reflexivity* editado por Stephanie Koerner e

Ian Russell, Farnham/Burlington: Ashgate Publishing Limited: 185-192.

Vale, Ana 2010b
"Translating Materials into Activities and Activities into Persons: The Persistence of Gender Prejudices in Past Narratives in the Iberian Península" in *Situating Gender in European Archaeologies* editado por Liv Helga Dommasnes, Tove Hjørungdal, Sandra Montón-Subías, Margarita Sánchez Romero e Nancy L. Wicker, Budapeste: Archaeolingua Foundation: 137-153.

Veiga, A.B Costa 1959
"Palavras preliminares" in *Aljubarrota – Trabalhos em execução de arqueologia militar*, Publicações da Comissão de História Militar, Lisboa: 7-19.

Veit, Ulrich 2000
"Gustav Kossinna and his concept of a national archaeology", in *Archaeology, ideology and Society. The German Experience*, editado por Heinrich Härke, Frankfurt: Peterlang: 40-64.

Velho, Gonçalo Leite 2009
Castelo Velho, a Natureza e o Tempo: questões relativas à Re-construção de um lugar, Dissertação de Doutoramento em Arqueologia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto: FLUP.

Verón, Eliseo 1978
"Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir", *Communications*, 28: 7-20

Vieira, Joaquim 2008
Mocidade Portuguesa, Lisboa: A Esfera dos Livros.

Vieira, Joaquim 2008
Mocidade Portuguesa. Homens para um Estado Novo, Lisboa: Esfera dos Livros.

Vieira, Joaquim 2010
Fotobiografias do Século XX: António de Oliveira Salazar, Lisboa: Círculo de Leitores.

Vilela, Eugénia 1998
Do Corpo Equívoco. Reflexões Sobre a Verdade e a Educação Nas Narrativas Epistemológicas Da Modernidade, Braga-Coimbra: Angelus Novus.

Vilela, Eugénia 2000
"Corpos Inabitáveis. Errância, Filosofia e Memória, *Enrahonar* 31: 35-52.

Vilela, Eugénia 2010
Silêncios Tangíveis. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneo de abandono, Porto: Edições Afrontamento.

Weber, Max 1970
"Politic as vocation", in H. H. Gerth & C. W. Mills (Eds.) *From Max Weber*, London: Routledge & Kegan Paul.

Weber, Max 1978a
Economy and Society, Volume I, New York: Bedminster.

Wheeler, Mortimer 1954
Archaeology from the Earth, Oxford: Oxford University Press.

Willey, Gordon R. & Sabloff, Jeremy A 1980 [1974]
A History of American Archaeology, London: Thames and Hudson.

Woolf, Virgínia 2005 [1931/32]
Londres, Lisboa: Relógio D'Água.

Žižek, Slavoj 1994
"The Spectre of Ideology" in *Mapping Ideology* editado por Slavoj Žižek, London: Verso: 1–33.

Žižek, Slavoj 2006 [2004]
A Subjectividade por vir, Lisboa: Relógio D'Água.

Žižek, Slavoj 2008 [1998]
The Sublime Object of Ideology, London: Verso.