

UNIVERSIDADE ABERTA



UNIVERSIDADE
AbERTA
www.uab.pt

De Alexandria ao Identitarismo. Presenças
gnósticas na direita radical contemporânea.

João José Rosmaninho Loureiro Vaz
Mestrado em Estudos Sobre a Europa

2018

UNIVERSIDADE ABERTA



UNIVERSIDADE
AbERTA
www.uab.pt

De Alexandria ao Identitarismo. Presenças
gnósticas na direita radical contemporânea.

João José Rosmaninho Loureiro Vaz
Mestrado em Estudos Sobre a Europa

Dissertação de Mestrado Orientada pelo
Professor Doutor Paulo Costa

2018

RESUMO

O presente trabalho pretende ser uma reflexão sobre o gnosticismo e a sua influência em alguns dos movimentos políticos mais significativos dos últimos cem anos, com especial referência ao caso português.

O gnosticismo surge num ambiente pré-cristão e vai configurar-se como adversário da nova religião emergente. Entre os séculos I e IV desenvolve-se um confronto entre gnosticismo e cristianismo, o qual termina com a aparente vantagem deste.

Adormecido durante o período medieval, o gnosticismo começa a reviver com o Renascimento. Mas é, sobretudo, a partir do século XVIII com o culto do progresso e suas sequelas, nomeadamente o positivismo e o marxismo, que renasce com uma força notável.

O século XX assiste ao aparecimento das *religiões políticas*, comunismo, marxismo e fascismo as quais apresentam uma forte componente gnóstica. Em todas elas existe a pretensão do absoluto, a convicção de que representam um estágio crucial da história, configurando assim a ideia gnóstica central segundo a qual o conhecimento é o veículo para a salvação. Negando o cristianismo apresentam uma dívida para com o mesmo, a nível da perspectiva histórica. São, no fim de contas, o outro daquele, ajustado a um mundo que se quer secularizado mas não consegue passar sem fé, seja ela no progresso, na raça, na história ou na democracia liberal.

Nos nossos dias o discurso gnóstico continua vivo, seja na pretensão totalitária de alguns arautos do politicamente correcto, nas velhas ideologias supostamente mortas em 1945 e 1989 e em movimentos radicais contemporâneos como é também visível no caso português.

Contra estas ideologias ergueu-se, ao longo do século XX, a herança da Contra-Revolução e da Doutrina Social da Igreja.

Grandes ideias têm-se confrontado ao longo da História. Duas delas, o cristianismo e o gnosticismo, fazem-no há 2000 anos. É um pouco desse processo o que aqui se analisa.

Para a efectivação do trabalho procedemos à revisão de parte da literatura existente acerca do universo gnóstico, do nazismo, marxismo, fascismo e Estado Novo. O mesmo foi feito para a direita radical contemporânea nacional, tendo-se também, para esta, procedido à realização de entrevistas e pesquisa de materiais editados que vão desde a propaganda política a reportagens surgidas na imprensa nacional.

No final do mesmo concluímos pela presença dos traços gnósticos nos totalitarismos do século passado e em boa parte da direita radical contemporânea portuguesa. Num plano diferente colocamos o autoritarismo salazarista, devedor do universo intelectual tradicional e católico e como tal hostil ao imaginário gnóstico.

Palavras-Chave: Cristianismo, gnosticismo, totalitarismo, direita radical.

ABSTRACT

This essay intends to be a reflection on gnosticism and its influence in some of the most significant political movements in the last hundred years.

Gnosticism arose in a pre-Christian environment and set itself up as an opponent of the emerging new religion. A confrontation between gnosticism and christianism was developed between the first and the fourth centuries and ended with the apparent advantage of the last one.

Being asleep during the medieval period, gnosticism began to revive with the renaissance. But it was mainly since the eighteenth century with the cult of progress and its aftermath - marxism and positivism - that it was reborn with remarkable strength.

The twentieth century witnessed the emergence of political religions: communism, marxism and fascism, which have a strong gnostic component. In all of them there is a dream of the absolute, a conviction that they represent the last stage of history configuring the central gnostic idea according to which, knowledge is the vehicle for salvation.

Although these ideologies deny christianism, all of them are indebted to it concerning their historical perspective. After all, they are the reverse of christianism adjusted to a world that claims to be secularized but can not live without faith, whether in progress, race or history.

Nowadays, the gnostic discourse continues to be alive, both in the neoliberal doctrine, and in ideologies supposedly dead in 1945 and 1989 and in contemporary radical movements such as the portuguese radical right.

Throughout the twentieth century, the legacy of the counter-revolution and the social doctrine of the catholic church arose against these political beliefs - as can be detected in the conservative authoritarianism of Estado Novo.

Great doctrines have been fighting among themselves throughout history. Two of them, christianism and gnosticism have been doing it for 2000 years ago. It is a chapter of this process that is analyzed here.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas

Introdução: p.1.

Objecto de estudo: p.2.

Metodologia: p.4.

1.Enquadramento teórico: p.7.

1.1. Gnosticismo: p. 9.

1.2. Gnosticismo e cristianismo: cosmovisões e oposições: p.13.

1.3. Persistência do gnosticismo: p.20.

1.4. Totalitarismo e gnose: p.23.

1.5. Formas de totalitarismo: p.23.

1.5.1. O comunismo: p.28.

1.5.2. O nazismo: p.33.

1.5.3. O fascismo: p.47.

2.Estado Novo: p.55.

3.Estado Novo e a Direita Radical Contemporânea Portuguesa: p. 87.

4. Reflexões Finais: p. 135.

5.Bibliografia: p. 141.

Anexos: p. 151

Lista de abreviaturas, siglas e acrónimos utilizadas no presente trabalho:

AN- Aliança Nacional.

AfD- Alternative für Deutschland- Alternativa para a Alemanha.

AP-Alternativa Portugal.

BE- Bloco de Esquerda.

BR- Brigade Rosse- Brigadas Vermelhas.

CDS- Centro Democrático Social.

CI- Causa Identitária.

CEE- Comunidade Económica Europeia.

FH- Feminae Honoratae.

FPO- Partido da Liberdade

FP-25- Forças Populares 25 de Abril.

FDN- Frente da Direita Nacional.

FLNS- Frente de Libertação Nacional-Sindicalista.

FN- Frente Nacional.

FNR- Frente Nacional Revolucionária.

FN(f)- Front National - Frente Nacional (França).

FN- Fuerza Nueva – Força Nova.

HSN- Hammerskin Nation.

IN- Intervenção Nacionalista.

ISCTE-UL- Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa- Universidade de Lisboa.

MAN- Movimento de Acção Nacional.

MIRN/PDP- Movimento Para a Independência e Reconstrução Nacional/Partido da Direita Nacional.

MN- Movimento Nacionalista.

MON- Movimento de Oposição Nacional.

MRPP- Movimento Para a Reorganização do Partido do Proletariado.

MSI- Movimento Sociale Italiano- Movimento Social Italiano.

MSN- Movimento Social Nacionalista.

NEOS- Núcleo de Estudos Oliveira Salazar.

NKVD- Narodniy Komissariat Vnutrennikh Del- Comissariado do Povo Para os Assuntos Internos.

NM- Nova Monarquia.

NOS- Nova Ordem Social.

NP- Nova Portugalidade.

ON- Ordem Nova.

PCP- Partido Comunista Português.

PDS- Partito Democratico della Sinistra- Partido Democrático da Esquerda

PDC- Partido da Democracia Cristã.

PNR- Partido Nacional Renovador.

PP- Portugueses Primeiro.

PRD- Partido Renovador Democrático.

PVV- Partij Voor de Vrijheid- Partido Para a Liberdade.

RAF- Rote Armeefraktion- Fracção do Exército Vermelho.

TIR- Terra Identidade e Resistência.

EU-União Europeia.

VD- Voz Dissidente.

WAU- Women's for Aryan Unity.

Introdução

O conflito entre o cristianismo e o gnosticismo tem estado presente ao longo de dois milénios. Se nos primeiros séculos da Era Cristã foi particularmente visível arrefeceu durante a Idade Média, provavelmente devido a uma maior homogeneidade teológica a qual, ainda assim, não foi suficiente para impedir a emergência do catarismo.

Com o Renascimento e o reposicionamento do lugar do homem no Cosmos, mas sobretudo com o advento do Iluminismo e do mito do progresso, dá-se uma nova emergência da gnose. Os séculos XIX e XX assistirão à sua reformulação sob a forma de autênticas religiões seculares (comunismo, nazismo) caracterizadas pela hostilidade ao cristianismo em geral, ao catolicismo em particular. Contraopondo-se a elas encontramos os movimentos contra-revolucionários de cariz tradicionalista e conservador, sem apropriação de elementos gnósticos e com enraizamento nos valores cristãos.

Assimilados com frequência às ideologias totalitárias são, pelo contrário, radicalmente distintos daquelas, seja na dimensão filosófica ou política. É em parte a fim de perceber a realidade de tal conflito que se realiza o presente trabalho.

A relevância deste estudo tem a ver, também, com a necessidade de aumentar a produção acerca das direitas radicais em Portugal antes e após o 25 de Abril (a qual é, ainda hoje, relativamente escassa, embora nos últimos anos tenham surgido alguns trabalhos relevantes, nomeadamente por parte de Riccardo Marchi e José Pedro Zúquete) determinando se, nas mesmas, existem traços do elemento gnóstico que marcou ideologias ao longo do século XX.

Perceber se há continuidade entre a direita radical portuguesa de hoje e o Estado Novo é outro ponto a considerar, na medida em que se revela produtivo saber se um regime autoritário de pendor conservador e reaccionário deixou herdeiros sob a forma dos movimentos de direita radical contemporânea. E, em caso negativo, perceber o porquê, concretizando desta forma o objectivo que nos norteou.

Aprendemos, com a filosofia, que a clarificação conceptual é algo de fundamental e as generalizações devem ser utilizadas com parcimónia, sob pena de cairmos em falácias.

Posto isto, não é secundário discutir se uma forma de governo é monárquica ou republicana, se um regime é fascista ou autoritário. O facto de um investigador, um cientista, enquanto pessoa revestir influências ideológicas não significa que não possa analisar os factos de forma rigorosa, pese embora a questão da neutralidade científica não seja de hoje nem de fácil resolução. Crentes ou não em determinada ideologia, professando ou não determinadas simpatias, devemos procurar o máximo de objectividade. É isso que nos propomos, procurando obter definições de forma clara. Dessa forma contamos entender o que são e como se relacionam os conceitos analisados neste trabalho.

Objecto de Estudo:

A presente dissertação tem por objectivo prioritário perceber se a gnose, presente nas ideologias totalitárias do século XX, pode ser encontrada no último quartel do mesmo e no século XXI em forças e movimentos políticos portugueses cuja filiação remota pode ser procurada, em alguns casos, naquelas. Trata-se de mostrar até que ponto tal doutrina continua hoje viva e actuante em certos movimentos políticos.

A gnose é uma crença que tem atravessado a História, defendendo uma separação radical entre o mundo do espírito (ao qual apenas acede uma elite esclarecida) e o da matéria (lugar da maioria). Vivendo nós em sociedades essencialmente materialistas parece termos deixado de perceber até que ponto os que nos antecederam continuam ainda presentes. Com a gnose sucede isso mesmo. Aparece-nos numa dimensão folclórica, digamos assim, sob a forma da parafernália *new age* gerada durante os séculos XX (e mesmo antes) e XXI. Mas existe ainda enquanto força motora em diversas ideologias, pelo que nos importa saber se a dinâmica que gerou na história das ideias teve continuidade (e de que forma) em importantes movimentos políticos contemporâneos.

Outro dos objectivos consiste em detectar as razões que levam à escassa presença da direita radical no espectro político português.

Naturalmente, existe aqui um risco, o de querer encontrar presenças onde elas não existem, forçando interpretações. O gnosticismo, como o platonismo e outros, marcou presença na história das ideias ao longo dos séculos, mas isso não pode fazer-nos crer que encontramos a sua marca em cada ideologia ou em qualquer traço da mesma.

As questões que procuraremos ver respondidas são, essencialmente, as seguintes:

- Qual a relação entre gnosticismo e cristianismo?
- Em que medida algumas ideologias contemporâneas são influenciadas pelo gnosticismo?
- Até que ponto o confronto entre ideologias vivido no século XX pode representar um aspecto do conflito mais vasto entre gnosticismo e cristianismo?
- Existirão suficientes familiaridades entre a direita radical portuguesa e as suas congéneres europeias, no sentido de podermos falar de uma família ideológica?

Para responder a tais perguntas iremos abordar quatro temas de estudo:

- A gnose: doutrina segundo a qual a salvação é adquirida pelo conhecimento, acessível apenas a uma elite de privilegiados.
- O totalitarismo: entendido como a doutrina que coloca o Estado como referencial absoluto colocando a pessoa humana numa condição de sujeição àquele e estatizando o indivíduo e a sociedade.
- O autoritarismo: entendido como doutrina que coloca o referencial na autoridade mais do que na liberdade individual.
- A direita radical contemporânea portuguesa: vista como a constelação partidária e extra-partidária colocada fora do espectro parlamentar.

Estes quatro temas manifestam relações de proximidade. Assim, vemos a gnose a influenciar a prática totalitária na medida em que no totalitarismo existe uma elite que se distingue de forma radical da maioria dos cidadãos e é detentora de poderes absolutos fundados numa percepção privilegiada da realidade. Esta, sendo imperfeita, deve ser regenerada no que constitui um traço gnóstico essencial.

De forma diferente, o autoritarismo não contempla tal posicionamento pois os seus valores referenciais derivam de uma tradição de raiz cristã e antignóstica.

Na direita radical contemporânea portuguesa temos a presença de elementos gnósticos tal como nas doutrinas totalitárias. Uma franja minoritária dessa direita mantém-se fiel aos

princípios autoritários e, conseqüentemente, não gnósticos. De que modo se efectivam tais fidelidades é algo que procuramos perceber no presente estudo.

Metodologia

No presente estudo começamos por fazer uma leitura dos textos chave da literatura gnóstica. A partir daí procedemos a uma revisão de alguma da bibliografia publicada acerca dos referidos textos, bem como dos movimentos gnósticos. Moveu-nos, essencialmente, a necessidade de determinar as características definidoras do ideário em causa.

Continuamos pela análise de obras sobre os totalitarismos do século XX, focando-nos essencialmente na relação entre eles e o cristianismo. Tal deve-se ao facto do seu grande adversário, a gnose, influenciar a dimensão teórica das ideologias totalitárias abrindo assim caminho a que estas vejam no cristianismo um adversário incómodo.

Neste processo recorreremos ainda, quando possível, a textos da autoria de actores envolvidos directamente na génese das ideologias totalitárias e em intervenientes nas mesmas, nomeadamente Hitler, Mussolini, Lenine, mas também Philippe Bouhler ou Hans Gunther no sentido de perceber de forma mais exacta o fundamento de tais doutrinas (e a sua dimensão gnóstica) a partir do que nos disseram os que as construíram e não apenas os intérpretes posteriores.

Prosseguimos com o estudo do Estado Novo, essencialmente na sua dimensão contra-revolucionária e na sua filiação católica. Usámos a mesma estratégia do caso anterior, recorrendo não só a estudos sobre o período em questão mas também aos textos dos intervenientes no processo histórico, como Alfredo Pimenta e Salazar entre outros.

Para a abordagem à direita radical portuguesa após o 25 de Abril, em especial no século XXI, recorreremos a trabalhos publicados sobre aquela. Incontornáveis foram os ensaios de Riccardo Marchi, possivelmente o autor que mais tem produzido sobre o tema.

Analizamos também uma série de documentos, manifestos, programas, publicações, folhetos de movimentos da área nacional desde os anos oitenta até hoje. Alguns destes elementos foram recolhidos em páginas e sites da internet da área nacionalista. Noutros

casos foram consultados documentos originais que se encontram na nossa posse e ou foram facultados por militantes da área nacionalista.

Foram realizadas algumas entrevistas, nomeadamente com elementos integrantes de antigos movimentos nacionalistas e estudiosos da área, a saber:

1. Duarte Branquinho (director do semanário *O Diabo* entre 2011 e 2016 e ligado a movimentos identitários portugueses – Causa Identitária, Terra e Povo. Foi ainda baterista dos LusitanOi, banda seminal no movimento nacionalista português nos anos oitenta).
2. João Franco (integrou a Causa Identitária, dirigiu a revista *Finis Mundi* e é autor do livro *Fundamentos Identitários Para a Pós-Modernidade*).
3. Vítor Luís Rodrigues (veterano da área nacionalista, pertencente a diversos organismos, desde o Movimento Nacionalista (MN) ao Movimento de Oposição Nacional (MON). Autor de diversos trabalhos gráficos para entidades nacionalistas, desde o Partido Nacional Renovador (PNR) às Edições do Templo ou a revista *Futuro Presente* e a editora Contra-Corrente).
4. Paulo Rodrigues (militante em diferentes movimentos nacionalistas como a Alternativa Portugal (AP)).
5. Riccardo Marchi (investigador do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa- Universidade de Lisboa (ISCTE-UL) e autor de diversas obras sobre a direita radical portuguesa pré e pós-25 de Abril- *Folhas Ultra; Império, Nação, Revolução; A Direita Nunca Existiu*, entre outras).
6. Gonçalo Manuel (responsável pela área internacional do movimento Nova Ordem Social).

Os entrevistados proporcionaram-nos informações acerca da dinâmica da direita radical portuguesa e de uma série de conceitos relacionados com a mesma. Ofereceram-nos ainda a possibilidade de reflectir sobre aspectos da sua própria vivência enquanto militantes de movimentos da área nacionalista.

O número de entrevistas realizado (seis) foi inferior ao desejável, dado não ter sido possível realizar todas as pretendidas. Tal situação deveu-se ao facto de alguns dos intervenientes

que se prontificaram a ser entrevistados não terem posteriormente levado adiante essa intenção. Essa escassez foi em certa medida colmatada por uma série de conversas informais mantidas ao longo da elaboração do presente trabalho com vários elementos da área nacionalista.

Não sendo, estruturalmente, entrevistas permitiram a recolha de informações válidas para o estudo em causa pois os intervenientes nessas conversas foram ou são militantes activos de organizações da área nacionalista como sejam a Frente Nacional (FN), o Movimento Nacionalista (MN), a Causa Identitária (CI), entre outros. Dois desses actores são João Martins (um dos fundadores da Causa Identitária (CI) e actualmente na Associação Portugueses Primeiros) e Alberto Araújo Lima (veterano nacionalista integrante de diferentes movimentos da área, herdeiro espiritual – se assim se pode qualificar – do professor António José de Brito), os quais nos forneceram também materiais relevantes para a elaboração do último capítulo deste trabalho.

Além dos recursos já citados, participamos ainda em alguns encontros e conferências realizados por militantes e organizações da área nacionalistas e nos quais recolhemos elementos utilizados neste trabalho. Foram eles, nomeadamente, um encontro organizado por activistas ligados à Associação Portugueses Primeiro versando a imigração e o associativismo nacionalista; e uma conferência sobre nacionalismo e acção social que reuniu oradores de Portugal, Espanha e Itália. No mês de Abril de 2018 estivemos ainda num encontro de elementos do Núcleo de Estudos Oliveira Salazar (NEOS).

A presença na internet, nomeadamente nas redes sociais e fóruns nacionalistas forneceu elementos de trabalho. Aqui, o destaque vai para o extinto Fórum Nacional. Apesar de actualmente inexistente foi possível recuperar alguns dados sobre o mesmo fornecidos por um antigo administrador do dito Fórum, Pedro Marques (actualmente a militar no movimento Nova Ordem Social).

Conversas informais com alguns indivíduos da área nacionalista através da internet proporcionaram informação e materiais noticiosos sobre a direita radical portuguesa.

1.Enquadramento teórico

Entendemos a *gnose* como uma corrente de pensamento heterogénea pré-cristã e cristã que apresenta a ordem do mundo como tendo sido criada por um demiurgo, distante do Ser Absoluto. Como tal essa ordem surge afastada do ideal. Daí deriva a necessidade de se alterar tal situação, variando as respostas consoante as diferentes vias gnósticas. Comum a todas é a importância do conhecimento, acessível a um grupo de eleitos que se distingue das massas.

Nesse sentido, a gnose marca a modernidade e algumas das suas produções, na medida em que estas partilham com aquela a referida crença na “salvação” e no aperfeiçoamento através do conhecimento sobretudo na que é, provavelmente, a sua forma mais estimada desde o século XVII, a ciência – ou aquilo que se entende como tal. Podemos sintetizar os pontos fundamentais dizendo que, para os gnósticos, “o mundo (...) não foi criado pelo Deus verdadeiro; é obra de um simulador, e a tarefa do homem consiste em recusar o jogo desse mundo, a doutrina bíblica e cristã que pretende confirmá-lo e as instituições por meio das quais ele se perpetua. O gnóstico coloca-se assim, logo à partida, na posição de um ser marginal, reduzido (...) a constituir comunidades paralelas e secretas que transmitirão a Doutrina” (Lacarrière, 2001:60).

Utilizaremos a expressão *direita radical* para designar a área política que, em Portugal, se apresenta à direita do Centro Democrático Social (CDS) e professa a crença numa terceira via, para lá do capitalismo liberal e do socialismo estatizante. Esta designação tem dado azo a divergências. Assim, o investigador Riccardo Marchi, bem como Duarte Branquinho optam pelo termo referido, com o primeiro a falar de uma “*velha direita radical*” para os partidos e grupos estruturados e de uma “*extrema-direita*” para os grupúsculos da área (Marchi, 2017: entrevista). Um histórico da área, Vítor Luís, prefere a designação “*dissidência radical*”, mais ajustada ao seu próprio posicionamento filosófico e à forma como encara a vivência nacionalista. (Luís, 2017: entrevista). E um nome que tem escrito sobre a temática, João Franco, opta por falar apenas de “*nacionalismo*” pois considera tal conceito mais esclarecedor e abrangente (Franco, 2017: entrevista).

Entendemos o termo radical, tal como fundamentalismo, como a demanda da raiz, do fundamento, de um princípio que se quer originário. Desse modo, recusamos a caracterização pejorativa apontada actualmente a este termo, na medida em que a sua origem é eminentemente positiva.

Surgido na década de 1920 no seio do protestantismo, o conceito fundamentalismo carrega um significado que não tem a ver com a sua posterior caracterização. Deste modo assimilamos radical a fundamentalista, na medida em que ambos remetem para as fundações da crença. O radical e o fundamentalista são os que proclamam a fidelidade à base que entendem ser o sustentáculo do que professam. Naturalmente, a sua militância será mais agressiva pela fidelidade a um início de que se querem próximos.

O fundamentalista é aquele que se agarra aos fundamentos da sua crença, que se firma neles, que ergue a partir daí os alicerces da referida visão. Por isso, num certo sentido não pode existir crença sem fundamentalismo. O que se verifica posteriormente é a evolução, se podemos aplicar esta palavra, daquela crença.

1.1. Gnosticismo

Neste ponto iremos proceder a uma análise do gnosticismo, procurando caracterizá-lo nos traços fundamentais. Faremos ainda um breve percurso histórico para detectarmos algumas das suas presenças na História. E traçaremos as linhas gerais daquilo a que chamaremos “o homem gnóstico”.

A grande mensagem do gnosticismo pode resumir-se na ideia segundo a qual o conhecimento é salvação. Essa crença atravessará os tempos, cimentando-se no século XX. Para os marxistas a salvação está no conhecimento do sentido da história. Para os nazis na verdade racial. Para o fascismo na compreensão do Estado como o todo. Tal como os gnósticos também os totalitarismos apresentam uma elevada concepção da “divindade” (história, raça, estado).

Para os nossos dias, a salvação reside na verdade do catecismo politicamente correcto. Cada época recebe os revolucionários que merece. Se o século XIX se pôde gabar de um Netchaiev, o XX de um Lenine ou D’Annunzio, o XXI fica-se pelo último dos homens, o dos produtos biológicos e do planeta sem fronteiras, o da felicidade em doses homeopáticas denunciada por Nietzsche.

No Estado Novo nada há de comparável mas tão somente a proclamação do viver de modo habitual, o culto da pacatez e da rotina à margem de qualquer agitação.

Se, como sustenta John Gray, “a política moderna é um capítulo da história da religião” (Gray, 2008: 13), a gnose desempenha um papel importante nessa epopeia. E de modo especial no século XX. De resto, este seria mesmo o momento em que maior influência exerceria, a fazer fé em Alain Besançon:

“Gnosticismo e marcionismo, sempre associados, nunca deixaram de trabalhar a imaginação e de subverter o pensamento cristão. Embora condenados à nasença como a pior das heresias, subsistiram como uma tentação permanente, que salta de século para século, e nunca tão presente como no nosso” (Besançon, 1999:101).

Este carácter religioso de algumas das ideologias do século não passou ao lado de observadores e estudiosos contemporâneos. O caso mais relevante será, provavelmente, o de Eric Voegelin que dedicou largas páginas ao estudo do que considerou como religiões políticas. Um estudioso da sua obra, Mendo Castro Henriques, diz-nos que “Voegelin (...) chamou a atenção para a relevância da gnose como constituinte da realidade política e que caracteriza não somente o fenómeno doutrinário da Antiguidade como também as ideologias modernas”. (Henriques,1994:61-62). Para Voegelin o comunismo e o nazismo, mas também o “iluminismo, humanismo, liberalismo e positivismo são considerados etapas de um gigantesco processo que se iniciou num sectarismo da Antiguidade e que culminou nos totalitarismos do século XX”. (Henriques;1994, 62).

Num certo sentido toda a política pós-1789 é gnóstica. O gnosticismo assume uma elite de pneumáticos, os únicos com acesso ao verdadeiro mundo, à realidade essencial. Gerações de indivíduos que se consideram a si próprios como pertencentes a uma elite pretendem conhecer a melhor forma de organizar a sociedade e conduzir as massas. Os gnósticos foram os primeiros de uma longa linhagem.

Por outro lado são também os pais fundadores dos que sonham teorias conspiratórias. Quando os docetistas afirmam a falsidade da morte de Jesus na cruz afirmando a exclusividade da sua dimensão espiritual e rejeitando o elemento físico estão a dar início á família dos que pretendem ler para lá da narrativa histórica aceite, dos que afirmam conhecer a verdade oculta.

Dois elementos centrais apresentam-se como constituintes dessas elites gnósticas, o político propriamente dito e o intelectual. Por vezes em choque, ambos contribuirão para a planificação e gestão da sociedade idealizada, construída pelos hílicos, que nunca ascenderão ao topo da montanha mas serão indispensáveis para realizar a dimensão material da utopia.

Na componente política parece-nos que os movimentos de carácter gnóstico apenas se tornam possíveis num universo pós-Antigo Regime, contemplando a existência de partidos e uma forma diferente de olhar o poder. Antes disso, se este provém de Deus e encarna no soberano não há lugar para transformações radicais. Qualquer alteração significativa da sociedade é um questionar da ordem divina, conseqüentemente pecaminosa. E se a Igreja pode, outrora, ter sido contagiada por uma visão escatológica familiar à dos totalitarismos contemporâneos, a mesma foi abandonada em devido tempo:

“A esperança revolucionária numa Segunda Vinda, que transfiguraria a estrutura da história na terra, foi abandonada como ‘ridícula’. O Verbo se tornara matéria em Cristo; a graça da redenção fora concedida ao homem; não haveria qualquer divinização da sociedade além da presença espiritual de Cristo em sua igreja. O milenismo judaico foi excluído (...). A sociedade cristã unificada articulava-se nas ordens temporal e espiritual. Em sua articulação temporal, aceitava a conditio humana sem fantasias sobre o milênio” (Voegelin,1982:86).

Segundo o autor citado esta perspectiva, de raiz augustiniana, seria posta em causa por Joaquim de Fiore e a sua visão ternária da história a qual influenciaria autores posteriores como Comte- recordemos que também ele vê o desenvolvimento da humanidade como uma sucessão de três estádios-, ou Marx. A nova escatologia de Fiore “afeta decisivamente a estrutura da política moderna. Ela produziu um simbolismo bem definido, por meio do qual as sociedades políticas ocidentais interpretam o significado da sua existência” (Voegelin,1982:91).

Só com a referida dessacralização do poder e a retirada da dimensão transcendente se abre caminho para a emergência das religiões políticas num espaço que é, de ora em diante, progressivamente secularizado. Atentar contra o Rei já não é atentar contra Deus. Atentar contra a natureza, alterando-a radicalmente, já não é atentar contra a ordem da criação pois esta deixou de ter a marca divina. Portanto, só num mundo secularizado pode haver

espaço e ambiente espiritual para o surgimento de alternativas na forma das religiões políticas de essência gnóstica.

Neste processo o intelectual tem um papel de relevo pois a redenção do mundo faz-se por via do conhecimento do passado mas, sobretudo, da capacidade de “predizer como prosseguirá no futuro a história universal” (Voegelin, 2005:105). Esta personagem tem ainda a função essencial de “fazer parecer possível”, na expressão de Voegelin - um empreendimento fundamental no projecto gnóstico:

“trata-se de superar a constituição do ser, com a sua origem no divino-transcendente, e de substituí-la por uma ordem do ser imanente ao mundo, cuja completude é dada no âmbito do poder da acção humana. Trata-se de alterar de tal modo a estrutura do mundo, sentida como inadaptada, que dela surja um mundo novo e satisfatório” (Voegelin, 2005:108).

A imanentização há-de ter como resultado final “o misticismo ativo de um estágio de perfeição, a ser atingido através da transfiguração revolucionária da natureza do homem, tal como (...) no marxismo” (Voegelin, 1982:93). Esta transformação é central na doutrina gnóstica. O que caracteriza este sujeito é a acção, a capacidade transformadora que arranca o mundo à ordem das trevas para a reconstituir sob uma nova forma, não só ontológica como prática.

Trata-se de um homem revoltado contra a ordem das coisas, percebida como injusta ou maligna. É, no fim de contas, o homem fáustico, de acção, como retratado em Marlowe ou Goethe. Percebe-se então a dívida que atravessa o pensamento moderno face à herança gnóstica, expressa na ideia de domínio sobre a natureza afirmada desde Francis Bacon até ao projecto comteano de transformação radical do mundo sob o desígnio da ciência.

O carácter gnóstico do positivismo fica bem patente na organização eclesiástica que, a dada altura, se veio a verificar nesta nova “religião da humanidade” criada por Comte a qual encontra também um sentido para a história. Esta culminará numa terceira e definitiva idade, ecoando assim a divisão ternária já imaginada por Joaquim de Fiore, com uma época do Pai, outra do Filho e uma terceira do Espírito Santo:

“Embora Deus uno e trino sempre tenha sido o que é, que fosse trino não foi dado a saber desde o princípio, se não aos homens perfeitos’ (...). Embora Deus nunca tenha deixado de ser o que é, o Filho e o Espírito Santo

foram anunciados num determinado momento da história. O ‘misterium trinitatis’ foi por isso revelado somente nesta antiga plenitude dos tempos” (Gatto, 2015:15-16).

Este legado, no qual encontramos a interacção entre o intelectual e a intenção gnóstica de re-invenção do mundo, traduz-se frequentemente na manifestação do desejo de uma obliteração total à qual se seguirá a edificação de uma nova terra. É a “higiene da guerra”, proclamada de forma altissonante pelos futuristas.

Enfatizada sobretudo no marxismo e derivados esta figura prometeica do intelectual não deixará de estar presente no nazismo e afiliados, seja com Drieu la Rochelle, Brasillach ou o próprio Heidegger. Nos regimes autoritários, porém, faz-se sentir em moldes diferentes. Isto porque “quanto mais direitista é um regime autoritário, menos espaço há para a intelligentsia não profissional e não académica” (Linz, 43:2015) deixando de haver, progressivamente, lugar para o intelectual annunziano com tudo o que lhe está associado.

O “viver perigosamente” dá lugar ao “viver habitualmente” e talvez seja essa a razão pela qual um regime como o Estado Novo nunca produziu uma figura comparável às que encontramos em regimes totalitários ou próximos.

1.2. Gnosticismo e cristianismo: cosmovisões e oposições.

Nas próximas linhas prosseguiremos a clarificação dos traços do gnosticismo e aprofundaremos o estudo do seu relacionamento com o cristianismo e a resposta por parte deste á ameaça gnóstica.

O conceito de gnose parece apresentar-se como desesperantemente aberto. Nele confluem uma série de elementos que abrem caminho a diferentes possibilidades de interpretação e de reapropriação. O termo provém do grego e significa conhecimento, estando também relacionado com o adjectivo gnóstico, que significa “conhecedor” ou “iniciado”.

O termo “gnosticismo”, no entanto, é moderno surgindo no século XVIII (Bazán, Piñero, Torrents, 2005:38-39). De acordo com estes autores,

“No seio da história das ideias religiosas não existe nenhuma religião antiga, que tenha deixado testemunhos literários, que possa denominar-se simplesmente como ‘gnose’. O vocábulo exprime antes um conjunto de

ideias ou concepções religiosas, que mantêm entre si uma certa coerência, que costumam mostrar-se juntas e que aparecem como elementos constitutivos de certas religiões específicas do mundo antigo” (Bazán, Piñero, Torrents, 2005:39).

Deriva daqui a dificuldade de encontrar um sentido preciso para a gnose, pois ela não surge como um corpo monolítico e homogêneo. Trata-se de um sincretismo pré-cristão que se configurou como rival do Cristianismo emergente:

“Os diferentes sistemas gnósticos são produtos do sincretismo e remontam à era pré-cristã. (...) Filosofias gregas da religião e a promessa de redenção dos cultos dos mistérios de proveniência oriental e helenística surgiam aí unidos numa miscelânea peculiar de concepções imanentes e transcendententes que só os iniciados podiam entrever” (Franze, 1996:52).

É um discurso sobre o conhecimento e o mundo, aliás, vários discursos pelo que se pode falar em gnosés. Durante muito tempo teve-se como certo que não passava de uma heresia do cristianismo mas, progressivamente, esta tese foi abandonada:

“É certo que não há quaisquer fontes gnósticas que se possam, com toda a certeza, datar antes de Cristo, mas as influências gnósticas e o vocabulário gnóstico já se podem reconhecer tão claramente em Paulo que têm de descender de um movimento poderoso, existente antes dele” (Voegelin, 2005:90).

Como os gnósticos se afirmavam detentores de revelações secretas foi esse um dos factores que os levaram a aproximar-se do Cristianismo, cuja mensagem lhes oferecia possibilidades a explorar. Mas mesmo quando se imiscui por terrenos cristãos a gnose continua a ser um sincretismo, e não propriamente uma derivação do Cristianismo, constituindo-se como

“uma tentativa de traduzir a doutrina cristã em termos de filosofia helenística (...). Do ponto de vista do cristianismo em si mesmo, a heresia gnóstica é uma forma de racionalismo: em vez de procurar a compreensão da doutrina revelada à luz da fé e segundo a regra da fé, pretende transformar a fé em gnose, conhecimento religioso superior, e vai dar a um misticismo heterodoxo” (van Steenberghen, s/d:36).

Daí, também, o combate que lhe travaram os Padres Apologistas, em especial Ireneu de Lyon, que no seu *Adversus Haereses* vê no gnosticismo “um produto da filosofia grega, fonte de ignorância e de erro, à qual opõe a verdade cristã” (van Steenberghen, s/d:36)

Portanto, a ideia de uma gnose é anterior ao cristianismo emergindo de um ambiente de instabilidade que acompanha o surgimento e o desaparecimento de reinos e impérios a

partir do século VII a.C num paralelismo com o que se viverá mais tarde, durante o período helenístico, provavelmente a época de glória do gnosticismo. E foi neste período helenístico-romano, como refere Mendo Castro Henriques, que

“se agudizou a tensão entre a presença escondida do ser divino e a carência de sentido da existência humana. Vários factores contribuíam para as ‘erupções gnósticas’ desse período: a contracção da realidade total até ao nível da experiência pessoal; a dificuldade de expressar uma posição anti-cósmica com um mito pró-cósmico; a articulação gradual do anticosmismo na história israelito-judaica; o desejo paradoxal de moldar a desordem e o sistema de libertação ‘na forma de um sistema bem ordenado e inteligível’. Esta crise originou um largo espectro de movimentos que avaliavam a existência como alienação e a sua recusa radical como libertação e que produziram corpos sociais viáveis” (Henriques,1994:152).

Reconhecemos aqui um sentimento moderno que a literatura e a filosofia bem conhecem. “Nos gnósticos encontramos um sentimento muito moderno do ‘mal de viver’ que não deixa de evocar Schopenhauer: ‘O mundo é mau e, a esse título, está condenado, porque nele o homem sofre, porque, em primeiro lugar, o mal é existir, existir no mundo’” (Minois, 2004:31).

É uma perspectiva não só oitocentista, mas que se prolonga para os séculos XIX e XX. No caso particular do gnóstico podemos escapar a esse ‘mal de viver’ graças a um conhecimento particular. Um dos estudiosos que se debruçou sobre esta temática, Mendo Castro Henriques, clarifica esta problemática:

“Presumindo-se iluminado e liberto pelo saber divino, o gnóstico sente-se numa vida nova. Na realidade, está possuído pela gnose que o confirma na certeza de possuir o saber. A negação do livre-arbítrio e a afirmação determinista a que repetidamente se entrega não é casual. É o grito de um possesso que clama pela libertação. (...) Voegelin lembra que tal intensidade de crença deriva ‘de uma alienação intensamente experimentada e de uma revolta igualmente intensa contra ela. Os pensadores gnósticos, tanto antigos como modernos, são os grandes psicólogos da alienação, portadores de uma revolta prometaica’”(Henriques,1994:152-153).

Segundo Voegelin,

“a perda de sentido da existência através do desmoronamento de instituições, culturas e coesão étnica evocou como resposta as tentativas de compreender de uma nova forma o sentido da existência humana, de voltar a encontrar o sentido da existência sob as condições do mundo que lhe são dadas” (Voegelin, 2005:14-15).

É o ambiente que se viverá no já referido período helenístico e no pós-segunda Guerra Mundial, acompanhando a emergência do movimento existencialista. De resto, a temática desta corrente filosófica e do gnosticismo encontra alguns fundamentos comuns, novamente assinalados por Eric Voegelin quando refere “a vivência do mundo como um estranho, no qual o homem se perdeu e a partir do qual ele tem de reencontrar o caminho para casa, para o outro mundo da sua proveniência.” (Voegelin, 2005:15).

O gnóstico que pergunta pelo ser que o lançou na terra e interroga este mundo no qual se sente alienado é parente espiritual do estrangeiro camusiano desterrado no lugar da existência. O que difere é a resposta, que assinala as distâncias entre o espaço secularizado do século XX e o universo religioso do homem da Antiguidade que interroga a sua situação num mundo que vê como um cárcere e no qual se encontra exposto à influência dos poderes das trevas:

“Desta atitude cresce a fórmula programática da gnose que Clemente de Alexandria nos transmitiu: a gnose é ‘o conhecimento de quem éramos e daquilo em que nos tornámos; de onde estávamos e para onde fomos lançados, de para onde nos precipitamos, de onde seremos redimidos; o que é o nascimento e o que é renascer’. Os grandes mitopoemas especulativos da gnose giram em torno das perguntas acerca da proveniência, do estar lançado, da fuga do mundo e dos meios da redenção” (Voegelin, 2005:16).

Para o gnóstico tal redenção encerra uma atitude de pesquisa e interrogação e não de fé, de confiança nas coisas que hão-de vir a ser conhecidas. Há no homem da gnose uma confrontação activa com a realidade para que esta lhe revele os seus mistérios. É nesse sentido que se pode dizer que

“A gnose é um conhecimento. Era sobre o conhecimento, e não sobre a crença e a fé, que os gnósticos procuravam apoiar-se para edificar a sua imagem do universo e as implicações que dele tiraram (...). Ora, este conhecimento (...) leva-os a ver em toda a criação material o produto de um deus inimigo do homem” (Lacarrière, 201:12).

Como tal, o mundo antigo deve ser combatido e redimido, assegurando-se a passagem para uma nova ordem do ser. Neste processo,

“o instrumento de redenção é a própria gnose, o saber. Na medida em que o enredamento no mundo, segundo a ontologia gnóstica, é causado pela agnoia, pela ignorância, a alma pode voltar a libertar-se do enredamento através do saber acerca da sua vida verdadeira e do seu estado de estrangeira neste mundo. A

gnose enquanto saber acerca da queda no mundo, é simultaneamente o meio de escapar a esse mesmo mundo” (Voegelin, 2005:18).

Existe aqui uma quase obsessão pelo mal e a sua presença, que vai agravar a desconfiança que muitos devotaram a esta crença:

“Aos olhos dos primeiros autores cristãos, esta consciência aguda do mal é a marca distinta dos gnósticos. Tertuliano chama-os de obcecados do mal, pessoas que à força de se perguntarem de onde ele vem, acabam por cair nele.” (Minois, 2004:31).

Esta perspectiva, de um mundo eminentemente maligno, vai ser então olhada de forma suspeita pelos cristãos. Pois se, para estes, a criação traz a marca divina não pode pensar-se como o fazem os gnósticos:

“Os cristãos ortodoxos achavam estes ensinamentos insultuosos praticamente a todos os níveis. Para eles, o mundo não é um sítio diabólico resultante dum desastre cósmico, mas sim a boa criação de um verdadeiro Deus. Para eles, a salvação vem da fé na morte de Cristo e na ressurreição e não da aprendizagem de um gnosís secreto que possa esclarecer a verdade sobre a condição humana” (Ehrman, 2006:185).

Esta ideia da bondade da natureza é essencial na mensagem cristã e permanecerá viva mesmo após divisões posteriores. Assim, Tolstói há-de escrever que “Todo o mal, ao que parece, deveria desaparecer da alma humana quando entra em contacto com a natureza, esta mais direta expressão da beleza e do bem” (Tolstói, 2015:157).

Para o gnosticismo, sendo o mundo uma criação deficiente, o ideal não é a redenção – impraticável -, mas a transformação radical. É esta visão que ecoará mais tarde nos totalitarismos do século XX que pretenderão uma nova criação. A sociedade deve ser erguida de raiz, se possível do zero, extirpada dos seus elementos perniciosos. Aqueles que ficarem poderão aspirar à elevação e à construção de um mundo novo:

“Assim, o gnosticismo liberou de forma extremamente eficaz as forças humanas para a construção da civilização porque sua aplicação fervorosa às atividades intramundanas tinha como prêmio a salvação. O resultado histórico foi estuendo. Os recursos do homem que vieram à luz sob tal pressão constituíram uma revelação, e sua aplicação ao trabalho civilizacional produziu o espetáculo verdadeiramente magnífico da sociedade ocidental progressista” (Voegelin, 1982: 98).

Neste maravilhoso mundo novo, os descrentes da nova ordem positivista, os atávicos seguidores de Deus e do passado seriam, naturalmente, “enviados ao inferno do esquecimento social” (Voegelin,1982:99).

A crer em Nicola Abbagnano, a gnose foi “o maior perigo contra a unidade espiritual do cristianismo” (Abbagnano, 1969:130) considerando o filósofo italiano que a mesma se apresenta como “a primeira investigação de uma filosofia do cristianismo” (Abbagnano, 1969:130), embora de forma incipiente e caótica dado o sincretismo que a caracteriza.

De acordo com Elaine Pagels,

“Por volta do ano 200 (...) o cristianismo tornara-se uma instituição encabeçada por uma hierarquia tripla de bispos, padres e diáconos, que se consideravam os guardiões da única ‘fé verdadeira’. A maioria das igrejas, dentre as quais assumiu papel preponderante a igreja de Roma, rejeitava como heresia todas as outras concepções. Deplorando a diversidade do movimento anterior, o bispo Ireneu e os seus seguidores insistiram que só podia existir uma única igreja, e fora dessa igreja, declarou Ireneu, ‘não existe salvação’ (Pagels, 1999:21).

Naturalmente os demais, opostos à ortodoxia, eram colocados (ou colocavam-se) à margem dessa comunidade.

“Os esforços feitos pela maioria no sentido de destruir todos os vestígios da ‘blasfémia’ herege foram tão bem sucedidos que, até às descobertas em Nag Hammadi, quase toda a nossa informação relacionada com formas alternativas de cristianismo primitivo provinha de ataques maciços desferidos contra elas. Muito embora o gnosticismo talvez seja a mais antiga – e ameaçadora – das heresias, os académicos conheciam apenas uma mancheia de textos gnósticos originais” (Pagels, 1999:21-22).

Diga-se no entanto, em abono dos polemistas cristãos, que a descoberta dos textos gnósticos confirmou como verdadeiro o que Ireneu e outros escreveram acerca das doutrinas gnósticas.

É por via deste confronto que percebemos a hostilidade de alguns dos primeiros Padres Apologistas à Filosofia, entendida como fonte daquelas heresias. Tertuliano ou o já citado Ireneu depreciam a capacidade da razão humana, mas fazem-no por verem na Filosofia e no excesso racionalista a origem das heresias. A hostilidade era ainda agravada pelo facto de algumas destas recorrerem a elementos da tradição filosófica grega de modo a cimentarem o seu discurso, como sucedeu com o gnosticismo: “Os próprios heresiólogos

antigos tinham distinguido no gnosticismo a influência predominante da filosofia profana” (Châtelet, 1983:29).

O combate à heresia assume-se como relevante quase desde o início do cristianismo, assumindo por vezes expressão de grande violência verbal como no caso de Inácio de Antioquia, o qual se refere aos hereges como “cães raivosos que mordem calados” e cujas “mordeduras são difíceis de curar” (cit. In Lamelas, 2016:112). Este padre apostólico incide a sua crítica sobre o docetismo, tal como o fará Policarpo de Esmirna. Este, apontando para a citada heresia, dirá que “Todo aquele que não confessa que Jesus Cristo veio em carne é um anticristo” (cit. In Lamelas, 2016:161).

Por aqui se vê que desde muito cedo a dissensão ameaçou a nova fé, levando a importantes combates teológicos pela definição dos dogmas. Assim, veremos os gnósticos proclamarem as virtudes do conhecimento salvador levando à reacção de sectores cristãos. O excesso de racionalismo demonstrado pela gnose acabou por levar Tertuliano (e, de modo mais extremo, Taciano) à desconfiança face à filosofia. A esta e ao gnosticismo respondiam os primeiros apologetas cristãos com a “verdadeira gnose”, como no caso do Pseudobarnabé: “Comunicar, portanto, o ‘conhecimento perfeito’ (...) é o grande escopo do autor (...). A gnose de que se fala pressupõe a fé. Ela sustenta a fé, a par de outras virtudes” (Lamelas, 2016:262).

Esta certeza de que o conhecimento salva será a marca distintiva da gnose e derivados ao longo dos séculos de tal modo que a história da cultura e das ideias é, em boa medida, a história do confronto entre a visão gnóstica das coisas e a visão católica. Esta, defendendo com o seu fundador a universalidade da mensagem e a possibilidade da salvação para todos – pese embora a dificuldade da mesma. Aquela, anunciando a exclusividade da revelação para um pequeno grupo de eleitos que se configura como guardião e intérprete.

Dos Mistérios de Elêusis aos grupos ocultistas do século XX, passando por outros que fizeram ou fazem questão de permanecer na sombra e, por isso, acicatam a curiosidade ou o temor é o espírito gnóstico que sobrevive.

“De um ponto de vista sociológico, a gnose/os gnósticos podem adscriver-se à figura sociológica do ‘grupo minoritário elitista’. Tomando como referência uma sociedade ampla, o gnóstico define-se simplesmente

como o membro de um grupo minoritário dentro de um conjunto mais numeroso de indivíduos. Ora bem, se dentro da noção genérica 'grupo minoritário elitista' introduzirmos como motivo de distinção o 'conhecimento' (poderia ser qualquer outro), a gnose representaria um grupo minoritário que se distingue do conjunto da sociedade na qual está inserido pelo facto de possuir um conhecimento superior" (Bazán, Piñero, Torrents, 2005:39-40).

Assim, deste ponto de vista temos que o gnóstico pertence, em sentido alargado, a um grupo especial, detentor de informação exclusiva, sendo que a mesma pode ser referida a conhecimento religioso ou não. E, neste caso, entraríamos no domínio de um gnosticismo presente ao longo dos séculos que penetrou os diferentes ramos da cultura. São gnósticas as sociedades secretas do universo político, como gnóstica é a figura literária de Fausto que inspirou diferentes criadores. E se nos é difícil compreender alguma da grande literatura ocidental sem a referência à Bíblia, não é menos certo que a sua sombra gnóstica se faz igualmente sentir ao longo da história da literatura. Trata-se, portanto, de uma tradição fortíssima que atravessa toda a cultura ocidental, embora mais latente em determinadas épocas.

Assim, e para concluir, diremos que

"uma revalorização do gnosticismo antigo começa tão somente no século XVIII, ainda que alguns personagens do Renascimento, e posteriores, possam ser considerados como gnósticos, tais como Giordano Bruno e Marsílio Ficino. Com o poeta inglês William Blake encontramos uma primeira mostra não só de uma valorização de ideias gnósticas, mas também de uma autêntica assimilação" (Bazán, Piñero, Torrents, 2005:117).

Outros autores onde a influência se encontraria patente seriam W. B. Yeats, Rimbaud, Baudelaire, Hermann Hesse, Doris Lessing. Obras fundamentais do século XX, como sejam *Em Busca do Tempo Perdido*, *Ulisses*, *O Homem sem Qualidades* ou *José e Seus Irmãos* exibiriam também a presença de elementos do credo gnóstico o qual atravessaria, portanto, toda uma série de universos literários, desde a poesia ao romance, passando pela ficção científica (na qual o principal expoente seria Philip K. Dick), o existencialismo camusiano ou o esoterismo de René Guénon.

1.3. Persistência do gnosticismo.

Seguidamente abordaremos, de forma breve, a presença do gnosticismo ao longo da história das ideias e o modo como foi sobrevivendo à supremacia cristã.

A sedução da gnose não se extinguiu com o desaparecimento dos seus principais mestres e a afirmação da ortodoxia cristã. Directa ou indirectamente o desejo gnóstico de reforma permanecerá como uma força viva e actuante no processo histórico. A Idade Média, dada a escolástica e a aparente homogeneidade teológica, revelar-se-á terreno pouco fértil para tal, mas não estará imune ao fenómeno.

O Renascimento, já referido, com o seu gosto pelo conhecimento sob novas formas, abre portas ao retorno da magia e do oculto. Acenando ainda aos que se mantêm nas margens da ortodoxia. Com a Reforma protestante a Res Publica Christiana entra, decididamente, numa nova era e a proliferação de intérpretes e profetas abre caminho a novos gnósticos. Estes manter-se-ão presentes, atravessando o iluminismo e o positivismo, encontrando um momento de afirmação decisiva no século XX.

A proliferação de seitas no mundo actual é, igualmente, devedora deste espírito. Nelas manifesta-se o princípio de valorização de um conhecimento superior à fé ao qual se acede através de uma especial revelação. “O gnosticismo é, de facto, um tipo particular de religiosidade que ressurgiu espontaneamente em todas as épocas, sobretudo nas margens da bacia mediterrânica e na Europa, em períodos de grande crise de sentido” (Verne, 2002:29). Assim, segundo Mendo Castro Henriques,

“O fenómeno gnóstico, coincide com o curso da civilização ocidental posterior ao cristianismo, e não pode ser circunscrito a um só período; as correntes modernas de gnose são socialmente mais relevantes que as formas helenísticas; o movimento tem continuidade até ao mundo contemporâneo”. (Henriques, 1994:139).

Todo este processo é sintetizado por John Gray:

“O dualismo maniqueísta entrou no gnosticismo que, apesar de ser perseguido pelo cristianismo, reapa receu em muitas formas diferentes até aos tempos modernos. O gnosticismo é uma tradição de uma complexidade proibitiva, mas a sua visão fundamental de um mundo das trevas governado por forças demoníacas teve um profundo impacto na história da religião (...). Parece ter reaparecido um tipo de gnosticismo entre os cátaros, que floresceram na França do século XII até o papa Inocêncio III ter lançado contra eles uma cruzada (...) que quase os riscou da história. Porém, o gnosticismo não foi destruído. Sobreviveu e reinventou-se, aparecendo

sob muitos aspectos inesperados, incluindo – segundo Hans Jonas, autor de um estudo magistral das tradições gnósticas – a filosofia de Martin Heidegger” (Gray, 2008:26).

Nesta vivência de Heidegger percebe-se a sua adesão à praxis nazi entendida como a possibilidade de retorno ao ser, mergulhado momentaneamente na anti-essência revelada pela emergência marxista- o que não deixa de revelar a existência de tensões interiores à própria gnose. Seria, de resto, um ressurgimento da oposição entre diferentes facções que se verificou na altura do nascimento e afirmação gnóstica. O carácter híbrido destas ideologias foi captado por Eric Voegelin para quem estes movimentos são

“by-products of an absence of religion in a world he regarded as decadente, where ideologies akin to Christian heresies of redemption in the here and now had fused with post-Enlightenment doctrines of social transformation. Neither Hitler nor Mussolini dispensed entirely with God as a source of ultimate validation for his political mission. However, political religions were emphatically ‘this-worldly’, partly to distinguish them from a supposedly obsolescent Christianity, whose values they sought to replace, whatever their tactical accommodations with the Churches” (Burleigh, 2000:10).

As religiões políticas remetem ainda para a sacralização concedida pela Modernidade a certos conceitos, como sejam a razão, a classe ou a nação. Esta caracterização foi notada, desde logo, por alguns outros contemporâneos como foi o caso de Fernando Pessoa o qual em carta a João Gaspar Simões, datada de 1931, se refere ao fascismo e ao comunismo como sendo “seitas religiosas de misticismo político” (Pessoa, 2015:22).

É uma visão que reencontraremos em outros autores contemporâneos. Um deles, o polaco Czeslaw Milosz, falará da “nova Fé” (Milosz,2018:100), a fé de uma pureza revolucionária que envolve os criadores de uma nova terra, sem lugar para os que nela descrêem. De resto, o diálogo com tais elementos nem sequer é possível, na medida em que a linguagem de uns e outros é radicalmente diferente, num processo que nos é explicado por Roger Scruton no seu *Tolos, Impostores e Incendiários*, obra na qual podemos perceber que, enquanto o descrente permanece imerso numa visão de senso comum e fidelidade a um realismo ingénuo, o crente verdadeiro realizou uma ultrapassagem da mesma percebendo que a linguagem não deve adequar-se aos factos mas sim que deverão ser estes a proceder ao ajustamento. Mas não é só no domínio político que o gnosticismo permaneceu vivo. Também no universo científico e tecnológico pudemos assistir a tal presença. Se o sonho

do progresso atingiu, por vezes, dimensão de caricatura no campo político-ideológico, sobretudo quando acoplado ao charlatanismo pseudocientífico, nos nossos dias o mesmo não se encontra ainda imune a tal problema. Há, segundo Jean-Gabriel Ganascia, uma proximidade significativa entre os gnósticos de outrora e os actuais defensores da Singularidade tecnológica. Assim, para este autor, “Tal como os pensadores gnósticos, os defensores da Singularidade tecnológica afirmam que a natureza está mal feita, que é preciso repará-la para permitir que a mente cumpra o seu grande desígnio e levante voo” (Ganascia,2018:92-93). Haveria ainda, comum a ambos, a crença na “existência de um hipotético conhecimento oculto (...), uma lei de evolução salvadora (...) que levaria a ultrapassar a natureza, obra falhada de um demiurgo coxo, corrigindo-a” (Ganascia,2018:93). Outras familiaridades encontrar-se-iam na partilha de uma narrativa de cariz mitológico, embora disfarçado de científico, ou no dualismo radical entre mente e matéria. Desta forma podemos constatar a espantosa persistência da narrativa gnóstica, a moldar algum do pensamento do século XXI.

1.4. Totalitarismos e gnose

As linhas seguintes destinam-se a compreender de que modo o totalitarismo é devedor do gnosticismo e até que ponto ostenta traços que se revelam como influências inequívocas por parte deste.

1.5. O totalitarismo:

Iremos, pois, proceder a uma caracterização do totalitarismo e explicitaremos quais as exigências a que uma ideologia deve responder para que possa ser categorizada como gnóstica.

O século XX é o século do totalitarismo, visível no nazismo, no comunismo e no fascismo. Enquadramos estes três fenómenos na categoria do totalitarismo, na medida em que entendemos serem-lhes aplicáveis as características fundamentais que o definem e são enumeradas por Paulo Otero. Para ele, no totalitarismo encontramos um fenómeno de “estatização ou estadualização do indivíduo e da sociedade, suprimindo a liberdade, procurando ‘modelar a vida privada, a alma, o espírito e os costumes dos destinatários do poder’” (Otero, 2015:18).

Neste sistema o homem encontra-se secundarizado, a um ponto de poder chegar a uma condição de não-humano caso se encontre fora da comunidade dos eleitos a qual legitima o seu extermínio.

Ainda seguindo Paulo Otero podemos dizer que o Estado totalitário é princípio e fim de tudo, comportando uma “completa absorção do homem da sociedade” (Otero, 2015:18) a qual culminará no exercício do terror ao serviço da ideia, só possível na era da técnica. Aliás, “o Estado totalitário ganha aqui a sua principal inovação histórica: toda a máquina do Estado e todo o progresso da técnica se encontram ao serviço de um modelo de sociedade contra o homem e a sua inalienável dignidade como ser único e irrepetível” (Otero, 2015:18-19).

Nestas palavras encontramos, implícitas, duas certezas do estado totalitário: a eliminação do substracto cultural judaico-cristão, com a sua concepção de pessoa; a contemporaneidade do projecto totalitário. Só a partir do século XIX, mas essencialmente no século XX, o Estado totalitário se torna possível. É o desenvolvimento da técnica com as suas aplicações, em domínios como a comunicação e os transportes, que torna viável o controlo e a submissão. Esta importância do universo técnico na Modernidade foi exposta claramente por Walter Benjamin e merecera já uma análise seminal em Baudelaire e no seu *Pintor da Vida Moderna*. Estes contributos tecnológicos alterarão a relação do artista com o seu produto e do ditador com a sua “obra de arte” – o homem novo.

Até esta data a ausência de uma rede de transportes eficaz, de comunicações em tempo real (ou quase), de meios permanentes de coerção, limitavam irrevogavelmente o poder do Estado. É a tecnologia a mãe do totalitarismo, em termos materiais. Esta intuição é captada por Czeslaw Milosz quando, no seu ensaio sobre a realidade totalitária da qual foi testemunha privilegiada, nos diz que

“Os países europeus (...) estão infinitamente mais bem preparados para concretizar o socialismo do que a Rússia. Contam com uma população intelectualmente mais apta; têm mais área cultivada; e os seus sistemas de comunicação e a sua indústria estão mais desenvolvidos. Quaisquer medidas baseadas numa crueldade cega são desnecessárias (...) visto haver um grau mais elevado de disciplina social” (Milosz, 2018:92).

Ou seja, é a modernidade que possibilita o socialismo. E os seus frutos totalitários, o comunismo e o nazismo, acrescentamos.

E não deixa de ser irónico que um dos mais prolíficos denunciadores do carácter despersonalizador da técnica, Heidegger, tenha visto o seu nome associado ao totalitarismo nazi. Tal como não é por acaso que o futurismo, com o seu elogio da máquina, esteja na génese do fascismo. Neutralizado o indivíduo na sua essência, colocado ao serviço da comunidade idealizada (o que só possível pela rasura do passado cristão) assiste-se ao emergir da ideologia como religião secular, substituta de uma fé que se quer associada ao passado reaccionário. O totalitarismo é, assim, escultor do tempo, seja ele real ou histórico, trabalhando de molde a colocá-lo ao serviço da sua visão da realidade.

A verdade não é ditada pelos factos ou pela história, mas pela interpretação da mesma. A hermenêutica passa a ser mais uma servidora do espírito totalitário, o qual vive no líder. Em consequência,

“o poder encontra-se centralizado numa única pessoa, dotada de uma autoridade total e ilimitada, encarnação do interesse colectivo, fonte viva do Direito e das principais orientações ideológicas do partido único: tal como o monarca tradicional era *lex animata*, também o chefe no Estado totalitário é dotado de uma plenitude potestatis, circunstância esta que, igualmente, esvazia de um sentido limitativo a separação de poderes e destitui as ideias de legalidade e constitucionalidade de qualquer função limitativa do poder político” (Otero, 2015:39).

A autoridade do chefe não é conferida pelo povo na medida em que o chefe é o povo, ideia lapidarmente expressa por Alfredo Pimenta a propósito de Hitler quando refere que “O III Reich *foi* Adolfo Hitler, para a Vitória ou para a Derrota, sempre para a Glória jamais para a Desonra” (Cit. In Brito, 1962:33). A Vontade de um e outro confundem-se, a Vontade Geral adquire um rosto.

Aqui chegados entendemos ser necessário precisar algumas características que devem ser preenchidas por parte de uma determinada ideologia a fim de se poderem enquadrar na categoria daquelas que foram, decisivamente, influenciadas pelo gnosticismo. São elas:

- a) Uma divisão entre a elite, detentora de conhecimentos e mistérios inacessíveis à maioria, a configurar uma espécie de estrutura alternativa à religião estabelecida, com

rituais e celebrações próprias (veja-se o nazismo e o comunismo e o papel do partido único); num mundo secularizado a hierarquia partidária substitui a religiosa e constitui-se como casta guardiã das verdades da raça e da história. Esta elite é absolutamente fundamental. Se a tecnologia é importante para o exercício do domínio, a vontade de um grupo constitui o complemento necessário a tal. Como reconhece Eric Voegelin, a “seita ativista, que representa a verdade gnóstica, organiza a civilização em um império sob seu domínio. O totalitarismo, definido como a regra existencial dos ativistas gnósticos, é a forma final da civilização progressista” (Voegelin,1982:99).

- b) A crença de que a sociedade deve ser radicalmente transformada. Encontrando-se corrompida tem de ser regenerada. São ecos da divisão entre o mundo mau, material e a opção pela pureza redentora. Os maus elementos têm de ser extirpados para que o futuro possa advir sem contaminações (de kulaks, judeus, cristãos...) que o coloquem em causa.
- c) Uma liderança carismática, que por vezes é investida de poderes taumatúrgicos (veja-se o caso de Mussolini e da correspondência que lhe é dirigida, repleta de louvores e solicitando benefícios, como se de um santo se tratasse); veja-se o papel que a “providência” detém no imaginário relativo a Hitler.

Nos nossos dias podemos constatar essa dimensão na mitificação relativa à vida e a alguns episódios da mesma (nomeadamente o nascimento) no regime norte-coreano e na pessoa do seu fundador Kim Il-Sung.

- d) Um corpo de texto que se apresenta como dotado de uma dimensão quase “sagrada”, fruto de uma personalidade superior e providencial. Essa “sacralidade” advém do facto do escrito provir de alguém que se reveste de uma aura de infalibilidade, revelada na sua capacidade inexcedível de interpretar o rumo da História. Por vezes, o providencialismo do autor é acompanhado de “sinais” como se de um santo medieval se tratasse.
- e) Uma construção narrativa específica na qual se verifica uma mitificação do passado que pode passar pela falsificação clara de determinados acontecimentos históricos

e/ou fabricação de outros para legitimar essa narrativa; essa construção capaz de justificar a transformação da realidade e a sua adequação à crença é acompanhada da manipulação da linguagem, na qual conceitos aceites há muito assumem novos significados num processo clarificado por George Orwell.

A História é moldável. E os acontecimentos, muitas vezes, não têm as causas que pensamos mas sim outras ocultas e apenas acessíveis aos arcanos, aos poucos eleitos.

- f) Um espírito sectário (este ponto liga-se ao segundo) que pode culminar com duas possibilidades, geralmente vividas pelas seitas contemporâneas: a recusa do mundo com o afastamento do mesmo ou a confrontação violenta que culmina, geralmente, na auto-destruição apocalíptica (como sucede no nazismo ou, mais recentemente, no maoísmo dos khmers vermelhos).

Cremos que os diferentes totalitarismos do século XX preenchem tais características. Aliás, quanto a nós, não existe totalitarismo desligado do espírito gnóstico.

Reportando-nos ao nosso objecto de estudo podemos verificar que o fascismo, o nazismo e o comunismo apresentam as características enunciadas. Assim, temos em todos eles a presença de uma elite, o partido, mas dentro da qual se encontram ainda círculos mais restritos – o Politburo, o Grande Conselho Fascista, os próximos de Hitler; a crença em que a sociedade deve ser radicalmente transformada, de forma mais acentuada no comunismo e no nazismo; a liderança carismática, com Lenine e Estaline, Mussolini e Hitler; um corpo de texto com carácter “sagrado”, mais manifesto no nazismo (*A Minha Luta*) e comunismo (*Capital*, textos de Lenine), mas também visível no fascismo (*Discursos da Revolução*); mitificação do passado com a conseqüente revisão do discurso histórico.

Todos estes ismos são o culminar totalitário da gnose, fonte de agitação e caos no mundo contemporâneo, como já referido por Voegelin e clarificado por Mendo Castro Henriques:

“No capítulo IV de *A Nova Ciência da Política*, ‘Gnosticismo; a natureza da modernidade’, inseriu Voegelin uma das suas mais controversas teses: a que descreve o gnosticismo como um movimento milenário surgido na Antiguidade, transformado ao longo da Idade Média e emergindo desde o séc. XIII como a mais poderosa fonte de perturbações e desordens no mundo ocidental. O que aproxima o gnosticismo radical da Antiguidade das metamorfoses modernas é uma idêntica concepção da unicidade do real. O gnóstico helenístico só

conhece Deus e reduz o mundo criado a nada. O moderno coloca o peso da realidade no mundo : o resto é ficção.” (Henriques,1994:138).

1.5.1. O comunismo

Abordaremos em seguida o comunismo procurando compreender de que modo uma ideologia que se pretende secular é efectivamente modelada, em boa medida, pela doutrina gnóstica e identificando algumas consequências de tal evidência.

Marx era um gnóstico e estará na base da grande heresia do século XX.

“O marxismo-leninismo é, antes de mais nada (...) uma visão central do mundo natural e histórico, polarizado entre um bem e um mal, que os iniciados no verdadeiro saber distinguem e separam. São eles que fazem penetrar no espírito dos homens o conhecimento salvador e fazem avançar o mundo na direcção do bem definitivo. Esta estrutura-mãe encontra-se na maior parte dos gnosticismos (...). O facto de este núcleo gnóstico pretender apoiar-se, a partir de Marx, na ciência positiva, de perder a sua luxuriância mitológica, a sua cor poética, de cair na lengalenga prosaica de Lenine, não significa que se tenha apagado”. (Besançon, 1999:100).

Como Jacques Lacarrière faz notar, para os gnósticos “somos uns explorados à escala cósmica, proletários do carrasco-demiurgo, escravos exilados num mundo visceralmente submetido à violência”. (Lacarrière, 2001:35).

Estas influências podem parecer demasiado próximas de uma religiosidade pouco compatível (aparentemente) com uma doutrina que se quer científica, mas o que caracteriza o comunismo é a pseudocientificidade. E também a paródia ao cristianismo. Nesse sentido podemos ver toda a ritualização intrínseca ao comunismo como a grande macaqueação do ritual cristão. Se a missa negra parodia a eucaristia cristã, o comunismo seria então essa celebração ampliada a uma escala nunca antes vista. Como tal, não poderia tolerar a concorrência da ideia original:

“À sua maneira, também o Partido é uma Igreja. Dependendo do sucesso com que consiga canalizar os impulsos irracionais do homem e usá-los para os seus fins, poderá impor a sua ditadura em toda a Terra e transformar a espécie humana. Não, os argumentos lógicos não chegam (...). Nenhuma outra Igreja será tolerada. O cristianismo é o Inimigo Público Número Um; é ele o único culpado do cepticismo das massas quanto a uma transformação radical da Humanidade.” (Milosz,2018:264-265).

Para lá disso, o eco da mensagem cristã reflecte aqui o seu carácter potencialmente turbulento o qual originou “deformações designáveis por metástases e que visam impor o reino de Deus na terra ou, em sua substituição, a sociedade humana perfeita” (Henriques,1994:74). Foi o que sucedeu em Munster, com João de Leida, foi o que sucedeu com o comunismo.

Com Lenine, a partir dele, a utopia terá um território que poderá reclamar como seu com vista à construção de uma nova humanidade socialista. O resultado foi, no entanto, homicídio de massas a uma escala nunca antes vista, no dizer de John Gray. Algo absolutamente novo:

“Não sei quantos matam nos matadouros de Chicago. Aqui, era mais fácil: matavam e enterravam. Ou ainda mais fácil: enchiam os barrancos. Ou mesmo facilimo: despejavam no mar. Por vontade das pessoas que descobriram o segredo: como tornar feliz a humanidade. Para isto é preciso começar pelos matadouros humanos” (Chmeliov, 2015:43).

A oeste, desenvolve-se o outro grande irmão gnóstico, o nazismo, numa similitude que não passou à margem dos contemporâneos mais atentos, como T.S. Eliot, o qual escreverá em 1934:

“Os homens abandonaram DEUS, não por outros deuses, dizem eles, mas por deus nenhum; e isto nunca aconteceu antes/Que os homens, ao mesmo tempo, neguem os deuses e adorem os deuses, professando primeiro a Razão/E depois o Dinheiro e o Poder, e aquilo a que chamam Vida, ou Raça, ou Dialéctica” (Eliot, 2014:133).

Em ambos, um projecto: regenerar a sociedade de forma radical. O mundo não serve, substitua-se. E defina-se o inimigo a consumir, numa herança de 1789:

“Em França, a 7 de Agosto de 1793, o convencional Garnier de Saintes já tinha proposto à Convenção que o estadista inglês William Pitt fosse declarado ‘inimigo do género humano’, a fim de que toda a gente tivesse o direito de o assassinar. Combater em nome da humanidade significa, de facto, colocarmo-nos em posição de decretar quem é humano e quem não é” (Benoist, 2009:35).

E contra aquele que é colocado fora da humanidade tudo é permitido, pois a partir de então representa o alheio absoluto, enfeudado ao mal (Benoist, 2009:35). Tal ideia enraíza na modernidade europeia. O positivismo considerava que a ciência iria melhorar a sociedade, criando uma versão modernizada de uma Idade Média imaginária, logo inexistente. Esta

corrente filosófica teve uma influência extraordinária no século XIX e reflectiu-se nos sonhos marxistas que conduziram às fomes maciças da década de 1930 e à destruição ambiental. O comunismo, como continuador das tradições iluministas e positivistas do culto da ciência é capaz de tornar desnecessária a luta de classes e, conseqüentemente o Estado.

Naturalmente, o caminho para se chegar a tal desiderato é recheado de escolhos nomeadamente na figura das forças contra-revolucionárias, agarradas à preservação do mundo de antes da electricidade. O comunismo não é uma versão do czarismo e da tradição russas, mas uma figuração de elementos da modernidade (revolução, secularização, progresso, crítica) na qual todas as principais categorias daquela se encontram representadas. É uma tentativa de modernização de uma sociedade eminentemente rural, á semelhança do que já projectara Pedro, o Grande e mesmo alguns dos primeiros-ministros de Nicolau II ou as personagens de romances russos do século XIX. Nele, como no nazismo, encontramos a necessidade de construção de um estado “virtuoso”, na expressão de Tzvetan Todorov, a exigir a adesão dos seus cidadãos na construção dessa sociedade de novos puros. É nesta promessa de virtude e felicidade que Todorov encontra a familiaridade do totalitarismo com a utopia milenarista. Assim, “o totalitarismo teórico é um utopismo. Por sua vez, analisado na perspectiva da história europeia, o utopismo surge como uma forma de milenarismo, designadamente um milenarismo ateu” (Todorov, 2002:32).

O homem consegue realizar a utopia sem a necessidade de Deus, nisso se distinguindo dos milenarismos medievais, mas a divisão da sociedade mantém-se entre os que lutam pela nova ordem e os excluídos, divisão que encontra raízes no gnosticismo e que São Paulo também reafirmou. Por isso, todos os sacrifícios da hora actual são justificáveis, tendo em vista um amanhã de eleição.

O futuro em aberto é o “horizonte ilimitado do progresso” onde os homens, “apesar de mortais (...) nunca degenerarão e as visões dos espíritos bons, que se sucederem, acumular-se-ão indefinidamente umas às outras” (Pereira, 1990:75). É o tempo da alegria, a ser aceite obrigatoriamente. “Empurramos com mão de ferro a humanidade para a sua felicidade”, é

o slogan soviético que podia ser adoptado por outro qualquer totalitarismo e exhibe a marca ideológica do referencial rousseauiano. (Riccardi, 2002:32).

Nesse horizonte não existe lugar para a “superstição” religiosa, embora nele caiba aquilo a que chamaremos a idolatria da ciência, paralela à falácia da rasura com a tradição. Konrad Lorenz resume-o assim:

“A sua (de Rousseau) noção de que, sem cultura, o homem seria um nobre e pacífico selvagem é completamente idiota. Tal homem seria um cretino que nem sequer saberia falar, conhecendo apenas alguns rudimentos do comportamento social, regredindo imediatamente uns 10.000 anos. Hoje em dia a juventude apercebe-se claramente de que há tradições que caíram em desuso, mas o que ela não vê é que não se pode edificar uma enorme massa de conhecimentos numa só geração. O perigo reside na possibilidade de que muitos deles desejem destruir tudo e começar outra vez a partir do zero, porque estão sob a ilusão de que o equivalente da cultura actual pode ser reconstituído rapidamente. Ora, embora se possa recomeçar de novo a partir do nada, o certo é que nessa situação regrediríamos a um estádio cultural primitivo, antes do Cro-Magnon, porque até as pinturas desse povo são o resultado de uma longa tradição e de uma enorme acumulação de conhecimento” (Lorenz in Colectivo Nova Geração, 2011:43-44).

A citação é extensa, mas esclarece cabalmente o erro do marxismo e derivados. A ilusão do começo absoluto, presente nos projectos totalitários do século XX e seus parentes do presente, sejam eles os devaneios soviéticos, maoístas ou outros na sua recusa de enraizamento no concreto.

O progresso é, pois, imparável. Naturalmente, a perfeição é inatingível. Significaria a morte do avanço contínuo o qual vive, portanto, da promessa. Pode-se, no entanto, ficar lá perto sendo conhecida a asserção de Trotski segundo a qual o futuro se encarregaria de nos trazer Aristóteles, Goethe ou Marx em abundância. No progresso reside a essência da humanidade, com a harmonia dos dias futuros, em mais uma aproximação ao cristianismo, desta vez a lembrar as imagens idílicas de Isaías, reproduzidas por tantas outras seitas da contemporaneidade.

Esta fixação no advento do Homem Novo aproxima o gnosticismo comunista do nacionalista. Encontra-se no âmago de ambos, seja em que época for. É por isso que num manifesto datado de 1984, *O Soldado Político*, Derek Holland, militante da direita radical britânica enfatiza a necessidade de criação de tal ser, o qual será “ o anunciador de uma

Nova Ordem Social” residindo a sua diferença para o marxismo, a existir, no facto daquele ser “necessariamente um homem moral, pois só assim poderá possuir a profunda paz interior e a confiança que lhe permitam combater o mundo, os seus poderes e as suas dominações, sem medo da Morte” (Holland, s/d:5). Este Homem Novo remeteria para o cruzado medieval, mas também para o legionário romeno dos anos trinta ou o guarda revolucionário iraniano dos anos oitenta (ou o cátaro do século XIII), caracterizando-se pelo ascetismo e dedicação.

Sabemos como terminou este sonho tecnológico, esta ideia de avanço indefinido, com algumas das maiores catástrofes ambientais da história e que vão da progressiva extinção do Mar de Aral ao desastre de Chernobyl, passando por projectos mais ou menos demenciais. Este sonho extraordinário, mais que um sonho uma fé, iria quando realizado transformar o mundo na sua totalidade geográfica, da Sibéria aos Açores, arquipélago onde as moças sonhavam com o Exército Vermelho, como se pode ler num poema soviético da época (Milhazes, 2017:8).

Esta fé não podia coabitar com outras, razão pela qual hostilizou o cristianismo fosse na URSS ou no México, mas também o islão ou o judaísmo. Por isso, pela familiaridade, foi capaz de estender o braço aos seus antecessores ortodoxos, quando o irmão gnóstico nazi se aproximava e ameaçava colocar em causa a construção do paraíso terreno.

Hierarquia, mártires, locais de peregrinação, mitologia, tudo isso podemos encontrar no marxismo. No fundo, esta situação não é nova, pois já a havíamos detectado no positivismo, já citado, religião secular cujo credo se afirmava na solidariedade mas que não dispensava os seus templos e hierarquias. As suas contradições e insuficiências, essas, desde cedo foram desmascaradas por aqueles que, como Arthur Koestler, nela detectavam o seu elemento distópico:

“Outros, como Eric Voegelin, anotaram o falhanço do determinismo histórico pois este “apresenta a história como um tempo finito cuja finalidade é previsível, cuja essência é determinável, cujo sentido é exterior à consciência e cujo sujeito é a humanidade como ente coletivo. Estas teses são ilusórias. Em alternativa, afirma Voegelin que o tempo histórico emerge da consciência, com uma estrutura constante de novidades ou surtos de ser; e que os acontecimentos são esclarecidos mediante indicadores de ser eterno e ser no tempo.” (Barros e Henriques, 2013:244).

Apesar disso a sua força era tal que mesmo nos momentos mais sombrios os crentes recusavam-se a negá-la, tal como sucedera com os mártires cristãos de outrora.

1.5.2. O nazismo.

Nos parágrafos que seguem iremos procurar compreender de que modo o nazismo foi marcado pelo gnosticismo, em especial pela herança de Marcião – autor que muito influenciou a ideia de uma separação radical no conteúdo bíblico entre um passado judeu e uma ruptura cristã posterior a qual estaria na base de uma reapropriação nazi do tema.

Veremos ainda de que modo o nazismo se relacionou com as diferentes confissões cristãs na Alemanha e como se encaixava o cristianismo na cosmovisão nazi.

O nazismo tem sido um dos fenómenos mais estudados nos últimos setenta anos. As discussões sobre as suas origens, essência, intérpretes e outros geraram uma bibliografia impressionante. Jean-Louis Vullierme resume assim tal variedade de interpretações: “Algumas viam o nazismo como um ‘fascismo’ à italiana, definido como uma forma violenta de capitalismo, outras como um ‘totalitarismo’ à soviética. Um detectavam nele um fenómeno nacional com raízes locais profundas, outras a expressão de uma patologia mundial do Estado burocrático industrial. Alguns reduziam-no ao produto da vontade política de um punhado de indivíduos, ao passo que outras a descreviam sob a forma anónima de um conjunto social complexo. Havia quem o apresentasse como a realização de um programa predefinido, e outros como o resultado imprevisto de uma multitude de pormenores ocasionais, sobretudo relacionados com a guerra” (Vullierme, 2015:10).

Do que não parece restarem dúvidas é do papel que na doutrina nazi a gnose terá tido, sobretudo por via do marcionismo e do milenarismo - mais o primeiro do que o segundo: “Voegelin entendeu o nazismo como – à semelhança do comunismo – uma ressurreição contemporânea do gnosticismo. Não pode haver dúvidas de que as crenças gnósticas tiveram uma grande influência na moldagem do pensamento ocidental, e pode muito bem ter havido influências gnósticas nos movimentos milenaristas medievais, mas há poucos pontos de afinidade entre o gnosticismo e o milenarismo modernos” (Gray, 2008:97-98).

De qualquer modo a ideia de uma refundação da sociedade por parte de uma casta dirigente remete ainda para o imaginário gnóstico e a sua necessidade de superar um estado de coisas inerentemente mau. Esta dimensão religiosa da ideologia foi captada por alguns contemporâneos do fenómeno. Em Michael Burleigh podemos ler:

“in April 1937, an anonymous writer (...) explicitly compared Nazism to a secularised religion. He called the result a ‘church-state’ or a state ‘counter-church’, with its own intolerante dogma, preachers, sacred rites and lofty idioms that offered total explanations of the past, present and future” (Burleigh, 2000:5).

No caso do nazismo podemos dizer que “a visão apocalíptica carregou-se de traços dualistas gnósticos profundos que opunham filhos da luz e das trevas, bons e maus, eleitos e ‘massa damnata’ (Pereira, 2014:648). Na ideologia nazi o contributo marcionista e joaquimita constituiu-se como a base de um renovado cristianismo germânico. A própria expressão pela qual ficou conhecido o regime, *Terceiro Reich*, ecoa o pensamento do monge calábrio e a sua formulação das três idades. De acordo com esta, a humanidade atravessaria outras tantas etapas: “o tempo ‘anterior à graça’, o ‘da graça’ e, por fim, ‘aquele por que esperamos, que está perto’ e que será o de uma ‘graça maior’” (Delumeau, 1997:45). A História assume, portanto, um desenvolvimento progressivo, no final do qual se edificará o reino da plenitude e da contemplação de Deus, num reinado de paz, num quadro posteriormente repetido. Esse tempo último será o do Espírito.

Um outro paralelismo fundamental entre o milenarismo medieval e nazi é captado por Norman Cohn quando refere as

“promessas milenárias e ilimitadas expressas com uma convicção ilimitada e profética, perante certo número de homens desenraizados e desesperados, no quadro de uma sociedade cujas normas estão em vias de desintegração – tal é, cremos, a origem desse fanatismo subterrâneo que constituía uma ameaça permanente para a sociedade medieval. Tal é igualmente a origem dos gigantescos movimentos fanáticos que, à nossa época, abalaram o mundo inteiro” (Cohn, cit. In Angebert, 1998:208)

Marcião foi um dos primeiros pensadores da gnose, tendo estabelecido uma separação radical entre o Antigo e o Novo Testamentos (termos que lhe são devidos), posteriormente aproveitada pelos nazis:

“Marcião considerava que o Deus de Abraão, o Deus criador e justiceiro, não era o mesmo que o Deus de amor salvador, de que Cristo era a emanação. Tinha, pois, arrancado ao corpo escriturário o Antigo Testamento e a parte do Novo que lhe estava directamente ligada. A revelação cristã dissocia-se assim da revelação mosaica, que Marcião não aceita como relato das etapas que conduziram à vinda do Messias (...). Os Judeus, à luz desta heresia, representavam adequadamente a figura do mundo extinto e da ética ultrapassada, obra do mau Deus (Besançon, 1999:101).

Note-se que ele não defendia a criação divina do homem. No entanto Deus, apesar disso, redimira a humanidade por puro amor, num contraste radical com a brutalidade do Deus veterotestamentário. Marcião procurará defender a sua posição apresentando,

“um cânone de Escritura que excluía totalmente o Antigo Testamento e incluía apenas as epístolas de Paulo (omitindo as epístolas 1 e 2, a Timóteo e a Tito) expurgadas de influências ‘judaicas’ e uma forma do Evangelho de S. Lucas, talvez porque aceitasse a afirmação de que era um companheiro de Paulo” (Lindberg, 2007:26).

Para ele, e em resumo, “havia uma distinção absoluta entre a Lei, por um lado, e o Evangelho, por outro. De facto, eram tão distintos que não podiam provir do mesmo Deus” (Ehrman, 2006:45). O seu objectivo declarado era a separação do cristianismo nascente do seu antecessor, o judaísmo. Queria unir todos os cristãos em volta de um cânone que lhe parecesse aceitável e fidedigno e “depurar a doutrina cristã de ressonâncias do judaísmo e das inclinações apocalípticas dos primeiros cristãos, que esperavam o fim do mundo e o advento do reino de deus na terra.” (Sventsítskaia, 1990:251).

Excomungado e com o seu cânone recusado pela Igreja, rumaria à Ásia Menor onde prosseguiria a sua pregação. Mas esta não morreria com ele. A curto prazo “se difundió pronto com amplitude, imponiendo junto com los contenidos bíblico-doctrinales expuestos una ética rigurosa, una ascesis radical, no ajena a influencias encratitas” (Canobbio, 1992:188). A longo prazo, segundo Besançon,

“O nazismo concentrou-se na versão marcionista do gnosticismo. Aceitou formal e provisoriamente um cristianismo ‘alemão’ que invocava um Deus diverso do de Abraão. Perseguiu os cristãos fiéis. Tentou enriquecer-se com elementos tirados do esoterismo e do ocultismo fim de século. Quis despertar o neopaganismo dos velhos deuses alemães, injuriando assim com esta outra contrafacção o que a mitologia germânica tinha de honroso, de belo e de comum com a de Homero” (Besançon, 1999:102).

Marcião ofereceu a perspectiva de um Deus novo que possibilitaria a salvação face a um mundo e a uma natureza corrompidos e que seriam restaurados pela eliminação da ameaça judaica. Foi precisamente esta dimensão a ser tomada como central no espírito nazi. Desde o final do século XIX que a descoberta de elementos gnósticos impressionava alguns elementos da cultura europeia e, na sequência “todo um ramo da Igreja luterana da Alemanha vai oscilar entre o fantasma de um Evangelho ‘ariano’ e de um Cristo ‘ariano’

porque a fábula gobiniana é difundida, por Wagner, com uma rapidez surpreendente” (Faye,1998:24).

Não é só em Gobineau mas também em Theodor Fritsch, que Faye considera “o precursor resoluto dos nazis” a oferecer-se esta visão de uma radical oposição entre o Deus (e a criação) do Antigo e do Novo Testamentos, um deles judaizante e outro de matriz ariana. Nas palavras de Hans Blumenberg,

“a resposta gnóstica segundo a qual o Deus da salvação não é o Criador do mundo, é também a de Marcion, de ‘raro gabarito como teólogo’ e cujo ‘Deus absconditus’ não é responsável pelo estado do mundo nem pela sua continuação mas é o Deus Novo, cuja oferta de salvação consiste na libertação do homem da sua prisão num mundo mau” (Pereira, 2014:659).

No nazismo, a subtileza da especulação teológica de Marcião encontra a razão moderna, denunciada por Heidegger como arrogante e tecnicista, combinando-se para encontrar no judaísmo um elemento a anular, já não sob a forma demoníaca do imaginário medieval, mas através de uma descrição compatível com um mundo secularizado e crente do novo ídolo representado pela ciência, ou pelo menos por uma certa representação redutora da mesma.

Se em relação ao comunismo não existem grandes dúvidas acerca da sua dívida face à Modernidade, a mesma filiação é mais discutida no nazismo. Para Raymond Aron,

“Pode dizer-se, sem receio de engano, que o hitlerismo marca o último resultado dos tempos modernos. Não é, como Hitler pretendeu, reacção contra o racionalismo, é sim a sua perversão. É a conclusão demente da grande epopeia da cruzada técnica, pregada há três séculos por Descartes e pelos seus sucessores” (Benoist, 198:529).

De facto, algumas das categorias da modernidade aparecem no nazismo. Tradicionalmente encarado como uma negação do projecto europeu moderno também nele encontramos a presença da secularização e da revolução, pelo menos, aliada ao mesmo culto da técnica. A admiração de Hitler por Henry Ford assentava na visão daquela como capaz de reequilibrar o mundo e a natureza da qual o homem fazia parte. Nesse sentido o nazismo partilha familiaridades com outras manifestações totalitárias. Em ambas ocorre o culto da técnica como instrumento de realização da nova sociedade e em ambas encontramos a presença de uma vanguarda revolucionária capaz de interpretar e transformar,

consequentemente, o mundo, rasurando-o se necessário for (e será) para começar de novo, mesmo que essa novidade seja o regresso ao passado (como no sonho islâmico do califado). Há aqui, evidentemente, a reminiscência gnóstica da salvação pelo conhecimento, seja ele traduzido na raça, na ciência marxista e na luta de classe ou no retorno à palavra intocada.

Sendo parte da fantasia gnóstica, cria Hitler no Deus do cristianismo? Ou as suas referências a Deus serão ditadas por conveniências estratégicas? A Trindade, essa, parece descartada em definitivo: “Teria o Espírito Santo sido posto de lado ao mesmo tempo que Cristo? Mediador exclusivo entre Providência e Volk, se escutarmos bem Ley e imitadores, Hitler parece poderoso a ponto de privar Deus da consubstancialidade” (Conte, Essner, 1998:24). Um só mediador é suficiente, numa espécie de protestantismo elevado ao extremo. O crente já não necessita de se encontrar directamente com Deus pois o Líder desempenha essa função, na medida em que encarna a totalidade do povo. Estamos perante um cesarismo do sangue, abençoado pela Providência, “dos Antigos, que talha e faz cumprir-se os destinos” (Benoist, 1981:527). E foi essa Providência que o escolheu, de acordo com Philip Bouhler: “como uma estranha Revelação, sentiu ser chamado pelo Destino a uma nobre e grande tarefa” (Bouhler, 2015:21).

Este lugar especial na ordem das coisas, de resto, já ele o sentira desde Munique pelo menos, em vésperas da Primeira Guerra Mundial: “Hitler believed he had a higher calling without knowing precisely what it was or how it could be achieved” (Ullrich, 2016:47). Essa escolha revelar-se-ia nos dons proféticos detidos pelo líder alemão, como um novo oráculo a ligar os tempos: “O segredo de Adolf Hitler era que, com efeito, as suas profecias nunca falhavam” (Bouhler, 2015:25).

De resto, a noção de Providência encaixa no naturalismo nazi. O mundo natural é governado por leis deterministas e aquela, no fundo, é determinismo acoplado à metafísica. Para Hitler, cada um deve ocupar o seu lugar no universo onde desempenha a função que lhe foi destinada. A ideia encontrava-se, de certo modo, em Nietzsche e no seu famoso “torna-te aquilo que és” e será desenvolvida por Heidegger, o qual, por alturas de 1933,

“se debruça sobre esta intervenção do ‘destino’ na existência, destino esse que ele tenta, por outro lado, conciliar com a liberdade humana. Não se trata (...) de negar a predestinação das coisas e das pessoas (...). Aquilo que cada indivíduo, cada povo é, essencialmente, é aquilo em que o destino o apela a tornar -se. O objectivo da vida da pessoa não tem que ser fixado. Está predeterminado, existe potencialmente nela e exige apenas ser revelado através da sua realização” (Hannoun, 1997:202).

Esta questão da relação entre o nazismo e o cristianismo tem dado origem a polémicas recorrentes. Philip Bouhler, o já citado chefe da Chancelaria do Reich, caracteriza Hitler como anticatólico. Por outro lado, as ligações ao paganismo e ao ocultismo são igualmente frequentes quando se fala da dimensão religiosa do regime sendo que a dimensão gnóstica enraíza, em parte, nessa filiação.

O século XIX vira surgir no universo de língua germânica uma série de grupos ocultistas que pregavam a superioridade ariana, ao lado de uma neognose da qual eram representantes uma nova ordem de iluminados. Nicholas Goodrick-Clarke encontrou nesses grupos ariosofistas e em nomes como Guido von List ou Rudolf von Sebbotendorff algumas entidades capazes de influenciar a ideologia nazi, nomeadamente numa certa hostilidade ao cristianismo, visto por Guido von List como responsável pela destruição e diabolização de uma anterior ordem pagã de raiz germânica, algures na Alta Idade Média. O seu credo era claro: “an abandonment of Christianity; an embracing of neopaganism, a desire to become or create the Superman, and an affirmation of Aryan racial superiority” (Suster, 1996:39).

Outros autores, de formação pagã, recusam tais ligações. Alain de Benoist chega mesmo a referir-se à “fábula do paganismo nazi” (Benoist, 2009:37) e John Yeowell refere-se a Hitler como “naturalmente católico” (Yeowell, 2009:17) afirmando um hipotético apoio da Igreja ao regime. Parece-nos estarmos aqui perante uma clara tentativa de isentar o paganismo de ligações a uma ideologia fortemente condenada. Autores como Benoist esquecem, convenientemente, as perseguições sofridas pela Igreja derivando uma cumplicidade a partir de apoios por parte de elementos da hierarquia ou da assinatura de uma concordata que legitimaria o regime. Ora, a concordata, assinada em 1933, já estaria em formulação antes da chegada ao poder de Hitler, na medida em que um documento de tal importância não se negocia em um par de semanas ou mesmo meses.

Apesar destes hipotéticos contributos há no nazismo, evidentemente, uma dimensão que remete para o cristianismo e a sua concepção de história, tal como sucede no comunismo e se manifesta num messianismo e numa ideia de ressurreição que não é individual, mas colectiva. Timothy Snyder refere esse facto quando escreve que “a visão de Hitler rejeitava as tradições religiosas e seculares e, no entanto, dependia de ambas. Embora não fosse um pensador original, oferecia uma certa resolução para uma crise de pensamento e de fé” (Snyder, 2016:17). Também Eric Voegelin vê no Terceiro Reich a persistência do simbolismo apocalíptico cristão. De resto, com uma forte presença de cristãos no movimento, forçoso era que assim fosse. Para Richard Overy, “a relação entre a ditadura alemã e a religião era muito mais complicada e menos compatível do que pode dar a entender a sobrevivência desta” (Overy, 2005:325).

Os conflitos não eram de agora, com milhões de indivíduos a deixarem a prática cristã nas décadas anteriores à subida ao poder do partido nazi. Este caracterizar-se-ia, sobretudo ao nível de alguns nomes das cúpulas, por uma hostilidade ao cristianismo visto como sucedâneo do judaísmo, de que seria expoente o ideólogo báltico Alfred Rosenberg que encontrava na mensagem cristã algo de incompatível com os valores germânicos e sugeria uma nova fé, que suplantasse o cristianismo: “Today (...) a *new* faith is stirring: the myth of blood, the faith that along with blood we are defending the divine nature of man as a whole. The belief, incarnate with the most lucid knowledge, that Nordic blood represents that mystery which has replaced and overcome the old sacraments” (cit. In Suster, 1996:110).

Nesse ponto, Rosenberg encontrava-se ao lado do seu arqui-rival no partido, Martin Bormann, o qual considerava também o cristianismo como um alvo a abater. Assim,

“Martin Bormann once captured the essence of the problem of the Nazi state versus religion when he said that ‘National Socialism and Christianity are irreconcilable’, a position fully endorsed by Hitler, who pronounced that ‘one day we want to be in a position were only complete idiots (deppen) stand on the pulpit and preach to old women’” (Fischer, 1996:359).

Esta crítica não era nova. Nos meios do nacionalismo *volkisch* já desde o século XIX se verificava a hostilidade face ao cristianismo, visto como fraco e incompatível com os valores germânicos e “os adeptos mais ferrenhos da fé germânica reuniam-se em comunidades em

cujo seio 'Cristo é substituído por Siegfried e Baldur, enquanto é compilada a partir dos escritos de homens alemães uma bíblia dos Germanos'" (Conte, Essner,1998:32).

Uma das grandes influências de Hitler, H.S.Chamberlain, empenhava-se na arianização de Cristo visto como professando valores antitéticos aos dos judeus e, por isso, não tendo saído de entre eles. Outros, como Artur Dinter, vão fazer sobressair as semelhanças entre o panteão germânico e as qualidades viris de Cristo, o qual teria sido desnaturado pelo contributo judaizante de São Paulo. Ideia corroborada pelo propagandista Julius Streicher, para o qual Jesus podia ser comparado a Hitler: "Jesus could not have been a Jew since he drove the Money changers from the Temple. Jesus was like Hitler, sent by God to redeem mankind" (Burleigh, 2000:291). No extremo, encontramos a ideia de "uma religião ariana pré-cristã que assimilou um cristianismo 'puro' que os Germanos teriam, em seguida, preservado mais fielmente do que outros povos" (Conte, Essner, 1998:34).

Para o líder alemão, aparentemente, as religiões enfrentavam um período de decadência, fruto da investida da ciência que retirava espaço de manobra à crença religiosa. Se alguma pudesse ainda revelar um valor próximo da origem talvez fosse o islão, pleno de força vital, uma afirmação já sustentada por Nietzsche no seu *Anticristo*. A confirmá-lo estariam as boas relações entre a Alemanha e o mundo islâmico em geral, e com alguns dos seus elementos em particular como é o caso paradigmático de Hajj Amin al-Husseini, Grande Mufti de Jerusalém e apoiante do regime.

A posição de Hitler face às disputas religiosas poderá parecer ambígua, mas talvez possamos encará-la como sendo fiel ao seu aparente credo darwiniano e à sua expressão deixando que as diferentes facções se confrontassem embora sem nunca perder de vista o necessário pragmatismo perante as diversas confissões, de que seria exemplo a assinatura da Concordata e a manutenção das relações com o Vaticano mesmo após o ano de 1937 e a publicação da Encíclica em que Pio XI criticava o nazismo. Embora as perseguições às igrejas não tivessem assumido as dimensões que se viram na URSS, foram muitos os cristãos ameaçados. Mas de um modo geral pode dizer-se que as diferentes igrejas alemãs, protestantes e católica, procuraram formas de equilíbrio que lhes permitissem viver sob o regime.

No caso do catolicismo, a suspensão das actividades políticas por parte do partido católico foi a solução encontrada para o entendimento concordatário. Apesar desta, digamos, concessão da Igreja Católica ao regime, as relações entre ambos conheceram altos e baixos, sobretudo na fase final do pontificado de Pio XI. À encíclica *Mit Brennender Sorge* sucedeu a repreensão ao arcebispo de Viena após o apoio deste a Hitler, na altura da anexação da Áustria. Sinais mais claros e significativos de repúdio do nazismo por parte de Pio XI foram dados aquando da visita de Hitler a Itália, em 1938. Não só o Papa se retirou mais cedo para a sua residência de Verão, aparentemente para não estar em Roma durante a visita, como ordenou que os museus do Vaticano se encontrassem encerrados naquele período. Se as interpretações são sempre isso, interpretações, mais explícitas terão sido as palavras do Pontífice quando, a 4 de Maio, em audiência, lamentou o que sucedia em Roma sendo que “entre as coisas mais tristes avulta esta: não se considerar deslocado ou inoportuno arvorar uma insígnia com uma cruz que não é a Cruz de Cristo” (cit. In Eisner, 2016:29), e à qual se referiu como sendo “a cruz torcida do neopaganismo” (Eisner, 2016:49).

Mas o ponto alto deste confronto estaria para vir. A fim de elaborar uma encíclica que nunca chegaria a ver a luz do dia, Pio XI chamou ao Vaticano o padre norte-americano John LaFarge, jesuíta conhecido pela sua obra em prol daquilo a que chamava justiça racial. O Papa terá projectado nessa encíclica uma condenação inequívoca do racismo, tendo em mente o regime nazi, sendo que a designação, *Humanis Generis Unitas* não deixava lugar a equívocos. Desde logo, o preâmbulo era uma condenação clara dos totalitarismos da época:

“É prescrito, algures, um remédio mágico (...) em mais lado nenhum o povo se deixa entusiasmar pelo apelo tóxico de um dirigente à Unidade da Raça, enquanto que no céu do Leste da Europa nasce a esperança, que o terror e o sangue tornam avermelhada, de uma nova Humanidade a criar pela Unidade do Proletariado” (cit. In Eisner, 2016:130).

Nestas linhas encontrava-se todo um programa de condenação do ideal do homem novo, fosse ele em nome do que fosse.

Esta encíclica nunca seria concluída, desde logo pela morte do Papa no ano seguinte. Nem sabemos se teria conhecido a luz do dia se tal não tivesse sucedido. A luta entre defensores do apaziguamento face a Hitler e os partidários de uma acção mais resolvida, sobretudo do

ponto de vista moral, à cabeça dos quais se encontrava o próprio Papa poderia ter posto em causa a publicação do documento embora a última palavra coubesse, naturalmente, a Pio XI.

De qualquer modo, mesmo sem encíclica, a condenação do regime nazi estava a ser cada vez mais sonora como o demonstram as palavras escritas no *Osservatore Romano*, no final de 1938:

“Enquanto a Rússia é, simplesmente, ateia, sem um substituto para a religião, as coisas passam-se de maneira diferente na Alemanha nacional-socialista. No mundo nacional-socialista, a negação, não menos obstinada, do cristianismo é transformada num misticismo neopagão e panteísta que finge reagir contra o ateísmo e até pretende aparecer como defensor da fé e da religião (...). Esta forma de destruição religiosa é muito mais perigosa porque provoca um engano e é mais enganadora que o ateísmo abertamente proclamado e assumido” (cit. In Eisner, 2016:178).

Uma atitude replicada em Portugal pelo Cardeal Cerejeira que também condenou fortemente o nazismo em 1937, o que originou uma carta de protesto da parte do embaixador alemão em Lisboa (Jesus, 2017:206 e ss).

No caso do protestantismo, se a multiplicidade de confissões dificultava a possibilidade de encontro com um interlocutor comum – dando assim uma aparente margem de manobra superior - essa atomização facilitava a eliminação de possíveis focos de resistência:

“Devido à divisão em Igrejas independentes, nos vários Lander, (...) nunca houve muita resistência ao nacional-socialismo, mas antes sinais de uma grande afinidade. As cidadelas dos protestantes eram, já há anos, as cidadelas do NSDAP. Nas Igrejas reinava um ambiente anti-republicano e nacionalista-alemão que se manifestava através do desejo de fundação de uma unificada Igreja Protestante do Reich, dirigida por um ‘bispo do Reich’” (Frei, 2003:95-96).

No fundo, a questão talvez se possa resumir ao facto de não poderem coexistir duas morais num só sistema. Ou a moral cristã ou a moral nazi na sua raiz gnóstica sendo “a gnose e os autores gnósticos (...) precursores da ética nacional-socialista” (Angebert, 1998:92). Ou a moral assente numa certa interpretação da natureza, num universo determinista ou a moral fundada nos mandamentos divinos. O problema não é de fácil resolução. Convoquemos mais um destacado dirigente nazi, Erich Koch: era presidente do sínodo da Igreja Protestante Provincial e Gauleiter da Prússia Oriental. Já depois do final da guerra,

em 1949, durante o seu julgamento, afirmava que “a concepção nazista tinha que se desenvolver a partir de uma atitude prussiana-protestante fundamental (...) e da Reforma inacabada de Lutero” (Steigmann-Gall, 2004:18).

Esta fora já a atitude de muitos cristãos protestantes alemães por alturas da primeira guerra mundial vista como uma cruzada contra forças inimigas da pátria alemã, predilecta de Deus. Esta era também a posição de Dietrich Eckart, o mentor de Hitler. Também ele vira a Primeira Guerra Mundial como um confronto entre a luz e as trevas, manifestava a sua hostilidade a Weimar e,

“longe de defender uma religião paganista ou anticristã, Eckart sustentava que, no declínio da Alemanha do pós-guerra, Cristo era um líder a ser imitado: ‘Em Cristo, a encarnação de toda a virilidade, encontramos tudo o que precisamos. E se ocasionalmente falamos de Baldur, nossas palavras sempre encerram alguma alegria, alguma satisfação, de que os nossos ancestrais pagãos já eram cristãos a ponto de ter indicações de Cristo nessa figura ideal” (Stegmann-Gall, 2004:38).

E já no período anterior à Primeira Guerra Mundial se assistira a uma aproximação entre o protestantismo e o nacionalismo imperial radical, como referido por Niall Ferguson:

“Nos sermões protestantes sobre o tema da guerra entre 1870 e 1910, a ‘Vontade de Deus’ (...) evoluiu gradualmente para a ‘chefia de Deus’ (...): um conceito muito diferente. (...) o sentimento militarista não era, de maneira nenhuma, monopolizado por pastores ortodoxos (...). Teólogos liberais (...) tinham a tendência de invocar o ‘Jesu-Patriotismus’. Confrontados com tal concorrência, os católicos alemães sentiam-se obrigados a provar que (...) ‘ninguém nos ultrapassa quanto ao amor pelo Príncipe e pela Pátria’”. (Ferguson, 2018:64).

Dado o resultado final da guerra não podemos saber o que nos reservaria o futuro em caso de vitória alemã, relativamente à questão religiosa. Andrea Riccardi é da opinião de que “o objectivo final do nacional-socialismo relativamente às Igrejas era a sua eliminação e a substituição do cristianismo pela fé nazista” (Riccardi, 2002:77). Tal não é certo. A resistência da opinião pública podia forçar a hierarquia nazi a alterar os planos. Seria tal política apenas uma forma de ganhar tempo? Dar-se-ia o caso de, após a guerra, surgir uma religião cristã positiva, com um Cristo arianizado? Ou não existia, em definitivo, espaço para duas fés, duas morais? É possível, mas pouco provável. Tal como no regime irmão a religião

sobreviveria, talvez na clandestinidade, recuperada se necessário em alturas de mobilização patriótica.

A erradicação da religião cristã seria algo de muito pouco provável, pelo menos a crer no sucedido entre os regimes totalitários de Leste. Cremos que uma outra possibilidade, talvez mais plausível, pudesse ser a criação de uma igreja nacional e patriótica (como ainda hoje encontramos na China), uma ideia tornada possível na cultura alemã desde a filosofia idealista e a sua busca de um cristianismo primitivo e original, depurado das fantasias posteriores. Os idealistas alemães sustentavam “que a fusão da religião e do Estado unia as energias dos cidadãos, enquanto a separação entre a cidade de Deus e a cidade dos homens dispersava essas energias e semeava os ventos da discórdia e da guerra civil” (Molnar, 1980: 56-57). Mas ficaremos sempre no plano da especulação ou da história virtual.

Hitler encarava o seu projecto de modo científico, vendo “o seu pensamento político e social como uma teoria racional e com bases científicas da sociedade e do mundo modernos” (Pinto, 2013:413). Nesse sentido é ainda um herdeiro do positivismo, pois encontra na ciência um modelo de compreensão e reorganização da sociedade de tal modo que Dominique Venner encontra aí o fundamento essencial da sua visão racial:

“O seu verdadeiro mestre é o autor de *A Origem das Espécies* (1859), na formulação simplificada que lhe davam os vulgarizadores dos tempos da sua juventude (...). É o que torna Hitler aparentado com Lenine e outros discípulos de Marx para quem a ‘ciência’ tinha substituído as certezas tiradas da palavra de Deus” (Venner, 2009:271).

Embora a filiação em Darwin possa ser discutível, a familiaridade com os comunistas é clara na sua partilha de uma visão científica do mundo (ou pseudocientífica). Com eles comunga da certeza de uma rasura que permita um início a partir do qual se edifique uma nova sociedade, ideia que encontra a raiz moderna na Revolução Francesa e se exprime de forma lapidar na intenção de Robespierre de “levar a cabo uma completa regeneração e, se assim me posso exprimir, de criar um novo povo” (in Himmelfarb, 2015:200). Uma intenção detectada na altura por um dos mais lúcidos críticos do momento, Edmund Burke, para quem a Revolução Francesa se apresenta como “a primeira revolução intelectual, concebida e desenhada teoricamente e levada a cabo com a arrogância e a presunção de

quem não nutre qualquer tipo de apreço pelo que as gerações anteriores construíram” (Moreira, 2015:35-36).

A uns e outros pode aplicar-se o comentário gramsciano segundo o qual o objectivo do estado “é sempre criar novos e mais elevados tipos de humanidade”. Mas, mais uma vez, Burke ter-se-ia dado conta do engano. Estes revolucionários “não têm grande respeito pela sabedoria dos outros, mas compensam isso com uma grande confiança na sua própria sabedoria. Com eles, há motivo suficiente para destruir a velha ordem das coisas, apenas por ser velha” (Burke, 2015:149). Ou seja, em ambos encontramos a possibilidade de realização do sonho gnóstico, embora desta vez posto em prática na terra e com um auditório mais alargado. É nesse sentido que se podem aplicar as palavras de Gertrude Himmelfarb, quando fala numa democratização e secularização do antigo culto esotérico levadas a cabo pelos modernos milenaristas, assim “pondo à disposição de toda a humanidade o que tinha sido privilégio da elite e procurando estabelecer neste mundo a perfeição de razão e de virtude que o gnosticismo tinha atribuído a um outro mundo” (Himmelfarb, 2015:125-126). O sonho do progresso é ainda aqui um motor essencial para o movimento histórico, enraizado na “convicção de que a tecnologia era um instrumento essencial para a construção social” (Overy, 2005:282).

Este carácter pretensamente científico do nazismo é afirmado por Hitler, quando a 6 de Setembro de 1938 proclama num discurso que “O Nacional-socialismo é uma doutrina realista, baseada nos mais científicos conhecimentos e nas suas consequências filosóficas” (cit. In Bouhler, 2015:79). E é com o auxílio da ciência que procura imprimir a cada aspecto da vida social a sua marca, nada deixando de fora:

“Todo o segredo dos sucessos do Nacional-Socialismo nos vários ramos da vida nacional, reside no facto dos dirigentes estudarem detidamente os pormenores, antes de se preocuparem com a solução final, não aceitando soluções parciais, nem tomando compromissos, procedendo, pelo contrário, como o artista que só realiza a sua obra depois de lhe ter estudado os pormenores” (Hagermann, 2011:21).

Nada pode ficar de fora da planificação. Tudo tem o seu lugar no monumento totalitário. Esta devoção do nazismo a uma certa visão da ciência, a mesma que encontramos no comunismo, é expressão da sua fidelidade à essência gnóstica, pois “a salvação é o saber que a traz” (Todorov, 2002:34). A crença no cientismo positivista é expressão de fé, a fé na

razão. A submissão cega a tal ídolo é exigida pois por ele erguer-se-á o novo mundo. E se a realidade negar a evidência dita científica é aquela que está errada, não o cânone. O mundo é uma matéria-prima para moldar e, nesse sentido, o pensamento gnóstico-totalitário é ainda infantil e primário, ao não reconhecer a identidade autónoma do que lhe é exterior. Necessária a essa reformulação é a agressão exercida sobre a linguagem. Esta

“transformação da linguagem (...) traduz-se naquilo que o filólogo antinazi Victor Klemperer designa por LTI, *Lingua Tertii Imperii*, a língua do Terceiro Reich. Do lado comunista, atinge igualmente a palavra no seu conjunto e dá origem àquilo que chamamos ‘langue de bois’: um discurso feito de expressões cristalizadas que já não possuem qualquer ligação com a realidade” (Todorov, 2002:141).

Pelo facto de o nazismo ser crente na ciência, ou no que considera como tal, isso não implica a rejeição da sua dimensão religiosa. Já o cientismo positivista acabara por se tornar uma caricatura de religião, com os seus rituais e templos próprios e uma sacralização de elementos, com Auguste Comte num papel singular. A ideia é sintetizada por Michael Burleigh:

“Science was useful to bash Christianity over the head, but the science was heavily invested with religious properties. The laws of nature were a series of bleak, ineluctable tidings, handed down by a remote God, whose semi-divine instrument was literally rubbed out of the picture. Christ was an inconvenience, except when crucified by the Jews. In brief, scientific certitude, so useful to assail the Church, fused with a gnostic apodicticism derived from Pelagian heresies within Christianity itself” (Burleigh, 2000:254).

A este homem novo corresponderia uma nova organização social, em termos morais e físicos. As cidades da utopia erguer-se-iam como reflexo dessa novidade, prolongando a sua presença por séculos e séculos e enraizando-se na comunidade de cujo espírito seriam expressão. No território alemão erguer-se-iam as cidades do futuro, cada uma delas “destinada a apresentar um padrão básico de construção, à semelhança das cidades do Império Romano: uma grande avenida transversal que permitia marchar até ao fórum, no centro, onde seria construída uma grande praça para reunir o povo e um edifício para congressos” (Overy, 2005:269) numa arquitectura que era, ao mesmo tempo, recusa da contemporaneidade marcada pela desordem e pela degeneração de que era exemplo a banida escola Bauhaus. Expressão do tempo novo, reproduzia o sonho utópico já sonhado por outros desde a república platónica.

Nestas novas cidades novos habitantes encontrariam a sua morada. “O modelo do homem novo era o camarada do partido e futuro soldado cujas virtudes eram marciais e heróicas, cujo comportamento era disciplinado e duro e que demonstrava espírito de sacrifício e fervor racial” (Overy, 2005:294). Era o reflexo da prática científica a qual, devidamente dirigida, conseguiria os resultados desejados em termos de organização social. Neste sistema o indivíduo é capturado, tornando-se incapaz de opor resistência – no caso de o desejar –, encontrando-se limitado na sua individualidade. Este espaço, assim organizado, era o reflexo de um renovado interior, um renovado espírito que triunfava sobre a velha ordem do individualismo liberal e das perversões materialistas.

Em suma, e como sintetiza Mendo Castro Henriques,

“a revolução totalitária nazi dissolvia a substância histórica da sociedade, entregando o Estado às minorias que o destruíam. A população era subordinada a entidades colectivas como o estado e o partido. Os elementos teóricos e ideológicos aproveitados para este efeito (...) são uma transformação da concepção medieval averroísta, para a qual as mentes humanas são centelhas de uma mente suprema. A sacralização de entidades como ‘raça, estado, e partido’ em doutrinas ‘religioso-políticas’ é profanadora da realidade divina e mostra que não é possível isolar as considerações politológicas de estratos religiosos de mentalidade” (Henriques,1994:47).

1.5.3. Fascismo

Iremos agora abordar de que modo pode o fascismo ser considerado um totalitarismo devedor da gnose e quais as relações entre a doutrina fascista e o catolicismo em geral, e o Vaticano em particular.

Na sequência da derrota do Eixo na Segunda Guerra Mundial e da diabolização do regime fascista o termo tem servido de arma de arremesso em disputas políticas a fim de desvalorizar o adversário hipoteticamente enfeudado a tal ideologia. Mesmo no contexto académico o conceito tem sido abusivamente aplicado a regimes que, embora podendo ter elementos comuns ao fascismo não justificam a classificação como tal. Este tem sido o caso português. Na sequência do 25 de Abril e que se lhe seguiu habituámo-nos a ver o anterior classificado na categoria dos fascismos quando tal não corresponde, minimamente, ao que de facto sucedeu. Da nossa parte consideramos que o único regime fascista, efectivamente,

foi aquele que vigorou em Itália durante o consulado mussoliniano. Existiram, um pouco pela Europa, movimentos com esse cariz mas nenhum deles assumiu o poder.

No imediato, o fascismo nasce no pós-guerra entre aqueles que combateram e se julgavam capazes de (e com direito a) formar uma nova elite, uma aristocracia do espírito embebida das lições de Nietzsche e Sorel e que podemos encontrar caracterizada, de forma notável, na obra de um outro combatente das trincheiras, Ernst Junger. Nasceu também da reacção contra a ameaça comunista mas foi muito mais que isto, muito mais que uma simples resposta contra uma ameaça pressentida como real. E foi também uma reacção à crise do liberalismo.

Se o século XIX ficou marcado pelos valores da burguesia, culminando um processo que vinha desde a Idade Média e se acentuara após os Descobrimentos, o século XX encarna a reacção contra o espírito burguês e a sua representação. Não é à mediocridade de uma vida tranquila que se aspira mas ao movimento, ao risco, à violência, à antítese dos valores burgueses. O mundo dos comerciantes e industriais conduziu a Europa para a Primeira Guerra Mundial, era agora a hora dos que nela se arrastaram e arriscaram. Não para manter a ordem do pré-guerra, mas para construir uma nova. Naturalmente, estes sonhadores de uma nova elite aproveitaram as circunstâncias que se faziam sentir e que eram, à data, de uma agitação e instabilidade que o retrato traçado por Ian Kershaw permite avaliar:

“Nos anos 1919 e 1920, que ficaram conhecidos por ‘biennio rosso’ (...) a Itália viveu um enorme conflito social e político. Nas cidades industriais verificou-se um grande número de greves (mais de 1500 em cada ano), ocupações de fábricas, manifestações de operários e pilhagens de lojas por multidões furibundas com os aumentos dos preços. (...) O aumento alarmante da desordem, a incapacidade manifesta do Governo para restaurar a ordem, o medo da revolução e a intensificação dos receios das classes patrimoniais acerca do socialismo, a par da fragmentação partidária (...) foram fatores que abriram espaço para uma nova força política. Este espaço foi preenchido pelos fascistas” (Kershaw, 2016:175).

O fascismo surge, pois, no rescaldo destes anos agitados mas não é apenas, como pretendia a interpretação marxista, uma resposta circunstancial e um fruto dos cuidados burgueses. Sendo na sua essência revolucionário é, em grande medida, a antítese do mundo burguês que supostamente defenderia bem como da mentalidade reacionária.

Num breve retrato, diremos que a ideologia fascista é uma terceira via entre o liberalismo e o socialismo marxista e deixará marcas profundas no imaginário e na prática política. Nascido, como foi dito, na ressaca da Primeira Guerra Mundial mas com raízes profundas no pensamento pré-guerra e mesmo novecentista, recupera da tradição a fidelidade às raízes e da modernidade a crença no progresso. De um passado mais recente assume a defesa do estado-nação e é tocado pelo Futurismo. Mas, com isto, não é apenas uma amálgama de tradições e alinhamentos mais ou menos agrupados com vista a um produto final, tal como não é um irmão-gémeo do nazismo.

Na sua força e violência personificadas nos herdeiros dos arditi distingue-se o fascismo do Estado Novo português. Onde Salazar coloca como referência o “viver habitualmente” o fascismo coloca a velocidade, a aventura e a beleza da máquina tão singularmente expressa na hora da morte daquele que é, provavelmente, o mais notável dos fascistas portugueses, Homem Cristo Filho, vítima de acidente de automóvel quando se dirigia para um encontro com Mussolini. Salazar, como citado inúmeras vezes, sabe o que quer e para onde vai, o que o distancia imediatamente do fascista, pois a crer em Oswald Mosley “Nenhum homem vai muito longe se souber exatamente para onde vai” (Owen, 2016:77).

Mas se o fascismo representa uma recusa da cultura política dominante não se pode dizer o mesmo face a outros elementos da modernidade, como sejam o progresso ou a tecnologia, nisso se distinguindo do ideário contra-revolucionário. É hostil ao iluminismo ou, melhor dizendo, a alguns elementos deste, o cosmopolitismo, o primado da razão, mas não é de forma alguma uma negação da modernidade. Nesse sentido o fascismo não é, sequer, contra-revolucionário ou reaccionário. O mundo de Joseph de Maistre é muito diferente do de Mussolini e no século XX italiano não existe lugar para ele. Sendo ambos anti-liberais, existem diferenças profundas que os separam.

A dimensão revolucionária implícita no fascismo obsta, desde logo, a uma aproximação à tradição, a qual retira parte da sua força da legitimidade monárquica. Outra diferença fundamental remete para a própria acção política, com o fascismo a apresentar uma preocupação social que não encontramos nos contra-revolucionários, “podendo-se mesmo falar na formulação de uma política social, designadamente a nível laboral ou sindical,

utilizando uma linguagem que apela para as ideias de justiça social e de bem-estar” (Otero, 2015:77). Algo que se encontra ausente da tradição onde a ordem é natural e não será alvo de grandes alterações exteriores.

Mais do que uma mera reacção às ideologias de oitocentos o fascismo representa uma proposta concreta de construção da sociedade e de um novo tipo de homem, ou talvez de super-homem. Será o homem de vontade, essa vontade proclamada por um certo irracionalismo que se opõe às luzes da razão e transversal a diferentes autores, dos émulos fascizantes da mesma a um pouco ou nada suspeito de simpatias fascistas como Antonin Artaud, mas que também fará sua a proclamação da vontade. Nesse sentido a sua proposta remete, como sucede no nazismo ou no marxismo, para o universo gnóstico. A acção, o primado da acção, é o que de mais gnóstico existe no fascismo. O fascismo é também uma estética, a da contemporaneidade tecnológica, do esplendor da velocidade, da glorificação da máquina e do perigo. A antítese do cenário da tranquilidade burguesa é o gosto pela novidade e pela exposição ao risco. No fascismo não há lugar para a vida monótona. É o homem dos cumes nietzscheano que se encontra aqui.

É tudo isto que atrai uma série de intelectuais que aí encontraram o lugar para a expressão da sua “revolta contra o mundo moderno”, na expressão de Julius Evola. Não contra todo o mundo moderno, mas contra uma boa parte dele.

Esta concepção de homem mostra-nos também a impossibilidade de ver no Estado Novo uma entidade fascista. O homem do fascismo é moderno, é o homem da técnica, da velocidade, da agitação urbana, ao qual cativa a invenção e a novidade. Tudo o que não seduz o espírito contra-revolucionário. Nada que se compare aos célebres quadros “*A Lição de Salazar*” ou ao soneto de Plantin do qual Salazar seria apreciador. “O homem fascista abandona-se numa espécie de embriaguês sensual, aos postulados mitológicos e idólatras do coração humano; daí, o aspecto teatral, trágico, e até mesmo poético do fascismo” (Lemaitre, 1968:193).

E daí a encenação profusamente cultivada. As marchas, desfiles, cânticos, o apelo às emoções e aos afectos:

“O homem fascista é bem o que se abandona ao frenesim e para quem a acção se legitima duplamente pela violência própria e pela sua conformidade com a vontade colectiva imaginária incarnada no chefe. O fascismo italiano tinha por divisa: crer, obedecer, combater; é de notar a ordem destes três verbos: o combate torna-se um absoluto, e o fascismo é feito para esses temperamentos que se preocupam muito pouco com a legitimidade do combate, mas cuja energia está, por natureza, perpetuamente disponível” (Lemaitre, 1968:105).

Nada mais distante do homem da ruralidade salazarista e do universo pré-industrial do pensamento contra-revolucionário. Esta ânsia de vertigem está também, possivelmente, na origem do desmoronamento pois “quem tenta viver mais rapidamente, acaba também por morrer mais depressa. É a experiência da duração, e não o número das vivências, que faz com que uma vida seja plena. Uma veloz sucessão de acontecimentos não dá lugar a duração alguma” (Han, 2016:50).

Uma vida de velocidade não garante a permanência e, considerado sob este prisma, o fascismo não podia perdurar. Curiosamente, também o nazismo vive este problema, e não deixa de ser interessante contrapor o discurso heideggeriano à tecnicização vivida na Alemanha dos anos trinta. Se a técnica moderna desenraíza o homem, se o filósofo alerta diversas vezes para esse problema, como é possível que veja num regime marcado pela tecnologia a possibilidade da salvação? “A filosofia do enraizamento (...) e da terra (...) de Heidegger tenta estabilizar o solo para a morada (...) humana, que desde há muito já vacila, ameaçada até mesmo de desaparecer.” (Han, 2016:89).

Mas se essa morada vacila desde há muito, desde a ascensão da Modernidade, não é o nazismo que a vai estabilizar. Se o que permanece é fundado pelos poetas, como bem sabe Heidegger, que poesia existe na vertigem? Como é que o futurismo funda algo de consistente? Para além disso, o fascista e o nazi habitam, são habitados, pelo tédio profundo, o que resulta da repetição. Revolucionários, experimentam o drama comum a todos eles, sejam de que origem forem:

“o tempo da revolução, que tem como sujeito o homem decidido, está paradoxalmente mergulhado num tédio profundo (...). A mínima repetição é percebida como monotonia. O tédio não é a imagem contrária da acção decidida. Mas há, com efeito, um condicionamento mútuo. A decisão de intervir ativamente aprofunda o tédio. O revolucionário (...) sente-se abandonado pelo tempo num momento de acção intensa” (Han, 2016:97-98).

Vimos que o nazismo apresenta uma forte componente gnóstica a qual se revela, desde logo, na hostilidade manifestada por diversos sectores da hierarquia nazi face ao cristianismo, em geral, e ao catolicismo em particular. O mesmo sucede com o comunismo, declaradamente hostil à mensagem cristã.

No caso italiano a questão apresenta um cenário diferente. Desde logo, a quase totalidade da população é católica. Apesar disso, a tradição anticlerical é forte, como sucede em outros países da Europa do Sul onde a entrada mais tardia do liberalismo terá gerado uma maior radicalização face aos poderes tradicionais (e destes face à ideologia liberal, ameaçadora de interesses seculares). A própria unificação de Itália faz-se, em parte, à sombra do anticlericalismo, quer pela filiação maçónica de alguns dos seus actores quer pela espoliação dos territórios que constituíam os Estados Pontifícios, anexados ao novo reino italiano.

À primeira vista, o fascismo não se revela necessariamente hostil à religião, a crer nas próprias palavras do fundador. Mussolini afirma que o fascismo não é particularmente anticristão ou anticatólico “sublinhando a força e o prestígio da Igreja Católica, enquanto ‘religião de todas as raças’, dotada de um universalismo que não se mostra admissível converter numa igreja nacional ao serviço da Nação” (Otero, 2015:92). Por aí não existe incompatibilidade entre a filiação fascista e católica e é possível a fidelidade a ambos, embora por vezes com dificuldades de conciliação dos diferentes interesses. A religião seria para o povo, a ciência governativa para os eleitos. Eis-nos, novamente, face à ideia gnóstica da elite depositária da verdade que transforma e para a qual nem todos estão aptos, aliás, nem sequer a maior parte. E é, em boa parte, esta situação, esta luta entre duas elites, uma de traços gnósticos e a outra encarnando a verdade revelada da tradição católica que levará a uma história de encontros e desencontros.

Se existe uma linha do fascismo claramente hostil à Igreja Católica existe outra, na qual se inclui Mussolini, que compreende a necessidade de ter ao seu lado a Igreja não só enquanto garante moral do regime face ao mundo, mas também pela própria natureza confessional da população italiana. Se o programa inicial do Fascio contemplava a expropriação de bens eclesiásticos, essa medida desaparecerá logo em 1921 após a ascensão do partido fascista

a primeira força política italiana. Também do lado da Igreja se verificaram iniciativas tendentes a diminuir tensões e jornais católicos que haviam atacado o fascismo como anticristão suspenderam as hostilidades, sobretudo após o apoio do Papa a Mussolini.

Se tal alinhamento mais ou menos declarado pode surpreender, o mesmo deve ser contextualizado. Pio XI fora enviado de Bento XV, seu antecessor, à Polónia recém-reconstruída no ano de 1920. Aí assistira à ofensiva soviética, travada pelo “milagre de Varsóvia” quando as forças soviéticas são repelidas. O comunismo tornar-se-ia, desde então, o grande adversário para o Papa e não é de estranhar que visse no fascismo um contrapeso àquele. Por entre altos e baixos, a relação foi-se mantendo, resvalando apenas de modo decisivo nos últimos anos do pontificado e após a aproximação de Mussolini à Alemanha nazi. Além de terem no comunismo um inimigo comum, haveria ainda afinidades significativas entre ambos os líderes, que nos são assim descritas por David Kertzer:

“Nenhum deles tinha qualquer simpatia pela democracia parlamentar. Nenhum deles acreditava na liberdade de expressão ou na liberdade de associação. Ambos viam o comunismo como uma grave ameaça. Ambos pensavam que a Itália estava atolada na crise e que o sistema político atual já não tinha salvação” (Kertzer, 2015:48).

O resultado foi uma aproximação entre o estado fascista e a Igreja que se traduziu em várias medidas, da colocação de crucifixos nas salas de aula ao ensino da religião nas escolas, passando pela criminalização dos insultos aos membros do clero, culminando na assinatura dos históricos Acordos de Latrão, que punham fim a décadas de hostilidade entre a Santa Sé e o Reino de Itália e reforçavam a cooperação, ocasionalmente perturbada, mas que encontrou momentos significativos como é o caso da invasão italiana da Etiópia. Desde o início do conflito alguns elementos destacados do clero apoiaram o regime, com o arcebispo de Milão a falar em “missão nacional e católica” (cit. In Kertzer, 2015:222) e o bispo de Brescia a compor uma oração para os jovens balilas (Ameal, 1932:64).

Mas terá sido a invasão do país africano a sinalizar o início de uma mudança. Com o crescente isolamento da Itália, condenada na Sociedade das Nações, a aproximação à Alemanha tornar-se-ia um facto. No ano de 1937, com a publicação da encíclica *Mit brennender Sorge*, Pio XI visará solenemente o regime nazi cuja cooperação com Itália se tornará mais forte após a visita de Hitler a Roma em 1938, ano em que entram em vigor as

leis raciais do estado italiano. E se é verdade que o antisemitismo era uma realidade comum no seio da Igreja, com diferentes publicações católicas a fazerem eco de conspirações judaicas e maçónicas, por exemplo, não é menos certa a defesa da comunidade judaica de Itália por parte do Papa ciente de que, em matéria espiritual, “todos somos semitas”. Ainda no ano de 1938, a crítica de Pio XI aos bispos austríacos pelo apoio dado á invasão alemã, marcará novo passo no agravar de tensões e aumentar de distâncias. E é a necessidade de marcar posições que levará, nestes anos, o Vaticano a tentar separar regimes, considerando o alemão como construtor de uma unidade nacional baseada num neopaganismo do sangue e do solo, enquanto na Itália essa procura de unidade se fazia em torno dos valores católicos. (Kertzer, 2015:268). Portanto, vemos que o fascismo não apresenta uma dinâmica anticristã tão marcada como a do seu parceiro alemão. Mas nem por isso deixa de nos brindar com traços gnósticos.

2.Estado Novo

Neste capítulo procuraremos mostrar o Estado Novo como um autoritarismo conservador, hostil ao totalitarismo. Logo, não gnóstico e marcado pela mensagem da Contra-Revolução e da doutrina católica.

Procuraremos ver de que modo o Estado Novo se manteve fiel a uma concepção de verdade que teve consequências na forma de agir e encarar a realidade e a história.

Assinalaremos ainda o facto do “homem novo”, produto típico da engenharia totalitária, não ter lugar no Estado Novo o qual dará a primazia à recuperação do “homem velho” de uma certa tradição católico-medieval patente no ideário salazarista.

Acostumados a ver o regime do Estado Novo colocado nas proximidades do fascismo, procurando alguns forçar simpatias não assumidas com o nazismo, poderíamos perguntar pelas afinidades do corporativismo português com aqueles dois sistemas. Fernando Pessoa referiu-se ao “fascismo sonolento de Salazar”. Alguns autores (Manuel Villaverde Cabral, Manuel Loff, Fernando Rosas, por exemplo) consideram uma dimensão fascista no Estado Novo ou, pelo menos, uma clara deriva para tal nos anos trinta. Outros não lhe atribuem tal dimensão. Para António José de Brito nem sequer o movimento nacional-sindicalista, geralmente caracterizado como fascista, o seria (Brito, 2006:208).

A discussão sobre a natureza do regime começa desde cedo. No início dos anos trinta já a imprensa clandestina comunista se lhe referia como fascista, enquanto “a oposição republicana democrática preferia (...) qualificar a ditadura como ‘clerical-militarista’ (expressão usada pelo ex-presidente da República exilado, Bernardino Machado) ou como ‘militarista-clerical’” (Barreto, 2015:10). Chegados à década de 80, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era possível assistir-se a um colóquio subordinado à temática do “Fascismo em Portugal”.

Mais próximo de nós Manuel Loff ofereceu ao público a sua tese de doutoramento sob o título *O Nosso Século é Fascista- o mundo visto por Salazar e Franco* (Campo das Letras, 2008), mostrando claramente qual a sua posição neste debate. Também o escritor José Rentes de Carvalho refere Salazar como “fascista e germanófilo” no seu ensaio *A Ira de Deus Sobre a Europa* (Quetzal, 2016).

Opinião diferente tiveram-na outros autores. Assim, “Considerando que as semelhanças entre o regime português e o regime italiano não chegavam para qualificar de fascismo o salazarismo, M. Braga da Cruz concluiu que, mesmo no período de fascização dos anos trinta, a componente fascista tinha sido moderada pelo conservadorismo” (Pimentel, 2011:18). E o investigador francês Yves Léonard, autor de um estudo comparativo entre salazarismo e fascismo considera o regime português mais próximo da Áustria de Dollfuss ou da França de Vichy do que propriamente do italiano. (Léonard, 1998:15). João Medina, autor que nunca disfarça a sua hostilidade a Salazar, falará do “tópico tornado banal de definir a Ditadura de Salazar como ‘fascista’, facilidade jornalística adoptada por alguns pseudo-historiadores apressados, aliás mais políticos do que cultores de Clio” (Medina, 2000:166), fazendo ainda notar a aversão salazarista por tal doutrina e por tudo o que ela tinha de,

“azougadoamente revolucionário, de modernista e até de inquietação existencial diante da vida e do seu tempo, formas dum Zeitgeist que, no fundo, a placidez imobilista do ‘Estado Novo’ não podia tolerar, aplicado como estava a restaurar ou redescobrir modalidades de arcaísmo incompatíveis com as inquietas manifestações coevas de modernidade” (Medina, 2000:166).

No fundo, a formação tomista de Salazar afastava-o do culto a Nietzsche, como seria lógico suceder. E até para um devoto do salazarismo, como Alfredo Pimenta não se pode falar de fascismo para caracterizar o Estado Novo (Pimenta, 2008:284,288).

Após a derrota da Alemanha, e quando se debatia o tipo de regime a instalar naquele país, o diplomata norte-americano George Kennan (futuro embaixador na URSS) “tinha em mente um género de regime autoritário brando, algo semelhante ao governo de Salazar em Portugal” (Owen, 2016:137). Naturalmente, existiam outros sectores menos condescendentes e, assim, também após o final da Segunda Guerra Mundial surgiria em círculos católicos franceses a designação de “fascista-clerical” como ajustada ao espírito do Estado Novo (Matos,2018:92).

Ora, uma análise dos termos mostra-nos, claramente, que no modelo português nunca existiu fascismo, nunca existiram simpatias pelo nazismo, excepção feita a algumas franjas minoritárias. Tal como sucedeu em outros lugares. O próprio Salazar esclarece eventuais

dúvidas sobre simpatias quando escreve, a propósito da Segunda Guerra Mundial, ser “levado a crer, por muitas razões impossíveis de resumir aqui e neste momento, que o nosso interesse será mais facilmente salvaguardado com o triunfo inglês do que com a sua derrota” (Salazar, 2008:86). Esta frase data de 1939, não de 1944 ou 1945, quando a Alemanha se encontrava irremediavelmente derrotada. Para mais, a ideia será reforçada em 1946 pelo embaixador britânico Samuel Hoare, o qual refere Salazar como sendo “profundamente adversário de Hitler” (Pimenta, 2008:257). Não só no estilo mas na personalidade, radicalmente diferentes, nunca tendo Salazar demonstrado qualquer simpatia pelo líder alemão. E se via uma derrota incondicional da Alemanha como algo desaconselhável tal não se devia a afinidades ideológicas mas à necessidade de manter aquele país como uma linha avançada para a defesa da Europa contra a ameaça comunista representada pela URSS, sendo que esta foi sempre a sua grande obsessão.

Antes do fim da guerra já Salazar delimitara claramente as diferenças entre aquilo que pretendia e os regimes vigentes na Alemanha e na Itália. Fê-lo em 1934, discursando no primeiro congresso da União Nacional. Aí estabelece as distâncias face ao liberalismo, ao “internacionalismo de esquerda” e aos “outros sistemas teóricos e práticos aparecidos lá fora como reacção contra eles” (cit. In Parreira et al. 1982:218-219). Para lá disso a doutrina do Estado Novo “afasta-se deles no ‘processo de realização’, na ‘concepção do Estado’ e na ‘organização do apoio político e civil do governo’, o que torna original o sistema português, o único adequado à sua história e à sua geografia e, sobretudo, à ‘potencialidade colonial’ dos portugueses” (Parreira et al., 1982:219). Esta suposta originalidade podia encontrar-se, também, nos estatutos de um dos pilares do regime, a União Nacional, nos quais se realça a importância da organização corporativa, da família, do trabalho e de toda a síntese de valores proclamados pelo líder efectivo do Estado Novo (Fernandes, 2018:76).

No ano seguinte Portugal condena, na SDN, a invasão da Etiópia por parte dos italianos e Armindo Monteiro participa activamente no processo de imposição de sanções à Itália por parte da SDN (Lucena, 2015:34). A posição atrás citada, entretanto, é reafirmada em discurso de 22 de Março de 1938, no qual Salazar afirma:

“nós tentamos fazer uma criação política estruturalmente portuguesa. Decerto, nenhuma experiência alheia (...) deixa de ser considerada como o fim de tirar (...) 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 identidades de ideologias ou processos onde a análise profunda descobrirá diferenças substanciais, que aliás, os factos, de quando em quando, põem a nu” (Salazar, 2010:62).

Consideramos este discurso particularmente esclarecedor. Já antes Salazar referira a necessidade de reaportuguesamento das instituições e criticara a cópia servil do estrangeiro. Aqui sublinha essa posição e fá-lo num momento relevante. Note-se que 1938 é o ano em que a Alemanha anexa a Áustria e se move em direcção à Checoslováquia. A Itália, conquistada a Etiópia, avança para a Albânia. Em Espanha, as coisas correm bem aos nacionalistas. Ou seja, tratasse-se de uma questão de oportunismo político e estaria aqui o momento ideal de aproximação e identificação entre o Estado Novo e os regimes totalitários europeus. No entanto, afirma a diferença entre aqueles e o modelo nacional. E isso é fundamental pois estamos perante realidades muito distintas sendo que, no caso português, temos possibilidade de constatar esse facto:

“O autoritarismo, ao contrário do totalitarismo, não pretende dominar a totalidade da vida social e económica, nem procura moldar uniformemente por uma mesma pauta ideológica o comportamento dos indivíduos. O autoritarismo satisfaz-se com o controle político do Estado, aceita portanto a divisão entre o estado e a sociedade, e respeita, no interior da sociedade, o pluralismo das suas várias instituições” (Cruz, 1988:26).

Precisamente o que sucede em Portugal onde a ideia é deixar a política para quem sabe, cada qual aristotelicamente no seu lugar, sendo que para a maioria se deverá aplicar a conhecida fórmula segundo a qual “a minha política é o trabalho”, deixando-se a outra aos que sabem- e podem, numa perspectiva que nem sequer é nova nem exclusiva de regimes autoritários. Já em 1821 era assim que proclamava Fernandes Tomás:

“Pois aos povos, depois de nos constituírem legisladores, ficou-lhes sombra de soberania? A obrigação do povo é obedecer. Quando ele gozou do seu direito, foi quando nos constituía seus legisladores; depois que fomos eleitos legisladores, a nossa autoridade é mandar e a do povo obedecer, não a nós, mas à lei”(in Mesquita,2007:42).

Desta forma Salazar irá recusar o totalitarismo colocando no seu lugar a tradição autoritarista nacional distinguindo, de forma muito clara, entre o que tem em mente enquanto regime e os sistemas totalitários, sejam eles quais forem:

“A desconfiança em relação ao procedimento plebiscitário repousava (...) na convicção de que o poder jamais haveria de estar bem entregue quando directamente exercido pelas ‘massas ignaras’, às quais não convinha outro direito senão o de depositar o voto no bom burguês que o haveria de representar, a bem da Nação” (Mesquita,2007:42).

Luís Reis Torgal refere um eventual interesse estratégico neste distanciamento (Torgal, 2009:116) mas, como dissemos, não se percebe muito bem a razão dessa opção estratégica, pois num momento em que o totalitarismo se encontrava em alta na Europa e quando as democracias liberais se limitavam a alguns países da Europa Ocidental e Setentrional a filiação na família totalitária poderia até apresentar-se como vantajosa. Mesmo em questões de política externa tal poderia ser útil. A análise de alguma imprensa da época mostra preocupações face a um eventual reordenamento das possessões coloniais em função da necessidade de satisfazer eventuais interesses alemães. Sendo assim, o reforço da ligação à Alemanha inclusive pela pretensa familiaridade ideológica, poderia apresentar-se como um elemento favorável às pretensões nacionais num hipotético redesenho do mapa colonial. E isto numa altura em que as relações com a Grã-Bretanha não conheciam os melhores dias. Portanto, é no mínimo questionável que Salazar recusasse o rótulo de totalitarismo para o Estado Novo por questões de conveniência estratégica.

Além de Salazar, outros elementos do regime recusaram o rótulo de totalitário. Foi o caso de Carneiro Pacheco, a defender a especificidade do nacionalismo português (Torgal, 2009:261); Cristiano de Sousa, ao aplicar ao Estado Novo o rótulo de autoritário, reservando o totalitarismo para o Estado comunista (Torgal, 2009:262-263) ou José Maria Gaspar, caracterizando a criação política portuguesa como “Estado de terceira via” (Torgal, 2009:264). Também um dos secretários particulares de Salazar, Manuel Dias da Fonseca, ou Veiga de Macedo, ministro das corporações alinharam pelo mesmo diapasão considerando o primeiro o Estado Novo um regime “de autoridade, mas nunca totalitário (Pinto, 2016:41).

Mas outros houve que em diferentes momentos referiram um eventual totalitarismo do Estado Novo, o que complicaria a análise. São os casos de Bissaya Barreto a identificar, em discurso de 1937, Salazar como edificador do “Estado Novo, forte, totalitário” (Torgal, 2009:268); Águedo de Oliveira, que em 1935 fala do “Estado forte, justiceiro, totalitário” (Torgal, 2009:269), mas afirma igualmente “A ideia da juridicidade sobre a violência” - esta “repugnaria” ao Estado Novo (Cruz, 1988:50); Manuel Rodrigues, que fala de “Estado com uma concepção totalitária” (Torgal, 2009:279) ou Mário de Figueiredo, a referir em 1936 a necessidade do Estado possuir uma doutrina totalitária (Torgal, 2009:274).

No entanto, apesar destas proclamações, todos eles reconhecem a necessidade de o Estado ser limitado pela moral e o direito, além de ocasionalmente contradizerem o anteriormente dito -caso do citado Águedo de Oliveira que no mesmo ano de 1935 afirma: “nós não somos totalitários” (Torgal, 2009:273), precisamente porque limitados pela ética, sugerindo que esse suposto totalitarismo se faça sentir no plano da soberania. Ora, parece-nos que um totalitarismo que não o seja no plano ético é um totalitarismo amputado, pelo que deixa de o ser. – o fascismo quer-se uma ética.

Refere Reis Torgal a existência de traços de totalitarismo no Estado Novo, isto se não nos mantivermos presos à concepção arendtiana a qual visava essencialmente o nazismo. Esses traços passariam pela existência da União Nacional, elemento aglutinador de vontades e “partido monopolista” (Torgal, 2009:284); pelo cerceamento de liberdades e garantias; pela “monopolização de ideias” através da censura e outros mecanismos como a limitação da liberdade de ensino; pelo intervencionismo estatal no campo económico; pelo aparelho repressivo. E isto para concluir que:

“Salazar construiu um Estado autoritário e corporativo, de ‘terceira via’ que teria (...) uma ‘tendência totalitária’, que não aceitou, mas que foi, em certo sentido, assumida por alguns salazaristas e praticada pelo Poder político, o Estado Novo, que deriva das várias tendências que tinham como objectivos construir o seu próprio ‘novo Estado’ (Torgal, 209:287).

Mas o facto de o Estado Novo apresentar traços de totalitarismo faz dele um sistema tendencialmente totalitário? Não nos parece. O Estado Novo, como o fascismo italiano, partilha traços comuns com a União Soviética mas isso não faz deles regimes comunistas. A democracia liberal partilha pontos comuns com o totalitarismo, mas isso não a

transforma neste – veja-se o caso do eugenismo. As práticas eugénicas surgiram em sociedades democráticas, como a norte-americana ou a britânica, mantendo-se na Escandinávia até à década de 1950 mas não é por isso que rotulamos a Suécia dos anos cinquenta como totalitarista.

O problema da analogia como recurso argumentativo tem a ver com a sustentabilidade da mesma, a qual se consegue através da enumeração de semelhanças relevantes. Mas quantas são necessárias para conseguir uma analogia válida? No caso citado é verdade que existe um partido, movimento único, ou como se lhe queira chamar, mas essa não é uma condição suficiente para caracterizar um regime como totalitário – sucede o mesmo em simples ditaduras, chamemos-lhes assim. O mesmo é válido para os outros itens apontados. Intervencionismo estatal na economia é geral, nos anos trinta. Limitação da liberdade de ensino, natural. Mas sem impedir a possibilidade de o ensino obrigatório ser realizado em casa, como previsto pela constituição (Santos, 2016:55). A questão passa, então, por saber se todos convergem no Estado Novo. Admitindo que sim, com que intensidade? E de que forma? Homogénea? É que o Estado Novo, não o esqueçamos, atravessa fases diferentes ao longo dos seus mais de quarenta anos.

Em relação ao segundo ponto, a questão da limitação da opinião, a existência da censura não significa, nunca significou, neutralização completa de opiniões divergentes. Desde a existência de jornais conotados com a oposição à edição de obras não-conformes com a doutrina oficial, há elementos que permitem questionar a capacidade da censura. O mesmo sucedendo com a questão da educação – pelo menos nos primeiros anos teria sido possível o afastamento de elementos não conformes do ensino, em larga escala, sem comprometer a viabilidade do mesmo? Não, porque é absolutamente impossível um regime prescindir de elementos daquele que o antecedeu, mesmo no totalitarismo mais extremo. A URSS incorporou no exército elementos das forças czaristas. A desnazificação na Alemanha foi muito incompleta, e elementos do antigo regime serviram posteriormente a democracia. O mesmo sucedeu na França com funcionários de Vichy, etc. Tinha de ser assim, e em Portugal não foi diferente. O Estado Novo necessitou de recorrer a funcionários da república, assim como a democracia saída do 25 de Abril incorporou servidores do regime estadonovista.

Quanto ao intervencionismo estatal e ao grau de repressão qual a escala a partir da qual podemos dizer estar-se perante um totalitarismo e não, simplesmente, um regime autoritário? Ter-se-á vivido, em Portugal, algo comparável ao descrito por Orlando Figes, em *Sussurros* relativamente à União Soviética de Estaline? A resposta terá de ser negativa.

O que nos faz voltar à questão formulada: a existência dos traços destacados basta para afirmar o totalitarismo? Ou o grau em que cada um se manifesta é essencial para o determinar? E como se avalia esse grau?

Vejamos ainda a questão da censura. O ano de 1973 marca a fundação do grupo de teatro Cornucópia, de pendor claramente esquerdista. Um dos seus fundadores, Jorge Silva Melo, afirmou à revista *Cinéfilo* que a escolha da peça de Molière, *O Misanthropo*, para a estreia, provava ser “possível fazer o teatro que queríamos, quer ao nível estético quer ao nível pessoal” (www.portadaloja.blogspot.pt 2016). Não estava só. À data,

“havia já em acção vários grupos de teatro que representavam peças de outro género (...) como os Bonecreiros com ‘A grande imprecação diante das muralhas da cidade’, do alemão Tankred Dorst e que o próprio PCP considerou em 2004 ter sido ‘uma brecha aberta na rude muralha fascista que meses depois havia de ser derrubada pelo povo’” (www.portadaloja.blogspot.pt, 2016).

Outras peças e grupos teatrais agitavam, por esses dias, o panorama cultural nacional. São os casos do Grupo4, com a peça *A Curva* (do citado autor alemão) ou A Comuna-Teatro de Pesquisa. Nomes como Arrabal eram também encenados, não sendo o espanhol propriamente conhecido pelas simpatias fascistas. (www.portadaloja.blogspot.pt, 2016). É óbvio que 1973 não é 1933, mas esta área mostra que o exercício da censura não era tão linear como por vezes se pensa e afirma. E já antes da década de setenta, mais propriamente nos anos cinquenta, era possível assistir-se à representação de peças de um autor marxista como Bertolt Brecht (Ferreira,1996:44). Também na edição livreira o panorama era semelhante, ou seja, apesar da existência do regime censório eram editadas obras que não se enquadravam na linha de pensamento oficial, se é que podemos falar em tais termos.

Luís Reis Torgal escreve, a este respeito, que “todas as obras sobre o Comunismo ou a URSS eram praticamente proibidas” (Torgal, 2009:401). Esta formulação é incorrecta. Não

se proíbe “praticamente” uma obra. Ou é proibida ou não. Ou todas as obras sobre o comunismo e a URSS eram proibidas ou não eram. E uma análise à edição livreira durante o Estado Novo mostra que elas existiam. Diz-nos o mesmo autor que relativamente à filosofia seriam proibidas obras existencialistas e de alguns dos seus representantes, como Sartre ou Simone de Beauvoir (Torgal, 2009:401).

No campo do romance existiam diversas restrições e “na literatura estrangeira contemporânea toda a obra que tivesse um fundo social era olhada com desconfiança, fossem (...) de Jorge Amado (...), Alberto Moravia ou John dos Passos, de Erskine Caldwell ou de Irving Wallace” (Torgal, 2009:402). No campo da literatura portuguesa teríamos, na lista de proibições, obras de autores como Aquilino Ribeiro, José Régio, Miguel Torga, Vergílio Ferreira e outros (Torgal, 2009:402). No entanto, uma análise breve a edições publicadas antes do 25 de Abril, numa só colecção (a Icónica Livros de Bolso, da Europa-América) mostra-nos a presença de obras de alguns dos autores citados. Assim, logo a abrir a dita deparamo-nos com Soeiro Pereira Gomes e o seu *Esteiros* (repetirá a presença no nº50, com *Engrenagem*). Temos ainda Jorge Amado, Alves Redol, Urbano Tavares Rodrigues, Vergílio Ferreira, só para citar alguns autores cuja literatura reflecte problemas sociais a partir de uma perspectiva marxizante (ou de realismo literário, se assim se preferir- excepção feita a Vergílio Ferreira, mais próximo do existencialismo). E entre os autores de línguas que não a portuguesa temos os citados Sartre, Erskine Caldwell, John Steinbeck, Máximo Gorki, Sartre, entre outros de linha existencialista ou cuja literatura traduz ainda as ditas preocupações sociais.

Quanto a Marx, propriamente dito, é António José de Brito que refere, por exemplo, ter comprado numa livraria, em Coimbra, no ano de 1945 os trechos escolhidos do filósofo alemão. (Carvalho, 1998:14).

É evidente que uma coisa é a edição, outra bem diferente a circulação. E nada obsta a que uma obra, uma vez editada, seja apreendida. Mas esta simples análise demonstra que a questão da censura não é tão óbvia como parece. E, apesar de boa destes títulos terem sido editados numa época mais avançada do Estado Novo, é possível encontrarmos obras bem distantes da linha oficial em momentos mais recuados. Lembremo-nos de Ferreira de

Castro e da sua obra literária. Mas se tais exemplos são de anos tardios do regime, podemos referir, em 1930, a fundação da revista *Pensamento - revista mensal de divulgação social e científica*, de cariz “acentuadamente socialista” (Andrade, 2017:215). Publicada até 1940, nela colaboraram nomes não-alinhados ao sistema, como sejam Abel Salazar ou Hernâni Cidade, entre outros.

Os dados da imprensa são também curiosos. Por alturas de 1946 o número de jornais opositores ao regime sofre uma subida acentuada. Na imprensa regional os partidários da Situação cobrem, apenas, 102 dos 278 concelhos do país (Gomes, 2017:80). Por aqui se vê que a questão da censura e sua eficácia, bem como do exercício da propaganda não é tão linear quanto possa parecer.

Significativo, neste âmbito, parece-nos também o percurso do último ministro dos Negócios Estrangeiros de Salazar, o combativo Franco Nogueira. Que antes de ser nomeado embaixador no Japão, em Outubro de 1945, se revelou enquanto crítico literário nas páginas do *Diário Popular* (e mais tarde, entre 1951 e 1953 em *A Semana*) e onde se debruçou sobre uma série de escritores, muitos deles não alinhados com o regime, elogiando inclusivamente a obra de alguns que se destacavam pela proximidade à oposição, em geral, e ao Partido Comunista em particular, casos de Soeiro Pereira Gomes, Manuel da Fonseca ou Alves Redol, entre os portugueses; ou Louis Aragon e André Malraux, nos estrangeiros (Lucena, 2015:144-148).

Não queremos negar com isto, evidentemente, a existência de censura, ou de um aparelho de propaganda que reproduzisse o ideário oficial. Que a havia e a sua necessidade fora reconhecida por Salazar nas entrevistas a António Ferro, é um facto. Mas pretendemos, tão somente, demonstrar a impossibilidade de um controlo absoluto, extremo, sobre o que se publicava ou escrevia. Obras de cariz não-alinhado com o regime eram editadas e circulavam. E isso era importante, sobretudo numa época em que não existiam ou não tinham o impacto que posteriormente adquiriram, os modernos veículos de comunicação e as obras literárias atingiam por vezes tiragens hoje absolutamente impensáveis. Existe aqui, também, a dimensão pessoal. Salazar conheceu o ambiente político da primeira república no qual a imprensa era usada como arma de arremesso entre os diferentes

actores políticos, o que pode ter pesado na sua opção pela censura. Enquadrando-se esta opção numa visão mais vasta e devedora do Antigo Regime, a mesma que hostilizava as tais facções e partidos enquanto fomentadores de discórdia social.

Que a possibilidade de controlo absoluto sobre as oposições e as populações é impossível mostra-o uma análise a outros regimes autoritários contemporâneos do Estado Novo. Se olharmos, a título de exemplo, a autocracia do Shah Reza, no poder entre 1941 e 1979, data da revolução islâmica, observamos um cenário muito idêntico. A partir dos anos cinquenta, mas muito especialmente nas décadas de sessenta e setenta, o enorme alargamento da escolarização, a expansão de universidades e faculdades vão contribuir para o surgimento de uma massa de novos letrados.

A concessão de bolsas para frequência de estudos superiores na Europa, sobretudo França, e nos Estados Unidos, colocará muitos jovens em contacto com as correntes revolucionárias activas nas décadas citadas que, tal como em Portugal, contribuirão para a difusão de tais ideais no país. A edição de livros e jornais de linha oposta à do regime, a realização de eventos culturais animados pela oposição, marcarão a vida social e contribuirão para a formação de uma consciência que será importante para a queda do regime. Apesar da existência de estruturas repressivas como sejam a censura, a prisão de opositores e uma polícia secreta de contornos muitas vezes sinistros, a SAVAK, lá como cá foi impossível travar as exigências de mudança que acabaria por ocorrer.

Queremos, portanto, com estas reflexões discutir em que medida a existência de uma instituição como a censura é, de facto eficaz. E poderíamos ainda perguntar até que ponto existiu ou existirá algum regime político onde a mesma se encontre ausente sob uma ou outra forma, bem como um aparelho de propaganda que difunda as ideias-mestras da época. Além disso o nacionalismo de Salazar insere-se numa tradição que considera como anti-nação os chamados direitos fundamentais, “que logicamente levavam a admitir liberdade de imprensa, porventura contra a nação, liberdade de pensamento acaso contra a nação” (vv.aa, 2003:29), o que justificaria a censura.

A esta incapacidade de o censor controlar tudo acresce, como dito, a interrogação sobre a eficácia da propaganda, na medida em que os principais órgãos difusores da mesma

sempre tiveram um alcance limitado. Vejam-se os casos da televisão, com cerca de 350.000 aparelhos instalados no país no início dos anos 1970 (Cádima, 2017:338) ou da rádio, que apesar de uma programação fortemente orientada para o ideário nacionalista (Ribeiro, 2017:56) não chegaria aos 60.000 aparelhos em meados dos anos 1930 (embora, naturalmente, o impacto da rádio e da televisão fosse superior ao dos números citados pois era frequente a reunião de vizinhos e amigos em redor de um dos aparelhos).

Ligada à ideia de censura surge um elemento que poucas vezes é abordado. Trata-se da verdade enquanto conceito filosófico. Se existe censura é porque, à partida, o censor se considera alinhado à verdade e capaz de identificar o erro. Para mais, como refere António José de Brito, onde existe um valor supremo (o que é o caso no nacionalismo) “estamos face a algo que dirige as acções dos homens de maneira indiscutível, traçando-lhes os deveres e os únicos direitos admissíveis” (vv.aa, 2003:31) e, acrescentamos, oferecendo uma doutrina. Logo, uma verdade. No caso português tal conceito é fundamental porque central no pensamento de Salazar. Assim,

“o presidente do conselho critica em vários dos seus discursos a ‘desordem democrática’ (...) motivada pela ‘absoluta esterilidade da política considerada como fim em si mesma’ (...) e afirma que qualquer sistema multi-partidário incluirá necessariamente mentiras e erros, na medida em que cada partido proclama a verdade das suas doutrinas, que não podem ser todas igualmente válidas dada a sua natureza díspar e, por vezes, contraditória” (Vieira, 2011:27).

Ainda mais grave é o facto de tais contradições poderem proceder do Inimigo do género humano. Assim,

“pela sua obra dissolvente de ‘divisão’ e ‘enfraquecimento’ (as palavras parecem conservar um sentido teológico), os partidos surgem como uma faceta do Inimigo, na acepção doutrinal da figura, isto é, como uma encarnação do Maligno, pai da mentira e espírito da negação. É uma cristalina reminiscência do horror ultramontano às ‘facções’, cultivado com desvelo no segredo dos conventos e seminários como um antídoto precioso, que remonta aos tempos heróicos da Revolução Francesa” (Mesquita, 2007:75).

Contra tal divisão, e pretendendo ser o executor dessas verdades no Estado Novo, Salazar afirma:

“As ‘grandes verdades’, eternas e indiscutíveis, que serviam de traves mestras ao estadonovismo (...) justificavam-se assim por emanarem da realidade concreta da condição humana (...) Na retórica dos seus

líderes, o Estado Novo surgia como a encarnação da ordem natural, ou seja, como a tradução em termos institucionais e legais de um *modus vivendi* originário e espontâneo que existia já de facto no território nacional” (Vieira,2011:67).

A verdade é uma só, não se fragmenta, portanto poder-se-á dizer que da discussão não nasce a luz, é única e imutável. Os partidos políticos são manifestações do relativismo. “Este veredicto negativo emitido por Salazar no que diz respeito à viabilidade da democracia baseia-se numa concepção da verdade como única e coesa” (Vieira, 2011:27), a qual deverá ser garantida por um regime autoritário:

“Salazar afirma que a verdade é a raiz de todas as suas decisões governamentais (...). A administração salazarista radica na convicção de que existem ‘verdades políticas’ (...) tão certas como leis científicas (...). Para o chefe do governo, a verdade é um conceito inquestionável, associado a outros valores igualmente eternos como o bem ou a beleza: ‘Cremos que existe a Verdade, a Justiça, o Belo e o Bem; cremos que pelo seu culto os indivíduos e os povos se elevam, enobrecem, dignificam’” (Vieira, 2011:28).

A Verdade, como a autoridade, participa do Absoluto. Para António Pedro Mesquita não devem existir dúvidas de que, na mente de Salazar, a verdade e a autoridade derivam de Deus, directamente, tendo sido este princípio que “presidiu à sua prática política enquanto estadista e enquanto governante” (Mesquita,2007:212), tendo ainda marcado de forma indelével a Constituição de 1933.

O que temos aqui é, pois, o pensamento platónico ajustado ao cristianismo pela mediação augustiniana. Em mais uma demonstração da influência do catolicismo no pensamento salazarista. É no respeito a essas verdades essenciais que se deverá fundamentar a política do país, bem como a vivência dos cidadãos. Como tal, o Estado deve agir em função dessa verdade:

“Se o Estado é uma doutrina em acção, não seria lógico que ele se desinteressasse da sua própria ideologia: tem, pelo contrário, a obrigação de defendê-la e propagá-la, tendo em vista a sua própria consolidação. Se o Estado se considera, sobre certos pontos, o detentor da verdade, a sua neutralidade seria inconcebível” (Salazar, 1991:46).

Essa realidade encontra-se na essência do próprio poder. Assim, “como é da essência mesma do poder procurar manter-se, haverá sempre um número mais ou menos grande de princípios que o poder não deixará discutir, isto é, a propósito dos quais a liberdade não

existe” (Salazar, In Brandão, 2008:33). No entanto, apesar da evidência, “Salazar admite que a sua clareza pode ser prejudicada por deturpações ou por interpretações abusivas. O presidente do conselho considera ser o dever de qualquer regime político informar o público e guiá-lo em direcção à verdade, uma função que no Estado Novo cabe à propaganda” (Vieira, 2011:28).

À propaganda, que forma e divulga as realizações do regime apresentando factos. À censura, que deve zelar pela preservação da verdade. Enquadrada no âmbito do conceito citado, percebe-se melhor a existência da censura, comum a qualquer regime similar. No limite apenas as democracias, com a sua promoção do relativismo filosófico, poderão contemplar a inexistência de tal instituição. Mas, como o relativismo se auto-anula, será natural que mesmo a democracia reconheça algumas verdades fundamentais que deverá preservar.

No caso em análise o pensamento de Salazar e a sua concepção de verdade exigem a existência da censura, encarando-a de forma positiva. É algo de natural, sobretudo para alguém formado na mensagem da contra-revolução e da monarquia – sobretudo pré-liberal. A procura da verdade no discurso ou a expressão da verdade no mesmo enquadra-se numa longa linhagem, provinda de Sócrates e Platão, pelo menos. Para estes, o discurso retórico deve servir a verdade e não a opinião, na medida em que esta é (ou pode ser) perigosa, dada a “excitar paixões” (cit. In Gaspar, 2001:130).

Talvez por isso o discurso salazarista não seja dado a facilismos, a concessões a uma linguagem vulgar. É certo que ele não é, propriamente, alguém que se dirija frequentemente às massas. Os seus auditórios, sendo muitas vezes de quadros do regime, sejam eles políticos ou militares, terão um grau de instrução que lhes permite apreender capazmente o conteúdo do que se diz. Mas, nas ocasiões em que se dirige à multidão o mesmo se verifica fazendo-o “sempre com palavras e ideias difíceis de compreender para a maioria dos portugueses” (Gaspar, 2001:79).

Não se poderá, pois, acusá-lo de “populismo”, pelo menos na forma. Inclusive porque o trabalho discursivo assenta na razão. A oratória segue regras próprias a que não pode escapar e a verdadeira eloquência “não é o brilho da forma, nem a loquacidade do orador,

nem a inteligência do assunto, nem a correcção do dizer, nem a majestade e movimento da exposição, nem a propriedade dos gestos, nem a riqueza das modulações vocais” (Salazar, cit. In Ameal, 1978:110).

Por isso não existe nele o simplismo que podemos detectar em outros líderes autoritários coevos. Podemos encontrar, até, uma dimensão bíblica o que não é de molde a facilitar a compreensão de quem ouve, conhecidos que são os recursos exigidos pela mesma. Assim, “é preciso que gritemos tão alto a verdade, que demos tal relevo à verdade que os surdos a ouçam e os próprios cegos a vejam’. Pode-se mesmo, por estas palavras, perspectivar um sentido ‘evangélico’ no discurso do antigo doutrinador católico. Por um lado, uma vez mais, deparamos com a utilização do conceito dogmático da verdade absoluta e inquestionável, por outro lado, emerge aqui, como acontece noutras intervenções, a ideia da possibilidade e necessidade do milagre para conseguir a doutrinação” (Gaspar, 2001:126).

É interessante verificar, também, como o conceito de verdade é importante para opositores aos regimes comunistas do Leste Europeu, desde logo os mais conhecidos Alexandre Solzhenitsine ou Vaclav Havel, e reaparece no discurso da moderna direita nacionalista europeia, com Geert Wilders, entre outros. Claro que podemos perguntar se, deste modo, o salazarismo não cai nas malhas gnósticas. Se o discurso é fechado, se as massas são mantidas de lado, não será esta a admissão da existência de uma casta de eleitos? Aparentemente. Acontece que, no caso em apreço, o culto da verdade serve a manutenção de uma ordem pré-revolucionária. O catolicismo nunca negou a possibilidade de lideranças efectivas e distintas do vulgo. O que ele oferece é a possibilidade de salvação para todos, o que não sucede na gnose. Mas isso não invalida a existência de hierarquia, antes pelo contrário. Simplesmente, esta salvação ocorre dentro dessa ordem naturalmente estabelecida e não após uma obliteração do passado com a posterior edificação do mundo novo.

Ligado a esta concepção de verdade, reflectindo-a, existe uma idealização da ruralidade, quase uma *aurea mediocritas* contemporânea na qual o campo se revela depositário de virtudes, por oposição à cidade. Uma ruralidade que detectaríamos desde logo na arquitectura de Raul Lino:

“Bucólicas e ingénuas, as casas portuguesas de Raul Lino parecem ser o ideal dessa nação rural e de ‘alma sã’ a que Salazar apelou em 1929 (...). Quer Raul Lino quer as casas que desenhou acabarão por ficar indissociavelmente ligadas ao imaginário salazarista de um país anticosmopolita que vemos irromper em 1929” (Matos, 2001(1):70).

A cultura camponesa, da honestidade, labor e sacrifício, opõe-se à dissipação e imoralidade citadinas, tema muito comum na literatura de diferentes épocas. À data, esta ideia encontra também expressão no cinema “de regime”, digamos assim:

“Em Maria Papoila (...) trata-se nesta oposição entre a conduta das classes mais abastadas e a simplicidade popular de uma outra versão da oposição entre a cidade e o campo. Com efeito o ‘povo’ (...) possuiria, nas palavras de Salazar, não só ‘firme consciência nacional’ (...) como também uma idoneidade moral inexistente na cidade” (Vieira, 2011:81).

No campo encontraríamos ainda uma proximidade maior ao ideal orgânico, o anonimato torna-se menos provável o que, se implica a perda de uma certa intimidade (conceito essencialmente moderno) reforça a solidariedade comunitária. Ao individualismo urbano contrapunha-se o colectivismo rural, negando-se mesmo a existência do indivíduo enquanto realidade no sentido absoluto defendido pelos revolucionários pois encontramos-no enquadrado numa família, corporação ou outra realidade afim (Ameal, 2012:7).

Acresce que no caso soviético-gnóstico a colectivização implica a destruição de todo um passado centenário. É uma perspectiva que o biógrafo de Salazar, Ploncard D’Assac refere de modo muito claro: “Se se examinam os quadros sociais a que pertence necessariamente o indivíduo e em relação aos quais não é inteiramente livre, dois há a que obrigatoriamente ele pertence: a Família e a Nação” (Ploncard d’Assac, 2009:5). Logo, a revolta contra a nação seria a revolta contra a natureza e, conseqüentemente, contra Deus. Aceitam-se as coisas como elas são, ao contrário do que sucede nas religiões políticas gnósticas.

No fundo, talvez se possam aplicar a Salazar as palavras que Álvaro de Campos dedicou a Cesário Verde. Tal como este, também o estadista foi um camponês que vivia preso na cidade, algo que o próprio exprimiu claramente:

“Que pena me faz a mim, filho do campo, criado ao murmúrio das águas de rega e á sombra dos arvoredos, que esta gente de Lisboa passe as horas e dias de repouso acotovelando-se pelas ruas estreitas, e não tenha

um grande parque, sem luxo, de relvados frescos e árvores copadas, onde brinque, ria e jogue, tome o ar puro e verdadeiramente se divirta, em íntimo convívio com a natureza!” (Salazar, In Pita, 2015:51).

Preso à função não a podia deixar senão fugazmente, quando regressava ao convívio da terra. “Ditador sedentário como poucos, *imóvel* em todos os sentidos da palavra” (Medina, 1977:31), nisso se distinguindo de outros. Dupla distinção, aliás: imóvel porque pouco dado a viagens; rural, em oposição aos cidadãos Hitler, Mussolini ou Estaline (o trio totalitário). Apesar das proclamações do valor da terra e do solo, Hitler é essencialmente urbano. Os outros dois, marcados por futurismos e modernismos idem, homens da fábrica e não das leiras.

É aqui que podemos encontrar, além das distâncias para com os totalitarismos, aproximações a um outro regime da época e que é, possivelmente, o mais próximo do modelo português. Trata-se do estado corporativo austríaco. Assim, “até 1936, o *Ständestaat* austríaco manteve-se firme na sua intenção de concretizar uma versão germânica do Estado Novo de Salazar, o que jamais viria a acontecer” (Botz, 2016:92) Para o seu mentor, Dollfuss, o país devia ser uma “Áustria germânica, cristã, social, com uma ordem corporativa baseada em grupos profissionais e sob uma liderança forte e autoritária” (cit. In Botz, 2016:70). Este modelo, tal como o do estado Novo, caracterizava-se por uma forte dimensão de ruralidade sendo que Dollfuss enfatizaria,

“o estilo de vida tradicional que ele e muitos dos seus contemporâneos tinham conhecido durante os seus anos de formação: ‘Na casa da quinta, onde, ao serão, o agricultor e os seus criados comem a sopa à mesma mesa e da mesma tigela após o trabalho partilhado, existe uma união corporativa, um pensamento corporativista. Ademais, tal relação é reforçada quando todos se ajoelham depois do trabalho para rezarem o rosário” (Botz, 2016:70-71).

Associado a este bucolismo e a esta representação campestre surge a centralidade da figura de Salazar, o homem providencial oriundo do campo, que conhece o sentir das massas rurais pois delas deriva. Assim, pode de forma mais presciente conduzir os destinos da família alargada e que substitui (pretensamente) a que não teve (mas que vai simulando em S. Bento):

“A centralidade de Salazar, poderia ser lida como o resultado bem sucedido da propaganda do Estado Novo, que apresentava Salazar como um ditador onipotente e onisciente, sempre a trabalhar, noite e dia,

atento, como no contexto do poder pastoral descrito por Foucault, ao destino de cada membro do rebanho que ele guiava, sacrificando a possibilidade de uma vida familiar para cuidar da nação portuguesa apresentada como uma grande família da qual ele era o pai” (Pereira, 2010:49).

Tudo isto contribuiria para fazer do Estado Novo, no dizer dos seus apoiantes, um caso único. A 13 de Dezembro de 1934 Alberto Pinheiro Torres diria que “o projeto salazarista constituía ‘a solução portuguesa à crise política e social moderna’” (Madureira, 2015:69), não podendo os verdadeiros portugueses ficar indiferentes a tal desígnio.

Em certa medida, a comparação do retrato de Salazar com uma das figuras dos painéis de S.Vicente está correcta. É Salazar, pela sua medievalidade, que ali se encontra. E se acreditarmos nele aceitaremos esta visão das coisas. Já em 1936 se queixava, em entrevista, de uma “grande crise de idealismo” e da necessidade de rectificação dos “valores com que lidamos” (in Brandão, 2008:75). É verdade que tais registos são frequentes entre políticos. Mas entre a afirmação e a acção vai uma distância razoável, o que não sucede no caso em apreço. Há uma continuidade entre o que se proclama e o que se executa, que remete para um movimento *sub specie aeternitatis*.

Salazar é alguém que poderia ter pertencido ao universo medieval. A sua minúcia e a atenção aos pormenores, tão referida a propósito de negociações e legislação, não são apenas fruto da sua formação jurídica, mas também do seu espírito escolástico. A sua opção pelo corporativismo e pelo nacionalismo, com a consequente afirmação do primado do comunitário sobre o individual entronca numa velha tradição portuguesa, que remonta à Idade Média, pelo menos. É esse espírito, são esses valores que importa preservar (ou recuperar), ameaçados que estão pelo modernismo. A grande crise do século é esta, sobrepondo-se à económica,

“provocada pelo ‘filosofismo’, que abalara ‘nas inteligências a adesão às verdades eternas (...) corroendo nos espíritos as grandes certezas: negou-se Deus, a certeza, a verdade, a justiça, a moral, em nome do materialismo, do cepticismo, do pragmatismo, do epicurismo, de mil sistemas confusos, em que o vácuo mental foi preenchido com dificuldades” (Alexandre, 2006:46).

Ao Estado Novo cabe a recuperação de tais referenciais, e não é por acaso que a época é marcada pela restauração de castelos e monumentos medievais. À recuperação material da herança deixada por uma época que se quer presente, corresponde a regeneração moral

cujos fundamentos assentam raízes nesse mundo que é o da fundação da nacionalidade e dos primeiros séculos de independência. Tal regeneração era tanto mais necessária quanto o diagnóstico se apresentava pessimista: “O problema moral para esta República de selvagens, não existe: para ela, só existe o problema material, do dinheiro. É alma de tudo o que é – uma plutocracia repugnante” (Pimenta, 1937:43).

Esta devoção, se assim lhe podemos chamar, pela Idade Média não se manifesta apenas no pensamento e na acção de Salazar. Em João Ameal, logo no ano de 1932, podemos ler que o Estado Novo anuncia uma nova era, interrogando-se o autor: “

Será a Nova Idade Média que nos anunciou Berdiaef? Por enquanto, ignoro-o. Não me custa porém a crer que, passados quatro séculos, o mundo reate a sua marcha para a frente obedecendo ao único rumo legítimo e progressivo, aquêle que estava esboçado, já, na prodigiosa civilização medieval – à qual Chesterton chamou ‘o único período verdadeiramente progressivo da história humana’” (Ameal, 1932:79-80).

Pela mesma época, Alfredo Pimenta proclama a necessidade de substituir o regime republicano, essencialmente satânico, pela monarquia católica e tradicionalista de cariz medieval (Pimenta, 1937:123), indo aqui o seu pensamento de encontro ao pretendido pelo regime, pelo menos em parte, se aceitarmos a interpretação de António Pedro Mesquita:

“O ‘regime’ tinha sido concebido para um ideal impossível de realizar: o ‘restabelecimento do Estado nacional e autoritário’ à maneira tradicional, a restauração da monarquia independente, mas moderada ou temperada, que, segundo um autor da época dela, sempre caracterizou os ‘deliciosos reinados dos nossos soberanos’” (Mesquita, 2007:213). Este autor referido é Alberto Carlos de Meneses.

É interessante pensar até que ponto realiza Salazar a ideia heideggeriana da duração e da permanência. Já vimos que existe um contraste entre esta e a devoção nazi e fascista da técnica. Seria curioso perceber se o filósofo alemão teve conhecimento desta pretensão salazarista do viver habitualmente, da resistência à industrialização vista como descaracterizadora.

No entanto Salazar sabe que esta é uma luta perdida. A modernidade e as suas categorias impuseram-se ou hão-de impor-se. A sua conversa com Christine Garnier acerca do papel das mulheres na vida profissional das sociedades é reveladora. Ainda que lhe parecesse

preferível, em virtude da necessidade de manutenção da ordem social tradicional, a presença das mulheres no lar sabe que a emancipação feminina é algo que não poderá ser contrariado e, tal como sucede na Europa e em outras partes do mundo, também Portugal acabará por ser atingido por essa onda (Garnier, 2009:17-19).

Sentimento idêntico terá sido perfilhado pelo chanceler Dollfuss, “certamente ciente das dificuldades de construir o seu *Ständestaat* sobre um modelo idealizado da família camponesa pré-moderna: uma tão retrógrada utopia só em parte seria compatível com a plena realização do corporativismo” (Botz,2016:71).

É este enraizamento do pensamento salazarista na medievalidade que o torna incompatível com doutrinas que se reclamem de qualquer totalitarismo (e da gnose), o que fica desde logo muito claro em passagens de 1934:

“É preciso afastar de nós o impulso tendente à formação do que poderia chamar-se o Estado totalitário. O Estado que subordinasse tudo sem excepção à ideia de nação ou de raça por ele representada na moral, no direito, na política e na economia, apresentar-se-ia como se onnipotente, princípio e fim de si mesmo, a que tinham de estar sujeitas todas as manifestações individuais e colectivas, e poderia envolver um absolutismo pior do que aquele que antecederam os regimes liberais (...). Tal Estado seria essencialmente pagão, incompatível por natureza com o génio da nossa civilização cristã” (Salazar, 2010:162-163).

Pagão, logo, incompatível com a moral católica. Onnipotente, usurpando um atributo divino. Ilimitado, quando para Salazar o poder do Estado deve ter como limites a moral e o direito. A crítica aos regimes italiano e alemão é óbvia:

“O fascismo e o nacional-socialismo, divergentes do comunismo pelas suas concepções económicas e exigências espiritualistas, a ele se assemelham pelo conceito de Estado totalitário. Em ambos, o partido é o Estado, a cujos fins está subordinada toda a actividade dos cidadãos; os homens mesmo não existem senão para a grandeza e glória do Estado. Se o Estado tem em si mesmo o seu fim e razão de ser, não há regra exterior que lhe limite a actividade, nem fora de si existe qualquer direito. (...). Se na prática e na generalidade dos casos tal regime se comporta perante os indivíduos como qualquer outro, devido a uma feliz concordância de interesses, isso não quer dizer que os princípios postos não pudessem levar e não levem às vezes a conclusões bem diferentes.” (Salazar, 2010:163).

Esta última frase parece-nos particularmente relevante. Segundo Salazar, os interesses do Estado totalitário podem encontrar-se – e encontram-se frequentemente – em sintonia

com os interesses particulares dos indivíduos, mas isso não sucede por respeito a estes. Apenas porque existe uma coincidência que pode ser simplesmente passageira. E, no caso de conflito, prevalece a vontade totalitária sob a qual os indivíduos poderão ser obliterados. Salazar teria aqui presente, certamente, o exemplo da Rússia e das arbitrariedades nela ocorridas, mas não podemos deixar de pensar que teria ainda em mente a Itália e a Alemanha, sobretudo esta, locais onde se erigia esta nova realidade política que, não sendo amoral, se apresentava revestida de uma ética alheia – e por vezes oposta – à católica. Ideia novamente repetida quando o tema em causa era a política ultramarina: “Portugal não se fez ou unificou nos tempos modernos nem tomou a sua forma com o ideal pagão e anti-humano de deificar uma raça ou um império” (Salazar, 2010:260).

Para Salazar, o Estado totalitário era uma aberração, e nisso encontrava-se acompanhado por outros chefes de estado da época, nomeadamente o já citado Dollfuss. Como referiu Juan Linz, para aqueles ditadores cuja formação era o direito, a ideia do poder ilimitado do Estado era infundamentada. Podemos dizer que as “ditaduras académicas”, traziam intrínsecas a exigência de uma limitação do poder do leviatão, mesmo que pontualmente a prática não traduzisse a teoria de forma absoluta. Podemos concluir que “a chave do perfil doutrinário do regime salazarista reside na adaptação ao Estado moderno das formas recuperáveis do Antigo Regime e na reintegração, com elas, do seu modo de legitimação da autoridade (*non est potestas nisi a Deo*) e do seu sistema de eleição do chefe” (Mesquita, 2007:212-213).

A formação católica de Salazar, já referida, é central nesta recusa da divinização do Estado e na própria opção pelo corporativismo. Assim,

“A pedra angular da teoria católica de corporativismo social era a encíclica *Quadragesimo Anno* de Pio XI, de maio de 1931. As suas formulações faziam eco das de Mussolini, embora estivessem mais próximas das conceções católicas de corporativismo (...) Pio XI estava sobretudo preocupado em promover uma ordem social católica corporativa e sem classes, capaz de harmonizar os interesses do capital e dos trabalhadores, dos patrões e dos assalariados. Estas ideias tinham sido originariamente formuladas pelo social-catolicismo do século XIX e na encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, em 1891. As encíclicas papais apelavam a uma resolução da questão social mediante o princípio da subsidiariedade e a superação das divisões de classes (...). A encíclica de 1931 foi particularmente influente entre os católicos de toda a Europa (Botz, 2016:69-70).

Em consonância,

“A comunidade política, tomada até na sua essência ideal, jamais poderá ser concebida como o fim último, antes impõe-se que seja ordenada ao fim último que está para além deste mundo, é transcendente, é Deus, conforme o descreve a metafísica clássica ocidental” (Brito, 1996:163). Herdeiro desta tradição “Salazar não admite, de modo nenhum, que a missão suprema do homem seja identificar-se com o Estado, assim se situando no que é Absoluto, mas sim que ele tem uma finalidade mais alta que ultrapassa todo o âmbito do social, ainda que pensado este com a maior elevação” (Brito, 1996:163).

Como refere António José de Brito, entre a opção imanentista e transcendentalista do divino, repercutida na concepção de Estado, Salazar faz a sua escolha recusando as implicações totalitárias.

A estatolatria e o racismo, são, assim, rejeitados por Salazar. Claro que é possível falar-se aqui de um interesse circunstancial e não de uma recusa real, sobretudo porque esta recusa do racismo era um dos argumentos usados como justificação da presença portuguesa em África e na Ásia. Ao contrário de outros países Portugal pautara-se desde sempre por preocupações humanistas, reveladas na construção efectiva de uma sociedade onde todos tinham (teoricamente) os mesmos direitos de cidadania, independentemente da cor ou religião.

E numa fase mais adiantada do Estado Novo vemos Franco Nogueira a sustentar a ideia de que a soberania portuguesa sobre os territórios ultramarinos se justificava,

“pela construção, em curso, de sociedades multirraciais e pluriculturais muito superiores, a seu ver, às marcadas por uma só raça, existentes na África ou algures. Para ele, o multirracialismo português não era ‘simples e pacífica convivência étnica, o que já seria muito, mas (...) interpenetração de raças e culturas e como que a criação de um tipo humano novo’” (Lucena, 2015:189).

Estaria aqui, afinal, o “homem novo” do Estado Novo? Também nos anos sessenta, mais propriamente após o ataque ao Estado da Índia, Adriano Moreira lamentará a perda,

“pois considerava esse território um exemplo de autenticidade, ‘símbolo da igualdade de género humano’, com as elites goesas ‘ocupando a cátedra, empunhando o báculo, exercendo as profissões liberais e assumindo postos de direcção da economia’, tanto no dito Estado como noutras colónias portuguesas, na própria metrópole e em países estrangeiros” (Lucena, 2015:322).

Real e filosoficamente fundamentada ou apenas estratégica, o certo é que esta visão não impediu o aparecimento de posições diferentes, centradas no valor de uma efectiva diferenciação racial. Vemo-lo na década de 1930, a de todas as transigências, ajustamentos e semelhanças (com outros regimes). Datam dessa época as opiniões do antropólogo e futuro ministro da instrução, Eusébio Tamagnini. Este aplicará métodos biométricos “na procura de elementos que fundamentem uma aproximação lusitana, sempre parcial, da ‘raça superior’ (Herrenrase), ariana e germânica” (Grossegese, 2011:52). Sugerirá, ainda, a criação de uma sociedade portuguesa de estudos eugénicos, na linha do que se fazia na Europa e América do Norte. Mas mesmo um autor como este há-de recusar uma visão imperialista associada a uma política racial, a qual deveria unicamente servir o fim da revalorização nacional (Grossegese, 2011:53).

Não há nenhum “homem novo” no horizonte. Há a nostalgia do passado, isso sim:

“Um dos mais altos objectivos do 28 de Maio e da evolução por ele determinada na política e no direito é o restabelecimento do Estado nacional e autoritário: restabelecimento, digo, porque o Estado português, quando se constituiu na Península e quando se dilatou pelo mundo, foi com toda a virtualidade inerente a essas duas características essenciais. Foi a Nação representada pelo seu chefe e pelo escol das ordens do Estado que deu unidade, solidez, poderio, vida a Portugal” (Mesquita, 2007:207)

Para Salazar, a democracia verdadeira era a de base cristã, considerada “num sentido social” (Torgal, 2009:165). Aqui terá a sua influência mais imediata, manifestada desde cedo em textos de juventude e a acompanhá-lo durante a vida permitindo-lhe identificar os inimigos centrais, a saber, “o laicismo, a maçonaria, o anticlericalismo, o internacionalismo, o comunismo, o partido e os governos ‘democráticos’” (Pinto, 2010:13).

Contra o liberalismo e o marxismo sustenta a origem divina do poder político e a necessidade de uma hierarquização social. Só assim se poderia alcançar o bem comum, exigência a ser perseguida sem o confundir com a vontade da maioria, muitas vezes errónea (Menezes, 2010:50).

Uma segunda rede de influências seria constituída pelo “nacionalismo racionalista e integral de Charles Maurras e dos seus discípulos portugueses, do Integralismo Lusitano. Aqui trata-se do primado da Nação, da comunidade política, concebida como um *nec plus*

ultra, um valor supremo, em relação às outras comunidades e instituições e aos indivíduos” (Pinto, 2010:13).

Segundo António José de Brito existem “afinidades notórias e profundas entre certos momentos ideológicos do Integralismo e os princípios do Estado Novo, mas uma completa identidade é de excluir. Este último aproveitou muito das lições do Integralismo mas não foi um Integralismo, mesmo parcial e mutilado. Foi algo de diverso (...) embora bastante próximo em grande número de coisas” (Brito, 2007:9).

A referida concepção da Nação como valor fundamental irá guiar Salazar á oposição aos valores da Revolução Francesa, na linha de alguma historiografia do século XIX e do pensamento contra-revolucionário. Alinhado com esse espírito,

“o pensamento de Salazar, partindo (...) de um pessimismo antropológico, mais augustiniano que maquiavélico, não pretende, através da política e do Estado, mudar a sociedade e muito menos o homem; pretende sim defendê-los dos ‘perigos’ actuais, passados, persistentes e futuros – do comunismo, do internacionalismo, do relativismo dos valores. É nacionalista, não é estatocrático, é conservador e voltado para a continuidade e não para o futuro” (Pinto, 2010:18),

assim se diferenciando em pontos essenciais quer do fascismo quer do nazismo. Nele não existem pretensões à mudança ontológica radical, mas tão somente a intenção de preservar, de continuar a tradição no que ela tem de melhor.

Para Salazar, o objectivo do regime passa pela construção de um

“Estado social e corporativo em estreita correspondência com a constituição natural da sociedade. As famílias, as freguesias, os municípios, as corporações onde se encontram todos os cidadãos, com suas liberdades jurídicas fundamentais, são os organismos componentes da Nação.” (Salazar, 2010:150).

É com base neles que o sistema é erigido enquanto “democracia orgânica” numa sociedade hierarquicamente organizada, tradução do pensamento cristão com raízes medievais. Salazar afirma, de resto, a concordância acentuada entre os princípios que orientam o regime e muitos dos princípios morais perfilhados pelo cristianismo (Salazar, 2010:231).

E é através da protecção ao seu elemento nuclear, a família, que é possível subtrair o homem ao poder absoluto do Estado, entendendo Salazar que “quando a família se desfaz, desfaz-se a casa, desfaz-se o lar, desatam-se os laços de parentesco, para ficarem os

homens diante do Estado isolados, estranhos, sem arrimos e despidos moralmente de mais de metade de si mesmos; perde-se um nome, adquire-se um número” (Salazar, 2010:173).

Por aqui se detecta a influência do catolicismo social, mais que outra, na concepção do corporativismo português,

“procurando demarcar-se dos totalitarismos pagãos, Salazar institui um modelo autoritário corporativista assente em dois pressupostos: i) a inevitabilidade das desigualdades sociais, vistas como uma realidade natural que deveria conduzir á resignação do homem perante a sua condição e ao entendimento do trabalho como sacrifício pela nação; ii) a falácia da oposição entre as classes capitalista e trabalhadora (...) que, em vez de se confrontarem, deveriam reconciliar-se por obra da Igreja e do estado, devendo o abraço corporativo entre os patrões e as classes laboriosas ter lugar nas corporações” (Garrido, 2015:158-159).

O que temos aqui é, basicamente, um projecto que visa, como em “outros regimes semelhantes, uma ‘restauração sistemática dos valores da Tradição’” (Pinto, 1992:129).

A sociedade nova é, em grande medida, uma nova sociedade velha:

“Tomar resolutamente nas mãos as tradições aproveitáveis do passado, as realidades do presente, os frutos da experiência própria e alheia, a antevisão do futuro, as justas aspirações dos povos, a ânsia de autoridade e disciplina que agita as gerações do nosso tempo, e construir uma nova ordem de coisas” (Salazar, In Assac, 1989:59),

na qual a economia se encontre ao serviço dos indivíduos e a luta de classes seja uma miragem do passado.

Encontramos algo de semelhante no projecto austríaco o qual supunha a criação de “um espaço comum para todos os apoiantes de um Estado austríaco independente, corporativo e cristão, o ideal partilhado pela maior parte do meio católico tradicional” (Botz,2016:73), o que deixava de lado sectores mais radicais, à direita e à esquerda, dos marxistas aos nazis. De resto, tal como sucedera em Portugal com o movimento nacional-sindicalista também na Áustria o radicalismo à direita do governo será combatido enquanto possível. O sucessor de Dollfuss, Schuschnigg, irá, a partir de 1935 “afastar as organizações paramilitares, incluindo a Heimwehr, das posições-chave que ocupavam dentro do regime (...). Assim, o elemento quasi-revolucionário do fascismo, a Heimwehr, foi enfraquecido e por fim eliminado da estrutura do poder político” (Botz,2016:92-93).

Se, como supõe Voegelin, a gnose implica a possibilidade da constituição de uma ordem do ser inerente ao mundo, prelúdio de uma nova realidade, nada se encontra mais distante do pensamento de Salazar para o qual “um Absoluto que não fosse transcendente não oferecia (...) qualquer sentido” (Brito, 1996:161). Desse modo o Estado não pode apresentar-se como totalitário, não é ele o referencial último pelo qual se orienta a actividade humana. Essa, na sua procura de sentido, remete para um mais alto. Nesse sentido, o corporativismo remete ao passado medieval no qual as corporações integravam uma ordem universal que permitia ao mundo organizar-se hierarquicamente em direcção ao mais alto e a um Bem maior, comum.

Entronca aqui a concepção aristotélica da eudaimonia, a possibilidade de cada um florescer de acordo com as suas capacidades, o que será conseguido através de uma organização social o mais próxima possível da perfeição, embora tal palavra seja traiçoeira. Não estamos aqui no reino das utopias. Do mesmo modo, é necessária cautela quando falamos do universo medieval. Da caricatura romântica à idealização positivista, o risco de simplificações mais ou menos grosseiras encontra-se presente. No caso português, o poder do Estado encontra-se ainda limitado por um referencial importante, a moral. É interessante verificar que o observador Fernando Pessoa, progressivamente desencantado com o salazarismo, “cita o regime de Salazar, a par com o do austríaco Dollfuss, como exemplos de sistemas em que haveria um tipo de fiscalização (ainda que ‘contingente’) do poder político (...). Seria Salazar, o homem, com os seus princípios morais, quem fiscalizaria Salazar, o ditador.” (Barreto, 2015:37-38).

Salazar também enuncia claramente esta limitação num discurso de 1930 em que, mais uma vez, deixa claras as devidas distâncias para com o fascismo:

“Atravessa-se (...) uma ordem de verificada fraqueza do Estado. Reacções justificáveis mas excessivas caminharam, aqui e além, no sentido da sua onnipotência e divinização. Há que contrapor a um e outro extremo o Estado forte, mas limitado pela moral, pelos princípios do direito e das gentes, pelas garantias e liberdades individuais, que são exigência superior da solidariedade social (Salazar, 2010:146).

É, aliás, neste discurso que proclamará uma das suas máximas mais célebres, a de que o Estado deverá ser tão forte que dispensará a violência, afirmando-se contra o emprego da força de forma arbitrária e sem limitações morais ou de legalidade (Salazar, 2010:169).

Repetirá a necessidade de limitar o poder estatal pela moral e o direito dois anos depois, em novo discurso no qual volta igualmente a censurar “os adoradores do Estado, que pretendem fazer deste uma divindade onipotente sob cujo carro se esfaçam por princípio todas as garantias individuais” (Salazar, 2010:154). E, novamente, passados mais dois anos:

“Nenhum de nós afirmaria em Portugal a onipotência do Estado em face da massa humana, simples matéria-prima das grandes realizações políticas. Nenhum de nós se lembraria de considera-lo a fonte da moral e da justiça sem que às suas decisões e normas se sobreponham os ditames de uma justiça superior” (Salazar, 2010:159).

Estado forte, sim; nacionalismo, sim; mas nenhum deles onipotente ou agressivo ou exclusivista (Salazar, 2010:159).

Não é esta a opinião de Fernando Rosas, que encontra nesta pretensa limitação pela moral e o direito um carácter essencialmente “retórico”, na medida em que a moral “era a decorrente da ideologia imposta pelo poder, e o direito que ele entendia autoritariamente produzir” (Rosas, 2015:319), sendo assim aqueles instrumentos ao serviço de um projecto totalizante. Em parte, naturalmente, esta visão é correcta, mas quer-nos parecer que o mesmo acontece com todos os sistemas políticos. Se é verdade que o poder do Estado, no Estado Novo, era limitado pela moral inerente ao regime o mesmo sucede no comunismo, fascismo, democracia, nos quais a moral aceite é a que se apresenta como referencial limitador.

Assim, podemos dizer que o homem novo do salazarismo não existe. É o homem da tradição. A função do Estado, se tem alguma, é recuperá-lo e às suas virtudes. Isso sucede, inclusivamente, na medida em que Salazar considera a essência do homem imutável. Não pretende edificar do zero, mas sim reconstruir a nação a partir dos seus fundamentos históricos (Salazar, 2010:59). Trata-se de “continuar Portugal” (Salazar, 2010:65), tomando “resolutamente nas mãos as tradições aproveitáveis do passado” (Salazar, 2010:144).

Se houve em Portugal algum projecto que tenha tentado a criação do homem novo esse foi o republicanismo. João Chagas haveria de escrever, na senda do jacobinismo francês, que “o Povo não está feito. É fazê-lo. Não é ressuscita-lo. Ele nunca existiu. Na realidade é dar-lhe nascimento e mostrá-lo à própria nação assombrada com um homem novo e sem precedentes” (cit. In Andrade, 2017:32). E tal como o Antigo regime nunca foi totalitário, também o Estado Novo não o é. O que se procura é uma integração completa do indivíduo na comunidade, sem a qual ele nem sequer é, pressuposto já considerado na formulação política aristotélica.

Portanto, mais do que criar importa restaurar. As instituições repressivas, nomeadamente a censura, assumem nesse caso um carácter preventivo e de defesa contra a subversão que mina a essência comunitária e, por consequência, atrasa ou impossibilita o regresso da tradição.

Manuel de Lucena resume, parece-nos, de modo extremamente lúcido a relação entre Salazar e o passado, entre o seu projecto para Portugal e a herança recebida. Assim, podemos ler:

“Em país atrasado, um grande conservador apoia-se fatalmente, embora não exclusivamente, em forças reacionárias, mas os termos não são sinónimos. Melhor ainda: um conservador desses é em parte um reacionário. Mas sabe evoluir, tem um plano capaz de digerir as modificações necessárias, de se limitar e enquadrar pelos princípios de sempre: Deus, Pátria, Família, Propriedade. Não quer voltar a trás ou sequer parar. Modela o novo pelo antigo, prudentemente (cit. In Pinto,1999:65).

Perspectiva idêntica é a de Jaime Nogueira Pinto, o qual nos diz que a direita,

“e os pensadores e o pensamento de direita - sempre foram marcados por um certo realismo, sempre procuraram partir do mundo como ele é para o mundo como ele deve ser, sem esquecer o problema de como ser. O verdadeiro homem de direita é (...) alguém que sempre tem perante os olhos o problema dos custos da mudança, o problema dos efeitos perversos dos grandes sonhos e das ideologias da generosidade e do mundo melhor.” (Pinto, 2018:69).

Em resumo, podemos concluir que o Estado Novo foi um regime autoritário, reaccionário, de referencial fortemente católico, à semelhança de outros que despontaram na Europa dos anos trinta. Consequentemente, não-totalitário e não-gnóstico. O Estado Novo e o seu

criador são devedores do referencial católico, de São Tomás a Leão XIII. Logo, a hostilidade aos preceitos gnósticos é uma realidade.

A ligação ao catolicismo é fundamental, na medida em que a própria hierarquia da Igreja acaba por legitimar o regime enquanto entidade não-totalitária. Se é verdade que o cardeal Cerejeira distingue entre regimes que oprimem e colaboram com a Igreja, devendo esta apoiar os segundos, não é menos certo que “nos anos 1930, o Patriarca condenara o comunismo e o nazismo com persistente clareza; verberara o ‘Estado de tendências totalitárias’- uma alusão mais matizada ao fascismo italiano- e opusera-se à fascização do Estado Novo” (Mato,2018:135). O projecto de recristianização de Portugal, alimentado pelo cardeal, beneficia do regime instaurado nos anos trinta, mas este necessita também da compreensão recíproca.

Esta dimensão foi captada por Monsenhor Marcel Lefebvre, o posteriormente célebre líder da Fraternidade Sacerdotal S.Pio X, o qual escreveu: “O que Portugal fez, não há razão alguma para que nós o não possamos fazer também. Não há razão que impeça reconstruir a sociedade cristã, a corporação cristã, a profissão cristã e o Estado cristão” (GEDOC, 1969 in www.ascendens.blogspot.pt, 23/07/2016).

Naturalmente, existiram sectores católicos que recusaram ao regime essa referência. Foi o caso, por exemplo, de Francisco Lino Neto o qual, em 1958, escrevia que “a doutrina e a prática do Estado Novo” não podiam considerar-se como sendo baseadas nos princípios cristãos” (cit. In Pimentel,2018:280). Nos anos posteriores foram diversos os elementos católicos, religiosos ou não, a contestarem a política do regime, por vezes secundados por figuras relevantes da hierarquia católica como foram o bispo do Porto ou da Beira .

É verdade que existiram elementos próprios de sistemas totalitários no Estado Novo. É verdade que alguns dos seus protagonistas apodaram o regime como tal. É verdade que, sobretudo nos anos trinta, foram criadas instituições inspiradas em congéneres alemãs ou italianas. Mas nada disso é suficiente para caracterizar o Estado Novo como totalitário. Tais elementos foram fruto de circunstâncias momentâneas, nomeadamente o contexto da Guerra Civil de Espanha e esvaziadas de protagonismo quando possível. Uma instituição como a Legião Portuguesa deparou-se, desde cedo, com a indiferença de Salazar, manifesta

no pouco retorno concedido às queixas de falta de financiamento com as quais tal entidade constantemente se deparou.

Uma instituição como a Mocidade Portuguesa enfrentou, também desde cedo, a hostilidade da Igreja, um dos pilares do regime. Mais uma vez, as equivalências com a Áustria são evidentes. Assim, neste país “estes organismos entravam fatalmente em competição com organizações preexistentes, católicas (...). A Juventude Austríaca (...), inspirada pela italiana Balilla e pela Juventude Italiana, mantinha um conflito latente com a Concordata de 1933 e as organizações laicas e juvenis católicas.” (Botz,2016:74). Portanto, a prevalência da dimensão católica do regime e da sua liderança sobrepunham-se a eventuais tentações totalitárias.

Curiosamente, talvez devido às influências francófonas de Salazar e da maioria das elites nacionais da época, tal dimensão ligou-se ao elemento corporativo e nunca ao distributista, que se desenvolvera no seio do catolicismo britânico de finais do século XIX e no século XX, e ao qual se ligam os nomes de Hilaire Belloc e G.K. Chesterton (Andrade, 2017:296). Trata-se de um “conservantismo prudente e cauteloso, frente às exaltações revolucionárias. Ou, se quisermos, perante uma doutrina de revolução conservadora, frente à revolução social” (Brito, 1978:16). Durante essa década, como de resto durante todo o Estado Novo, há que conseguir equilíbrios, sendo que nesse campo Salazar é intérprete por excelência, desde os tempos do Centro Católico, da necessidade de pragmaticamente compor, articular e equilibrar os diversos interesses das forças sociais, económicas e políticas das classes dominantes para fazer face à complexa conjuntura de crise do início dos anos trinta” (Rosas, 1989:23).

Tais equilíbrios são, de resto, comuns aos mais diversos regimes da época na qual

“os ditadores precisavam das instituições e das elites para exercerem o seu poder (...) Para evitar o enfraquecimento da sua legitimidade e a usurpação da sua autoridade, os ditadores precisavam de cooptar as elites e criar ou adaptar as instituições para serem o locus da cooptação, da negociação e (às vezes) da tomada de decisões (...). Como Amos Perlmutter observou, nenhum regime autoritário pode sobreviver politicamente sem o apoio fundamental de sectores das elites modernas” (Pinto,2016:29)

Considerações geopolíticas e estratégicas ajudaram a que o regime se mantivesse no imediato pós-guerra. Nos anos seguintes, com a Espanha franquista, foi surgindo como uma espécie de atavismo na cena política da Europa ocidental, dominada pelas democracias.

3.Estado Novo e a Direita Radical Contemporânea Portuguesa

Neste capítulo procuraremos analisar a eventual continuidade entre o Estado Novo e a direita radical contemporânea em termos ideológicos.

Procuraremos entender até que ponto a direita radical contemporânea segue um rumo mais aproximado ao nacionalismo conservador próprio do Estado Novo ou se, pelo contrário, opta por uma orientação mais próxima do universo europeu contemporâneo sendo aí visível uma carga gnóstica mais efectiva. Para tal iremos centrar a nossa atenção em alguns dos movimentos mais representativos da direita radical contemporânea.

Assim, iremos estudar alguns exemplos extraídos da direita radical portuguesa de molde a poder avaliar, concretamente, qual a dinâmica de tais movimentos e até que ponto a presença de referências gnósticas se faz sentir na sua praxis. Dada a sua especificidade ideológica e duração, o Estado Novo poderia sugerir a existência de uma descendência produtiva em termos político-partidários. No entanto, os seus putativos herdeiros nunca se conseguiram afirmar no sistema democrático, embora nos primeiros anos a seguir à revolução de Abril a sua presença continuasse a ser visível.

Assim, logo em 1974 foi “criado em Lisboa um movimento (...) denominado Movimento Nacional Revolucionário” (Fafe, 1983). Foi, no entanto, de duração efémera. Outros se lhe seguiram, como a Frente de Libertação Nacional-Sindicalista (FLNS) ou o mais importante Movimento Nacionalista (MN), activo durante vários anos. Esta organização esteve ligada às primeiras manifestações do 10 de Junho no pós-25 de Abril, tendo vindo a “praticamente desaparecer com a detenção de onze dos seus dirigentes, durante uma operação da Guarda Nacional Republicana nos arredores de Sintra, num acampamento paramilitar (...). Depois de seis meses de detenção, os seus dirigentes foram absolvidos” (Fafe, 1983). Alguns deles continuaram a actividade nacionalista até hoje, como é o caso de Vítor Luís Rodrigues o qual nos referiu a propósito do episódio ser um dos jovens que se encontravam a acampar juntamente com nacionalistas mais velhos numa espécie de “universidade” de Verão, tendo sido surpreendidos pela presença da Guarda Nacional Republicana a qual apreendeu alguns artefactos pirotécnicos na linha dos hoje usados pelas claques de futebol. Dessa aventura de juventude resta a lembrança de uma temporada passada na prisão e da posterior absolvição da acusação de associação criminosa (Luís, 2017: entrevista).

Outros grupos surgidos nos anos setenta e inícios de oitenta foram a Frente Nacional Revolucionária (FNR) ou a mais significativa Ordem Nova (ON), “fundada não como partido político, mas sim com o objectivo de ser ‘um grupo de pressão’” (Fafe, 1983), pois as restrições constitucionais não permitiam mais que isso dada a existência do artigo 46 da Constituição da República, a proibir a existência de qualquer organização perfilhada da ideologia fascista.

Durante o seu período de actividade, que durou até 1982, a Ordem Nova conseguiu que elementos seus concorressem a associações de estudantes em liceus de Lisboa embora sem conseguir o controlo de alguma dessas associações e marcando também presença em encontros internacionais em Espanha.

Ao contrário do que sucedeu com a Ordem Nova cinco anos mais tarde a Nova Monarquia (NM) conseguirá vencer as eleições para a associação de estudantes dos Liceus D. Amélia e D. Leonor, em Lisboa. Vencerá ainda mais seis associações de estudantes do secundário e obterá o terceiro lugar na Associação Académica de Coimbra (AAC) (Santos, 1996: 28). Embora não sendo propriamente portadora dos valores de grupos como a Ordem Nova e tendo um posicionamento mais próximo de uma direita cristã personificada pelo Centro Democrático Social (CDS), a Nova Monarquia patrocinará a vinda a Lisboa de Blas Piñar, líder da Fuerza Nueva (FN) espanhola. Em 1978 Piñar fora o único deputado eleito pela extrema-direita espanhola nas eleições para as Cortes.

As dificuldades de implantação da direita radical não são exclusivas de Portugal, repetindo-se em Espanha, como se os regimes estadonovista e franquista fossem corpos estranhos, surgidos do nada e rapidamente esquecidos.

Esta situação de orfandade política foi intuída em 1949 por Alfredo Pimenta, o qual escrevia à data que “Pretender que o regime salazariano sobreviva a Salazar é uma ilusão que pode sair caríssima ao Povo português – em dinheiro, em vidas, em sangue e em honra” (Pimenta, 1999:26). Uma opinião semelhante foi defendida, mais de quarenta anos depois, por Manuel Maria Múrias, para o qual nunca houve fascismo em Portugal, nem sequer corporativismo, mas tão somente salazarismo. “Havia um senhor que tinha autoridade e que mandava” (Ferreira, 1996:45).

Após o 25 de Abril a direita radical entra numa indefinição ideológica de que parece ainda não se ter refeito. O partido da Democracia Cristã (PDC) é um exemplo. No seu estudo recente sobre o período que vai de 1976 a 1980 Riccardo Marchi mostra-nos que esses anos foram de permanente agitação naquele partido congregando duas facções opostas: uma a pretender um partido mais conotado a uma direita europeia, democrática e integrada no novo regime; outra de cariz mais radical, saudosista do Estado Novo. Esta oposição esteve na base das sucessivas mudanças de direcção verificadas no partido (Marchi, 2017: 173-194).

Durante o Estado Novo, além dos organismos ligados ao aparelho estatal, encontramos diferentes manifestações de uma direita radical. Sejam casos individuais, como sucede com Alfredo Pimenta, sejam organizações (Jovem Portugal, entre outros), há todo um universo ideologicamente separado de Salazar, se não no todo pelo menos em parte. Aquele neutralizara oposições e congregara interesses. Pelo que as ditas correntes nunca terão conseguido apresentar um grande desafio ao regime. No pós-25 de Abril as dificuldades de afirmação mantêm-se e a presença no espaço político e público é difusa.

Aliás, num certo sentido esta discussão acerca da continuidade ideológica entre o Estado Novo e a direita radical contemporânea poderia nem sequer iniciar-se. Basta colocarmos no ponto de vista de quem pensa que Portugal terminou em 1974, o que excluiria debater o que já não existe. É a questão colocada por António José de Brito em 2001: “perguntar-me-ão porque estou com divagações sobre o nacionalismo dito português se já não há Portugal?” (vv.aa, 2003:33). É este um processo natural tendo em conta que o país saíra de um regime autoritário? É possível. Afinal, o mesmo sucedeu em Espanha ou na Grécia.

A derrota dos fascismos em 1945 comprometeu definitivamente a aceitação daqueles perante a opinião pública e os regimes que lhe foram associados (com ou sem razão) passaram também dificuldades. Naturalmente, após a sua queda, existe uma tendência para rejeitar uma mensagem associada à destruição e ao crime. Fenómeno análogo se passou na Europa de Leste após o fim dos regimes comunistas. E mesmo os que se reconhecem, entre os seus, dessa herança (seja ela o nazismo, o fascismo ou o comunismo)

têm tendência a negar tal pertença face ao exterior o que se reflecte na própria terminologia (e que leva à inclusão de termos como democrático ou social na designação do partido – como em Partido Democrático da Esquerda (PDS) ou Movimento Social Italiano (MSI) em detrimento de termos como comunista ou fascista).

E hoje, a direita radical assume um discurso que se pretende distante daqueles supostos antepassados:

Na Europa, no início do século XXI, os partidos de extrema-direita não são sobreviventes de épocas passadas. São certamente atávicos no seu racismo e anti-semitismo, mas embarcaram numa experiência claramente modernista. A extrema-direita europeia não é tanto uma reprise do fascismo, mas antes uma tentativa de o modernizar. "(Gray, 2004:29).

Isto é correcto apenas em parte, na medida em que o racismo e o anti-semitismo foi posto de lado por alguma desta direita, sobretudo no Ocidente, onde o Partido da liberdade (PVV) ou a Frente Nacional (FN) mantêm ligações a Israel – o que gera contestação da parte dos sectores mais atávicos, denunciando eventuais rendições ao sionismo. Essa extrema-direita, na qual a portuguesa naturalmente se inclui, contém uma série de elementos comuns a nível do discurso e que Miguel Urbán Crespo, investigador de linha marxista, caracteriza da forma seguinte:

- a) Um populismo multiforme (de cariz contestatário do sistema político; identitário-contra o multiculturalismo e autoritário, defendendo um estado forte);
- b) o nacionalismo identitário (com um discurso exclusivista a favor da criação de uma comunidade nacional imaginária ameaçada pela mundialização);
- c) a crítica ao multiculturalismo (entendido como fonte de degeneração da identidade nacional);
- d) a islamofobia e o racismo (à boleia dos atentados de 11 de Setembro de 2001 e preservando a identidade ocidental contra o "totalitarismo islâmico");
- e) o discurso anti-mundialização (oposto ao chamado "pensamento único" imposto pelo colonialismo cultural norte-americano)
- f) o aproveitamento de escândalos divulgados pelos media como táctica propagandística (aproveitando o interesse das massas pelos escândalos e usando-os como arma de arremesso contra a classe política dominante) (Crespo, 2014:43-51).

De todos estes pontos enumerados pelo investigador espanhol é curioso verificarmos que os três primeiros pontos, bem como o último, são fulcrais nos modernos movimentos identitários, os quais se assumiram nas últimas décadas como uma referência fundamental no universo da direita radical europeia e portuguesa. No nosso país foi sobretudo após 2005 que surgiram no espectro ideológico, fazendo sentir a sua presença em diferentes áreas, da editorial à musical, passando pela presença em acções de rua.

Mesmo com este discurso, os casos português e espanhol constituem uma excepção no panorama europeu. Em trabalho recente, Ernesto Milá constata precisamente o facto, assinalando que à data (Setembro de 2016) “solamente três países europeos se situan fuera de este auge generalizado del euroescepticismo y del antiinmigracionismo, si bien por motivos muy diferentes: Irlanda, Portugal y España” (Milá, 2016:44).

A questão, naturalmente, passa por sabermos quais as razões que têm feito Portugal passar à margem deste “auge”. Até porque o caso português é ainda mais singular, na medida em que não existem no país partidos de cariz regionalista, como sucede em Espanha, onde os mesmos canalizam votos que, eventualmente, poderiam ser dirigidos a partidos populistas ou da direita radical visto partilharem temas comuns como a defesa da identidade étnica (no caso basco ou catalão) ou linguística (caso galego) (Branquinho, 2016:15).

Portanto, “parafraseando Marx, poderia dizer-se que a ideologia nacionalista se torna uma força social quando toma conta das massas de um país, mas evidentemente que a questão é, então, a de saber em que condições ou circunstâncias isso acontece” (Llobera, 2000:147). E, quando tal não sucede, perceber quais as razões que o impossibilitam.

Uma delas tem a ver com o derrube relativamente próximo, em termos temporais, do regime do Estado Novo. Com muitos actores ligados à oposição ao anterior regime ainda presentes no espectro político e na sociedade em funções activas, a narrativa dominante não tem sido propícia à reemergência do discurso favorável ao antigo modelo.

Ligado a este ponto anterior encontra-se um factor determinante, a nosso ver, que passa pelo completo domínio que a esquerda tem exercido em termos culturais após o 25 de Abril, e mesmo antes. Não só em termos culturais, diga-se, mas também educativos e

jornalísticos. A tática gramsciana de apropriação das estruturas sociais foi colocada em prática. A narrativa histórica no ensino tem sido insistentemente caracterizada pela hostilidade ao anterior regime, algo que se pode constatar pela análise de manuais do ensino secundário, por exemplo. A influência que a esquerda exerce no sistema educativo tem feito com que as mais recentes gerações de estudantes interiorizem o discurso oficial acerca do Estado Novo olhando-o como um regime sinistro, de características fascistas.

Dos manuais de História às exposições comemorativas do 25 de Abril, passando por palestras e conferências com historiadores, deputados dos partidos mais à esquerda, é toda uma panóplia de recursos a fazer a demonização do anterior regime e a glorificação de doutrinas opostas.

No fundo, não é nada de novo. Todos os regimes o fazem, o Estado Novo fê-lo (vejam-se os livros únicos do ensino e a sua componente ideológica também presente), sejam eles democráticos ou ditatoriais. A escola reproduz, naturalmente, paradigmas dominantes. Este ponto de vista é enfatizado por João Franco. Para este autor, o problema cultural é absolutamente essencial na falta de expressão da área nacional portuguesa. “O descurar dessa componente e a falta de formação, de hábitos de leitura permitiu á esquerda um controlo das instituições culturais que se faz sentir de forma evidente nos nossos dias (Franco, 2017:entrevista).

Já em 2011 João Franco considerava viver-se “Um panorama desolador em Portugal no campo cultural” (Franco, 2011;206). O problema vivido na direita radical seria reflexo da situação nacional, embora tal não servisse de desculpa.

Talvez na área nacionalista se faça ainda sentir o peso de uma certa tradição de irracionalismo romântico ligado à área nacionalista, de que é expressão Julius Evola, o qual refere que,

“não supervaloramos a cultura. Aquilo a que chamamos ‘visão do mundo’ não se baseia em livros; é uma forma interior que pode ser mais rigorosa num ser sem cultura especial, que num ‘íntelectual’ ou escritor. Deve inscrever-se entre os malefícios da ‘cultura livre’ ao alcance de todos o facto do indivíduo singular ficar aberto a influências de qualquer género quando, por natureza, não tem capacidade reactiva face a elas para saber discriminar a julgar adequadamente” (Evola, 2006:19).

Mais recentemente João Pais do Amaral, vice-presidente do PNR, ia de encontro a esta tese, dizendo que “hoje, o combate, mais que cultural é político e combate-se nas urnas” (Amaral, 2017; 77), parecendo esquecer que o voto é o culminar de todo um processo anterior.

Apesar de tudo, este é um cenário em mudança. António Rendeiro, dirigente do Movimento Social Nacionalista (MSN), referia precisamente a necessidade da formação, a par da acção, e a importância da leitura por parte dos militantes nacionalistas (conferência nacionalista de 1 de Julho de 2017). E o trabalho da editora Contra-Corrente aí está, desde 2013, para o demonstrar. Nascida nesse ano com o objectivo de trazer a público trabalhos visando o universo identitário português e europeu bem como textos históricos do nacionalismo português e europeu, apresenta já um catálogo com mais três dezenas de livros. Se bem que as suas tiragens sejam pequenas e dirigidas a um universo específico de interessados (militantes da área nacionalista, estudiosos do tema, saudosistas do fascismo) e sem distribuição na rede livreira habitual não deixa de ser um projecto que tem demonstrado uma continuidade assinalável. Mais recentemente, em Outubro de 2017, a mesma editora lançou no mercado a revista de activismo cultural *Plus Ultra*. De periodicidade trimestral pretende contestar o predomínio cultural da esquerda.

Tendo começado quase como um projecto de auto-edição, em que um dos intervenientes se propunha traduzir para português uma obra específica (*Revolução: como fazê-la numa sociedade moderna*, do finlandês Kai Murros), deu origem a um catálogo que soma mais de 30 títulos. Rui Amiguinho, vice-director da revista citada e presidente da Associação de Iniciativa Cívica Portugueses Primeiro, defendia no número inicial da mesma que “nenhum poder será duradouro se não for consolidado com uma forte implantação cultural por detrás” e chamava a atenção para a necessidade de se elaborarem “produtos que possam ser consumidos por alunos e por professores, para que estes possam divulgar esses produtos na sua escola/universidade, influenciar os seus colegas, e criar dessa forma novas correntes de pensamento na sociedade.” (Amiguinho, 2017; 81). Replicar-se-ia, no fundo, a estratégia gramsciana de controlo das instituições.

Por sua vez José Almeida, investigador ligado à Universidade do Porto, refere igualmente uma tomada do aparelho cultural por parte da esquerda, que acontece inclusive antes da queda do Estado Novo, visível na menorização dos modernistas em detrimento de surrealistas e neo-realistas em consequência das tomadas de posição políticas (Almeida, 2015:6). Para Almeida,

“estando a universidade há muito tomada por ‘estrangeirados’, não obstante o extraordinário esforço de alguns gigantes da nossa cultura como Leonardo Coimbra ou Álvaro Ribeiro, este combate acabou por ficar viciado à partida, em prejuízo da tradição portuguesa e da cultura nacional” (Almeida, 2015:6).

A mesma linha de pensamento é manifestada por Jaime Nogueira Pinto, o qual refere o facto de Salazar ter monopolizado o pensamento e a acção políticas durante o Estado Novo como factor responsável pela ausência da direita radical do espectro político-ideológico contemporâneo, na medida em que tal situação deixou campo livre à acção da esquerda. “Com isso, quando veio o 25 de Abril as direitas- com excepção de pequenos núcleos radicais que já eram minoritários nas universidades (...) -não estavam preparadas para resistir.”(Pinto,2018:49). Com os valores privilegiados pela direita tradicional demonizados, o processo de consolidação da esquerda tornou-se mais fácil.

Também noutras áreas culturais a predominância da esquerda tem sido absoluta. Se nos anos a seguir ao 25 de Abril, aparentemente de modo paradoxal, se encontrava ainda alguma imprensa de divulgação nacional afecta à área nacionalista (como o semanário *A Rua* ou o diário *O Dia*, a revista *Resistência* – na qual se encontravam nomes ligados ao Estado Novo, como o do ideólogo João Ameal, e cujo director, António da Cruz Rodrigues será o primeiro presidente do Partido Nacional Renovador (PNR)- ou a *Futuro Presente* –), a extinção progressiva de tais títulos levou à ausência quase completa do discurso nacionalista no espaço público. Apenas através de publicações com uma divulgação marginal e residual (fanzines como *Alma Lusitana*) tem sido possível acompanhar o evoluir do discurso e actividades nacionalistas.

O surgimento da internet veio, de algum modo, colmatar este estado de coisas, através do aparecimento de fóruns (o *Fórum Nacional* marcou a internet nacionalista por volta de 2006-2007 tendo atingido mais de 10.000 utilizadores de acordo com Pedro Marques,

antigo administrador daquele espaço), blogues (quase todos entretanto desaparecidos salvo raras exceções, como o *Gladius*, mas que chegaram a ultrapassar os vinte em 2007) e outros meios de expressão nacionalistas (fanzines, conferências, bandas musicais).

Este espaço privilegiado começou a ser utilizado desde muito cedo, pouco após a sua difusão em maior escala em Portugal. Já em Julho de 1998 o semanário *O Independente* dava conta de que,

“bem embrulhadas e encapotadas, as mensagens da extrema-direita portuguesa estão na Internet à vista de qualquer ‘navegador’ mais atento. Na denominada ‘INC-Imprensa não Conformista’, alojada gratuitamente no Terràvista, ou na página do jornal ‘O Dia’ (...) acede-se aos ideais e linguagem próprios da extrema-direita”(Ribeiro, 1998:43).

Após um pico ocorrido por volta de 2006-2007 também estes meios (fóruns e blogosfera) sofreram uma queda acentuada, parecendo hoje em dia viver-se uma nova fase de actividade sobretudo em espaços como o Facebook ou o twitter. No mais, o espaço da comunicação social tem-se revelado de muito difícil acesso ao discurso nacionalista, seja a nível privado ou estatal com o Estado Novo e seus reais ou hipotéticos descendentes representados de acordo com o estereótipo dominante e aceite pelo paradigma vigente.

Este é, aliás, um cenário comum a diferentes movimentos congéneres um pouco por toda a Europa, onde a comunicação social manifesta uma hostilidade generalizada (com raras exceções) aos movimentos de direita radical e ao que consideram ser o populismo de direita. Na Áustria o FPO “criticava frequentemente ‘os media’ por defenderem ‘a elite’ e não tratarem o FPO com justiça, com uma excepção notável: *Die Kronen Zeitung* (...) lido por quase um em cada cinco austríacos” (Kaltwasser; Mudde, 2017:25). E na Suécia o jornal *Expressen* chegou ao extremo de publicar uma lista com detalhes pessoais acerca de cidadãos que tinham criticado na internet as políticas de imigração do governo. Em colaboração com um autointitulado *Grupo de Pesquisa Antifa* o citado tablóide forneceu dados de 62 pessoas, numa prática que não fica a dever aos métodos leninistas ou nazis. Este episódio ocorreu em 1999 e levou, em consequência, a despedimentos de alguns desses críticos das políticas governamentais, bem como a ataques físicos perpetrados por extremistas de esquerda (Friberg, 2016:37-38, 114).

Também em Portugal as queixas acerca do comportamento dos media e da sua suposta falta de isenção têm sido recorrentes e já em 2001, data do Primeiro Congresso Nacionalista Português se escrevia que aos media acede

“quase só determinada classe de senhores, de selectas instituições ou ideologias. Há privilegiados para frequentes intervenções. Os demais sofrem de ostracismo, acoimados sistematicamente de retrógrados, saudosistas, altamente perniciosos porque não se revêem nos ‘sagrados princípios’ duma (...) democracia mundialista” (vv.aa, 2003:16).

Se nos propusermos analisar o panorama editorial, seja ele musical ou literário, o cenário é semelhante. A edição livresca tem sido quase imune ao discurso nacionalista, excepção feita a pequenas editoras ou edições de autor. As duas excepções mais significativas neste século serão a Nova Arrancada, editora ligada à Aliança Nacional/PNR, activa em finais da década de 1990 e inícios de 2000 com mais de trinta edições e, mais recentemente, a já citada Contra-Corrente.

Outras pequenas editoras subterrâneas, digamos assim, como as Edições Réquila, Fascinação e Falcata, lançaram algumas dezenas de cadernos de temática nacionalista mas parecem ter entrado em período de hibernação, excepção feita à primeira que editou em Maio de 2017 mais dois cadernos (uma antologia de textos da organização *Jovem Portugal* e a *Metafísica da Guerra*, de Julius Evola). Este cenário é bem diferente do vivido por volta de 1976 a 1980, altura em que a direita radical contava com vários títulos na imprensa bem como algumas editoras. Naturalmente há que ter o cuidado de contextualizar tal realidade pois nos nossos dias a internet oferece possibilidades que não existiam no século passado, pelo que a escassa presença na imprensa não significa exclusão do espaço público.

Esporadicamente são ainda lançados trabalhos pela mão da Legião Vertical, a qual mantém em actividade um blogue onde se divulga, sobretudo, o universo ideológico de Julius Evola.

No campo musical tivemos, logo a seguir ao 25 de Abril, o predomínio da canção de intervenção ligada a sectores da esquerda radical e cujos intérpretes, na maioria ainda activos, geraram uma série de seguidores que mantêm vivo o paradigma dominante. E mesmo em estilos musicais afastados, como sejam o pop, o rock e mesmo o metal, a mensagem implícita é, muitas vezes, de intervenção social e ideológica na linha do que se

fazia no pós-25 de Abril, derivando essencialmente na temática, necessariamente actualizada, e no fervor revolucionário. Excepções a esse domínio foram, por exemplo, os Heróis do Mar que trouxeram para os palcos toda uma panóplia de elementos ligados ao universo nacionalista, quer visual quer sonoramente. Aliás, no tema *Eu Quero Eu Quero* podemos ouvir a dada altura que “*as portas daquela casa/estão fechadas outra vez/já não abrem mais*”, no que terá sido uma referência ao episódio do encerramento da sede da organização Ordem Nova.

Na área nacionalista, pelo contrário, a presença no espaço musical tem sido escassa, quase se limitando a algumas bandas como a Guarda de Ferro, LusitanOi, Ódio e mais recentemente Legião Lusitana e Oifensiva. É curioso como a área da produção étnica/folk tem sido também ocupada por nomes mais ligados à esquerda, e logo desde o 25 de Abril, com nomes chave como a Banda do Casaco, Terra a Terra, Brigada Vítor Jara e outros, todos eles com elementos oriundos da área marxista, maoísta e mesmo anarquista. No entanto, em datas mais recentes, têm sido organizados em território nacional concertos de carácter transnacional, com a presença de bandas de países como a Itália. Finalmente, e não pretendendo ser exaustivos, também outros domínios como o cinema ou o teatro vão sendo impermeáveis à mensagem nacionalista. Longe vão os tempos do cinema apologético do regime ou dos grupos de teatro que no universo universitário ou outros, levava à cena autores e temas caros à área nacionalista. Esta questão cultural, melhor, esta limitação a nível cultural tem sido notada na área nacionalista. Já em 2001 uma série de criadores ligados à área nacional lançava o *Manifesto de Cultura Lusíada Para o Terceiro Milénio*, no qual se podia ler que o tecido cultural do país estava destruído, pelo que era necessário regenerá-lo (vv.aa, 2001:5), mas dezassete anos volvidos o entusiasmo exposto no manifesto parece ter sido fugaz e sem consequências.

Outra razão pela qual a direita radical tem estado quase ausente do cenário português tem a ver com o facto do eurocepticismo ser, em Portugal, escasso. Se a possível entrada na Comunidade Económica Europeia (CEE) já entusiasmava alguns, a ponto de a miragem ser caricaturada pelos GNR no seu célebre *Portugal na CEE*, a entrada no organismo europeu, em 1986, foi vista como uma espécie de solução mágica para a resolução dos problemas económicos e sociais do país. A alteração significativa verificada no espaço físico e mental

do país nos últimos 30 anos tem sido de molde a obstar a grandes arroubos de cepticismo face à União Europeia (UE). Os fundos europeus entretanto transferidos para Portugal moldaram o rosto do país, pelo que a UE tem sido globalmente vista como factor de progresso e modernização. Mesmo a perda de soberania para as instituições europeias não tem sido capaz de provocar grandes comoções na opinião pública.

Deste modo o discurso anti-UE, visível em alguns países da Europa e fortalecendo os movimentos nacionalistas locais, não tem sido reproduzido em Portugal. Além disso, existe um consenso generalizado acerca dos benefícios da pertença à UE entre os partidos tradicionalmente pertencentes ao arco do poder, o que faz com que o discurso oposto seja pouco escutado e difundido. Este, quando surge, é pela mão de partidos instalados solidamente no espaço político português, como sejam o Partido Comunista Português (PCP) ou o Bloco de Esquerda (BE), o que retira espaço de manobra à direita radical – este é um aspecto que Riccardo Marchi refere como importante: “Essa direita teria sempre a concorrência bastante forte de uma esquerda antiglobalização: o PCP e o Bloco de Esquerda. E aqui há uma variável única em Portugal: o PCP tem um discurso fortemente soberanista e patriótico em Portugal” (Bugalho, 2017).

Outro factor que obsta ao impacto da área nacionalista em Portugal tem a ver com o discurso acerca da imigração, muito menos presente entre nós do que no resto da Europa. Historicamente pouco atractivo para grandes vagas migratórias, Portugal viveu sobretudo tal acréscimo após a descolonização e, posteriormente, com o influxo de populações originárias dos antigos territórios ultramarinos.

Mas, seja pela proximidade cultural patente na língua ou outros factores, seja pela própria ausência de um discurso oficial de cariz racista durante o Estado Novo, não tem existido um ambiente favorável à criação de um discurso impactante contra a imigração. É curioso que esta pretensa universalidade dos valores estadonovistas seja factor de divisão entre nacionalistas com os sectores mais identificados com a Europa a zurzirem naquilo a que apelidam de “minho-timorismo”, representado precisamente pelos fiéis do Estado Novo e de uma visão universalista que, embora admita o paternalismo face aos demais povos de língua portuguesa não exhibe (oficialmente) um racismo evidente.

Apesar disso, o discurso acerca da imigração tem estado presente na direita radical dos últimos anos, sobretudo em movimentos mais sincronizados com a realidade europeia como foram os casos da Causa Identitária (CI), da mais recente Portugueses Primeiro (PP) ou da ainda mais nova Escudo Identitário. Nesse âmbito, e ainda que com uma difusão restrita, têm surgido algumas publicações acerca do tema e dentro do mercado editorial da área nacionalista, acompanhadas por outras mais obscuras como sejam fanzines nos quais se podem ler alertas relativos ao tema.

Acresce que, recentemente, a redistribuição de refugiados e imigrantes por diversos países europeus tem gerado algumas acções de protesto por parte de movimentos da direita radical, sejam eles o PNR ou a PP. A título de exemplo cite-se uma acção de protesto contra a imigração em Lisboa, na zona do Martim Moniz, no ano de 2016. Já em 2017 a associação Portugueses Primeiro repetiu o protesto contra a imigração em Lisboa.

Para um investigador como Riccardo Marchi, existem outras causas fundamentais para a escassa expressão da direita radical no espectro político nacional. A falta de financiadores é, desde logo, determinante. “Se, após o 25 de Abril ainda se encontravam alguns dispostos a apoiar projectos na imprensa a estabilização do regime levou a que os mesmos se afastassem, aparentemente satisfeitos com o estado de coisas e a linha de orientação seguida pelo regime” (Marchi, 2017: entrevista). Esta ideia é partilhada por Paulo Rodrigues, para quem tal escassez de meios obstou a maiores ambições: “Faltou sempre o dinheiro que permitisse a esses quadros formar outros quadros que pudessem dar força e credibilidade a um tal projecto de poder (Rodrigues, 2017: entrevista).

Curiosamente, a área financeira e da banca tem sido também um dos alvos preferenciais do discurso da direita radical, desde os tempos do MAN- cujos militantes e simpatizantes ocasionalmente pintavam slogans de denúncia nas paredes de agências bancárias (sobretudo do Banco Espírito Santo e Comercial de Lisboa)- ao mais recente Escudo Identitário que, em 14 de Abril de 2018, marcou presença em frente à sede do Novo Banco protestando contra os apoios estatais a instituições financeiras.

Poderá este estado de coisas alterar-se com a vinda, nos últimos anos, de uma imigração extra-europeia marcada pela diferença cultural e religiosa? É possível, mas não provável

num futuro próximo. Desde logo, a percepção da imigração faz-se sentir de modo muito diferente. Concentrada sobretudo na região da Grande Lisboa, esta imigração de origem islâmica não é encarada como portadora de qualquer ameaça, na maior parte dos casos. Acresce a isto o facto da primeira vaga de imigração islâmica, oriunda sobretudo da Guiné-Bissau e Moçambique, no pós 25-de Abril se ter integrado de forma relativamente fácil na sociedade portuguesa não havendo, até à data, a registar os choques verificados em outros países europeus, sobretudo com elementos de gerações mais jovens e menos enquadradas na sociedade de acolhimento.

Este ponto é realçado por José Pedro Zúquete, investigador associado no ISCTE-EUL, o qual refere precisamente, “o facto de Portugal (...) não estar na linha da frente das grandes migrações [o que] contribui para esta (...) ausência de movimentos nativistas e identitários em Portugal” (Zúquete, 2018; 98). Segundo o mesmo autor, a inexistência em Portugal de uma “questão islâmica”, contribuiria para a falta de sentido do protesto contra uma suposta islamização do território nacional, ao contrário do que sucede em outros pontos da Europa, embora o cenário possa alterar-se futuramente (Zúquete, 2018;98).

Apesar disso, o tema possui potencial para ser usado com fins político-eleitorais e o presidente do PNR, José Pinto-Coelho, sinalizou o assunto em entrevista ao diário I: “Não queremos cá o islão. Não queremos mulheres de burca nas ruas ou burquinis nas praias, ou orações nas ruas de pessoas viradas para Meca” (Davim, 2016:2-3).

Estas são, quanto a nós, razões fundamentais para a fraca expressão que a direita nacionalista apresenta. Para lá das mesmas, que poderemos designar como exteriores, existem outras, a que chamaremos interiores e inerentes à própria área em questão. E aí, desde logo, encontramos a pulverização da área ideológica em questão em diversos grupos – só nos últimos cinco anos tivemos, entre projectos ainda existentes ou frustrados pouco depois da fundação o MSN, Nova Ordem Social (NOS), o Movimento de Oposição Nacional (MON), a PP, o Escudo Identitário, para além da permanência do PNR. Ora, sendo pouco numerosa em termos de aderentes e simpatizantes, a dispersão de interesses por diferentes grupos pode enfraquecer a dita área ideológica, embora isto não seja

absolutamente linear. Este cenário, de resto, viveu-se nos anos posteriores à Revolução dos Cravos, com toda uma série de organismos a verem a luz do dia até 1980.

Encaixa aqui a observação feita por Nuno Rogeiro em 1979, segundo o qual,

“há um pensamento nacionalista que é uma edição de pequenas vaidades, um círculo estreito e fechado. Essencialmente chauvinista, procura mais transplantar o passado (encarado não como passado, mas como presente) para a actualidade, do que injectar vida nova e continuar o fio histórico da comunidade” (Rogeiro, s/d:10).

Esse pensamento seria expressão de um nacionalismo reaccionário e classista, opondo-se a um nacionalismo revolucionário que, no entender de Rogeiro, seria o futuro a seguir. Até que ponto essa análise é certa é algo discutível, pois os grupos surgidos nos últimos cinco anos orientam-se mais para o discurso revolucionário do que reaccionário, o que não obstou à variedade. O suplemento *Vida*, do semanário *Independente*, apresentava em 1996 uma reportagem cujo início resumia bem o que tem sido e ainda é o universo da direita radical portuguesa:

“A história da extrema-Direita portuguesa é a história de várias direitas, umas mais extremas do que outras (...). Houve e há dentro da Direita portuguesa um grupo de direitas tão diferentes como irreconciliáveis. As cisões são múltiplas e constantes, chegando a serem individualizadas. Tanto se opta pelo internacionalismo (...) como se defende uma Direita tão nacionalista que praticamente nunca viajou para lá do sítio onde mora” (Santos, 1996:17).

Outra razão interna, além da citada pulverização do universo nacionalista, tem a ver com uma certa indefinição ideológica, acompanhada de uma deficiente comunicação e agravada pela presença de estereótipos e ideias feitas face à direita radical. No primeiro caso teríamos que certos e determinados grupos oferecem uma caracterização algo nebulosa a nível ideológico e de intenções, embora a mesma possa ter como base a existência de restrições constitucionais e uma certa hostilidade exterior que obsta à clarificação de conceitos e interesses. Nesse sentido, talvez a presença de um artigo constitucional que proíbe a existência de movimentos de cariz fascista seja contraproducente, na medida em que impede alguns de identificar-se enquanto tal mostrando aquilo a que de facto vêm, aquilo que de facto os orienta.

Esta indefinição a nível de discurso é, frequentemente, alimentada por uma falta de rigor que surge também no espaço público quando se trata de abordar a direita nacional. Aqui, o fenómeno é comum ao que sucede com o resto da Europa. Senão vejamos: todos estes grupos, movimentos, são caracterizados exteriormente como racistas, xenófobos e populistas. Em relação ao primeiro conceito tal não faz sentido, sobretudo quando falamos de movimentos partidários. Não existe nenhum partido da direita nacionalista que proclame a superioridade de uma raça em relação a outra pois é disso que se trata quando se fala de racismo, sem mais, apesar do conceito não se esgotar minimamente aqui como podemos saber pela Antropologia e pela História – veja-se nesse sentido a obra de um autor como Francisco Bethencourt.

Poderão, evidentemente, existir elementos que sejam, de facto, racistas a título individual mas parece não terem suficiente possibilidade e capacidade de influir na prática e no discurso partidários, até porque os tempos são outros. A direita nacionalista, hoje, não é aquela de há setenta, cinquenta ou mesmo trinta anos. Os problemas que se lhe colocam são outros e faz tanto sentido um partido nacionalista sugerir a superioridade racial ou a segregação como um comunista apelar à reforma agrária ou à eliminação dos kulaks ou seja, nenhum. As realidades mudam, os partidos evoluem e adaptam-se. Pelo que hipotéticos medos, frequentemente sussurrados pelos media, não passam de ficções. Não é hoje possível um regresso ao passado. Não é hoje possível que um partido nazi ou fascista alcance uma percentagem significativa de votos, simplesmente porque não há nazis ou fascistas em tal número e porque as circunstâncias históricas são se repetem.

Podem existir (e existem) semelhanças, daí se retirando ensinamentos históricos, mas não cenários exactamente iguais. O Partido Nazi alemão obteve 37% de votos numa ocasião que não se repetirá porque não há condições para que tal suceda. Esta opinião é subscrita por Riccardo Marchi, o qual vê nas actuais expressões da direita radical uma mudança significativa face ao passado. Na maioria dos casos, “movimentos como a FN francesa ou o PVV holandês não simulariam mudanças mas encontrar-se-iam radicalmente empenhados num corte com o passado, de que seria exemplo o bom relacionamento com Israel, já visitado por Geert Wilders” (Marchi, 2017: entrevista). Empenhados na resolução e

discussão de problemas concretos neles não existiria espaço para anacronismos ideológicos.

A questão da xenofobia é semelhante. Se formos rigorosos teremos de dizer que o conceito reflecte uma situação de medo irracional face ao que é estrangeiro, estranho. E não só. No extremo, será a “comunidade de ódio” perante o inimigo (Albuquerque, 2016;45). Ora, também isto é algo ausente do discurso e da prática da direita nacionalista, na maior parte dos casos. Ela encontra-se irmanada no Parlamento Europeu e não nos parece que Marine le Pen exiba uma fobia irracional face a Geert Wilders e vice-versa. Quando sabemos que o próprio Wilders possui ascendência indonésia por via materna, que a FN inclui candidatos de origem portuguesa, que o grupo identitário belga Nation contém elementos portugueses, que os identitários europeus falam em “migração” e não “imigração” quando se trata de movimentos de europeus dentro no continente, entre outros exemplos, percebe-se facilmente que o fantasma da xenofobia é algo agitado pelos media com vista a comprometer a imagem desta nova direita radical.

O que existe nessa área é, isso sim, um discurso forte contra um fenómeno que tem estado presente no espaço público europeu há décadas, com maior visibilidade nos últimos anos, a imigração não-europeia. É a esta hostilidade contra a imigração não-europeia, considerada excessiva pela direita radical e com traços de invasão que se convencionou chamar vulgarmente de xenofobia, mas trata-se de realidades distintas (e mesmo quando aplicado a não-europeus pode discutir-se a sua validade. A Casa Pound italiana desenvolveu já actividades de apoio à minoria Karen na Birmânia, por exemplo). O que não implica, novamente, que não existam no seio dos diferentes partidos nacionalistas indivíduos que sejam, efectivamente, xenófobos.

Quanto á acusação de populismo parece igualmente discutível. Desde logo pela maleabilidade do conceito, que se presta a uma grande indefinição. Porque tanto pode ser populista o líder nacionalista que promete o encerramento de fronteiras como o político centrista que assegura uma baixa de impostos em caso de eleição ou o candidato de esquerda que acena com o combate aos chamados privilégios.

No limite, todos os partidos são populistas, na medida em que se dirigem à população e ajustam o discurso às expectativas desta ou, pelo menos, ao que julgam ser tal. Além disso o populismo não é um elemento essencial dos movimentos nacionalistas, como observa Mario Sznajder:

“Os populismos parecem conter sempre um certo elemento nacionalista, mas não é este o elemento central de quase nenhum populismo (...) os populismos, além de nacionalismo, contêm outros elementos não menos centrais para a sua definição. Populismos em geral são caracterizados por sua carência de ideologia ou possessão de ideologias difusas e, obviamente, uma quase total falta de profundidade filosófica. Não é este o caso do fascismo.” (Sznajder, 2010:28-29).

O populismo, como ideologia de baixa densidade (na definição de Cas Mudde),

“ocorre quase sempre ligado a outros elementos ideológicos que apelam a um público mais vasto. Consequentemente, o populismo não pode, por si só, fornecer respostas complexas nem abrangentes às questões políticas que as sociedades modernas colocam” (Kaltwasser, Mudde, 2017:19).

Nesse sentido, como referido, nem sequer é líquido que a direita radical apresente como condição necessária a existência de uma dimensão populista – e não apresenta.

Onde também se pode verificar uma alteração significativa a nível da prática e do discurso é nas questões ditas morais. Durante muito tempo a contestação à norma foi apanágio da esquerda (ou, pelo menos, era essa a sensação que prevalecia). Recentemente tem-se verificado uma mudança nesse âmbito. A título de exemplo podemos citar a questão da homossexualidade. Outrora visada como desvio por parte do discurso conservador, é hoje encarada de outra forma por parte de alguns movimentos radicais europeus. O caso francês será o mais revelador:

“a partir da liderança de Marine Le Pen, o Front Nacional, cujo vice-presidente, Florian Philippot, era assumidamente homossexual, pôde considerar-se um partido gay friendly quando comparado com o Front de Jean-Marie Le Pen que, em 1984, classificava a homossexualidade como ‘anomalia biológica e social’” (Pinto;2018, 36).

Esta mudança terá tido as suas repercussões ao nível eleitoral, pois “em 2012, um estudo de opinião mostrava que 19 por cento dos homossexuais tinham votado Marine Le Pen nas presidenciais, e nas eleições regionais de 2015, cerca de 33 por cento dos casais homossexuais votaram Front National.” (Pinto;2018, 38). Mudança efectiva ou simples

estratégia eleitoral destinada a captar um eleitorado potencialmente temente da hostilidade islâmica, só o tempo o dirá.

Falamos aqui, entenda-se, em relação aos movimentos mais significativos, de cariz essencialmente partidário e com aspirações ao poder ou, pelo menos, à possibilidade de influenciar os decisores políticos. Ou seja, temos em vista partidos e movimentos com a FN francesa, o PVV holandês, a Alternativa Para a Alemanha (AfD). Pelo que não significa, naturalmente, que grupos menos significativos e representativos, de nostálgicos do passado e alienados do presente não possam constituir movimentos que são, efectivamente, racistas, supremacistas e xenófobos. Mas tais realidades não representam mais que uma minoria pouco significativa e incapaz de influenciar o processo político, do mesmo modo que os grupos terroristas de extrema-esquerda operantes sobretudo nos anos setenta e oitenta nunca representaram mais que uma facção minoritária, incapaz de colocar em causa o sistema democrático, fosse em Itália com as Brigadas Vermelhas (BR), na República Federal da Alemanha com a Fração do Exército Vermelho (RAF) ou em outros países europeus, entre os quais Portugal.

Ernesto Milá sintetiza, de certo modo, o que dissemos, quando escreve:

“quien vea en estos partidos de la ‘nueva derecha identitaria’ intentos de presentar viejas ideologías con ropajes nuevos, o se engaña o se desilusionará si eso es lo que busca. Son formaciones de ‘ideología soft’ en un momento histórico en el que, como rechazo al siglo XX, las ideologías son sospechosas de introducir peligrosos dogmatismos, y de perder pronto el ritmo de la realidad que avanza a una velocidad siempre mucho mayor que siempre imposibilita que ese esquema ideológico pueda servir para interpretar la realidad” (Milá, 2016:54).

Estes partidos actuais são, essencialmente, pragmáticos e procuram responder a questões que se colocam às sociedades europeias dos nossos dias e não dos anos trinta. Naturalmente, o discurso e a prática têm de ser diferentes. Até porque alguns deles são absolutamente novos, como o AfD, nascido em 2013 e fundado por elementos que, anteriormente, haviam militado na social-democracia, liberais e mesmo Verdes.

Todos eles apresentam, em comum, uma série de princípios que podemos sintetizar, com base no já citado trabalho de Ernesto Milá. Assim, são movimentos que aceitam as regras do jogo democrático inserindo-se na legalidade vigente; não reconhecem como

anteriores ou possíveis influências quaisquer partidos existentes no passado de cariz fascista ou nazi; são dificilmente classificáveis no habitual esquema direita-esquerda, sendo que, em muitos casos, são os próprios a recusar tal distinção; têm como temas centrais do combate político alguns cavalos de batalha fundamentais, a saber, a defesa daquilo que entendem ser a identidade e a soberania nacionais, o combate ao que consideram ser uma imigração excessiva e capaz de desfigurar identitariamente a Europa – isto referido, sobretudo, à imigração extra-europeia, o questionamento da moeda única e do projecto da União Europeia, entendido como limitador da soberania nacional e descaracterizador das identidades, a oposição ao mundialismo e à globalização, o combate ao capitalismo neoliberal, o questionamento da parceria euro-atlântica, nomeadamente da NATO, defendendo-se em alternativa a melhoria das relações com a Rússia. (Milá, 2016:89-92).

Uma lista que podia ser subscrita na quase totalidade por movimentos (aparentemente) tão distintos como a FN francesa ou o PCP (não é de agora a transferência de votos verificada entre formações de extrema-esquerda e extrema-direita, muito visível nas eleições francesas das últimas duas décadas).

É também este discurso mais próximo dos congéneres europeus que encontramos contemporaneamente na direita radical portuguesa, sobretudo no decurso dos últimos anos. Inclusive um nacionalista de velha guarda, digamos assim, o primeiro presidente do PNR, Cruz Rodrigues, afirmava em 2001:

“não podemos tentar levar à letra os modelos nacionalistas de há oitenta anos e copiá-los ou sequer inspirarmo-nos deles, em muitos aspectos, quando as circunstâncias históricas e os problemas contemporâneos, as mentalidades e exigências dos povos, o nível de conhecimentos e as tecnologias, etc., apresentam abissais diferenças. Copiar esse modelos seria de uma ingenuidade imperdoável” (vv.aa, 2003:75).

A ideia passaria então por aproveitar o novo ambiente europeu para, à boleia do crescimento dos nacionalismos na Europa crescer também em Portugal. Nada de novo, portanto, na medida em que o país sempre foi influenciado pelo que exteriormente se fazia e ia chegando, com maior ou menor atraso, do liberalismo ao fascismo, passando pelo marxismo e derivados. No século XXI surgem-nos movimentos em sintonia não só

conceptual, mas também ideologicamente alinhados com o que se passa na Europa, sobretudo em França. São os casos da Causa Identitária (CI), Terra e Povo, e mesmo o PNR.

Não quer isto dizer que não existam ainda aqueles que se revêem na ideologia orientadora do Estado Novo. Para Paulo Rodrigues,

“Quer o Movimento nacionalista, quer o Movimento de Acção Nacional (MAN), quer a Nova Monarquia (NM) (que considero os únicos projectos que revelaram potencial de crescimento até ao aparecimento do PNR) foram tão corporativistas quanto a nossa “pluralista” Constituição permitia sê-lo” (Rodrigues, 2017: entrevista).

O mesmo interlocutor considera que,

“No panorama actual, apenas dois grupos (curiosamente, os mais pequenos) terão essa aproximação ao ideário do Estado Novo. Refiro-me ao Núcleo de Estudos Oliveira Salazar (NEOS) e à Alternativa Portugal (AP). Mas atenção que a Constituição proíbe a defesa do Corporativismo, o que à partida impossibilita associações legais de o defenderem abertamente. Atente-se, também, ao facto de a crítica que o PNR, na sua mais recente versão de programa político para Eleições Legislativas, faz ao sistema de partidos, e que parece decalcado de um discurso de qualquer dos ideólogos do Estado Novo, ou de um texto de António José de Brito. O que não quer dizer que o PNR seja corporativista, obviamente. Há lá quem o seja, quem o não seja, e quem não o seja nem deixe de o ser – neste último caso, por simples desconhecimento daquilo que é o Corporativismo” (Rodrigues, 2017: entrevista).

Para Paulo Rodrigues o discurso de Salazar em Braga, a 28 de Maio de 1936 permaneceria actual na medida em que professava valores intemporais e, por isso, perfeitamente ajustáveis aos nossos dias (Rodrigues, 2017: entrevista).

No caso dos agrupamentos mais próximos de uma contemporaneidade europeia tomemos, a título de exemplo, a Causa Identitária (CI) que nas suas *22 teses para o nacionalismo identitário*, acentuava o “desejo de liberdade, autodeterminação e unidade dos povos europeus” (1ª tese), identificando o imperialismo globalizador como inimigo comum dos europeus (3ª tese), denunciando a “invasão e colonização da Europa por parte de povos não-europeus” (5ª tese), combatendo “a culpabilização permanente dos povos europeus no que concerne ao seu passado histórico” (9ª tese), a qual serviria para a manipulação dos europeus. Proclamava ainda a união dos povos do continente nesse ideal identitário (15ª tese), a qual seria condição essencial para a luta contra a globalização. Colocando os

interesses europeus em primeiro, reclamava a solidariedade dos povos na luta contra os imperialismos actuais – EUA, UE e Islão (teses 18 e 19). Em conclusão, a CI proclamava a necessidade de construção de

“uma sociedade alternativa à actual (...) PÁTRIA EUROPEIA, através de uma confederação de nações, consciente da sua comunidade de origem e destino, respeitadora dos povos, religiões e culturas, institucionalmente assente na democracia participativa, orgânica e directa, aplicando verdadeiramente o princípio da subsidiariedade” (22ª tese).

Neste manifesto encontramos, pois, uma aproximação de um movimento português às suas congéneres europeias, aqui representadas essencialmente pelo identitarismo francês, mas também belga ou austríaco. A CI defendia uma Confederação Eurosiberiana (CI, 1;s/d) a qual configuraria um bloco capaz de se opor a outros, como a China ou os EUA. É curioso notar a convergência, neste ponto, do novo e do velho nacionalismo – na sua desconfiança e hostilidade aos EUA encarados como imperialistas e arautos de uma globalização essencialmente geradora de erosão cultural e identitária, já para não falar da hostilidade a um país que se considera erigido sobre o materialismo e a falta de valores, pelo menos aqueles que a Europa valorizaria.

Apesar de tudo, os EUA configurar-se-iam como adversário e não como inimigo, lugar reservado ao islão visto como invasor e colonizador da Europa. (CI, 7: s/d -caderno 1). Essa Confederação seria ainda a única forma das nações europeias sobreviverem e afirmarem-se no mundo actual, sendo que o Portugal Nacionalista, isolado no mundo de hoje não seria exequível. Ou sê-lo-ia apenas num quadro de pobreza generalizada (CI, 2: s/d).

Aqui via-se também a diferença para um certo nacionalismo tradicional, em relação ao qual a CI fazia questão de afirmar a distância recusando qualquer inspiração (CI, 3: s/d) pois o nacionalismo constituiria “um horizonte a ultrapassar urgentemente” (CI, 6:s/d).

Já um autor referencial para a direita radical contemporânea, Rodrigo Emílio, falava da necessidade de um nacionalismo baseado em desígnios eminentemente fundacionais (Emílio, 2010:26), sendo que o futuro estado nacionalista deverá reger-se por uma ética tradicional-revolucionária (Emílio, 2010:27).

Ou seja, se para uma nova geração a referência parece ser a Europa, para nomes de gerações anteriores a ligação europeia não pode fazer esquecer aqueles que serão sempre os fundamentos essenciais. Adaptando-se aos novos tempos estes grupos procuram movimentar-se num terreno que tem sido tradicionalmente dominado pela esquerda, o da metapolítica. Capazes de integrar os ensinamentos de Gramsci, prestam-se àquilo que Daniel Friberg aponta como tarefa a executar:

“A missão principal da Nova Direita Europeia passa pela constituição de uma vanguarda metapolítica de direita que assuma o papel de protagonista na iniciativa de colocar a Europa no caminho certo uma vez mais. Nós vislumbramos a metapolítica como multidimensional, antidogmática e como uma força dinâmica com o potencial de articular os tópicos mais complexos que hoje requerem a nossa atenção (...). Os nossos objectivos metapolíticos passam também por lançar uma direita genuína em movimento” (Friberg, 2016:25).

Trata-se de uma direita que rompe, em boa parte, com o discurso do passado, como vimos e para a qual a dimensão cultural assume uma importância fundamental. Tal foi visível durante a existência da CI a qual, além da presença na internet, manteve uma folha mensal intitulada Voz Dissidente (VD) e editou vários cadernos culturais e de formação de militantes abrangendo temas tão variados como a imigração ou a História de Portugal e da Europa tendo como denominador comum a identidade europeia tradicional.

Ainda dentro de uma linha mais em acordo com a restante Europa, a CI fazia sua a causa da luta contra o islão, repudiava a entrada da Turquia na UE (VD nº5, Outubro de 2005), alertava para as manobras do “lóbi Gay” (VD nº4, Setembro de 2005) e interrogava-se sobre o começo de uma guerra civil étnica na Europa a propósito de tumultos ocorridos em França e envolvendo imigrantes norte-africanos (VD nº6, Novembro de 2005). Tudo isto numa lógica comum aos movimentos europeus similares.

Nestes grupos encontramos, muitas vezes, uma ênfase em questões mais abrangentes, no sentido da ligação não a uma nação específica mas a um nacionalismo étnico, ligado a conceitos como o de Europa. Não se tratando de algo absolutamente novo, na medida em que já nos anos trinta e quarenta o podíamos encontrar, é agora mais acentuado. Na década de trinta o discurso pró-europeu entendia-se num sentido de cruzada contra o comunismo, contra o mal vindo do Oriente, actualização da luta ancestral dos europeus contra as hordas bárbaras. É a ideia que atravessa a mensagem de um polemista como

Alfredo Pimenta. Posteriormente, após a Segunda Guerra Mundial, esse discurso evoluirá no sentido de um entendimento de Portugal e da sua luta como guarda avançada da civilização europeia, muitas vezes incompreendido por aqueles que deviam, por razões culturais, apoiar esse combate. É visível este pressuposto, sobretudo, durante a Guerra no Ultramar.

Mas, ao mesmo tempo, evoluem outros intérpretes da ideia pan-europeia. São os que reproduzem o ideário da Jovem Europa e de autores como Jean Thiriart. Grupos e indivíduos que apresentarão um discurso mais radical, digamos, do que o propalado oficialmente pelo Estado Novo. O ideário resumir-se-á assim:

“No contexto da geopolítica e de uma civilização comum (...) a Europa Unitária e comunitária estende-se de Brest a Bucareste (...) A Europa tem tudo para ser a primeira nação do Mundo, falta-lhe apenas a sua unidade política (...). A chave do nosso destino reside nestas duas palavras: UNIDADE POLÍTICA.” (Thiriart, s/d:17-18). E mais adiante: “Não queremos a Europa das pátrias, cara aos ‘balcânicos’ da extrema-direita (...). Esta Europa das pátrias não é mais do que a junção momentânea e precária de rancores e fraquezas (...) Para nós, a Pátria é um FUTURO em comum” (Thiriart, s/d:37), a qual se realizará por acção de um “escol revolucionário” e em redor de um partido. Este, “verdadeiro microcosmo da Europa do futuro, deverá reunir (...) as qualidades que, mais tarde, serão exigidas em toda a nossa Pátria continente. Nem pensar em constituir dentro do Partido as actuais divisões nacionalistas estreitas” (Thiriart, s/d:180).

Deste modo, “o nacionalismo europeu só nascerá depois de ter sido dissolvido ou aplanado o nacionalismo antigo” (Thiriart, s/d:180). E tal como o jesuíta obedece à sua ordem, e não ao seu país, assim o nacionalista europeu deverá colocar o continente à frente do particularismo nacional. No fundo é a velha ideia da pertença a uma comunidade, desta vez mais alargada.

Mas não radicará aqui, também, uma das razões para o fraco acolhimento da mensagem da direita radical entre nós? Se pegarmos nos textos de muitos dos maiores escritores portugueses, pilares da cultura e identidade nacionais, encontramos um universalismo que não parece coadunar-se com reduções nacionalistas. Camões, o Padre António Vieira, Fernando Pessoa, citando apenas três dos maiores, apresentam uma dimensão

universalista que se pode resumir nas conhecidas palavras do segundo quando refere ter Portugal para nascer e todo o mundo para morrer. Cremos que é, em boa medida, essa dimensão que se encontra no Estado Novo, sendo dela reflexo a obra de Jorge Dias que não sendo um antropólogo oficial do regime traduz algumas das ideias constituintes da sua essência filosófica.

Não foi só o nacional-sindicalismo que fracassou durante aquele período. Outros grupos mais radicais, aproximados às ideologias nazi ou fascista tiveram igualmente existência efémera ou fraca expressão. Como se tais importações não se coadunassem com o espírito português e, por isso, fossem vistas com indiferença, desinteresse e mesmo hostilidade. Cremos que o próprio líder do Estado Novo simboliza esta perspectiva. Sem nunca ter viajado para nenhuma das terras do Ultramar, foi um defensor inquebrantável da ideia da unidade desses territórios. Como se, uma vez perdidos, Portugal ficasse também ele sujeito à perda, limitado ao seu território nacional, espaço demasiado exíguo para a criatividade nacional.

De resto, esta oposição entre duas perspectivas, uma mais próxima dos modelos europeus, e outra mais sustentada nesta ideia do além-mar como constituinte da essência nacional faz-se ainda hoje sentir nos meios da direita radical. Aqueles que se identificam com modelos europeus ou uma visão mais assente na perspectiva étnica, visam os contrários com o termo “minho-timoristas”, criticando essa ideia de um Portugal pluricontinental e multirracial, apregoado pela propaganda do Estado Novo.

Curiosamente, esta oposição fez-se também sentir na Itália aquando da invasão da Etiópia. De um lado, os que admitiam um racismo de cariz integracionista; do outro os que não transigiam com tal visão. Um eco desse confronto encontra-se na recepção à letra do tema *faccetta nera*, tornado uma espécie de hino da aventura colonial. Traduzindo uma visão paternalista da empresa nela se podia ler como os italianos iriam libertar os etíopes de uma suposta escravidão, de um afirmado atraso civilizacional, dando-lhes uma “nova lei e um novo rei”. A esse tom responderam os críticos, indignados com tal visão que enunciava a possibilidade de uma proximidade física entre conquistadores e conquistados. (Dondi, 2010:365-367).

Do lado da segunda perspectiva encontramos a defesa num discurso proferido a 22 de Novembro de 2013, no Porto. Nessa homenagem ao então recentemente falecido Professor António José de Brito, Alberto Corrêa de Barros reconhecia-se como,

“também teu discípulo, correligionário, camarada, amigo e companheiro (...)antiquíssimo nestas lides de pensar e lutar por um Portugal-de-Portugal-de-Aquém-e-Além-Mar pluricontinental e multirracial (...) sob a tutela de Cristo e da bandeira da Restauração (...) reafirmo e reforço o meu nacionalismo universalista e monárquico” (Barros, 2014:5),

o qual seria também o de nomes como Alfredo Pimenta, António Sardinha, Oliveira Salazar, Goulart Nogueira, Maggiolo de Gouveia e, lá fora, Charles Maurras, Robert Brasillach, Henri Massis, Drieu la Rochelle, Céline, Léon Degrelle, Primo de Rivera ou Codreanu, para citar alguns de uma extensa lista (Barros, 2014:5-6).

De resto, terá sido precisamente o homenageado do referido encontro, António José de Brito, a proferir o mais sagaz reparo aos críticos do nacionalismo universalista quando escreveu:

“há quem proponha como objectivo uma Europa do Atlântico a Vladivostock, composta de nações soberanas e dirigidas pela ética ‘nórdico-ariana’. O curioso é que os proponentes têm simpatias pela homogeneidade racial, um deles até se referindo desprezivelmente ao Brasil como um caos étnico (...). Ora, pelo menos, uma das nações, livres e soberanas da exalçada Europa, é ela um caos étnico com eslavos, mongóis, tártaros, etc (...). Dessa ética, dita nórdico-ariana, estão mais próximos os zulus que, perante a bravura de um punhado de ingleses que lhes resistira, retornaram em massa, não para os esmagar, mas saudar o inimigo que soubera bater-se; ou os soldados africanos que combateram lealmente e sem temor sob a nossa bandeira” (...). “Os nossos compatriotas são os que pensam como nós, onde quer que estejam e descendam de quem descenderem” (vv.aa, 2003: 47-49).

Se estas poderiam ser duas grandes linhas de força no nacionalismo português, uma análise mais pormenorizada revela quatro possibilidades. É essa, pelo menos, a opinião de Riccardo Marchi em artigo recente. Nele o investigador do ISCTE distingue tais tendências.

“A primeira (...) é o nacionalismo de Portugal universal, inscrito na tradição imperial pré-Estado Novo” (Marchi:2017). Seria representada pela NM, activa nos anos oitenta e actualmente pela Nova Portugalidade (NP). Teria como vectores principais a lusofonia mas seria crítica de uma série de aspectos do regime do Estado Novo, a começar pelo

colonialismo. Recusariam ainda qualquer epíteto de radicalismo assumindo a democracia, distanciando-se (e nisso fazendo gala) de identitários ou outros grupos do género.

Uma segunda tendência seria “o nacionalismo cívico do PNR” (Marchi:2017). Essa linha seria visível sobretudo após 2007, altura em que se dá a saída do partido dos elementos conotados com o universo skinhead. A partir daí “o partido enveredou por um nacionalismo cívico, que reivindica o cariz europeu e católico de Portugal contemporâneo e reconhece uma certa pluralidade étnica consequência da epopeia expansionista” (Marchi:2017), mas sem com isso deixar de defender o jus sanguini na atribuição de nacionalidade e criticar a “invasão islâmica” da Europa.

A terceira tendência seria a identitária, relativamente recente em Portugal,

“surge no princípio do século XXI na esteira dos congéneres movimentos franceses e da teorização de Guillaume Faye. Essa não apresenta nenhum saudosismo para a expansão colonial que considera um parêntese definitivamente fechado. Reconhece como inevitáveis os vestígios do Império no corpo nacional, mas privilegia a identidade autóctone pré-imperial dentro da variedade etno-cultural europeia. (Marchi:2017),

preocupando-se essencialmente com a perda de identidade da Europa na sequência da imigração não-europeia. Inicialmente representada pela CI, a Terra Identidade e Resistência (TIR) ou Terra e Povo, estando actualmente activa sobretudo no universo internético, na associação Portugueses Primeiro e no Escudo Identitário.

A última tendência seria a “biológico-racial” (Marchi:2017). Esta defenderia,

“uma identidade portuguesa branca, ocidental, depurada de qualquer vestígio extra-europeu, étnico e religioso, rejeitando, nalguns casos, até o judeo-cristianismo. Considera o antigo Império um acidente histórico indesejável pelos perigos de diluição da minoria branca na esmagadora maioria extraeuropeia” (Marchi:2017).

Sem essa expansão Portugal não teria, provavelmente, sobrevivido como nação independente no quadro europeu e face a uma Castela assimiladora das demais identidades ibéricas. Os nacionalistas que hoje criticam essa dimensão expansionista da cultura portuguesa, pelas consequências que teve posteriormente (sobretudo na vinda para Portugal de originários das ex-colónias) nem sequer estariam a ter essa discussão

porque, provavelmente, Portugal seria apenas uma região de Espanha. Esta quarta tendência remontaria aos anos oitenta e estaria representada pelo universo skinhead. Segundo Marchi, nos nossos dias, estaria em franca regressão sobretudo devido à repressão judicial ocorrida desde os anos noventa, e devida essencialmente a questões do foro criminal e não político (Marchi:2017).

No entanto, esta linha continua ainda viva. O capítulo português da Hammerskin Nation (HSN) permanece activo e a presença de elementos skinhead tem sido bem visível em algumas das últimas acções públicas da área nacionalista, como foram o caso das comemorações do 28 de Maio ou do 10 de Junho de 2017.

Esta direita radical tem-se revelado, desde o 25 de Abril, numa sucessão de projectos efémeros, de grupúsculos (como a Frente de Direita Nacional-FDN, a Ordem Nova-ON, a Frente Nacional-FN, para citar alguns), em atomização permanente de uma realidade já de si pouco expressiva.

Apresentámos algumas das razões que consideramos estarem na base desse insucesso e que fazem de Portugal, a par da Irlanda e da Espanha, caso único na Europa Ocidental. Um pequeno levantamento de todas as organizações e grupos que surgiram nos últimos quarenta anos oferece uma diversidade notável, a nível ideológico e de capacidade mobilizadora. Esta, de modo consistente, tem sido uma das grandes falhas nesta área. Sobretudo a nível eleitoral, onde as diferentes presenças apresentam resultados residuais. Foi assim com o Partido da Direita Portuguesa (MIRN/PDP), tem sido assim com o PNR. Não consideramos o Partido da Democracia Cristã (PDC) como integrando este grupo, apesar de ter nas suas fileiras indivíduos que trilharam caminhos mais radicais.

Também a nível dos que não se apresentam nas urnas, a visibilidade pública tem sido pouca. A primeira grande manifestação terá tido lugar a 1 de Dezembro de 1977 com a celebração da Restauração, seguida do 10 de Junho do ano seguinte no qual se verificaram confrontos entre a polícia e contra-manifestantes ligados à extrema-esquerda. Os distúrbios envolveram ainda elementos do Movimento Nacionalista (MN). Nessa época “as manifestações acabavam quase sempre em resoluta pancadaria entre os membros do MN e, do outro lado da barricada, os militantes mais intrépidos da UDP. No ardor da pelega,

eram frequentemente utilizadas as famosas mocas de Rio Maior, com os pregos virados para fora” (Santos, 1996:24).

Entretanto foram florescendo os agrupamentos da área. Um deles foi a Intervenção Nacionalista (IN), projecto efémero mas que nas suas linhas gerais apresentaria uma série de ideias que norteariam grupos posteriores. Assim, a IN dizia-se “uma ordem militante de portugueses, iguais na dureza da sua exigência moral e unidos na intransigência do seu nacionalismo”, sendo marcado pela “inteira solidariedade e camaradagem” e formando “uma comunidade de luta independente (...) de convívio, exclusiva de uma certa comunidade de homens” – aqui temos o elitismo comum a qualquer entidade gnóstica. Proclamava o “desafio ao conformismo das (...) ideologias dominantes” apostando “no Homem Português, na sua tentativa de grandeza e na sua vocação de responsabilidade”. Era “um estilo de vida, uma concepção do Mundo, uma filosofia de acção (...) um acordo profundo de homens livres, unidos fraternalmente no amor da Terra e na lealdade ao sangue”.

O ano de 1980 foi ainda o do aparecimento de outra organização que se revelaria importante, a atrás citada Ordem Nova. Esta organização juntou elementos de várias proveniências ideológicas, desde integralistas monárquicos a neonazis.

Todos estes grupos, de curta duração e fraca expressão bem como muitos dos sucessores reproduziram, de uma forma ou de outra, as linhas gerais do pensamento expresso pela IN com toda a sua carga de gnosticismo implícita e que se manifesta no desejo de criação de uma nova hierarquia, assente em valores absolutos e orientada por uma elite possuidora de uma série de predicados (sobretudo de natureza espiritual) que a distinguiriam das massas inferiores.

Até meados da década de oitenta estávamos perante fogachos, sobretudo. Foi em 1985 que surgiu uma organização que marcou de modo mais efectivo a direita radical portuguesa. Tratou-se do Movimento de Acção Nacional (MAN), talvez a primeira grande experiência em sintonia com a nova realidade da década, inclusive além-fronteiras, no sentido em que tornou mais visível a questão da pertença étnica (mantendo temas perenes da área). Teve alguma expressão, conseguiu implantar-se em diferentes pontos do

território, saltou para as primeiras páginas dos jornais em 1989, auto-dissolveu-se em inícios de noventa, antes que o Tribunal Constitucional tivesse tido oportunidade de se pronunciar sobre a substância ideológica do mesmo. Nele convergiam veteranos do nacionalismo e jovens sem antecedentes políticos, alguns oriundos da cultura skinhead emergente bem como do movimento operário, em especial da margem Sul do Tejo.

A experiência do MAN foi inovadora a diversos níveis, inclusive a da expansão geográfica. Mesmo numa pequena cidade do Interior, como era à data Castelo Branco, foi possível constatar a existência de um núcleo de activistas do movimento. Constituído essencialmente por estudantes, levou a cabo acções de propaganda- o jornal do movimento, *Ofensiva*, era distribuído localmente sendo inclusivamente vendido em quiosques da cidade- ,jantares comemorativos de datas relevantes (como o 28 de Maio) e outras actividades durante a sua existência. Cenário idêntico, de resto, ao verificado em outros pontos do território, na medida em que o MAN apresentava núcleos em diversas cidades.

O MAN representou um momento de transição entre o velho nacionalismo de cariz multirracial e o novo nacionalismo étnico. Esta realidade levou “a liderança do MAN a enfatizar o discurso racista, promovendo (...) boletins de claro tom supremacista, como *Combate Branco* e *Vento do Norte*.” (Marchi, 2011:112). Para Marchi “o dado mais significativo da parábola política do MAN é ter representado o primeiro movimento radical português, com uma certa projecção mediática, a focalizar a sua militância na defesa de um nacionalismo étnico, num crescendo de tons” (Marchi, 2011:113).

No MAN pode observar-se uma curiosa tendência evolutiva que o leva de um ponto de partida ainda próximo da temática tradicional do nacionalismo português – a denúncia do comunismo, socialismo, liberalismo entre outros – para uma aproximação às teses da direita radical europeia, com a denúncia da imigração e a defesa da identidade branca. No entanto, o movimento nunca se definiria como racista, preferindo o termo “racista” para designar a sua posição.

Segundo Marchi esta evolução deve-se essencialmente a dois factores: em primeiro lugar à imigração extra-europeia que, apesar de pouco expressiva á data, concentra-se nas zonas

de Lisboa e Porto tendo maior visibilidade e gerando reacções opostas; em segundo lugar à ausência de doutrinação por parte de elementos mais ligados ao nacionalismo tradicional, o que leva os jovens activistas a procurarem referenciais em grupos europeus, sobretudo britânicos (Marchi, 2011:114).

Marcante seria o ano de 2000 e o início do século XXI. Foi nessa altura que a Aliança Nacional assumiu o controlo do outrora pujante Partido Renovador Democrático (PRD), fundando-se o PNR. Nas palavras de António da Cruz Rodrigues, um dos fundadores e nome incontornável do nacionalismo português das últimas décadas, “o PRD foi tomado (...) em moldes perfeitamente democráticos, de acordo com a lei e os estatutos, e até com grande alívio dos dirigentes que ao PRD restavam” (vv.aa., 2003:60), justificando a opção, em vez da fundação de um partido de raiz, com os condicionalismos impostos pelo sistema: “Participar nas cinco mil assinaturas necessárias para legalizá-lo, provou-se com a Aliança Nacional, e por outras tentativas feitas por outros, suscitar os residuais medos referidos. Sabe-se concretamente que não foram poucos os hesitantes e fugidios. Muitos foram os que não ousavam arriscar uma assinatura e uma identificação. Levaria anos a chegar às cinco mil. E havia pressa e falta de tempo para lutar indefinidamente contra o medo duma corrente inglória” (vv.aa, 2003:61)

Curiosamente, passados vinte anos da fundação do MAN dá-se um salto qualitativo na área nacional. É em 2005, ano em que aquela volta a ter uma visibilidade pouco comum, graças às actividades de uma série de novas organizações, por vezes informais, como a CI, TIR, Frente Nacional (FN), Feminae Honoratae (FH) e um renovado PNR. A estas juntaram-se ainda os capítulos portugueses de organismos internacionais – casos da HN e Women’s for Aryan Unity (WAU) -, e entidades mais ligadas ao salazarismo – Alternativa Portugal e NEOS. Na Internet foi o tempo do Fórum Nacional e dezenas de blogues com nomes sugestivos: *Fascismo em Rede*, *Arqueofuturismo em Linha*, *Gladius*, *Ordem Negra*, *Retaliação Brutal*, *Nova Frente*, entre outros. Mas se as actividades do MAN tinham durado seis anos, a vida de algumas destas novas organizações foi ainda mais efémera, “*a blaze in the Southern sky*”, parafraseando o título de um álbum de música também ela extrema, dos noruegueses Darkthrone.

No fundo, além das razões atrás apontadas para o fracasso da direita radical em Portugal no pós-25 de Abril, parece-nos ter faltado pragmatismo. Isto se falarmos numa perspectiva

de tomada de poder (e mesmo numa escala menor, como a eleição de representantes a nível local, o cenário não difere muito. Para as autárquicas de 2017, por exemplo, o PNR apresentou candidaturas em cerca de dez municípios, sem conseguir qualquer eleição.

É algo de semelhante ao que se passa com a esquerda radical. Ninguém leva a sério, parecem-nos, um partido como o Movimento Para a Reorganização do Partido do Proletariado (MRPP) em termos de poder configurar-se como governo. O seu discurso e práticas são atávicos. Naturalmente, poderemos admirar a fidelidade aos princípios. Mas um observador isento sabe que o partido nunca chegará ao poder por via eleitoral. Este, como outros, é uma curiosidade a recordar um tempo que não regressa. O mesmo sucede com a direita radical. Têm existido, nos últimos quarenta anos, inúmeros grupos e microgrupos mas não podem ser levados a sério em termos de poder porque, simplesmente, nem sequer supõem tal possibilidade.

Tal como na esquerda radical são curiosidades de um tempo passado. No caso do único partido nacionalista português, encontramos a expressão dessa situação. Em 2001 Cruz Rodrigues, o primeiro presidente, dizia que “não imagino um partido nacionalista que, pela sua irradiação e radicação na sociedade civil, não se vá fazendo poder antes de ser governo: isto é um partido ao qual não importa que a conquista do governo seja exactamente o último degrau da sua realização política” (vv.aa, 2003:65).

No entanto, dezassete anos passados, tal desígnio andarão longe de ser cumprido. Pouco visível nos primeiros anos da sua existência, o partido conseguiu uma maior exposição por parte dos media durante os anos de 2005 a 2007, altura em que no seu seio se encontravam também elementos da FN, CI e outros, os quais demonstravam uma capacidade de acção mais assinalável. Foram os anos de algumas manifestações mais visíveis (contra a criminalidade, no Verão de 2005), de acções mais simbólicas (as 400 cruces colocadas na Alameda D.Afonso Henriques em Lisboa em Janeiro de 2006, a representarem os portugueses assassinados na África do Sul), os concertos de música nacionalista, todos eles momentos que, não sendo directamente organizados pelo PNR o eram por indivíduos que se movimentavam nessa área.

Curiosamente, foi esta maior exposição que acabou por se revelar contraproducente. A existência de elementos conotados com o universo skinhead acabou por ser enfatizada pela comunicação social, prejudicando a recepção da mensagem do partido visto todo o imaginário de violência associado pela opinião pública ao movimento skinhead.

Desde então, sobretudo nos últimos anos, o partido tem procurado livrar-se dessa imagem, demonstrando o necessário pragmatismo político mas parecendo difícil que essa dissociação se consiga de modo efectivo na opinião pública.

Ou seja, teríamos aqui um dilema bem claro. O partido que precisa de visibilidade acaba por obtê-la de uma forma que, no médio prazo, acaba por trazer mais prejuízos do que benefícios. Conseguir equilibrar a exposição com a mensagem passando por construir uma imagem credível e de poder é o desafio que se coloca, isto se os seus elementos pretendem configurar-se como alternativa de poder.

Quanto aos grupos que não têm essa possibilidade no horizonte é natural que continuem com a pureza ideológica intacta, não constituindo qualquer alternativa ou sequer ameaça à situação política vigente do mesmo modo que as Forças Populares 25 de Abril (FP-25) ou as Brigadas Revolucionárias nunca configuraram, de facto, uma ameaça ao Portugal Democrático.

Em termos de projecto de poder, a única possibilidade efectiva da direita radical conseguir alguma expressão passaria por uma tomada de atitude semelhante à que deu origem ao BE. Portanto, a coligação num só nome de diferentes fracções e movimentos, algo que parece pouco provável num futuro próximo dadas as diferenças e divergências existentes na área.

Junte-se a isto a inexistência de um líder carismático mobilizador e aglutinador (se bem que este factor não seja absolutamente necessário- Riccardo Marchi refere o caso holandês em que o PVV tem tido sucesso apesar do fraco carisma de Geert Wilders (Marchi, 2017: entrevista)). Essa perspectiva foi notada por Rodrigo Emílio, o qual referia:

“na dianteira dos objectivos que nos movem, coloco o de nos situarmos na primeira linha de um combate mental e verbal que não há-de ter folga nem descanso, tendendo para a sintonia absoluta das formações portuguesas de fermento nacionalista numa Frente unificada. Mas uma Frente que se caracterize pela

unidade e não pela mistura (...) que em tudo se afirma na base do contraste – e não na base de semelhanças com o que há (...) tradicionalista do ponto de vista histórico-político, aristocrática do ponto de vista espiritual, cosmopolita do ponto de vista estético, justicialista do ponto de vista social, revolucionária do ponto de vista ontológico, vanguardista do ponto de vista cultural” (Emílio, 2010:40).

Também um histórico desta área, posteriormente orientado para outros rumos, José Miguel Júdice, referia essa situação:

“As tentativas de federar as direitas, todas elas, não têm mostrado capacidade política suficiente (...) O problema das ‘direitas’ em Portugal é, em alguma medida, o facto de nenhum dos projectos conseguir sensibilizar quadros políticos e intelectuais sintonizáveis teoricamente com tais projectos. E é também a falta de qualidade política dos dirigentes potenciais que se apresentam (...) Sem as condições de base para o combate político, sem real controlo de nenhum órgão de comunicação social, sem quadros capazes, sem ‘intelectuais’ ajuramentados, os projectos da ‘direita’ que se oferecem (...) só pelo populismo, pela recusa radical do sistema, poderiam ter êxito. Mas não se descobre na direita nenhum verdadeiro ‘animal político’ com estofos para o fazer” (in Marchi, 2017:171-172).

Palavras escritas em 1978 mas que mantêm relevância nos nossos dias.

É todo um programa que a direita radical contemporânea não conseguiu ainda realizar. Resta saber se alguma vez o tentou, sequer, e se o poderá fazer. Quanto a isso João Martins, editor da Contra-Corrente, e referência absolutamente incontornável no universo nacionalista neste século, elabora um lúcido “relatório” daquilo que é exigível:

“Ora, podemos nós ser Poder? Sim, afirmo-o convictamente, podemos! Podemos se desde já estabelecermos as bases necessárias para a criação das bolsas de oxigénio político da rebelião, bolsas que permitam lançar as bases de uma contra-cultura alternativa e séria a um regime doente e corrompido, que nada nos oferece senão a lenta e inexorável extinção enquanto povo e civilização.

As receitas para essa rebelião são várias e multiformes. Desde o activismo político na internet, com a criação de redes informativas alternativas aos meios de comunicação mainstream, em que os chamados hacktivismos e a pirataria política adquirem um papel fundamental, ao estabelecimento de associações culturais, desportivas ou ecologistas, NÓS, reforço, NÓS, podemos ser poder sem estarmos no poder. A história concede-nos múltiplos exemplos que nos devem servir de inspiração. A esquerda encontra nos Gramscismos o referente principal, ao qual a Nova Direita, diga-se, não teve pejo algum em recorrer. Devo, todavia, recordar-vos que ainda antes de Gramsci, Willi Muzenberg, um fanático propagandista comunista (os fanáticos, sempre eles o motor de qualquer mudança!), já preconizava a tomada do Poder ainda antes da

estrutura política assumir as rédeas da condução política do estado, mais concretamente por via da influência, mudança e conquista das mentalidades (...).

Ora, o que importa, pois então, é o estabelecimento de uma ampla frente metapolítica (...) visa difundir uma concepção-do-mundo de modo a que os valores desta adquiram um espaço hegemónico nas mentalidades e, por conseguinte, assegurem o poder a longo prazo na história.

Assim, a divulgação nas mentalidades colectivas e na sociedade civil desses valores e ideias são o fim derradeiro desta acção. A conquista das mentalidades permite-nos ser Poder sem estarmos ainda no Poder.

Aquilo que designamos por marxismo-cultural afigura-se um exemplo perfeito da execução desta estratégia pelos nossos inimigos ideológicos. "(Martins:2017).

É uma citação extensa, mas relevante. Mostra uma compreensão clara daquilo que tem sido feito pela esquerda e oferece uma receita idêntica (sem complexos) para vitórias futuras. O combate cultural é visto como fundamental, inclusive na medida em que tal se torna necessário para a formação de quadros preparados para um eventual cenário futuro de poder, seja a que nível for. No entanto, sabendo que a mesma estratégia foi adoptada pela Nova Direita francesa e conhecendo o cenário político de França deve questionar-se até que ponto a mesma teve êxito. Caso a resposta seja negativa, por que razão será diferente entre nós?

Posto isto tentemos resolver o problema que se nos coloca, o de sabermos se há ainda algo de gnóstico nestas manifestações contemporâneas de radicalismo. Ora, uma análise geral diz-nos que a presença gnóstica é visível nas sociedades actuais. Desde logo numa religiosidade new age que tem invadido o Ocidente. Se é verdade, como sustentava Chesterton, que quem deixa de crer em Deus acaba crendo em qualquer coisa, as manifestações da dita religiosidade ou "espiritualidade" (quantas vezes não ouvimos alguém dizer-se "mais espiritual do que religioso"?) serão sintoma do afastamento progressivo do cristianismo no mundo ocidental e, nesse sentido, o gnosticismo estaria a levar vantagem no secular combate.

Existem, no entanto, diferenças nestas novas manifestações da gnose, a crer em J-M Verlinde. Diz-nos este autor que a filosofia neognóstica contemporânea possui três características essenciais que a distinguem do velho gnosticismo, a saber:

“A gnose moderna renunciou ao elitismo e abre-se às multidões; Deixou de propor libertar o homem da prisão do mundo material e, pelo contrário, quer oferecer-lhe o acesso ao próprio âmago deste mundo, destinado a tornar-se no Éden, tal como antes do conhecimento esotérico se perder; Deixou de focalizar a questão do mal, que se tornou num problema secundário” (Verlinda, 2007:17).

Aparentemente estas conclusões são correctas, mas ainda insuficientes. Em relação ao primeiro ponto, se é verdade que a neognose se abre às multidões tal sucede apenas na teoria. Na prática, existirá sempre um grupo de eleitos aos quais são oferecidos segredos que os profanos não conseguem atingir. Verificamos esse fenómeno em muitas das seitas contemporâneas que, teoricamente, são abrangentes mas na prática constituem-se enquanto elite existindo ainda, dentro dela, uma outra de nível superior.

O segundo e o terceiro pontos podem analisar-se em conjunto. Se é verdade que temos na neognose uma corrente que parece valorizar o mundo o certo é que a desconfiança permanece, em grande medida. Senão vejamos: existem diversas seitas que propõem, precisamente, o afastamento do mundo e da matéria, acentuando o “espiritual”. Nas últimas décadas tivemos diversos episódios que nos mostram como encaram de forma negativa o mundo, visto como lugar de decadência. Face a isso oferecem-se três opções, a saber: o proselitismo – tentativa de converter o mundo e salvá-lo (embora se saiba que tal é, à partida, impossível, pelo que a conversão acaba por se restringir a um número relativamente reduzido); o afastamento do mundo – sendo maligno não há lugar a diálogo e a opção é o afastamento, por vezes radical e a culminar no suicídio colectivo – Ordem do Templo Solar, Templo do Povo, etc., o qual tem vindo a rarear desde o ano 2000 (devido à ligação ao milenarismo); combate contra o mundo o qual, sendo dominado pelo mal, deve ser combatido antecipando-se o apocalipse – seita Aum Shinrykio).

Portanto, e em síntese, se a análise imediata parece mostrar uma distinção clara entre o pensamento gnóstico clássico e a neognose, o certo é que as coisas não se passam exactamente assim. E no campo político?

No mês de Março de 2017 a Assembleia da República debateu um voto de condenação do Holodomor. O PCP e o BE votaram contra. Há, pois, fidelidades que não esmorecem. Bastaria este gesto para mostrar, quanto a nós, que a componente gnóstica presente no

marxismo-leninismo e seus avatares se mantêm bem viva. À esquerda, continua-se a tradição mesmo por parte daqueles que a contestam.

Quanto à direita radical a situação é muito semelhante se analisarmos programas e manifestos. Para Gonçalo Manuel, responsável pelas relações internacionais do movimento Nova Ordem Social (NOS), a presença gnóstica alimenta a direita radical contemporânea e ajudaria a alimentar uma certa hostilidade ao cristianismo, embora o factor fundamental fosse aqui a incompatibilidade entre o ideário daquela e os ensinamentos cristãos. (Manuel, 2018:entrevista).

Para um militante como Paulo Rodrigues a influência gnóstica encontra-se viva em alguns dos movimentos contemporâneos (Rodrigues, 2017: entrevista). Podemos avaliá-lo num dos mais importantes do pós-25 de Abril, o MAN. Aí encontramos nos seus pontos programáticos, de forma bem nítida, a manifestação de traços gnósticos. Desde logo na pretensão de criar “uma revolução das mentalidades e dos procedimentos” com a “supremacia (...) do constante sobre o transitório, do mais alto sobre o inferior, do espiritual sobre o material, do uno sobre o múltiplo” numa formulação que quase podia ter sido retirada de um qualquer texto de há 2000 anos atrás. Esta importância do aspecto espiritual em detrimento do material é realçada por Gonçalo Manuel, do Nova Ordem Social, o qual nega ao marxismo uma identidade gnóstica, precisamente em função da sua dimensão materialista (Manuel, 2018:entrevista).

Também no Manifesto do MAN, apresentado em Março de 1985, a via gnóstica surge de modo claro na afirmação da necessidade de um homem e tempo novos: trata-se de “redefinir os valores e, de acordo com eles, restaurar e intensificar os valores nacionais, renovar espiritualmente o Homem, as mentalidades, o comportamento, o conceito de Cultura, a ideia de Nação e a própria ideia de Estado, reorganizar a sociedade”. Ou seja, uma regeneração completa.

Alguma prática deste movimento apresentava, também, familiaridade com o gnosticismo, sobretudo ao nível da hierarquização. Sobre esta pode-se ler, num artigo publicado no jornal Expresso, em Novembro de 1991:

“O escalão de base é constituído pelos ‘Amigos do Movimento’, aderentes e simpatizantes em geral (...). Na categoria seguinte encontram-se os ‘Apoiantes do Jornal’ (...) cuja tarefa principal consiste na distribuição de propaganda e na aquisição obrigatória de cinco exemplares de cada número do órgão oficial”.

Estes Apoiantes poderiam progredir hierarquicamente, ao fim de um ano, se o seu desempenho agradasse, passando a “candidatos a quadros”.

Em seguida,

“para ascenderem à categoria imediatamente superior, a dos quadros, os candidatos têm que se submeter a um ‘programa de formação política’. Este implica a aquisição e o estudo de um conjunto de obras entre as quais os ‘Cadernos de Formação’, só acessíveis depois de ‘seis meses de trabalho e estudo desde que mostrem ter assimilado a doutrina e objectivos do movimento, desempenhando eficazmente as tarefas que lhes tenham sido cometidas e cumprido as suas obrigações financeiras para com o MAN”.

No topo da hierarquia encontravam-se os “quadros políticos”,

“dirigentes do movimento e os únicos que podem integrar os seus órgãos nacionais e participar nas respectivas reuniões. Para os investigadores, ‘esta estratificação (...) corresponde a uma optimização dos meios humanos e (...) à vocação pelo secretismo com que o MAN rodeou as suas actividades” (Gaspar,1991:A11).

Ou seja, temos aqui uma organização que remete para o universo das seitas contemporâneas, pelo menos em certos aspectos, nomeadamente a hierarquização férrea, a doutrinação rigorosa e um certo secretismo face ao mundo exterior, percepcionado como potencialmente hostil embora seja campo de recrutamento para novos elementos.

Um discurso semelhante ao do MAN aparecia já no manifesto de apresentação da IN, em 1980, onde se pode ler que aquela é “Uma comunidade de convívio, exclusiva de uma certa qualidade de homens- intransigentes, capazes de amizade e de desprezo” (Camisa Negra, *IN*, www.causa nacional.net, acedido a 15 de Julho de 2017), se bem que nela exista também a “aposta no Homem Português, na sua tentação de grandeza e na sua vocação de responsabilidade”. Ou seja, uma ancoragem na tradição. A mesma que encontramos num outro agrupamento da época, a Frente Nacional-Sindicalista (FNS) a qual proclama o valor supremo do homem (“portador de valores eternos”) enquanto criação divina numa perspectiva claramente personalista (Em Frente, nº1, 1978 in Causa Nacional).

Mas aquele que, quanto a nós, exhibe de forma mais notável este imaginário gnóstico é o texto escrito por Paulo Teixeira Pinto (mais tarde militante do PSD e secretário de estado de um governo dirigido por Cavaco Silva) no boletim *Em Frente*, da Ordem Nova. No primeiro número podia ler-se que “a necessidade do dever ser e o sentido do querer vencer, são portanto a alma que espiritualiza a Ordem Nova, que como ordem se pretende superior e inexpugnável, assim se deve corporizar numa milícia cujos cavaleiros a ela sacrifiquem a vida e ofereçam a morte” (in Santos, 1996: 35). São linhas de pendor claramente gnóstico e que remetem para uma linha que vai do imaginário cátaro medieval e a sua resistência à ofensiva católica na fortaleza provençal de Montségur, até aos elementos da Ordem Negra de Himmler.

De resto, por vezes não é fácil determinar onde começa e termina a componente gnóstica de tais movimentos. Num dos mais recentes, o MSN, é-nos dado a saber que o mesmo defende uma “revolução total” e que esta consiste na “completa renovação de todos os aspectos da vida e da sociedade”, a nível “das mentalidades, da cultura, da economia e, finalmente, da forma de governo” (*MSN, Três Grandes Linhas Orientadoras*, 13/10/2015, omovimento.org acessado a 06/07/2017). Espírito claramente gnóstico embora em “*Quem Somos, O Que Queremos*” (*MSN*, 03/03/2016, omovimento.org acessado a 06/07/2017), possamos encontrar linhas de apreço pela tradição embora conjugadas com a ideia segundo a qual “esta posição não implica um imobilismo nostálgico no passado”, servindo este como “uma plataforma a partir da qual nos lançamos para a conquista do futuro”.

Um caso curioso, neste sentido, é representado pela Legião Vertical. Não sendo, propriamente, uma organização no sentido lato do termo, mantém em funcionamento desde há anos um blogue, lançando regularmente o Boletim Evoliano bem como alguns títulos, tendo o autor italiano como referência maior. Ora, se tivermos em conta que, de acordo com Mendo Castro Henriques,

“a ligação entre gnose e modernidade é também recusada nas especulações de autores como Fritjof Schuon, René Guénon, Raymond Abellio e Julius Evola, representantes notórios de posições que se reclamam de uma tradição expressa pelo termo árabe ma’arifah e pelo sânscrito jnana e equivalente à gnose ocidental. Estes termos designam o conhecimento esotérico revelado numa suposta sequência providencial de mensageiros divinos que, de Buda a Maomé, manifestariam o verbo de forma cada vez mais pura, até ao limite de

compreensão do intelecto humano; em particular, até conferir aos eleitos o poder de compreender o absoluto. Tais autores são gnósticos de uma variante que não admite a dogmatização da transcendência” (Henriques,1994:136-137),

então perceberemos que, na referida entidade, existe uma componente gnóstica considerável, desde logo assumida na identificação de Julius Evola como referência maior a nível ideológico e filosófico.

Portanto, podemos detectar o traço gnóstico em diferentes discursos e pronunciamentos por parte da direita radical contemporânea. Esse traço surge por vezes, como vimos, paralelo a afirmações de fidelidade à tradição, o que dificulta uma análise do discurso. Veja-se este outro exemplo plasmado nas seguintes linhas, escritas por António Marques Bessa, intelectual ligado à área nacionalista desde há muito. Prefaciando o livro *Ideias a Contracorrente*, de Duarte Branquinho, diz-nos:

“o que escreve aqui são textos que pensou e escreveu com a liberdade dos filhos da Luz. Os filhos das trevas parecem ter esperteza e repetem coisas que são mentiras hediondas e fazem parte de um vasto grupo de lambedores de cascos de cabra, nem sequer de botas. Branquinho não faz cedências à mentira (...) não assume uma indiferença insensível à identidade da nação que foi oferecida à Rainha do Céu” (Bessa, 2016:7).

Como se constata, António Marques Bessa recorre a uma linguagem que é típica dos textos clássicos gnósticos – a da oposição entre filhos da Luz e das trevas -, mas ao mesmo tempo manifesta uma aparente devoção à Virgem Maria enquanto padroeira de Portugal. É esta sobreposição de elementos que torna, frequentemente, difícil detectar até que ponto a dimensão gnóstica se encontra presente na direita radical portuguesa e em que medida influencia as suas práticas.

Em todo o caso parece poder dizer-se que nesta, como em outras dimensões da vida contemporânea, a ideia nascida há mais de dois mil anos prossegue o seu caminho influenciando tomadas de posição, mesmo que os seus promotores não se dêem disso consciência. Há sinais, ainda que pouco perceptíveis, a demonstrar essa filiação gnóstica por parte da direita radical contemporânea. Vão desde símbolos a manifestos, como vimos. Caminham a par de uma progressiva descristianização da Europa e de Portugal.

Além dos exemplos assinalados veja-se o percurso dos agrupamentos identitários. A Causa Identitária apresentava como símbolo o javali, a representar a ancestral identidade europeia e aquilo que se considerava serem algumas das suas características, as mesmas associadas ao animal em causa – independência, bravura, defesa do espaço. A simbologia do javali cobre boa parte do espaço indo-europeu, representando ainda autoridade espiritual, como referem Chevalier e Gheerbrant no seu Dicionário dos Símbolos.

A novel Escudo Identitário optou pelo lince, o qual “não existe em nenhuma lenda celta” mas cujo nome é homónimo, em irlandês, do deus Lug sendo “possível que ele tenha sido considerado, por causa da sua visão penetrante, como um símbolo ou uma imagem de Lug. As cordas das harpas eram de tripa de lince. Os seus sons eram considerados divinos” (Chevalier, Gheerbrant, 1994:410). É uma mensagem e uma simbologia que remetem para o imaginário de uma Europa pagã, na qual o catolicismo não tem lugar. Um mundo onde existe uma elite de guerreiros cuja linhagem remonta ao ancestral mítico, a garantir a exclusividade da pertença comunitária. Sem espaço para o universalismo da mensagem cristã. É este ainda o espírito do agrupamento Terra e Povo.

Também os militantes da Terra Identidade e Resistência, ao afirmarem a sua inclinação para um ideário de cariz socializante situam-se nas franjas do gnosticismo, tão nítido na ideologia socialista e seus afiliados.

Se o catolicismo se apresenta como o mais sólido adversário do gnosticismo, é fácil de ver que nesta Europa cada vez mais secularizada o caminho para o reaparecimento do ideário gnóstico é tornado mais fácil. Foi o que aconteceu, também, no universo da direita radical. Se o século XX ofereceu alguns regimes de cariz corporativo nos quais a fidelidade aos princípios católicos era claramente afirmada, as últimas décadas têm sido marcadas por um afastamento em relação àqueles em boa parte da direita radical europeia e o caso português não foi exceção.

Nas últimas décadas, e em especial no século XXI, a direita radical portuguesa afastou-se da matriz católica representada pelo corporativismo salazarista ou pelo integrista católico. Presentemente essa dimensão apenas surge no NEOS e na Alternativa Portugal. Como o espaço público ocupado por ambos é extremamente reduzido pode constatar-se

facilmente que a sua influência é mínima. No caso do NEOS existe, por parte de boa parte dos seus elementos- sobretudo a nível directivo-, uma desconfiança face ao universo skinhead e nacional-socialista, traduzido numa vontade de demarcação de territórios e numa rejeição do discurso supremacista daqueles. Para os elementos do NEOS, obviamente, Salazar e a estrutura ideológica do Estado Novo são a referência maior e as manifestações ditas “de importação” encontram-se colocadas à margem.

Em outras organizações como as de cariz identitário (CI, TIR, Terra e Povo, Portugueses Primeiro) ou outro (MSN, NOS, FN, MAN) a raiz católica/cristã não é assumida o que deixa margem para a assunção do ideário gnóstico de forma mais ou menos clara consoante os casos. Apesar de tudo, para um militante como Gonçalo Manuel, o modelo multiétnico e religioso do Estado Novo continua a fazer sentido, apesar dos modernos movimentos de direita radical não integrarem nos seus programas o ideário corporativo (Manuel, 2018: entrevista). No caso do partido que representaria, em Portugal, o nacionalismo (no caso, auto-intitulado “renovador”), temos uma perspectiva curiosa nas palavras do vice-presidente, João Pais do Amaral, segundo o qual “um dos objectivos do PNR tem sido o de abrir o nacionalismo à sociedade” e afirmando não simpatizar “com a ideia da ‘formação de elites’”.

Para este político,

“ao longo dos últimos quarenta anos, elas [elites] têm-se mostrado incapazes de produzir algo produtivo e perene, de interpretar o presente e muito menos de apresentar ideias para o futuro. Fecharam-se no passado, continuando com a mentalidade de ‘grupos secretos’ e com medo de darem a cara.” (Amaral, 2017;78).

Prosseguindo para acrescentar que “olhando para a realidade dos candidatos do PNR (...) posso afirmar que não fazem parte dessa ‘elite’ [estando a ser] formados à sua custa” (Amaral, 2017;78).

Não deixa de ser curiosa a constatação de uma certa contradição a nível do discurso deste dirigente político. Se, por um lado, critica as opções tomadas no passado dentro da área nacional, não deixa de manifestar um comportamento típico desse mesmo passado, a saber, a componente anti-intelectualista já observada por Julius Evola. De qualquer modo

é patente uma certa recusa do ideário gnóstico, plasmada na hostilidade às elites e grupos secretos, portadores de informação e conhecimentos exclusivos. Em contraposição teríamos, então, um movimento aberto às massas e a todo o que o quisesse integrar, sendo cada um responsável pela sua formação. Se isto é compatível com um movimento nacionalista é algo que se pode discutir, mas não deixa de ser reveladora a ênfase nesta democraticidade inerente ao grupo em causa, a fazer lembrar um título tornado famoso há algumas décadas, precisamente oriundo de um movimento gnóstico, o PCP, mas que parecia também recusar essa identidade. O título em causa era *O Partido com Paredes de Vidro*, do líder Álvaro Cunhal.

Para além deste campo de cariz mais político, chamemos-lhe assim, onde o elemento gnóstico se manifesta, existe uma outra dimensão na qual se encontra presente de forma muito viva. Chamar-lhe-emos “conspiratória” à falta de melhor termo. Trata-se de uma esfera que pode parecer, numa primeira análise, de cariz quase anedótico ou folclórico mas que se revela essencial na mundovisão de uma certa direita radical.

Tradicionalmente os totalitarismos desenvolvem uma permanente renovação do inimigo, necessária à manutenção da dinâmica do sistema. O mesmo sucede com a configuração de novos elementos conspiratórios neste mundo de certezas detidas por uma minoria iluminada.

Existem aqueles adversários que são eternos e, de entre eles, destaca-se o judeu. Esteve presente no imaginário nazi bem como no comunista – basta lembrar a “conspiração dos médicos” e a purga anti-judaica em preparação aquando da morte de Estaline. Esta presença do judeu como suprasumo da conspiração foi descrita de forma clássica por Norman Cohn numa obra que recebeu o título de *A Conspiração Mundial dos Judeus* na edição portuguesa. Naturalmente, para a direita radical (alguma, não toda) contemporânea, o judeu sinistro continua presente. É ele quem manobra e orienta as grandes linhas da política mundial. No caso português terá sido Mário Saa (com o seu *A Invasão dos Judeus*) o primeiro grande doutrinador antissemita do século XX. Posteriormente, outros se lhe seguiram como foi o caso de Alfredo Pimenta.

Em termos de organizações contemporâneas, o MAN destacou-se desde logo nesse campo. Algumas das suas publicações alertavam para o “perigo judaico” e na segunda metade da década de oitenta não eram raras as pichagens nas paredes das agências do Banco Espírito Santo e Comercial de Lisboa, acusado de ligações ao “capital judaico”, como referimos atrás.

Num dos números da publicação *Combate Racial* esta atitude é expressa de forma muito clara, paralela a uma crítica aos nacionalistas de cariz tradicional:

“Esses senhores para conseguir o seu objectivo estavam dispostos a promover a chamada ‘integração’ palavra objectiva que encerra em si a destruição de um povo. Ou seja este império de português teria só o nome pois é evidente que misturando 10 milhões de portugueses com 19 milhões de negros o resultado seria o assassinio da raça lusa. O lusitano do futuro seria a caricatura dos seus antepassados, triste produto de uma mestiçagem antinatural. Quem saudaria a bandeira das quinas seria uma sub-raça híbrida de negros e mestiços perdendo-se o nobre sangue e cultura lusitanos para sempre. Nada podia convir melhor ao cripto-judaísmo internacional que outro fim não busca que a destruição da raça branca” (in Marchi, 2011:116-117)

Mais recentemente, o já citado Fórum Nacional foi campo de discussões férteis sobre o tema. Nos debates mantidos à data podia-se constatar que outro dos elementos favoritos do universo conspiratório era constituído pelo Grupo Bilderberg – mas sempre em subalternidade ao mandante judeu.

Esta ideia, esta certeza de que os judeus ou o sionismo conspiram para o domínio do mundo e estão por detrás da ascensão de uma nova ordem mundial mantém-se viva em elementos da direita radical, sobretudo mais ligados ao universo tradicional (nazi) mas também ao integrista católico e leva a demonstrações de simpatia por tudo aquilo ou todo aquele que supostamente se oponha a tais projectos. Assim, o Irão é uma referência positiva, tal como o foi a dada altura a Venezuela chavista e mesmo a Coreia do Norte – capazes de “desafiarem a nova ordem”.

Esta obsessão pelo actor judaico chega ao ponto de o colocar por detrás da violência islâmica contemporânea, sobretudo a manifestada sob a forma de atentados. É curioso como é possível detectar aqui um padrão de racismo que nem sequer ocorre aos que o exibem: não é só o judeu a demonstrar um poder extraordinário, mas o elemento islâmico

a revelar-se tão amorfo e incapaz de um pensamento e agenda próprios que se torna um brinquedo sem vontade nas mãos do sionismo.

Ao lado do judeu/sionismo, a direita radical mantém a fixação em outros actores clássicos dos quais o mais relevante será a maçonaria (mas também ela ao serviço do sionismo).

Ainda no final de 2017, elementos da NOS realizaram um protesto contra a presença de elementos maçónicos, estrangeiros e portugueses, numa reunião realizada em Lisboa.

Esta espantosa deturpação da realidade, este ajustamento da mesma através da sua violação é comum ao ideário gnóstico e faz parte da sua essência. A realidade não é o que se vê, é o que alguns eleitos sabem ser.

A par destes elementos clássicos do universo conspiratório outros têm vindo a ser acrescentados ao cenário, num processo a que já nos referimos e é inerente à dinâmica daquele. Assim, nos nossos dias podemos ler pronunciamentos sobre os “chemtrails” ou os extraterrestres. Sobre os primeiros é-nos dito que os rastros que vemos nos céus e associamos a aviões são, na realidade, químicos lançados com o objectivo de provocar doenças e alterar comportamentos. O objectivo? Facilitar a ascensão da nova ordem mundial.

Os segundos, é-nos dito, estão na base da humanidade e das grandes civilizações humanas. Encontram-se entre nós, de forma regular, há milénios, e são responsáveis por grandes avanços tecnológicos e culturais. Quando a Bíblia fala de anjos é a eles que se refere, em boa parte dos casos.

Obras como *O Despertar dos Mágicos* (de Louis Pauwels e Jacques Bergier) ou o mais recente *Otto Rahn e a Demanda pelo Graal* (de Nigel Graddon) familiarizaram leitores com tais teses delirantes. E se o primeiro, lançado pela Editora Bertrand, se dirigia a um público generalista, já o segundo tomava como alvo franjas mais específicas na medida em que seria lançado pela Antagonista (a mesma lançaria ainda *Relatório Sobre o Fenómeno Ovni*).

Esta pequena e efémera editora, aliás, pode ser tomada como referência daquilo que dissemos. Na sua curta existência foi responsável por obras como a citada, bem como pela revista *Finis Mundi*. Se é verdade tratar-se de uma publicação dirigida ao público em geral

(sendo distribuída na rede livreira normal) e contendo nomes respeitáveis do universo intelectual e académico (António Marques Bessa, Alexandre Franco de Sá, Mendo Castro Henriques, entre outros), não é menos certo possuir uma linha editorial dissidente e radical, acolhendo também toda uma série de artigos representativos do universo conspiracionista que referimos.

Assim, logo no primeiro número *Bilderberg: a irmandade da globalização* (de Basílio Martins). O número seguinte ofereceu-nos *À Espera do Fim do Mundo: René Guénon e o Kali Yuga* (de Richard Smoley). No terceiro número encontramos *O Que Não Nos Contam Sobre o Massacre na Noruega* (novamente por Basílio Martins) ou *O Pensamento estratégico Russo* (de Christian Bouchet, autor mais conhecido pelos seus escritos, muitas vezes delirantes, acerca de vampiros e do universo ocultista em geral). O número quatro voltava ao tema Bilderberg, com o *Relatório Bilderberg 2011* (de Daniel Estulin, conhecido pelas suas obras sobre o tema).

Não querendo ser exaustivos podemos dizer que a tendência foi mantida nos seguintes números. Ao lado de artigos de inegável interesse e seriedade podíamos encontrar alguns outros que mostravam bem o enraizamento da mentalidade conspiratório-gnóstica em elementos do universo dissidente e da direita radical.

Estes exemplos atrás descritos podem parecer relevar do folclore ou da simples patologia. São, no entanto, mais que isso. A história está cheia de situações onde os detentores de certezas lançaram comunidades mais ou menos extensas no conflito e na destruição. Nos nossos dias tais visões do mundo parecem confinadas a grupos restritos e sem expressão. De certo modo é verdade. Mas as sociedades ariosóficas e esotéricas que antecederam a tomada do poder pelos nazis, na Alemanha, também pareceriam pouco mais do que agrupamentos de excêntricos. Não queremos com isto dizer, já o referimos, que creiamos possível a repetição da história. Mas queremos dizer que na direita radical dos nossos dias – pelo menos em boa parte dos seus elementos – persiste a velha marca gnóstica que se traduz na ideia da posse de uma verdade absoluta não revelada à grande comunidade dos que vegetam na ignorância, deixando-se enganar pelas narrativas oficiais. Há aqui o velho

desejo que já observamos nos docetistas de forçar a história, de a virar do avesso para nela encontrar o que *tem* de ser revelado pois o mundo não pode ser apenas o que vemos.

Mais uma vez, cremos que o recuo do catolicismo na Europa ocupa aqui um lugar central. Tempos de perturbação e agitação, de finais de impérios e ciclos históricos são propícios á emergência do fenómeno gnóstico. Foi assim na Idade de Ouro do gnosticismo – o período helenístico; foi assim após a Primeira Guerra Mundial e o fim de uma ordem estável que vigorava desde o Congresso de Viena; é assim nos nossos dias, com a ansiedade inerente a um mundo que se move a uma velocidade nunca antes imaginada na história.

4. Reflexões finais

O gnosticismo surge antes da emergência do cristianismo. No entanto, é com a alvorada e expansão deste que vai conseguir uma maior proeminência. Bebendo elementos da nova crença acabará por se confundir com ela, desafiando-a e interpelando-a para uma delimitação dogmática.

Do confronto sairá vitorioso o cristianismo, parecendo o seu adversário definitivamente relegado para as calendas da História. No entanto, tal como em relação a Mark Twain, as notícias do seu fim seriam exageradas.

O gnosticismo há-de reaparecer definitivamente e em força no século XX. A Modernidade, com a sua progressiva secularização, preparara o caminho. Num mundo desencantado dos dogmas religiosos cristãos, o enfraquecimento do seu adversário abre espaço á afirmação de religiões políticas de forte conotação gnóstica. O marxismo, o nazismo e o fascismo, sobretudo os dois primeiros, carregam uma componente gnóstica impossível de ocultar. Frutos da Modernidade, enfrentarão os elementos da velha ordem entre os quais o mais relevante será o cristianismo nas suas diferentes confissões.

Num século marcado pelos totalitarismos e autoritarismos nem todos são, no entanto, fiéis ao ideário gnóstico. O caso português demonstra-o claramente. O Estado Novo não só recusa a vertente totalitária e, conseqüentemente, gnóstica, como remete para a herança do cristianismo. Salazar não é moderno, orientando-se mais de acordo com o homem medieval e seus valores, pretensamente intemporais num mundo de permanente agitação.

Dividida entre duas heranças, a direita radical contemporânea acabará por oscilar preferencialmente em direcção ao elemento gnóstico. Actualmente, o legado salazarista é reclamado por poucos. Se bem que Salazar seja uma figura relativamente consensual dentro da área nacionalista, não são muitos os que se revêem no seu ideário.

As preferências da direita radical contemporânea orientam-se sobretudo na direcção de uma familiaridade para com as suas congéneres europeias, seja na afirmação de velhos elementos (nazis, fascistas) ou de outros mais recentes (nova direita, identitarismo). Também aqui o elemento gnóstico parece levar a melhor, tal como em outras dimensões da sociedade contemporânea.

A gnose não morreu. Atravessou séculos e séculos, marcou o século XX através das suas principais ideologias e prolonga-se até ao século XXI. São demasiado precipitados, à semelhança de Francis Fukuyama, aqueles que proclamaram a morte do sistema comunista. Pode ter falido em termos estritamente económicos, mas se Marx foi ultrapassado pelo capitalismo Gramsci continua bem presente. A sua estratégia de controlo das instituições deu frutos e o marxismo cultural exhibe hoje a sua força. Somos, em grande medida, governados por mortos e a originalidade é coisa pouco convincente. Sobretudo se atendermos a que as grandes ideias de outrora persistem como sóis em redor dos quais gravitam pequenos pensamentos e variações.

Defendemos que a política pós-1789 é, em grande medida, gnóstica. Esse ano assinala a ruptura entre o tempo do passado e da ordem aceite como natural e o tempo novo onde o mundo tem de ser mudado, se necessário de forma radical. Após a revolução francesa a tradição mantém-se viva na Contra-Revolução (anti-gnóstica essencialmente) enquanto os novos movimentos bebem das fontes da gnose – de forma mais ou menos explícita. Liberais, marxistas e derivados, fascistas e afins, todos eles se filiam nessa grande família pois todos eles assumem o respectivo “deus” e proclamam-no alto e bom som como verdade definitiva, prometendo mudanças radicais em oposição à regular ordem do mundo a qual encontra nos contra-revolucionários a sua base apologética.

Esta visão pode ser considerada redutora. Ver a história das ideias como a de um confronto entre cristianismo e gnose arrisca-se a fazer aparecer as coisas sob um prisma simplista. É um risco que aceitamos. Sobretudo porque, a nosso ver, a história é orientada por algumas ideias centrais que fazem o seu percurso posterior sob diferentes manifestações, frutos dessa grande árvore.

Não foram apenas os nazis ou os comunistas que pretendiam criar um homem novo, que se arrogavam o direito de determinar a vida dos outros, das massas ignóbeis e incapazes. As castas de outrora caíram mas outras foram tomando os seus lugares. O totalitarismo islâmico está aí para quem o quiser ver. Também a democracia dos nossos dias erigiu novos dogmas e profissões de fé, parecendo candidatar-se a um lugar no panteão dos redentores e excluindo da salvação os descrentes- longe vão os tempos do relativismo político de

Salazar e similares em que o mesmo regime (no caso o democrático) podia ser desaconselhável a diferentes povos. De resto, “nas sociedades democráticas, permanece o espetáculo grotesco dos que pretendem ser donos da verdade; o espetáculo torna-se letal quando surgem indivíduos que se levam a sério a si próprios e desencadeiam assassinatos em massa, como sucedeu com Breivik na Noruega” (Barros e Henriques;2013:196).

O sistema democrático surge como verdade absoluta, entendida a democracia dentro de limites muito estritos e sob uma forma idolátrica. Já Francis Bacon alertara para a questão, embora naturalmente em contexto diferente. Assim, segundo o autor britânico, “a nossa consciência deixa-se prender por ídolos de todos os tipos: ídolos do eu, da praça pública, da moda, da espécie”. (Barros e Henriques;2013:196). Se, antigamente, não havia salvação fora da Igreja, hoje não a encontramos fora do politicamente correcto e acessórios. Os anátemas lançam-se contra “islamófobos” (termo criado na década de 1970 para servir interesses específicos) (Bruckner, 2008:53), “xenófobos” e outros que não aceitam o legado do multiculturalismo cosmopolita imposto às massas pelos pregadores do alto dos seus espaços reservados. A gnose vive, hoje, nas novas elites de cátaros. De puros que promovem a religião da ecologia mesmo que gostem pouco de andar de bicicleta. Dos profetas do aquecimento global que não dispensam o automóvel ou mesmo o iate e o jacto. O seu estatuto não lhes permite misturarem-se com as massas nos transportes públicos que dizem promover. O contacto com as multidões apenas se manifesta em ocasiões específicas. A liberdade proclama-se, mas não dispensa legiões de câmaras e mecanismos de vigilância que talvez fizessem corar um inquisidor. Os eleitos, já sabemos desde há muito não precisam de praticar, basta-lhes pregar.

Esta presença manifesta-se mesmo nas áreas onde pode parecer menos provável, a ciência e a tecnologia. A título de referência veja-se o domínio da inteligência artificial. Não é de agora a emergência dos tecnoprofetis ou do fascínio pela máquina, mas hoje as suas ambições tocam novos céus. O mais conhecido deles, Raymond Kurzweil, antecipa possibilidades apenas sonhadas pela ficção científica: “Segundo Kurzweil, descarregaremos muito em breve a nossa inteligência para máquinas, o que nos dará uma forma de imortalidade e terá, fatalmente, como resultado a aceleração dos progressos”

(Ganascia,2018:15). Para Kurzweil, o ano-chave será o de 2045. Nessa data a imortalidade será atingida.

É a actualização do mito do progresso, tão caro a uma certa mentalidade gnóstica moderna e contemporânea. É a realização efectiva de uma nova Criatura às mãos de novos drs. Frankenstein, com a substituição do simples homem biológico pelo homem biónico no qual, daí em diante, o “espírito levantará voo libertando-se do seu invólucro carnal- e cerebral- e descarregar-se-á numa máquina para se tornar sopro puro e simples ‘pneuma’” (Ganascia; 2018, p.40).

Esta ideia fora já abordada por Eric Voegelin, o qual constatara:

“o cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos da sociedade ocidental; e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia”.”(Voegelin,1982:97).

O poeta Arquíloco falava de ouriços e raposas. Esta sabe muitas coisas, aquele sabe uma grande coisa. Isaiah Berlin escrevia acerca dos autores que são como raposas e procuram ligações entre muitos e diferentes elementos, e dos que vêem na história a marca de grandes ideias globais. Podemos encontrar um terceiro animal? Cremos que existem, ao longo da história da humanidade, algumas grandes formulações que marcam e influenciam inúmeras gerações – a teoria platónica das Ideias, as duas cidades agustinianas, a gnose, são algumas delas. Mas isso não impede que existam relações visíveis entre as mesmas – veja-se novamente Platão e Santo Agostinho, por exemplo.

Somos, então, governados em parte por quem nos antecedeu. Fomos, como dito, marcados durante séculos pela ideia de que o mundo é um lugar de batalha, onde uma elite se destaca da massa ignara. Continuamos reféns, em boa medida, dessa visão. Já não falamos de hílicos e pneumáticos, mas a essência da divisão é a mesma de há dois mil anos. O gnosticismo tem sido uma das grandes forças motrizes da história. O combate com o cristianismo não terminou com a sua aparente derrota nos primeiros séculos deste. Após uma Idade Média em que, salvo raras erupções, se manteve em hibernação, reapareceu a partir da modernidade. Após a Revolução Francesa, sobretudo, não deixou de estar

presente e de moldar as mais diversas ideologias. O século XX seria o seu século, o XXI continua a ser-lhe favorável. A ele continua a opor-se o oponente de outrora, o catolicismo – também ele com influência decisiva em diferentes ideologias mas hoje em dia a acusar declínio. De um lado a gnose, sob diferentes manifestações (jacobinismo, marxismo, nazismo, fascismo, politicamente correcto...) e uma mensagem essencial: o mundo é mau e cabe a uma elite iluminada transformá-lo decisivamente, mesmo contra a vontade da maioria, atolada na lama da ignorância; do outro, o catolicismo (contra-revolução, corporativismo, distributismo...) e a ideia de que o mundo é bom e a salvação encontra-se ao alcance de todos e não apenas de alguns. É assim há dois mil anos. Visão demasiado redutora e maniqueísta? Talvez, mas cremos que a história é regida, como dissemos, por grandes ideias à volta das quais outras gravitam e por grandes nomes que deixam na sombra as massas, não querendo com isso dizer que tais nomes queiram transformar radicalmente o mundo. Frequentemente querem mantê-lo como se encontra, e essa é muitas vezes a posição mais sensata.

5.Bibliografia

A) Bibliografia consultada: 1) Obras de carácter geral:

- Abbagnano, Nicola, *História da Filosofia, vol.II*, Lisboa, Editorial Presença, 1969.
- Albuquerque, Martim de, *A Consciência Nacional Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 2016.
- Alexandre, Valentim, *O Roubo das Almas -Salazar, a Igreja e os Totalitarismos (1930-1939)*, Lisboa, Dom Quixote, 2006.
- Almeida, José, *O Combate Cultural no Século XXI: Fernando Pessoa e a Nova Kulturkampf!*, Edições Réquila, 2015.
- Amaral, João Pais, *Plus Ultra nº1, pp.77-78*, Lisboa, Contra-Corrente, 2017.
- Ameal, João, *A Revolução da Ordem*, Lisboa, Edição de Autor, 1932.
- Ameal, João, *Falência da Democracia*, Edições Réquila, 2012.
- Ameal, João, *Salazar Orador e Pensador in Quem Era Salazar?*, pp.108-116, Lisboa, Editorial Resistência, 1978.
- Amiguinho, Rui, *Plus Ultra nº1, pp.79-81*, Lisboa, Contra-Corrente, 2017.
- Andrade, José Luís, *Ditadura ou Revolução? A verdadeira história do dilema ibérico nos anos decisivos de 1926-1936*, Alfragide, Casa das Letras, 2017.
- Angebert, Jean-Michel, *Hitler e as Religiões da Suástica*, Venda Nova, Bertrand, 1998.
- Barros, Alberto Corrêa, *Manifesto de Fidelidade e Exortação à Juventude*, Réquila, 2014.
- Barros, Nazaré; Henriques, Mendo, - *Olá, Consciência!* Carnaxide, Objectiva, 2013.
- Baumann, Detlev; Benoist, Alain de; Lichtenberger, Henri; Yeowell, John; *Odinismo e Cristianismo no Terceiro Reich – a suástica contra a irminsul*, Antagonista, 2009.
- Bazán, Francisco Garcia; Piñero, António; Torrents, José Montserrat, *O Livro Secreto de João e Outros Textos Gnósticos (Introdução)*, Lisboa, Ésquilo, 2005.
- Benoist, Alain de, *Nova Direita Nova Cultura*, Lisboa, Edições Afrodite, 1981.
- Besançon, Alain, *A Dor do Século*, Lisboa, Quetzal, 1999.

- Bessa, António Marques, *Prefácio in Duarte Branquinho- Ideias a Contracorrente*, Lisboa, IAECA, 2016.
- Botz, Gerhard, “Estado corporativo” e ditadura autoritária: a Áustria de Dollfuss e Schuschnigg (1933-1938) in Pinto A.C. e Martinho F.P. (org.) *A Vaga Corporativa*, pp.61-99, Lisboa, ICS, 2016.
- Bouhler, Philip, *Adolf Hitler, história da evolução de um movimento popular*, Lisboa, Contra-Corrente, 2015.
- Braga da Cruz, Manuel, *O Partido e o Estado no Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1988.
- Braga da Cruz, Manuel, *Salazar e a Política in Salazar e o Salazarismo*, pp.59-70, Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- Brandão, Fernando de Castro, *Salazar. Citações*, Lisboa, Edição de Autor, 2008.
- Branquinho, Duarte, *Ideias a Contracorrente*, Lisboa, IAECA, 2016.
- Brito, António José de, *O Pensamento Político de Salazar – breves apontamentos*, in *Quem Era Salazar?*, pp.3-29, Lisboa, Editorial Resistência, 1978.
- Brito, António José de, *O professor Jacinto Ferreira e o Destino do Nacionalismo Português*, Lisboa, Edição de Autor, 1962.
- Brito, António José de, *Para a Compreensão do Fascismo*, Lisboa, Nova Arrancada, 1999.
- Brito, António José de, *Para a Compreensão do Pensamento Contra-Revolucionário – Alfredo Pimenta, António Sardinha, Charles Maurras, Salazar*, Lisboa, Hugin, 1996.
- Brito, António José de, *Um Pseudofascismo: o Nacional-Sindicalismo Português in Ensaios de Filosofia do Direito e outros estudos*, pp.207-226, Lisboa, IN-CM, 2006.
- Brochado, Costa, *Actualidade do Estado Novo*, Lisboa, Companhia Nacional Ed., 1959.
- Bruckner, Pascal, *O Complexo de Culpa do Ocidente*, Mem Martins, PEA, 2008.
- Burke, Edmund, *Reflexões Sobre a Revolução em França*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

- Burleigh, Michael, *The Third Reich – a New History*, London, Pan Books, 2000.
- Cádima, Francisco Rui, *Salazar, o regime e a televisão in Salazar, o Estado Novo e os Media (coord. J.L. Garcia, Tânia Alves, Yves Léonard)*, pp.327-346, Lisboa, Ed.70, 2017.
- Campos, Fernando, *A Genealogia do Pensamento Nacionalista*, Edições Réquila, 2008.
- Canobbio, Giacomo, *Pequeño Diccionario de Teologia*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1992.
- Châtelet, François (dir.), *História da Filosofia, vol. II- A Filosofia Medieval (2ªedição)*, Lisboa, Dom Quixote, 1983.
- Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Teorema, 1994.
- Chméliov, Ivan, *O Sol dos Mortos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2015.
- Colectivo Nova Geração, *Etologia*, Edições Réquila, 2011.
- Conte, Édouard, Essner, Cornelia, *A Demanda da Raça – uma antropologia do nazismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- Costa, Eduardo Freitas da, *Introdução in Salazar, Não discutimos a Pátria*, Lisboa, Nova Arrancada, 2002.
- Crespo, Miguel Urbán, *El Viejo Fascismo y la Nueva Derecha Radical*, Barcelona, Editorial Sylone, 2014.
- De Felice, Renzo, *Breve História do Fascismo*, Cruz Quebrada, Casa das Letras, 2005.
- Delumeau, Jean, *Mil Anos de Felicidade – uma história do paraíso*, Lisboa, Terramar, 1997.
- Dondi, Mirco, *O Racismo Colonial do fascismo e seus Reflexos na Rádio e da Imprensa (1935-1936)*, pp.317-370 in *Tempos de Fascismos*, São Paulo, Edusp, 2010.
- Donini, Ambrogio, *História do Cristianismo – das origens a Justiniano*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- Doutrina Nacional Revolucionária, Edições Réquila, 2010.
- Ehrman, Bart D., *Os Monges que Traíram Jesus –a história dos copistas que adulteraram a Bíblia*, Lisboa, Lua de Papel, 2006.

- Eisner, Peter, *A Última Cruzada do Papa*, Lisboa, Gradiva, 2016.
- Eliot, T. S., *Coros de A Rocha*, Coimbra, Tenacitas, 2014.
- Emílio, Rodrigo, *Por Uma Direita Moderna...*, Edições Réquila, 2010.
- Evola, Julius, *Orientações*, Edições Falcata, 2006.
- Faria, Filipe Nobre, *Plus Ultra nº2*, pp.95-97, Lisboa, Contra-Corrente, 2018.
- Faye, Jean Pierre, *O Século das Ideologias*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- Ferguson, Niall, *O Horror da Guerra*, Lisboa, Temas e Debates, 2018.
- Fernandes, António de Castro, *O Corporativismo Fascista*, Lisboa, Edit. Império, 1938.
- Fernandes, António Júlio de Castro, *Temas Corporativos*, Lisboa, SPN, 1944.
- Fernandes, Luís, *A União Nacional*, Lisboa, Contra-Corrente, 2018.
- Ferro, Francisco, *Salazar e a Democracia in Salazar sem Máscaras*, pp.119-128, Lisboa, Nova Arrancada, 1998.
- Fischer, Klaus P., *Nazi Germany*, London, Constable, 1996.
- Franco, João, *Cultura e Identidade in Finis Mundi nº1*, Janeiro-Março 2011, pp. 206-209, Amadora, 2011.
- Franze, Jonathan, *Breve História da Igreja*, Lisboa, Presença, 1996.
- Frei, Norbert, *O Estado de Hitler*, Notícias Editorial, Lisboa, 2003.
- Friberg, Daniel, *O Regresso da Verdadeira Direita*, Lisboa, Gladius, 2016.
- Ganascia, Jean-Gabriel, *O Mito da Singularidade*, Lisboa, Temas e Debates, 2018.
- Garcia, D. José dos Santos, *Servir a Deus – Deus, Pátria e Família in Salazar- o maior português do século XX*, pp.13-15, Lisboa, NEOS, 2008.
- Garnier, Christine, *Férias Com Salazar*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 2009.

- Garrido, Álvaro, *População e Sociedade in in História Contemporânea de Portugal (dir. António Costa Pinto e Nuno Monteiro), vol.4, pp.145-176*, Lisboa, Objectiva, 2015.
- Gaspar, José Martinho, *Os Discursos e o Discurso de Salazar*, Lisboa, Prefácio, 2001.
- Gomes, Joaquim Cardoso: *A Censura no Estado Novo- o caso da imprensa de província (1936-1945) in Salazar, o Estado Novo e os Media (coord. J. L. Garcia, Tânia Alves, Yves Léonard), pp.69-100*, Lisboa, Edições 70, 2017.
- Goodrick-Clarke, Nicholas, *Raízes Ocultistas do Nazismo*, Lisboa, Terramar, 2002.
- Gray, John, *Al-Qaeda e o Significado de ser Moderno*, Lisboa, Relógio d'Água, 2004.
- Gray, John, *A Morte da Utopia*, Lisboa, Guerra e Paz, 2008.
- Gray, John, *Heresies -against progresso and other illusions*, London, Granta, 2004.
- Gray, John, *Sobre Humanos e Outros Animais*, Lisboa, Lua de Papel, 2007.
- Grossegeesse, Orlando, *"Raça, Força e Coragem" A Questão da Educação Física nas Relações Luso-Alemãs in Zonas de Contacto, pp.51-62*, Perafita, TDP Edições, 2011.
- Gunther, Hans F.K., *Povo, Estado, Hereditariedade e Selecção*, Edições Réquila, 2012.
- Han, Byung-Chul, *O Aroma do Tempo- um ensaio filosófico sobre a arte da demora*, Lisboa, Relógio d'Água, 2016.
- Hannoun, Hubert, *Nazismo: Educação? Domesticação? – fundamentos ideológicos da formação nazi*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- Henriques, Mendo Castro, *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1994.
- Henriques, Mendo Castro, *Franz Rosenzweig e o Pensamento Dialógico*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2017.
- Himmelfarb, Gertrude, *Os Caminhos Para a Modernidade – os iluminismos britânico, francês e americano*, Lisboa, Edições 70, 2015.
- Holland, Derek, *O Soldado Político*, Edições Falcata, s/d.

Jesus, José Manuel Duarte, *Dança Sobre o Vulcão: Portugal e o Terceiro Reich*, Lisboa, Edições 70, 2017.

Kaltwasser, Cristóbal Rovira; Mudde, Cas, *Populismo- uma brevíssima introdução*, Lisboa, Gradiva, 2017.

Kershaw, Ian, *À Beira do Abismo – a Europa 1914-1949*, Alfragide, Dom Quixote, 2016.

Kertzer, David I, *O Papa e Mussolini*, Individual Editora, 2015.

Lamelas, Isidro Pereira, *As Origens do Cristianismo*, Lisboa, Paulus, 2016.

Lemaitre, Henri, *Os Fascismos na História*, Lisboa, Estampa, 1968.

Léonard, Yves, *Salazarismo e Fascismo*, Mem Martins, Editorial Inquérito, 1998.

Lindberg, Carter, *História do Cristianismo*, Lisboa, Teorema, 2007.

Linz, Juan, *Autoritarismo e Democracia*, Lisboa, Livros Horizonte, 2015.

Lopes, Fernando Farelo, *O Liberalismo Decadente da Seara Nova (algumas hipóteses)*, in *O Fascismo em Portugal*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1982, pp.141-165.

Lucena, Manuel de, *Os Lugar-Tenentes de Salazar*, Lisboa, Aletheia, 2015.

Madureira, Arnaldo, *A Formação Histórica do Salazarismo*, Lisboa, Liv. Horizonte, 2000.

Madureira, Arnaldo, *Salazar Tempos Difíceis – o controlo das oposições e a instauração do Estado Novo*, Lisboa, Clube do Autor, 2015.

Marchi, Riccardo, *A Direita Nunca Existiu-as direitas extraparlamentares na institucionalização da democracia portuguesa: 1976-1980*, Lisboa, ICS, 2017.

Marchi, Riccardo (coord.), *Ideias e Percursos das Direitas Portuguesas*, Alfragide, Texto Editora, 2014.

Marchi, Riccardo, *Introdução in Tomada de Posição dos Graduados da Mocidade Portuguesa*, Edições Réquila, 2014.

Marchi, Riccardo, *O Chefe na Extrema-Direita in Grandes Chefes da História de Portugal*, pp.265-286, Alfragide, Texto Editora, 2012

- Marchi, Riccardo, *Portugal: do integracionismo imperial ao etno-nacionalismo- pistas de investigação in Finis Mundi nº4 Outubro-Dezembro 2011*, pp.105-118, Amadora.
- Matos, Helena, *Salazar – a construção do mito*, Lisboa, Temas e Debates, 2010.
- Matos, Luís Salgado, *Cardeal Cerejeira*, Lisboa, Gradiva, 2018.
- Medina, João, *Ideologia e Mentalidade no “Estado Novo” Salazarista in História do Pensamento Filosófico Português (dir. Pedro Calafate), volume V, tomo 2, pp.161-194*, Lisboa, Caminho, 2000.
- Medina, João, *Salazar em França*, Lisboa, Ática, 1977.
- Medina, João, *Salazar e os Fascistas*, Lisboa, Bertrand, 1978.
- Meir-Levi, David, *As Origens Nazis do Nacionalismo Palestino e da Jihad islâmica*, Lisboa, Via Occidentalis, 2008.
- Menezes, Filipe Ribeiro de, *Salazar*, Alfragide, Dom Quixote, 2010.
- Mesquita, António Pedro, *Salazar na História Política do Seu Tempo*, Lisboa, Caminho, 2007.
- Milá, Ernesto, *Neofascistas, Identitários, Euroescepticos*, Barcelona, EMINES, 2016.
- Milhazes, José, *A Mensagem de Fátima na Rússia*, Lisboa, Aletheia, 2016.
- Milosz, Czeslaw, *A Mente Aprisionada*, Amadora, Cavalo de Ferro, 2018.
- Minois, Georges, *As Origens do Mal*, Lisboa, Teorema, 2004.
- Molnar, Thomas, *A Contra Revolução*, Lisboa, Delraux, 1980.
- Moreira, Ivone, *Edmund Burke- um percurso biográfico-literário (introdução às Reflexões Sobre a Revolução em França)*, Lisboa, FCG, 2015.
- Múrias, Manuel, *A Pátria e a Sua História in Salazar, Não Discutimos a Pátria*, Lisboa, Nova Arrancada, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988.

- Otero, Paulo, *A Democracia Totalitária*, Cascais, Principia, 2015.
- Overy, Richard, *Os Ditadores – a Alemanha de Hitler e a Rússia de Estaline*, Lisboa, Bertrand, 2005.
- Owen, John M., *O Islão Político -ontem e hoje*, Lisboa, Bertrand, 2016.
- Pagels, Elaine, *Os Evangelhos Gnósticos*, Porto, Via Optima, 1999.
- Parreira, Anabela; Caldeira, Arlindo; Maurício, Carlos; Cabral, João; Pisco, José, *O I Congresso da União Nacional, in O Fascismo em Portugal*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1982.
- Pereira, Bernardo Futscher, *A Diplomacia de Salazar (1932-1949)*, Alfragide, Dom Quixote, 2013.
- Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo- para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990.
- Pereira, Miguel Baptista, *Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade in Obras Completas, vol. II*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- Pereira, Miguel Baptista, *Metafísica e Modernidade nos Caminhos do Milénio in Obras Completas, vol. II*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- Pereira, Victor, *O Estado português perante a emigração para França (1957-1968) in O Estado Novo em Questão*, pp.41-79, Lisboa, Edições 70, 2010.
- Pessoa, Fernando, *Sobre o Fascismo, a Ditadura Militar e Salazar (ed. José Barreto)*, Lisboa, Tinta da China, 2015.
- Pimenta, Alfredo, *Contra a Democracia*, Lisboa, Edições Ordem Nova, s/d.
- Pimenta, Alfredo/Salazar, *Correspondência 1931-1950*, Lisboa, Verbo, 2008.
- Pimenta, Alfredo, *Em Defesa da Portugalidade*, Edições Réquila, 2008.
- Pimenta, Alfredo, *Nas Vésperas do Estado Novo*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1937.
- Pimenta, Alfredo, *Prefácio in Testamento Político de Mussolini*, Lisboa, Edições Ressurgimento, 1949.

- Pimenta, Alfredo, *Três Verdades Vencidas, Deus, Rei, Pátria*, Lisboa, Nova Arrancada, 1999.
- Pimentel, Irene Flunser, *A Cada um o seu Lugar – a política feminina no Estado Novo*, Lisboa, Temas e Debates, 2011.
- Pimentel, Irene Flunser, *Inimigos de Salazar*, Lisboa, Clube do Autor, 2018.
- Pinto, António Costa, *Corporativismo, ditaduras e representação política autoritária in Pinto A.C. e Martinho F.P, A Vaga Corporativa, pp.27-40*, Lisboa, ICS,2016.
- Pinto, António Costa, *Os Camisas Azuis*, Lisboa, Estampa, 1994.
- Pinto, António Costa, *Os Camisas Azuis e Salazar – Rolão Preto e o Fascismo em Portugal*, Lisboa, Edições 70, 2015.
- Pinto, António Costa, *O Fascismo e a Crise da Primeira República: Os Nacionalistas Lusitanos*, Edições Falcata, 2006.
- Pinto, António Costa, *O Salazarismo e o Fascismo Europeu*, Lisboa, Estampa, 1992.
- Pinto, Jaime Nogueira, *A Direita e as Direitas*, Lisboa, Bertrand, 2018.
- Pinto, Jaime Nogueira, *Ideologia e Razão de estado*, Porto, Civilização, 2013.
- Pinto, Jaime Nogueira, *O Fim do estado Novo e as Origens do 25 de Abril*, Algés, Difel, 1999.
- Pinto, Jaime Nogueira, *Prefácio in Salazar, Pensamento e Doutrina Política – textos antológicos*, Lisboa, Verbo, 2010.
- Pinto, Jaime Nogueira, *Salazar -o outro retrato*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013.
- Pinto, Jaime Nogueira, *Salazar visto pelos seus próximos*, Lisboa, Bertrand, 2016.
- Pita, Gabriel de Jesus, *A Igreja Católica e o Nacionalismo do Estado Novo*, Lisboa, Esfera do Caos, 2015.
- Ploncard d'Assac, Jacques, *Salazar- a vida e a obra*, Lisboa, Verbo, 1989.
- Ploncard d'Assac, Jacques, *Três Estudos Políticos*, Edições Réquila, 2009.

- Reis, Bruno C., *A Vida Política in História Contemporânea de Portugal (direcção de António Costa Pinto e Nuno Gonçalo Monteiro)*, vol.4, pp.33-72, Lisboa, Objectiva, 2015.
- Ribeiro, Néelson, *A Política Radiofónica do Estado Novo in Salazar, o Estado Novo e os Media (coord. J.L. Garcia, Tânia Alves, Yves Léonard)*, pp. 49-68, Lisboa, Ed. 70, 2017.
- Riccardi, Andrea, *O Século do Martírio*, Lisboa, Quetzal, 2002.
- Rogeiro, Nuno, *Nacionalismo Revolucionário e Nacionalismo Reaccionário*, Edições Falcata, s/d.
- Rosas, Fernando, *O Corporativismo Enquanto Regime in Corporativismo, Fascismos, Estado Novo*, pp.17-47, Coimbra, Almedina, 2012.
- Rosas, Fernando, *Salazar e o Poder- a arte de saber durar*, Lisboa, Tinta da China, 2015.
- Salazar, António de Oliveira, *Como se Levanta um Estado*, Lisboa, Mobilis in Mobile, 1991.
- Salazar, António de Oliveira, *Pensamento e Doutrina Política – textos antológicos*, Lisboa, Verbo, 2010.
- Santos, Paula Borges, *A Segunda Separação – a política religiosa do Estado Novo (1933-1974)*, Coimbra, Almedina, 2016.
- Silva, José Pinheiro da, *Ouçamos Salazar*, NEOS, Lisboa, 2007.
- Snyder, Timothy, *Terra Negra – o holocausto como história e aviso*, Lisboa, Bertrand, 2016.
- Soares, Torquato de Sousa, *A Tradição Histórica Portuguesa no Pensamento Político de Salazar*, Lisboa, Nova Arrancada, 2000.
- Spirito, Ugo, *O Indivíduo e o Estado na Economia Corporativa in Para a Compreensão do Fascismo (org. António José de Brito)*, Lisboa, Nova Arrancada, 1999.
- Steigmann-Gall, Richard, *O Santo Reich – concepções nazistas do cristianismo 1919-1945*, Rio de Janeiro, Imago, 2005.
- Supico, José Luiz, *Doutrina Nacional-Sindicalista*, Edições Falcata, 2007.

- Sznajder, Mario, *Fascismo e Intolerância in Tempos de Fascismos*, pp.19-36, Edusp, São Paulo, 2010.
- Tagliapietra, Andrea, *Revolvere Aetates. Joaquim de Fiore, teólogo da revolução in Joaquim de Fiore, Os Sete Selos (de septem sigillis)*, Porto, Afrontamento, 2015.
- Thiriart, Jean, *Europa um império de 400 milhões de homens*, Lisboa, Pórtico, s/d.
- Todorov, Tzvetan, *Memória do Mal, Tentação do Bem – uma análise do século XX*, Porto, Edições Asa, 2002.
- Tolstói, Lev, *Contos de Guerra*, Lisboa, Relógio d'Água, 2015.
- Torgal, Luís Reis, *Estados Novos Estado Novo (2 vol.)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009.
- Torgal, Luís Reis, *Os Corporativismos e as “Terceiras Vias” in Corporativismo, Fascismos, Estado Novo*, pp. 49-79, Coimbra, Almedina, 2012.
- Torgal, Luís Reis, *Propaganda, Ideologia e Cinema no estado Novo. A “conversão dos descrentes” in O Cinema Sob o Olhar de Salazar*, pp.64-91, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011.
- Ullrich, Volker, *Hitler, (vol. I, Ascent)*, London, The Bodley Head, 2016.
- Van Steenberghen, Fernand, *História da Filosofia – período cristão*, Lisboa, Gradiva, s/d.
- Venner, Dominique, *O Século de 1914*, Porto, Civilização, 2009.
- Verlinder, Joseph-Marie, *Imposturas Anticristãs- dos evangelhos apócrifos ao código da Vinci*, Lisboa, Verbo, 2007.
- Vernette, Jean, *Seitas – que dizer? que fazer?*, Lisboa, Temas e Debates, 2002.
- Vieira, Patrícia, *Cinema no Estado Novo – a encenação do regime*, Lisboa, Colibri, 2011.
- Voegelin, Eric, *A Nova Ciência da Política*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Voegelin, Eric, *As Religiões Políticas*, Lisboa, Vega, 2002.
- Voegelin, Eric, *Ciência, Política e Gnose*, Coimbra, Ariadne, 2005.

Voegelin, Eric, *Estudos de Ideias Políticas de Erasmo a Nietzsche*, Lisboa, Ática, 1996.

Vullierme, Jean-Louis, *O Ocidente no Divã – uma análise do nazismo na civilização ocidental*, Lisboa, 2015.

vv.aa, *Dictionaire de la Théologie chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1998.

vv.aa, *Revista de Historia del Fascismo*, XLVIII, Barcelona, EMINVES, Set.Out. 2016

vv.aa, *Rumo ao Futuro -actas do primeiro congresso nacionalista português*, Lisboa, Nova Arrancada, 2003.

Wolton, Thierry, *Vermelhos-Castanhos – as raízes comuns do Comunismo, do fascismo e do Nazismo*, Lisboa, Prefácio, 2002.

Zúquete, José Pedro, *Plus Ultra nº2*, pp.97-98, Lisboa, Contra-Corrente, 2018.

2) Artigos de jornal, manifestos, folhetos, boletins...

Alma Lusitana, fanzine nacionalista de alerta Portugal, nº0, Abril 2000.

Camisa Negra, *Intervenção Nacionalista*, Causanacional.net, s/d.

Carvalho, Miguel, *O Facho (entrevista com António José de Brito)*, pp.12-16, Expresso(?), 1998 (não foi possível identificar a data de edição).

Causa Identitária, *22 Teses Para o Nacionalismo Identitário/A Cultura Acaba Onde Começa o Multiculturalismo/21 Boas razões (e uma provocação) Para Dizer Não à Turquia./Posições Gerais Identitárias (cadernos de formação de quadros-nº2)/A Nova Aristocracia – do ideal grego ao aristos identitário (cadernos de formação de quadros-nº1)*.

Davim, Margarida, *Extrema-Direita. PNR conta com “efeito de dominó de Trump” na Europa*, jornal I, 15 de Novembro de 2016.

Fafe, Paulo, *Do Jovem Portugal à Ordem Nova: 20 anos de combate fascista*, Expresso, 5 de Fevereiro de 1983 (acedido em causanacional.net a 21 de Março de 2017).

Ferreira, António Pedro/Múrias, Manuel Maria, *Sou um Saudosista de Portugal*, pp.42-49, Expresso, 20 de Julho de 1996.

Gaspar, Fernando, *Estado Prepara Processos Contra Activistas do MAN*, p.A11, Expresso, 23 de Novembro de 1991.

Marchi, Riccardo, *Mapa Ideológico do Nacionalismo Português Contemporâneo*, jornal I, 20 de Março de 2017.

Martins, João, *Metapolítica (comunicação à Conferência Nacionalista de 01 de Julho de 2017)*, Lisboa.

Movimento de Acção Nacional, *Manifesto (03/1985)*.

Movimento de Acção Nacional, *Pontos Programáticos (06/1985)*.

Ribeiro, José Luís, *Nazis à Boleia de Carrilho*, p.43, O Independente, 10 de Julho de 1998.

Santos, Pedro Marta, *A Extrema-Direita Portuguesa in Revista Vidas*, pp.16-38, Lisboa, 1996.

Sexo dos Anjos (blogue), *Ordem Nova*, (acedido em causanacional.net a 16/07/2017).

Voz Dissidente nº4, 5, 6 (Setembro, Outubro, Novembro de 2006).

vv.aa, *Linhas de Fogo- manifesto de cultura lusíada para o terceiro milénio*, Lisboa, Nova Arrancada, 2001.

3) Internet

www.causanacional.net (acedido pela última vez a 16 de Julho de 2017)

www.portadaloja.blogspot.pt/2016/12/uma-cornucopia-de-esquerdistas.html (acedido a 26/12/2016).

4) Entrevistas.

1. Riccardo Marchi (2017).
2. Duarte Branquinho (2017).
3. Vítor Luís Rodrigues (2017).
4. Paulo Rodrigues (2017).

5. João Franco (2017).
6. Gonçalo Manuel (2018).

B) Bibliografia citada

- Axworthy, Michael, *Revolutionary Iran*, London, Penguin, 2015.
- Baudelaire, Charles, *O Pintor da Vida Moderna*, Lisboa, Nova Vega, 2013.
- Bergier, Jacques; Pauwels, Louis, *O Despertar dos Mágicos*, Venda Nova, Bertrand, 1987.
- Bethencourt, Francisco, *Racismos*, Lisboa, Temas e Debates, 2015.
- Carvalho, José Rentes de, *A Ira de Deus Sobre a Europa*, Lisboa, Quetzal, 2016.
- Cunhal, Álvaro, *O Partido Com Paredes de Vidro*, Lisboa, Avante.
- Evola, Julius, *Revolta Contra o Mundo Moderno*, Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- Figes, Orlando, *Sussurros*, Lisboa, Aletheia, 2010.
- Graddon, Nigel, *Otto Rahn e a Demanda pelo Graal*, Lisboa, Antagonista, 2010.
- Hitler, Adolf, *A Minha Luta*, Lisboa, Hugin, 1999.
- Loff, Manuel, *O Nosso Século é Fascista*, Porto, Campo das Letras, 2008.
- Llopart, Juan, *O Deus da Modernidade*, Lisboa, Celta, 2000.
- Marx, Karl, *O Capital (edição popular)*, Lisboa, Edições 70, 2018.
- Murros, Kai, *Revolução: como fazê-la numa sociedade moderna*, Lisboa, Contra-Corrente, 2013.
- Mussolini, Benito, *Discursos da Revolução*, Porto, Réquila, s/d.
- Nietzsche, Friedrich, *O Anticristo*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, s/d.
- Scruton, Roger, *Tolos, Impostores e Incendiários*, Lisboa, Quetzal, 2018.
- Suster, Gerald, *Hitler Black Magician*, London, Skoob Books Publishing, 1996.

ANEXOS:

Modelo de questionário-base utilizado como suporte das entrevistas realizadas a militantes (activos ou não) da direita radical portuguesa.

1. Qual a designação a adoptar pelos movimentos geralmente rotulados como de “extrema-direita”? Porquê? (Hipóteses: Direita radical, área nacional, extrema-direita, nova direita, verdadeira direita, nenhuma destas).
2. Há um projecto de poder na direita radical pós-25 de Abril? Se sim, em que consiste? Se não, por que razão?
3. A direita radical pós 25 de Abril, em especial no século XXI, tem sido não-corporativista, com um discurso mais aproximado ao que se verifica no resto da Europa. Mesmo assim, os resultados têm andado longe do verificado em outros países. Quais os motivos?
4. Portugal e Espanha são casos únicos na Europa, na medida em que a direita nacionalista tem conseguido uma expressão que não é comparável a outros países europeus. Isso deve-se a alguma especificidade ibérica?
5. Os novos movimentos de direita integram algo do ideário corporativo do estado Novo?
6. Em caso afirmativo, poderá encontrar-se aí algo de relevante para futuros sucessos eleitorais ou o discurso actual tem de ser outro?
7. O modelo do Estado Novo, de um Portugal multiétnico e religioso tem ainda actualidade?
8. Camões, o Padre António Vieira, F. Pessoa, três dos maiores, senão os maiores, escritores portugueses são, ao mesmo tempo, universalistas num certo sentido. Como se concilia esta vertente do pensar português com uma ideologia nacionalista?
9. Tendo em conta que, no século XX, foi com este nacionalismo de índole universalista/ultramarina, que se sustentou em boa parte o Estado Novo (sendo reflexo disso a obra do etnógrafo Jorge Dias), não residirá aí o verdadeiro nacionalismo português?
10. A aproximação a modelos europeus, vindos de fora, sejam eles o nazismo ou o fascismo, como se verificou entre grupos minoritários durante o estado Novo, ou o identitarismo, o nacionalismo-revolucionário, mais recentemente, não configurarão um afastamento das raízes nacionais contribuindo assim para a fraca expressão de tais propostas?
11. O totalitarismo de raiz islâmica é hoje para a direita radical o que o totalitarismo comunista foi para o nazismo/fascismo? Em caso afirmativo, qual a dimensão (ou dimensões) do islão político que surge(m) como susceptíveis de serem alvo(s) do combate político? (hipóteses: a ligação ao terrorismo; a exigência de imposição da lei islâmica; o lugar dos não-islâmicos numa sociedade islâmica; outra).
12. A dimensão gnóstica presente no fascismo e no nazismo alimenta ainda os movimentos da direita radical contemporânea?
13. Existindo uma componente gnóstica na direita radical contemporânea é a ela que se deve a hostilidade manifestada por diversos desses movimentos/elementos ao cristianismo?
14. Não existindo a componente gnóstica, significa que a nova direita representa um corte com esse passado da primeira metade do século XX?
15. Partilhando o nazismo, o fascismo e o comunismo familiaridades filosóficas por via da sua marca gnóstica, onde reside a diferença essencial entre eles?
16. Os actuais movimentos nacionalistas podem ser vistos enquanto religiões seculares, ou essa caracterização é hoje um anacronismo?

Declarações de consentimento informado.

Declaração de consentimento informado

Eu, RICCARDO MARCELLI aceito participar de livre vontade no estudo da autoria de João José Rosmaninho Loureiro Vaz (mestrando da Universidade Aberta), orientado pelo Professor Paulo Manuel Abreu da Silva Costa (Universidade Aberta), no âmbito da dissertação de Mestrado em Estudos Sobre a Europa.

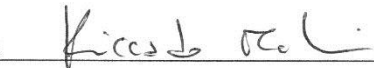
Foram-me explicados e compreendo os objectivos principais deste estudo. Entendi e aceito responder a uma entrevista que explora questões sobre as influências das doutrinas gnósticas no totalitarismo do século XX, bem como o enquadramento do Estado Novo nessa realidade e a actualidade da mesma.

Compreendo que a minha participação neste estudo é voluntária, podendo desistir a qualquer momento, sem que essa decisão se reflecta em qualquer prejuízo para mim.

Ao participar neste trabalho, estou a colaborar para o conhecimento acerca do enquadramento filosófico e ideológico do Estado Novo, bem como da Área Nacional contemporânea, não sendo, contudo, acordado qualquer benefício directo ou indirecto pela minha colaboração.

Entendo, ainda, que toda a informação obtida neste estudo será estritamente confidencial e que a minha identidade nunca será revelada em qualquer relatório ou publicação, ou a qualquer pessoa não relacionada directamente com este estudo, a menos que eu o autorize por escrito.

Nome RICCARDO MARCELLI

Assinatura 

Declaração de consentimento informado

Eu, Duarte Nuno Mourão Salazar Branquinho aceito participar de livre vontade no estudo da autoria de João José Rosmaninho Loureiro Vaz (mestrando da Universidade Aberta), orientado pelo Professor Paulo Manuel Abreu da Silva Costa (Universidade Aberta), no âmbito da dissertação de Mestrado em Estudos Sobre a Europa.

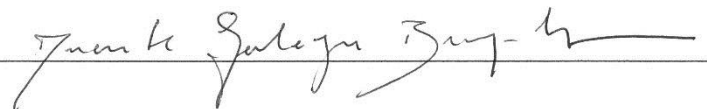
Foram-me explicados e compreendo os objectivos principais deste estudo. Entendi e aceito responder a uma entrevista que explora questões sobre as influências das doutrinas gnósticas no totalitarismo do século XX, bem como o enquadramento do Estado Novo nessa realidade e a actualidade da mesma.

Compreendo que a minha participação neste estudo é voluntária, podendo desistir a qualquer momento, sem que essa decisão se reflecta em qualquer prejuízo para mim.

Ao participar neste trabalho, estou a colaborar para o conhecimento acerca do enquadramento filosófico e ideológico do Estado Novo, bem como da Área Nacional contemporânea, não sendo, contudo, acordado qualquer benefício directo ou indirecto pela minha colaboração.

Entendo, ainda, que toda a informação obtida neste estudo será estritamente confidencial e que a minha identidade nunca será revelada em qualquer relatório ou publicação, ou a qualquer pessoa não relacionada directamente com este estudo, a menos que eu o autorize por escrito.

Nome Duarte Nuno Mourão Salazar Branquinho

Assinatura 

Declaração de consentimento informado

Eu, _____ aceito participar de livre vontade no estudo da autoria de João José Rosmaninho Loureiro Vaz (mestrando da Universidade Aberta), orientado pelo Professor Paulo Manuel Abreu da Silva Costa (Universidade Aberta), no âmbito da dissertação de Mestrado em Estudos Sobre a Europa.

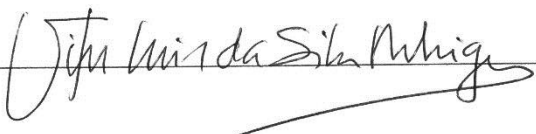
Foram-me explicados e compreendo os objectivos principais deste estudo. Entendi e aceito responder a uma entrevista que explora questões sobre as influências das doutrinas gnósticas no totalitarismo do século XX, bem como o enquadramento do Estado Novo nessa realidade e a actualidade da mesma.

Compreendo que a minha participação neste estudo é voluntária, podendo desistir a qualquer momento, sem que essa decisão se reflecta em qualquer prejuízo para mim.

Ao participar neste trabalho, estou a colaborar para o conhecimento acerca do enquadramento filosófico e ideológico do Estado Novo, bem como da Área Nacional contemporânea, não sendo, contudo, acordado qualquer benefício directo ou indirecto pela minha colaboração.

Entendo, ainda, que toda a informação obtida neste estudo será estritamente confidencial e que a minha identidade nunca será revelada em qualquer relatório ou publicação, ou a qualquer pessoa não relacionada directamente com este estudo, a menos que eu o autorize por escrito.

Nome VITOR LUIS DA SILVA RODR

Assinatura 

Declaração de consentimento informado

Eu, João Manuel Santana Franco aceito participar de livre vontade no estudo da autoria de João José Rosmaninho Loureiro Vaz (mestrando da Universidade Aberta), orientado pelo Professor Paulo Manuel Abreu da Silva Costa (Universidade Aberta), no âmbito da dissertação de Mestrado em Estudos Sobre a Europa.

Foram-me explicados e compreendo os objectivos principais deste estudo. Entendi e aceito responder a uma entrevista que explora questões sobre as influências das doutrinas gnósticas no totalitarismo do século XX, bem como o enquadramento do Estado Novo nessa realidade e a actualidade da mesma.

Compreendo que a minha participação neste estudo é voluntária, podendo desistir a qualquer momento, sem que essa decisão se reflecta em qualquer prejuízo para mim.

Ao participar neste trabalho, estou a colaborar para o conhecimento acerca do enquadramento filosófico e ideológico do Estado Novo, bem como da Área Nacional contemporânea, não sendo, contudo, acordado qualquer benefício directo ou indirecto pela minha colaboração.

Entendo, ainda, que toda a informação obtida neste estudo será estritamente confidencial e que a minha identidade nunca será revelada em qualquer relatório ou publicação, ou a qualquer pessoa não relacionada directamente com este estudo, a menos que eu o autorize por escrito.

Nome João Manuel Santana Franco

Assinatura 