



REVISTA LUSÓFONA
DE ESTUDOS culturAIS



Ano I
01



Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies
V. 1, n. 1

ISSN
2183-0886

Ano de publicação | Year of publication
Junho, 2013

Periodicidade | Periodicity
Semestral

Local | Location
Portugal

Edição | Publisher
Universidade do Minho e Universidade de Aveiro | University of Minho and
University of Aveiro

Diretores | Directors
Moisés de Lemos Martins
Maria Manuel Baptista

Editores | Editors
David Callahan
Rosa Cabecinhas

Secretariado editorial | Editorial Secretary
Belmira Coutinho

Capa | Cover
Maria Joana Pereira

A revista utiliza o Sistema Electrónico de Edição de Revistas (OJS 2.4.2.0), sistema de código livre para a administração e a publicação de revistas desenvolvido, com suporte, e distribuído gratuitamente pelo Public Knowledge Project sob a licença GNU General Public License.

This journal uses Open Journal Systems 2.4.2.0, which is open source journal management and publishing software developed, supported, and freely distributed by the Public Knowledge Project under the GNU General Public License.

Índice | Index

Editorial	
<i>Direção RLEC</i>	3-4
Editorial (eng)	
<i>Directors LJCS</i>	5-6
EUROPA: Um Continente do Passado?	
<i>Eduardo Lourenço</i>	7-13
EUROPE: A Continent of the Past?	
<i>Eduardo Lourenço</i>	14-20
A EUROPA DAS NAÇÕES OU A NAÇÃO EUROPA: Mitos de Origem Passados e Presentes	
<i>Patrick Geary</i>	21-35
EUROPE OF NATIONS OR THE NATION OF EUROPE: Origin Myths Past and Present	
<i>Patrick Geary</i>	36-49
O QUE É “CENTRAL” NA EUROPA CENTRAL?	
<i>Zygmunt Bauman</i>	50-66
WHAT IS “CENTRAL” IN CENTRAL EUROPE?	
<i>Zygmunt Bauman</i>	67-82
A NAÇÃO COMO RELIGIÃO	
<i>Luís Machado de Abreu</i>	83-95
THE NATION AS RELIGION	
<i>Luís Machado de Abreu</i>	96-108
O CORPO MORTO: Mitos, ritos e superstições	
<i>Moisés de Lemos Martins</i>	109-134
THE DEAD BODY: Myths, Rites and Superstitions	
<i>Moisés de Lemos Martins</i>	135-160
O MINISTÉRIO DA CULTURA: Um balanço...e perspectivas depois do seu fim	
<i>Manuel Maria Carrilho</i>	161-171
THE MINISTRY OF CULTURE: An overview...and perspectives after its end	
<i>Manuel Maria Carrilho</i>	172-182
O SERVIÇO PÚBLICO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL COMO RECURSO DA POLÍTICA CULTURAL: A experiência portuguesa, 2002-2012	
<i>Augusto Santos Silva, Maria José Ribeiro</i>	183-205
PUBLIC SERVICE BROADCASTING AND CULTURAL POLICY: The Portuguese experience, 2002-2012	
<i>Augusto Santos Silva, Maria José Ribeiro</i>	206-223
POLÍTICAS CULTURAIS DO GOVERNO LULA	
<i>Albino Rubim</i>	224-242

CULTURAL POLICIES OF THE LULA GOVERNMENT <i>Albino Rubim</i>	243-261
ENCANTARIA MARANHENSE DE DOM SEBASTIÃO <i>Sérgio Ferretti</i>	262-285
DON SEBASTIAN'S MARANHENSE ENCHANTMENT <i>Sérgio Ferretti</i>	286-290

Editorial

A Revista Lusófona de Estudos Culturais nasce de um sonho e de uma necessidade. Sonho de reunir sob um mesmo campo epistemológico e em forma de Revista a muita investigação que nesta área tem vindo a ser produzida em contextos diversos e que, apesar da diversidade de temáticas, conteúdos, metodologias e motivações, apresenta algumas características em comum.

Entre elas, e em torno da temática cultural, destacam-se a ideia da complexidade (Morin), a ênfase na produção contextual, multidimensional e contingente do conhecimento ('o lugar de onde se fala') e, por fim, o compromisso cívico e político (participação na polis), com vista à construção de um saber com relevância social e comprometido com a Cultura e a Democracia.

Por outro lado, a investigação na área da Cultura apresenta-se, com frequência, demasiado fluída e dispersa em publicações de natureza muito diferente, não permitindo uma apreensão mais sistemática e completa do muito trabalho que nos últimos anos se tem vindo a produzir nesta área. Daí a necessidade de criar a presente Revista, a primeira em Portugal dedicada especificamente aos Estudos Culturais.

Não podemos, por isso, deixar de nos congratular com a presença no Programa Doutoral em Estudos Culturais, lugar de nascimento desta publicação eletrónica, de docentes e alunos de diversos países lusófonos, onde se têm destacado o Brasil, Cabo-Verde, Moçambique e Angola. É, no entanto, nosso desejo estabelecer e intensificar laços com outras comunidades académicas e de investigação lusófonas (e não lusófonas).

Neste contexto, propomo-nos servir de placa giratória entre o mundo lusófono e a já bem estabelecida comunidade internacional de Estudos Culturais, procurando sempre que possível a dupla publicação em português e inglês, permitindo transferir conhecimentos, criar pontes epistemológicas e aprofundar o diálogo cultural e académico entre diferentes países e comunidades.

Convergindo no reconhecimento da necessidade de criação desta Revista, encontraram-se dois parceiros, as Universidades do Minho e de Aveiro, que quiseram sonhar o mesmo sonho, acreditando que, para além das naturais diferenças, poderiam articular pluralidades, pontos de vista diversos e valiosíssimos recursos humanos e materiais que, no presente caso, o trabalho em comum entre estas duas grandes instituições de ensino e investigação portuguesas permitem capitalizar em favor dos Estudos Culturais.

Podemos portanto falar, com plena propriedade, de uma Revista que apresenta uma natureza intrínseca e duplamente plural e híbrida, o que implicará, certamente, um apelo forte ao espírito crítico, ao debate e até à polémica construtiva e produtiva.

Para além disso, a presente publicação posiciona-se no âmbito dos Estudos Culturais representando-os como uma área ‘pós-disciplinar’, porque interdisciplinar, intradisciplinar, não disciplinar e sobretudo não disciplinadora mas, pelo contrário, instabilizadora e até indisciplinar.

Articular a dimensão prática, criativa e interventiva, que se encontra inscrita na natureza dos Estudos Culturais, com projetos de formatação académica e universitária, é um dos grandes desafios desta Revista, que em conjugação com o Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades do Minho e Aveiro, terá como objetivo central publicar investigação de excelência nesta área.

Imbuídos deste espírito, convidamos todos os investigadores, ensaístas e filósofos da Cultura, especialistas em qualquer área das ciências sociais e humanas ou das artes plásticas e performativas a submeterem ao nosso corpo de árbitros científicos trabalhos neste domínio, aliando a tradição académica e investigativa de cada uma das suas especialidades à mais profunda liberdade racional e científica, necessariamente temperada pelo indispensável rigor teórico e metodológico implicado na construção do conhecimento cultural que a todos interessa enquanto seres humanos.

A Direção,

Moisés de Lemos Martins
Maria Manuel Baptista

Editorial

The Lusophone Journal of Cultural Studies was born of both a dream and a necessity. The dream was to gather - from the same epistemological field and in a journal format – the vast amount of research which has been produced in this area, in a diversity of contexts. Despite the diversity of the themes of investigation, contexts, research methods and motivations, several shared characteristics were identified.

Amongst these shared characteristics, in terms of cultural themes, we highlight the idea of complexity (Morin), the emphasis on contextual production, the multi-dimensionality and contingency of knowledge ('the place where we speak'), and above all, the civic and political commitment (participation in the polis), with a view to construct socially relevant knowledge with a commitment to Culture and Democracy.

On the other hand, research in the area of Culture frequently appears to be extremely fluid, and is thus dispersed in a variety of different publications in a diversity of fields, which does not allow for a more systematic and complete source for the vast amount of research that has been conducted in recent years in this area. Thus, there was a necessity to create this journal, the first in Portugal to be specifically dedicated to Cultural Studies.

We are delighted by the establishment of a Doctoral Programme in Cultural Studies, the birthplace of this electronic publication, and with the lecturers and students involved in the programme, who hail from various Lusophone countries, particularly Brazil, Cape Verde, Mozambique and Angola. However, we wish to establish and strengthen links between other academic communities and researchers – both within and outside the Lusophone community.

Thus, we aim to act as a gateway between the Lusophone community and the well-established international Cultural Studies community, by always striving to publish both in Portuguese and in English. This will allow for a greater knowledge transfer, create epistemological bridges and deepen the cultural and academic interaction between various countries and communities.

In recognition of the need to create this journal, the University of Minho and the University of Aveiro – partnering institutions – joined forces, in their desire to dream the same dream. In addition to the natural differences between the partnering teams, they believe that these pluralities could better articulate diverse viewpoints and provide invaluable human and material resources. Thus, this partnership allows these two great Portuguese institutions of learning and research to capitalize in favor of Cultural Studies.

Therefore, we can confidently present our own Journal, which, due to its intrinsically plural, hybrid nature promotes critical thinking, in addition to encouraging constructive and productive debates.

Although this publication is positioned in the realm of Cultural Studies, we represent it as a ‘post-disciplinary’ area, as it is interdisciplinary, intra-disciplinary, non-disciplinary and above all, non-disciplinary. On the contrary, we see Cultural Studies as an area which is unstable to the point of being undisciplined.

Articulating the practical, creative and interventive - all of which are inherent in Cultural Studies - with projects in both academic and university formats, is one of the great challenges for this Journal. In conjunction with the Doctoral Programme in Cultural Studies at the Universities of Minho and Aveiro, the journal aims to publish research of excellence in this area.

Imbued with this spirit, we invite all Cultural researchers, writers and philosophers, specialists in any area of social sciences, human sciences, visual or performing arts to submit their papers to our refereeing body, combining the academic tradition of investigation in each specialisation of the most profound rational and scientific freedom, which is crucially tempered by the necessary theoretical and methodological rigor involved in the construction of cultural knowledge of all that matters to us as human beings.

The Directors,

Moisés de Lemos Martins

Maria Manuel Baptista

EUROPA Um Continente do Passado?

Eduardo Lourenço

Resumo: A presente reflexão discute a filiação da Europa contemporânea em três matrizes possíveis (mitológicas e políticas): a matriz grega da filosofia e da democracia, a raiz judaico-cristã e a ciência. Porém, aparentemente nenhuma delas apresenta uma dimensão consensual, enquanto definidora da Europa. Não admira pois que, hoje, a Europa viva um niilismo subtil e uma espécie de reflexo masoquista. O ensaio discute também a dificuldade em que a razão europeia vive a partir da filosofia grega, ao introduzir um questionamento radical que abala a verdade mítica, instituindo um discurso quase sempre problemático e até dramático. Esta falta de coerência interna também se repercute na forma como o Estado e o Poder foram pensados a partir da matriz judaico-cristã. Realizando hoje o quanto a Europa foi perdendo a sua centralidade, o texto termina como uma palavra de exortação à recriação dos europeus e da sua identidade.

Palavras-chave: Europa, Mito, Filosofia, Identidade, Ciência, Matriz Judaico-Cristã

A temática «Mitos de Origem das Nacionalidades Europeias» remete-nos em primeiro lugar para uma reflexão sobre a Europa: a Europa a que nós pertencemos, a Europa que nós somos, a Europa que culturalmente é o nosso lugar de nascimento e de inscrição. Quando me foi pedido um título para esta reflexão eu pensei em “Mito Histórico, História e Mito” mas, como bem se vê, ele é uma espécie de Túnel das Danaides. É um assunto inesgotável e quase intratável, em todo caso, de ordem especificamente metafísica ou para-metafísica, enquanto as considerações sobre a Europa, o destino da Europa, o significado da Europa, o mito da Europa, são da ordem do histórico-cultural.

Claro que a História tem de fazer uma concessão de ordem genérica: a História não é a primeira instância de nada, é uma espécie de segunda instância. Antes da história há a “não-história”. E esse espaço, que constitui o discurso sobre a “não-história”, é justamente aquilo que nós chamamos discurso do tipo mítico.

As nações, os povos e as culturas são realmente diferentes uns dos outros. Estamos talvez a caminho de um discurso universal, mas, pelo menos até hoje, não há sobre elas, sobre o que nós somos como seres terrestres, um mesmo discurso. Na verdade, de uma maneira concreta, todas as culturas, todos os povos, foram inscritos originariamente em qualquer coisa que antecede a História e cujo discurso é aquele que se traduz nos mais diversos mitos. Não há povos, não há culturas, que não tenham uma inscrição minimamente mítica, mesmo povos que estão numa espécie de grau zero da História,

como seria o caso dos Índios do Brasil, que Caminha e os outros portugueses encontraram.

Esses povos não pareciam ter nenhum discurso, nenhuma leitura do mundo que se parecesse com a leitura que nós conhecíamos da tradição europeia, qualquer que ela fosse, pois ela mesma era mítica e histórica ao mesmo tempo, uma vaga entidade à qual se referiam e nada mais. Mas se nós não soubéssemos Lévi-Strauss nos ensinaria que, na verdade, esses povos designados de primitivos, (ninguém ousa mais chamar primitivo a ninguém, a não ser aos europeus eles próprios) tinham uma leitura da realidade que provinha do seu contexto no mundo, do qual não tinham (nem podiam ter) nenhuma consciência propriamente dita, nem das suas dimensões, nem da sua situação, que não tinha exterior. Com efeito, estes povos tinham uma espécie de interioridade extrema e absoluta. A um outro nível, esses povos tinham toda uma leitura complexa daquilo que eram como sociedades, elas próprias também extremamente complexas, como se pode concluir a partir dos famosos estudos de Lévi-Strauss.

Quanto à Europa, ela é, em sentido próprio, o nome de uma ninfa. De maneira que estamos em plena mitologia, mesmo que não o quiséssemos. O discurso mítico sobre essa ninfa remete-nos para uma Princesa da Ásia Menor, que o pai dos deuses, grande namorador, diante do eterno que era ele próprio, arrancou à Ásia Menor. Mascarado ou disfarçado de touro, levou-a para além do mar que separa geograficamente a Ásia da Europa e trouxe-a para a Europa. Simbolicamente, esta é uma maneira de dizer que a cultura de que nós Europa somos herdeiros nos veio da Ásia, essa Ásia profunda de onde tudo veio, em última análise.

E não é por acaso que, muito mais tarde, Paul Valéry se referirá à Europa como o 'pequeno Cabo da Ásia'. Simplesmente esse pequeno Cabo da Ásia estava destinado a ser um lugar de exceção, um lugar específico, porque nesse lugar da Ásia, mais propriamente na Grécia, vai acontecer qualquer coisa para nós decisiva e que constituirá a matriz do que nós chamamos a Europa enquanto cultura, enquanto discurso sobre si própria e sobre o mundo. Será aí onde nascerá algo que até então não tinha nome, pois não existia nada de parecido em qualquer outras das culturas nossas conhecidas. Isso a que me refiro é o que nós chamamos Filosofia.

É disto que Renan nos fala, no século XIX, numa famosa alocução na Acrópole, referindo-se ao famoso milagre grego. Porém, o milagre grego, em pouco tempo, e ainda nesse mesmo século, virá a ter uma outra leitura, que é hoje considerada mais pós-moderna. Trata-se da leitura de Nietzsche, que interpreta este milagre grego de

uma maneira diferente da de Renan, que via pura e simplesmente a essência desse milagre na constituição da Razão em face de si mesma, da Razão enquanto logos, que descreve e compreende o mundo num processo de auto e hétero inteligibilidade.

Mas esta não é a leitura que Nietzsche vai fazer dessa mesma Europa, explicitando que sobre esta espécie de divinização da razão, há qualquer outra coisa mais obscura que existe num regime inconsciente ou, se se quiser, noturno. Ora isto deixa antever que a Europa não é já nesta época vista como apenas um continente que se reclama do primado da Razão e de todas as instituições que de algum modo são banhadas por essa exigência racional de compreensão do mundo.

A Europa pode hoje ser vista como tendo três matrizes. Quando, recentemente, na Comunidade Europeia se quis institucionalizar uma espécie de discurso europeu para europeus e para o mundo fora dele, procuraram-se as raízes da Europa. Começou por se considerar que a referência grega era incontornável. Foi precisamente aí que a Razão surgiu, enquanto modalidade de discurso que compreende o mundo, reconhecendo-se que, fora dela, todas as outras compreensões pertencem ao domínio do irracional, do sonho ou do inconsciente. Outra raiz seria a raiz judaico-cristã, um par, ele próprio, também problemático e até dilemático. E, finalmente, a terceira, naturalmente, a da ciência.

Nenhuma destas dimensões da cultura europeia foi aceite como fundadora de uma possível identidade europeia. Isto parece um paradoxo, mas revela o quanto a cultura europeia foi progressivamente adquirindo um reflexo masoquista. É uma espécie de niilismo subtil, que recusa rever-se em qualquer discurso que reflita aquilo que nós pensamos ser a essência da cultura europeia.

Assim se compreende por que foram os gregos recusados. Curiosamente, no século XIX a inscrição europeia na cultura grega tradicional não oferecia dúvidas. Mas hoje uma parte dos deputados europeus envolvidos neste debate considerou não se rever na famosa democracia grega, que implica uma matriz e uma proposta de organização da sociedade com a qual dizem discordar. Com efeito, na matriz a que nós chamamos democrática e onde se inclui a famosa Grécia de Péricles, de Platão e de Sócrates está inscrita a prática de uma sociedade onde a escravatura existia. Por esta razão foi recusada a cultura grega como fundamento identitário da Europa.

Quanto à inspiração cristã, numa Europa hoje em vias de descristianização, sociologicamente falando, também encontrou grandes resistências e foi igualmente recusada (e nesta mesma linha de raciocínio seria escandaloso manter em exclusivo as raízes judaicas).

Finalmente vem a ciência. Embora provavelmente no século XVI não houvesse no mundo nenhum Galileu, não podemos excluir que houvesse já nessa época um conhecimento até mais desenvolvido: basta pensar nas grandes Civilizações do Oriente, a começar pela China ou pela Índia, para reconhecemos este facto. Mas, na verdade, nessa época o europocentrismo dominante não nos deixava ver tudo isto.

A ciência é, de facto, o que ninguém recusaria, pois a ciência tal como nós a compreendemos, embora talvez com um antrope-europeísmo excessivo, detém um valor universal, mas tão universal que não é próprio da Europa, sobretudo, já não é uma atividade exclusiva da Europa.

De maneira que a Europa se compraz de algum modo a ser um continente sem vontade de identidade ou sem identidade verdadeira, e provavelmente isso o deve ao facto de que dessas três componentes, recusadas a título ideológico-político enquanto representativas do que é o espírito europeu, o mais importante e decisivo foi a invenção dessa criação que não tem um objeto próprio, a não ser o objeto o mais abstrato possível e ao mesmo tempo o mais preciso, que é a Filosofia.

Refiro-me à Filosofia como Ontologia, quer dizer como um Saber. Refiro-me ao discurso do Ser enquanto tal, da realidade na sua abstração, a que nós chamamos o Ser, e que imediatamente introduz uma atitude intelectual e espiritual de questionamento radical.

E esse tipo de questionamento, que embora não constitua imediatamente a emergência da dúvida tal como virá posteriormente a ser formulada, é já um questionamento autónomo e introduz uma diferença em relação àquilo que é um dado para todas as outras culturas contemporâneas do nascimento da Filosofia e que consiste no facto de que em todas as outras culturas a matriz do valor e da verdade têm uma natureza imediatamente mítico-religiosa, que é ela própria um valor e institui o absoluto divino.

Sabemos bem que os gregos tinham noção igualmente do divino, mas este consiste simplesmente na organização do próprio cosmos. Divino é aquilo que separa e ordena o cosmos, criando as suas leis, a organização da esfera propriamente terrestre, do comportamento e do conhecimento que nós dele temos, enquanto conhecimento empírico.

Em suma, com a Grécia e, portanto, nas origens da própria Europa, nós temos uma discussão, no interior mesmo do que chamamos a nossa capacidade de conhecer, a qual é introduzida no pensamento europeu, logo no momento seu nascimento: trata-se de

um questionamento radical do sentido da realidade, que não é dada, mas que está sempre questão.

Curiosamente, na segunda dimensão da herança europeia, aquela que nós apontámos como matriz judaico-cristã, introduz-se na nossa leitura do mundo um questionamento a outro nível, a partir da versão propriamente evangélica. Provavelmente a ideia que distinguiu durante tantos séculos, praticamente até hoje, a Europa de todos os continentes, foi o facto de esta se separar da Ásia, por efeito de uma cristianização que introduziu uma ideia original de Deus, a qual consiste numa espécie de contestação radical de Deus como poder. Trata-se, mais propriamente de um Deus não poder. Na sua versão do Antigo Testamento ele é um Deus onnipotente, mas na versão do Evangelho, Deus é sujeito e espírito, mas sobretudo não se define como sendo a fonte do poder no sentido político, social e ideológico do termo. Também por esta via, a Europa foi sempre um continente da interrogação, da perplexidade e a sua História é certamente das mais movimentadas de todas as histórias das que conhecemos de outros continentes.

A História da Europa de hoje é herdeira de todo esse passado: é um discurso sempre extremamente problemático e até dramático. Na verdade, a Europa é constituída por uma série de nações diferentes, não existindo como ator político em parte alguma. É uma espécie de envelope virtual. Talvez algum dia seja qualquer coisa parecida com uma nação, mas por enquanto é só a ideia de ser Europa, numa espécie de auto-contestação permanente a todos os níveis.

Na sua expressão de ordem histórico-política a Europa, para além da matriz grega, ela é igualmente o lugar da invenção do Estado, tal como os romanos o vão conceber. A primeira versão da História da Europa passa pelo Império Romano propriamente dito. E este mito do Império Romano, não é um mito do passado, é um mito contínuo. Só que na hora atual não é na Europa que o mito do Império Romano é mais eficaz e mais presente. Na contemporaneidade, os herdeiros que dele se reclamam e quem se lê como herdeiro direto do Império Romano, já não é o Império Romano-Germânico, não é Carlos V, não é Napoleão, não é Hitler na sua última versão, ou mesmo Estaline numa outra. Hoje o herdeiro de todo esse passado, enquanto passado europeu e que tem uma mitologia adequada a essa herança, chama-se Estados Unidos. Ora isto esvaziou a Europa dessa mesma pretensão a tornar-se um espaço de primeira grandeza e importância na ordem histórico-política, do qual era modelo. Acontece que a Europa já existiu mais, já foi algo mais coerente do que é hoje.

A Europa, e não apenas ela mas também a humanidade como um todo, está sempre em mudança contínua. Uma das características da História europeia é a capacidade que ela tem de se reciclar continuamente. Recicla-se na Idade Média em função de um certo conhecimento da filosofia grega, com Platão e Aristóteles. Mas conhecerá um segundo nascimento pela mão dos descobridores portugueses. Nós fomos, de algum modo, os agentes desse segundo nascimento. Os descobrimentos portugueses (e depois os espanhóis, os franceses, os ingleses etc.), ao promoverem o encontro com o Novo Continente estabeleceram enfim a Europa numa diferença. A Europa passa a ser o Velho o Continente, ao encontrarmos um mundo ainda não conhecido e sem inscrição para nós, portanto ainda sem leitura.

Foi nesta segunda Europa pós-descobrimientos que nós, europeus, começamos a ter uma identidade que não tínhamos, quando eramos apenas nações com uma certa coerência de herança grega, latina, etc., pois a partir de então passámos a ser vistos de fora pela primeira vez.

O Novo Mundo que nasceu com as descobertas ainda fazia parte e instalava-se na continuidade do mundo europeu. Esse foi o lugar de nascimento do imperialismo que determinou a ocupação da América Latina dum lado, e da África do outro (que passou a ser uma espécie de quinta para os europeus). A Europa estava em toda parte. O próprio Fernando Pessoa o afirma: tendo vivido em Durban estava lá como europeu e não estava realmente fora da Europa. Tudo era Europa, embora essa constituísse precisamente a maior ilusão dos europeus. A própria Europa se encarregou de se reduzir ela própria àquilo que hoje nós chamamos a Europa.

Portanto, estamos hoje reduzidos à nossa dimensão geográfica própria, conhecida dos Antigos. De fora fica a não-Europa, que não tinha um olhar sobre o resto do mundo, como a Europa tinha sobre todo o mundo. E de repente ficamos relativizados. A Europa é hoje apenas um dos espaços geográficos do planeta, ao lado de outros, que até há pouco não tinham essa mesma importância ou significado quase mítico.

Isto pode parecer decepcionante, mas, na verdade, não há Europa, há uma coleção de europas. Parece-me que o esquema que se aplica mais àquilo que é hoje de facto a Europa e ao modo como ela funciona é uma espécie de paradigma leibniziano, um conjunto de mónadas, todas diferentes umas das outras e com a possibilidade de cantarem a mesma canção. Mas, infelizmente não cantam a mesma canção...

Embora no passado tivéssemos podido pensar a Europa a partir de uma coerência, que era ao mesmo tempo religiosa, social, política, etc., hoje ela não existe mais a não ser a título de aspiração que continuamente regressa, sobretudo na ordem cultural. Estamos

de novo num momento de reciclagem, como já viemos outros no passado, mas desta vez vivemo-lo como uma espécie de velhice precoce e já estamos doentes dessa relativa fraqueza. De qualquer modo podemos sempre reciclar-nos, porque este é o continente do Platão, de São Tomaz de Aquino, das catedrais e de Galileu.

Enfim, a Europa é um continente que poderia viver a sua identidade mítico-cultural e os europeus escusavam de estar tão convencidos da sua própria decadência, como já estão. No século passado, escapamos por pouco e fomos salvos por quem hoje nos olha do alto e com razão, porque eles são os senhores do mundo e nós já não somos, mas fomos.

E o que foi sempre tem algum sentido. E isso é a Europa.

Este artigo foi originalmente apresentado no congresso internacional “A Europa das Nacionalidades - Mitos de Origem: Discursos Modernos e Pós-Modernos”, na Universidade de Aveiro, em Maio de 2011.

Eduardo Lourenço é ensaísta, professor universitário, filósofo e intelectual português.

EUROPE A Continent of the Past? *

Eduardo Lourenço

Abstract: This reflection discusses the filiation of contemporary Europe in three possible matrices (mythological and political): the Greek matrix of philosophy and democracy, the Judeo-Christian roots and science. However, it seems none of them presents a consensual dimension while defining Europe. Thus, it should come as no surprise that today Europe lives a subtle nihilism and sort of masochist reflection. The essay also discusses the difficulty that the European reason lives as from Greek philosophy, by introducing a radical questioning that shakes the mythical truth, instituting an almost always problematic and even dramatic speech. This lack of internal coherence is also reflected in how the State and the Power were designed from the Judeo-Christian matrix. Realising today how much Europe has lost its centrality, the text ends as a word of exhortation to the recreation of Europeans and their identity.

Keywords: Europe, Mith, Philosophy, Identity, Science, Judeo-cristian matrix

The concept “Myths of Origin of European Nationalities” primarily requires us to reflect on Europe: the Europe to which we belong, the Europe that we are, the Europe which is culturally our place of birth, and the culture to which we subscribe. When I was asked to select a title for this reflection, I considered ‘Historical Myth, History and Myth’, but this turned out to be a Tunnel of Danaides. It is an inexhaustible and almost unwieldy subject, specifically in terms of the metaphysical or para-metaphysical considerations - such as Europe itself, Europe’s fate, Europe’s significance, the myth of Europe – which concern European history and culture.

History must, of course, make a concession in terms of generic order. History is never the primary instance, but rather the secondary instance. Before history, there is the ‘non-history’. This space, which constitutes the ‘non-history’, may therefore be regarded as the mythical discourse.

Nations, people and cultures are all unique. We are perhaps, on a journey towards a universal discourse, but at least, up to the present day, we have not yet reached that point – a universal discussion about us as a global population. In truth, all cultures and all people were originally part of something concrete which preceded History, and which was translated into diverse myths. All people and all cultures have at least some

* **Translation:** Aoife Hiney

mythological traditions, even those who are regarded as having no History, such as the case of the Indians in Brazil, who were discovered by Caminha and other Portuguese.

These people appear to be without speech, as they are without any comprehension of the world which resembles the traditional European outlook to which we are accustomed - whatever it may be, but which is simultaneously mythical and historical, a vague entity which may be referred to, if nothing more. However, as Levi-Strauss demonstrated, these people who are regarded as primitive (we no longer dare to call anyone primitive, unless the Europeans themselves), did indeed have a comprehension of reality which corresponded to their context in the world, in which they did not have (nor could they have) any exterior consciousness of themselves, in terms of size or situation. Thus, these people had an extreme and absolute sense of interiority. On another level, based on the famous studies conducted by Levi-Strauss, it can be concluded that these people had a complex comprehension of what societies were like, which were themselves multifaceted.

As for Europe, it as a nymph, with regard to the way in which we are inextricably linked to mythology, whether or not we wish to be. The mythological debate regarding this nymph involves the Princess of Asia Minor, the father of the Gods, the great, eternal lover who pulled this princess from Asia Minor. Masked or disguised as a bull, he brought her across the sea which physically separates Asia from Europe. Symbolically, the way in which we describe the culture we inherited in Europe is as something which came to us from Asia, this Asia from whence everything came.

It comes as no surprise that, much later, Paul Valéry referred to Europe as the 'small cape of Asia'. Basically, this small cape of Asia is destined to be an exceptional place, a specific place, because this part of Asia - which is actually in Greece - could hold the key to deciding what constitutes the matrix of that which we call Europe, in terms of culture and debate regarding both Europe itself and the rest of the world. This would be the birthplace of something which is yet unnamed, as nothing similar exists in other cultures with which we are familiar - the phenomenon to which I refer is what we call Philosophy.

In the 19th Century, Renan referred to this, in a famous speech given at the Acropolis, regarding the Greek Miracle. However, shortly afterwards, in the same century, the Greek Miracle was re-interpreted, and this version is nowadays considered to be the more post-modern reading. Thus, Nietzsche's reading, which interpreted the Greek miracle differently to that of Renan, which purely and simply regards this Greek Miracle in the constitution of Reason, with regard to Reason itself, of reason as logos,

which describes and understands the world through a process of auto and hetero-intelligibility.

This, however, is not the analysis which Nietzsche would make of this same Europe, as apart from the sanctity of reason, there is something more obscure, which exists in an unconscious or, perhaps nocturnal regime. Europe is no longer seen as a continent which claims the primacy of reason and all the institutions that are in some form imbued with a demand for a rational understanding of the world.

Today, Europe can be viewed as having three origins. When the European Community recently wished to institutionalise a kind of European discussion for Europeans and for the wider world, they sought to identify Europe's roots. They began to regard the Greek influence as unavoidable. It was precisely there that Reason emerged as modality of discourse which rationalises the world, understanding that, apart from Reason, all other understandings belong to the realm of the irrational, of dreams or the unconscious. Another root is that of Judaism-Christianity, a pairing which is problematic in itself. And finally, the third root is of course, Science.

None of these European cultural dimensions were accepted as fundamental to the possible European identity. This appears to be a paradox, but is a reflection of the way in which European culture was gradually developing a masochistic reflex. It is a subtle kind of nihilism, which refuses to engage in any discourse which reflects what we consider to be the essence of European culture.

Thus, we can understand why the Greeks were refused. Interestingly, in the 19th century, European participation in traditional Greek culture was undoubted. Today, however, some Members of the European Parliament involved in this debate do not regard themselves as merely revising the famous Greek model of democracy, as this would imply that the proposal for the organisation of society originated with those with whom they say they disagree. Therefore, what we call democracy originated in the Greece of the renowned Pericles, Plato and Socrates – and was implemented in a society which also accepted slavery. Hence, Greek culture was rejected as the fundamental European identity.

With regard to Christian inspiration, in a Europe which is currently in the process of de-Christianisation – from a sociological perspective – it was met with great resistance and subsequently similarly rejected. Consequently, it was not considered feasible to maintain roots exclusively bound in Judaism.

And finally, Science. Apart from the fact that in the 16th century, there was probably no other Galileo in the world, we must not overlook the fact that by this time, there was already a great deal of knowledge which was even more developed: we need look no further than the great Civilisations of the East, such as China or India. But, in truth, the dominant Euro-centrism of the time did not allow this to be seen.

Science is in fact, that which no-one rejects, as Science is as we understand it, apart perhaps from an excessive anthro-europeanism, it has a universal value, which is so universal that it is not just of Europe, and in particular, it is not an exclusively European activity.

The way in which Europe appears content to exist as a continent either unwilling to have an identity, or one without a true identity, is probably due to these three factors. A refusal of the ideological-political is representative of the European spirit, as the most important and decisive factor was the invention of this creation which is without its own objective, unless that objective is the most abstract possible and at the same time the most precise, that which is Philosophy.

I refer to Philosophy as Ontology – that is to say, as Knowledge. I refer to the discussion of ‘Being’ which, in the reality of its abstraction, is that which we call ‘the Self’, which immediately invites an intellectual and spiritual attitude of radical inquiry.

This line of inquiry, apart from the fact that it does not immediately address the issues which will later arise, is nonetheless an autonomous inquiry which introduces a difference in what is the norm for all other contemporary cultures following the birth of Philosophy. This comprises the fact that all other cultures immediately develop a mythical-religious part in the matrix of value and truth, which is in itself a value which establishes the absolute divine.

We know that the Greeks had a similar concept of the divine, but this simply consisted of the organisation of their own cosmos. The divine both separates and orders the cosmos, thus creating its laws and organising the terrestrial sphere, empirical knowledge which is based on the behaviour and knowledge with which we associate the divine,

Thus, we have a discussion with regard to Greece and therefore the origins of Europe itself, which also comprises what we call our capacity of knowledge, which is introduced in European thought, from its very beginnings. This is a radical questioning of the sense of reality, which is not a given but which is also implicated in the question.

Interestingly, the second dimension of European heritage - that which we refer to as the Jewish-Christian root - introduces a new level of questioning to our comprehension of the world, from an Evangelical perspective. The concept was probably the distinguishing feature between Europe and all the other continents. For centuries, almost up to the present day, this concept separated Europe and Asia, as Christianity introduced an original idea of God, which was a somewhat radical contestation of God as power. Rather, God is not power. In their version of the Old Testament, God is omnipotent, but in the Evangelical version, God is spirit and subject, but is not considered a powerful political, social or ideological force. Furthermore, Europe was always a continent of interrogation and perplexity. Its history is the most active of all histories that we know of on other continents.

The History of Europe today is the inheritance of all that happened in the past. It remains an extremely problematic discussion, to the point of being dramatic. In truth, Europe constitutes a series of different nations which do not act as political players. It is a kind of virtual umbrella. Perhaps one day, Europe will be considered as one nation, but whilst Europe is but an idea, it is a permanently self-contested on all levels.

With regard to the historical-political order of Europe, apart from the Greek origin, it is also the place where the State was invented, such as conceived by the Romans. The first version of the History of Europe was the product of the Roman Empire itself. It is this myth, of the Roman Empire, which is a continuous myth as opposed to one resigned to the past. However, today, the myth of the Roman Empire is not as influential in Europe itself. Nowadays, the heirs who claim to be direct descendents of the Roman Empire are no longer the Roman-Germanic Empire, not Carlos the 5th, not Napoleon, neither is Hitler in its latest version, nor Stalin in another. Rather, the current heir of that history is the United States, regardless of the fact that this past took place in Europe, with its inherited mythology. Now Europe has been stripped of the opportunity to become the space of primary magnitude and importance in the historical-political order, for which it was a model. As it turns out, Europe already existed, and was previously a more consistent concept than it is today.

Europe and her people are always in a state of flux. One of the characteristics of European History is Europe's capacity for continuous renewal. In the Middle Ages, Europe was renewed due to the Greek philosophers, Plato and Aristotle. There was a second birth with the Portuguese discoveries. We were, in one sense, the agents of this second birth. The Portuguese discoveries (and later those of the Spanish, the French, the British etc.) in their promotion of exploring the New World established a different

Europe. Europe became the Old World, as a yet unknown world was discovered, one of which we knew nothing, and was yet without comprehension.

It was in this second Europe, after the discoveries that we Europeans began to develop an identity which we did not previously have, when we were nations with a certain consistency in our heritage, be it Greek, Latin etc., but our identity developed when we saw the wider world for the first time.

The New World which was born through the Discoveries also became involved in the continuity of the European world. This was the birthplace of imperialism which determined the occupation of Latin America on one side, and of Africa on the other (becoming a kind of farm for the Europeans). Europe was part of everything. Fernando Pessoa stated: I had been living in Durban as a European and I was never truly outside of Europe. Everything was Europe, although this constituted precisely the greatest illusion which Europeans hold. Europe itself undertook to reduce itself to what we today refer to as Europe.

However, today we are reduced to our own geographic boundaries, as known in Ancient times. Outside of this is non-Europe, which has not looked at the rest of the world as has Europe. All of a sudden, we were relative. Nowadays, Europe is a geographical space on the planet, alongside the others, which until recently did not have the same importance or almost mythical significance.

This could appear to be quite deceptive, but in truth, there is no Europe, rather a collection of Europes. It seems to me that the scheme that is most apt to what is now Europe, and the way in which it functions is a kind of Leibnizian paradigm, a set of monads which are all unique, but which could sing together in harmony. But, unfortunately, not everyone is singing from the same hymn-sheet...

Whereas in the past, we thought of Europe as having a certain coherence, which was simultaneously religious, social, political etc., today this Europe does not exist except as an aspiration towards continual renewal, particularly in the cultural order. We are in a new cycle of renewal, as we have identified others in the past, but this time we live in a precocious age and we are already weary of this relative weakness. In any case, we may always seek to renew ourselves, as this is the continent of Plato, of St. Thomas Aquinas, of cathedrals and of Galileo.

In conclusion, Europe is a continent which may live its mythical-cultural identity, and the Europeans had no need to be so convinced of its own decay, as they continue to be. We narrowly escaped in the last century, but were saved by those whom today, we look

up to, and with reason, for they are the ones who are masters of the world and we are not, but we were.

And in some sense, it is what it has always been. And that is Europe.

This article was originally a presentation given at the international conference, "Myths of Origin of European Nationalities", at the University of Aveiro, May 2011.

Eduardo Lourenço is a Portuguese essayist, lecturer, philosopher and intellectual.

A EUROPA DAS NAÇÕES OU A NAÇÃO EUROPA Mitos de Origem Passados e Presentes*

Patrick J. Geary

Institute for Advanced Study, United States of America

Resumo: Este artigo começa por descrever os mitos de há muito padronizados da re-orientação dos espaços europeus trazida pela migração dos povos germânicos concomitante ao desmembramento do Império Romano. O posterior acréscimo de mitos de identidade em torno dos espaços ocupados tem sido cada vez mais debatido. Onde antes os mitos de origem espacial prevaleciam em histórias nacionais, ao longo do tempo eles sofreram mudanças no sentido de se tornarem mitos de essências nacionais ou étnicas, mitos que ainda possuem muita atração em lugares como Flandres, Catalunha ou partes da antiga Europa de Leste. Hoje, no entanto, assistimos a chamadas na Europa para histórias de identidade que transcendem a etnia, embora a questão permaneça quanto à forma como a história europeia pode ser reescrita para enfatizar a unidade sobre a especificidade étnica. A própria legitimidade de uma tal abordagem revisionista também não é clara. O que pode ser feito, por exemplo, com a herança cristã da Europa, quando a Europa é, sem dúvida agora pós-cristã em muitos aspectos? Em qualquer caso, os mitos que iriam estabilizar uma identidade europeia ainda não existem. Além do mais, as referências europeias estão cada vez mais amplas, incluindo, no mínimo, um grau de americanização e da presença do Islão. Tudo isto são coisas com que a Europa terá de lidar antes que se possa dizer que os hipotéticos mitos de identidade pan-europeus existem, tampouco são validados na vida dos seus cidadãos.

Palavras-chave: Europa; Mitos de Origem; Idade Média; Etnia; Mitos Identitários

Em 1555, Wolfgang Laz, um historiador, humanista, e cartógrafo da corte Vienense, dispôs-se a fazer uma descrição das origens dos “francos, alamanos, suevos, marcomanos, boios, carni, taurisci, celtas, e galacianos”, cujos descendentes ele julgava constituírem os habitantes das terras dos Habsburgo¹. O resultado foi a monumental obra “*De gentium migrationibus*”, a primeira tentativa exaustiva de atribuir as origens dos povos europeus a uma série de complexas migrações. Apesar de ter sido escrito em Latim, a expressão “*migrations gentium*” de Laz foi rapidamente traduzida para alemão como *Völkerwanderung* ou Migração de Povos. No conhecimento em língua alemã subsequentemente produzido, este termo foi ganhando nova importância ideológica, especialmente na história das nações europeias e nos discursos nacionais, fornecendo às populações europeias poderosos mitos de origem. Com o tempo, a imagem dos povos germânicos, migrando para sul a partir da Escandinávia ou das costas do Báltico até chegar às fronteiras do Império Romano, a partir das quais fluíram para o mundo Romano, criando os reinos dos alanos, suevos e visigodos na

* **Tradução:** Belmira Coutinho
Revisão: Maria Manuel Baptista

Península Ibérica, os reinos Ostrogodo e, mais tarde, Longobardo na Itália, os reinos Anglo-saxónicos da Bretanha, e o, mais duradouro, reino dos francos na Gália, tornou-se uma das mais importantes explicações causais para o desaparecimento do Império Romano no Ocidente. A noção de que entre o final do séc. IV e o séc. VII a Europa foi transformada pelas migrações de povos, especialmente os germânicos, que destruíram o Império Romano e criaram as novas comunidades nacionais, que constituíam os antepassados dos modernos estados-nação, foi largamente aceite pelos académicos e pelo povo em geral. Isto era verdade mesmo nas regiões falantes de Romance, ainda que aí essas movimentações de povos fossem descritas menos como migrações ou *Wanderungen* e mais como *Las invasiones bárbaras*, *invasions barbares*, *invasioni barbariche*, ou Invasões bárbaras. Vistas quer como migrações pacíficas, numa perspectiva positiva, quer como invasões, numa perspectiva negativa, estas movimentações populacionais desde os confins da Europa ou já de fora dela para o antigo mundo Romano eram vistas como tendo sido o evento basilar da época, um fenómeno que criou o momento de aquisição primária de pátrias ancestrais. À medida que os povos europeus completavam as suas migrações, adquiriam de uma vez por todas os seus territórios sagrados, territórios esses que eles ocupariam daí em diante e onde iriam construir as suas nações. Mesmo aqueles que desapareceram, como os godos, suevos, ou os alanos, tinham ainda assim ajudado a criar as novas nações europeias; os seus sucessores completariam a tarefa e periodicamente as suas memórias seriam recordadas por regimes posteriores, mais notoriamente os godos na Espanha pós-medieval e actualmente os longobardos na Lega-Nord de Umberto Bossi, na Itália. Outros povos, mais bem-sucedidos, como os anglo-saxónicos, os francos, os lombardos, bem como povos eslavos como os sérvios e os croatas, e a nação singular dos húngaros, delinearão a sua história ininterrupta desde este momento até ao presente.

Como é que são percebidos estes povos Europeus? Dentro do campo geral dos estudos nacionalistas contemporâneos, poderíamos basear-nos em três critérios enumerados pelo investigador holandês de mitos nacionais Joep Leerssen². Segundo este autor, as definições modernas de nação combinam imagens de unidade cultural, linguística, e étnica. O autor salienta ainda que o pensamento nacional contemporâneo assume:

- 1- “que a nação é a mais natural e orgânica agregação de humanos, e a mais natural e orgânica subdivisão da humanidade; e que, como tal, a reivindicação de lealdade da nação sobrepõe-se a todas as outras alianças.”

- 2- “que o estado-nação baseia a sua incumbência e soberania na incorporação de uma nação constituinte, de modo que a lealdade cívica para com o estado é uma extensão natural da solidariedade (cultural, linguística, étnica) nacional;”
- 3- “que territorial e socio-politicamente, a mais natural e orgânica divisão da humanidade em estados se faz ao longo de linhas (culturais, linguísticas, étnicas) “nacionais”, de modo que, idealmente, há uma sobreposição sem falhas entre o desenho do estado e o da sua nação constituinte”³.

Tal como Leersen destaca, nenhuma destas características suporta uma análise profunda. Não há nada de “natural” no direito natural à soberania baseado na cultura comum, e nem sequer a língua, os costumes e a cultura comuns o são realmente: são tudo abstrações, o resultado de, como diz Benedict Anderson, uma comunidade mais imaginada do que vivida⁴. Estas comunidades tampouco correspondem a fronteiras territoriais nítidas: a etnia não se pode mapear geograficamente, excepto se essa coincidência for resultado de limpeza étnica. Não obstante, estas características do pensamento nacionalista continuam a manter grande parte da humanidade sob um poderoso feitiço, mesmo na nova Europa do século XXI.

Estes mesmos princípios não são estranhos às definições pré-modernas de *nationes* ou *populi*. *Natio*, com etimologia em *nascor* (nacer, provir), sugere uma descendência comum. Tal como sugeriu Cassiodorus, o senador Romano ao serviço do governante godo Teodorico o Grande, “o termo nação exclui os estrangeiros e inclui apenas os que partilham o nosso sangue”⁵. Nas célebres palavras do clérigo e cronista Regino de Prum, “as diferentes nações de povos distinguem-se por nascimento, costumes, língua, e leis”⁶. Definições como esta têm implícita uma identidade natural e objectiva que pode ser reconhecida tanto pelos membros da nação como por estrangeiros, uma identidade à qual não se pode fugir e que deve ser adoptada.

E, no entanto, é precisamente a existência objectiva das nações que se tornou num assunto amplamente debatido, não só no presente, mas também - talvez especialmente - no passado. Laz teve que desenvolver argumentos com alguma elaboração, retirados de fontes bíblicas e clássicas e das suas incursões pela filologia comparada, para sustentar as suas teorias da migração dos povos, teorias essas que, segundo ele mesmo reconheceu, seriam rejeitadas por muitos. Do mesmo modo, hoje em dia os chamados povos da Europa, passada e presente, desaparecem numa tradição discursiva contraditória. Em décadas recentes, a imagem de povos bárbaros a espalhar-se através do Reno, dos Alpes, e dos Pirenéus, de bandos eslavos a emergir do norte da Ucrânia para conquistar as regiões do norte do Império Romano e para ocupar as terras

abandonadas pelas migrações germânicas, destruindo uma civilização antiga no processo (ou, na versão alternativa, renovando com “sangue novo” um mundo Romano débil e cansado), tem sido questionada pelos historiadores. A primeira tentativa de revisão desta imagem centenária começou com Reinhold Wenskus, um medievalista alemão que também estudou antropologia, e que se aventurou a escrever que, ao invés de conceberem os migrantes como um povo, talvez eles fossem na realidade uma pequena elite que transportava consigo um “núcleo de tradição” em torno do qual novas comunidades podiam ser criadas⁷. Um pouco mais radical, Walter Goffart, historiador da Antiguidade tardia, rejeitou totalmente a ideia de migrações, defendendo que a ideia de migração de uma pátria ancestral a norte é ficção literária⁸. Para além disso, este autor rejeita igualmente a imagem de vastas hordas bárbaras espalhando-se para além das fronteiras Romanas e forjando novos reinos e territórios no coração do Império. Em substituição dessa ideia, Goffart entende que este processo consistiu num número relativamente pequeno de guerreiros bárbaros, maioritariamente membros do exército Romano, que se estabeleceram no mundo Romano de acordo com uma cuidadosa atribuição não de terras mas de rendas, o que resultou em mudanças sociais ou políticas pouco significativas no mundo do antigo Império. No outro extremo do espectro cronológico, somos hoje encorajados a minimizar não só o passado remoto dos povos europeus como também o seu presente: cada vez mais os cidadãos da União Europeia estão a ser evocados como uma comunidade imaginada distinta: como Europeus, uma identidade talvez tão problemática como as identidades nacionais particularistas que é suposto substituir.

Será que os povos da Europa emergiram no início da Idade Média como resultado das migrações bárbaras? Este debate continuaria no reino da discussão histórica, sujeito a calorosos, mas académicos debates sobre a chegada da revolução agrícola à Europa ou sobre a natureza da colónia da América do Norte do outro lado do Estreito de Bering, não fosse o facto de que, desde a época de Laz, a significância de migrações como a germânica, a mais tardia eslava, ou a ausência de migrações, se ter tornado um assunto central não só na academia, mas no auto-entendimento das nações europeias, não no passado distante, mas no presente e no futuro. Se a emergência das nações da Europa teve lugar durante o período de migrações, então as reivindicações de identidade, de direito à terra, continuam a estar ligadas ao modo como se entende que as *migrationes gentium* aconteceram. Se não aconteceram, existirá então talvez um só povo europeu, uma só nação europeia, que transcende não só o tempo como séculos de violência e competição, muitas vezes amargas?

O objectivo deste ensaio não é o de entrar em debates sobre a realidade, o tamanho, os efeitos, e os processos das migrações bárbaras. Este é um debate importante, mas que deve ser deixado para outra altura e outro lugar. Em vez disso, pretendo explorar as histórias que foram contadas e que continuam a ser contadas sobre estes povos e sobre as nações que afirmam serem descendentes mais ou menos directos deles. Estes mitos de origem continuam a ter um grande poder de atracção, independentemente de serem ou não fundados em acontecimentos históricos. Tal como o grande historiador francês Marc Bloch salientou, os mitos de origem nunca são sobre princípios, e sim sobre essências, e assim os mitos de origem europeus, do presente e do passado, continuam a desempenhar um papel vital, ainda que muitas vezes de forma inconsciente, nas políticas identitárias da actualidade.

Deste modo, será adequado, desde o início, recordar que Wolfgang Laz não estava, de modo algum, a tentar explicar a queda do Império Romano através dos seus relatos sobre as migrações. Tal como era apropriado para um humanista na corte dos Habsburgo, os seus interesses eram, em primeiro lugar, dinásticos, e mesmo genealógicos: a descrição das origens de uma nova *gens*, a *gens Austriadum*. Ao proceder desse modo, o seu objectivo era o de combater um passado alternativo: tal como afirma na sua conclusão, Laz estava certo de que a sua visão sobre as migrações seria sujeita a muitas críticas, especialmente devido ao facto de que, como ele diz, “nestes dias ninguém fica satisfeito se não conseguir estabelecer a sua ascendência até Troia”⁹.

O mito das origens troianas, tanto na versão Virgiliana como no modo como foi recontado desde pelo menos o século VII, enquanto relato das origens dos francos, havia desde há muito conferido um sentimento de origem comum e civilização partilhada à população europeia, quer fosse falante de línguas germânicas quer de Romance. Em conjunto com o Cristianismo, o mito classicizante comum fornecia o suporte para uma cultura comum. Laz representa uma tentativa inicial de se distanciar deste passado, de substituir o poderoso mito de origem troiano unificador por ancestralidades alternativas, ancestralidades que poderiam levar a novos entendimentos de identidade e origens nacionais e destino. Assim, os novos mitos de origem foram posicionados de modo a substituir, ou pelo menos competir com, os mitos de origem mais antigos.

A origem troiana era um mito de origem pan-europeu; o outro, ainda poderoso no séc. XVI, era o relato bíblico da dispersão de povos depois do Dilúvio e especialmente depois da destruição da Torre de Babel. Juntas, estas duas tradições, a Clássica e a

bíblica, representavam os modos fundamentais de perceber e classificar os povos durante a Idade Média.

O mito de origem troiana foi apenas um dos que mais perdurou da tradição Clássica. Os historiadores e geógrafos gregos, e, mais tarde romanos, tinham um entendimento complexo e dicotómico dos povos, tanto do seu como daqueles com quem contactaram.

A divisão etnográfica fundamental no mundo Clássico situava-se entre os helénicos, ou, mais tarde, os romanos, e os bárbaros. Os autores clássicos estavam cientes da complexidade e da historicidade das suas próprias comunidades civilizadas. Os romanos, em particular, percebiam que o *Populus Romanus* era uma amálgama de várias comunidades diferentes, unidas pela lei e pela constituição. Contudo, os bárbaros, os *gentes*, eram percebidos mais como parte do mundo natural do que do histórico. Para os etnógrafos gregos, a começar por Heródoto, estes povos estrangeiros eram eternos, e as origens de povos específicos podiam ser encontradas ou na autoctonia ou na migração. Na sua famosa justaposição dos egípcios e dos citas Heródoto considera que os primeiros, juntamente com os frígios, se encontram entre os povos mais antigos, e, mais do que isso, que são um povo que nunca deixou o seu local de origem, ainda que se tenha expandido para além dele. Ao rever as possíveis origens dos egípcios, afirma: “eu acredito que os egípcios não surgiram com a criação do que os Jónios chamam o Delta: eles existem desde que os homens foram feitos”¹⁰.

Heródoto relata, por contraste, que os citas eram um dos povos mais jovens, tendo fornecido três hipóteses para as suas origens - uma que ele considera ser a dos próprios citas, outra dos gregos pônticos, e ainda outra à qual não atribui nenhuma fonte, mas que ainda assim prefere. O mito de origem cita é de autoctonia:

No início, um certo Targitaos, filho de Júpiter e de uma filha de Boristenes, foi o primeiro homem que alguma vez viveu no seu país. Ele teve três filhos, Leipoxais, Arpoxais e Colaxais, o mais novo dos três. Enquanto eles ainda governavam, caíram do céu quatro utensílios, todos de ouro – um arado, uma junta de bois, uma acha-de-armas e uma caneca. Os irmãos tentaram pegar nos objectos à vez, mas só o irmão mais novo o conseguiu. Por esse motivo, os irmãos mais velhos acordaram que devia ser ele a governar o reino. Foi de cada um dos três irmãos que descenderam as diferentes divisões dos citas¹¹.

Este famoso relato e a muito comentada narrativa apresentam um esquema clássico que transcende os citas: é, em primeiro lugar, um relato da origem da família real, mas

também de um povo. Um primeiro humano, com origens semi-divinas, torna-se o pai de todo um povo, ao mesmo tempo que as divisões entre os diferentes membros deste povo são explicadas como descendentes dos diferentes filhos do fundador. Veremos este modelo frequentemente no futuro.

Os gregos pônticos tinham um mito de origem diferente, mas ainda assim típico: atribuíam as origens dos citas ao herói grego Hércules, que deambulou pela região da Cítia com os seus cavalos, que desapareceram numa tempestade. Foram descobertos por ele nas mãos de um monstro, metade mulher, metade serpente, tendo exigido que Hércules se deitasse com ela para ter os seus animais de volta. Ele assim fez e o resultado foi o nascimento de três filhos. Só um, Scythes, foi capaz de superar um teste de força que o seu pai deixou para os filhos, e foi dele que descenderam os reis dos citas¹².

A última história, a preferida por Heródoto, é mais prosaica. De acordo com o seu registo, os citas tinham antes vivido na Ásia, mas foram expulsos pelos masságetas, tendo acabado por chegar às terras dos cimérios. Confrontados com uma invasão, alguns dos cimérios optaram por partir, mas outros escolheram ficar e lutar, tendo sido derrotados pelos citas, que ocuparam depois as suas terras¹³.

É imediatamente evidente que este último não se trata de modo nenhum de um mito de origem no sentido da origem de um povo: o povo já existe mas não possui terras. É antes a história do modo como este povo adquiriu a Cítia, um “Landnahme”, como os estudiosos alemães viriam mais tarde a chamar ao momento de aquisição primária de um território. A suposição implícita num tal relato é que quaisquer reivindicações anteriores pelo direito à terra (tal como neste caso a dos cimérios) foram extintas; e assim sendo todas as subseqüentes tentativas de retirar a terra aos citas seriam ilegítimas.

Estas histórias de povos como descendentes de um antepassado comum, muitas vezes semi-divino, ou como resultado de migrações de um local indefinido, são comuns aos mitos de origem europeus durante milénios. Quando, pelo final do séc. I, Cornelius Tacitus se dispôs a registar as origens dos germanos, também ele falou de um Mannus, filho do deus Tuisto que, tal como o cito Targitaos, teve três filhos dos quais descenderam as três divisões dos germanos¹⁴. Muitos outros mitos de origem, como o dos croatas ou dos búlgaros, atribuiriam também a origem do povo à descendência das suas primeiras famílias reais. Estes também não diferem na sua essência dos mitos bíblicos encontrados no Génesis: o capítulo 10 do Génesis conta que, tal como Targitaos e Mannus, Noé teve três filhos: Sem, Cam, e Jafé. É aos seus descendentes que são

depois atribuídas as origens dos povos conhecidos, e o capítulo conclui: “delas descendem os povos que se espalharam, após o dilúvio, sobre a terra”.

Uma característica destes primeiros mitos de origem era que eles tendiam a colocar as movimentações de povos num qualquer passado primordial e depois a estabelecer-lhes rapidamente uma ligação com uma geografia específica. Os nomes dos povos identificados pela primeira vez por histórias gregas ou bíblicas como habitando um local específico tendiam a ficar ligados às populações daquelas regiões de aí em diante. Para voltar aos citas, por exemplo, Plínio, quatro séculos depois de Heródoto, continuava a rotular todos os povos a norte do Danúbio como citas: “daqui para a frente todas as *“gentes”* são citas”, escreve ele, embora distinga entre os citas, os getas, os sármatas, os aorsi, os alanos, e os rhoxolani.¹⁵ E estes, como ele assegura aos leitores, são todos citas, apesar de não usarem esse termo: “o nome dos citas espalhou-se em todas as direcções, tão longe quanto os sármatas e os germanos, mas esta designação antiga não perdurou excepto nas secções mais marginais destas *“gentes”*, que vivem de forma quase desconhecida para o resto da humanidade”¹⁶. E três séculos mais tarde, o general romano Ammianus Marcellinus (325/330– depois de 391), continua a incluir todos os povos a norte do Danúbio como citas: “inúmeros povos citas cujas terras se expandem sem limite conhecido, dos quais uma pequena parte vive do cereal, mas cujo resto deambula por vastos desertos”¹⁷.

A partir do séc. III, os cronistas cristãos universais, ao escreverem sob influência dupla da etnografia clássica e da história bíblica, procuravam colocar nestas estruturas herdadas os povos bárbaros com quem contactavam. Deste modo, por exemplo, os godos tornaram-se nos getas, enquanto outros povos como os hunos foram identificados com os descendentes de Gogue e Magogue. Novas variantes destes mitos de origem apareceram também quando autores completamente romanizados e cristianizados, alguns afirmando serem novos descendentes dos povos antigos que tinham penetrado no império nos séculos IV a VII, começaram a tentar compreender a sua origem dentro da tradição cultural clássica cristã. Deste modo, Jordanes, um descendente de godos que moravam em Constantinopla no séc. VI, providenciou uma pré-história dos godos/getas, registando que os godos tinham vindo originalmente da ilha de Scanda, identificada frequentemente daí em diante como Escandinávia, uma origem eventualmente reivindicada também por vândalos, burgúndios, gépidas, hérulos, e lombardos¹⁸. Os francos, menos certos das suas origens, ligaram-se, no séc. VII, ao rei Príamo de Troia, pretendendo que, a seguir à sua expulsão de Troia, uma parte do seu povo se tinha tornado macedónio, enquanto a outra, tomando o nome do seu rei, Francio, se tornou nos francos.

Esta reivindicação de origens troianas tornou os francos ao mesmo tempo irmãos dos romanos, que também descendiam de um herói troiano, ainda que menor que Príamo, e também dos macedónios, e em particular de Alexandre, o Grande, que permaneceu, durante a Idade Média, um herói e um conquistador universalmente aclamado. Este mito de origem, muito mais do que as lendas de origens escandinavas, apelava à sociedade medieval e a grande parte da sociedade moderna porque estabelecia uma ligação próxima entre as elites francas e a civilização romana. Hoje em dia o debate sobre se os bárbaros destruíram o Império Romano continua, mas para os francos, godos, lombardos e outros, a sua perspectiva era que tinham, na realidade, salvo e restabelecido o Império.

Os cristãos europeus, pelo menos a partir do séc. IX, não tinham dúvidas sobre qual origem preferiam: entre romanos e bárbaros, a sua identidade estava intimamente ligada à dos romanos, enquanto que a identidade bárbara foi crescentemente deslocada dos estados da Europa pós-romana para as sociedades romanas ou muçulmanas nos limites deste mundo em rápida expansão. Nacionalidades e nações específicas eram certamente reconhecidas e mesmo por vezes celebradas (ou atacadas), mas mitos de origem como os que foram atacados por Laz sobre as origens comuns dos francos (por esta altura percebidos como nobreza europeia) e dos romanos eram amplamente aceites. Para além disso, as diversas “*nationes*” eram, cada vez mais, percebidas como não mais do que subgrupos do grande “*populus christianus*”, o povo cristão, que segundo a perspectiva eclesiástica romana deveria ser governado por Roma. De facto, este tinha sido o grande resultado da descrição feita por Regino de Prüm que contemplava diferentes nações divididas segundo origens, costumes, línguas, e leis: o que era essencial, segundo defendia o autor, não eram estas diferenças, mas sim o facto de estarem todos unidos por uma fé, mesmo se os costumes locais fossem diferentes¹⁹. O que interessava fundamentalmente para a elite europeia era a sua unidade, não a sua diversidade.

Todavia, Laz e os intelectuais alemães seus contemporâneos estavam a dar início a um processo de transformação, um novo modo de entender a identidade, ou de imaginar a comunidade – o qual iria derrubar a crença europeia num mito de origem romana comum, tal como, em última análise, na unidade do “*populus christianus*”. Este processo começou no final do séc. XV e, como Caspar Hirschi defendeu, colocou humanistas alemães ao serviço dos Habsburgo em competição com os humanistas italianos²⁰. Os humanistas do norte iniciaram um processo de re-diferenciação das nações, não só enquanto estados contemporâneos mas também enquanto povos com as suas histórias não-romanas individuais. A redescoberta da “*Germania*” de Tácito foi

crucial neste processo, sendo de uma importância incalculável para os intelectuais falantes de alemão, como também o eram tradições da erudição como a de Laz, que tentavam distinguir os vários povos europeus segundo critérios linguísticos e de origem. Laz estava convencido de que as principais línguas da Europa, incluindo as dos “hispanicos, gauleses, *belgae*, ítalos e longobardos” derivavam na realidade do que ele chamava teutão (uma designação ampla originalmente aplicada ao vernáculo franco)²¹, dando assim precedência às migrações dos povos teutões. Ao mesmo tempo, o autor defendia que o carácter essencial dos povos não mudava ao longo do tempo ao ponto de ser “necessário conhecer a migração dos povos, não só para se ter uma melhor compreensão da história, mas, verdadeiramente, de modo a expor as origens destes povos, os quais, com a sucessão de tantos séculos, não são muito influenciados por língua e costumes”²².

O resultado deste movimento, que se intensificou durante a Reforma, conduziu a uma busca crescente por antiguidades alternativas, por outras maneiras de entender as origens dos povos e das nações da Europa. Velhos mitos de origem nacionais como os dos longobardos e dos godos foram reavivados, enquanto novos mitos foram gerados, maioritariamente focados na chamada “era das migrações”. As convulsões da Revolução Francesa contribuíram para a politização desta busca, tanto como a reação ao imperialismo francês em regiões de língua alemã, como enquanto meio para estabelecer direitos políticos entre grupos minoritários nos impérios Russo, dos Habsburgo e Otomano.²³ Rapidamente, por toda a Europa, uma história baseada na ciência e na filologia, e posta agora ao serviço da nação, estava a gerar mitos nacionais, mitos que enfatizavam não só as origens, mas principalmente as essências dos povos da Europa e, assim, o número de povos que encetou esta história começou a crescer incessantemente.

Revivalismos nacionais na Escandinávia geraram mitos anti-germânicos na Dinamarca e mitos anti-dinamarqueses na Noruega, ambos retirando inspiração do material da saga islandesa para elaborarem interpretações particulares das suas origens nacionais²⁴. Na Boémia, filólogos e nacionalistas checos fizeram renascer os mitos fundadores do séc. XI constantes na crónica de Cosmas de Praga, indo mesmo ao ponto de forjar novos textos vernaculares sobre a mítica fundadora da nação Boémia, Lebusa²⁵. Os nacionalistas húngaros, excitados pela descoberta da relação entre a língua húngara e a finlandesa, debateram sobre a possibilidade de as origens dos magiares estarem nos guerreiros de Átila, o Huno, ou nos pescadores do mar Báltico²⁶. Os romenos procuraram origens nacionais nos legionários do imperador romano Trajano que derrotou os dácios, cujo reino, situado na actual Transilvânia, também

tornou esta disputada região húngara no coração mítico da nação romena. Na Bulgária, uma forte identificação com origens pan-eslavas defendidas por historiadores como Marin Drimov dominou o discurso nacional até ao início do século XX, quando a atenção começou a deslocar-se para os “antigos búlgaros” como descendentes da “raça” dos citas e dos sármatas²⁷. Em Inglaterra, os raciais anglo-saxonistas argumentavam que as invasões anglo-saxónicas do séc. V tinham expulsado para Gales ou erradicado completamente a população celto-britânica, deixando Inglaterra como uma nação anglo-saxónica pura²⁸. E claro, na Alemanha, os mitos da pureza e virtude alemães derivadas de Tácito contribuíram para a criação de uma Alemanha unida sob o jugo prussiano antes de, no séc. XX, entrar numa espiral da pior violência racial nacionalista.

É difícil, da perspectiva do século XXI, considerar o fruto de uma mitologização tão particularista exerceu uma influência positiva na Europa. Não obstante, desde o colapso do Império Soviético há duas décadas, líderes populares nacionalistas a leste e a oeste perceberam que dar atenção a estes velhos mitos de um passado heroico, encontrando uma origem nacional primariamente adquirida e uma cultura unificada tem o poder de motivar as massas. Isto é verdade na Europa do leste, mas é verdade também em partes da “velha Europa” tais como a Bélgica, onde a identidade étnica flamenga destruiu quase por completo qualquer identidade nacional que restasse, ou na Catalunha, onde a identidade catalã separou esta região da Espanha em tudo menos na lei.

Em parte como reacção a estes movimentos, e em parte como resposta a medos de novas *Völkerwanderungen*, novas migrações, agora de África e da Ásia Menor, ouvimos vozes que parecem estar a apropriar-se de algo do género dos chamamentos antigos, pré-modernos, apelando a uma identidade comum que transcende a nação étnica. Quais são os novos mitos nacionais nos quais se poderia basear uma identidade nacional europeia? Quais seriam os perigos dessa nova identidade?

Uma história partilhada é um elemento poderoso em tal criação, mas como pode a história da Europa ser escrita e entendida de um modo que conduza a unidade, ao invés de reacender velhos antagonismos, guerras e mal-entendidos? Efectivamente, tais projectos estão actualmente em curso e alguns historiadores acreditam que, nas palavras de Jürgen Elwert, “tal como as histórias nacionais do século XIX forneceram elementos fundamentais sobre os quais as identidades nacionais se escoraram, a pesquisa histórica europeia moderna deve contribuir para sustentar o processo de integração europeia ao fornecer argumentos que o acompanhem”²⁹. Mas será que

substituir mitos de origens nacionais instrumentalistas por mitos de integração europeia instrumentalistas terá mais legitimidade? Não acarretará isto os seus próprios perigos? Tomemos em consideração o discurso proferido por Geert Wilders em 25 de março de 2011, no qual o líder do terceiro maior partido político na Holanda comparou explicitamente as invasões bárbaras do século VI com as actuais migrações do mundo islâmico, apenas para concluir que estas últimas representam um maior perigo para a existência da Europa do que as primeiras.

Haverá realmente uma identidade europeia partilhada? Existirão, por exemplo, “lieux de mémoire” da Europa? O centrista europeu Robert Schuman fez uma tentativa efectiva de imaginar tal conjunto. Contudo, tal como Gerard Bossuat sugeriu, quando convidado para escrever um artigo intitulado “Lieux de mémoire para uma Europa unida”, “os lieux de mémoire da Europa unida são menos numerosos do que os da Europa desunida”³⁰.

Se não é possível encontrar-se uma identidade nacional europeia num passado comum, devemos virar-nos, como na Idade Média, para a noção de um “*populus christianus*”? Esta é uma ideia cuja popularidade tem vindo de facto a crescer, ao mesmo tempo que o medo da islamização da Europa também cresce. Mas a noção de uma herança cristã partilhada tem os seus problemas: distante o bastante das divisões históricas entre católicos e protestantes, ainda visíveis na Irlanda do norte, ou entre ortodoxos e católicos nos Balcãs, há a realidade inegável de que o cristianismo na Europa foi durante grande parte da sua história a fonte ideológica para o tipo de intolerância, repressão de mulheres e minorias e políticas iliberais que os europeus criticam no Islão dos nossos dias. Para além disso, a Europa nunca foi inteiramente cristã: as suas populações muçulmana e judia sempre foram uma realidade, e o tratamento dado a estas comunidades sempre fez parte das vergonhas mais profundas da Europa. Finalmente, existe a realidade de que o cristianismo, para a maioria dos europeus, é em grande parte uma tradição do folclore: em vez de se voltar para uma identidade cristã, a Europa poderia, mais honestamente, falar de uma identidade pós-cristã. Hoje em dia a Europa cristã é cada vez mais um mito, tanto quanto o é o das origens troianas dos francos.

Onde é que isto nos deixa? Os mitos que criaram as nações da Europa, se não desapareceram, estão deteriorados e a ficar progressivamente ultrapassados; os mitos que iriam criar uma identidade europeia ainda não existem. Será que a única fonte de uma identidade nacional europeia só pode ser encontrada em oposição a uma ameaça percebida como comum, quer se trate do império americano quer do islão em

expansão? Mas a americanização da Europa, para o bem e para o mal, já é, seguramente, uma realidade, e o Islão tem raízes profundas na Europa, como parte da sua tradição religiosa mais dinâmica. Uma nova nação europeia terá que aceitar estas novas, ainda que preocupantes, realidades.

¹ Wolfgang Lazius, *De gentium aliquot migrationibus: sedibus fixis, reliquis, linguarumque initiis & immutationibus ac dialectis, libri XII ...* (Basel: Johannes Oporinus, 1557). Sobre Laz ou Lazius vide Herwig Wolfram, “Gothic History and Historical Ethnography,” *Journal of Medieval History* 7 (1981): 311-12; Arno Strohmeyer, “Geschichtsbilder im Kulturtransfer: Die Hofhistoriographie in Wien im Zeitalter des Humanismus als Rezipient und Multiplikator,” in *Metropolen und Kulturtransfer im 15./16. Jahrhundert. Prag–Krakau–Danzig–Wien*, ed. Andrea Langer & Georg Michels (Stuttgart: Franz Steiner, 2001), 65–84; Kristoffer Neville, „Gothicism and Early Modern Historical Ethnography,” *Journal of the History of Ideas* 70 (2009): 213-234, esp. pp. 224-225; and Walter Goffart, *Rome’s Fall and After* (London: 1989), 122.

² Joep Leerssen, *National Thought in Europe: A Cultural History* (Amsterdam, 2006).

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (London: 1991). Anderson confere um sentido muito particular a “imaginada”. Uma vez que mesmo os membros de nações pequenas podem nunca conhecer todos os outros membros, imaginam-se parte de uma comunidade maior, que eles nunca conseguiriam conhecer completamente. Todavia, ao contrário daqueles que diriam que, porque a nação é inventada, ela é de certo modo falsa, Anderson afirma que imaginar a nação é o processo pelo qual uma verdadeira comunidade pode ser criada.

⁵ Sobre a distinção feita por Cassiodorus, entre *gens* e *natio* vide Verena Postel, *Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter* (Stuttgart: 2004), p. 60. Cassiodorus explica a distinção do seguinte modo: “uma *gens* pode incluir alguns membros estrangeiros, e quando falamos de *natio*, não incluímos os que entraram nela, já que o termo *natio* exclui estrangeiros e inclui apenas aqueles do mesmo sangue.” (*Gens enim aliquos potest habere peregrinos, et dum natio dicitur, non advenas complectimur, sed tantumgentem unius sanguinis indicamus*). Cassiodorus *Exp. In psalmum XCV v. 7 PL 70:679*.

⁶ *Diversae nationes populorum inter se discrepant genere moribus lingua legibus*. Regino of Prüm, *De synodalibus causis* ed. F. Kurze, MGH SS rer. Germ. 1890. xix f.

⁷ Reinhard Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung; Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*. Cologne: 1961).

⁸⁸ Goffart desenvolveu esta sua ideia em várias publicações polémicas. Vide, mais recentemente, *Barbarian Tides: The Migration Age and the Late Roman Empire* (Philadelphia, 2006).

⁹ “Quando iam nemo non Troiana sibi antiquitate atque origine placet.” Lazius, *De gentium aliquot migrationibus* p. 675.

¹⁰ Heródoto, *Histories*, Bk. II, 15.Tr. G. P. Gold, Lobe Classical Library 117 (Cambridge, Ma.:1920), p. 293.

¹¹ *Ibid.* Bk. IV, 5-6.

¹² *Ibid.* Bk. IV, 8-10.

¹³ *Ibid.* Bk. IV, 11.

¹⁴Tácito, *Germania*, 3.

¹⁵ Plínio, *Naturalis historia*, Bk. IV, 80.

¹⁶ *Ibid.*, Bk. IV, 82.

¹⁷ Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, 22, 8, 42.

¹⁸ Sobre estas lendas de origem *vide* Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon* (Princeton, 1988), 2nd ed. Notre Dame, In. 2005) para a perspectiva mais extrema que rejeita a possibilidade de que estas narrativas medievais contenham alguma informação sobre as sociedades bárbaras antes da sua entrada no mundo Romano.

¹⁹ ita sancta universalis aecclesia toto orbe terrarum diffusa, quamvis in unitate fidei coniungatur, tamen consuetudinibus aecclesiasticis ab invicem differt. *Ibid.*, p. xx.

²⁰ Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen: Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2005).

²¹ Hirschi, 146-47.

²² Lazius, *De gentium aliquot migrationibus*, p. 4.

²³ Sobre o complexo tema do nacionalismo e medievalismo no séc. XIX *vide*, entre outros estudos, Joep Leerssen, *National Thought in Europe: A Cultural History* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006: e Patrick J. Geary e Gábor Klaniczay, eds. *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe* (Leiden: Brill, in Press).

²⁴ Sverre Bagge, “Oehlenschlaeger and Ibsen: National Revival in Drama and History in Denmark and Norway c. 1800-1860” in Geary and Klaniczay, *Manufacturing Middle Ages*.

²⁵ Pavilina Rychterova, “The Manuscripts of Grünberg and Königinhof: Romantic lies about the glorious past of the Czech nation,” in *Authenticity and Forgery in Nineteenth*

Century Medievalism, Ed. János Bak, Patrick Geary & Gábor Klaniczay, (Leiden: Brill, in Press).

²⁶ Sobre os mitos de origen húngaros e a “guerra úgrica-turca” *vide* Gábor Klaniczay, “The Myth of Scythian Origin and the Cult of Attila in the Nineteenth Century, “ in *Multiple Antiquities-Multiple Modernities, : Ancient Histories in Nineteenth Century European Cultures* Ed. Gábor Klaniczay, Michael Werner, and Ottó Fecser (Frankfurt: Campus Verlag, 201), 185-211.

²⁷ Stefan Detchev, *Between Slavs and Old Bulgars: “Ancestors”, “Race” and Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Bulgaria,* in Geary and Klaniczay, *Manufacturing Middle Ages*.

²⁸ Patrick J. Geary, “Teutonische Rassenideologie im Amerika des neunzehnten Jahrhunderts,” in *Zur Geschichte der Gleichung 'germanisch – deutsch: Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen* ed. H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer, (Berlin: 2004), 343-356.

²⁹ Cit. in Konrad Hugo Jarausch, Thomas Lindenberger, *Conflicted Memories: Europeanizing Contemporary Histories* (New York: Berghahn Books, 2007). p.2. O texto de Elvert está disponível on-line sob o título “Vom Nutzen und Nachteil der Nationalhistorie für Europa,” em <http://www.heidelberger-lese-zeiten-verlag.de/archiv/online-archiv/elvert.pdf>

³⁰ *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* No. 61, Jan. - Mar., 1999.

Este artigo foi originalmente apresentado no congresso internacional “A Europa das Nacionalidades - Mitos de Origem: Discursos Modernos e Pós-Modernos”, na Universidade de Aveiro, em Maio de 2011.

Patrick Geary é um historiador norte-americano. A partir de 1 Janeiro de 2012, tornou-se professor de História Medieval do Instituto de Estudos Avançados, localizado em Princeton, New Jersey, e Distinto Professor Emérito de História Medieval na Universidade da Califórnia, Los Angeles, localizada em Los Angeles, Califórnia.
geary@ias.edu

EUROPE OF NATIONS OR THE NATION OF EUROPE Origin Myths Past and Present

Patrick J. Geary

Institute for Advanced Study, United States of America

Abstract: This article begins by outlining long-standard myths of the re-orientation of European spaces brought about by the migration of Germanic peoples attendant upon the break-up of the Roman Empire. The subsequent accretion of identity myths around the spaces occupied has been increasingly debated. Where once myths of spatial origin prevailed in national stories, over time these moved towards being myths of national or ethnic essences, myths which still possess much traction in such places as Flanders, Catalonia or parts of former Eastern Europe. Nowadays, however, we witness calls in Europe for identity stories that transcend ethnicity, although the question remains as to how European history might be rewritten to emphasize unity over ethnic specificity. The very legitimacy of such a revisionary approach is also unclear. What can be done, for example, with Europe's Christian heritage, when Europe is arguably now post-Christian in many ways? In any event, the myths that would set in place a European identity do not yet exist. Apart from anything else, European references are constantly widening, including at the very least a degree of Americanization and the presence of Islam. These are all things Europe will have to come to terms with before hypothetical pan-European identity myths can be said to exist, let alone exhibit validity in the lives of its citizens.

Key-words: Europe, Myths of Origin, Middle Ages, Ethnicity, Identity Myths

In 1555 Wolfgang Laz, a Viennese court historian, humanist, and cartographer, set out to describe the origins of the “Franks, Alemans, Suebs, Marcomanni, Boii, Carni, Taurisci, Celts, and the Galatians,” all of whose descendants he counted among the inhabitants of the Habsburg lands.¹ The result was his monumental *De gentium migrationibus*, the first comprehensive attempt to assign the origins of European peoples to a complex series of migrations. Although writing in Latin, Laz's term *migrationes gentium*, was soon translated into German as *Völkerwanderung* or Migration of Peoples. In subsequent German language scholarship, this term would continue through the centuries to gather new ideological importance, especially in the history of European nations and national discourse, providing powerful origin myths to the populations of Europe. In time, the image of Germanic peoples, moving south from Scandinavia or the shores of the Baltic before arriving at the frontiers of the Roman empire, from which they then streamed into the Roman world, creating the kingdoms of the Alans, Suevi and Visigoths in the Iberian peninsula, the Ostrogothic and later Longobard kingdoms in Italy, the Anglo-Saxon kingdoms of Britain, and most enduringly the Frankish kingdom in Gall, became a major causal explanation for the disappearance of the Roman Empire in the west. The notion that between the later

fourth and the seventh centuries Europe was transformed by the migrations of peoples, especially Germanic peoples, who destroyed the Roman Empire and created the new national communities that were the ancestors of modern nation states became widely accepted by scholars and general public alike. This was true even if in Romance speaking regions, although there these movements of peoples were described less as migrations or *Wanderungen*, than *Las invasiones bárbaras*, *invasions barbares*, *invasioni barbariche*, or *Invasões bárbaras*. Whether positively understood as pacific migrations or negatively seen as invasions, these population movements from the ends of Europe or beyond into the former Roman world were understood to have been the primary event of the age, a phenomenon that created the moment of primary acquisition of ancestral homelands. As European peoples completed their migrations, they acquired once and for all their sacred territories, territories that they would henceforth occupy and where they would build their national states. Even those that disappeared, the Goths, Suebi, or Alans, had nevertheless helped create the new Europe of nations; their successors would complete the task and periodically their memories would be recalled by subsequent polities, most notably the Goths in post-medieval Spain and today the Longobardi in the Lega nord of Umberto Bossi in Italy. For other, more successful peoples, the Anglo-Saxons, Franks, Lombards, as well as such Slavic peoples as the Serbs and Croats, and the unique nation of Hungarians, they would trace their uninterrupted history from this moment to the present.

What are these peoples of Europe understood to be? Within the general field of contemporary nationalism studies, one might rely on the three criteria enumerated by the Dutch scholar of national myths Joep Leerssen.² As Leerssen suggests, modern definitions of the nation combine images of cultural, linguistic, and ethnic unity. He continues to point out that contemporary national thought assumes

1. “that the nation is the most natural, organic collective aggregate of humans, and the most natural and organic subdivision of humanity; and that, as such the nation’s claim to loyalty overrides all other allegiances.
2. “that the nation state derives its mandate and sovereignty from its incorporation of a constituent nation, so that civic loyalty to the state is a natural extension of ‘national (cultural, linguistic, ethnic) solidarity;
3. “that territorially and socio-politically, the most natural and organic division of humankind into states runs along ‘national’ (cultural, linguistic, ethnic) lines, so that ideally there is a seamless overlap between the outlines of the state and of its constituent nation.”³

As Leerssen is quick to point out, none of these characteristics bear close scrutiny. There is nothing “natural” about the natural right to sovereignty based on common culture, nor indeed are common language, custom and culture actually common: all are abstractions, the result, as Benedict Anderson puts it, of a community not so much experienced as imagined.⁴ Nor do such communities correspond to neat territorial boundaries: ethnicity does not map geographically, unless such coincidence is the result of ethnic cleansing. Nevertheless these characteristics of national thought continue to cast a powerful spell over much of humanity, even in the new Europe of the twenty-first century.

These same principles are not foreign to pre-modern definitions of *nationes* or *populi*. *Natio*, with its etymology from *nascor*, to be born, suggests common descent. As Cassiodorus, the Roman senator in the service of the Gothic ruler Theoderic the Great, suggested, “the term nation excludes foreigners and includes only those of the same blood.”⁵ In the well-known phrase of the tenth century churchman and chronicler Regino of Prüm, Diverse nations of peoples are distinguished by birth, custom, language, and laws.⁶ Such definitions imply a natural, objective identity that can be recognized both by members of a nation and by foreigners, indeed an identity that cannot be escaped but must be embraced.

And yet the objective existence of nations is exactly what has become a much debated issue, not only in the present but perhaps especially in the past. Laz had to develop elaborate arguments, drawn from biblical and classical sources as well as from his attempts at comparative philology to develop his theories of the migration of peoples, theories that he recognized would be rejected by many. Likewise today the so-called peoples of Europe past and present disappear into a contradictory discursive tradition. In recent decades the image of barbarian peoples steaming across the Rhine, the Alps, and the Pyrenees, of Slavic bands emerging from Northern Ukraine to conquer the northern regions of the Roman Empire as well as to fill those lands abandoned by Germanic migrations, destroying in the process an ancient civilization (or, in the alternative version, renewing with “fresh blood” a tired and debilitated Roman world) has been called into question by historians. The first, tentative revision of this centuries-old image began with Reinhold Wenskus, a German medievalist also trained in anthropology, who ventured that perhaps rather than imagining the migrations as whole peoples, the actual migrants were but a small elite who carried with them a “kernel of tradition” around which new communities could be created.⁷ More radically, Walter Goffart, an historian of late Antiquity, has rejected the idea of migrations altogether, arguing that the motif of migration from an ancestral homeland in the north

is a literary fiction.⁸ Moreover he is equally dismissive of the image of vast barbarian hordes overrunning the Roman frontiers and carving out new kingdoms and territories in the heart of the empire. Instead, he sees the process as one by which relatively small numbers of barbarian warriors, for the most part members of the Roman military, were settled within the Roman world according to a careful allotment not of land but of tax revenues, resulting in little significant social or political change within the world of the late Empire. At the other end of the chronological spectrum, we are today encouraged to minimize not only the ancient past of Europe's peoples but their present: increasingly the citizens of the European union are being evoked as a different imagined community: as Europeans, an identity perhaps as problematic as the particularist national identities it is intended to replace.

Did Europe's peoples emerge at the beginning of the Middle Ages as a result of the Barbarian migrations? This debate would remain the realm of historical discussion, akin to heated but academic debates about the arrival of the agricultural revolution in Europe or the nature of the settlement of North America across the Bering strait, were it not that since the time of Laz, the significance of Germanic, and later Slavic and other migrations (or lack thereof) has become a central issue not only in Academe, but in the self-understanding of European nations, not in the distant past, but in the present and the future. If the emergence of Europe's nations took place during the migration period, then the claims to identity, claims to rights and to land, continue to be tied to the way that the *migrationes gentium* are understood to have taken place. If they did not, then is there perhaps a single, enduring European people, a European nation, that transcends not only time but centuries of often bitter competition and violence?

The purpose of this essay is not to enter into the debates about the reality, size, effects, and processes of barbarian migrations. This is an important debate but one best left for another time and place.⁹ Rather I wish to explore the stories that have been told and that continue to be told about these peoples and the nations that claim, to a greater or lesser extent, to derive from them. These origin myths continue to exercise a powerful attraction, regardless of whether they have any basis in historical events. As the great French historian Marc Bloch emphasized, myths of origin are never about beginnings, they are about essences, and thus European origin myths, present and past, continue to play a vital if often unconscious role in identity politics of the present.¹⁰

Thus it is appropriate, from the outset, to remember that Wolfgang Laz was by no means attempting to explain the fall of the Roman Empire through his accounts of migrations. His interests were, as was fitting a humanist in the Habsburg court, primarily dynastic and even genealogical: it was to describe the origins of a new *gens*,

the *gens Austriadum*. In so doing, his goal was to combat an alternative past: as he states in his conclusion, he was certain that his account of migrations would find many critics, especially because, as he says, “in these days no one is satisfied if he cannot trace his ancestry back to Troy.”¹¹

The myth of Trojan origins, both in the Virgilian version and, as retold since at least the seventh century as an account of the origins of the Franks, had long given a sense of common origin and shared civilization to Europe’s population, whether Germanic or Romance speaking.¹² Along with Christianity, the common classicizing myth provided the underpinning for a common culture. Laz represents an early attempt to move away from this past, to replace the powerful unifying myth of Trojan origins with alternative antiquities, antiquities that could lead to new understandings of identity and national origins and destiny. Thus the new myths of national origin were posed to replace, or at least compete with, older origin myths.

The Trojan origin was one pan-European origin myth; the other, still powerful in the sixteenth century, was the biblical account of the disbursal of peoples after the Flood and especially after the destruction of the Tower of Babel.¹³ Together these two traditions, the classical and the Biblical, represented the primary ways of understanding, classifying peoples throughout the Middle Ages.

The Trojan origins was but one of the most enduring of the Classical traditions. Greek and subsequently Roman historians and geographers held complex and dichotomous understandings of peoples, both of themselves and those that they encountered.

The fundamental ethnographic division in the classical world was between Hellenes, or later Romans, and Barbarians. Classical authors were cognizant of the complexity, the historicity, of their own civilized communities. The Romans, in particular, understood that the *Populus Romanus* had been an amalgam of many different communities, bound together by law and constitution. Barbarians, the *gentes*, however, were understood more as part of the natural than the historical world. For Greek ethnographers beginning with Herodotus, such foreign peoples are eternal, and the origins of specific peoples were to be found either in autochthony or migration. In his celebrated juxtaposition of the Egyptians and the Scythes, he considers the former, along with the Phrygians as among the most ancient of peoples, and moreover a people that had never left their place of origin, although they had expanded outward from it: Reviewing the possible origins of the Egyptians, he states “I hold rather that the Egyptians did not come into being with the making of that which Ionians call the Delta: they ever existed since men were first made.”¹⁴

Herodotus reports, by contrast, that the Scythians were among the youngest of peoples. He provided three accounts for their origins, one he reports to be that of the Scythians themselves; one of the Pontic Greeks, and one that he does not credit to any source but which he nonetheless prefers. The Scythian origin myth is one of autochthony:

In the first, a certain Targitaus, son of Jove and a daughter of the Borysthenes, was the first man who ever lived in their country. He begat three sons, Leipoxais, Arpoxais, and Colaxais, who was the youngest born of the three. While they still ruled the land, there fell from the sky four implements, all of gold- a plough, a yoke, a battle-axe, and a drinking-cup. Each brother in turn attempted to pick up the objects, but only the youngest brother succeeded, whereupon his elder brothers agreed that he should rule the kingdom. From each of the three descended the various divisions of the Scythians.¹⁵

This famous account and much-commented narrative presents a classic schema that transcends the Scyths: It is in the first instance an account of the origins of the royal family, but also of a people. A first human with semi-divine origins becomes the father of an entire people, while divisions among the different members of this people are explained as descendants of the various sons of the founder. We will see the model frequently in the future.

The Pontic Greeks offered a different but also typical origin myth: They credit the origins of the Scyths to the Greek hero Hercules, who wandered into the region of Scythia with his horses which disappeared in a blizzard. He discovered them in the hands of a monster, half woman half serpent, who demanded that he sleep with her in order to regain his animals. This he did and the result was the birth of three sons. Only one, Scythes, was able to succeed in a test of strength that his father had left for the boys and from him descended the kings of the Scyths.¹⁶

The final story, preferred by Herodotus himself, is more prosaic. According to this account, the Scythians had once lived in Asia but were driven out by the Massagetae. They came to the lands of the Cimmeria. Faced with invasion, some of the Cimmerians chose to depart; others remained to fight and were destroyed by the Scyths who then occupied their lands.¹⁷

One sees immediately that this is no origin myth at all in the sense of the origin of the people: they are preexisting but without a land. It is rather an account of their acquisition of Scythia, a *Landnahme* as German scholarship would later describe the moment of primary acquisition of a territory. The assumption in such an account is that all prior claims to the land (as in this case those of the Cimmerians) were extinguished;

likewise all subsequent attempts to wrest the land from the Scythians would be illegitimate.

These accounts of peoples as descendants of a common, often semi-divine ancestor, or as a result of migration from some otherwise ill-defined location, are common to European origin myths across the millennia. When, around the end of the first century Cornelius Tacitus set out to record the origins of the Germani, he too spoke of one Mannus, son of the god Tuisto, who like the Scythian Targitaos, had three sons from whom descended the three divisions of the Germani.¹⁸ Many other origin myths, such as that of the Croats or the Bulgars, would likewise attribute the origins of peoples to the descendants of their first royal families. Nor do they differ in nature from the biblical myths found in Genesis: Genesis 10 recounts that like Targitaos and Mannus, Noah had three sons: Sem, Cham and Japheth. Their descendants are then assigned the origins of the known peoples, and the chapter concludes “by these were the nations divided on the earth after the flood.”

A characteristic of these early accounts of origin myths was that they tended to place the movements of peoples in some primordial past and quickly attach them to specific geography: The names of peoples first identified by Greek or Biblical histories as dwelling in a specific location tended to adhere to the populations of these regions thereafter. To return to the Scyths, for example, Pliny, writing four centuries after Herodotus, continues to label all of the peoples north of the Danube as Scyths:

“From here on All *gentes* are Scythian,” he writes, although he distinguishes among the Scyths the Getae, Sarmats, Aorsi, the Alani, and the Rhozolani.¹⁹ And these are, he assures his readers, all Scythians although they don’t use the term: “The name of the Scythians has spread in every direction, as far as the *Sarmatae* and the *Germani*, but this old designation has not continued for any except the most outlying sections of these *gentes*, living almost unknown to the rest of mankind.”²⁰ And three centuries later the Roman general Ammianus Marcellinus (325/330–after 391) continues to include all of the peoples north of the Danube as Scyths “innumerable peoples of the Scyths whose lands stretch to no known limit, of whom the smaller part lives from grain, but the rest wanders through vast emptinesses.”²¹

From the third century, Christian universal chroniclers, writing under the twin influences of Classical ethnography and Biblical history, sought to place the new barbarian peoples with whom they came into contact within these inherited schemas. Thus, for example, the Goths became the Getae, while other peoples such as the Huns, were identified with the descendants of Gog and Megog. New variations on these

Classical origin myths also appeared as thoroughly Romanized and Christianized authors, some claiming descent from the new-old peoples that had entered the empire in the fourth through seventh centuries, began to attempt to understand their heritage within their Classical Christian cultural tradition. Thus Jordanes, a descendant of Goths residing in sixth-century Constantinople, provided a pre-history to the Goths/Getae, recording that the Goths had first issues forth from the island of Scandia, frequently thereafter identified with Scandinavia, an origin eventually also claimed for Vandals, Burgundians, Gepids, Herules, and Lombards.²² Franks, less certain of their origins attached themselves by the seventh century to King Priam of Troy, claiming that following their expulsion from Troy one portion of their people became the Macedonians while the other, taking the name of their king Francio, became the Franks.

This claim to Trojan origins made the Franks both the brothers of the Romans, who also descended from a Trojan hero, if a lesser one than Priam, and also of the Macedonians and in particular Alexander the Great, who remained throughout the Middle Ages a universally acclaimed hero and conqueror. This origin myth, much more than legends of Scandinavian origins, appealed to medieval and much of early modern society because it established the close connection between Frankish elites and Roman civilization. Today the debate goes on about whether the barbarians destroyed the Roman world, but to the Franks, Goths, Lombards, and others, their perspective was that they had in fact saved and restored it.

Christian Europeans, at least from the ninth century, had no doubt of which origin they preferred: between Romans and Barbarians, their identity was closely connected to that of the Romans, while barbarian was increasingly displaced from the successor states of Post-Roman Europe to the Pagan or Muslim societies on the fringes of this rapidly expanding world. Particular nationalities and nations were certainly recognized and even at times celebrated (or attacked), but origin myths such as that attacked by Laz of the common origins of Franks (by now understood as European nobles) and Romans were widely held. Moreover, the various *nationes* were increasingly understood to be but subgroups of the larger *populus christianus*, the Christian people, which in Roman ecclesiastical perspective was to be lead by Rome. Indeed, this had been the real import of Regino of Prüm's description of diverse nations divided by origin, custom, language, and law: What was essential, he argued, were not these differences but rather that they were all united by one faith, even if local customs differed.²³ What ultimately mattered to Europe's elite was their unity, not their diversity.

But Laz and his German intellectual contemporaries were beginning a process of transformation, a new way of understanding identity, or imagining community--one that would overturn Europe's belief in a common Roman origin myth as well as, ultimately, in the unity of the *populus Christianus*. The process began in the late fifteenth century and, as Caspar Hirschi has argued, pitted northern, German humanists in the service of Habsburg rulers in competition with Italian humanists.²⁴ Northern humanists began a process of re-differentiation of nations, not only as contemporary states but as peoples with their individual, non-Roman histories. Crucial in the process was the rediscovery of Tacitus' *Germania*, which was of incalculable importance to German-speaking intellectuals, but so too were traditions of erudition such as that of Laz which sought to distinguish the many peoples of Europe according to criteria of origin and language. Laz was convinced that the major languages of Europe, including those of the "Hispani, Galii, belgae, Itali, and Longobardi" were actually derived from what he called Teutonic, (a loose designation originally applied to the Frankish vernacular)²⁵ thus giving precedence to those migrations of Teutonic peoples. At the same time, he argued that the essential character of peoples did not change over time such that "It is necessary to know the migrations of peoples, not only for a better understanding of history, but, truly, in order to expose the origins of these peoples, which, from the succession of so many centuries, are very much unaffected by customs and language."²⁶

The result of this movement, which intensified in the Reformation, led to the increasing search for alternative antiquities, other ways of understanding origins of the nations and peoples of Europe. Old national origin myths such as those of the Longobardi and Goths were revived, while new myths, largely focusing on the so-called "age of Migrations," were generated. The upheavals of the French Revolution contributed to the politization of this search, both as a reaction to French imperialism in German speaking regions and as a means to assert political rights among minority groups in the Russian, Habsburg, and Ottoman empires.²⁷ Soon, across Europe, scientific, philologically based history in the service of the nation was generating national myths, myths that emphasized not simply the origins but the essences of Europe's peoples, and the number of these peoples began to increase without cease.

National revivals in Scandinavia generated anti-German myths in Denmark and anti-Danish myths in Norway, both drawing on Icelandic Saga material for their particularist interpretations of their national origins;²⁸ In Bohemia, Czech philologists and nationalists revived the eleventh century foundation myths contained in Cosmas of Prague's chronicle, going so far as to forge new, vernacular texts about the mythical

founderess of the Bohemian nation, Lebusa.²⁹ Hungarian nationalists, excited by the discovery of the relationship between the Hungarian language and Finnish, debated whether the origins of the Magyars was to be found in the warriors of Attila the Hun or among the fishermen of the Baltic Sea.³⁰ Romanians sought national origins in the legionaries of the Roman Emperor Trajan who defeated the Dacians whose kingdom, centered in modern Transylvania, also made this disputed Hungarian region the mythic heart of the Romanian nation. In Bulgaria, a strong identification with pan-Slavic origins promoted by historians such as Marin Drinov dominated national discourse until the beginning of the twentieth century when attention began to shift toward the “Old Bulgars” as descendants of the “race” of Skythians and Sarmatians.³¹ In England, racial Anglo-Saxonists argued that the Anglo-Saxon invasions of the fifth century had expelled into Wales or else completely eradicated the Celtic-British population, leaving England a pure Anglo-Saxon nation.³² And of course in Germany, myths of German purity and virtue derived from Tacitus contributed to the creation of a united Germany under Prussian command before spiraling in the twentieth century into the worst of racial nationalist violence.

It is difficult, from the perspective of the twenty-first century, to see the fruit of such particularist national mythologizing as having exercised a positive influence on Europe. Nevertheless, since the collapse of the Soviet Empire two decades ago in East and West nationalist populist leaders have found that harkening to these old myths of an heroic past, national origin, primary acquisition, and unified culture have the power to motivate masses. This is true in Eastern Europe, but it is also true in parts of “old Europe,” such as Belgium, where Flemish ethnic identity has largely destroyed any lingering national identity, or in Catalonia, where Catalan identity has separated this region from Spain in all but law.

Partly as a reaction to such movements, and partly in response to fears of new *Völkerwanderungen*, new migrations, now from Africa and Asia Minor, we are hearing voices that seem to be appropriating something of the earlier, pre-modern calls to a common identity that transcends the ethnic nation. What are the new national myths on which a European national identity might be based? What might be the dangers of such a new identity?

A shared history is a powerful element in such a creation, but how can the history of Europe be written and believed in such a way that it leads to unity rather than to the rekindling of ancient antagonisms, wars, and perceived wrongs? Indeed, such projects are currently underway, and some historians believe, in the words of Jürgen Elwert, that “Just as national histories of the nineteenth century had provided essential

elements on which national identities were based, modern European historical research must contribute towards supporting the European integration process by providing accompanying arguments.”³³ But is replacing instrumentalist myths of national history with instrumentalist myths of European integration any more legitimate? Does this not carry its own perils? Consider the speech delivered on 25 March 2011 by Geert Wilders, in which the leader of the third largest political party in the Netherlands explicitly compared the barbarian invasions of the sixth century with the current migrations from the Islamic world, only to conclude that the latter are more dangerous than were the former to the existence of Europe.

Is there indeed a shared European identity? Are there, for example, “lieux de mémoire” of Europe? The Centre européen Robert Schuman has indeed attempted to envision just such a series. But As Gerard Bossuat, when invited to write an article entitled « Des lieux de memoire pour l'europe unie, » has suggested « Les lieux de memoire de l'Europe unie sont moins nombreux que ceux de l'Europe desunie. »³⁴

If a European national identity is not to be found in a common past, should one turn, as in the Middle Ages, to the notion of a *populus Christianus*? This is indeed an idea that is growing in popularity as fears of the Islamization of Europe increase. But the notion of a shared Christian heritage has its problems: quite apart from the bloody historical divides between Catholic and Protestant, still visible in Northern Ireland, or between orthodox and Catholic in the Balkans, there is the undeniable reality that Christianity in Europe was through much of its history the ideological source for exactly the kind of intolerance, repression of women and minorities, and illiberal politics that today Europeans criticize in Islam. Moreover, Europe has never been entirely Christian: its Muslim and Jewish populations have always been a reality, and the treatment of these communities has always been part of Europe’s darkest shame. Finally, there is the reality that Christianity, for the majority of Europeans, is largely a folkloric tradition: Rather than looking to a Christian identity, Europe might more honestly speak of a post-Christian identity. Today Christian Europe is increasingly as much a myth as the Trojan origins of the Franks.

Where does this leave us? The myths that created the nations of Europe are, if not gone, undermined and increasingly rendered passé; the myths that would create a European identity do not yet exist. Is the only possible source of a European national identity to be found in opposition to a common perceived threat, either to the American empire or to an expanding Islam? But the Americanization of Europe is surely already here, for better or often for worse; and Islam is deeply rooted in Europe as its most dynamic

religious tradition. A new European nation will have to come to terms with these new if troubling realities.

¹ Wolfgang Lazius, *De gentium aliquot migrationibus : sedibus fixis, reliquis, linguarumque initiis & immutationibus ac dialectis, libri XII ...* (Basel : Johannes Oporinus, 1557). On Laz or Lazius see Herwig Wolfram, “Gothic History and Historical Ethnography,” *Journal of Medieval History* 7 (1981): 311-12; Arno Strohmeier, “Geschichtsbilder im Kulturtransfer: Die Hofhistoriographie in Wien im Zeitalter des Humanismus als Rezipient und Multiplikator,” in *Metropolen und Kulturtransfer im 15./16. Jahrhundert. Prag–Krakau–Danzig–Wien*, ed. Andrea Langer and Georg Michels (Stuttgart: Franz Steiner, 2001), 65–84; Kristoffer Neville, „Gothicism and Early Modern Historical Ethnography,” *Journal of the History of Ideas* 70 (2009): 213-234, esp. pp. 224-225; and Walter Goffart, *Rome’s Fall and After* (London: 1989), 122.

² Joep Leerssen, *National Thought in Europe: A Cultural History* (Amsterdam, 2006).

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (London:1991). Anderson understands “imagined” in a very particular sense. Since members of even small nations can never know all of their fellow-members, they imagine themselves part of a larger community that they could never fully encounter. But in opposition to those who would argue that because the nation is invented it is somehow false, he means that imagining the nation is the process by which a very real community is created.

⁵ On the distinction made by Cassiodorus, between *gens* and *natio* see Verena Postel, *Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter* (Stuttgart: 2004), p. 60. Cassiodorus explains the difference thusly: “A *gens* can include some foreign members, and when we speak of *natio*, we do not include those who have entered into it but the term *natio* excludes foreigners and includes only those of the same blood.” (*Gens enim aliquos potest habere peregrinos, et dum natio dicitur, non advenas complectimur, sed tantumgentem unius sanguinis indicamus*). Cassiodorus *Exp. In psalmum XCV v. 7 PL 70:679*.

⁶ *Diversae nationes populorum inter se discrepant genere moribus lingua legibus*. Regino of Prüm, *De synodalibus causis* ed. F. Kurze, MGH SS rer. Germ. 1890. xix f.

⁷ Reinhard Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung; Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*. Cologne: 1961).

⁸ Goffart has developed this argument across numerous polemical publications. See most recently his *Barbarian Tides: The Migration Age and the Late Roman Empire* (Philadelphia, 2006).

⁹ For a balanced and perceptive discussion of these issues see Guy Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568* (Cambridge:2007).

¹⁰ March Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris, 6th edition, 1967) pp. 5-6.

¹¹ “Quando iam nemo non Troiana sibi antiquitate atque origine placet.” Lazius, *De gentium aliquot migrationibus* p. 675.

¹² Among the numerous studies on the Trojan origins of the Franks and other European nations, see Andrea Giardina, “Le origini troiane dall'impero alla nazione,” in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antiquità e Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 45 (1998) 177-209; and Richard Waswo, “Our ancestors, the Trojans: inventing cultural identity in the Middle Ages,” *Exemplaria: A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies* 7:2 (1995) 269-290.

¹³ The classic study of the biblical narrative in the Middle Ages remains Arno Borst, *Der Turmbau von Babel; Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker* 4 vols. (Stuttgart, A. Hiersemann, 1957-63).

¹⁴ Herodotus, *Histories*, Bk. II, 15. Tr. G. P. Gold, Loeb Classical Library 117 (Cambridge, Ma.:1920), p. 293.

¹⁵ *Ibid.* Bk. IV, 5-6.

¹⁶ *Ibid.* Bk. IV, 8-10.

¹⁷ *Ibid.* Bk. IV, 11.

¹⁸ Tacitus, *Germania*, 3.

¹⁹ Pliny, *Naturalis historia*, Bk. IV, 80.

²⁰ *Ibid.*, Bk. IV, 82.

²¹ Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, 22, 8, 42.

²² On these origin legends see Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon* (Princeton, 1988), 2nd ed. (Notre Dame, In. 2005) for the more extreme view that rejects the possibility that these medieval narratives contain any information about barbarian societies before they entered the Roman world.

²³ ita sancta universalis aecclesia toto orbe terrarum diffusa, quamvis in unitate fidei coniungatur, tamen consuetudinibus aecclesiasticis ab invicem differt. *Ibid.*, p. xx.

²⁴ Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen: Konstruktionen einer deutschen Ehrsgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2005).

²⁵ Hirschi, 146-47.

²⁶ Lazius, *De gentium aliquot migrationibus*, p. 4.

²⁷ On the complex issue of nationalism and medievalism in the nineteenth century see among other studies Joep Leerssen, *National Thought in Europe: A Cultural History* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006; and Patrick J. Geary and Gábor Klaniczay, eds. *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe* (Leiden: Brill, in Press).

²⁸ Sverre Bagge, “Oehlenschlaeger and Ibsen: National Revival in Drama and History in Denmark and Norway c. 1800-1860” in Geary and Klaniczay, *Manufacturing Middle Ages*.

²⁹ Pavilina Rychterova, “The Manuscripts of Grünberg and Königinhof: Romantic lies about the glorious past of the Czech nation,” in *Authenticity and Forgery in Nineteenth Century Medievalism*, Ed. János Bak, Patrick Geary and Gábor Klaniczay, (Leiden: Brill, in Press).

³⁰ On Hungarian origin myths and the “Ugric-Turkic war” see Gábor Klaniczay, “The Myth of Scythian Origin and the Cult of Attila in the Nineteenth Century,” in *Multiple Antiquities-Multiple Modernities: Ancient Histories in Nineteenth Century European Cultures* Ed. Gábor Klaniczay, Michael Werner, and Ottó Fecser (Frankfurt: Campus Verlag, 201), 185-211.

³¹ Stefan Detchev, *Between Slavs and Old Bulgars: “Ancestors”, “Race” and Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Bulgaria*,” in Geary and Klaniczay, *Manufacturing Middle Ages*.

³² Patrick J. Geary, “Teutonische Rassenideologie im Amerika des neunzehnten Jahrhunderts,” in *Zur Geschichte der Gleichung 'germanisch – deutsch: Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen* ed. H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer, (Berlin: 2004), 343-356.

³³ Quoted in Konrad Hugo Jarausch, Thomas Lindenberger, *Conflicted Memories: Europeanizing Contemporary Histories* (New York: Berghahn Books, 2007). p. 2. Elvert’s text is accessible on line as “Vom Nutzen und Nachteil der Nationalhistorie für Europa,” <http://www.heidelberger-lese-zeiten-verlag.de/archiv/online-archiv/elvert.pdf>.

³⁴ *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* No. 61, Jan. - Mar., 1999.

This article was originally presented at the international conference "Europe of Nations - Myths of Origin: Modern and Post-Modern Discourses" at the University of Aveiro, in May 2011.

Patrick Geary is an American historian. Effective January 1, 2012, he became Professor of Medieval History at the Institute for Advanced Study, located in Princeton, New Jersey; and Distinguished Emeritus Professor of Medieval History at the University of California, Los Angeles, located in Los Angeles, California.
geary@ias.edu

O QUE É “CENTRAL” NA EUROPA CENTRAL? *

Zygmunt Bauman

Universidade de Leeds, Reino Unido

Resumo: Esta comunicação procura ligações entre a Europa contemporânea e as suas experiências históricas de estados-nações, sobretudo no que diz respeito a “Ler o Outro”. Discutindo – e desafiando – as três principais dimensões europeias – geográfica, política e cultural – o autor salienta a missão/tarefa/meta-arte da Europa – ainda por concretizar por completo – de desenvolver a sua notável “capacidade de viver, permanente e beneficentemente, com a diferença cultural: proveitosamente para todos lados, não *apesar* das suas diferenças, mas *graças* a elas”, bem como de “adquirir e partilhar a arte de aprender com os outros”. Encontrando já tais capacidades no Império Romano, esta comunicação centra-se particularmente em dois estados europeus modernos, baseados no multiculturalismo e no multinacionalismo: a *commowwealth* polaco-lituana e o império austro-húngaro. Ambos são discutidos como experiências que devem tornar-se exemplos essenciais para a Europa dos nossos dias.

Palavras-chave: Europa; União Europeia; nação; estado; mistura cultural; modernidade líquida

Antes de abordarmos cuidadosamente a questão enunciada no título, precisamos de responder a uma outra questão: onde procurar e encontrar a *Europa*? Responder a esta outra questão é muito mais complicado do que parece – mas não se pode tentar responder convenientemente à questão enunciada no título antes de decidirmos em que base é que atribuímos “centralidade” à Europa central – e também sobre o tipo de entidade ou entidades a que temos direito a atribuir esse nome... É a identidade da Europa que decide o que é “central” – para a sua história ímpar, para a sua situação atual e para os desafios que enfrenta na entrada para o seu futuro.

No uso contemporâneo, o termo “Europa” refere-se a pelo menos três fenómenos diferentes e de modo algum sobrepostos. Um é geográfico, o outro político e o outro, ainda, cultural. Permitam-me considera-los por essa ordem.

“Quem fala da Europa está errado: ela é um conceito geográfico” – opinou, com desdém, Otto von Bismarck. Bismarck era um político de cima a baixo, e por isso não é de estranhar que tenha dito o que disse: ele referia-se, afinal, a um “facto bruto” do seu tempo. Nesse tempo, a Europa era tudo menos uma realidade política – a única realidade com que Bismarck estava preocupado.

* Tradução: Belmira Coutinho

Revisão: Rui Grácio

Cada noção deve o seu significado à oposição em que se encontra relativamente a outra noção: para Bismarck, no limiar do séc. XX, “ser geográfico” significava “*não ser político*”. A “política” era então, como é agora, contérmino com uma presidência ou com um trono, um *kanzlerei*, ministérios, um *bundestag* e uma densa rede de gabinetes governamentais e quasi-governamentais. Acima de tudo, mesmo se Carl Schmitt foi longe de mais, na sua vivissecção francamente detalhada do ato original e da característica distintiva da política, quando a reduziu ao apontar de “um *inimigo comum*”, ele estava certo ao delinear a essência da política na nomeação e relação com “o Outro” de si mesmo. Podemos dizer que a política tem a ver com a criação e com a manipulação de *oposições* e com o traçado de *fronteiras* entre “dentro” e “fora” e, conseqüentemente, o diferenciar o modo com que cada um dos dois membros da oposição, e também cada um dos lados da fronteira, são encarados. Dentro das suas fronteiras geográficas, tal como elas foram desenhadas pelos cartógrafos, a Europa (i.e., a “europa geográfica”) não desempenhou nenhuma dessas funções: não tinha instituições que tornassem plausível o desempenho dessas funções, ou sequer exequível. Assim sendo Bismarck estava certo ao sugerir que, na sua época, a Europa não era uma realidade *política*. Embora também não estivesse necessariamente certo ao negar à Europa qualquer outra realidade, exceto a geográfica. Pelo meu lado, iria ainda mais longe e diria que na época de Bismarck a Europa tinha algumas realidades distintas e tangíveis relacionadas com a geografia realidades essas que veio depois a perder – particularmente no último meio século, aproximadamente, em simultâneo com a sua concentração na construção da sua atual realidade política.

Para começar: no decorrer dos últimos cinco séculos, o poderio económico e militar daquela península no noroeste do continente asiático, a que se chamou Europa, tendia a ser coberto pela incontestada posição da Europa enquanto ponto de referência para a avaliação, glorificação ou condenação de todas as formas alternativas de vida humana, passadas e presentes; e, também, como o supremo tribunal onde tais avaliações eram autoritariamente pronunciadas e tornadas obrigatórias. Era suficiente ser-se europeu, diz Ryszard Kapuściński (provavelmente o mais acutilante e perspicaz repórter e registador do estado de coisas no mundo do final do séc. XX) para se sentir como um patrão e um governante em qualquer lugar do mundo. Mesmo uma pessoa medíocre com uma posição humilde e com baixa opinião no seu país nativo (mas europeu!) ascendia às posições sociais mais altas depois de aterrar numa Malásia ou numa Zâmbia... Contudo, tal já não é mais verdade.

Até há muito pouco tempo (os mais velhos de entre nós recordam ainda esses tempos...) a Europa era aquele centro que tornava o resto do planeta numa periferia.

Tal como Denis de Rougemont duramente o colocouⁱ, a Europa “descobriu”, um por um, todos os continentes da terra, mas nenhum continente alguma vez descobriu a Europa; ela dominou todos os continentes sucessivamente, mas nunca foi dominada por nenhum; e ela inventou uma civilização que o resto do mundo tentou imitar, mas o processo inverso nunca (até agora, a nenhum nível) aconteceu. Podemos acrescentar: as guerras europeias, e apenas essas guerras, foram guerras *mundiais*: os dramas internos europeus eram encenados num palco mundial. Mas isso também já não é verdade.

Até ainda há bem pouco tempo se poderia definir a Europa “geográfica” (na ausência da política), tal como de Rougemont sugeriu há não tanto tempo assim: pela sua “função globalizante”. A Europa foi, durante a maior parte dos últimos séculos, um espaço geográfico singularmente aventureiro, como nenhum outro. Tendo sido o primeiro local da terra que entrou no modo de vida que foi subsequentemente rotulado de “moderno”, a Europa criou problemas locais de que nunca ninguém antes tinha ouvido falar e de que ninguém fazia a mais pequena ideia de como resolver. Mas a Europa inventou também o caminho para a sua resolução – ainda que numa forma imprópria a ser universalizada e implantada por terras aonde estes problemas, original e exclusivamente europeus, chegaram mais tarde. Os problemas que a Europa produziu internamente (e muito localmente), a Europa resolveu reciclando outras partes do planeta em fontes baratas de energia, minerais, mercadorias, ou mão-de-obra dócil e económica; mas acima de tudo em sugestões de despejo de resíduos para os subprodutos da modernização – os produtos excessivos e redundantes que ela não poderia usar domesticamente de forma rentável e as pessoas excessivas e redundantes que ela não poderia empregar domesticamente.

Em poucas palavras, a Europa inventou soluções globais para problemas produzidos localmente – mas, tendo-as inventado e praticado durante alguns séculos, no final a Europa forçou todas as outras partes da humanidade a procurar, desesperadamente, mas sem sucesso, soluções *locais* para os problemas produzidos *globalmente*.

Mas, uma vez mais, isso já não é verdade. Na realidade, uma das principais considerações que inspiram e estimulam os esforços para dotar a Europa geográfica de uma realidade política foi a perceção de que tinha chegado, para a Europa, bem como para o resto do mundo, o tempo de procurar ou inventar soluções “*geograficamente locais*” para os problemas produzidos *globalmente*: soluções eficazes pelo menos *localmente*. Soluções globais para os problemas produzidos localmente podem estar, em princípio, disponíveis para um número relativamente pequeno de habitantes do planeta, e apenas durante o tempo que esse pequeno grupo desfrutar de superioridade

sobre todo o resto, beneficiando de um diferencial de poder grande o suficiente para permanecer incontestado (pelo menos não contestado eficazmente) e de ser amplamente considerado como sendo inquestionável. Mas a Europa já não goza de tal privilégio e não pode seriamente esperar recuperar o que perdeu. Foi essa circunstância que acrescentou o impulso mais poderoso à construção da "Europa política" na forma da União Europeia — e que, em grande medida, influenciou e continua a influenciar as apostas e os objetivos da política europeia.

Muito mais do que no tempo das iniciativas originais de Schuman-Monnet-Spaak-Adenauer-De Gasperi, a "Europa política", na sua forma atual, precisa de ser entendida como o subproduto de uma queda abrupta da autoconfiança europeia. Foi o desaparecimento da autoconfiança do "nós-podemos-fazer" que despoletou uma aguda explosão de interesse numa "nova identidade europeia" e em "redefinir o papel" da Europa, a fim de corresponder ao atual jogo planetário, um jogo em que as regras e os desafios mudaram drasticamente e continuam a mudar, se bem que já não na iniciativa europeia, ou sob o controle da Europa, e com um mínimo, se tanto, de influência da Europa. Daí decorreu, também, uma onda de sentimentos neotribais que se espalharam de Estocolmo a Roma e de Paris a Budapeste, ampliados e reforçados pelos crescentes medos e alertas do "inimigo às portas" e da "quinta coluna" — e o conseqüente "espírito-da-fortaleza-sitiada", que se manifesta na rapidamente crescente popularidade de fronteiras e portas bem fechadas.

Por outro lado, no entanto, a (intermitentemente) emergente Federação Europeia está a enfrentar a tarefa de repetir, numa escala maior (e, portanto, potencialmente planetária) o feito conquistado pelos estados-nação emergentes da modernidade primitiva: voltar a juntar poder e política, que já estiveram estreitamente interligados, mas que foram posteriormente separados, e que têm estado, desde a sua separação, a navegar (ou à deriva) em sentidos opostos. O caminho para a implementação dessa tarefa é tão tortuoso agora como era então — no início da era moderna e no seu estágio de construção de nação e Estado. Agora, tanto quanto nessa altura, o caminho está cheio de armadilhas e salpicado com riscos incalculáveis. O pior de tudo é que este caminho não está cartografado e cada passo sucessivo parece ser como um salto para o desconhecido. E há poucos sinais de vontade política para concluir a tarefa — como ilustrado, por exemplo, pelo enterrar vivo o Tratado de Lisboa através da eleição para os cargos de Presidente do Conselho Europeu e de Alto Representante para a Política Externa e de Segurança de pessoas notáveis principalmente pela sua falta de notabilidade, bem como pela notável, como nunca antes, unânime, equanimidade, com que a nomeação foi recebida nos gabinetes dos 27 governos da Europa.

Muitos observadores (a maioria?) duvidam da viabilidade de gerar, cultivar, aperfeiçoar e entrincheirar uma "identidade europeia" – uma identidade política, para não mencionar o aspeto espiritual – e têm pouca confiança na hipótese de que esse esforço seja seriamente levado a cabo, muito menos concluído com sucesso. Os céticos não acreditam na viabilidade de uma democracia "pós-nacional", ou de qualquer entidade política democrática acima do nível da nação – insistindo que a fidelidade às normas civis e políticas não substitui "laços etno-culturais"ⁱⁱ e que a cidadania é inviável numa base puramente "civilizacional" (jurídico-política) sem a ajuda de "Eros" (a dimensão *emocional*) –, assumindo, ao mesmo tempo, que os laços etno-culturais e Eros estão única e inextricavelmente ligados uns aos outros e ao tipo do "sentimento de partilha do-passado-e-do -destino" que entrou para a história com o nome de "nacionalismo". Eles acreditam que a solidariedade de estilo comunal pode atacar as raízes e florescer somente dentro deste contexto e não pode ser reconstruída ou estabelecida novamente de qualquer outro modo. Que a legitimação nacionalista do poder do Estado não foi mais do que um episódio historicamente confinado e do que uma das muitas formas alternativas de possível união política-poder, ou que a moderna mistura de soberania e nacionalismo apresentou mais sintomas de ser um casamento de conveniência do que um veredicto da providência ou uma inevitabilidade histórica, ou de que o casamento em si foi tudo menos uma conclusão predestinada e, quando arranjado, provou ser tão tempestuoso como a maioria dos procedimentos de divórcio tendem a ser – todas essas possibilidades são desse modo indeferidas pelo simples expediente da petição de princípio.

Jürgen Habermas, provavelmente o mais consistente e reconhecido porta-voz da oposição a esse tipo de ceticismo, ressalta, contudo, que

uma ordem democrática não tem que ser inerentemente enraizada mentalmente na "nação" como uma comunidade pré-política de destino partilhado. A força do Estado democrático constitucional reside precisamente na sua capacidade de fechar os buracos da integração social através da participação política dos seus cidadãos.ⁱⁱⁱ

Formulado apenas desta forma, o argumento já soa bastante convincente – e ainda pode ser levado mais longe. A *nação*, como ansiosamente admitiria qualquer promotor de uma "ideia nacional", é tão vulnerável e frágil sem a proteção de um estado soberano (assegurando a sua *mêmeté*, identidade contínua) como o estado o seria sem uma nação que legitima as suas exigências de obediência e disciplina. As *nações* modernas e os *estados* modernos são produtos gêmeos da *mesma constelação histórica*. Um pode "preceder" o outro apenas por um curto período de tempo, enquanto tenta

necessariamente fazer esse curto espaço de tempo tão curto quanto possível, preenchendo-o com os esforços para substituir a prioridade pela simultaneidade – ao forçar a marca da equação entre os parceiros aparentemente autónomos. O estado francês foi "precedido" por provençais e bretões, não franceses, o estado alemão por bávaros, saxões ou prussianos, não alemães. Dificilmente os provençais e os bretões se teriam transformado em franceses, os bávaros e os prussianos em alemães, muito menos permanecido franceses ou alemães definitivamente, não fosse a sua reencarnação "assistida" – por, respetivamente, os *estados* francês e alemão.

Para todos os efeitos e propósitos práticos, tanto as nações como os estados modernos emergiram no curso de dois processos, simultâneos e intimamente ligados, da construção da nação e do Estado; através de nada menos do que por processos transparentes e sem fricção, e de nada menos do que processos com garantia de sucesso *a priori*. Dizer que o quadro político não pode ser estabelecido sem um organismo etno-cultural viável já em vigor não é nem mais nem menos convincente do que dizer que nenhum organismo etno-cultural é suscetível de se tornar e permanecer viável sem uma estrutura política viável e em funcionamento. O dilema do ovo e da galinha, se é que ele alguma vez existiu. E assim como nem galinha, nem ovo, têm por si seguro contra a extinção ou garantida a existência eterna, ambos só podem continuar a existir em conjunto – enquanto ambos estão condenados à extinção caso um deles morra.

Devido à evaporação de grande parte do poder que anteriormente tinha para o espaço global que Manuel Castells caracteriza como o "espaço de fluxos", o quadro político herdado do Estado-nação tem agora, no entanto, uma crescente dificuldade em sustentar sozinho o organismo "etno-cultural" que, por comum consentimento, é por sua vez o seu companheiro indispensável. A simbiose entre os dois ameaça desmoronar-se, caso fosse para ficar, como antes, limitada ao nível do estado-nação; a maioria das unidades estaduais na Europa, assim como em outros continentes, dispõe atualmente de muito pouco poder para evitar a perda do plâncton – fustigada por marés, não pode nem controlar nem mesmo navegar realmente. Será que o que, claramente, não pode ser alcançado isoladamente, terá talvez melhor hipótese de sucesso se realizado conjuntamente?

Permitam-me recordar-vos uma outra das frases famosas de Otto von Bismarck: "Eu sempre encontrei a palavra "Europa" na boca daqueles políticos que queriam, a partir de outros poderes, algo que não se atrevem a exigir em seu próprio nome". Acredito que, se ainda estivesse vivo, Bismarck iria repetir essa frase com ainda mais segurança. E estaria tão certo hoje como estava há cem anos. Só que, agora, ao contrário do que acontecia no momento que a frase foi originalmente proferida, apenas poucos entre os

políticos do estado ousariam fazer exigências só em nome dos seus estados (a não ser que dirijam os seus pedidos a Bruxelas ...). E mesmo esses poucos, suponho, têm algumas dúvidas quanto à possibilidade de as exigências feitas nesse nome serem atendidas ser igual à possibilidade das exigências feitas em nome da Europa. Nós (os europeus) somos todos iguais na nossa, distinta, *insuficiência* — e na nossa necessidade de sermos protegidos/reforçados por um poder maior do que cada um de nós pode ostentar sozinho (mesmo se é verdade que alguns de nós são mais iguais neste aspeto do que outros)... Tal como no tempo do veredicto de Bismarck, a palavra "Europa" pode ser ouvida hoje em dia com mais frequência da boca dos primeiros-ministros de alguns estados do que da boca dos primeiros-ministros de outros. Por outro lado, alguns de nós, ao ouvir a palavra "Europa", sentimo-nos como uns Lombardos ao ouvir a palavra "Itália": a ranger os dentes perante a ideia de partilhar a riqueza, suadamente conquistada, com os preguiçosos, imprevidentes e irresponsavelmente felizes calabreses ou sicilianos...

Se as características essenciais da solidariedade humana (como os sentimentos de pertença mútua e de responsabilidade partilhada para o futuro comum, ou a vontade de cuidar do bem-estar de cada um e para encontrar soluções amigáveis e duráveis para conflitos inflamados esporadicamente) são para ser erguidas do nível de estado-nação e re-focadas num grau superior, europeu, como eu acredito que hoje precisam de ser, elas precisam de um quadro *institucional* de construção de opinião e de formação da vontade. A União Europeia direciona-se (e movimenta-se — mesmo que a um ritmo irritantemente lento, hesitante, e às vezes de uma forma um-passo-à-frente-e-dois-passos-atrás) no sentido de uma forma rudimentar ou embrionária de tal quadro institucional — encontrando em seu caminho, como obstáculos mais obstrutivos, os estabelecimentos políticos de estados-nação existentes e a sua relutância em desfazer-se do que resta da sua soberania que já foi plena. A direção atual é difícil de traçar de forma inequívoca, e prognosticar os seus surtos de atividade no futuro é ainda mais difícil, além de ser indevido, irresponsável e — vamos dizê-lo — imprudente.

*

Uma coisa parece ser relativamente clara, todavia. Seja ou não decorrente de raízes étnicas, o estímulo à integração política e o fator indispensável para mantê-lo em curso deve ser um sentimento/visão partilhados de uma *missão coletiva*: uma missão *única*, que apenas pode ser feita dentro do corpo político projetado e que só com a ajuda desse corpo poderá ser realizada. Existe uma tal missão — uma missão digna — que a Europa poderia realizar, e que pela sua história e pelas suas qualidades atuais está predestinada a realizar?

A Europa não pode considerar seriamente equiparar-se ao poderio militar americano, nem pode esperar recuperar o seu domínio industrial do passado, irremediavelmente perdido no nosso mundo cada vez mais policêntrico — um mundo agora sujeito aos processos de modernização económica *na sua totalidade*. Todavia, pode tentar, e deve tentar, tornar o planeta hospitaleiro para outros valores e outros modos de existência diferentes dos representados e promovidos pela superpotência militar americana; para os valores e modos que a Europa está, mais do que qualquer outra parte do mundo, predisposta a oferecer ao mundo que, mais do que qualquer outra coisa, precisa de projetar, abraçar e seguir a estrada que conduz à *allgemeine Vereinigung der Menschheit* e à paz perpétua de Kant. Bem, além de ser uma entidade geográfica e (possivelmente) política, a Europa é também uma entidade *cultural*.

George Steiner insiste que o desígnio da Europa "é o do espírito e do intelecto"^{iv}. "O génio da Europa é o que William Blake teria chamado de 'a santidade do particular minucioso'. É o da diversidade linguística, cultural, social, o de um mosaico pródigo que muitas vezes faz de uma distância trivial, 20 km de distância, uma divisão entre os mundos... A Europa vai realmente morrer se não lutar pelas suas línguas, tradições locais e autonomias sociais: se esquecer que 'Deus está nos detalhes'."

Pensamentos semelhantes podem ser encontrados no legado literário de Hans-Georg Gadamer^v. É a sua variedade, a sua riqueza quase excessiva, aquilo que Gadamer coloca no topo da lista dos méritos únicos da Europa; ele vê a profusão de diferenças como o principal entre os tesouros que a Europa preservou e pode oferecer ao mundo. "Viver com o Outro, viver como o Outro do Outro, é a tarefa fundamental do ser humano — tanto nos níveis mais humildes como nos níveis mais elevados... Daí, talvez, a vantagem particular da Europa, que pode e teve que aprender a arte de viver com os outros". Na Europa, como em nenhum outro lugar, "o outro" esteve e está sempre perto, na visão e ao estender do braço; metaforicamente ou mesmo literalmente, o Outro é um vizinho do lado — e os europeus não podem deixar de negociar os termos dessa vizinhança apesar da alteridade e das diferenças que os separam. O cenário europeu marcado pelo "multilinguismo, a vizinhança próxima do Outro, e igual valor concedido ao outro num espaço bem restrito" poderia ser visto como uma escola, da qual o resto do mundo pode muito bem retirar conhecimento e habilidades fundamentais que fazem a diferença entre a sobrevivência e a morte. Adquirir e partilhar a arte de aprender uns com os outros é, na opinião de Gadamer, "a tarefa da Europa". Eu acrescentaria: a *missão* da Europa, ou mais precisamente, o *desígnio* da Europa à espera de ser reformulado em *destino*.

Impossível de exagerar a importância desta tarefa, e a importância da determinação da Europa para realizá-la enquanto "condição decisiva de resolver problemas vitais do mundo moderno", uma condição verdadeiramente *sine qua non*, só a amizade e "solidariedade flutuante" podem assegurar "uma estrutura ordenada" da coabitação humana. Enfrentando essa tarefa, podemos, e precisamos, de procurar inspiração para o nosso património europeu comum: nos gregos antigos — para quem, como nos lembra Gadamer, o conceito de "um amigo" "articulava a totalidade da vida social". Os "amigos" tendem a ser mutuamente tolerantes e compreensivos. Os amigos são pessoas capazes de serem amigos uns dos outros apesar das diferenças, e de serem úteis ao outro apesar de, ou antes *por causa*, das suas diferenças — e de serem simpáticos e atenciosos *sem* renunciarem à sua singularidade, ao mesmo tempo que nunca permitem que a singularidade os separe dos outros e os coloquem em oposição a eles.

Mais recentemente, Lionel Jospin^{vi} manifestou esperança numa nova importância mundial da Europa no que respeita à sua "abordagem diferenciada às realidades atuais". A Europa aprendeu, disse ele, da maneira mais difícil e com um preço enorme (pago na moeda do sofrimento humano) "como ultrapassar antagonismos históricos e resolver pacificamente os conflitos" e como reunir "uma vasta gama de culturas" — e viver com uma perspetiva de diversidade cultural permanente deixou de ser visto apenas como um irritante temporário. Vamos notar que estas são precisamente o tipo de lições que o resto do mundo tanto necessita.

Quando visto no contexto do planeta cheio de conflitos, a Europa parece um laboratório, onde as ferramentas necessárias para a unificação universal da humanidade de Kant continuam a ser projetadas e como uma oficina onde elas continuam a ser "testadas em ação", mesmo que que agora com um desempenho menos ambiciosos e de menor escala. As ferramentas que atualmente são forjadas e postas à prova dentro da Europa servem, acima de tudo, a delicada operação (para alguns observadores menos otimistas, *demasiado* delicada para qualquer coisa mais do que uma oportunidade desportiva de sucesso) de separar as bases da legitimidade política, o processo democrático e a vontade para uma partilha de ativos ao estilo comunitário, do princípio da soberania nacional/territorial da qual eles foram, durante a maior parte da história moderna, indissociáveis.

*

Este desafio, no entanto, enfrenta um mundo muito diferente daquele em que os nossos ancestrais se lançaram a construir modernos "corpos políticos" — os Estados-nação. Seja o que for que se possa dizer quanto à Europa enfrentar esse desafio, isso não será

certamente que a Europa está indivisa e em pleno controlo do território que as suas instituições administram. As cidades europeias e, particularmente, as megacidades como Londres, são atualmente caixotes de refugio, onde os problemas gerados pela globalização são despejados para reciclagem ou incineração; embora sejam, também, laboratórios em que a arte de viver com esses problemas é experimentada, posta à prova e desenvolvida (por vezes com êxito, mas sempre com esperança). Nenhuma dessas duas funções foi assumida voluntariamente por tais cidades, por sua própria iniciativa; nem os conselhos municipais são capazes de rejeitá-las e recusar-se a desempenhá-las. Uma das tarefas mais difíceis "terceirizada" aos municípios por processos de globalização é a de enfrentar o heterogéneo, o multiétnico, o multilingue e toda a composição multicultural de espaço-de-vida-e-de-trabalho: o resultado da migração maciça provocada pela propagação globalizada da modernização conhecida pela sua intensa produção de "pessoas redundantes", a quem os seus países de origem não puderam ou não quiseram, por um ou outro motivo, acomodar.

Houve três fases distintas na história da migração da era moderna.

A primeira onda de migração seguiu a lógica da síndrome tripartite: territorialidade de soberania, identidade "enraizada", postura de jardinagem, (posteriormente referida, por razões de brevidade, como TIP). Essa foi a emigração a partir do centro "modernizado" (leia-se: o local de construção da ordem e do progresso-económico — as duas principais indústrias geram, e acabam com, o crescente número de "seres humanos desperdiçados"), em parte exportação, em parte despejo de até 60 milhões de pessoas, uma quantidade enorme pelos padrões do século XIX, para "terras vazias" (leia-se: terras cuja população nativa poderia ser removida dos cálculos dos "modernizadores"; ser, literalmente, incontável e ausente, presumivelmente inexistente ou irrelevante). Nativos residuais que sobreviveram aos massacres e epidemias em massa tinham sido elencados pelos imigrantes de países "modernizados" como objetos da "missão civilizadora do homem branco".

A segunda onda de migração poderia ser melhor caracterizada como um caso de "Império contra-emigra". No curso da retração e desmantelamento dos impérios coloniais, um número de povos indígenas em vários estágios de "evolução cultural" seguiu os seus superiores coloniais para a metrópole. Na chegada, eles foram inseridos no único molde de cosmovisão estratégica disponível: um construído e praticado no início da época de construção da nação para lidar com as categorias destinadas à "assimilação": um processo que visa a aniquilação da diferença cultural, colocando as "minorias" no papel de recetoras de cruzadas culturais, missões *Kulturkämpfe* e proselitistas (atualmente renomeadas, por causa do "politicamente correto", como

"educação para a cidadania" que visa a "integração"). Esta história ainda não está acabada: uma e outra vez os seus ecos reverberam nas declarações de vontade dos políticos, famosos pela sua inclinação de seguir os hábitos da coruja de Minerva, conhecida por estender as suas asas no final do dia. Depois do padrão da primeira fase da migração, tenta-se ocasionalmente, embora em vão, encaixar o drama do "império contra-migra" no agora desatualizado quadro da síndrome TIP (território, identidade enraizada, estratégia de jardinagem).

A terceira onda de migração moderna, agora em pleno vigor e ainda a ganhar impulso, leva contudo à era das *diásporas*: um arquipélago mundial de colonatos étnicos/religiosos /linguísticos – ignorantes dos caminhos abertos e estabelecidos pelo episódio imperialista-colonial e seguindo em vez disso a lógica induzida pela globalização da redistribuição planetária dos recursos de vida. As diásporas estão dispersas, difusas, estendem-se por muitos territórios nominalmente soberanos, ignoram as reivindicações dos povos recetores da supremacia de exigências e obrigações locais, estão bloqueadas pelo vínculo duplo (ou múltiplo) de "nacionalidade dupla (ou múltipla)" e lealdade dupla (ou múltipla). A migração de hoje difere das duas fases anteriores, movendo-se nas duas direções (praticamente todos os países, incluindo Grã-Bretanha, são hoje em dia simultaneamente de 'imigrantes' e 'emigrantes'), e não privilegiando rotas (as rotas já não são determinadas pelas ligações imperiais/coloniais do passado). Difere também no facto de explodir com a velha síndrome TIP e substituí-la com uma EAC (extraterritorialidade que afasta a fixação territorial das identidades, 'âncoras' que tiram o lugar das "raízes" como principais ferramentas de identificação, a estratégia de caçador que substitui a postura de jardineiro).

A nova migração lança um ponto de interrogação sobre o vínculo entre identidade e cidadania, indivíduo e local, vizinhança e pertença. Jonathan Rutherford, observador claro e perspicaz dos quadros de convívio humano em rápida mudança, observa^{vii} que os moradores da rua em que vive, em Londres, formam uma

vizinhança de diferentes comunidades, algumas com redes que se estendem apenas para a rua ao lado, outras que se estendem pelo mundo. É um bairro de fronteiras porosas em que é difícil identificar quem pertence e quem é de fora. O que significa "nós pertencemos" nesta localidade? A que é que cada um de nós chama de casa e, quando pensamos no passado e nos lembramos de como chegamos aqui, quais são as histórias que vamos partilhar?

Viver como o resto de nós (ou a maioria desse resto) numa diáspora (com que extensão, e em que sentido(s)?), entre diásporas (com que extensão, e em que sentido(s)?) forçou

a que, pela primeira vez, fosse incluída na agenda a questão da "arte de viver com a diferença" — que pode aparecer na agenda apenas depois da diferença não ser mais vista como uma irritação meramente temporária, e assim necessitando urgentemente, ao contrário do que acontecia no passado, da composição de novas artes e habilidades, bem como de ensino e aprendizagem árduos. A ideia de "direitos humanos", promovida no cenário EAC para substituir ou, pelo menos, complementar as instituições da era TIP da cidadania territorialmente determinada é hoje traduzida como o "direito de permanecer diferente". Com um progresso irregular, a nova interpretação da ideia de direitos humanos sedimenta, na melhor das hipóteses, a tolerância; ainda não começou seriamente a sedimentar a solidariedade. E é uma questão discutível se ela está apta a conceber a solidariedade de grupo em qualquer outra forma que não a de "redes" predominantemente virtuais, soltas, instáveis e desgastadas, galvanizadas e continuamente remodeladas pela ação combinada da conexão e desconexão individuais, fazendo apelos e recusando-se a responder-lhes.

A nova versão da ideia de direitos humanos desmonta hierarquias e desfaz a imagem da evolução cultural "ascendente" ("progressista"). As formas de vida flutuam, encontram, chocam, colidem, agarram-se umas às outras, fundem-se e alienam com (parafrazeando Georg Simmel) igual gravidade específica. Hierarquias e linhas evolutivas estáveis e firmes são substituídas por batalhas de reconhecimento intermináveis e endemicamente inconclusivas; no máximo, com ordens hierárquicas eminentemente renegociáveis. Imitando Arquimedes, do qual se diz que insistia (provavelmente com uma espécie de desespero que só uma nebulosidade total do projeto pode causar) que iria virar o mundo de cabeça para baixo se tivesse um ponto de apoio suficientemente sólido, podemos dizer que enunciariamos quem é que vai assimilar a quem, quem cuja dissimilaridade/idiossincrasia está destinada a um corte e de quem é a que vai emergir no topo, se tivéssemos uma hierarquia de culturas. Bem, não a temos, e é improvável que a venhamos a ter em breve.

Podemos dizer que a cultura está na sua fase líquido-moderna feita à medida da (voluntariamente perseguida, ou suportada como obrigatória) liberdade de escolha *individual*. E que se *destina* a atender a tal liberdade. E que a responsabilidade, a companheira inalienável da livre escolha, fica onde a condição líquido-moderna a forçou a ficar: sobre os ombros do *indivíduo*, agora nomeado gerente único da "política da vida". E que se destina a fazer com que a escolha permaneça *inevitável*: uma necessidade de vida e um *dever*; mas também com que ela se torne e permaneça uma tarefa plausível e viável — uma tarefa pela qual os europeus com prazer mediriam o seu progresso e uma tarefa ao seu alcance.

*

Eu sugiro que o futuro da Europa *política* paira sobre o destino da *cultura* europeia. Há alguns séculos, a Europa colocou a "cultura" ao serviço dos esforços correspondentes, intimamente ligados, de construção da nação e de construção do Estado; antes de mais nada como um agente de homogeneização ou mesmo uma "Gleichschaltung" — visando a unidade política através do nivelamento por cima da diversidade cultural existente. Com a política de assimilação forçada a não ser mais viável, e uma tendência de assimilação voluntária já não plausível devido ao achatamento da anteriormente assistida hierarquia de culturas e da dissipação de "sistemas culturais" anteriormente assistidos, a composição cada vez mais diaspórica do espaço geográfico em expansão da Europa augura a forma do que está para vir — com todos os seus desafios, oportunidades e ameaças. A herança atualmente concebida da Europa para o futuro do mundo é a sua capacidade (longe de ser perfeita, mas a crescer implacavelmente) para viver, de forma permanente e benéfica, com a diferença cultural: rentável para todos os lados não *apesar* das suas diferenças, mas *graças* a elas. A Europa pode oferecer ao planeta globalizado o seu *know-how* sobre alcançar a unidade ao mesmo tempo que se deixa para trás antagonismos ossificados, a sua experiência na conceção e cultivo do sentimento de solidariedade, a ideia de interesse comum e a imagem de uma missão partilhada — não através do denegrir da variedade cultural e não com a intenção de a sufocar, mas através da sua promoção ao posto de algo com valor incontestável e com a intenção de protegê-la e cultivá-la. A Europa aprendeu (e continua a aprender) a arte de transformar a diferenciação cultural de uma desvantagem para a convivência num recurso vantajoso para ela — uma arte de que o nosso planeta precisa de mais do que qualquer outra, uma verdadeira *meta*-arte, a arte cuja posse permite o desenvolvimento e aquisição de todo o resto das artes salva-vidas e de suporte de vida...

Esta não é, com certeza, uma situação totalmente sem precedentes nas terras abrangidas pela noção resumida de "Europa". Na verdade, foi evidente e afirmado desde o início da história da Europa — e desde o início foram diligentemente procuradas e postas em prática com sucesso formas de lidar com essa situação (mesmo se, posteriormente, uma e outra vez, esses esforços e os seus méritos chegaram a ser postos de lado e esquecidos durante séculos). Se acreditarmos em Tito Lívio, a ascensão de Roma a partir de começos humildes a uma estatura e glória ecuménicas deveu-se à prática regular de concessão de plenos direitos de cidadania e acesso irrestrito aos mais altos cargos do país em expansão a todos os povos conquistados e anexados, ao mesmo tempo prestando o devido tributo aos deuses a quem os recém-chegados adoravam e endossando os ritos do seu culto — e assim fechando o longo histórico de inimizade

mortal e difamação mútua necessárias no passado para justificar a continuação das hostilidades. Durante cinco séculos ou mais da história antiga da Europa, para muitos observadores a sua época mais magnífica, uma maioria crescente da Europa vivia dentro do escudo protetor da *Pax Romana*, onde a soma total dos direitos de cidadania igualitários e ilimitados foi concedida à população de todos os países recém-conquistados/admitidos, enquanto as estátuas dos seus deuses foram adicionadas, sem margem para dúvidas, ao panteão romano, garantindo assim o crescimento contínuo em número e em versatilidade das divindades que guardavam a integridade e desse modo também a prosperidade do Império Romano. Essa tradição romana de respeito pela alteridade do outro e do estado florescente-através-da-variedade (isto é, alcançar a solidariedade dos cidadãos graças a, não apesar das suas diferenças) não foi, no entanto, como já foi mencionado, continuamente observada ao longo da história europeia.

Enquanto os estados absolutistas emergentes no Oeste da Europa geográfica estavam envolvidos em muitas décadas de guerras sangrentas, devastadoras e semeadoras-de-sementes-de-inimizade-hereditária religiosa, levando à decisão do colonato de Vestfália de atribuir a cada governante pleno direito de impingir, a bem ou a mal, as suas escolhas religiosas (e assim, por procuração, culturais) aos governados, uma grande parte da Europa a leste do Elba conseguiu no entanto escapar à tendência. Essa parte da Europa defendeu a sua tolerância religiosa (e, portanto, em substância, cultural *avant la lettre*) e autonomia comunal. Um exemplo privilegiado de tal alternativa era a “República das Duas Nações” polaco/lituana, generosa nos direitos de autogovernos culturais e autopreservação da identidade infundida sobre as suas inúmeras minorias étnicas, linguísticas e religiosas – e, deste modo, escapando às iniquidades, derramamento de sangue e outros horrores das várias guerras religiosas que desfizeram a parte ocidental da Europa e a cobriram de feridas espirituais que levaram séculos a cicatrizar. Esta tradição, todavia, sofreu um fim abrupto com a distribuição da fortaleza de tolerância Polaco-Lituana pelos seus vorazes vizinhos – os impérios dinásticos com aspirações a Estado-nação; no rescaldo da distribuição, culturas anteriormente autónomas, pequenas e grandes, foram submetidas, respetivamente, a uma russificação forçada no seu lado oriental e a uma germanização igualmente implacável no Ocidente, encimadas pela (no geral sem sucesso, mas nem por isso menos ardente) ofensiva anticatólica de, respetivamente, as igrejas Cristã Ortodoxa e Luterana.

Exatamente o quanto a modernidade em avanço foi sincera na sua intenção declarada de promover a causa da liberdade, tal é discutível e permanece uma questão sujeita a debate mas, para além de disputa, está a sua propensão à intolerância cultural – na

verdade, a inseparável outra face do projeto de "construção da nação". É verdade que foi através da parte indivisível e integrante dos projetos irmãos, mutuamente apoiados e reforçados, de construção da nação e do Estado que as línguas nacionais viriam ser formadas, através da repressão e deslegitimação de "dialetos" comunais, igrejas estatais concebidas através da discriminação e extermínio de "seitas", ou memória nacional constituída através do rebaixamento e esquecimento de "loucuras e/ou superstições locais".

Uma parte da Europa — mais próxima do que qualquer outra do seu "centro geográfico" — resistiu no entanto também ao ataque maciço à ideia de cultura como uma questão de escolha individual de autoafirmação e da fundação da autonomia individual. Foi a Austro-Hungria, governada a partir de Viena, não por acaso, a estufa de criatividade cultural e incubadora das contribuições de longe mais interessantes e seminais para a Filosofia, Psicologia, Literatura, Música, Artes visuais e de palco europeias... Foi também a área em que a prática da igualdade e auto governação das culturas foi elevada, pelas mentes mais perspicazes da época, ao posto de um modelo para o futuro da Europa; modelo construído com a intenção, e esperança, de limpar a coexistência das nações europeias da terrível fusão de identidade cultural com a soberania territorial.

O princípio da autonomia pessoal nacional ("princípio pessoal") foi longamente elaborado por Otto Bauer, no seu livro de 1907 "Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie". Este princípio foi visto por ele como uma maneira de "organizar nações não em corpos territoriais, mas em simples associação de pessoas", deste modo separando radicalmente o país do território e fazendo da nação uma associação não-territorial — essa ideia foi oferecida a discussão pública oito anos antes por outro "austromarxista", Karl Renner, no seu ensaio de 1899 "Staat und Nation", e três anos depois por um líder do Bund (União Judaica Trabalhista), Vladimir Medem no seu ensaio de 1904 "Democracia social e a questão nacional" (escrito e publicado em ídiche), um texto que reúne e sintetiza experiências históricas da União Polaco-Lituana e da Monarquia Austro-Húngara:

Tomemos em consideração o caso de um país composto por vários grupos nacionais, por exemplo, polacos, lituanos e judeus. Cada grupo nacional criaria um movimento separado. Todos os cidadãos que pertencem a um determinado grupo nacional adeririam a uma organização especial que iria realizar assembleias culturais em cada região e uma assembleia cultural geral para todo o país. Às assembleias seriam dados poderes financeiros próprios: ou cada grupo nacional teria direito a aumentar os impostos sobre os seus membros, ou o Estado alocaria

uma percentagem do seu orçamento global para cada um deles. Todos os cidadãos do estado pertenceriam a um dos grupos nacionais, mas a questão de a qual movimento nacional aderir seria uma questão de escolha pessoal e nenhuma autoridade teria qualquer controle sobre a sua decisão. Os movimentos nacionais estariam sujeitos à legislação geral do Estado, mas seriam autónomos nas suas próprias áreas de responsabilidade e nenhum deles teria o direito de interferir nos assuntos dos outros. ^{viii}

Tais esperanças foram destruídas e tais planos foram afogados no sangue derramado nas trincheiras da Grande Guerra. Veio a Conferência de Paz de Versailles e o memorável veredito de Woodrow Wilson de que a soberania das nações é o preceito universal da humanidade e precisa de ser aceite como a chave para a reconstrução pós-guerra — um veredito que deixou Hannah Arendt famosamente perplexa e horrorizada, dolorosamente ciente e consciente de que pertencia aos "cintos de população mista" que eram singularmente impróprios para a aplicação do critério "ein Volk, ein Reich"^{ix}. Mesmo a ignorância de Wilson (ou seria desdém ou arrogância?) não foi suficiente, todavia, para evitar outra tentativa (embora tímida, com certeza) de procurar e encontrar um modo de convivência mais adequado à condição de sobreposição e entrecruzamento dos arquipélagos de diásporas, na forma do estado jugoslavo multiétnico. Foi ainda necessário uma divagação casualmente dita por Helmut Kohl num momento de descuido (implicando que a Eslovénia merecia independência porque era etnicamente homogénea) para abrir outra caixa de Pandora de massacres de bairro e limpezas étnicas...

Nós, europeus, estamos hoje na era emergente das diásporas, a enfrentar a perspectiva de a Europa ser transformada num "cinto de população mista" em constante crescimento e alongamento. Ao contrário da anterior direção do pêndulo, este processo presente não é assistido (pelo Estado); muito pelo contrário, os poderes do Estado tentam, tanto quanto podem, retardar o processo ou levá-lo a um impasse — mas a capacidade à sua disposição fica evidentemente cada vez mais muito aquém do que seria necessário para deter a maré da rápida e imparável globalização da interdependência humana. As respostas "pró-ativas" à "diasporização" dos ambientes sociais são lentas, hesitantes, têm falta de visão e, acima de tudo, são muito poucas e distantes entre si, se medidas pela sua importância e urgência: e, contudo, é precisamente este o contexto em que as perspectivas da Europa como entidade política e cultural, a localização exata do "centro" da Europa, precisam de ser deliberadas e debatidas. É na parte da Europa que reclama o qualificador "Central" que a experiência de identidade comunitária, separada da questão da administração territorial, está relativamente fresca na memória e (talvez) os hábitos adquiridos, praticados e

apreciados na época de coabitação livre de pressões *Kulturkämpfe* e de assimilação, sejam suficientemente recentes para serem lembrados e readotados.

É a memória da Europa Central que mostra o futuro da Europa... Pode imaginar uma centralidade mais central do que esta?!

i Vide Denis de Rougemont, 'L'aventure mondiale des Européens' (orig.1962), in *Écrits sur l'Europe*, Editions de la Difference, Paris 1994.

ii Vide, por exemplo, Cris Shore, 'Wither European Citizenship?', in *European Journal of Social Theory* Fevereiro de 2004, pp.27-44.

iii Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, transl. by Max Pensky, Polity Press 2001, p.76.

iv Vide George Steiner, *The Idea of Europe*, Nexus Institute 2004, pp.32-4.

v Vide, em particular, *Das Erbe Europas* (Suhrkamp 1989) de Hans-Georg Gadamer – aqui citado a partir da tradução francesa de Philippe Invernél, *L'heritage de l'Europe*, Rivages poche 2003, pp. 40 & 124.

vi Vide Lionel Jospin, 'Solidarity or playing solitaire', *The Hedgehog Review* Primavera de 2003, pp.32-44.

vii Jonathan Rutherford, *After Identity*, Laurence & Wishart 2007, pp. 59-60.

viii Como citado recentemente na Wikipédia a partir de "[Choose Your Own Nationality or The Forgotten History of Cultural Autonomy](#)" de Yves Plassereaud, na edição inglesa do [Le Monde diplomatique](#) de Maio de 2000.

ix Vide Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Andre Deutsch 1986, p.270.

Zygmunt Bauman é sociólogo e filósofo da cultura, conhecido pela vasta obra dedicada ao pós-modernismo, conceptualizado através do termo próprio modernidade líquida, e dedica também atenção ao papel da Europa no mundo globalizado.

WHAT IS “CENTRAL” IN CENTRAL EUROPE?

Zygmunt Bauman

University of Leeds, United Kingdom

Abstract: This article seeks links between contemporary Europe and its historical state-nation experiences, above all when regarding “Reading the Other”. Discussing – and challenging – the main three European dimensions – geographical, political and cultural, the article points out Europe’s mission/task/meta-art - still to be fully fulfilled – to develop its remarkable “capacity to live, permanently and beneficially, with cultural difference: profitably to all sides not *despite* their differences, but *thanks* to them”, as well as “to acquire and share the art of learning from each other”. Tracing such abilities already in the Roman Empire the article focuses in particular on two Modern Central European states, based on multiculturalism and multinationalism: the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Austro-Hungarian Empire. Both are discussed as experiments worthy of becoming essential examples for the today Europe.

Keywords: Europe; European Union; nation; state; cultural mixture; liquid modernity

Before we confront in earnest the question in the title, we need to answer another question: where to look and where to find *Europe*? Answering that other question is much less straightforward than it seems - but one can hardly attempt to competently answer the question in the title before we decide on what ground are we entitled to ascribe “centrality” to *Central* Europe - and so also to what kind of entity or entities have we the right to assign that name... It is identity of Europe that decides what is “central” – to its unique history, present predicament, and challenges that it is confronts at the entry into its future.

In contemporary usage, the term “Europe” stands for at least three different, and not at all overlapping phenomena. One is geographical; another political; and yet another cultural. Let me consider them in that order.

*

“Whoever speaks of Europe is wrong: it is a geographical notion” – opined, dismissively, Otto von Bismarck. Bismarck was a politician through and through, and so no wonder he said what he said: what he referred to, was after all a “brute fact” of his time. At that time, Europe was everything but a political reality – the sole reality with which Bismarck was concerned.

Every notion derives its meaning from the opposition in which it stands to another notion: for Bismarck at the threshold of the twentieth century “being geographical” meant “*not being political*”. “Politics” was then, as it is now, coterminous with a presidency or a throne, a Kanzlerei, Ministries, a Bundestag, and a dense network of governmental and quasi-governmental offices. Above all, even if Carl Schmitt went quite a bit too far in his pulling-no-punches vivisection of the original act and the defining feature of politics, when he reduced it to the appointment of “a common *enemy*”, he was right when tracing the essence of politics in the naming, and dealing with, “the Other” of itself. Politics, we may say, is about creation and manipulation of *oppositions* and drawing *boundaries* between “inside” and “outside”, and consequently differentiating the way in which each of the two members of the opposition, and so also each one of the two sides of border, are dealt with. Within its geographical borders as drawn by the cartographers, Europe (i.e., “geographical Europe”) performed none of those functions: it had no institutions that would render performance of functions plausible, and indeed feasible. And so Bismarck was right when implying that Europe was not, in his time, a *political* reality. Though not necessarily was he right when denying to Europe any other reality except geographical. Well, I’d go a step further and suggest that Europe had in Bismarck’s time some distinct and tangible geography-related realities which it has subsequently lost – particularly in the last half century or so, simultaneously with its concentration on the construction of its present-day political reality...

To start with: in the course of the last five centuries, the military and economic might of that north-western peninsula of the Asiatic continent which was called “Europe” tended to be topped with the unchallenged position of Europe as the reference point for the evaluation, praise or condemnation of all alternative, past and present, forms of human life; and as the supreme court where such assessment was authoritatively pronounced and made binding. It was enough just to be a European, says Ryszard Kapuściński, arguably the most acute and insightful reporter and recorder of the state of affairs in the late 20th century world, to feel everywhere in the world as a boss and a ruler. Even a mediocre person of humble standing and low opinion in his native (but European!) country rose to the highest social positions once landing in a Malaysia or a Zambia... This is no longer true, however.

Until quite recently (the older among us still remember those times...) Europe was that *centre* that made the rest of the planet a *periphery*. As Denis de Rougemont crisply put it,ⁱ Europe “discovered” one by one all the continents of Earth, but no continent ever discovered Europe; it dominated all continents in succession, but was never dominated

by any; and it invented a civilization which the rest of the world tried to imitate, but a reverse process has never (thus far, at any rate) happened. We may add: European wars, and only those wars, were *world* wars: inner-European dramas were staged in the world theatre. This is no longer true either.

Until quite recently, one could still define the “geographical” (in the absence of “political”) Europe as de Rougemont suggested not that long ago: by its “globalizing function”. Europe was for most of its last few centuries a uniquely adventurous geographical space, unlike any other. Having been the first part of the Earth to enter the mode of life that it subsequently dubbed “modern”, Europe created locally problems no one on earth had heard of before and no one had the slightest inkling how to resolve. But Europe invented as well the way of their resolution - though in a form unfit to be universalized and deployed by lands to whom those problems, originally exclusively European, arrived later. The problems which Europe internally (and so locally) produced, Europe resolved by re-cycling other parts of the planet into sources of cheap energy, minerals, commodities, or inexpensive and docile labour; but above all into refuse-dumping tips for the by-products of modernization - the excessive and redundant products which it could not profitably use at home, and excessive and redundant people whom it could not at home employ.

To put it in a nutshell, Europe invented *global* solutions to *locally* produced problems – but having invented them and practised for a couple of centuries Europe forced in the end all other parts of humanity to seek, desperately yet to no avail, *local* solutions to the *globally* produced problems.

But this, again, is no longer true. As a matter of fact, one of the major considerations inspiring and stimulating the efforts to endow geographical Europe with a *political* reality was the realization that time had arrived for Europe, much like for the rest of the world, to seek or invent “*geographically* local” solutions to *globally* produced problems: solutions at least *locally* effective. Global solutions to the locally produced problems can be in principle available to a relatively few inhabitants of the planet only, and only for as long as those few enjoy superiority over all the rest, benefiting from a power differential large enough to remain unchallenged (at least not challenged effectively) and to be widely believed to be unchallengeable. But Europe no longer enjoys such privilege and cannot seriously hope to recover what it has lost. It was that circumstance which added a most powerful momentum to the construction of “political Europe” in the shape of the European Union - and which to a large extent influenced and continues to influence the stakes and objectives of European politics.

Much more than at the time of the original Schuman-Monnet-Spaak-Adenauer-de Gasperi initiatives, “political Europe” in its present shape needs to be understood as the by-product of an abrupt fall of European self-assurance. It has been that vanishing of the “we-can-do-it” self-confidence that triggered a sudden explosion of acute interest in a “new European identity”, and in “re-defining the role” of Europe in order to match the current planetary game; a game in which the rules and the stakes have drastically changed and continue to change, albeit no longer on European initiative or under Europe’s control, and with minimal, if any, European influence. Hence also a tide of neo-tribal sentiments swelling from Stockholm to Rome and from Paris to Budapest, magnified and beefed up by the deepening “enemy at the gate” and “fifth column” alerts and fears - and the resulting “besieged-fortress spirit”, manifested in the fast rising popularity of securely locked borders and doors firmly shut.

On the other hand however the emergent (in fit and starts...) European Federation is facing the task of repeating, on a grander (and therefore potentially planetary) scale the feat accomplished by the emergent nation-states of early modernity: bringing back together power and politics, once closely interlinked but subsequently separated, and since their separation navigating (or drifting) in opposite directions. The road leading to the implementation of that task is as rocky now as it was then - at the start of the modern era and its nation-and-state-building stage. Now as much as then, the road is strewn with snares and spattered with incalculable risks. Worse of all, this road is unmapped, and each successive step feels like a leap into the unknown. And there are few signs of the political will to see the task through – as illustrated for instance by burying the Lisbon Treaty alive through electing to the posts of European President and the Head of Foreign Affairs persons remarkable mostly by their absence of remarkability, as well as by the remarkable, as never before unanimous equanimity, with which that appointment was received in the offices of Europe’s 27 governments.

Many (most?) observers doubt the feasibility of begetting, cultivating, honing and entrenching a “European identity” - a political identity, not to mention a spiritual one - and score low the chances of that effort being seriously undertaken, let alone successfully completed. The sceptics don’t believe in the viability of a “post-national” democracy, or any democratic political entity above the level of the nation – insisting that the allegiance to civic and political norms would not replace “ethno-cultural ties”,ⁱⁱ and that citizenship is unworkable on purely “civilizational” (legal-political) basis without the assistance of “Eros” (the *emotional* dimension) - while assuming that ethno-cultural ties and Eros are uniquely and inextricably linked to each other as well as to the kind of “past-and-destiny sharing sentiment” that went down in history under

the name of “nationalism”. They believe that communal-style solidarity can strike roots and thrive only inside this connection and cannot be rebuilt or established anew in any other way. That the nationalistic legitimation of state power was but a historically confined episode and but one of the many alternative fashions of a possible politics-power union, or that the modern blend of statehood and nationhood bore more symptoms of a marriage of convenience than of the verdict of providence or historical inevitability, or that the marriage itself was anything but a foregone conclusion and when arranged proved to be as stormy as most divorce procedures tend to be – all such possibilities are thereby dismissed by the simple expedient of begging the question.

Jürgen Habermas, arguably the most consistent and the most authoritative spokesman for the opposition to that kind of scepticism, points out however that

a democratic order does not inherently need to be mentally rooted in “the nation” as a pre-political community of shared destiny. The strength of the democratic constitutional state lies precisely in its ability to close the holes of social integration through the political participation of its citizens.’ⁱⁱⁱ

Already in this form the argument sounds quite convincing – and yet it may be pushed even further. The *nation*, as any promoter of a “national idea” would eagerly admit, is as vulnerable and frail without the protection of a sovereign state (assuring its *mêmeté*, *continuing* identity), as the *state* would be without a nation that legitimises its demands of obedience and discipline. Modern *nations* and modern *states* are twin products of *the same historical constellation*. One might “precede” the other only for a short time, while trying necessarily to make that short time as short as possible by filling it with the efforts to replace priority with simultaneity - through forcing the equation mark between the ostensibly autonomous partners. The French state was “preceded” by Provençals and Bretons, not Frenchmen; the German state by Bavarians, Saxons or Prussians, not Germans. Provençals and Bretons would have hardly turned into Frenchmen, and Bavarians and Prussians into Germans, let alone stayed Frenchmen or Germans for good, were not their reincarnation “power assisted” - by, respectively, the French and the German *states*.

For all practical intents and purposes, modern nations and modern states alike emerged in the course of two simultaneous, and closely intertwined processes of nation- and state-building; by anything but cloudless and friction-free processes, and anything but processes guaranteed *a priori* to succeed. To say that a political framework cannot be established without a viable ethno-cultural organism already in place, is neither more nor less convincing than to say that no ethno-cultural organism is likely to become and stay viable without a working and workable political framework. A chicken-and-egg dilemma, if there ever was one. And just as neither chickens nor eggs

in themselves are insured against extinction and guaranteed eternal existence, they can continue to exist only together - while both are doomed to extinction if but one of them dies without issue.

Due to the evaporation of much of its previously held power into the global space which Manuel Castells characterizes as the “space of flows”, the inherited political framework of the nation-state has now however a growing difficulty in sustaining on its own the “ethno-cultural” organism that by common consent is in turn its indispensable companion. The symbiosis between the two threatens to fall apart, were it to stay, as before, to be confined to the nation-state level; most state units in Europe, just as on other continents, dispose currently of too little power to avoid the lot of the plankton - buffeted by tides it can neither control nor even effectively navigate. What clearly can't be achieved singly perhaps stands a better chance of success if undertaken jointly?

Let me here remind you of another of Otto von Bismarck's famous sayings: “I have always found the word ‘Europe’ in the mouth of those politicians who wanted from other powers something they did not dare to demand in their own name”. I suppose that were he still alive, Bismarck would repeat that sentence with nothing but yet greater reassurance. And he would be right today as he was a hundred years ago. Only now, unlike at the time when that sentence was first pronounced, there are few state politicians who would dare make demands just in their states' name (unless they address their demands to Brussels...). And even those few, I suppose, have some doubts as to whether the chance of the demands made in that name to be met is equal to the chance of demands made in the name of Europe. We (Europeans) are all equal in our own, separate, *insufficiency* - and in our need to be protected/strengthened by a power greater than each of us may boast alone (even if it is true that some of us are more equal in this respect than some others)... Just as in the times of Bismarck's verdict, the word “Europe” can be heard nowadays more often in the mouths of some states' prime-ministers, than in the mouths of the prime-ministers of some other states. Whereas some of us, hearing the word “Europe”, feel not unlike some Lombardians, when hearing the word “Italy”: gnashing their teeth at the thought of sharing their hard-earned wealth with the slothful, improvident and happy-go-lucky Calabrians or Sicilians...

If they are to be lifted from the nation-state level and re-focused at a higher, European level, as I believe they need today to be, the essential features of human solidarity (like the sentiments of mutual belonging and of shared responsibility for the common future, or the willingness to care for each other's well-being and to find amicable and durable solutions of sporadically inflamed conflicts) need an *institutional* framework of

opinion-building and will-formation. The European Union aims (and moves – even if infuriatingly slowly, haltingly, sometimes in a one-step-forward-two-steps-back manner) towards a rudimentary or embryonic form of such an institutional framework - encountering in its way, as most obtrusive obstacles, the political establishments of existing nation-states and their reluctance to part with whatever is left of their once fully-fledged sovereignty. The current direction is difficult to plot unambiguously, and prognosticating its future fits-and-starts is even more difficult; in addition to being unwarranted, irresponsible and – let us say it - unwise.

*

One thing seems to be relatively clear, however. Whether or not arising from ethnic roots, the stimulus to political integration and the factor indispensable for keeping it on course must be a shared sense/vision of a *collective mission*: a *unique* mission, which only within the projected political body can be undertaken and only with the help of that body is likely to be performed. Is there such a mission – a worthy mission – which Europe could perform, and by its history and its present qualities is predestined to perform?

Europe can't seriously contemplate matching American military might; neither can it hope to recover its past industrial domination, irretrievably lost in our increasingly polycentric world – the world now subjected to the processes of economic modernization *in its entirety*. It can however try, and should try, to make the planet hospitable to other values and other modes of existence than those represented and promoted by the American military superpower; to the values and modes which Europe is more than any other part of the world predisposed to offer the world which more than anything else needs to design, to enter and to follow the road leading to Kant's *allgemeine Vereinigung der Menschheit* and perpetual peace. Well, apart from being a geographical and (possibly) a political entity, Europe is also a *cultural* one.

George Steiner insists that Europe's assignment "is one of the spirit and the intellect".^{iv} "The genius of Europe is what William Blake would have called 'the holiness of the minute particular'. It is that of linguistic, cultural, social diversity, of a prodigal mosaic which often makes a trivial distance, twenty kilometres apart, a division between worlds... Europe will indeed perish if it does not fight for its languages, local traditions and social autonomies: if it forgets that 'God lies in the detail'."

Similar thoughts can be found in the literary legacy of Hans-Georg Gadamer.^v It is its variety, its richness boarding on profligacy, which Gadamer places at the top of the list of Europe's unique merits; he sees the profusion of differences as the foremost among

the treasures which Europe has preserved and can offer to the world. “To live with the Other, live as the Other’s Other, is the fundamental human task – on the most lowly and the most elevated levels alike... Hence perhaps the particular advantage of Europe, which could and had to learn the art of living with others”. In Europe like nowhere else, “the Other” has been and is always close, in sight and at hand’s stretch; metaphorically or even literally, the Other is a next door neighbour – and Europeans can’t but negotiate the terms of that neighbourliness despite the alterity and the differences that set them apart. The European setting marked by “the multilingualism, the close neighbourhood of the Other, and equal value accorded to the Other in a space tightly constrained” could be seen as a school from which the rest of the world may well carry out crucial knowledge and skills making the difference between survival and demise. To acquire and share the art of learning from each other is, in Gadamer’s view, “the task of Europe”. I would add: Europe’s *mission*, or more precisely Europe’s *fate* waiting to be recast into *destiny*.

The importance of this task, and the importance of Europe’s determination to undertake it, is impossible to exaggerate, as “the decisive condition of solving vital problems of modern world”, a truly *sine qua non* condition, are friendship and “buoyant solidarity” that alone can secure “an orderly structure” of human cohabitation. Confronting that task, we may and need to look for inspiration back to our shared European heritage: to the ancient Greeks - for whom, as Gadamer reminds us, the concept of “a friend” “articulated the totality of social life”. “Friends” tend to be mutually tolerant and sympathetic. Friends are such people as are able to be friendly with each other however they differ, and to be helpful to each other despite or rather *because* of their differences - and to be friendly and helpful *without* renouncing their uniqueness, while never allowing that uniqueness to set them apart from and against each other.

More recently, Lionel Jospin invested his hopes for a new world importance of Europe in its “nuanced approach to current realities”.^{vi} Europe has learned, he said, the hard way and at an enormous price (paid in the currency of human suffering) “how to get past historical antagonisms and peacefully resolve conflicts”, and how to bring together “a vast array of cultures” - and to live with a prospect of permanent cultural diversity no longer seen as only a temporary irritant. Let’s note that these are precisely the sort of lessons which the rest of the world most badly needs.

When seen against the background of the conflict-ridden planet, Europe looks like a laboratory where the tools necessary for Kant’s universal unification of humanity keep being designed, and as a workshop in which they keep being “tested in action”, even if

for the time being in the performance of less ambitious, smaller scale jobs. The tools that are currently forged and put to the test inside Europe serve above all the delicate operation (for some less sanguine observers, *too* delicate for anything more than a sporting chance of success) of separating the bases of political legitimacy, of democratic procedure and willingness for a community-style sharing of assets, from the principle of national/territorial sovereignty with which they have been for most of modern history inextricably linked.

*

This challenge, however, confronts a world very different from that in which our ancestors set about the construction of modern “bodies politic” - the nation states. Whatever else can be said about Europe facing that challenge, it is not that Europe is in undivided, fully sovereign control of the territory its institutions administer. European cities, and particularly mega-cities like London, are currently refuse bins, into which problems generated by globalization are dumped for recycling or incineration; though they are also laboratories in which the art of living with those problems is experimented with, put to the test, and (sometimes successfully, but always hopefully) developed. None of these two functions has been taken by such cities voluntarily, on their own initiative; neither are municipal councils capable of rejecting them and refusing to perform. One of hardest tasks “subsidiarized” to municipalities by globalization processes is tackling the heterogeneous, multi-ethnic, multi-lingual and all together multi-cultural composition of living-and-working space: the result of massive migration triggered by the globalized spread of modernization notorious for its intense production of “redundant people”, whom their native lands can’t or wouldn’t, for one reason or another, accommodate.

There have been three different phases in the history of modern-era migration.

The first wave of migration followed the logic of the tri-partite syndrome: territoriality of sovereignty, “rooted” identity, gardening posture (subsequently referred to, for the sake of brevity, as TRG). That was the emigration from the “modernized” centre (read: the site of order-building and economic-progress - the two main industries turning out, and off, the growing numbers of “wasted humans”), partly exportation and partly eviction of up to 60 million people, a huge amount by nineteenth century standards, to “empty lands” (read: lands whose native population could be struck off the calculations of the “modernizers”; be literally uncounted and unaccounted for, presumed either non-existent or irrelevant). Residual natives who survived the massive slaughters and

massive epidemics had been cast by the immigrants from “modernized” countries as objects of the “white man’s civilizing mission”.

The second wave of migration could be best conceptualized as an “Empire emigrates back” case. In the course of the retraction and dismantling of colonial empires, a number of indigenous people in various stages of “cultural evolution” followed their colonial superiors to the metropolis. Upon arrival, they were cast in the only worldview-strategic mould available: one constructed and practised earlier in the nation-building era to deal with the categories earmarked for “assimilation”: a process aimed at the annihilation of cultural difference, placing “minorities” at the receiving end of cultural crusades, *Kulturkämpfe* and proselytizing missions (currently renamed, for the sake of “political correctness”, as “citizenship education” aiming at “integration”). This story is not yet finished: time and again, its echoes reverberate in the declarations of intent of politicians, notorious for their inclination to follow the habits of Minerva’s Owl, known to spread its wings by the end of the day. After the pattern of the first phase of migration, the drama of the “empire migrating back” is occasionally tried, though in vain, to be squeezed into the frame of the now outdated TRG (territory, roots, gardeners strategy) syndrome.

The third wave of modern migration, now in full force and still gathering momentum, leads however into the age of *diasporas*: a world-wide archipelago of ethnic/religious/linguistic settlements - oblivious to the trails blazed and paved by the imperialist-colonial episode and following instead the globalization-induced logic of the planetary redistribution of life resources. Diasporas are scattered, diffused, extend over many nominally sovereign territories, ignore the hosts’ claims to the supremacy of local demands and obligation, are locked in the double (or multiple) bind of “dual (or multiple) nationality” and dual (or multiple) loyalty. The present-day migration differs from the two previous phases by moving both ways (virtually all countries, including Britain, are nowadays simultaneously “immigrant” and “emigrant”), and privileging no routes (routes are no longer determined by the imperial/colonial links of the past). It differs also in exploding the old TRG syndrome and replacing it with a EAH one (extraterritoriality elbowing out territorial fixation of identities, “anchors” displacing the “roots” as primary tools of identification, the hunter’s strategy replacing the gardener posture).

The new migration casts a question mark upon the bond between identity and citizenship, individual and place, neighbourhood and belonging. Jonathan Rutherford, acute and insightful observer of the fast changing frames of human togetherness, notes that the residents of the street in London on which he lives form

a neighbourhood of different communities, some with networks extending only to the next street, others which stretch across the world. It is a neighbourhood of porous boundaries in which it is difficult to identify who belongs and who is an outsider. What is it we belong to in this locality? What is it that each of us calls home and, when we think back and remember how we arrived here, what stories do we share? ^{vii}

Living like the rest of us (or most of that rest) in a diaspora (stretching how far, and in what direction(s)?) among diasporas (stretching how far, and in what direction(s)?) has for the first time forced onto the agenda the issue of the “art of living with *a* difference” – which may appear on the agenda only once the difference is no longer seen as a merely temporary irritant, and so unlike in the past urgently requiring the composition of new arts and skills, as well as arduous teaching and learning. The idea of “human rights”, promoted in the EAH setting to replace or at least complement the TRG-era institutions of territorially determined citizenship, translates today as the “right to remain different”. By fits and starts, that new rendition of the human-rights idea sediments, at best, *tolerance*; it has as yet to start in earnest to sediment *solidarity*. And it is a moot question whether it is fit to conceive group solidarity in any other form but that of loose, fickle and frayed, predominantly virtual “networks”, galvanized and continually re-modelled by the interplay of individual connecting and disconnecting, making calls and declining to respond to them.

The new rendition of the human-rights idea disassembles hierarchies and tears apart the imagery of upward (“progressive”) “cultural evolution”. Forms of life float, meet, clash, crash, catch hold of each other, merge and hive off with (to paraphrase Georg Simmel) equal specific gravity. Steady and stolid hierarchies and evolutionary lines are replaced with interminable and endemically inconclusive battles of recognition; at the most, with eminently re-negotiable pecking orders. Imitating Archimedes, reputed to insist (probably with a kind of desperation which only an utter nebulosity of the project might cause) that he would turn the world upside down if only given a solid enough fulcrum, we may say that we would tell who is to assimilate to whom, whose dissimilarity/ idiosyncrasy is destined for the chop and whose is to emerge on top, if we only were given a hierarchy of cultures. Well, we are not given it, and unlikely to be given it soon.

We may say that culture is in its liquid-modern phase made to the measure of (willingly pursued, or endured as obligatory) *individual* freedom of choice. And that it is *meant* to service such freedom. And that responsibility, the inalienable companion of free choice, stays where the liquid-modern condition has forced it: on the shoulders of the *individual*, now appointed the sole manager of “life politics”. And that it is meant to see

to it that the choice remains *unavoidable*: a life necessity, and a *duty*; but also that it becomes and remains a plausible, and feasible task – a task by which Europeans would be glad to measure their progress and a task within their reach.

*

I suggest that the future of *political* Europe hangs on the fate of European *culture*. A few centuries ago, Europe harnessed “culture” to the service of the twin, closely intertwined nation-building and state-building endeavours; as first and foremost an agent of homogenization or indeed “Gleichschaltung” – aiming at political unity through levelling up the extant cultural diversity. With the policy of forceful assimilation no longer feasible, and a tendency to voluntary assimilation no longer plausible due to the flattening of the once power-assisted hierarchy of cultures and dissipation of power-assisted “cultural systems”, the increasingly diasporic composition of the expanding geographical space of Europe augurs the shape of things to come – with all its challenges, chances and threats. Europe’s currently composed heritage for the world’s future is its (far from perfect, yet relentlessly growing) capacity to live, permanently and beneficially, with cultural difference: profitably for all sides not *despite* their differences, but *thanks* to them. Europe can offer to the globalized planet its know-how of reaching unity while leaving ossified antagonisms behind, its experience in devising and cultivating the sentiment of solidarity, the idea of shared interest and the image of a shared mission - not through the denigration of cultural variety and not with intention to smother it, but through its promotion to the rank of uncontested value and with the intention of protecting and cultivating it. Europe has learned (and goes on learning) the art of transforming cultural differentiation from a handicap to cohabitation into its asset - an art which our planet needs more than any other art, a genuine *meta*-art, the art whose possession enables the development and acquisition of all the rest of the life-saving and life-sustaining arts...

This is not, to be sure, a situation totally unprecedented in the lands covered by the summary notion of “Europe”. In fact, it was apparent and pronounced from the very beginning of Europe’s history – and from the beginning ways of coping with that situation were diligently sought and successfully practiced (even if subsequently, time and again, those efforts and their merits came to be pushed aside and forgotten for centuries in a row). If we believe Titus Livius, the rise of Rome from humble beginnings to ecumenical stature and glory was due to the consistent practice of granting all conquered and annexed peoples full citizenship rights and unqualified access to the highest offices of the expanding country, while paying all due tribute to the gods whom the newcomers worshipped and endorsing the rites of worshipping them – and so

closing down the long record of internecine enmity and mutual mud-slinging needed in the past to justify the continuation of hostilities. For five centuries or so of Europe's early history, to many observers its most magnificent era, the growing segment of Europe lived inside the protective shield of the Pax Romana, where the equal, unqualified sum-total of citizenship rights was granted to the population of every newly conquered/admitted country, while the statues of its gods were added, no questions asked, to the Roman Pantheon, thereby assuring the continuous growth in the number and versatility of divinities guarding the integrity and so also the prosperity of Roman Empire. That Roman tradition of respect for the otherness of the other and of the state thriving-through-variety (that is, achieving citizens' solidarity thanks to, not despite their differences) has not been however, as already mentioned, continually observed throughout European history.

Whereas the emergent absolutist states in the West of geographical Europe were engaged in many decades of gory, devastating and seeds-of-hereditary-enmity-sowing religious wars, leading to the Westphalia settlement allocating to every ruler full right to coerce by hook and by crook his own religious (and so, by proxy, cultural) choices on the ruled, a large chunk of Europe east of Elbe managed however to escape the trend. That part of Europe stood up for its religious (and so, in substance, cultural *avant la lettre*) tolerance and communal autonomy. A star example of such an alternative was the Polish/Lithuanian "Res publica of Both Nations", generous in the rights of cultural self-governments and identity self-preservation lavished on its innumerable ethnic, linguistic and religious minorities – and escaping thereby the iniquities, bloodshed and other multiple horrors of religious wars that pulled the western part of Europe apart and covered it with spiritual wounds that took centuries to heal. This tradition, however, was to be brought abruptly to an end with the partition of the Polish-Lithuanian fortress of tolerance by its voracious neighbours - the dynastic empires of nation-state aspirations; in the aftermath of the partition, previously autonomous cultures, small and large alike, were subjected, respectively, to a forceful russification on its eastern side and a similarly ruthless germanization in the West, topped by the (on the whole unsuccessful, yet no less ardent for that reason) anti-catholic offensive by, respectively, the Christian Orthodox and Lutheran Churches.

Just how much the advancing modernity was sincere in its declared intention to promote the cause of freedom is a moot and to this day debatable issue, but beyond dispute is its proclivity to cultural intolerance – indeed the inseparable other face of the "nation-building" project. It was indeed the undetachable part and parcel of the twin, mutually supporting and reinforcing nation-and-state building projects that national

languages were to be formed through suppressing and delegitimizing communal “dialects”, state churches put together through discrimination and extermination of “sects”, or national memory composed through demoting and forgetting “local follies and/or superstitions”.

One part of Europe – closest than any other to its “geographical centre” – resisted however also that massive assault on the idea of culture as a matter of individual self-assertive choice and the foundation of individual autonomy. This was Austro-Hungary, ruled from Vienna, not by chance a greenhouse of cultural creativity and incubator of by far the most exciting and seminal contributions to European philosophy, psychology, literature, music, and the visual and performing arts... It was also the area in which the practice of equality and self-government of cultures was raised, by most insightful minds of the time, to the rank of a model for the future of Europe; a model constructed with the intention, and hope, of cleansing the coexistence of European nations from the ghastly merger of cultural identity with territorial sovereignty.

The principle of national personal autonomy (“personal principle”) was elaborated at length by Otto Bauer in his 1907 book *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. That principle was seen by him as a way to “organize nations not in territorial bodies but in simple association of persons”, thus radically disjoining the nation from the territory and making of the nation a non-territorial association – this idea was offered for public discussion eight years earlier by another “Austro-Marxist”, Karl Renner, in his 1899 essay *Staat und Nation*, and three years after that by a Jewish Bund leader Vladimir Medem in his 1904 essay *Social democracy and the national question* (written and published in Yiddish), a text bringing together and synthesizing the historic experiences of the Polish-Lithuanian Union and the Austro-Hungarian Monarchy:

Let us consider the case of a country composed of several national groups, e.g. Poles, Lithuanians and Jews. Each national group would create a separate movement. All citizens belonging to a given national group would join a special organisation that would hold cultural assemblies in each region and a general cultural assembly for the whole country. The assemblies would be given financial powers of their own: either each national group would be entitled to raise taxes on its members, or the state would allocate a proportion of its overall budget to each of them. Every citizen of the state would belong to one of the national groups, but the question of which national movement to join would be a matter of personal

choice and no authority would have any control over his decision. The national movements would be subject to the general legislation of the state, but in their own areas of responsibility they would be autonomous and none of them would have the right to interfere in the affairs of the others.^{viii}

Such hopes were shattered and such blueprints drowned in blood spilt in the trenches of the Great War. Came the Versailles Peace Conference, and Woodrow Wilson's memorable verdict that the sovereignty of nations was the universal precept of humanity and needed to be accepted as the key to post-war reconstruction – a verdict that famously left Hannah Arendt bewildered and horrified, painfully aware and mindful as she was of the “belts of mixed population” being singularly unfit for the application of the criterion of “*ein Volk, ein Reich*”.^{ix} Even Wilson's ignorance (or was it disdain or arrogance?) was not enough however to prevent yet another (though half-hearted, to be sure) attempt at seeking and finding a mode of cohabitation better suited to the condition of overlapping and crisscrossing archipelagoes of diasporas, in the shape of the Yugoslav multi-ethnic state. A side remark casually dropped by Helmut Kohl in a moment of heedlessness (implying that Slovenia deserved independence because it was ethnically homogenous) was yet needed to open another Pandora's box of neighbourhood massacres and ethnic cleansings...

We, Europeans, are facing today, in the emergent era of diasporas, the prospect of Europe being transformed into a steadily widening and lengthening “belt of mixed population”. Unlike the previous direction of the pendulum, this present process is not (state)power-assisted; quite on the contrary, state powers try as much as they can to slow down the process or grind it to a halt altogether – but the capacity at their disposal is ever more evidently far short of what stemming the tide of the fast and unstoppable globalization of inter-human dependence would require. The “pro-active” responses to the “diasporization” of social settings are slow, half-hearted, lacking in vision, and above all much too few and far between, if measured by their import and urgency: and yet this is precisely the context in which the prospects of Europe as a political and cultural entity, and the exact location of Europe's “centre”, need to be deliberated and debated. It is in the part of Europe claiming the qualifier “Central” that the experience of communal identity separated from the issue of territorial administration is relatively fresh in the memory, and (perhaps) the habits acquired, practised and enjoyed in the era of cohabitation free from *Kulturkämpfe* and assimilatory pressures are recent enough to be recalled and re-embraced.

It is Central Europe's memory that shows Europe's future... Can you imagine a centrality more central than that?!

ⁱ See Denis de Rougemont, "L'aventure mondiale des Européens" (orig.1962), in *Écrits sur l'Europe*, Paris: Editions de la Difference, 1994.

ⁱⁱ See, for instance, Cris Shore, 'Whither European Citizenship?', in *European Journal of Social Theory*, 7.1, February 2004, pp.27-44.

ⁱⁱⁱ Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, transl. by Max Pensky, Cambridge: Polity Press, 2001, p.76.

^{iv} See George Steiner, *The Idea of Europe*, Tilburg: Nexus Institute, 2004, pp.32-4.

^v See in particular Hans-Georg Gadamer's *Das Erbe Europas*, Berlin: Suhrkamp 1989 – here quoted from Philippe Invernél's French translation, *L'héritage de l'Europe*, Paris: Rivages Poche, 2003, pp. 40 & 124.

^{vi} See Lionel Jospin, "Solidarity or playing solitaire", *The Hedgehog Review*, 5.1, Spring 2003, pp.32-44.

^{vii} Jonathan Rutherford, *After Identity*, London: Laurence & Wishart, 2007, pp. 59-60.

^{viii} As recently quoted in Wikipedia from Yves Plasseraud, "[Choose Your Own Nationality or The Forgotten History of Cultural Autonomy](#)", in the English edition of *Le Monde diplomatique*, May 2000.

^{ix} See Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London: Andre Deutsch, 1986, p.270.

Zygmunt Bauman is a sociologist and philosopher of culture, known for his extensive work devoted to postmodernism, conceptualized through the proper term *liquid modernity*, and also devotes attention to the role of Europe in a globalized world.

A NAÇÃO COMO RELIGIÃO

Luís Machado de Abreu

Universidade de Aveiro, Portugal

Resumo: As formas originárias de organização social mostram a estreita interdependência entre sistemas políticos e sistemas religiosos. A pregnância religiosa atribuída ao fenómeno da nacionalidade insere-se nesse cenário de proximidade genealógica do político e do teológico. Os mitos fundadores com que as nacionalidades se legitimam e sacralizam são apenas uma das várias maneiras de conferir dimensão religiosa à realidade nacional. Sendo uma criação dos tempos modernos, o espírito nacional acompanha e difunde-se ao mesmo tempo que se intensifica o processo de secularização da sociedade ocidental. Assume, de modo paradoxal, o estatuto de “Deus da Modernidade” como já foi designado.

Palavras-chave: Nação; religião civil; secularização; Rousseau; Tocqueville.

1. Nação e simbólica religiosa

As formas originárias de organização social mostram a estreita interdependência entre sistemas de administração e governo, e sistemas religiosos. A pregnância religiosa atribuída ao fenómeno da nacionalidade insere-se neste cenário de proximidade genealógica do político e do teológico. Os mitos fundadores com que as nacionalidades se legitimam e sacralizam são apenas uma das maneiras de conferir dimensão religiosa à realidade nacional. Mas existem outras, como as narrativas escatológicas nas quais a nação é chamada a desempenhar uma missão salvífica ou quando procede à consagração de heróis como, no caso português, D. Nun'Álvares Pereira ou à de anti-heróis como o vencido de Alcácer-Quibir e a mística sebastianista.

Enquanto realidades proteiformes, geralmente as nações imaginam-se enobrecidas por enraizamentos antiquíssimos, sendo embora, sob muitos aspectos, uma criação dos tempos modernos. Nessa medida, o espírito nacional acompanha e difunde-se ao mesmo tempo que se intensifica o processo pós-cristandade de secularização da sociedade ocidental. E a nação assume, de modo paradoxal, o estatuto de “Deus da Modernidade” (Josep Llobera). Mas em vez de se identificar como o deus da modernidade, não deverá a nação ser vista antes como uma, e uma apenas, entre as muitas divinizações operadas pelo dinamismo secularizador?! Não conheceram os Tempos Modernos vários outros substitutos da divindade, o sujeito individual, o progresso, a classe, o capital, a raça, a ciência?!

Sabemos que a tomada de consciência das formações nacionais acompanha a progressiva afirmação da modernidade e atinge o auge no quadro das transformações civilizacionais dos séculos XIX e XX. Neste processo, foi possível assistir ao aparecimento de formas de organização administrativa e de construção identitária que, reforçando a singularidade das configurações nacionais, as determinava a adoptar procedimentos de competição com os outros povos. E o movimento pelo qual se reforçava a sociabilidade interna e a vontade de diferenciação com o universo exterior recorreu intensamente à valorização religiosa dos vínculos unificadores da colectividade. É, por essa via, que a nação chega a revestir-se de alguns atributos habituais das religiões e a desencadear práticas rituais e simbólicas que vão muito para além da imitação exterior e analógica das liturgias religiosas, assumindo-se de facto a nação como entidade sacralizada e envolta em sentimentos e demonstrações de culto religioso.

Não está nos propósitos desta exposição fazer história nem sociologia política das nacionalidades no Ocidente. As últimas décadas viram o interesse da investigação muito focado nesse estudo, de tal modo que dispomos hoje de importantes e esclarecedoras contribuições nesta área. O intento do conjunto de reflexões aqui proposto insere-se no quadro da história das ideias e pretende mostrar como se foram elaborando as articulações entre o fenómeno das nacionalidades e a sua configuração religiosa. Cruzamos assim experiências que remetem para o estatuto político da religião, tão caro ao discurso sociológico de Marcel Gauchet. A trajectória para o efeito traçada nesta cartografia intelectual vai pôr em relevo três pontos: a concepção de religião civil formulada por Jean-Jacques Rousseau no Contrato Social, a leitura “religiosa” da Revolução Francesa feita por Tocqueville, a construção social das formas religiosas e a sua aplicação aos factos nacionais.

2. A religião civil

Em carta dirigida a Voltaire, com data de 18 de Agosto de 1756, Jean-Jacques Rousseau dizia que “em cada Estado devia haver um código moral, uma espécie de profissão de fé civil” (Apud Chevallier, 1979:157). Pretendia por essa via garantir o reforço da solidez e respeito pelo espírito social consagrado nas leis que devem reger a vida em sociedade.

Aquando da redacção do Contrato Social, o capítulo sobre a religião civil não constava do plano inicial. Acabou por ser redigido bastante tardiamente e por figurar como último capítulo, antes da conclusão da obra. Nele, o autor esboça as linhas mestras do que julga ter sido o percurso histórico das relações entre o poder teológico e o poder político. Parte daquela situação em que entre a divindade e os seus representantes à

frente do agrupamento das famílias existe uma unidade perfeita, situação instituída desde os tempos primordiais e ainda durante a época dos reinos pagãos. Vigorava então a teocracia com deuses a presidir aos destinos de cada cidade. E quando as disputas entre grupos rivais acabavam em guerras entre os povos, estas eram de natureza política e não religiosa. Os homens não combatiam para defender os deuses da Cidade. Acreditavam que os deuses estavam ao seu lado para servir a mesma causa. Faziam a guerra para defender a pátria e esperavam igual protecção dos deuses que invocavam como salvadores do seu povo. Esse estado de unidade foi quebrado com o aparecimento do cristianismo que introduziu a separação entre o sistema religioso e o sistema político, ao exigir que se dê a César o que a César pertence e instituindo o reino de Deus, reino que não é deste mundo.

Este quadro histórico fornece o cenário sobre o qual vai ser concebida a teoria de Rousseau acerca da religião civil. O autor elabora-a recorrendo à desconstrução da função política do cristianismo. Procede em duas etapas.

Na primeira, trata precisamente da separação que a doutrina cristã estabelece entre duas pátrias, duas legislações, dois chefes, o reino dos céus e a cidade dos homens. Mas a separação não garante autonomia de cada um dos lados, e os conflitos que nascem de paixões e interesses opostos acabam por perturbar a sociabilidade e semear a discórdia, colocando os homens uns contra os outros e o mesmo homem dividido dentro de si mesmo. As lutas medievais entre o Papado e o Império e, nos séculos XVI e XVII, as guerras de religião documentam com tragédias sociais e culturais efeitos indesejáveis da separação. Diremos então que Rousseau continuava a viver a nostalgia das sociedades pagãs onde os deuses existem para a Cidade e não a Cidade para os deuses. Mas sabia que o aparecimento do cristianismo tornou definitivamente obsoleto o regime político do paganismo antigo.

A segunda etapa corresponde ao que Rousseau chama “a religião do homem”, “a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo” (Rousseau,1967:419). Numa primeira aproximação, esta forma de religião toda interior e aplicada à prática da perfeição moral concentra a simpatia dos espíritos bem formados. Todavia não devemos ignorar que há nela uma enorme e fatal lacuna, uma vez que “por não ter nenhuma relação particular com o corpo político, deixa às leis apenas a força que tiram de si mesmas sem lhes acrescentar mais nada” (Rousseau, 1976:422). E não só não reforça o poder normativo da lei, como de vários modos atenta contra os vínculos de sociabilidade. O autor do Contrato Social reedita então as diatribes do filosofismo das Luzes contra o cristianismo em geral e a Igreja Católica em particular. Acentua o carácter decisivo do espiritualismo cristão, vendo nele a disposição para tratar com

indiferença e falta de efectivo compromisso as coisas da existência temporal e social. E considera que a pátria do cristão não é deste mundo. Se no dia-a-dia das sociedades, os cristãos também desempenham as tarefas habituais, fazem-no não por amor à pátria onde nasceram, mas para continuarem a poder servir, acima de tudo, o reino de Deus. De olhos postos na pátria celeste, tudo quanto acontece, para bem ou para mal, é atribuído à Providência, favorecendo assim uma atitude de resignada passividade.

É claro que quem quiser conhecer com rigor as implicações de ordem política contidas na fé cristã andarà muito mal se ficar pelas pinceladas sumárias de Rousseau. Na verdade, a caracterização doutrinal que aí encontramos tem de ser entendida como claramente omissa em relação à dimensão social que, desde sempre, integra a fé e que o catolicismo social, a partir do século XIX, foi assumindo com progressiva visibilidade. Mas temos de lhe dar razão quando afirma que o Evangelho não funda nenhuma religião nacional, apesar de em vários momentos da história política ter estado associado a tentativas teocráticas. Mas as teocracias que teriam sido o primeiro dos regimes quando os homens não tinham outros reis a não ser os próprios deuses, multiplicaram as sociedades políticas e os respectivos deuses favorecendo ódios, divisões, guerras entre os povos. Com as divisões nacionais nasciam as intolerâncias teológicas e as civis.

A enunciação do princípio da separação da cidade de Deus e da cidade dos homens afigura-se, segundo esta análise, ambivalente. Se, por um lado, pode produzir desapego e alheamento relativamente à vida da Cidade, por outro, cria condições para a autonomia das realidades terrestres.

A religião pura do Evangelho trouxe, no plano dos princípios, a afirmação da separação entre Deus e César, entre o teológico e o político. Falta, porém, levá-la à prática, fugindo de todas as manobras que têm visado a sua perversão, quer sob a forma de alheamento ou indiferença perante a coisa pública quer com tentativas de usurpação e domínio do poder de governar por parte dos eclesiásticos. Para contrariar estas tendências, a soberania da lei precisa de ser respeitada e fortalecida. Só então ficará garantido o bom funcionamento do corpo político, a segurança do Estado e a liberdade dos cidadãos.

Há aqui lugar para atitudes que são herdeiras de comportamentos alimentados pela doutrinação das religiões tradicionais. Mas delas se distinguem quanto ao objecto e quanto á função. O objecto dessas atitudes de fé e de veneração cultural é a realidade social do Estado enquanto pátria e organização nacional. E têm como função principal promover a moralidade no relacionamento dos cidadãos entre si e com o organismo da

sociedade. Importa, por isso, ao Estado que os cidadãos tenham uma religião que os disponha a servir a “santidade do contrato social e das leis” e que os faça amar os seus deveres. Tal é a natureza e o alcance da chamada religião civil apresentada por Rousseau nestes termos:

Há portanto uma profissão de fé puramente civil da qual pertence ao soberano fixar os artigos, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser-se súbdito fiel ou bom cidadão. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quemquer que neles não acredite; pode bani-lo não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, a vida ao dever. (Rousseau,1967:427)

A desconstrução da função política do cristianismo conduziu num primeiro tempo à institucionalização do contrato como origem e fundamento da sociedade política. O poder soberano já não vem de Deus mas do pacto “pelo qual cada um, unindo-se a todos, não obedece, contudo, senão a si mesmo e permanece tão livre como antes” (Rousseau, 1967:90). Em segundo lugar, ficamos a dever-lhe a proclamação do princípio decisivo da separação entre o espiritual e o temporal, entre o que se pode dever a Deus e o que a César é devido. E com esta separação pretende-se ainda que fiquem afastadas de vez quaisquer pretensões de recomposição, ainda que larvar, do regime teocrático.

A religião civil, em vez de subordinar o corpo político a interesses espirituais de índole transcendente, existe para cimentar a coesão contratual. Prossegue nesse objectivo de dois modos: sacralizando o pacto social, as leis e a associação dos cidadãos em Estado nacional, e fazendo a pedagogia dos direitos e do cumprimento dos deveres para com a colectividade.

Seja-me permitido recorrer aqui, por comodidade de linguagem, ao vocabulário hegeliano e à sua noção de *Aufhebung*. O efeito da *Aufhebung* consiste numa superação de que fazem parte, ao mesmo tempo, a acção de eliminar ou suprimir e o facto de conservar alguma coisa daquilo que se ultrapassa. A desconstrução de Rousseau visou eliminar a teologia política do cristianismo, mas ao secularizar a instituição do Estado nacional não se mostrou tão confiante na boa vontade dos cidadãos como se poderia esperar, nem tão optimista quanto à tranquila execução do contrato. E porque assim é, acha necessária uma “profissão de fé civil”, uma religião civil de que espera garantias complementares ao cumprimento dos deveres dos cidadãos para com o Estado nacional. No fim de contas, a sociabilidade não está inscrita na natureza do homem como ser individual. Para que a sociabilidade adquira robustez e garantia de adesão por

parte do indivíduo-cidadão, entendeu-se que era necessário recorrer à figura da religião civil.

Acontece que esta religião não é estática. Acompanha as vicissitudes históricas da sociedade e passa por metamorfoses que tanto reflectem épocas de triunfo e grande exaltação patriótica como fases de desilusão, desconforto e abandono. Ao aclimatar-se a diferentes povos e contextos, o modelo proposto por Rousseau modifica-se, renovando-se, sofrendo actualizações, e nalguns casos atingindo formulações tão excessivas e paroxísticas que raíam as fronteiras da patologia social.

3. Virtudes republicanas

As ideias de Ser supremo, de imortalidade da alma e a importância social do sentimento religioso enquanto alicerces sobre os quais se ergue o edifício das virtudes republicanas ocupam o núcleo central da concepção de política nacional defendida por Robespierre. Graças a essas ideias, o ser humano deve adquirir a estabilidade capaz de superar a agitação das paixões que ameaça a prática da virtude. São elas que asseguram a constância das acções conformes ao bem do povo e ao interesse da República. Vencem as insuficiências da autoridade humana e consolidam os vínculos de sociabilidade que animam as instituições.

Existe nesta proclamação e defesa de ideias religiosas uma declarada inspiração deísta. Não só ignora a religião cristã e católica tradicional, como se demarca furiosamente do clericalismo. Mas recusa também com veemência o ateísmo, pois, no dizer de Robespierre, “é o sentimento religioso que imprime nas almas a ideia de uma sanção dada aos preceitos da moral por uma potência superior ao homem. Por isso, que se saiba nenhum legislador tratou jamais de nacionalizar o ateísmo.” (Robespierre, 1965:264)

Se, em rigor, não se trata de atribuir à República estatuto de religião, verifica-se pelo menos uma interiorização moral dos comportamentos em que alguns princípios teológicos aparecem investidos de valor moral, servindo de alicerce às virtudes republicanas. Estas não se esgotam no assegurar de formas sociáveis de comportamento feitas de respeito, fraternidade, dedicação à causa pública, amor da natureza. Alimentam e concretizam o sentimento religioso republicano de que fazem parte muitas outras manifestações. Assim acontece com as festas nacionais. (Robespierre, 1965: 276-286 *passim*) As festas são, em primeiro lugar, momentos de celebração da sociabilidade em que se olha para o que de mais excelente existe na humanidade, se apela para o respeito dos outros e do bem comum, ao mesmo tempo que se celebra o culto dos mais nobres acontecimentos e figuras da história da

liberdade e da fraternidade, tudo sob os auspícios do Ser supremo. Exercem também uma função pedagógica insubstituível. Lembrar à nação os bons exemplos de dedicação à causa comum e de serviço público é educar no cidadão a vontade de ser melhor, de respeitar as leis e servir a pátria com amor.

4. Leitura “religiosa” da Revolução

A articulação da Revolução Francesa com a experiência religiosa tal como foi estabelecida por Tocqueville constitui um elo interessante do encadeamento histórico que viu a afirmação de religiões civis e de religiões políticas. Vejamos as três fases em que essa articulação se foi construindo.

Em primeiro lugar não se pode esconder que a revolução teve carácter irreligioso, com momentos de rejeição violenta da presença da Igreja na vida social e política da nação francesa. É uma relação de sinal claramente negativo, mas que está longe de ser tão radical como se pretendeu. E prova-se que assim sucedeu por duas razões principais. A irreligião cultivada pelo pensamento filosófico do século XVIII, como se viu em Rousseau, visava o cristianismo como instituição política poderosa e não tanto como doutrina religiosa, ou pelo menos, quando esta é atacada, as críticas vêm sobretudo de intelectuais e muito pouco da população em geral. Além disso, não é verdade que, por natureza, as sociedades democráticas são ou têm de ser hostis ao cristianismo. Pois não foram essas sociedades buscar ao cristianismo, e mesmo ao catolicismo, os princípios essenciais que dão forma ao espírito de fraternidade, igualdade e liberdade em que se baseia a organização democrática da sociedade ?!

Mas mais significativo que o lado revolucionário anti-religioso é o facto de a Revolução Francesa, enquanto processo político, proceder à maneira das revoluções religiosas. São várias as manifestações que dão conta dessa analogia de processos. Ao contrário das revoluções civis e políticas centradas num território e na defesa de interesses étnicos e sociais restritos, a Revolução de 1789 pretendeu criar uma pátria universal, acima das nacionalidades, onde os homens de todas as nações pudessem ser cidadãos. Esta vocação universal só tem paralelo em revoluções religiosas, como a fundação e difusão do cristianismo. Na sua origem encontram-se ideias novas e um espírito proselitista muito forte. O novo evangelho revolucionário não se destina apenas aos franceses. Propõe-se conquistar os homens independentemente da nacionalidade a que pertencem.

Depois da analogia quanto aos efeitos, procuremos ver se não existe igualmente analogia ao nível das causas que podem aproximar a Revolução Francesa da grande revolução moral operada pelo cristianismo. Quando investigada em profundidade, a

razão que torna singular a revolução de 1789, tal como a explicação para a transformação religiosa produzida pelo cristianismo encontra-se numa concepção de homem visto como ser concreto e universal. Concreto, isto é, como entidade dotada de consistência real, por oposição à visão abstracta e genérica da ideia de homem. Universal, porque o ser do homem não está cativo de particularismos de raça, geografia, língua e costumes.

A novidade do cristianismo verá em cada homem a criatura chamada à salvação em Jesus Cristo, seja ele judeu, grego ou romano. Já para a Revolução Francesa, o homem, francês, inglês, alemão ou de outra nacionalidade é sempre cidadão portador de direitos e deveres para com os outros seres humanos. A obra política da revolução confundia-se, pela primeira vez na história, depois do cristianismo, com a missão de regenerar a humanidade inteira. Daí as muitas paixões que desencadeou e os proselitismos e acções de propaganda que inspirou. Em síntese do próprio Tocqueville, a revolução tomou assim

o ar de revolução religiosa que tanto sobressaltou os contemporâneos. Melhor ainda, tornou-se uma espécie de nova religião, religião imperfeita, é certo, sem Deus, sem culto e sem outra vida. Mas que, no entanto, como o islamismo, inundou toda a terra com os seus soldados, os seus apóstolos e mártires.” (Tocqueville, 1986: 960)

5. Construção social das formas religiosas

Entre as tendências culturais contemporâneas conta-se o deslindar dos estreitos laços que tradicionalmente faziam da religião uma força de coesão social alimentada por hábitos de participação comunitária. Foi à luz deste horizonte colectivo que, em começos do século XX, Durkheim construiu a teoria da origem social da religião. Hoje, porém, os destroços dessa religiosidade sociológica vão sobrevivendo, sobretudo, em comunidades de base, pequenos grupos e formas individualizadas de privatização da experiência religiosa.

Encontramos em Durkheim uma teoria da socialização do fenómeno religioso. A força e poder matricial reconhecidos ao comportamento religioso na medida da sua capacidade afectiva, simbólica e funcional tem a sua fonte na sociedade. Nesse poder matricial lançam raízes a moral, o pensamento filosófico, a própria ciência. Concluir-se-á, por isso, que “se a religião gerou tudo o que há de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é a alma da religião.” (Durkheim, 2007:132) Em natural conexão com esta explicação do “divino social” aparecem coerentemente legitimadas as formas religiosas em que a sociedade, além de ser causa dessas formas, se perfila também, em certa

medida, como objecto de veneração e culto. Estão neste caso práticas laicas de cidadania que se deixam potenciar por estímulos de religiosidade nacionalista alimentados por representações simbólicas do colectivo e práticas rituais. Hino, bandeira, panteão, feriados e festas civis são algumas condensações culturais da religião da pátria. A nação, comunidade imaginada, pólo de identificação colectiva, narrativa sagrada de um povo que acredita no seu destino. Assim entendida, a nação apresenta-se como forma particular de sociolatria.

Transfigurada em objecto de tratamento religioso, hispotasiada como entidade portadora de sentido absoluto, a nação já não cabe na ideia daquele território que nos viu nascer e que partilhamos afectivamente como memória sagrada dos antepassados. Também não cabe no conceito de Estado-nação constituído pela comunidade de cidadãos. Extravasa desses moldes afectivos e racionais, e eleva-se muito acima de uma existência que continuaria relativizada pelo facto de não passar de uma nação que faz número com muitas outras. Exaltada e oferecida como valor absoluto, já não estamos propriamente em presença de uma nação, mas do seu exacerbamento nacionalista. E é como nacionalismo que as marcas de religiosidade acabam por configurar mais vincadamente a relação com a nacionalidade.

6. Religião e nacionalidade – uma relação paradoxal

De qualquer modo, as dinâmicas sociais e simbólicas que, durante os séculos XIX e XX, acompanharam as peripécias políticas do princípio das nacionalidades evidenciaram o largo espectro de ressonâncias afectivas e morais que fazem da nação um dado social muito mais extenso do que o de Estado com que às vezes é confundido. Para este aspecto, chamou Raoul Girardet a atenção, ao lembrar que “parece duvidoso que na sua realidade concreta, quotidianamente vivida, o destino de uma nação possa ser considerado como essencialmente redutível à afirmação do poder estatal.” (Girardet, 1996:75)

Abundam as expressões dessa exuberância sentimental, cultural, memorialística, glorificadora, transmitidas sob as mais diversas modalidades de comunicação mediática. A celebração da religião nacional passa através da literatura, das artes plásticas, música, festas locais e nacionais, actos cívicos, consagração de figuras e acontecimentos relevantes, desfiles militares, grandes feitos desportivos, entre outros.

Um dos momentos mais fascinantes de identificação religiosa da nacionalidade portuguesa aparece em pleno século XV, na Crónica de D. João I de Fernão Lopes, onde se fala do evangelho português e da sétima idade do mundo. O evangelho português assenta em duas profissões de fé, a que acredita no Mestre de Aviz como Defensor do

reino de Portugal e garantia da sua existência independente contra as pretensões de Castela, e a que, em pleno Cisma da Cristandade Ocidental, professa obediência ao papa Urbano VI, o papa romano. As duas profissões de fé servem dupla unidade e continuidade, a do reino de Portugal e a da Cristandade sob o governo de Roma. Escreve Fernão Lopes:

Assim o Mestre, depois que se dispôs a morrer [...] por salvação da terra que seus avós ganharam, enviou Nun'Álvares e seus companheiros pregar pelo reino o evangelho português, o qual era que todos cressem e tivessem firme o papa urbano ser verdadeiro pastor da Igreja, fora de cuja obediência nenhum salvar-se podia; e com isto ter aquela crença que seus padres sempre tiveram, convém a saber: gastar os bens e quanto haviam por defender o reino de seus inimigos, e como por manter esta fé espargiam seu sangue até morte. A qual pregação Nun'Álvares e os seus, por palavra e obra fizeram tão cumpridamente que alguns deles, como depois vereis, foram mortos po-la defender...”
(Fernão Lopes,1977:391).

Estamos em plena vigência do teológico-político medieval em que o vocabulário cristão é muito mais do que recurso meramente convencional. Instauro no espaço sacral da Cristandade as contingências da sucessão dinástica do rei D. Fernando e o destino nacional de um povo. O mesmo se deve dizer do cenário providencialista que envolve o lugar atribuído a esse povo na história. Os acontecimentos a que diz respeito o evangelho português são também os que inauguram um “mundo novo”, uma nova idade do mundo.

A simples evocação do campo religioso põe de sobreaviso a capacidade discursiva racional e deixa pairar a suspeita de que são incompatíveis as esferas da religião e da racionalidade. A realidade, porém, parece bastante mais densamente complexa, e disso mesmo encontramos exemplos no modo como se ocupam dessas questões os autores acima referidos. Tentaram sempre compreender e explicar, na medida do que julgavam possível, o sentimento religioso como factor político de experiências revolucionárias, reformadoras e organizativas da vida da nação. O espanto perante essa espécie de numinoso que envolve a origem das nações sentiu-o também Alexandre Herculano. Ao procurar as causas que deveriam explicar a origem e permanência da nação portuguesa, quando tantas outras repúblicas ricas, poderosas e mais antigas se dissolveram e anularam, o autor da História de Portugal não encontra melhor que remeter a questão para o domínio do “mistério” ou do “fenómeno aparentemente inexplicável” (Herculano,1907: 31).

À semelhança do que acontece nas religiões, sobretudo quando se afirmam militantemente proselitistas, a religiosidade nacionalista alimenta-se de apelos à conversão e de distanciamento em relação a tudo o que, sendo estrangeiro, deve ser

evitado como ímpio, perverso e ameaçador. Os elementos distintivos da nacionalidade, se proporcionam as marcas identitárias de um povo, também podem transviá-lo pelas sendas do egoísmo chauvinista. E não falta mesmo, em casos extremos, a imolação no altar da pátria de todas as experiências históricas de contaminação racial. Com alguma frequência, a salvaguarda da pureza da raça acompanha a exaltação nacionalista mais desenfreada da sacralidade colectiva. Não é outro o pressuposto invocado por António Sardinha em O Valor da Raça Introdução a uma Campanha Nacional quando sentencia que é “do pouco escrúpulo em nos aparentarmos com ligações asiáticas e africanas [que] deriva o nosso desfalecimento em linha recta. [...] Não se justifica nem se compreende de outra maneira a dissolução entre nós de toda a ideia colectiva.” (Sardinha,1915:115)

Aqui chegados, a religião da nação converteu-se em aberrante fundamentalismo.

O tratamento da nação como algo que inspira sentimentos de reverência e piedosa devoção pode surgir em contextos ideológicos algo surpreendentes. A título de exemplo veja-se a Cartilha de Doutrina Filosófica por um Lusíada publicada em Lisboa, no ano de 1925. É um opúsculo de trinta e seis páginas redigido à maneira de catecismo. Ideologicamente identifica-se como monista, em filosofia, e defensor do Estado democrático, em política.

O teor religioso desta cartilha nacional aparece desde as primeiras páginas, onde encontramos três orações à pátria, que decalcam outras tantas orações do devocionário cristão, e seis “artigos de Fé Pátria”. A oração “Pátria-Nossa”, entre o devoto e o paródico, reza assim:

Pátria-Nossa, divina Pátria de Camões e Nun'Álvares, santificado seja o vosso nome. Venha a nós o vosso valor e a vossa glória. Seja feita a vossa vontade em nossas almas. Dai-nos em cada dia o pão imortal da esperança, e perdoai, Senhora, os nossos erros. Para nos libertarmos de toda a fraqueza e de todo o crime, encheremos os corações do vosso amor.
Amem. (Cartilha, 1925: 6)

Nesta atitude orante, a realidade sociológica da consciência nacional de um povo fica inteiramente objectivada como entidade superior em relação à qual os deveres do cidadão se transcendem em arrebatamentos místicos e práticas culturais. A instituição nacional abandona o território comum do mundo empírico e eleva-se à esfera do sagrado e do religioso.

É uma situação profundamente paradoxal. O espírito da modernidade define-se como aquele projecto em que o homem, servindo-se da razão, pretende ser o construtor do seu próprio destino, como indivíduo e como cidadão. É claramente um projecto de

autonomia, servido objectivamente pelo processo de secularização que dessacraliza as realidades temporais e caminha para a instauração da laicidade na organização da Cidade. Ora, a inscrição da consciência nacional no registo do religioso, qualquer que seja a natureza deste, remete sempre para um certo grau de heteronomia. E proceder assim, “seria, de maneira subreptícia, tomar o caminho de um radical pôr em causa a secularização. Seria preparar o lugar para nova instância religiosa que pretenderia, mais uma vez, impor a determinação do sentido da sociedade.” (Coq,1995:144-145) Este paradoxo é uma encruzilhada onde a reflexão tem muito que pensar, e que pensar em várias direcções.

A perspectiva que enquadra a nação na esfera religiosa acaba sempre por remeter para outra e primordial questão. Ler e interpretar a nação como entidade sacral, feita de valores, símbolos e rituais identificados como religião pressupõe que se estabeleça o estatuto do religioso na modernidade, quer sob o signo das “deslocações do crer” (Michel de Certeau), quer sob a forma de “saída da religião” (Marcel Gauchet), quer ainda sob “a figura metafísica do religioso” (Luc Ferry). Eis três caminhos por onde pode e deve discorrer o pensamento sobre a nação como religião.

Referências bibliográficas

Cartilha de Doutrina Filosófica por um Lusíada (1925). Lisboa, [s. e.]

Certeau, Michel de (1980), *L'invention du quotidien 1/ Arts de faire*. Paris, Union Générale d'Éditions

Chevallier, Jean-Jacques (1979), *Histoire de la pensée politique. T.2 – L'État-nation monarchique: vers le déclin*. Paris, Payot

Coq, Guy (1995), *Laïcité et République Le lien nécessaire*. Paris, Ed. du Félin

Días-Salazar, Rafael, Salvador Giner, Fernando Velasco (eds.) (1994), *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Editorial

Durkheim, Émile (2007), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Présentation par Michel Maffesoli. Paris, CNRS Éditions

Ferry, Luc, Marcel Gauchet (2004), *Le Religieux après la religion*. Paris, Grasset

Gauchet, Marcel (1985), *Le Désenchantement du Monde Une Histoire Politique de la Religion*. Paris, Gallimard

Gauchet, Marcel (2002), *La démocratie contre elle-même*. Paris, Gallimard

Girardet, Raoul, (1996) *Nationalismes et Nation*. Bruxelles, Éditions Complexe

Herculano, Alexandre (1907), “Cogitações soltas de um homem obscuro”, in: A. Herculano, *Opúsculos*. T. VI. 3ª edição. Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos & C.^a

Llobera, Josep R., (2000) *O Deus da Modernidade O Desenvolvimento do Nacionalismo na Europa Ocidental*. Tradução de Vítor Ferreira. Oeiras, Celta Editora

Lopes, Fernão (1977), *História de uma Revolução Primeira parte da Crónica de El-Rei D. João I de Boa Memória*. Actualização do texto, introdução e notas de José H. Saraiva. Mem Martins, Publicações Europa-América

Robespierre (1965), “Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales” (1794), in: Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*. Paris, Union Générale d'Éditions

Rousseau, J.-J. (1967), *Du Contrat Social*. Introduction, notes, commentaire par Maurice Halbwachs. Paris, Aubier-Montaigne

Sardinha, António, (1915), *O Valor da Raça Introdução a uma Campanha Nacional*. Lisboa, Miranda & Sousa Editores

Tocqueville, (1986), “L'Ancien Régime et la Révolution” (1856), in: Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris, Ed. Robert Laffont

Luís Machado de Abreu é Professor Catedrático aposentado da Universidade de Aveiro. Licenciado (1977, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) e doutorado em Filosofia (1982, Universidade de Paris X – Nanterre e École Pratique des Hautes Études – V^{ème} Section, Paris; 1991, Universidade de Aveiro). Foi coordenador científico do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro durante os anos de 2000/2002. Como investigador do mesmo Centro, desempenhou funções de coordenador do grupo de investigação em Cultura Portuguesa. Coordenou igualmente, até 2007, uma linha de investigação que estudava o Anticlericalismo em Portugal. Tem uma vasta obra publicada.
luismabreu@ua.pt

THE NATION AS RELIGION*

Luís Machado de Abreu
University of Aveiro, Portugal

Abstract: The original forms of social organisation show the close interdependence between political and religious systems. The religious pregnancy attributed to the phenomenon of nationality is part of that scenery of genealogical proximity between the political and the religious. The founding myths through which nationalities legitimize and consecrate themselves are just one of the various ways of conferring religious dimension to the national reality. Being a creation of modern times, the national spirit follows and spreads at the same time that the process of secularization of the already been designated.

Keywords : Nation, civil religion, secularize, Rousseau, Tocqueville.

1. Nation and religious symbolic

The early forms of social organisation show the close interdependence between administration systems and government and religious systems. The religious pregnancy attributed to the phenomenon of nationality is part of that scenery of genealogical proximity between the political and the religious. The founding myths through which nationalities legitimize and consecrate themselves are just one of the various ways of conferring religious dimension to the national reality. But there are others such as the eschatological narratives in which the nation is called to perform a salvation mission or the consecration of heroes like, in the Portuguese case, D. Nuno Álvares Pereira or of anti-heroes like the one defeated at Alcácer-Quibir and the sebastianist mysticism.

As proteiform realities, nations usually think of themselves as being ennobled by very ancient rootings, though being, in many ways, a creation of modern times. Thus, the national spirit follows and spreads at the same time that the post-Christendom process of secularization of the western society intensifies. And the nation assumes, in a paradoxical way, the statute of “God of Modernity” (Josep Llobera). But instead of identifying itself as the god of modernity, shouldn’t the nation be seen rather as one, and only one, among the many divinisations worked out by the secularising dynamism?! Haven’t the Modern Times known several other substitutes of divinity, the individual subject, the class, the capital, race, science?!

* **Translation:** Aoife Hiney

It is known that the awareness of national formations goes along with the progressive affirmation of modernity and reaches its summit in the frame of the civilizational transformations of the 19th and 20th centuries. In this process, it was possible to witness the emergence of systems of administrative organisation and of identity building which, strengthening the singularity of the national configurations, led them to adopt attitudes of competition with the other peoples. And the movement that reinforced the internal sociability and the will towards a differentiation from the outer universe appealed intensely to the religious valorisation of the unifying bonds of the community. It is thus that the nation even comes to invest itself with some of the common attributes of religions and to unleash ritual and symbolic practices that go far beyond the exterior and analogical imitation of the religious liturgies, identifying itself, in fact, as sacred entity and wrapped in feelings and demonstrations of religious cult.

This essay does not intend to make the history or the political sociology of the western societies. In the last decades the interest of research has been much focused in that study, so much so that important and clarifying contributions in this area are available today. The purpose of this set of reflections is to be considered in the context of the history of ideas and aims at showing how the articulations between the phenomenon of nationalities and their religious configuration were established. Thus, we cross experiences that lead us to the political statute of religion so dear to Marcel Gauchet's sociological discourse. The path drawn for the effect in this intellectual cartography stresses three points: the notion of civil religion formulated by Jean-Jacques Rousseau in *The Social Contract*, Tocqueville's "religious" reading of the French Revolution, the social construction of the religious forms and its application to the national facts.

2. The Civilian Religion

In a letter to Voltaire, dated 18th August 1756, Jean-Jacques Rousseau wrote he wanted that "in each state there was a moral code, a sort of civil profession of faith" (Apud Chevalier, 1979:157). This way, he wanted to guarantee the reinforcement of the solidity and respect for the social spirit consecrated in the laws that should rule life in society.

When *The Social Contract* was being written, the chapter about civil religion was not part of the initial plan. It came to be written much later and to appear as last chapter, before the work was completed. In this chapter the author draws the guidelines of what he believes to be the historical path of the relations between the theological power and the political power. He starts from that situation in which there is a perfect unity between the divinity and those who represent it in the family groups, a situation existing since the early times and still during the era of the pagan kingdoms. It was,

then, in force the theocracy with gods presiding over the destiny of each city. And when the disputes among rival groups ended in wars among the peoples, those were of political and not of religious nature. Men did not fight to defend the gods of the city. They fought to defend their motherland and expected an equal protection on the part of the gods they called upon as saviours of their people. This state of unity was disrupted with the coming of Christianity that introduced the separation between the religious and the political systems, by demanding to Caesar what is Caesar's and by instituting the kingdom of God, a kingdom that is not of this world.

This historical context supplies the scenery upon which Rousseau's theory about civil religion is going to be elaborated. The author elaborates it by resorting to the deconstruction of the political function of Christianity. He does it in two stages.

In the first stage, he deals precisely with the separation the Christian doctrine establishes between two motherlands, two legislations, two leaders, the kingdom of heavens and the city of men. But the separation does not guarantee autonomy to either of the sides and the conflicts that spring from passions and opposing interests end up by upsetting sociability and sowing discord, putting men against one another and the same man divided within himself. The medieval fights between the Papacy and the Empire and the religious wars, in the 16th and 17th centuries, document through social and cultural tragedies the undesirable effects of the separation. We may then say that Rousseau still lives the nostalgia of the pagan societies where the gods existed for the city and not the city for the gods. But he realizes that the coming of Christianity definitely rendered obsolete the political regime of ancient paganism.

The second stage corresponds to what Rousseau calls the "religion of man", "the pure and simple religion of the Gospel, the true theism" (Rousseau, 1967: 419). In a first approach, this form of religion, wholly inner and applied to the practice of moral perfection, concentrates the sympathy of the well formed spirits. We cannot, however, ignore that there lies in it an enormous and fatal omission: "not having any particular relation with the political body, it leaves to the laws only the strength they take from themselves without adding anything else to them" (Rousseau, 1967: 422). And not only does it not reinforce the normative of the law, but it also attempts, in various ways, on the bonds of sociability. The author of *The Social Contract* brings to light, then, the diatribes of the philosophy of the Lights against Christianity in general and the Catholic Church in particular. He stresses the decisive character of the Christian spiritualism, seeing in it the disposition to treat the things of temporal and social existence with indifference and lack of effective compromise. And he considers that the Christian's homeland is not of this world. If, in the daily life of societies, Christians also perform

the usual tasks, they do it not out of love for the homeland where they were born but to be able to keep on serving, above all, the kingdom of God. With eyes set on the celestial homeland, everything that happens, for good or bad, is attributed to Providence, thus favouring an attitude of resigned passivity.

It is obvious that he who wants to know, accurately, the implications of political nature contained in the Christian faith, will do very wrong not to go beyond Rousseau's brief strokes. Actually, the doctrinal characterisation we find there must be understood as being clearly wanting in what concerns the social dimension that has always integrated faith and that social Catholicism has been assuming it, with progressive visibility, since the 19th century. But we must recognise he is right when he states that the Gospel does not found any national religion though, in several moments of political history, it has been associated with theocratic attempts. But theocracies, that may have been the first of the regimes when men had no other kings but the gods themselves, multiplied the political societies and their respective gods favouring hatreds, divisions, wars among the peoples. With the national divisions came to life the theological and civilian intolerances.

The enunciation of the principle of separation between the city of God and the city of men seems, according to this analysis, ambivalent. If, on the one hand, it can lead to indifference and alienation in relation to the life of the city, on the other hand it creates conditions for the autonomy from the earthly realities.

The pure religion of the Gospel brought about, in the plan of principles, the assertion of the separation between God and Caesar, between the theological and the political. It is necessary, however, to take it into practice, avoiding all the manoeuvres that have aimed at its perversion, be it in the form of alienation or indifference towards the public matter, be it with attempts to encroach and dominate the governing power on the part of clergymen. To oppose these tendencies, the supremacy of the law must be respected and strengthened. Only then will the adequate running of the political body, the security of the state and the freedom of the citizens be guaranteed.

There is here room for attitudes inherited from behaviours fed by the indoctrination of the traditional religions. But they distinguish themselves as to both the object and the function. The object of those attitudes of faith and cultural veneration is the social reality of the state while motherland and national organisation. And they have as main function to promote morality in the relationship of the citizens among themselves and with the organism of society. It is, therefore, important to the state that the citizens profess a religion that makes them willing to serve the "sanctity of the social contract

and of the laws” and to love their duties. Such is the nature and the reach of the so called civil religion presented by Rousseau in these terms:

There is, therefore, a purely civil profession of faith of which the sovereign has to establish the articles, not exactly like religious dogmas, rather as feelings of sociability without which it is impossible to be a good citizen or loyal subject. Not being able to force anyone to believe in them, he can banish from the State whoever does not believe in them; he can banish them, not as faithless, but as unsociable, as unable to truly love the laws, justice and, if need be, to sacrifice their lives to duty. (Rousseau, 1967:427)

Firstly, the deconstruction of the political function of Christianity led to the institutionalisation of the contract as origin and foundation of the political society. The sovereign power does not any longer come from God, rather from the pact “through which each one, together with all the others, does not, however, obey but to himself and remains as free as before” (Rousseau,1967:90). Secondly, we owe him the proclamation of the decisive principle of separation between the spiritual and the temporal, between what we can owe to God and what to Caesar is owed. And with this separation, it is also intended to set apart, once for all, any pretensions of restoration, even if larval, of the theocratic regime.

Of very different nature is the civil religion that, rather than subordinating the political body to spiritual interests of transcendental character, exists only to consolidate the contractual cohesion. It pursues this objective in two ways: by consecrating the social pact, the laws and the association of citizens in a national State and by doing the pedagogy of the rights and the observance of the duties towards the community.

Allow me to resort here, for language convenience, to Hegel’s vocabulary and his notion of *Aufhebung*. The *Aufhebung*’s movement consists in a supplanting that includes, simultaneously, the action of eliminating or suppressing and the preoccupation to maintain something of what was overcome. Rousseau’s deconstruction aimed at eliminating the political theology of Christianity but, while secularizing the institution of the national State, he did not feel as confident in the good will of the citizens as it should be expected, nor as optimistic as to the peaceful carrying out of the contract. And it being so, he finds it necessary a “civil profession of faith”, a civil religion of which he expects complementary guarantees to the fulfilment of the citizens’ duties towards the national State. All in all, sociability is not embedded in man’s nature as an individual being. So that sociability becomes robust and gets the adhesion of the individual-citizen, it was considered necessary to appeal to civil religion.

But this religion is not static. It follows the historical vicissitudes of society and goes through metamorphoses that not only reflect times of triumph and great patriotic exultation but also periods of disillusionment, discomfort and abandonment. By adapting itself to different peoples and contexts, Rousseau's models changes, renewing and updating itself and, in some cases, reaching formulations so excessive and paroxysmal that they near the frontiers of social pathology.

3. Republican virtues

The ideas of supreme Being, immortality of the soul and the social importance of the religious feeling as foundations upon which rises the fabric of republican virtues occupy the chore of the concept of national politics defended by Robespierre. Thanks to these ideas, the human being acquires the stability needed to overcome the upheaval of passions that threatens the practice of virtue. They ensure the stability of the actions that are of interest to the good of the people and the interest of the Republic. They win over the insufficiencies of human authority and consolidate the bonds of sociability that animate the institutions.

In this proclamation and defence of religious ideas there is a clear deistic inspiration. Not only does it ignore the traditional Christian and catholic religion, but it also furiously separates itself from clericalism. But it also vehemently refuses atheism: "it is the religious feeling that imprints in the souls the idea of a sanction given to the moral principles by a power superior to man. Therefore, it is not known that any legislator has ever tried to nationalise atheism." (Robespierre, 1965:264).

If, in all accuracy, this is not about attributing to the Republic the statute of religion, it is at least noticeable a moral internalization of behaviours in which some theological principles appear invested with moral value, serving as foundation to the republican virtues. These do not only ensure sociable forms of behaviour made of respect, fraternity, dedication to the public matter, love of nature. They feed and materialize the republican religious feeling which includes many other manifestations. This is the case of national celebrations. (Robespierre, 1965:276-286 *passim*). The celebrations are, in the first place, moments of celebrating sociability, during which one looks at what there is of most excellent in mankind, appeals to respect for one another and the common good and, at the same time, celebrates the cult of the noblest events and characters in the history of freedom and fraternity, all under the auspices of the supreme Being. They also play an irreplaceable pedagogical role. Reminding the nation of the good examples of dedication to the common cause of public service is to educate the citizen in the will to be better, to respect the laws and serve the homeland with love.

4. “Religious” reading of the Revolution

The articulation of the French Revolution with the religious experience such as established by Tocqueville constitutes an interesting link of the historical chain that witnessed the affirmation civil religions and political ones. Let us now see the three phases during which this articulation was progressively built.

In the first place it is not possible to conceal the fact that the revolution had an irreligious character, with moments of violent rejection of the presence of the Church in the social and political life of the French nation. It is a clearly negative relation, but it is far from being as radical as it was claimed to be. And it can be proved it was so for two main reasons. The irreligious feeling cultivated by the philosophical thought of the 18th century, as it was seen in Rousseau, aimed at Christianity as a powerful political institution and not so much as religious doctrine, or at least, when it is under attack, criticism comes mainly from intellectuals and very little of it from the population in general. Moreover, it is not true that, by nature, democratic societies are or have to be hostile to Christianity. Is it not true that these societies went to Christianity and even Catholicism for the essential principles of fraternity, equality and freedom upon which the democratic organization of society is based?

But still more significant than the anti-religious revolutionary side is the fact that the French Revolution, while political process, acted in the same way as the religious revolutions. There are several manifestations that account for that analogy in the processes. Unlike the civil and political revolutions centred in a territory and in the defence of social and ethnic restrictive interests, the Revolution of 1789 aimed at creating a universal homeland, above nationalities, where men of all nations could be citizens. This universal calling finds parallel only in religious revolutions, such as the foundation and spreading of Christianity. In its origin there are new ideas and a very strong spirit of proselytism. The new revolutionary gospel is not meant only for the French. It sets as objective to conquer men no matter their nationality.

After the analogy as to the effects, let us now see if there is not also an analogy as to the causes that may bring the French Revolution closer to the moral revolution brought about by Christianity. When thoroughly researched, the reason that makes the revolution of 1789 unique, just like the explanation for the religious transformation caused by Christianity, is to be found in a concept of man seen as a concrete and universal being. Concrete, that is, as entity endowed with real consistency, as opposed to the abstract and generic vision of the idea of man. Universal, because the being in man is not captive of peculiarities of race, geography, language and customs.

The newness of Christianity will see in every man the creature called to salvation in Jesus Christ, be it Jewish, Greek or Roman. To the French Revolution man, French, English, German or any other nationality is always a citizen with rights and duties towards the other human beings. The political work of the revolution blended, for the first time in history, after Christianity, with the mission of regenerating the whole of mankind. Hence the many passions it unleashed and the proselytism sans propaganda actions it inspired. In Tocqueville's own synthesis the revolution thus assumes

the appearance of a religious revolution that so startled its contemporaries. Better still, it became a sort of new religion, an imperfect religion, no doubt, without God, without cult and without another life. But one that, nevertheless, spread throughout the land with its soldiers, its apostles and martyrs." (Tocqueville, 1986:960)

5. Social construction of religious forms

Amidst the contemporary cultural tendencies we find the disentanglement of the tight bonds that traditionally made of religion a social cohesion force fed by habits of communitarian participation. It was having in mind this collective horizon that, in the early 20th century, Durkheim formulated the theory of the social origin of religion. Today, however, the remains of that sociologic religiosity still survive in base communities, small groups and individualised forms of privatisation of the religious experience.

In Durkheim we come across a theory of socialisation of the religious phenomenon. The strength and matrical power acknowledged to the religious behaviour in terms of its affective, symbolic and functional capacity arise from society. In that matrical power are the roots of morals, philosophical thought and science itself. We may, therefore, conclude that "if religion generated everything there is of essential in society, it is because the idea of society is the soul of religion." (Durkheim, 2007:132) Naturally connected to this explanation of the "social divine", emerge coherently legitimized the religious forms in which society, besides being the cause of those forms, also comes forward, up to a certain point, as object of veneration and cult. This is the case of laic practices of citizenship empowered by stimulus of nationalist religiosity fed symbolic representations of the collective. Anthem, flag, pantheon, holidays and civil celebrations are some of the cultural condensations of the motherland religion. The nation is the imagined community, the pole of collective identification, the sacred narrative of a people that believes in his destiny. Thus understood, the nation presents itself as a particular form of religious cult of society.

Transformed into object of religious treatment, substantiated as entity bearing absolute meaning, the nation fits no longer in the idea of the territory that witnessed our birth and that we affectively share as sacred memory of our forebears. Nor does it fit in the concept of State-nation formed by the community of citizens. It flows out of these affectionate and rational moulds and rises above an existence made relative by the fact that it is nothing but a nation like many others. Elevated and offered as absolute value, we are no longer in the presence of a nation but of its exacerbation in nationalism. And it is as nationalism that the marks of religiosity end up by configuring more strongly the relation with nationality. Na sociedade tradicional, o *logos* identifica-se com o *estilo clássico* das formas de pensamento, que são superfícies lisas, formas lógicas, de premissas claras, que concluem o certo e o verdadeiro. Predomina na sociedade tradicional a ideia de tempo como linha reta, decorrente do princípio teleológico, de orientação para um fim, pelo que a história se desenvolve entre uma génese e um apocalipse, que nos garante um fundamento sólido, um território conhecido e uma identidade estável.

6. Religion and nationality – a paradoxical relationship

In any way, the social and symbolic dynamics that, during the 19th and 20th centuries, kept up with the political vicissitudes of the beginning of nationalities made it evident the broad spectrum of affectionate and moral resonances that make of the nation a social datum much more extensive than the State with which it, sometimes, confounds itself. Raoul Girardet called the attention to this fact by reminding that “it sounds doubtful that in its concrete reality, lived on a daily basis, the destiny of a nation may be considered as essentially reducible to the affirmation of the power of the state.” (Girardet, 1996: 75)

There are plenty of expressions of this sentimental, cultural, memorialist, glorifying expression transmitted under the most diverse forms of media communication. The celebration of national religion goes through literature, plastic arts, music, local and national celebrations, civic acts, consecration of relevant figures and events, military parades, great sport achievements, among others.

One of the most fascinating moments of religious identification of the Portuguese nationality occurs in the 15th century, in the Chronicle of D. João I by Fernão Lopes, which mentions the Portuguese gospel and the seventh age of the world. The Portuguese gospel is based on two professions of faith, the one that believes in the Master of Aviz as Defender of the kingdom of Portugal and guarantee of its independent existence against Castela’s claims, and the one that, during the Schism of

the Western Christianity, professes obedience to the pope Urbano VI, the Roman pope. Both professions of faith serve a double unity and continuity, that of the kingdom of Portugal and that of Christianity under the rule of Rome. Fernão Lopes writes:

So, the Master, after being predisposed to die [...] for the salvation of the land his ancestors had conquered, sent Nun'Álvares and his companions to preach the Portuguese gospel throughout the kingdom and this was that everyone believed and hold firm the pope Urban to be the true minister of the Church, away from whose obedience no one could save himself; and with this hold that belief their parents always had, to be known: to spend the good and when having to defend the kingdom from its enemies, and to maintain this faith shed their blood to death. And Nun'Álvares and his (companions) preached with such fulfilment, with words and deeds, that some of them, as you shall later see, were killed for defending it..." (Fernão Lopes, 1977:391).

We are in full force of the theological-political medieval when the Christian vocabulary is much more than a merely conventional resource. It establishes in the sacral space of Christianity the contingencies of the dynastic succession of King D. Fernando and the national destiny of a people. The same should be said about the providentialist scenery that involves the role attributed to that people in history. The events concerning the Portuguese gospel are also those that inaugurate a "new world", a new world age.

The mere evocation of the religious field alerts to the rational discursive capacity and leaves as imminent the suspicion that the spheres of religion and rationality are incompatible. Reality, however, seems far more densely complex and we find examples of that in the way the above mentioned authors deal with those matters. They always tried to understand and explain, as far as they thought possible, the religious feeling as political factor of revolutionary experiences that reform and organise the life of the nation. Amazement in the presence of that sort of numen that involves the origin of nations was also felt by Alexandre Herculano. While looking for the causes that should explain the origin and permanence of the Portuguese nation, while so many other richer, more powerful and older republics had dissolved and disappeared, the author of *The History of Portugal* can do no better than refer the issue to the sphere of the "mystery" or the "apparently unexplainable phenomenon" (Herculano, 1907:p.31).

Like what happens with religions, mainly when they assert themselves as militant proselyte, the nationalist religiosity feeds from appeals to conversion and separation from everything that, being foreign, must be avoided as impious, perverse and threatening. If the distinctive elements of nationality offer the identity marks of a people, they may also take it to the paths of chauvinist egotism. And, in extreme cases,

there even is the immolation, in the altar of the motherland, of all historical experiences of racial contamination. With some frequency, the safeguard of racial purity comes along with the most unrestrained nationalist exaltation of the collective sacralisation. It is none other the presupposition of António Sardinha in *The Value of Race* an Introduction to a National Campaign when he states that it is “from the little scruple with which we become relatives with Asian and African links [that] derives our weakening in straight line. [...] It is neither justifiable nor understandable otherwise the dissolution among us of the whole collective idea.” (Sardinha, 1915:115)

Arrived here, the religion of the nation transformed itself into fundamentalism.

Treating the nation as something that inspires feelings of reverence and pious devotion may appear in somewhat surprising ideological contexts. We can take as example the *Textbook of Philosophical Doctrine* by a Lusitanian published in Lisbon, in 1925. It is a booklet of thirty- six pages written in the catechism style. Ideologically it is identified as monist, in philosophy, and as defender of the democratic State, in politics.

The religious tenor of this national textbook is evident from the first pages, where we find three prayers to the Motherland, that imitate as many prayers of the Christian prayer-book, and six “articles of Motherland Faith”. The prayer “Our Motherland”, between devotion and parody, is as follows:

Our Motherland, divine Motherland of Camões and Nun’Álvares, hallowed be thy name. Thy value and thy glory come. Thy will be done in our souls. Give us our daily immortal bread of hope, and forgive us, Our Lady, for our sins. To free ourselves from all weakness and all crime, our hearts we will fill with your love. Amen. (Cartilha, 1925:6)

In this praying attitude, the sociological reality of the national conscience of a people is entirely objectified as superior entity towards which the duties of the citizen transform themselves into mystical ecstasy and cult practices. The national institution leaves behind the common territory of the empiric world and rises to the sphere of the sacred and the religious.

It is a profoundly paradoxical situation. The spirit of modernity defines itself as the project in which man, making use of reason, wants to be the builder of his own destiny, as individual and as citizen. It is clearly a project of autonomy, objectively served by the process of secularization that deconsecrates temporal realities. But, inscribing the national conscience in the religious register, whatever its nature, always takes to a

certain degree of heteronomy. This paradox is a crossroads where reflection has much to think about, and think in various directions.

The perspective that places the nation in the religious sphere always ends up by calling upon another and primordial issue. Reading and comprehending the nation as sacral entity, made of values, symbols and rituals identified as religion implies that the statute of the religious must be established in modernity as “exit from religion” (Marcel Gauchet) or “The metaphysical figure of the religious” (Luc Ferry). But this would be theme for another conference.

Bibliography

Cartilha de Doutrina Filosófica por um Lusíada (1925). Lisboa, [s. e.]

Chevallier, Jean-Jacques (1979), *Histoire de la pensée politique. T. 2. L'État-nation monarchique: vers le déclin*. Paris, Payot

Días-Salazar, Rafael, Salvador Giner, Fernando Velasco (eds.) (1994), *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Editorial

Durkheim, Émile (2007), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Présentation par Michel Maffesoli. Paris, CNRS Editions

Ferry, Luc, Marcel Gauchet (2004), *Le Religieux après la religion*. Paris, Grasset

Gauchet, Marcel (1985), *Le Désenchantement du Monde Une Histoire Politique de la Religion*. Paris, Gallimard

Gauchet, Marcel (2002), *La démocratie contre elle-même*. Paris, Gallimard

Girardet, Raoul, (1996) *Nationalismes et Nation*. Bruxelles, Éditions Complexe

Herculano, Alexandre (1907), “Cogitações soltas de um homem obscuro”, in: A. Herculano, *Opúsculos* T. VI. 3ª edição. Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos & C.^a

Llobera, Josep R., (2000) *O Deus da Modernidade O Desenvolvimento do Nacionalismo na Europa Ocidental*. Tradução de Vítor Ferreira. Oeiras, Celta Editora

Lopes, Fernão (1977), *História de uma Revolução Primeira parte da Crónica de El-Rei D. João I de Boa Memória*. Actualização do texto, introdução e notas de José H. Saraiva. Mem Martins, Publicações Europa-América

Robespierre (1965), “Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales” (1794), in: Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*. Paris, Union Générale d'Éditions

Rousseau, J.-J. (1967), *Du Contrat Social*. Introduction, notes, commentaire par Maurice Halbwachs. Paris, Aubier-Montaigne

Sardinha, António, (1915), *O Valor da Raça Introdução a uma Campanha Nacional*. Lisboa, Miranda & Sousa Editores

Tocqueville, (1986), “L’Ancien Régime et la Révolution” (1856), in: Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, L’Ancien Régime et la Révolution*. Paris, Ed. Robert Laffont

Luís Machado de Abreu is Professor Emmeritus of the University of Aveiro. Bachelor (1977, Faculty of Arts, University of Lisbon). Ph.D. in Philosophy (1982, University of Paris X - Nanterre and École Pratique des Hautes Études – V.ème Section, Paris), and 1991 (University of Aveiro). He was the scientific coordinator of the Centre for Languages and Cultures of the University of Aveiro, during the years 2000/2002. As a researcher in the same center, he worked as coordinator of the research group in Portuguese Culture. He also coordinated, until 2007, a line of research that studied Anticlericalism in Portugal. He has extensive published work.
luismabreu@ua.pt

O CORPO MORTO

Mitos, ritos e superstições

Moisés de Lemos Martins

Universidade do Minho, Portugal

Resumo: Este estudo tem um cariz preponderantemente sócio-antropológico, versando as tradições, as crenças, os mitos, os ritos, enfim, o modo como a comunidade humana imagina o *post mortem* e cuida de alguém que morreu. No entanto, depois de uma rápida digressão histórica sobre a morte no Ocidente, tomando como fonte obras de Philippe Ariès (1975 e 1977), Louis-Vincent Thomas (1985), e Maria Manuel Oliveira (2007), o meu propósito visa sobretudo a contemporaneidade, onde as transformações operadas na cultura pelas tecnologias e pelos *media*, de tão profundas, vieram alterar, ao longo do século XX, o sentido que tanto damos à vida como à morte.

Palavras-chave: rituais de morte, cultura visual, trágico, grotesco, barroco

1. No corpo morto está sempre o que socialmente somos

A morte domesticada

O meu ponto de partida é o século IX de Carlos Magno e a sociedade rural tradicional. Nessa época, sabe-se que vamos morrer; assim como também se sabe quando se morreu. Doente ou ferido, o cavaleiro carolíngio deita-se ao comprido, junta as mãos, vira a calote do crânio para Jerusalém, faz uma lamúria pelas coisas da vida, pede perdão aos amigos pelas faltas que teve, recebe o perdão e encomenda a alma a Deus. O seu corpo irá repousar debaixo do soalho de uma igreja, ou então num cemitério, nas suas cercanias.

Esta prática medieval, que coloca o cemitério no centro eclesial da aldeia, exatamente como a morte está no centro da vida, traduz uma rutura com as antigas tradições romanas. Tais tradições exilavam os cadáveres, que eram tabu, para longe do coração da cidade, para os arredores afastados, ou então para túmulos que ladeavam as estradas, fora da cidade. O corpo do cavaleiro, todavia, depois de algumas dezenas de anos na sepultura, debaixo do soalho do santuário, será lançado na vala comum... a sua alma andarà então errante por uns tempos ou voltará para junto dos vivos. Mas não tardará a regressar ao repouso, em que permanecerá até ao fim dos tempos, de onde apenas despertará, “ao som de trombetas”, no dia do juízo final.

No que se refere às elites, as coisas mudaram depressa. Logo no século XII acontece uma primeira mutação cultural. É uma mutação que dá conta da lenta aparição do indivíduo e das biografias individuais, que evocam a morte de si. Já não se trata de “todos-os-que-morrem”, mas “de mim-próprio que morro”. Segundo Philippe Ariès (1977), este surto de individualismo afirma-se, primeiramente, na nova conceção do juízo. Já não se trata do final dos tempos, mas da justiça última. Cristo, a Virgem, São João e os Anjos são constituídos como juízes soberanos, e também como medianeiros. Armados de gigantescas balanças, cabe-lhes separar os eleitos para um lado e os condenados para outro. Entretanto, a cena da preparação para o além individualiza-se ainda mais, quando a grande parada da justiça, exibindo as balanças e toda a parafernália do juízo, é transportada para o quarto do doente, e colocada por cima do leito de morte do agonizante. Dispomos, sobre este assunto, de uma abundante iconografia medieval. O interessado tem tempo para fazer um balanço quase comercial da sua biografia, dos seus feitos e gestos, bons ou maus. E enquanto isto acontece, a tumba personaliza-se. As sepulturas passam a sobressair no recinto da igreja, ladeando-a. O uso romano do epitáfio, que havia sido esquecido durante a alta Idade Média, volta a ser atual, a partir da época gótica. E as lajes funerárias cobrem-se de estátuas ou de baixos-relevos.

Nos séculos XIV e XV, o homem das classes superiores já não considera a sua existência como um destino. Deitar-se para morrer, no termo de uma viagem inelutável, poderia estar bem para o cavaleiro carolíngio, mas não para si. O mercador da Flandres ou de Paris, do fim da Idade Média, projeta a sua vida como uma promessa de felicidade, todavia abruptamente interrompida pela morte - um sabor amargo que o penetra e lhe arruína a liberdade criadora. A morte, nesta empreitada, é de facto um frustrante e perturbador acontecimento. Porque o dobra e quebra. Deste infausto acontecimento decorre a amargura da derrota, na hora do balanço final, e também o horror fascinado que se sente pelo cadáver em decomposição. Vemos este horror fascinado, por exemplo, na pintura da Baixa Idade Média, uma época flagelada pela peste em massa.

No século XVII impõe-se a morte barroca, provavelmente um dos maiores êxitos estéticos que o Ocidente realizou no que se refere à arte de morrer e de ser enterrado. A inumação barroca unifica o individual e o social; aceita os factos macabros, mas não as suas versões neuróticas, centradas na putrefação. A morte barroca responde às preocupações que então surgem no que respeita à alma do falecido. Ao som dos sinos, a morte barroca reconstitui as hierarquias sociais, enfim, a ordem social da cidade, de pobres e privilegiados (Oliveira, 2007). Trata-se de uma ordem pomposamente

recomposta, no decurso da procissão fúnebre que acompanha um enterro de luxo, atrás de desenhos de cabeças de morte e de lágrimas, bordados em pano.

No entanto, a ave agoirenta, que parecia tão bem domesticada, acabou por escapar da gaiola. De novo levantava voo essa sinistra coruja. Assinala Ariès, que, sobre este aspeto, o século XIX começa por volta de 1780, no tempo do pintor Jean-Baptiste Greuze, com os seus melodramas chorosos. Os tempos são então portadores de uma certa morte romântica, uma morte vivida, apaixonada, emocional e histericamente, pelas pessoas chegadas do falecido. Numa palavra, já não se trata da morte de si, nem da morte do outro, irmão, cônjuge, ser amado... A emoção diante da morte de outrem pode atingir o erotismo macabro, um erotismo preparado por uma tradição que vai do pintor Hans Baldung Grien (século XVI) ao escritor Marquês de Sade (séc. XVIII/XIX).

Já antes da Revolução de 1789 que os quadros de Greuze dão o tom. Trata-se de pinturas banhadas em lágrimas. Mas o que vai acontecer, depois de 1850, é o estabelecimento, em cemitérios monumentais, de um fantástico culto familiar e cívico aos mortos, que junta cristãos de todas as cepas e positivistas laicos. Espetaculariza-se a morte, convertida em motivo de fabulosos “museus ao ar livre” (Oliveira, 2007). Em França, o Père-Lachaise é o arquétipo deste tipo de cemitérios monumentais. E vêm a caminho os monumentos aos mortos das guerras mundiais.

Finalmente, a morte no nosso tempo. Relegado para o hospital, eriçado de aparelhos tubulares, o moribundo é evacuado do social, deixando de presidir à encenação da sua agonia e da sua morte, ao contrário do que havia acontecido desde a época carolíngia. Os últimos instantes, a missa fúnebre e a inumação, são atos sociais realizados à pressa, e mesmo com alguma ligeireza. Como bem refere Thomas (1985: 37), “a crise do ritual está em estreita conexão com as ideias-força da civilização técnica”. Todos os funerais se assemelham na sua insignificância, com a exceção siderante do funeral das estrelas mass-mediáticas, quaisquer que sejam os géneros: Princesa Diana (1997), Papa João Paulo II (2005), Ayrton Senna (1994), Niklas Fehér (futebolista húngaro do Benfica, falecido em 2004, no campo de jogo, em direto, na televisão), Michael Jackson (2009). A extrema-unção havia sido, em tempos, uma preparação solene para o Além. Hoje, não passa de um simples “sacramento dos doentes” – ou seja, um antibiótico espiritual. As famílias continuam a juntar-se à roda das sepulturas, esplendidamente floridas, no dia de Todos os Santos. Mas a sociedade laicizou-se, tornou-se profana.

Com a laicização, desenvolveram-se, entretanto, as novas práticas dos *funeral directors* e dos *funeral home*, que concretizam os cuidados da tanatopraxia e da tanato-estética (Thomas, 1985: 98-101). Estas artes contemporâneas de maquilhagem da violência da

morte, que a amansam enquanto a domesticam, sossegam-nos sobre a sua inelutabilidade. Tratado segundo as técnicas da tanatopraxia, o morto parece dormir apenas o sono dos justos. A tanato-estética tem-se justificado, com efeito, pela necessidade de combater o caráter macabro de que a morte se reveste em certos casos especialmente violentos, por exemplo em resultado de acidentes vasculares cerebrais, de acidentes rodoviários e de doenças oncológicas. Lembremos *Godfather*, o filme que Francis Coppola realizou em 1972. Dom Corleone pede ao cangalheiro a reconstituição do rosto do filho, Santino Sonny Corleone, esmigalhado à bomba, num assassinato. A razão invocada era a de evitar que a mãe, ao velar o filho, pudesse ficar chocada diante do espetáculo macabro da morte.

Mas, apesar de este ritual laico de preparação estética dos cadáveres poder ser considerado sob o signo da esperança e da pacificação, embora esta cosmética tenha um caráter fúnebre e a maquilhagem um gosto duvidoso, podemos, igualmente, encará-lo pelo lado grotesco, nos termos em que Bakhtin (1970: 29) o caracterizou, de uma transposição de “todos os cerimoniais e ritos para o plano material e corporal”. De acordo com Bakhtin (*Ibidem*), todas as formas grotescas “rebaixam, aproximam da terra, corporalizam”. O rebaixamento do sublime não significa, todavia, em Bakhtin (1970: 30), relativismo, consiste antes “em aproximar da terra, compreendida como um princípio de absorção, e simultaneamente de nascimento: rebaixando, sepultamos e ao mesmo tempo semeamos, damos a morte para logo a seguir darmos uma vida melhor e mais abundante”.

2. A vertigem, a crise, o risco, o fim

É um sentimento de época a sensação de que o nosso tempo já não exprime uma sociedade afortunada, ou providencialista. Por um lado, a perceção do risco, do perigo e da crise mantém-nos em constante sobressalto e desassossego. Por outro lado, a sociedade vive em permanente *flirt* com a morte. Dessacralizada e laica, a sociedade junte, com efeito, a todo o tempo, *thanatos* e *eros*.

É também um sentimento de época que a passagem do regime da palavra ao regime da imagem tecnológica nos deixa “em sofrimento de finalidade” (Lyotard, 1993: 93). A palavra havia inscrito o Ocidente numa história de sentido, entre uma génese e um apocalipse. O regime da imagem tecnológica é um regime autotélico de sentido, de imagens profanas e laicas.

Em vez da cruz redentora de Cristo a iluminar-nos, temos agora os holofotes das grandes paradas mediáticas, uma luz de cuja artificialidade nos damos conta quando a corrente elétrica falha. Precipitados na imanência, estamos marcados, com efeito, pela

instabilidade e o desassossego. A pulsão de vida entra em permanente diálogo com a morte, sendo melancólicas as luzes dos holofotes, que não passam de sombras de um astro morto.

No regime da palavra, os rituais de celebração da morte eram rituais de passagem, mediando entre esta vida e a outra. Pacificavam a passagem, por difícil que fosse, porque o caminho se inscrevia numa história da salvação. A narrativa dos rituais de passagem é dramática, pois é animada por uma síntese redentora. A nossa passagem imitava e repetia, com efeito, a encarnação de Cristo, uma passagem terrena, que compreendia sofrimento, morte e ressurreição. É esse, aliás, o ensinamento da *Ars moriendi*, uma literatura e catequese cristãs, escritas no século XV para preparar a boa morte. Porque não existe cruz sem ressurreição.

No entanto, no regime da imagem de produção tecnológica, que integra o atual sistema mediático, os rituais de celebração da morte já não são rituais de passagem, dado que não constituem a mediação desse acontecimento soberano, que é a passagem para o “reino dos justos”. Na era mediática não temos passagens; pelo simulacro televisivo, é-nos dado a ver, em direto, o próprio acontecimento. A morte em direto faz equivaler a morte de todas as tragédias coletivas, e também a morte de todas as personalidades, assim como a morte do cidadão comum, no uso dos seus quinze minutos de fama, assinalados por Andy Warhol. Testemunhado e vivido por nós, em direto, o acontecimento é nosso. Assim como também o é a tragédia. A narrativa mediática da morte constitui, é verdade, uma intérmina glosa à condição humana: sempre com a morte nos olhos, vivendo em permanente tensão ¹.

Como assinalai, esta narrativa já não é dramática, mas trágica, constituindo uma travessia perigosa e sem controlo. O conto é sempre o mesmo: nenhuma síntese redime o acontecimento. O destino impõe-se, sem verdadeira saída, pela mão da Al Qaeda (atentados de Nova Iorque, Londres, Madrid), pela mão da doença (Alzheimer, no caso do Papa João Paulo II), dos paparazzi, no caso da Lady Di, de provável overdose, no caso de Michael Jackson. É trágico o império do direto e do imediatismo noticioso, que nos impõe um eterno presentismo, sem síntese redentora.

Porque se trata de uma narrativa híbrida, cheia de sombras, de enredo labiríntico e enigmático, e presidida pelo *pathos* (pela sensação, emoção e paixão), a narrativa mediática já não segue o cânone clássico, antes é barroca e grotesca. É barroca a

¹ Sobre os imaginários sociais, que produzem o acontecimento-catástrofe, e também sobre a influência que o acontecimento-catástrofe tem nas opiniões, atitudes e comportamentos de prevenção do perigo e nas representações sociais da segurança, Bertrand Vidal defendeu uma tese de doutoramento, na Universidade Paul Valéry - Montpellier III, em dezembro de 2012. E é clássica, neste contexto, a obra de Henri-Pierre Jeudy: *Le désir de catastrophe* (1990).

narrativa da morte na sua encenação mediática. Prolonga-se pelas pregas de um ritual que na monotonia da repetição permanente das mesmas imagens, não constitui nenhuma superfície lisa e clara, que permita iluminar o enigma e o labirinto do enredo – retraída e dolente a razão, existe uma espécie de estupor que nos deixa em estado de choque e nos paralisa. Trata-se de uma superfície cheia de concavidades, que mantém o enigma da nossa vida.

É, com efeito, grotesca a narrativa dos *media* sobre a morte. Pela total inversão dos valores. São moralmente monstruosos os atentados terroristas às Torres Gémeas de Nova Iorque (2001). É grotesca a violência da visão dos corpos decepados, esquartejados e expostos em pedaços, sem pudor, pela via férrea de Atocha, em Madrid (2004). E do mesmo modo os corpos a apodrecer no areal da praia, no caso do tsunami da Ásia (2004). “O que é que você sentiu?” “E o que é que agora está a sentir?” – insistem os jornalistas. São grotescas as suas entrevistas, que esventram toda a intimidade, intimando as vítimas a partilhar a dor com a “humanidade”, que uma câmara de televisão proporciona (Oliveira, 2005 e 2008). É grotesca a filmagem da morte de Ramon Sampedro, que decidiu filmar a cena da prática de eutanásia com que pôs termo à vida, em 2004, fixando-a em imagens para todo o sempre. No ecrã, o gesto repete-se e prolonga o instante em eternidade.

Na narrativa tradicional, a hora da morte vem pela calada e apanha-nos na mais completa solidão. Se é partilhada, apenas acontece com familiares próximos. Não é provocada. E muito menos é um ato provocatório, que repita a transgressão para a eternidade. Mas já não é assim com a narrativa mediática. Nada tem de sublime o sofrimento do Papa João Paulo II, esventrado na TV. Pelo contrário, é grotesca a exibição da sua agonia – a de um moribundo ambulante. E é igualmente grotesco o colossal amontoado de flores, aquando da morte de Diana de Gales, em 1997, tanto na Ponte d’Alma, em Paris, como junto à cerca do Palácio de Kensington, em Londres. E da mesma forma é grotesco o luto dos pais de Maddie McCaan, a menina inglesa desaparecida no Algarve, em 2007, não se sabendo, ainda hoje, se raptada se morta, um luto exibido de conferência de imprensa em conferência de imprensa, entre Portugal e o Reino Unido, durante mais de dois anos.

A reportagem jornalística da morte subverte, é um facto, os códigos jornalísticos. Com efeito, a exacerbação das emoções, colocando o *logos* e o *ethos* sob o domínio do *pathos*, desclassifica o jornalismo, que “come o pensamento”, como se lhe referiu, Karl Kraus, há um século.

Neste contexto, é importante assinalar a alteração cultural referida pelo filósofo e antropólogo Marcel Gauchet (1985), de que a religião não estrutura mais a vida nas sociedades contemporâneas, que são laicas, profanas, no seu funcionamento. O que significa que já não acontece as sociedades modernas viverem segundo o regime da analogia, com as cidades dos homens a remeterem para a cidade de Deus. Os humanos estão hoje precipitados no mundo, numa travessia intérmina e labiríntica, sofrendo a contingência, a instabilidade e a imprevisibilidade de um destino que aflige a vida humana. Chamados a afrontar os perigos e a correr os riscos desta intérmina travessia em que o humano se decide, é a morte que temos sempre diante dos olhos.

A civilização moderna tem-se deslocado “dos átomos para os bits” (Negroponte), da palavra para a imagem, do “*sun/bolé* para a *dia/bolé*”, da palavra para o número, “das estrelas para os ecrãs” (Virilio, 2001: 135), do uno para o múltiplo. Em grande medida, refiro-me às consequências da imersão da técnica na vida e nos corpos, uma imersão que dá azo à deslocação da ideologia para a sensologia (das ideias para as emoções); à deslocação de uma sociedade de fins universais para uma sociedade de meios sem fins (com a tecnologia a sobrepor-se aos princípios teleológico e escatológico na história e a desmantelar o fim de uma história com génese e apocalipse, impondo-nos o presentismo e o instantaneísmo); enfim, refiro-me à deslocação da história no sentido da sua aceleração infinita e da mobilização total do humano (Virilio, 1995; Sloterdijk, 2000; Martins, 2010, 2011).

Entretanto, tem-se acentuado a ideia de crise do humano, à medida em que passamos a falar de vida artificial, de fertilização *in vitro*, de “barrigas de aluguer”, de clonagem, replicantes e cyborgs, de adeus ao corpo e à carne, de pós-orgânico e de trans-humano. E também à medida que se desenvolve a interação humana através do computador, onde os chats da Internet, os jogos eletrónicos, e as novas redes sociais, como o SecondLife, o Facebook e o Twitter, por exemplo, instabilizam as tradicionais figuras de família e comunidade, para em permanência as reconfigurar. Acima de tudo, é a completa imersão da técnica na história e nos corpos que tem tornado problemático o humano. E são as biotecnologias e a engenharia genética, além do desenvolvimento da cultura ciberespacial, as expressões maiores desta imersão.

Nestas circunstâncias em que *bíos* e *techné* se fundem e em que a própria figura do homem se torna problemática, a palavra como *logos* humano entrou também em crise (Martins, 2009 e 2011). O homem deixou de ser «animal de promessa», como o havia definido Nietzsche (1887, II, § 1), porque a sua palavra já não é capaz de prometer. Onde ele se revê hoje é sobretudo nas figuras que acentuam a sua condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, múltipla, imponderável, nomádica e solitária.

3. Um imaginário com a morte nos olhos

A alta cultura, a literatura, a pintura, a escultura e a música sinfónica, cederam o passo à cultura de massas, num processo que compreende as indústrias culturais e vê a obra de arte tornar-se mercadoria. Este vasto processo de civilização abarca a moda, o cinema, o turismo, as férias, e as empresas dos *media*, designadamente a imprensa, a rádio, a televisão, a Internet e a publicidade, e abarca, enfim, a cultura visual, o digital, os jogos eletrónicos.

A alta cultura era reificadora e elitista, alimentava-se da aura da criação e do ato original de um criador. Inscrevia-se numa narrativa, entre uma génese e um apocalipse e declinava uma história da salvação. Tinha um imaginário dramático, que compreendia uma síntese redentora, que dava sentido à vida inteira, incluindo o sofrimento e a morte: o reino de Deus, a suprema justiça, a sociedade sem classes, uma teologia da cruz, que levava à ressurreição. Tinha também um imaginário de formas clássicas, com uma razão esclarecida e iluminista a domesticar os demónios e a afugentar as sombras, todas as sombras, a impor sempre linhas retas e superfícies também sempre claras e transparentes. Tinha ainda um imaginário de formas sublimes, de formas elevadas, que sonhavam com a unidade e a totalização da existência humana.

A cultura de massas, que entretanto irrompeu entre nós, não tem génese nem apocalipse, vive o presente, “em sofrimento de finalidade”, para retomar as palavras de Lyotard (1993: 93), e exprime o carácter labiríntico e enigmático do humano, uma condição fragmentária, instável, viscosa, sinuosa, finita e contingente.

A nossa atual situação resulta, em grande parte, do facto de a técnica ter investido a história e os corpos, a ponto de haver mesmo uma fusão de *techné* e *bíos* - daí a conversão da existência em experiência sensível.

O trágico é uma figura que vemos normalmente associada à literatura – é uma forma literária. O barroco é uma figura que assinala um movimento e um momento da história da arte ocidental. O grotesco é uma figura que exprime uma sensibilidade estética. Estas três formas são figuras avessas à ideia de totalização da existência, o que quer dizer, que são figuras avessas à sua ideia de perfeição e de harmonia. São figuras que declinam um destino sacudido pela vertigem do fragmentário, do marginal, do mundano e do profano, dando-nos a ver, além disso, o carácter viscoso, sinuoso, titubeante e labiríntico da condição humana.

As formas do imaginário podem ter na cultura uma existência ostensiva, ou então discreta, ou ainda secreta. Na era dos *media*, o trágico, o barroco e o grotesco têm, a meu ver, uma existência ostensiva. Calabrese (1987) fala de uma “idade neobarroca”; Muniz Sodré e Raquel Paiva (2002), de um “império do grotesco”; Maffesoli (2000), de um “regresso do trágico”.

Sabemos, desde Nietzsche, com efeito, e vemos Roland Barthes (1942), primeiro, e Michel Maffesoli (2000), depois, insistir neste aspeto, que o trágico se opõe ao dramático (num caso, temos contradições superadas por uma síntese – o dramático; noutra caso, temos contradições sem resolução do conflito – o trágico).

Por sua vez, Henrich Wölfflin (1991) assinala que o barroco se opõe ao clássico. Num caso, temos formas de linhas direitas e superfícies planas – o clássico; noutra caso, temos formas de linhas curvas, de dobras e de superfícies côncavas – o barroco.

E, de acordo com Mikhaïl Bakhtin (1970), o grotesco opõe-se ao sublime. Num caso, temos as formas de um mundo elevado, equilibrado e harmónico – o sublime; noutra caso, temos as formas desproporcionadas de um mundo rebaixado, invertido e desarmónico – o grotesco.

Estas três formas do imaginário, o trágico, o barroco e o grotesco, são dinâmicas e partilham características semelhantes: em todas elas a vida e o mundo, embora palpitantes, são instáveis, ambivalentes, sinuosos, fragmentários, imperfeitos e efémeros. Mas também podemos assinalar diferenças. Desde a Contra-Reforma que o barroco se eleva da turbulência mundana às alturas das abóbadas e dos tronos, à procura de um acesso ao absoluto ². Por sua vez, o grotesco é voraz e corrosivo. Nada nele se salva, nem mesmo o absoluto. O sistema de valores é subvertido e macaqueado. O olhar grotesco rebaixa tudo o que atinge e precipita-o nos abismos da existência. No grotesco, a abertura devém cavidade, concavidade, prega, requebro, linha curva. Já o trágico entrega-se à vida com inquietude e melancolia, que são atitudes próprias de um ser que se empenha num destino incerto, sem nenhuma promessa de desenlace feliz. O trágico vive esta contradição: alimenta-se de uma certeza que lhe escapa sempre e esgota-se a promover impossibilidades, que imagina como eternidades.

Estamos, pois, diante de um imaginário melancólico, que exprime o mal-estar da sociedade e o sofrimento humano, que é também um sofrimento de finalidade, como já referi.

²Sem dúvida que o barroco se equivocou ao identificar o eterno, por um lado, com o poder absoluto dos reis, e por outro, com a dogmática e a catequese dos príncipes da Igreja. Benjamin (2004) denunciou, todavia, este “cadáver” humano.

Nesta época, que o filósofo Ernst Jünger (1990: 108) classificou como “das máquinas e das massas”, a morte e o prazer vivem lado a lado, num conúbio permanente. É esse conúbio entre *thanatos* e *eros* que, a traços largos, passo a analisar na cultura visual e mediática contemporânea.

3.1 Representações da morte na publicidade

Oliviero Toscani, fotógrafo que surpreendeu o mundo, trabalhando sobretudo para a *Benetton*, publicou em 1996 um livro emblemático com o seguinte título: *A publicidade é um cadáver que nos sorri*. Retomo quatro das suas criações, em que sobressai o carácter grotesco das formas rebaixadas ao inferno, de um mundo impuro, profano e laico, um mundo sem redenção, num processo que cria um efeito de desarmonia e ambivalência.

Imagem 1: A publicidade da *Benetton* toma a Sida como tema de uma campanha, em Fevereiro de 1992. Os familiares rodeiam o agonizante e fazem lembrar um quadro da paixão de Cristo, ou do Senhor morto, baixando da cruz. Trata-se de uma convocação impura, uma convocação grotesca da *ars moriendi* cristã, a descer aos infernos da mercadoria.



Imagem 1. 'AIDS – David Kirb' - Campanha publicitária da *Benetton*, convocando a Sida | Fevereiro de 1992. Oliviero Toscani.

Imagem 2: A publicidade da *Benetton* convoca a cadeira eléctrica para tema de campanha, em Setembro de 1992. A cadeira eléctrica é um instrumento grotesco de justiça, porque é um aparelho de tortura e letal.

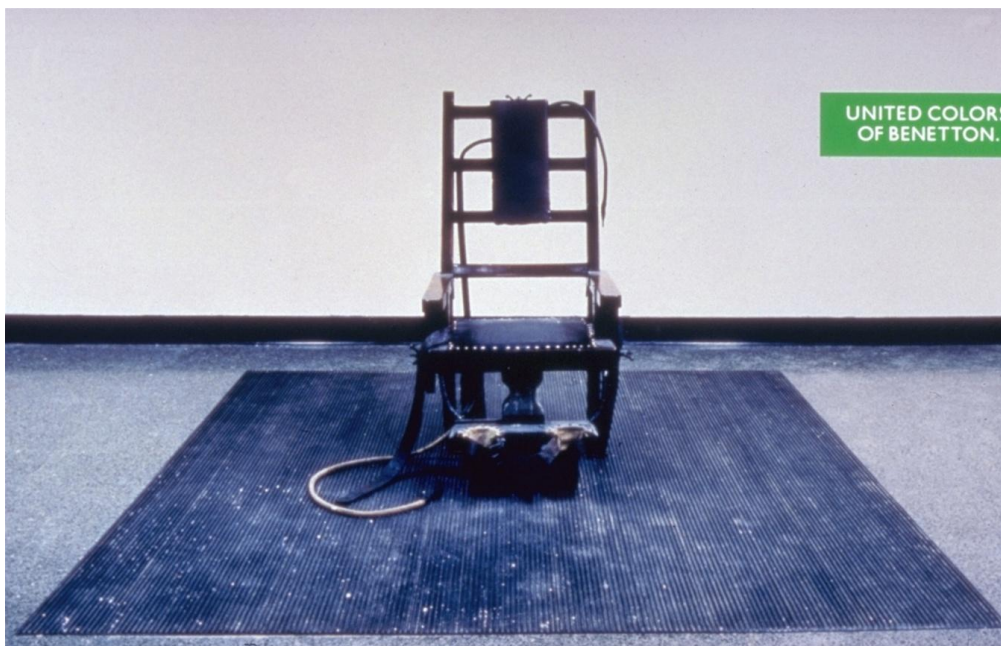


Imagem 2. 'ElectricChair' - Campanha publicitária da Benetton, tomando como motivo a violência da morte na cadeira eléctrica | Setembro de 1992. Oliviero Toscani.

Imagem 3: A publicidade da Benetton toma como motivo para tema de campanha a violência bélica. "O soldado bósnio", de Fevereiro de 1994, combina as calças do camuflado de um soldado com uma t-shirt ensanguentada, onde se divisa, estampado em sangue, o rosto de uma jovem. O romantismo está, grotescamente, encharcado em sangue, numa convocação impura, que combina o amor com o sofrimento e a morte na guerra.

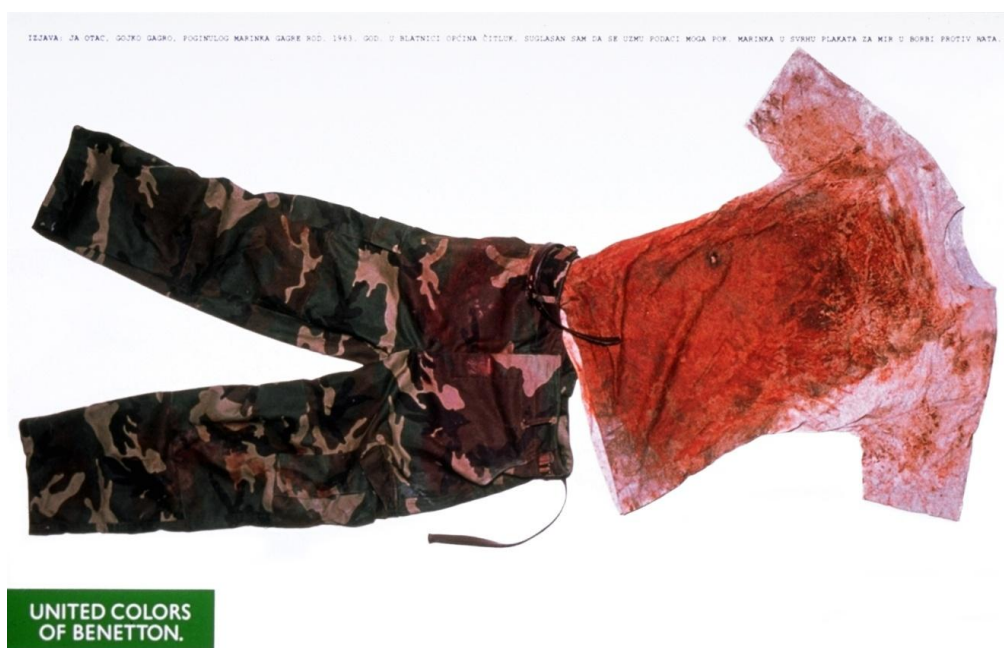


Imagem 3. 'Bosnian soldier' - Campanha publicitária da Benetton, convocando a guerra | Fevereiro de 1994. Oliviero Toscani.

Imagem 4: A publicidade para *Nolita*, uma conhecida marca italiana de roupas de mulher, convoca, com escândalo, em Setembro de 2007, uma modelo anorética. Lembrando “Les fleurs du mal” baudelairianas, a modelo anorética integra uma estética nas antípodas dos códigos de beleza estabelecidos, uma estética que combina, grotescamente, com a ruína do corpo, o sofrimento e a morte.



Imagem 4: Campanha publicitária com uma modelo anorética, realizada para a marca *Nolita*, em Setembro de 2007. Oliviero Toscani.

3.2. Representações da morte na moda

Alexander McQueen, estilista britânico que se suicidou em Fevereiro de 2010, é um estilista-fetice dos desfiles de moda fúnebres. Convoco um conjunto de imagens dos seus desfiles de moda.

O barroquismo e a desarmonia das formas, além da predileção por ambientes sombrios e de penumbra, caracterizam todas as imagens apresentadas. O cenário onde decorre o desfile é negro e as cores dominantes são o preto e o vermelho. Podemos associar este ambiente de obscuridade, tanto às trevas, como à morte e ao sangue. O contraste das formas *grotescas e barrocas* não pode ser mais manifesto, relativamente às formas *sublimes e clássicas*, que remetem para a claridade, a harmonia e as linhas direitas. Poderíamos mesmo referir que a morte é uma sugestão constante em praticamente todas elas.



Imagem 5. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

Esta primeira imagem convoca um universo de formas barrocas e grotescas, com espelhos humanos envoltos em plumas e pregas, que mais fazem lembrar cadáveres maquilhados, ou então corpos em estado de decomposição, enfim, corpos vampirizados. A juntar ao caráter macabro das silhuetas está o seu caráter enigmático. Todas as silhuetas são aprisionadas por formas estranhas, que as agarram pela cabeça e quase lhes engolem os rostos. É sugerida uma realidade em transformação, mas de sentido desconhecido, embora, num caso, agoiado por bizarras formas de pássaro, estampadas no vestido; noutro caso, pela gaiola que converte a cabeça em estranha ave aprisionada; noutro caso ainda, pelas pregas, quais escamas encrostadas num corpo em forma de sereia; enfim, pelas formas de morcego com que é combinada a forma

humana. Ou seja, a forma humana mistura-se com a forma inumana, de estranhos animais: morcego, sereia e pássaro. Os tons são sempre soturnos, próprios de um regime notívago, pintado a preto e a vermelho desbotado. Lembram farrapos negros, manchados de sangue. Os rostos caracterizam-nos a fealdade; mais parecem carrancas, ou então máscaras funerárias. Em todos estes espetros, que deambulam pela *passerelle* como zombies, ou mortos-vivos, a boca parece ter sido tocada pelo beijo da morte. As formas são longilíneas, mas multiplicam-se as sugestões de densas teias de aranha no toucado do cabelo, de asas de morcegos, de enxofre demoníaco e de corpos viscosos e em putrefação.



Imagem 6. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

Nesta segunda imagem, os tons voltam a ser soturnos, a preto e vermelho, com o vermelho agora mais berrante, demoníaco. Permanecem os densos novelos de tecido, geralmente com pregas, a cobrir os cabelos, numa mistura de formas grotescas e barrocas. Os olhos estão envoltos em negrume, são buracos negros, como se de caveiras se tratasse. Os lábios, arrouxados, permanecem tocados pelo beijo da morte. Os rostos e

a pele dos ombros ou dos braços, que espreitam dos generosos e exuberantes folhos e pregas da indumentária, exibem uma palidez doentia.



Imagem 7. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

Nesta terceira imagem persistem, nas duas figuras da esquerda, a palidez doentia da pele, o negrume dos olhos, o beijo da morte nos lábios, os folhos e os tons de preto e vermelho desbotado, além da sugestão, um tanto satânica, da primeira figura. A terceira figura encena uma múmia, enfaixada de branco, como que pronta para a sepultura. As três figuras mantêm as características grotescas do seu carácter ambíguo, com a segunda e terceira figuras a sugerir um estado de transformação enigmático.



Imagem 8. Steve McQueen. www.alexandermcqueen.com/

A quarta imagem é uma composição de três modelos, com as características de todas as outras já analisadas. As modelos glosam bem o título de Oliviero Toscani sobre a publicidade: também podemos dizer da moda, com propriedade, que ela é *um cadáver que nos sorri*. Ocorre nestas figuras um manifesto caráter grotesco, sublinhado no rebaixamento dos cânones estéticos: a palidez excessiva da pele; os cabelos escorridos num rosto cadavérico, ou então, como dois tufos desgrenhados, a acentuar a fealdade de um rosto exangue; e, finalmente, as cores preta e roxa, e ainda, vermelha, qual mancha de sangue. Nota-se, igualmente, o caráter barroco dos folhos e das pregas do vestuário.



Imagem 9. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

A figura localizada em primeiro plano é melancólica e enigmática, dado o barroquismo e o caráter grotesco das suas formas. A pele do rosto é de uma palidez excessiva, quase fantasmagórica, contrastando com o negrume dos lábios. Convocando a este propósito Bakhtin, dir-se-ia que se dá nesta figura a “transferência para o plano material e corporal”, que é o plano da terra e do corpo, na sua indissolúvel unidade, de tudo aquilo que é elevado, espiritual, ideal e abstrato (Bakhtin, 1970: 29). Ou seja, a figura humana representada nesta silhueta é percorrida pela ideia de ambivalência e o ideal de beleza é rebaixado. Dá-se, pois, nesta figura a assunção do realismo grotesco. Juntamente com a sugestão de *ambivalência*, a ideia de *rebaixamento*, de “*mundo às avessas*”, de “paródia da vida comum” (Bakhtin, 1970: 19), preside ao realismo grotesco, constituindo ambos, ambivalência e rebaixamento, as suas principais características. Como assinala Bakhtin (1970: 33), “A imagem grotesca caracteriza um fenómeno em estado de transformação, de metamorfose ainda incompleta, um estado de morte e de nascimento, de crescimento e de evolução”. Na figura apresentada, ocorre a transformação do humano em algo indefinível. O rosto parece cativo de alguma coisa

que o virá a engolir. É esta sugestão de aprisionamento das formas humanas, que todavia ganham matizes inumanos, ao misturarem-se com as coisas, que resulta em desarmonia, exagero, hiperbolismo e profusão, “sinais caraterísticos do estilo grotesco” (Bakhtin, 1970: 302).

Esta falta de harmonia e de proporção é particularmente visível no centro do cenário, composto por um conjunto de elementos amontoados, desarrumados, como se tivessem sido ali postos ao acaso, causando estranheza e interrogação no observador.



Imagem 10. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

Nestas últimas figuras, o traço que mais se acentua é a hibridez do humano com as coisas e os animais. Aliás, pode dizer-se que “na base das imagens grotescas, encontra-se uma *concepção particular do conjunto corporal e dos seus limites*. As fronteiras entre o corpo e o mundo, e entre os diferentes corpos, são traçadas de uma maneira completamente diferente às das imagens clássicas e naturalistas” (Bakhtin, 1970: 314).

O caráter grotesco destas formas manifesta-se no facto de o animal invadir o humano, a ponto de se fundir com ele, dando origem a figuras monstruosas. Na primeira figura, a cabeça da modelo é engolida por uma revoada de borboletas. E quando a boca da modelo coincide com o pontilhado do rebordo das asas das borboletas, sobressai a sugestão de dentes numa caveira. Mas também podemos dizer que esse pontilhado figura a transformação da matéria numa nova vida, pela hibridez da forma de borboletas adultas com a sugestão de crisálidas no rebordo das asas. Por sua vez, a segunda figura lembra-nos um Minotauro, com as hastes de veado a enfeitar a cabeça da modelo. O manto que a cobre e o caudaloso vestido fazem-nos, entretanto, imaginar emaranhados de teias de aranha. O caráter grotesco destas formas, ao mesmo tempo disformes e horrendas, apenas nos pode causar desconforto e transmitir melancolia. A transformação do humano, no sentido da hibridez com o animal, manifesta a sua inconsistência e uma hemorragia permanente de sentido, de que a morte é a figura mais assustadora.

3.3. A série televisiva *Bones*

Na série televisiva *Bones*, a Cidade é um cadáver que a ciência inspeciona cuidadosamente. Retomando um esquema de Gilbert Durand e operando uma mitanálise da narrativa, *Bones* decorre entre o regime noturno do crime, que compreende sofrimento e morte, e o regime diurno da ciência e dos investigadores criminais, uma bem-aventurança que nos pacifica, enxotando as nossas sombras e dúvidas. *Bones* é tributária de um imaginário diurno, porque aí encontramos o herói solar, que desmascara os culpados e lança na cadeia os culpados. O herói é um anjo que julga em verdade e é o nosso mediano no esclarecimento dos crimes que produzem sofrimento e morte. Esse herói resolve, de um modo infalível, através de um conjunto de operações lógico-dedutivas, as situações mais sinuosas e perigosas. Tudo o que ensombra o local de um crime, ou então um quarto de prostituta, ou ainda um cadáver carbonizado, é uma noite que deve ser reconduzida à ordem do discurso da distinção solar.

Nietzsche assinala, na *Segunda Intempestiva*, que a ciência histórica não tem nada que esclarecer aquilo que nos é dado num estado de confusão. O que ela tem que fazer é de o respeitar. No entanto, em *Bones*, tanto os cientistas como os agentes policiais, uns e outros, modelos de retidão intelectual e moral, a clarificação e a distinção diurnas representam uma purificação, para não dizer uma purga: trata-se da singularidade clara e distinta dos objetos, que são depurados de qualquer ambiguidade, subjectividade ou relatividade. A clareza e a distinção na análise pretendem vencer a impureza, múltipla e abundante, que caracteriza o regime noturno do crime, que é o do

sofrimento e da morte. No entanto, o discurso da ciência não é o discurso da linguagem comum. De tão tecnicizado, é um discurso mágico, uma linguagem cifrada, a desempenhar a mesma função do latim, nas liturgias cristãs de outros tempos. A linguagem tecnocientífica é hoje, com efeito, um discurso soteriológico, o discurso do único messianismo que nos resta, um messianismo sem *telos* - a tecnologia.

3.4. Representações da morte na programação televisiva

Confirmando os resultados do estudo mais abrangente de Felisbela Lopes *et al.* (2009), o estudo realizado por Nuno Brandão (2010) conclui que a categoria “acidentes e catástrofes” é hegemónica nas notícias de abertura do telejornal (ano 2000/2001), nos três canais privados generalistas da televisão portuguesa, representando cerca de 20% do total, que compreende um conjunto de dez categorias para cada um dos três canais.

	RTP 1 (%)	SIC (%)	TVI (%)
Acidentes e Catástrofes	20,88	20,33	18,68
Problemas Sociais	7,14	14,84	16,48
Estado / Política Internacional	18,68	13,19	12,09
Desporto	9,89	9,34	12,64
Saúde e Ciência	5,49	8,24	7,69
Tribunais	5,49	8,24	9,34
Assuntos Militares e Policiais	12,09	5,49	8,24
Guerras e Protestos	6,04	4,4	3,85
Partidos Políticos	2,75	1,1	2,2
Outros	11,54	14,84	8,79
Total	100	100	100

Resultados de um estudo realizado por Nuno Brandão (2010) sobre as aberturas dos telejornais portugueses

3.5. Representações da morte nas notícias sobre a infância

As notícias sobre a infância representam apenas cerca de 3% das notícias da imprensa. Mas 65% dessas notícias dizem respeito a *situações de risco*. Em consequência, a natureza dessas notícias indicia sempre sofrimento, e muitas vezes morte: abusos e maus tratos (físicos e psicológicos, sexuais, etc.), abandono, processos judiciais, acidentes e problemas de segurança, raptos, vadiagem, assaltos, pedofilia. 15% de notícias sobre crianças em risco fazem capa de jornal. E um estudo feito sobre

representações da infância na TV portuguesa, relativo a 2008, concluiu que 4% das notícias repertoriadas fizeram a abertura do telejornal (Oliveira *et al.*, 2010).

4. De uma condição pacificada a uma condição atormentada

Quando nos debruçamos sobre os mitos, os ritos, a iconografia e as crenças que temos a respeito do corpo morto, é de uma homenagem ao morto que falamos. Ou seja, do que se trata, sempre, é do cerimonial indispensável a garantir ao morto um futuro *post mortem*, um futuro que lhe permita escapar ao nada. Mas a sua função principal é de ordem terapêutica. Se não curativa, sem dúvida paliativa, ou melhor, reconfortante. Através do simbólico, procuramos curar, ou então prevenir a angústia dos sobreviventes, dos ainda vivos, que deste modo se reconfortam e negociam o sem sentido da morte. O simbólico é o recurso de uma sociedade organizada pela palavra. Os mitos, os ritos e os ícones constituem o regime simbólico de uma comunidade. Os mitos são falas, narrativas que organizam duravelmente as práticas de uma comunidade, dado exprimirem e concretizarem as suas crenças. E a mesma coisa se passa com os ritos, que constituem uma gestualidade estruturada e articulada com os mitos, exprimindo e concretizando também as suas crenças e organizando da mesma forma, no tempo longo, as suas práticas. As crenças e as superstições, que se exprimem por mitos, ritos e ícones, são atos simbólicos, que totalizam a vida de uma comunidade. As crenças constituem para a comunidade aquilo que as superstições constituem para os indivíduos.

As práticas simbólicas tradicionais, próprias das sociedades tradicionais, aproximam nascimento e morte (no caso das comunidades cristãs, aproximam batismo e funeral), o que corresponde a uma antropologia primordial destas culturas. Entretanto, com a supressão do *Dies irae* e dos ornamentos negros, e com o acento colocado nos laços que unem os vivos aos mortos e os vivos entre si, a simbólica da morte foi inteiramente colocada sob o signo da esperança e da pacificação.

As representações da morte na cultura visual contemporânea, quais rituais laicos de velar o corpo morto, declinam sobretudo as nossas atuais vertigens, em concomitância com o actual movimento de civilização de translação para o número, a imagem, a emoção e o múltiplo. Organizam-nas, pois, mais a *dia/bolé* (imagens que separam) que o *sun/bolé* (imagens que reúnem).

Concluindo este ensaio, podemos perguntar-nos, todavia, como é que passámos da ideia de harmonia, que presidia à teoria da identidade (harmonia do indivíduo), por um lado, e à ideia de cidadania (harmonia cívica), por outro, à conceção de um ente múltiplo (híbrido), fragmentado, um ente com identificações várias, e não definitivas,

instável, viscoso, labiríntico e enigmático. Podemos perguntar-nos como é que passamos a esta perceção do humano como uma realidade hostil a todo o conhecimento definitivo, estável e grave. Convocando de novo Bakhtin (1970: 19), podemos dizer que esta perceção, “hostil a tudo o que está pronto e acabado, hostil a toda a pretensão ao imutável e ao eterno, necessita para se afirmar de formas de expressão mutáveis, flutuantes e móveis”. Por essa razão, as formas dramáticas, clássicas e sublimes devieram, como o assinalei já, *trágicas, barrocas e grotescas*.

A ideia de harmonia tinha na tradição ocidental um *logos*, de ideias ditas em verdade, um *pathos*, ordenado pela síntese redentora do *logos*, e um *ethos*, constituído por formas elevadas e valores superiores, definidos pelo *logos*, que orientava a ação. Por sua vez, a civilização técnica e mediática, dessacralizada e laica, tem um *pathos* dominante, onde sensações, emoções e paixões desativam a centralidade do *logos* e do *ethos*.

1. Na sociedade tradicional, o *logos* identifica-se com o *estilo clássico* das formas de pensamento, que são superfícies lisas, formas lógicas, de premissas claras, que concluem o certo e o verdadeiro. Predomina na sociedade tradicional a ideia de tempo como linha reta, decorrente do princípio teleológico, de orientação para um fim, pelo que a história se desenvolve entre uma génese e um apocalipse, que nos garante um fundamento sólido, um território conhecido e uma identidade estável.

O *logos* totaliza a existência e cria a unidade. A imaginação é a “folle du logis”, que nos desordena, como se lhe referiram Descartes e Malebranche.

Na sociedade tecnológica e mediática, o *logos* é *barroco*. As formas são exuberantes, confusas e rugosas, conformes à natureza de um ente híbrido, ambivalente e desassossegado. Predominam na sociedade tecnológica e mediática as linhas curvas do tempo, as suas dobras e as superfícies côncavas, preenchidas por sombras.

O barroco instaura um regime de fluxos, que exprime a fragmentação da existência, a multiplicidade do indivíduo e a sua ambivalência.

A imaginação é agora a “fée du logis”, que nos reencanta, como dela disse Gilbert Durand.

2. Na sociedade tradicional, o *pathos* é *dramático* – supõe uma síntese redentora. Ou seja, aqui o *logos*, que é a instância última e soberana de decisão, controla e orienta o *pathos*. Em contrapartida, na sociedade tecnológica e mediática o *pathos* é *trágico*.

Com a existência a ser convertida em sensação, emoção e paixão, o trágico é agora a forma dominante do imaginário.

Esta dialética é passional e meramente tensional, pois nenhuma síntese a redime. Também não existe aqui identidade; a dialética tensional convoca identificações várias. E porque é a irrupção do não-lógico no humano, a forma trágica desconsidera o *logos*.

3. Na sociedade tradicional, o *ethos* casa com as *formas sublimes*: apela para valores elevados, superiores, coloca-se ao serviço de um absoluto, o dever-ser. Na sociedade tradicional, a ética da cidadania serve a comunidade humana, opondo-se ao individualismo.

Na sociedade tecnológica e mediática, o *ethos* é *grotesco*: inverte a hierarquia de valores, rebaixa os valores tradicionais, fazendo equivaler todas as categorias – impõe o relativismo, ou seja, o “politeísmo dos valores” (Weber), contra o dogmatismo do dever-ser. Nestes novos tempos, a morte de Diana de Gales, Madre Teresa, João Paulo II, Ayrton Sena, Miklos Fehér, Michael Jackson, equivalem-se e podem permutar-se.

O *ethos* é governado pelo *pathos* (pela sensação, pela emoção e pela paixão). Ou seja, impõe-se a “ética da estética” (*aésthesis* significa emoção), como assinala Michel Maffesoli (1990), e impõe-se o tribalismo, que é uma comunidade emocional. O presente, ou seja, o quotidiano, é deste modo o lugar onde se decide o humano. Neste sentido, o instante é a eternidade realizada, para retomar ainda uma bela fórmula de Maffesoli (2000).

Referências bibliográficas

AA.VV. (2007) *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, 25-27 de Outubro de 2006), Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva.

Agamben, Giorgio (2000) [1978], *Enfance et Histoire*. Paris: Payot & Rivages.

Ariès, Philippe (1977) *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.

Ariès, Philippe (1975) *Essais sur l'histoire de la mort en occident du moyen âge à nos jours*. Paris: Editions du Seuil.

Augé, Marc (Dir.) (1995) *La mort et moi et nous*. Paris: Textuel.

Bakhtin, Mikhaïl (1970) *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.

Barthes, Roland (1942) “Culture et tragédie. Essais sur la culture”. <http://www.analitica.com/bitblbio/barthes/culture.asp> (consultado em 10 de Fevereiro de 2010).

Bastos, Cristiana & González Alfredo (1996) “Cravado na pele, o hospital. Fronteiras do corpo em dias de Sida”, Vale de Almeida, Miguel (Org.) *Corpo Presente*. Oeiras: Celta, pp. 184-199.

Baudrillard, Jean (1996/1997) [1976] *A troca simbólica e a morte*. Lisboa: Edições 70.

Baudrillard, Jean (1981) *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilée.

Bauman, Zygmunt (2003) [1995], *La vie en miettes*. Cahors: Editions du Rouergue.

Benjamin, Walter (2005) [1933] “Experiência e pobreza”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 34: 317-321.

Benjamin, Walter (2004) [1927] *A origem do drama trágico alemão*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Blumenberg, Hans (1990) *Naufrágio com espectador*. Lisboa: Vega.

Brandão, Nuno (2010) *As notícias nos telejornais*, Lisboa: Guerra & Paz.

Calabrese, Omar (1987) *A Idade Neobarroca*. Lisboa: Edições 70.

Cordeiro, Edmundo (1999) “Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernest Jünger”. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25/26.

Dayan, Daniel & Katz, Elihu (2003) *Televisão e Públicos no Funeral de Diana*. Coimbra: Minerva (Org. de Mário Mesquita).

Debord, Guy (1991) [1967] *A sociedade do espectáculo*. Lisboa: Mobilis in Mobile.

Gauchet, Marcel (1985) *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

Gonçalves, Albertino (2009) *Vertigens. Para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.

Jeudy, Henri-Pierre (1990) *Le désir de catastrophe*. Paris: Aubier.

Jünger, Ernest (1990) [1930] *La mobilisation totale*, in *L'Etat Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.

Lopes, Felisbela *et alii* (2009) “A notícia de abertura do TJ ao longo de 50 anos (1959-2009)”. *Comunicação e Sociedade*, 15. Húmus/CECS: Universidade do Minho, pp. 103-126.

Liotard, Jean-François (1993) *Moralités post-modernes*. Paris : Galilée.

Maffesoli, Michel (2000) *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.

Maffesoli, Michel (1990) *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris : La Table Ronde.

Marinho, Sandra (2007) “A queda da ponte de Entre-os-Rios”, in Pinto, M. & Sousa, H. (Org.) *Casos em que o jornalismo foi notícia*. Porto: Campo das Letras, pp. 163-184.

Martins, Moisés de Lemos (2011) *Crise no castelo da cultura – Das estrelas para os ecrãs*, Coimbra, Grácio Editor.

Martins, Moisés de Lemos (2010) “A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins”, Álvares, Cláudia & Damásio, Manuel (Org.) *Teorias e práticas dos media. Situando o local no global*. Lisboa : Edições Lusófonas.

Martins, Moisés de Lemos (2009) “Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple”, *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*, CNRS, 1: 158-162.

Martins, Moisés de Lemos (2002a) “O trágico como imaginário da era mediática”. *Comunicação e Sociedade* n. 4, Universidade o Minho.

Martins, Moisés de Lemos (2002b) “O Trágico na Modernidade” [versão inglesa: “Tragedy in Modernity”]. *Interact, Revista online de Arte, Cultura e Tecnologia*, n. 5. <http://www.interact.com.pt>

Marzano, Michela (2007) *La mort spectacle. Enquête sur l' "horreur-réalité"*. Paris: Gallimard.

Nietzsche, Friedrich (1988) [1887] *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.

Oliveira, Madalena (2008) “Sensibilidade mas com bom senso. Tratamento informativo da dor”, in Pinto, M. & Marinho, S. (Org.) *Os media em Portugal nos primeiros cinco anos do século XXI*. Porto: Campo das Letras, pp. 213-225.

Oliveira, Madalena (2005) “Olhando a morte dos outros”. Actas do 4.º SOPCOM, Universidade de Aveiro. <http://www.bocc.ubi.pt/pag/oliveira-madalena-olhando-morte-outros.pdf>

Oliveira, M.; Pereira, S.; Ramos, R.; Martins, P. C (2010) “Depicting childhood in TV: analysis of children's images in news bulletins”. Comunicação apresentada no 3º Congresso Europeu da ECREA – *European Communication and Education Association*, Universidade de Hamburgo, Alemanha, 12-15 de Outubro

Oliveira, Maria Manuel (2007) *In memoriam, na cidade*, tese de doutoramento em arquitectura, Universidade do Minho. Repositorium UM - <http://hdl.handle.net/1822/6877>

Perniola, Mario (2004) [1994], *O Sex Appeal do Inorgânico*. Ariadne: Lisboa.

Perniola, Mário (1993) [1991] *Do Sentir*. Lisboa: Presença.

Saraiva, Clara (1996) “Diálogos entre vivos e mortos”, Vale de Almeida, Miguel (Org.) *Corpo Presente*. Oeiras: Celta, pp. 172-183.

- Sloterdijk, Peter (2000) *La mobilisation infinie*. Christian Bourgois Ed.
- Sodré, Muniz & Paiva, Raquel (2002) *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad.
- Sophia de Mello Breyner (1962) «Procelária», in *Poesias do livro Geografia* (I, II, III). www.maricell.com.br/sophiandresen/sophia17.htm
- Terrain*, 20, *La Mort*. Carnets du Patrimoine Ethnologique, Ministère de la Culture et de la Communication.
- Thomas, Louis-Vincent (1985). *Rites de mort*. Paris: Fayard.
- Torres, Eduardo Cintra (2007), “11 de Setembro: As quatro fases do evento mediático”, in Pinto, M. & Sousa, H. (Org.) *Casos em que o jornalismo foi notícia*. Porto: Campo das Letras, pp. 17-46.
- Toscani, Oliviero (2007) *A publicidade é um cadáver que nos sorri*. Ediouro.
- Vidal, Bertrand (2012) *Les représentations collectives de l'évènement-catastrophe. Étude sociologique sur les perurs contemporaines*. Thèse de doctorat présentée et soutenue à l'Université Montpellier III – Paul Valéry.
- Virilio, Paul (2009) [1980] *The aesthetics of disappearance*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Virilio, Paul (2001) “Entretien avec Paul Virilio”, *Le Monde de l'Education*, 294: 135-138.
- Virilio, Paul (1995) *Vitesse de libération*. Paris: Galilée.
- Wölfflin, Heinrich (1991) *Renacimiento y barroco*. Barcelona: Paidós.
- Ziegler, Jean (1975) *Les vivants et la mort*. Paris: Seuil.
- www.alexandermcqueen.com/
- <http://www.olivierotoscani.com/>
- Série televisiva americana – *Bones*. Criada por HartHanson para a Fox Network. Website: <http://www.fox.com/bones/>
- Moisés de Lemos Martins é Professor Catedrático do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade do Minho (UM) e Director do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) da mesma universidade.
- moiseslmartins@gmail.com

THE DEAD BODY

Myths, Rites and Superstitions*

Moisés de Lemos Martins

University of Minho, Portugal

Abstract: This study is of a predominantly socio-anthropological nature, dealing with the traditions, beliefs, myths, rites and finally, how the human community imagines the post mortem and treats someone who has died. Thus, following a brief historical digression about death in the West, based on the works of Philippe Ariès (1975 and 1977), Louis-Vincent Thomas (1985), and Maria Manuel Oliveira (2007), my purpose is to focus primarily on contemporary practice, where the transformations wrought by technology on culture and the media throughout the twentieth century, have changed our sense of both life and death..

Key-words: death rituals, visual culture, tragedy, grotesque, baroque

1. The dead body is always what we are as a society

Domesticated death

My point of departure is the 9th century of Carlos Magno and traditional rural society. At this time, we knew we were going to die, and also when we would die. Ill or wounded, the Carolingian gentleman would lie down flat, join his hands, turn his head towards Jerusalem, lament elements of his life, ask forgiveness of friends for his wrongdoings, receive pardon and entrust his soul to God. His body would remain under the floor of a church, or in the surrounding cemetery.

This medieval practice, which puts the cemetery at the ecclesiastical centre of the village, exactly as death is at the centre of life, reflects a fissure from the ancient Roman traditions. Those traditions banished the corpses - which were considered taboo - far from the centre of the town, to the most distant outskirts, or even to graves which flanked the roads outside the town. The body of a gentleman, however, after a few decades in a tomb, under the floor of the sanctuary, would be transferred to a common trench...his soul would have been wandering in erring for some time, or would have 'returned' to join the living. But, it would not delay in returning to its repose, in which it would remain until the end of time, whereby it would awake to 'the sound of trumpets', on the Day of Judgement.

With regard to the elite, change happened rapidly. The twelfth century saw the first cultural change. This change saw the slow emergence of the individual and of individual

* **Translation:** Aoife Hiney

biographies, which evokes the ‘morte de si’ (death of another). No longer was it ‘all those that die’ but ‘myself that dies’. According to Philippe Ariès (1977), this type of individualism primarily affirms the new concept of judgement. It was no longer regarded as the end of time, but the final judgement. Christ, the Virgin Mary, St. John and the Angels are the royal judges, and also the mediators. Armed with enormous scales, it falls to them to separate the chosen on one side, and the condemned on the other. However, the process of preparation for those who individualised themselves to an even greater extent, is when the grand parade of justice, with its scales and all the paraphernalia of judgement is brought to the sick-room, and placed above the deathbed of the dying. This accounts for the abundance of medieval iconography. Those who are interested have time to make an almost commercial scale of this biography, with their deeds and gestures, whether good or bad. And whilst this takes place, the tomb is personalised, with prominent graves flanking the sanctuary of the church. The Roman use of the epitaph, which had been forgotten during the high Middle Ages, was reinstated, from the gothic era, whereas gravestones lost their status, becoming of little relevance.

In the fourteenth and fifteenth centuries, men of the upper social classes no longer considered their existence as destiny. They lay down to die, in terms of embarking on an inevitable journey, as did the Carolingian gentleman, but not in itself. The merchant of Flanders or of Paris, at the end of the Middle Ages, projects his life as a promise of happiness, although abruptly interrupted by death – a bitter taste which penetrates and destroys creative liberty. Death, in this undertaking, is in fact a frustrating and worrying event. Death bends and breaks. This inauspicious event is followed by the bitterness of defeat, the hour of the final judgement, and also the fascinating horror which is the decomposition of the corpse. We see this fascinated horror, for example, in the painting of the Low Middle Age, an era beleaguered by mass pestilence.

The seventeenth century saw the Baroque death, probably one of the greatest aesthetic exits which happened in the West, in terms of the art of dying and of being buried. The baroque inhumation unifies the individual and society; the macabre facts are accepted, but not their neurotic version, centred on putrefaction. The Baroque death responds to the worries which arise regarding the souls of the deceased. To the sound of the bells, the Baroque death reconstitutes social hierarchies, the social order of the city, the impoverished and the privileged (Oliveira, 2007). It is treated in an order which is pompously reset, in the course of a funereal procession which accompanies an extravagant burial, behind designs of death and of tears which are embroidered on cloth.

However, the doomed fowl, which to appear be so well domesticated, do not escape the cage. Again, this sinister owl was raised in flight. Aries noted that, in this respect, the nineteenth century began circa 1780, with the painter Jean-Baptiste Greuze and his tragic melodramas. Those times were thus the bearers of a type of romantic death, a vivid death, passionate, emotional and hysterical, with people arriving at their loss. In a word, it was no longer treated as the death of another, nor the death of the other, brother, companion, a loved one... Emotion preceded death, which could result in a macabre eroticism, an eroticism prepared by a tradition which came from the painter Hans Baldung Grien (16th Century) and the writer Marquis de Sade (18th/19th century).

Even before the Revolution of 1789, Greuze's works had set the tone. His paintings were bathed in tears. But, what came to pass, after 1850, was the establishment, in monumental cemeteries, of a fantastic familial and civil cult of death, which united Christians of all strains and the staunch Atheists. Death was showcased, converted by the aim of creating fabulous 'outdoor museums' (Oliveira, 2007). In France, the Père-Lachaise is an archetype of this kind of monumental cemetery. Monuments for those who fell during the world wars followed in the same vein.

Finally, death in our times. Relegated to the hospital, bombarded with tubes, the dying person is evacuated from society, failing to preside over the enactment of his agony and of his death, contrary to the practice dating from the Carolingian period. The final moments, the funeral mass and the burial are social occasions which are enacted in haste, and some taken quite lightly. According to Thomas (1985:37), "the crisis of the ritual is closely associated with the key concepts of technical civilisation". All funerals are similar in their insignificance, with the exception of funerals for mass-media stars, regardless of their gender, such as: Princess Diana (1997), Pope John Paul II (2005), Ayrton Senna (1994), Niklas Fehér (a Hungarian footballer who played for Benfica, who died on the playing field, live on television, in 2004), Michael Jackson (2009). The last rites had been, at times, a solemn preparation for the afterlife. Today, there is no more than a simple "sacrament of the sick" – a spiritual antibiotic. Families continue to congregate around flowering graves, on All Saints Day. But society is secularised, and has become profane.

This secularisation has resulted in the development of new practices, such as that of funeral directors and funeral homes, which promote practices such as post-mortem hygiene and aesthetic treatments (Thomas, 1985: 98-101). These contemporary arts, of using make-up to hide the violence of death, both tame us and reassure us of its inevitability. Due to post-mortem hygiene and aesthetic treatments, death seems to be

the sleep of the just. The post-mortem aesthetic treatments have been justified, in effect, by the need to combat the macabre nature of death, especially violent deaths, for example as those a result of cerebral-vascular accidents, road accidents and cancers. Take 'The Godfather', for example - the film directed by Francis Coppola in 1972. Don Corleone asks the undertaker reconstruct the face of his son, Santino Sonny Corleone, after he was disfigured by the bomb which murdered him. The reason given was to prevent the mother being shocked by the sight of her son after his gruesome death.

However, despite the fact that this secular ritual of aesthetic treatment of corpses may also be regarded under the sign of hope and of comfort, though these cosmetic treatments do have a funereal character and taste in make-up is doubtful, we can equally consider it under the scope of the grotesque, as Bakhtin (1970: 29) characterized it, a transposition of "all rites and ceremonies into the material plane and body." According to Bakhtin (ibid.), all grotesque forms "degrade, lower and corporealize". The lowering of the sublime does not mean, however, according to Bakhtin (1970: 30), relativism, but is instead "approaching the earth, simultaneously understood as a principle of absorption, and of birth: by lowering, we bury, but at the same time we sow; we give death, and shortly after we give a better and more abundant life."

2. The vertigo, the crisis, the risk, the end

The feeling that our time is no longer expressed as a lucky or providential society is a contemporary sentiment. On one hand, the perception of risk, danger and crisis keeps us in constant fear and restlessness. On the other, society constantly flirts with death. Desecrated and secular society is effectively yoked by *eros* and *thanatos*.

Another feeling present in contemporary society is the shift from language to that of images and technology, leaving us "suffering in finality" (Lyotard, 1993: 93). In the West, language has always co-existed with feeling, from the genesis to the apocalypse. The regime of images and technology is one which is auto-telic, comprising profane and secular images.

Instead of being enlightened by the redemption of Christ on the Cross, we are now under the spotlights of media, which, when the power fails, we realise are artificial lights. Precipitated by imminence, we are effectively marked by instability and unrest. The pulse of life is in constant dialogue with death, and the spotlights are melancholy lights, as they are but shadows of a dead star.

In the regime of language, the ritual celebrations of death were rites of passage, mediating between this life and the other. These rites eased the journey, difficult as it was, because the journey had been written in the history of salvation. The narrative of the rites of passage is dramatic, as it is enlivened by redemption. Our passage imitated and repeated the burial of Christ, an earthly journey, which saw suffering, death and resurrection. Thus, the *Ars moriendi*, the Christian catechism literature, was written in the fifteenth century, to prepare for a good death, as the cross does not exist without resurrection.

However, in the regime of images produced by technology, which integrate the current media system, the rituals of celebrating death are no longer rites of passage, as they do not constitute the mediation of this sovereign event, that of the passage to the “kingdom of the just”. In this media age, we do not have passages; rather, through televised simulation, we can see death happening in front of us. All deaths are made equal - the deaths in collective tragedies, and also the deaths of all personalities, as well as the deaths of ordinary people, using their fifteen minutes of fame, as coined by Andy Warhol. As we directly witness and experience these deaths, the event is ours. The tragedy is also ours. The media narrative of death is, in truth, an inevitable threat to the human condition: always with death in our eyes, we live in constant tension.

As indicated, this narrative is not dramatic, but tragic, constituting a dangerous and uncontrollable journey. The story is always the same: there is no redemption. Fate imposes itself without escape, by the hand of Al Qaeda (terrorist attacks in New York, London, Madrid), by the hand of disease (Alzheimer's, in the case of Pope John Paul II), the paparazzi, in the case of Lady Di, a probable overdose, in the case of Michael Jackson. The tragedy is the empire of direct and immediate news, which imposes an eternal presence without offering hope of redemption.

Because it is a hybrid narrative, full of shadows, with a labyrinthine plot, enigmatic, and presided by pathos (feeling, emotion and passion), the media narrative no longer follows the classical canon, but is rather baroque and grotesque. The media stages a baroque narrative of death. The ritual of permanent repetition of the same images is monotonous, nothing is clear enough to enlighten the maze or to understand the enigma. Instead, there we fall into a kind of stupor that shocks and paralyzes us. This is an area filled with concavities, in which remains the mystery of our life.

The media narrative on death is effectively grotesque, due to the way in which values are inverted. For example, the morally monstrous terrorist attacks on the Twin Towers in New York (2001), and the violent images of severed bodies, quartered and exposed,

without shame by the Atocha railway in Madrid (2004) are grotesque. Similarly, the images of bodies left to rot on the sand at the beach, following the Asian Tsunami in 2004. "What did you feel?" "And what are you feeling now?" insist the journalists. Their interviews are grotesque, due to the way in which they that undermine intimacy, encouraging victims to share their pain with "humanity", which is provided by television camera (Oliveira, 2005 and 2008). The death of Ramon Sampedro, who decided to film the practice of euthanasia that ended his life in 2004, is grotesque and now immortalised in images. On the screen, the gesture is repeated and prolonged for eternity.

In traditional narratives, the hour of death comes quietly and takes us in our truly solitary state. If this is shared, it is witnessed only by close family. It is not provocative. It is much less than a provocative act, that which repeats the transgression to eternity. But, the media narrative is no longer thus. There was nothing sublime about the suffering of Pope John Paul II, exposed on TV. On the contrary, it was a grotesque display of his agony - that of a dying man walking. And the colossal heap of flowers, following the death of Diana of Wales was equally grotesque in 1997, both at the Pont d'Alma in Paris, as at Kensington Palace in London. And similarly grotesque was the coverage of the grieving parents of Maddie McCann, the British girl who disappeared in the Algarve in 2007, who still do not know, even today, if she is kidnapped or dead, but their mourning was displayed in press conferences in Portugal and the UK for over two years.

Journalistic reports of death do, in fact, subvert journalistic codes of conduct. The exacerbation of emotions, putting logos and ethos under the rule of pathos, disqualifies journalism, which "eats the thought," as noted by Karl Kraus, a century ago.

In this context, it is important to consider the cultural alteration referred to by the philosopher and anthropologist Marcel Gauchet (1985), in which religion no longer structures life in contemporary societies, which are secular and profane in their functioning. This signifies that modern society no longer follow the analogous regime, with the cities of men corresponding to the city of God. Today, humans are precipitated in the world, in an eternal and labyrinthine journey, suffering the contingency, instability and unpredictability of the fate that afflicts human life. Called to face the dangers and take the risks that decide that inevitable journey, it is death which is always before our eyes.

Modern civilization has shifted "from atoms to bits" (Negroponte), from the word to the image, from the "*sun/bolé* to the *dia/bolé*", from the word to the number, "from the

stars to the screens" (Virilio, 2001: 135), from the unity to plurality. I broadly refer to the consequences of immersing our lives and bodies in technology, an immersion that gives rise to the displacement of ideology for sensology (ideas for emotions); the displacement of a society of universal purpose for a society of means without ends (with technology to superimpose teleological and eschatological principles in history and dismantle the end of a story with genesis and apocalypse, imposing on us presentism and instantaneism), and finally, I refer to the movement of history in the sense of their "infinite acceleration and total mobilisation of the human". (Virilio, 1995; Sloterdijk, 2000; Martins, 2010, 2011).

However, the idea of the human crisis should be highlighted, the way in which we have begun to speak of artificial life, of in vitro fertilisation, of surrogacy, of cloning, replicating and cyborgs, a farewell to the body and flesh, and a turn towards post-organicism and trans-humans. Also significant is the way in which human interaction has developed due to computers, from internet chat rooms, electronic games, social networking sites such as Second Life, Facebook and Twitter, which have destabilised and permanently reconfigured the traditional figures of family and of community. Above all, the complete immersion of technology in history and in our bodies has become problematic for humanity. This immersion is not only displayed by the development of cyberspace culture, but also in bio-technology and genetic engineering.

Under these circumstances, whereby *bios* and *techné* merge and where the very figure of the man becomes problematic, the word *logos* is also in crisis (Martins, 2009 and 2011). The man ceased to be an 'animal of promise', as Nietzsche had defined (1887, II, § 1), because his word is no longer able to promise. Where he is today is mainly revises the figures that accentuate its transient, groping, contingent, fragmentary, multi, imponderable, nomadic and solitary nature.

3. An imaginary with death in our eyes

High culture, literature, painting, sculpture and symphonic music, gave way to mass culture, a process that includes cultural industries and see the work of art becomes a commodity. This extensive process of civilization embraces fashion, film, tourism, vacations, and business media, particularly the press, radio, television, and Internet advertising, and includes, visual culture, such as the digital and electronic games.

High culture was reifying and elitist, nurtured by the aura of creativity and the original act of creation. It was immortalised in a narrative between genesis and the apocalypse and declined the story of salvation. Its dramatic imagery, which contained a redemptive synthesis, gave meaning to life, including suffering and death: the kingdom of God,

supreme justice, a classless society, a theology of the cross that led to the resurrection. High culture also had an imaginary of classical forms with an enlightened reason and the ability to tame the demons and drive away the shadows, all the shadows, instead imposing straight lines and surfaces which were also clear and transparent. It also had a sublime imaginary of higher forms, which dreamed of unity and the totalisation of human existence.

Mass culture, however, which has erupted among us has neither genesis nor apocalypse, we live in the present, "on pain of purpose", to quote the words of Lyotard (1993: 93), which expresses the labyrinthine, enigmatic nature of the human, a condition which is fragmented, unstable, viscous, sinuous, finite and contingent.

Our current situation is largely a due to the fact that technology has been integrated into history and bodies, to the point where there is a fusion between *techné e bios* – hence, the conversion of existence to sensory experience.

Tragedy is a figure which we generally associate with literature – it is a literary form. Baroque is a term which we use to describe an era in the history of Western art forms. The grotesque expresses an aesthetic sensibility. These three forms are averse to the concept of totalisation of existence, as these forms are averse to the idea of perfection and harmony. These forms do not accept the idea of a destination which is destabilised by the marginal, the mundane and the profane, but rather provide a viscous character, which is sinuous and weaving, displaying the labyrinth of the human condition.

These forms of the imaginary can have an obvious impact on culture, or can be discreet or even secret. In the era of media, the tragic, the baroque and the grotesque, have – in my view – a blatant impact. Calabrese (1987) speaks of a "Neo-Baroque age"; Muniz Sodré and Raquel Paiva (2002), an "empire of the grotesque"; Maffesoli (2000), a "return of the tragic."

We have known, since Nietzsche, and also Roland Barthes (1942) and later Michel Maffesoli (2000), in this aspect, that the tragic opposes the dramatic (in one case, we have contradictions which overcomes the summary – the dramatic; in another, we have contradictions without resolving conflict – tragedy).

Henrich Wölfflin (1991), for his part, believed that the baroque opposes the classical. In one case, we have shapes with straight lines and flat surface – the classic; in the other, we have shapes with curved lines, with bends and concave surfaces – the baroque.

According to Mikhaïl Bakhtin (1970), the grotesque opposes the sublime. On one hand, we have forms of a higher world, balanced and harmonious – the sublime. On the other, we have forms which are disproportionate to a lower world, inverted and disharmonious – the grotesque.

These three forms of the imaginary, the tragic, the baroque and the grotesque are dynamic and share similar characteristics: in each, there is life and the world, are unstable, ambivalent, meandering, fragmentary, imperfect and ephemeral. However, differences can also be observed. Following the Counter-Reformation, Baroque rose to the heights of worldly turmoil of vaults and thrones, in its quest for the absolute. For its part, the grotesque is voracious and corrosive. Nothing in it is saved, or even absolute. The value system is subverted and mocking. The grotesque demeans everything that it contacts, and settles into the depths of existence. In the grotesque, the opening thus becomes hollow, a quavering, curved line. The tragic surrenders to a life of restlessness and melancholy - attitudes characteristic of beings who engage in an uncertain fate - with no promise of a happy ending. The tragic lives this contradiction: it feeds a certainty that remains elusive and is devoid of promoting impossibilities, which have been imagined for eternities.

We are thus, experiencing a melancholic imaginary, which is expressed by ill-being in society and by human suffering, which is also the suffering of finality, as previously stated.

In this era, which the philosopher Ernst Jünger (1990: 108) described as of “the machines and the masses”, death and pleasure exist side by side, in a permanent matrimony. It is this wedlock between *thanatos* and *eros* which broadly allows for an analysis for visual culture and contemporary media.

3.1 Representations of death in advertising

Oliviero Toscani, the photographer who shocked the world, working particularly with Benetton, published his emblematic book entitled “A publicidade é um cadáver que nos sorri” in 1996¹. Four of his creations are featured below, which focus on grotesque shapes demoted to hell, a world which impure, profane and secular, a world without redemption, in a process that creates an effect of disharmony and ambivalence.

Image 1: The advertising campaign for Benetton in February 1992 took AIDS as its theme. Family members surround the dying with a picture of the passion of Christ, or

¹ Author's translation: "Advertising is a corpse that smiles at us".

the Lord's death on the cross. This is an impure invocation, an invocation of grotesque Christian *ars moriendi*, descending into the hell of marketing.



Image 1. 'AIDS – David Kirb' - David Kirb' – Publicity campaign for Benetton on AIDS| February 1992. Oliviero Toscani.

Image 2: The Benetton advertising campaign from September 1992 takes the electric chair as its theme. The electric chair is a grotesque instrument of justice, because it is a lethal torture device.

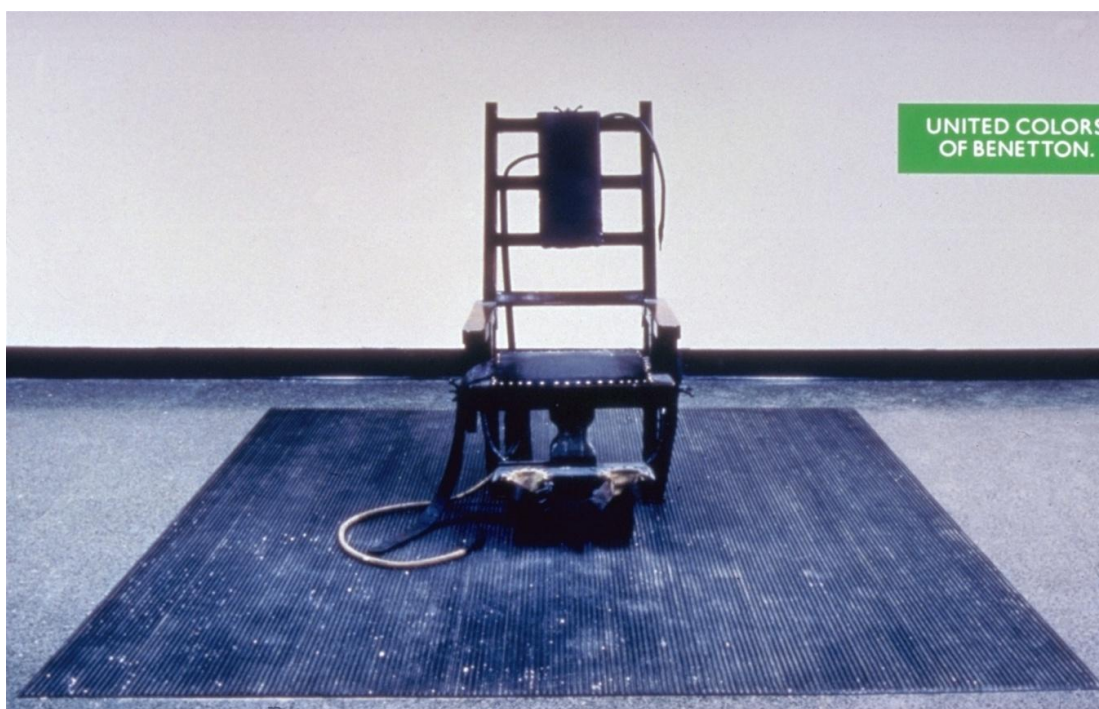


Image 2. 'Electric Chair' -The publicity campaign for Benetton, focusing on the violence of death by electric chair | September 1992. Oliviero Toscani.

Image 3: This advertising campaign for Benetton focused on the theme of war and violence. "The Bosnian soldier," February 1994, combines the camouflage pants of a soldier with a bloody t-shirt, printed in blood, is the face of a young girl. Romanticism is, grotesquely, soaked in blood, an unclean invocation that combines love with suffering and death in war.

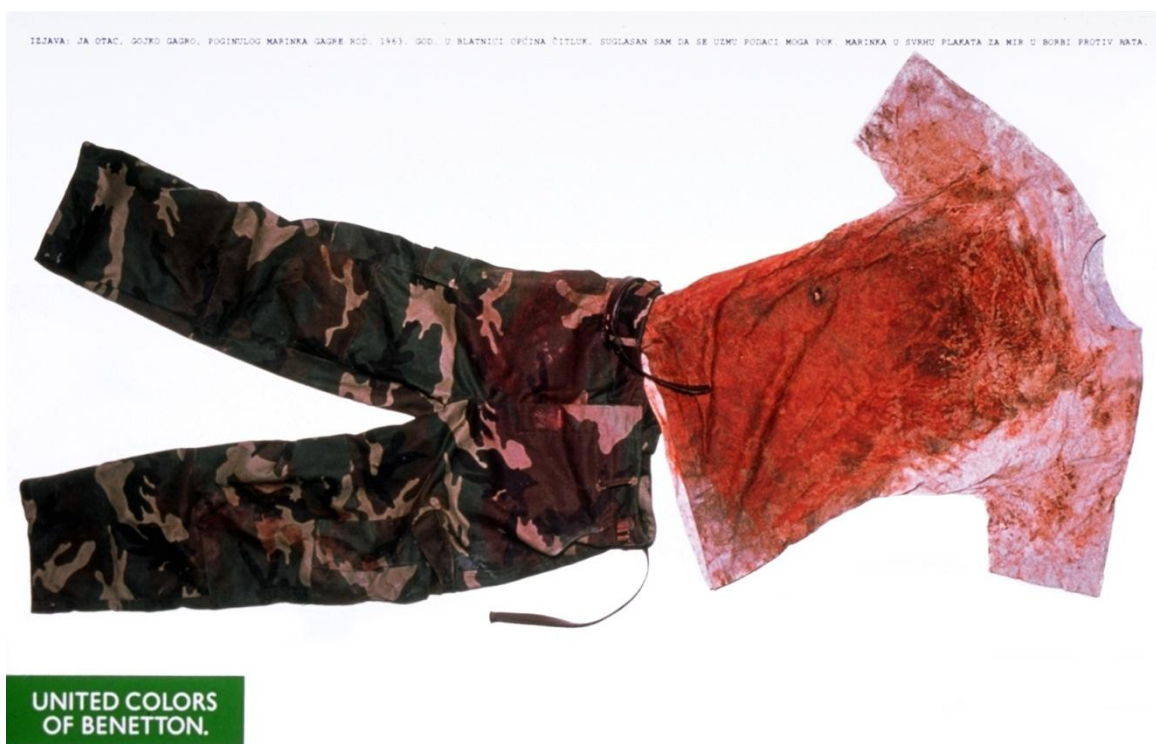


Imagem 3. 'Bosnian soldier' - Publicity campaign for Benetton on the theme of war | February 1994.

Image 4: The advertising campaign for Nolita, a well known Italian brand of women's clothing, scandalously used an anorexic model in September 2007. Reminiscent of Baudelair's "Flowers of Evil", the anorexic model embodies the polarity between aesthetics and established codes of beauty, an aesthetic that combines, grotesquely, with the ruin of the body, suffering and death.



Image 4: Publicity campaign with an anorexic model, for the brand Nolita, in September 2007. Oliviero Toscani.

3.2. Representations of death in fashion

Alexander McQueen, the British fashion designer who committed suicide in February 2010, was a designer of fetish, funereal fashion shows. Below is a set of images from his fashion shows.

Baroquism and the disharmony of forms, in addition to a predilection for dark environments and gloom, feature in all the following images. The catwalk is black and the dominant colours are black and red. We associate this dark environment, and the shadows, with death and blood. The contrast of baroque and grotesque forms with sublime, classical forms and classical, referred to by clarity, harmony and straight lines

is strongly manifested, to the extent that death is a constant suggestion in practically all of them.



Image 5. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

This first image summons a world of baroque and grotesque shapes, spectres of humans wrapped in feathers and pleats, reminiscent of made-up corpses, or decaying bodies, vampirized bodies. To add to the macabre nature of the silhouettes is their enigmatic character. All silhouettes are strangely trapped, grabbed them by the head with their faces almost being swallowed. It suggested a reality of transformation, but in an unknown direction, in one case, augured by bizarre forms of birds printed on a dress, in another example, a cage which turns the head into a strange imprisoned bird; yet another case whereby the folds resemble crusty scales of a mermaid's body, and finally, by the combination of a bat shaped with the human form. That is, the human form is mixed with the nonhuman forms of unusual animals: bat, mermaid and bird. The colours are always gloomy, nocturnal in their own way, painted black and faded red. They conjure images of blood-stained, black rags. The featured faces are alike in their ugliness; frowning or with funereal masks. All these spectres roam the catwalk as zombies or the living dead, with mouths which seem to have been touched by the kiss of death. The models are tall and slender, but their presence is multiplied by suggestions dense cobwebs in their hair, bat wings, demonic brimstone and viscous, rotting bodies.



Image 6. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

The grim colour palette of black and red is also used in this second image, but is now even more garish and demonic. The dense swathes of material remain, frequently with pleats; the hair is covered with a mixture of grotesque, baroque forms. The eyes are shrouded in darkness, black holes, as if they were skulls. The rouged lips all seem to have been kissed by death. The faces and skin on the arms and shoulders, emerging from beneath generous ruffles and folds of material, are of an unhealthy pallor.



Image 7. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

In this third image, the two models on the left retain the unhealthy skin pallor, the black eyes, and the kiss of death on their lips, the ruffles and shades of black and faded red, particularly the first model, who appears somewhat satanic. The third model resembles a mummy, swathed in white, as though ready for burial. The three models maintain grotesque, if ambiguous characteristics, with the second and third models suggesting an enigmatic stage of transformation.



Image 8. Steve McQueen. www.alexandermcqueen.com/

The fourth image comprises three models, each with the same characteristics of the previously analyzed images. The models further testify to Oliver Toscani's title about publicity: in fashion, we may also say that fashion is a corpse that smiles at us. These models manifest a grotesque character, emphasizing the lowering of aesthetic canons: the excessive pallor of the skin, the lank hair, the cadaverous face, or the two tufts of hair which serve to accentuate the ugliness of the bloodless face; and finally, the use of purple and black in addition to red, the bloodstain. The baroque character can also be observed in the ruffled, frilled clothing.



Image 9. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

The model in the foreground is melancholic and enigmatic, grotesquely baroque in style and character. The face is excessively pale, almost ghostly, contrasting with the darkness of the lips. Bakhtin, would describe this model as the "transfer to the material plane and body", which is the plane of earth and body in their indissoluble unity of all that is elevated, spiritual, ideal and abstract (Bakhtin, 1970: 29). That is, the human figure represented in this silhouette is covered by the idea of ambivalence and the ideal of beauty is demoted, as in this model, grotesque realism is assumed. Along with the suggestion of ambivalence, the idea of relegation, "the world turned upside down" by "parody of ordinary life" (Bakhtin, 1970: 19), is the grotesque realism, the main characteristics constituting both ambivalence and relegation. As noted by Bakhtin (1970: 33), "The image features a grotesque phenomenon in a state of transformation, a still incomplete metamorphosis, a state of death and birth, growth and evolution." In the above image, the human is transformed into something indefinable. The face seems captive to something that will come to swallow it. It is this suggestion of imprisonment of human forms, though they possess inhuman shapes, or are a mixture of human and

inhuman forms, which results in disharmony, exaggeration, hyperbolism and profusion, "characteristic signs of the grotesque" (Bakhtin, 1970: 302).

This lack of harmony and proportion is particularly visible in the centre of the scene, consisting of a set of elements crammed, untidily, as if they had been placed there at random, causing surprise and provoking questions for the observer.



Image 10. Alexander McQueen. www.alexandermcqueen.com/

In these last figures, the trait which is most accentuated is that of human hybridity with objects and animals. Furthermore, it can be described as “fundamental to grotesque images is the particular concept of the whole body and its limits. The boundaries between the body and the world, and between different bodies, are traced in a completely different manner to those of classical and naturalistic images” (Bakhtin, 1970: 314). The grotesque character of these forms is manifested by the way in which the animal invades the human, to the point of merging with it, creating monstrous

figures. In the first figure, the head of the model is swallowed by a flock of butterflies. And when the mouth of the model coincides with the dotted edge of butterfly wings, the teeth of a skull are suggested. But, we can also say that this dotted figure signifies the transformation into new life due to the adult butterflies with the suggestion of pupa on the edge of their wings. In turn, the second model reminds us a Minotaur, with the antlers of a stag adorning the head. The cloak and dress make us, however, imagine tangled cobwebs. The grotesque nature of these forms, while misshapen and hideous, can generate feelings of discomfort and of melancholy. The transformation of the human, in the sense of hybridity with the animal expresses its inconsistency and permanent bleeding further propose the notion that death is frightening figure.

3.3. *The television series Bones*

In the television series *Bones*, the City is a corpse that science inspects carefully. A reprise of Gilbert Durand's plot and operating a myth analysis of the narrative, *Bones* develops between the nightly element of crime, comprising suffering and death, and the daily regime of science and criminal investigators the brightness of science and criminal investigators, a blessing which pacifies us, dispelling our shadows and doubts. *Bones* contributes to a bright, day-time imaginary, because there we find the solar hero, who identifies the culprits and throws them in jail. The hero is an angel who judges in truth and is our mediator in resolving the crimes that produce suffering and death. This hero is infallible in solving – through logical, deductive reasoning – the most complex and dangerous situations. All that overshadows the scene of a crime, or a prostitute's room, or even a charred corpse, is the darkness of a night that should be returned to the order of discourse of solar distinction.

Nietzsche points out, in his *Second Untimely View*, that historical science should not clarify what is given to us in a state of confusion. What Science has to do is to respect it. However, in *Bones*, for both scientists and police officers, all of intellectual and moral rectitude, the clarification and distinction of daytime represent purification, almost a purge: it is the clear and distinct uniqueness of objects, which are cleared of any ambiguity, subjectivity or relativity. The clarity and distinction of the analysis aim to overcome the multiple and plentiful impurity that is characteristic of the nocturnal regime of crime, which is of suffering and death. However, the discourse of science is not the speech of ordinary language. It is so profusely laid with technical terms that it became somewhat magical, a coded language, which plays the same role as Latin in Christian liturgies of other times. Nowadays, the technical-scientific language is, in effect, a soteriological discourse, the discourse of the only messianism we have left, a messianism without *telos* - technology.

3.4. Representations of death in television programming

Confirming the results of the more comprehensive study conducted Felisbela Lopes et al. (2009), research by Nuno Brandão (2010) concludes that the category "Accidents and disasters" is hegemonic in the opening headlines of news broadcasts (2000/2001), on the three private general interest channels on Portuguese television, representing about 20% of which comprises a series of ten categories for each of the three channels (see Table 1 below).

	RTP 1 (%)	SIC (%)	TVI (%)
Accidents and Catastrophes	20,88	20,33	18,68
Social Issues	7,14	14,84	16,48
State / International Politics	18,68	13,19	12,09
Sports	9,89	9,34	12,64
Health and Science	5,49	8,24	7,69
Courts	5,49	8,24	9,34
Military and Police Issues	12,09	5,49	8,24
Wars and Protests	6,04	4,4	3,85
Political Parties	2,75	1,1	2,2
Others	11,54	14,84	8,79
Total	100	100	100

Table 1 - Results of a study conducted by Nuno Brandão (2010), regarding the opening headlines of Portuguese news broadcasts.

3.5. Representations of death in news reports about children

News about childhood represents only about 3% of the news media. But 65% of these reports relate to risk situations. Consequently, the nature of these reports always feature suffering, and often death, abuse, maltreatment (physical, psychological, sexual, etc.), abandonment, lawsuits, accidents and safety problems, kidnapping, mugging, robbery and paedophilia. 15% of stories about children at risk make the front page. A study conducted on representations of childhood on Portuguese TV, related to 2008, found that 4% of news reports featured in the main headlines (Oliveira et al., 2010).

4. From a peaceful state to a tormented state

When looking at the myths, rituals, iconography and beliefs that we have about the dead body, we speak of a tribute to the dead. That is, the ceremony is always indispensable to ensure that the dead have a post mortem future, a future that allows the dead to escape into nothing. But its main function is therapeutic. If not curative, it

is without a doubt palliative, or rather, comforting. Through symbolism, we seek to be cured, or to prevent the anguish of the survivors, the still living, who thus take comfort and are able negotiate a sense of death. Symbolism is a feature of a society organized by word. The myths, rites and icons are the symbols of a community. Myths are speeches, narratives that sustainably organize community practices, expressing and living their beliefs. Similarly, rites are gestures which constitute structured gestures which correspond to the myths, embodying and expressing their beliefs and also organized the same way, over time. The beliefs and superstitions, which are expressed by myths, rites and icons, are symbolic acts, totalling the life of a community. The beliefs are to the community what superstitions are for individuals.

The traditional symbolic practices, typical of traditional societies, which occur at birth and at death (in the case of the Christian community, for example baptism and funeral), correspond to a primary anthropology of these cultures. However, with the abolition of the Dies irae and black ornaments, and the focus of the ties that bind the living to the dead, the symbolic death was a sign of hope and peace.

Representations of death in contemporary visual culture, as secular waking rituals for the dead body, decline above all our current vertigo, concomitantly with the current movement of civilization of translation to the number, image, emotion and multiple. They are, therefore, more organized by the *dia/bolé* (images that separate) than by the *sun/bolé* (images that unite).

In conclusion, we may wonder, however, how we moved from the idea of harmony, presided by the identity theory (harmony of the individual), on the one hand, and the idea of citizenship (civic harmony), on the other hand, the conception of a multiple entity (hybrid), which is fragmented, an entity with multiple IDs, and not definitive but rather unsteady, viscous, labyrinthine, enigmatic. We can ask ourselves how we came to this perception of the human as hostile to any definitive stable or serious knowledge. Referring again to Bakhtin (1970: 19), we can say that this perception, "hostile to everything that is done and finished, hostile to any claim to the unchangeable and eternal, needs to assert itself through forms of expression which are changeable, fluctuating and portable." Thus, dramatic forms, classical and sublime become, as already pointed out, tragic, baroque and grotesque.

The idea of harmony in the Western tradition had a logos, of ideas spoken in truth, a pathos, ordered by the redeeming synthesis of logos and ethos, consisting of higher forms and higher values defined by logos, which guided the action. In turn, the media

and technical civilizations, desecrated and secular, has a dominant pathos, whereby sensations, emotions and passions disable the centrality of logos and ethos.

1. In traditional society, the logos was identified with the classic style of forms of thought, which are smooth, logical forms, of premises which are clear, right and true. The idea of time as a straight line is predominant in traditional society due to the principle teleological orientation to an end, so the story develops between an origin and an apocalypse, which guarantees us a solid foundation, a known territory and a stable identity.

Logos means existence and creates unity. Imagination is the "folle du logis," which creates disorder, as according to Descartes and Malebranche.

In a technological and media society, *logos* is Baroque. The forms are exuberant, rough and confusing, conforming to the nature of a hybrid entity, ambivalent and uneasy. Predominate in the technological and media society, are the curved lines of time, its folds and concave surfaces, full of shadows.

The baroque imposes a regime of flux, which expresses the fragmentation of existence, the multiplicity and ambivalence of the individual.

Imagination is now "fée du logis," as stated by Gilbert Durand.

2. In traditional society, *pathos* is dramatic – it assumes a redemptive synthesis. Thus, logos, which is the last instance and sovereign decision, controls and directs pathos. In contrast, in the technological, media society is tragic pathos. As this is converted into sensation, emotion and passion, tragedy is now the dominant form of imagery.

This dialectic is passionate and terse, due to the lack of a redeeming synthesis. Furthermore, here identify does not exist; thus, the dialectical tension summons several identifications. Hence, the non-logic of the human erupts, and tragedy disregards logos.

3. In traditional society, *ethos* is wedded with sublime ways: signifying higher, superior values, at the service of an absolute, what must-be. In traditional society, the ethics of citizenship serve the human community, opposed to individualism.

In a technological, media society, *ethos* is grotesque: inverting the hierarchy of values, lowering traditional values, making all categories equalling – relativism is imposed, i.e., the "polytheism of values" (Weber), against the dogmatism of what must-be. In these

new times, the death of Diana of Wales, Mother Teresa, John Paul II, Ayrton Sena, Miklos Fehér, Michael Jackson, are equal and exchangeable.

Ethos is governed by pathos (the feeling, the emotion and passion). Thus, it implies "ethics of aesthetics" (*aesthesis* means emotion), as referred to by Michel Maffesoli (1990), and tribalism, which is an emotional community. Hence, the present, i.e. daily life, is the place where the man decides. In this sense, the instant eternity is realized, reassuming the beautiful formula as defined by Maffesoli (2000).

Bibliography

AA.VV. (2007) *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, 25-27 de Outubro de 2006), Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva.

Agamben, Giorgio (2000) [1978], *Enfance et Histoire*. Paris: Payot & Rivages.

Ariès, Philippe (1977) *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.

Ariès, Philippe (1975) *Essais sur l'histoire de la mort en occident du moyen age à nos jours*. Paris: Editions du Seuil.

Augé, Marc (Dir.) (1995) *La mort et moi et nous*. Paris: Textuel.

Bakhtin, Mikhaïl (1970) *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.

Barthes, Roland (1942) "Culture et tragédie. Essais sur la culture". <http://www.analitica.com/bitblbio/barthes/culture.asp> (consultado em 10 de Fevereiro de 2010).

Bastos, Cristiana & González Alfredo (1996) "Cravado na pele, o hospital. Fronteiras do corpo em dias de Sida", Vale de Almeida, Miguel (Org.) *Corpo Presente*. Oeiras: Celta, pp. 184-199.

Baudrillard, Jean (1996/1997) [1976] *A troca simbólica e a morte*. Lisboa: Edições 70.

Baudrillard, Jean (1981) *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilée.

Bauman, Zygmunt (2003) [1995], *La vie en miettes*. Cahors: Editions du Rouergue.

Benjamin, Walter (2005) [1933] "Experiência e pobreza", *Revista de Comunicação e Linguagens*, 34: 317-321.

Benjamin, Walter (2004) [1927] *A origem do drama trágico alemão*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Blumenberg, Hans (1990) *Naufrágio com espectador*. Lisboa: Vega.

Brandão, Nuno (2010) *As notícias nos telejornais*, Lisboa: Guerra & Paz.

Calabrese, Omar (1987) *A Idade Neobarroca*. Lisboa: Edições 70.

Cordeiro, Edmundo (1999) “Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernest Jünger”. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25/26.

Dayan, Daniel & Katz, Elihu (2003) *Televisão e Públicos no Funeral de Diana*. Coimbra: Minerva (Org. de Mário Mesquita).

Debord, Guy (1991) [1967] *A sociedade do espectáculo*. Lisboa: Mobilis in Mobile.

Gauchet, Marcel (1985) *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

Gonçalves, Albertino (2009) *Vertigens. Para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.

Jeudy, Henri-Pierre (1990) *Le désir de catastrophe*. Paris: Aubier.

Jünger, Ernest (1990) [1930] *La mobilisation totale*, in *L'Etat Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.

Lopes, Felisbela *et alii* (2009) “A notícia de abertura do TJ ao longo de 50 anos (1959-2009)”. *Comunicação e Sociedade*, 15. Húmus/CECS: Universidade do Minho, pp. 103-126.

Liotard, Jean-François (1993) *Moralités post-modernes*. Paris : Galilée.

Maffesoli, Michel (2000) *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.

Maffesoli, Michel (1990) *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris : La Table Ronde.

Marinho, Sandra (2007) “A queda da ponte de Entre-os-Rios”, in Pinto, M. & Sousa, H. (Org.) *Casos em que o jornalismo foi notícia*. Porto: Campo das Letras, pp. 163-184.

Martins, Moisés de Lemos (2011) *Crise no castelo da cultura – Das estrelas para os ecrãs*, Coimbra, Grácio Editor.

Martins, Moisés de Lemos (2010) “A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins”, Álvares, Cláudia & Damásio, Manuel (Org.) *Teorias e práticas dos media. Situando o local no global*. Lisboa : Edições Lusófonas.

Martins, Moisés de Lemos (2009) “Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple”, *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*, CNRS, 1: 158-162.

Martins, Moisés de Lemos (2002a) “O trágico como imaginário da era mediática”. *Comunicação e Sociedade* n. 4, Universidade o Minho.

Martins, Moisés de Lemos (2002b) “O Trágico na Modernidade” [versão inglesa: “Tragedy in Modernity”]. *Interact, Revista online de Arte, Cultura e Tecnologia*, n. 5. <http://www.interact.com.pt>

Marzano, Michela (2007) *La mort spectacle. Enquête sur l' "horreur-réalité"*. Paris: Gallimard.

- Nietzsche, Friedrich (1988) [1887] *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Oliveira, Madalena (2008) “Sensibilidade mas com bom senso. Tratamento informativo da dor”, in Pinto, M. & Marinho, S. (Org.) *Os media em Portugal nos primeiros cinco anos do século XXI*. Porto: Campo das Letras, pp. 213-225.
- Oliveira, Madalena (2005) “Olhando a morte dos outros”. Actas do 4.º SOPCOM, Universidade de Aveiro. <http://www.bocc.ubi.pt/pag/oliveira-madalena-olhando-morte-outros.pdf>
- Oliveira, M.; Pereira, S.; Ramos, R.; Martins, P. C (2010) “Depicting childhood in TV: analysis of children's images in news bulletins”. Comunicação apresentada no 3º Congresso Europeu da ECREA – *European Communication and Education Association*, Universidade de Hamburgo, Alemanha, 12-15 de Outubro
- Oliveira, Maria Manuel (2007) *In memoriam, na cidade*, tese de doutoramento em arquitectura, Universidade do Minho. Repositorium UM - <http://hdl.handle.net/1822/6877>
- Perniola, Mario (2004) [1994], *O Sex Appeal do Inorgânico*. Ariadne: Lisboa.
- Perniola, Mário (1993) [1991] *Do Sentir*. Lisboa: Presença.
- Saraiva, Clara (1996) “Diálogos entre vivos e mortos”, Vale de Almeida, Miguel (Org.) *Corpo Presente*. Oeiras: Celta, pp. 172-183.
- Sloterdijk, Peter (2000) *La mobilisation infinie*. Christian Bourgois Ed.
- Sodré, Muniz & Paiva, Raquel (2002) *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad.
- Sophia de Mello Breyner (1962) «Procelária», in *Poesias do livro Geografia* (I, II, III). www.maricell.com.br/sophiandresen/sophia17.htm
- Terrain*, 20, *La Mort*. Carnets du Patrimoine Ethnologique, Ministère de la Culture et de la Communication.
- Thomas, Louis-Vincent (1985). *Rites de mort*. Paris: Fayard.
- Torres, Eduardo Cintra (2007), “11 de Setembro: As quatro fases do evento mediático”, in Pinto, M. & Sousa, H. (Org.) *Casos em que o jornalismo foi notícia*. Porto: Campo das Letras, pp. 17-46.
- Toscani, Oliviero (2007) *A publicidade é um cadáver que nos sorri*. Ediouro.
- Vidal, Bertrand (2012) *Les représentations collectives de l'évènement-catastrophe. Étude sociologique sur les perçus contemporaines*. Thèse de doctorat présentée et soutenue à l'Université Montpellier III – Paul Valéry.
- Virilio, Paul (2009) [1980] *The aesthetics of disappearance*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Virilio, Paul (2001) “Entretien avec Paul Virilio”, *Le Monde de l'Éducation*, 294: 135-138.

Virilio, Paul (1995) *Vitesse de libération*. Paris: Galilée.

Wölfflin, Heinrich (1991) *Renacimiento y barroco*. Barcelona: Paidós.

Ziegler, Jean (1975) *Les vivants et la mort*. Paris: Seuil.

www.alexandermcqueen.com/

<http://www.olivierotoscani.com/>

The American television series – *Bones*. Created by HartHanson for Fox Network.
Website: <http://www.fox.com/bones/>

Moisés de Lemos Martins is a Full Professor in the Department of Communication Sciences of the University of Minho (UM) and Director of the Communication and Society Research Centre (CSRS) at the same University.

moiseslmartins@gmail.com

O MINISTÉRIO DA CULTURA Um balanço...e perspetivas depois do seu fim

Manuel Maria Carrilho

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Resumo: Tendo em consideração a extinção do Ministério da Cultura na orgânica do atual governo de Portugal, analisa-se o percurso e faz-se o balanço das políticas culturais levadas a cabo desde 1995 até à referida extinção. Delineiam-se ainda os principais eixos que devem ser considerados nas políticas públicas de cultura e equacionam-se as perspetivas de futuro com que estamos confrontados.

Palavras-chave: Ministério da Cultura, políticas culturais, papel do Estado, futuro da cultura

Constitui sempre um motivo de satisfação poder falar sobre um tema que, como imaginam, tanto me ocupou em determinado período da minha vida... e continua a ocupar. É uma oportunidade rara em Portugal, embora agora um pouco estranha, dado o facto de o Ministério da Cultura ter, entretanto, sido extinto. Decidi por isso acrescentar ao tema inicial, que era «Ministério da Cultura: um balanço», «...e perspetivas depois do seu fim».

Trata-se pois de um tema muito atrativo, mas que não é simples, sobretudo porque procuro sempre manter alguma reserva em relação às políticas culturais que foram seguidas depois de eu próprio ter dirigido o Ministério da Cultura, então criado, durante quase cinco anos.

Essa criação aconteceu depois de um processo de estudo e debate das políticas a desenvolver no País, feito no âmbito dos “estados gerais” organizados em 1994/95 pelo Partido Socialista. Nos “estados gerais” trabalharam-se sectorialmente - a Justiça, a Educação, a Ciência, etc. - as medidas que se iriam concretizar caso o Partido Socialista ganhasse as eleições. E esta estratégia implicou um contacto próximo com os diversos sectores de atividade, com os seus responsáveis, com as instituições, etc.

No passado, já tinha havido por uma ou duas ou vezes ministério da cultura, mas foram efémeros, criados essencialmente como tributo a certas personalidades. Foi o caso de António Coimbra Martins e de Francisco Lucas Pires. Mas nunca tinha havido o compromisso pré-eleitoral de criação de um Ministério da Cultura, com um projeto próprio, trabalhado, de políticas públicas para o sector.

Foram esses trabalhos prévios que permitiram a criação, pela primeira vez em 1995, de um autêntico Ministério da Cultura em Portugal. É minha opinião, certamente suspeita e controversa, que o governo de António Guterres, no seu primeiro mandato, foi um excelente governo. É comum na política verificarmos que há pessoas que ocupam funções de grande responsabilidade sem que se lhes conheça qualquer tipo de preparação específica anterior. Confesso que não compreendo como é possível assumir-se funções num qualquer ministério sem conhecer bem o sector, sem conhecer a administração, os dossiers, etc... Parece-me próprio de um país pouco desenvolvido e algo bastante bizarro em termos europeus.

O mais importante foi, a meu ver, que na origem da ideia da criação do Ministério da Cultura, houve uma concepção estratégica sobre o papel da cultura no desenvolvimento do País. A concepção de base partia deste ponto, contrariando a ideia muito comum de que a cultura é um sector que serve sobretudo para colocar a flor na lapela: levam-se os artistas nas comitivas, distribuem-se uns subsídios em épocas pré-eleitorais, mas realmente a cultura não integra o pensamento dos responsáveis políticos sobre o país. Ora, com a criação do Ministério da Cultura, procurou-se pela primeira vez inverter esse estado de coisas: a cultura passou a estar integrada na estratégia de desenvolvimento do país.

Essa opção teve uma consequência imediata de grande valor simbólico e de grande impacto político. Tratou-se da decisão, tomada ainda em 1995, relativamente à barragem do Vale do Côa, suspendendo a sua construção, já iniciada, o que permitiu preservar um património sem igual no mundo.

Trata-se, como é sabido, de 17 km de gravuras únicas, gravuras paleolíticas que se encontram a céu aberto. Não é uma opção que possa ser tomada facilmente, e só é possível compreender o seu significado e alcance à luz de uma certa ideia de país e do modo como se integra a perspectiva cultural, neste caso, a do património, nessa mesma visão global.

Infelizmente, sabemos bem que muitos dos valores e projetos então defendidos foram, posteriormente, abandonados, mas foi essa a concepção que presidiu ao destino do Ministério da Cultura, enquanto eu estive em funções. Para mim esta visão foi absolutamente permanente e inegociável.

Uma tal concepção não se plasmou apenas nas gravuras do Côa. Tratava-se do Côa, mas também do preço fixo do livro, da Rede dos Museus, da internacionalização, etc. Tratasse-se do que se tratasse, esta ideia foi sempre inquestionável e norteadora: em cada momento, a cultura estava no centro.

De resto, é essa a razão pela qual faz sentido haver um Ministério da Cultura. É para que, também no Conselho de Ministros, a cultura esteja em pé de igualdade com a economia, as finanças, a saúde, a educação, etc. Ora esse ponto de vista parece-me que não foi suficientemente integrado nem pelo país, nem pela classe política, nem pelos partidos políticos, e daí ele ter tido, digamos, a “fugacidade” que lhe conhecemos - o que eu, pessoalmente lamento muito, como provavelmente lamentamos todos.

Havia, em meu entender, áreas de atuação ao nível da cultura que eram centrais para o país, e nas quais se destacavam a questão do livro e da leitura, bem como o apoio à criação, em todas as vertentes.

Refiro-me aqui ao teatro e ao cinema, sectores que tinham tido algum apoio até então, mas também a outros domínios, objeto de apoios muito mais raros e casuísticos, como a dança, as artes plásticas, a área da fotografia. Todos estes sectores foram objeto de apoios reforçados, estabilizados e dotados de critérios de financiamento bastante sólidos.

Outro domínio fundamental era o do património, na perspectiva da sua proteção e valorização. E também, numa dimensão não menos importante, a descentralização, o que não era particularmente difícil dada a dimensão do país. A descentralização foi um instrumento vital para o sucesso das nossas políticas: vejam-se os casos da rede de arquivos, da rede de museus, da rede de bibliotecas, etc.

De resto, na altura fez-se a primeira (e até hoje única, creio) convenção cultural autárquica, uma reunião que fiz com todos os vereadores da cultura das câmaras municipais do país, de modo a articular políticas e a motivar o País para a cultura. O objectivo era envolver o país nas questões culturais, e penso que esse foi uma parte importante do nosso trabalho político, no melhor e mais nobre sentido do termo.

Finalmente, a internacionalização da cultura foi outra das dimensões estruturantes da nossa ação, responsabilidade esta que era partilhada entre o Ministério da Cultura e o Ministério dos Negócios Estrangeiros, onde continua o Instituto Camões, este também um pouco desaparecido atualmente.

Foram estas as causas estruturantes de tudo aquilo que se fez no Ministério da Cultura, durante aqueles quase cinco anos em que tive a responsabilidade de o dirigir.

Houve, nesse período, um conjunto de ideias e práticas, de valores e de obras, que se foram concretizando e consolidando. Visto a partir de hoje, muita coisa então se perdeu. Por exemplo, a rede de bibliotecas deveria ter sido concluída em 2003, se

tivesse continuado o ritmo iniciado nesses anos. Mas a verdade é que desde 2000 que não se lança nenhum concurso de bibliotecas, como também está esquecida a rede dos museus ...

E não nos referimos apenas às redes e à amplitude do que se fazia, trata-se também da natureza específica de cada um desses equipamentos. Os museus, por exemplo, não podem ser pensados como depósitos de bens. Qualquer museu deve ter um serviço educativo e um serviço de investigação, desempenhando um papel pleno de sentido para a comunidade.

A minha experiência no Ministério da Cultura diz-me que todos esses objetivos são realizáveis: mobilizam-se as pessoas e os meios aparecem, até porque são meios fáceis de obter, se comparados com os que são necessários noutros sectores.

O importante era fazer isto sempre numa perspectiva de dotar o país de condições para que se pudesse estabilizar institucionalmente o sector da cultura. Naturalmente que para isso foi importante assumir um certo tipo de intervencionismo no domínio das políticas públicas, intervencionismo que contudo nunca interferiu nas opções dos agentes culturais, antes criou condições de criação diferenciadas em cada sector, procurando corrigir as assimetrias que o mercado provoca. Temos que ter noção que é diferente o apoio cultural num mercado de 10 milhões ou num mercado de 500 milhões de pessoas. Do meu ponto de vista, a missão do Ministério da Cultura é apoiar sem pretender interferir, conduzir ou orientar a criação concreta. Penso que isso se conseguiu fazer durante aqueles anos.

Para lá da visão estratégica, são muito importantes as equipas. Os recursos humanos são um domínio muito mal tratado na cultura em termos de produção, avaliação e gestão de competências. Trata-se em minha opinião de um domínio muito agredido pelas ilusões da gestão. Em todos as áreas se escolhem gestores dos respectivos sectores, e na cultura também não devia ser diferente: os melhores gestores são os produtores e criadores culturais, mas em Portugal persiste a ideia de ir buscar empresários, banqueiros, etc., para gerir as instituições da cultura.

Recordo-me de diversos exemplos que ilustram esta ideia de que os agentes da cultura são os melhores gestores da sua própria área. Nos cinco anos em que dirigi o Ministério da Cultura recordo-me, por exemplo, do José Mattoso, que já estava retirado e se disponibilizou para vir trabalhar nos arquivos, na Torre do Tombo, por puras motivações de dedicação ao serviço público, mas há também os casos de Ricardo Pais no Teatro Nacional S. João, de Carlos Reis na Biblioteca Nacional, de João Zilhão no

Instituto Português de Arqueologia, e tantos, tantos outros... Eram pessoas de uma enorme qualificação e incansável dedicação.

Ora as equipas são grande parte do segredo do sucesso de qualquer instituição. E se há uma orientação política clara, se há equipas dedicadas e se há depois políticas sectoriais, naturalmente que os resultados vão aparecendo no tempo. Porque tudo se faz no tempo - foi o que aconteceu.

Para além disso, considero que a motivação é fundamental: eu reunia semanalmente com os diretores-gerais, e todos os três meses com todos os dirigentes do Ministério da Cultura, porque há qualquer coisa de cumplicidade no sentido de missão que é preciso alimentar, estimular num trabalho desta natureza.

E depois, naturalmente, trabalhar também com os *media*, fazendo regularmente o ponto de situação daquilo que havia sido prometido, daquilo que se iria fazer, bem como apresentando orçamentos sectoriais de todos os organismos.

Do meu ponto de vista o que se perdeu, entretanto, na cultura - como talvez em muitos outros sectores - foi essa ideia de que numa instituição tem que haver objectivos, meios e *timings* bem definidos. Procurando ser mais concreto, com um exemplo, o do cinema: os objectivos estavam perfeitamente definidos e quantificados, tínhamos como meta vir a produzir 14 longas-metragens e 40 curtas-metragens por ano. E o mesmo se passava, é outro exemplo, no estabelecimento de objetivos quanto à cobertura nacional das bibliotecas municipais, pois tínhamos determinado exatamente o ritmo a que se deveria crescer para se conseguir essa meta.

Ora este planeamento é fundamental para se poder ter uma previsão orçamental. Gostaria, no entanto de sublinhar que nem todas as questões se resumem a um problema de orçamento, ao contrário daquilo que por vezes se pretende fazer crer.

Eu hoje¹ olho para o orçamento da cultura, e tenho um arrepio, pois foi fixado em 200 milhões de euros, prevendo-se ainda reduções que o devem fixar nos 180 milhões. Quando saí do Ministério da Cultura, há quase 12 anos, o orçamento era de 250 milhões, altura em que havia menos instituições, menos museus, menos casas da música, etc. Trata-se de um orçamento que agora está nos 0,2% ou 0,3% do Orçamento Geral do Estado. É um orçamento completamente indigente para as obrigações do Estado no domínio da cultura. Para termos uma referência, recordo que 180 milhões é o montante do orçamento da Ópera de Paris, dos quais 110 milhões são garantidos pelo Estado e os 70 milhões restantes assegurados por instituições privadas.

¹ Conferência proferida em Abril de 2012

Por vezes, refere-se que na década de 90 havia muito dinheiro. Ora, essa ideia é falsa: o que houve foi uma progressão, sempre justificada pelo interesse público dos investimentos feitos. Quando se criou o Ministério da Cultura, o orçamento da Secretaria de Estado da Cultura era da ordem dos 35 milhões de contos, tendo passado em cinco anos para 50 milhões, um acréscimo de 43%.

O crescimento foi progressivo, subindo de 0,5 para 0,8%. Com a criação do Programa Operacional da Cultura, dotado de 72 milhões de contos, o orçamento poderia passar a mítica barra do 1%, que penso ser o número da dignidade no domínio da cultura.

Ao dizer isto, ao referir-me assim a esta percentagem, de 1% do Orçamento Geral do Estado, estou a sublinhar que se compreende que o orçamento para a cultura oscile em função do estado das contas do país. Mas também estou a dizer que considero que se situa aqui o limiar mínimo para que o Estado possa desempenhar dois tipos de funções:

- a primeira função, é a das obrigações estritas do Estado, nas suas instituições centrais: não se imagina que o Estado não seja capaz de cumprir as suas obrigações mínimas na Biblioteca Nacional, na Torre do Tombo, na Cinemateca Nacional, nos Teatros Nacionais, na Ópera.

- a segunda função refere-se ao apoio à atividade cultural que, num país com as dimensões de Portugal, com o tipo de inserção que têm na Europa, com a articulação que têm na Lusofonia, é absolutamente vital.

Gostaria de referir ainda um outro tipo de apoios financeiros com que trabalhámos. Para além de termos o apoio e a colaboração de autarquias muito motivadas, estimulámos também o surgimento de um mecenato com valores significativos.

Recordo-me, por exemplo, que na fundação do Centro Cultural de Belém, o mecenas tinham participações pequenas - aquilo um mecenato coercivo - de alguns milhares de contos. Era o caso, por exemplo, do BCP, que mais tarde viria a apoiar o Teatro Nacional S. Carlos com um milhão de contos. Nos teatros nacionais chegámos, na altura, a apoios de 100 mil contos por ano. Refiro estes valores em contos, porque tudo isto foi antes do euro, e é assim que tenho estes números “arquivados” na minha cabeça...

A criação da Rede de Cineteatros é outro exemplo, ela resultou de uma articulação entre Estado Central, as Câmaras e a Tabaqueira, (esta com um mecenato de cerca de 1,5 milhões de contos), foi um marco fundamental, que constituiu na época o maior apoio alguma vez dado à cultura. Não sei se foi ultrapassado...

A complementaridade entre o mercado e a sociedade civil é muito importante. Para se conseguirem resultados, é preciso o concurso de dois tipos de fatores: bons exemplos destinados a motivar o mecenato e crescimento económico. A ideia muito frequente no sector da cultura, que em tempos de crise se deve recorrer mais ao mecenato, é muito enganadora. Porque, naturalmente, quando se retrai a atividade económica, a primeira coisa que se retrai também é o mecenato. Nunca constituiu uma solução para um período de maiores dificuldades económicas - pode haver uma ajuda, uma simpatia desta ou daquela instituição, mas o mecenato é uma atividade que decorre do crescimento económico.

Hoje, a situação é muito diferente. Foi por isso que decidi acrescentar a esta minha comunicação de balanço do ministério da cultura “..e perspectivas depois do seu fim”. Encontramo-nos de facto numa situação muito diferente do que existiu entre 1995 e 2000.

Vejo aqueles cinco anos como um período de construção de políticas públicas nestas áreas, enfrentando as conhecidas dificuldades que há em Portugal na sensibilização da classe política e das nossas elites para a cultura. Depois de 1999, parecia-me desejável que houvesse um período de consolidação do já feito, mas também de inovação. De resto, essa foi a razão pela qual eu aceitei um segundo mandato, e também, depois, a razão porque só fiquei 10 meses no XIV governo.

A inovação para mim tinha a ver com a articulação com o audiovisual, com a área da comunicação. Portugal nunca teve e continua a não ter, uma política de comunicação. Já teve muitas políticas de propaganda de vários governos e de todos os partidos, mas nunca teve uma verdadeira política de comunicação. Ora, nos países onde há essa política, ela é articulada com a cultura, e foi essa articulação que eu defendi muitas vezes. Do mesmo modo sempre defendi que deveria haver uma articulação com a lusofonia, tópico que tem sido um refrão da nossa vida pública.

Para minha surpresa, nada disso aconteceu – nem então nem depois. Foi por isso que em 2009, penso que em Março, publiquei um texto longo no Diário de Notícias sobre a refundação das políticas culturais em Portugal. Na minha opinião, foi uma década perdida, no decorrer da qual o Estado se demitiu cada vez mais das suas responsabilidades no campo da cultura. Muitos dos organismos, ainda muito débeis e precários (cinco anos não permitem institucionalizar políticas e organismos), acabaram por desaparecer.

Considero no mínimo curioso que o governo do Partido Socialista tenha conseguido, entre 2005 e 2010, extinguir todos os organismos criados em 1995. Todos, sem

exceção: o Instituto Português de Arqueologia, o Centro Português de Fotografia, o Instituto Português de Conservação e Restauro, a autonomização do Instituto Português de Museus, a separação do Instituto Português do Livro, etc. Todas as inovações feitas pelo governo de António Guterres foram destruídas pelo governo de José Sócrates. Isto mostra como as coisas não são simples em termos de partidos...

Hoje temos uma administração da cultura que já só é comparável à do Estado Novo, nem sequer é comparável com aquilo que existia entre a década de 70 e a década de 90, quer em termos de orçamento, quer em termos de desorganização.

Foi certamente por isso que Pedro Passos Coelho, ainda candidato a Primeiro-ministro, anunciou a extinção do Ministério da Cultura e a criação de uma coisa híbrida, que no fundo nem sequer é bem uma Secretaria de Estado da Cultura, porque há um Secretário de Estado que não tem lugar em Conselho de Ministros.

Surpreende-me como é que as nossas elites, sobretudo universitárias, não reagem perante esta extravagância, que é haver um Conselho de Ministros onde a cultura não está presente. Na Europa, em nenhum país isto acontece, nem na Hungria onde há uma Secretaria de Estado da Cultura, mas onde o Secretário de Estado tem lugar no Conselho de Ministros.

Parece-me que a comunidade cultural, e o País no seu conjunto, não deu a devida atenção ao significado dessa extinção. Foi como se, para se resolver um problema na área da educação, se extinguisse o Ministério da Educação. Ou se dissolvesse a educação nas outras áreas, a pretexto da sua transversalidade, etc. O que, de resto, se chegou a ouvir a pessoas com responsabilidades políticas e culturais neste país.

Em Portugal, e é preciso dizê-lo claramente, nem a comunidade universitária nem a comunidade cultural se pronunciaram sobre esta situação. Não posso ler este silêncio de académicos, agentes culturais e criadores, senão como um sintoma.

Houve muitas pessoas de fora do país que me perguntaram: “mas não há abaixo assinados, não há protestos?” Efetivamente que eu tenha dado por isso, posso estar a ser injusto, mas realmente não vi. E assim a Cultura desaparece da decisão política, do centro onde se decide o Orçamento e onde se decide também como é que o país enfrenta os seus problemas.

Porque é bom ter-se presente que um ministro deve pronunciar-se sobre todos os assuntos do Conselho: assim como o da economia se pronuncia sobre a cultura, o ministro das finanças pode refletir sobre a educação, e assim sucessivamente. Um

Conselho é um colectivo, é um órgão colegial. Eu penso que se perdeu um pouco esta ideia e, provavelmente por isso, não se deu a devida importância a esta exceção europeia que foi o desaparecimento, em Portugal, da cultura no Conselho de Ministros.

Hoje a questão essencial é a de perspectivar o que deverão ser as políticas públicas de cultura, depois do seu fim. Mas como é que se pode construir alguma coisa, sem alicerces e em estado de mera sobrevivência? Por outro lado, hoje também não podemos pensar as políticas públicas da cultura como se pensavam em 1995, em 2000 ou em 2004. O contexto é completamente diferente, como bem sabe quem siga os atuais debates sobre políticas de cultura na Europa.

Hoje, o que há que ponderar na área da cultura passa por problemas como a gratuitidade, a imaterialização da economia da cultura, os novos sistemas de difusão, a privatização dos públicos, etc. Com efeito, há um conjunto de problemas que estão na agenda cultural europeia, mas que não são tocados praticamente por ninguém em Portugal.

O que é facto é que, com a década perdida, parece ter-se perdido o *élan*... Lembro-me de, quando assumi as minhas funções, a primeira coisa que procurei saber, foi: o que há bom para continuar? De resto, essa deve ser a preocupação de qualquer ministro. Tive muitos problemas com alguns autarcas socialistas por elogiar frequentemente Teresa Gouveia e a sua iniciativa na área das bibliotecas públicas.

É por isso que digo que o maior fracasso desse período em que dirigi o Ministério da Cultura foi, afinal, o de ele não ter tido continuidade, ainda no âmbito do mesmo governo, e, mais do que isso, por depois se terem perdido oportunidades únicas. Na década de 2000 a 2010 o sector cultural foi muito estudado em termos europeus. Em Portugal, Augusto Mateus fez um trabalho onde se mostrava o papel da economia da cultura, a sua contribuição para o PIB, a sua percentagem no emprego, etc. Tudo isso se perdeu. Essa ocasião foi-se, e a articulação com as indústrias criativas resultou em algumas coisas no norte do país, mas nunca foi objecto de verdadeiras apostas políticas, e nós entramos, também neste domínio, em regressão.

Hoje é preciso que se tenha presente a situação de agonia do sector, com imensos casos de grande pujança criativa em todas áreas da cultura, mas sem apoios culturais públicos ou mecenáticos, que são vitais para a sua consolidação e para a sua projecção externa. Penso que só com uma noção muito clara da situação em que estamos, e dos desafios que enfrentamos, é que podemos inverter a situação.

E, em minha opinião, os desafios passam por uma compreensão da nossa situação civilizacional, pois estamos claramente numa mudança de paradigma, de esgotamento do paradigma do ilimitado, seja em termos de energia, em termos de consumo ou em termos de crédito. Ora, tudo isso também tem a ver com as indústrias criativas e com as indústrias culturais. E com a arte, de que se fala cada vez menos.

O próprio papel do Estado Providência tem de ser pensado. Nós hoje esquecemo-nos muitas vezes que a palavra crescimento, ligada à economia, surge só nos anos 50, e falamos como se fosse um adquirido da história da humanidade, quando o primeiro estudo sobre o crescimento data de 1960, intitulava-se *As etapas do Crescimento Económico*. Curiosamente, tinha como subtítulo “um manifesto não-comunista”. Tratava-se justamente de uma leitura do crescimento a partir do impacto do plano Marshall, de 47-51, nesses quatro anos o PIB europeu cresceu 30%.

Nós fizemos a revolução em 1974, mas a crise internacional começou infelizmente em 1973, altura em que se começam a revelar as dificuldades daquele paradigma que, como se vê, demoram muito tempo a manifestar-se inteiramente.

Neste contexto, parece-nos que é preciso pensar em termos de ruptura, para que se procurem novas soluções. É preciso conjugar estes dois elementos: por um lado, não termos ilusões sobre as dificuldades da nossa atual situação. Por outro lado, percebermos que hoje não há solução, nem na cultura, nem na economia, nem em nenhum outro domínio, que passe por aquilo que, em geral, os políticos chamam o relançamento, a retoma.

Não haverá solução tentando apanhar as coisas onde elas ficaram. Há um esgotamento nuns casos, há destruição noutros, e o contexto exige de nós que consigamos inventar soluções.

O paradigma emergente situa-nos perante uma realidade nova, que Gilles Lipovetsky designa por cultura-mundo, que é um tema que eu discuti muitas vezes com ele, e que se apoia num bom diagnóstico da situação atual, cheia de paradoxos, cheia de impasses, mas que passa muito pela articulação da cultura com a sociedade de consumo, num contexto de desmaterialização da cultura e de uma revolução que altera todos os circuitos de comercialização e de difusão da cultura. Será a partir daqui que, no futuro, teremos de pensar as políticas públicas da cultura.

Quero só acentuar um último ponto, nesta transformação global que vivemos ao nível da cultura, e que consiste na sua quase completa desregulamentação. Nós hoje só olhamos para a desregulamentação financeira, mas se pensarmos um pouco no que se

passa, constatamos que a globalização tem dimensões de desregulamentação de que ninguém fala.

No caso da cultura, quando se discutem as questões de direitos de autor, isso passa justamente por se avaliar o impacto que as novas tecnologias e os novos dispositivos têm. A questão será a de se saber se se conseguirá que haja soluções para esses problemas. Quase todos os países europeus estão a fazer esse debate de um modo intenso. No caso francês um dos debates mais vivos passa pela questão de se avançar, ou não, com medidas sancionatórias no caso de abuso dos direitos de autor, na sequência da lei que estabeleceu um conjunto de limitações. A Alemanha também já fez esse debate e tomou medidas, assim como a Bélgica, a Áustria e a Itália. Em Portugal este é um tema no qual o único ponto de vista que parece existir é do consumidor.

Penso que é em torno destes desafios, sem ilusões de retomas milagrosas ou de relançamentos fáceis, mas também tendo a noção que não se consegue construir nada sem bons alicerces, que há que pensar as políticas culturais do futuro.

O meu desejo é que a comunidade cultural assuma estes desafios, que não vejo os políticos a enfrentar. Se formos lúcidos teremos talvez direito a algum optimismo. E termino com uma frase da Agustina Bessa-Luís, que dá algum sentido a este meu optimismo: «o que resta é sempre o princípio feliz de qualquer coisa».

Este artigo foi originalmente apresentado no congresso internacional “I Conferência Internacional em Estudos Culturais – Políticas Públicas da Cultura”, na Universidade de Aveiro, em 12 e 13 de Abril de 2012.

Manuel Maria Carrilho é Professor Catedrático de filosofia contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, foi Ministro da Cultura dos XIII e XIV Governos Constitucionais (1195/2000), deputado à Assembleia da República (2000/2008) e Embaixador de Portugal junto da UNESCO (2008/2010). É autor de diversas obras, publicadas em Portugal e no estrangeiro. Para mais informações, veja-se o site www.manuelmariacarrilho.com

THE MINISTRY OF CULTURE An overview...and perspectives after its end*

Manuel Maria Carrilho

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Abstract: Taking into account the extinction of the Ministry of Culture in the organic of the current government of Portugal, this article analyses the course and the balance of cultural policies undertaken since 1995 until the referred extinction. It also outlines the main axes that should be considered in public policies for culture and equate to the prospects of the future we face.

Keywords: Ministry of Culture; cultural policies; role of the state; the future of culture

It is always satisfying to be able to discuss a subject which, as you can imagine, was and continues to be an important part of my life. It is a rare opportunity in Portugal, although now almost strange, given the fact that the Ministry of Culture has been dissolved. So I decided to extend the initial title – originally ‘The Ministry of Culture: an overview’, to ‘The Ministry of Culture: an overview...and perspectives after its end’.

This therefore a very attractive theme, albeit not straightforward, especially because I always try to maintain some reservations about the cultural policies which were implemented when I myself directed the Ministry of Culture, over a period of almost five years

The ministry was created following process of research and debate of policies to develop the country, under the "general statutes" devised by the Socialist Party in 1994/95. The "general statutes" were dealt with under sectors - Justice, Education, Science, etc... - measures that would be implemented if the Socialist Party won the elections. This strategy entailed close contact with the various sectors of activity, between their leaders, with institutions, etc.

In the past, there had been one or two periods in which a ministry of culture existed, but they were fleeting, essentially created as a tribute to certain personalities, in the case of Antonio Coimbra Martins and Francisco Lucas Pires, for example. However, there had never been a pre-election commitment to establish a Ministry of Culture, with its own mandate, which dealt with public policies for the sector.

* **Translation:** Aoife Hiney

The prior research allowed the creation of an authentic Ministry of Culture in Portugal for the first time, in 1995. It is my opinion, which is certainly controversial, that the government of António Guterres, in his first term, was an excellent government. It is common in politics that there are people who occupy roles of great responsibility without any specific previous experience. I confess I do not understand how you can take up any roles in ministry without an extensive knowledge of the sector, without being familiar with the administration, records, etc ... It seems to me an undeveloped country in this aspect, and something quite bizarre in European terms.

In my opinion, it was imperative that the original idea of creating a Ministry of Culture had a strategic conception of the role of culture in the development of the country. This fundamental conception contradicts the very common idea that culture is a sector that is but the icing on a cake - put artists on committees, distribute some subsidies before the election - that culture is not really a concern for the country's policy makers. However, the creation of the Ministry of Culture was the first attempt to reverse this state of affairs: to integrate culture in the development strategy for the country.

This option had an immediate consequence of great symbolic value and great political impact. This was the decision taken yet in 1995, on the Côa Valley dam, suspending construction which had already begun, which allowing the preservation of a unique world heritage site.

This site, as you know, features 17 km of unique engravings, Palaeolithic etchings that are open to the skies. This was not a decision which could be taken lightly, it is only possible understand its significance and scope in the light of a certain idea of the country and how the cultural perspective, in this case, heritage, is integrated in a global vision.

Unfortunately, we know that many of the values and projects which were defended were later abandoned, but this was the concept promoted by the Ministry of Culture, while I was in office. To me this view was absolutely permanent and non-negotiable.

This concept not applies to the Côa engravings. The Côa was one issue, but there were also fixed book prices, the Network of Museums, internationalization, etc. Thus, this idea was always indisputable and of primary concern: culture was always at the centre.

Incidentally, this is why it makes sense to have a Ministry of Culture. Similarly, in the Council of Ministers, culture should be of equal importance to economy, finance, health, education, etc... However, in my opinion, it seems that it was not sufficiently integrated either by the country, by politicians or by political parties, and hence

occurred the 'fugacity' which we all recognise- what I personally, deeply regret, as perhaps we all do.

There were, in my view, areas of expertise on a cultural level which were central to the country, such as the promotion of books and reading, as well as supporting all aspects of creation.

Here, I refer to theatre and cinema, sectors that had previously received some support, but also other fields, which were rarely supported, such as dance, visual arts and photography. All these sectors were given better support, stabilized and provided with clear funding criteria.

Another key area was heritage, in terms of protection and enhancement. And also, an issue of great importance was decentralization, which was not particularly difficult given the size of the country. Decentralization was vital to the success of our policies: for example the network of archives, network of museums, and the library network, etc.

Furthermore, during this period, the first (and to date only, I believe) municipal cultural convention, a meeting I had with all municipal cultural councillors in the country, in order to articulate policies and motivate the country towards culture. The aim was to involve the country in cultural issues, and I think that was an important part of our political work in the best and noblest sense of the term.

Finally, the internationalization of culture was another structural dimension of our action, a responsibility shared between the Ministry of Culture and the Ministry of Foreign Affairs, which was continued by the Instituto Camões, which has also somewhat disappeared recently.

These were the structural foundations of everything that was done at the Ministry of Culture, over the almost five year period in which I was responsible for directing the Ministry of Culture.

During that period, a set of ideas and practices, values and projects, was established and consolidated. At present, so much has been lost. For example, the library network should have been completed in 2003, had this project continued at the same pace at which it began. But the truth is that since 2000, bids for new libraries have not been invited, and the museum network has also been forgotten...

Apart from the networks and the scale of what was being done, the specific nature of each of these projects should also be considered. The museums, for example, can not be

thought of as mere depositories of objects. Every museum should have an educational service and a research centre, developing its role within the community.

My experience at the Ministry of Culture tells me that all these goals are achievable: mobilize people and resources appear, because these resources are easy to obtain, compared to those needed in other sectors.

The important thing was always to act with a view towards providing the country with conditions that could institutionally stabilize the cultural sector. Naturally, it was important to take a certain kind of intervention in the field of public policy. This intervention, however, never interfered with cultural agents, creating different creative conditions in each sector, trying to correct the imbalances caused by the market. We must be aware that cultural support is different for a market of 10 million or a market of 500 million people. From my point of view, the mission of the Ministry of Culture is supporting without wishing to interfere, lead or guide creation itself. I think this was achieved during those years.

Beyond the strategic vision, teams are very important. Human resources are badly treated in culture, in terms of production, assessment and skill management. It is, in my opinion, a domain assaulted by illusions of management. If managers choose their sectors in all other areas, culture should be no different: the best managers are the producers and creators of culture, but the idea persists in Portugal to select businessmen, bankers, etc., to manage cultural institutions.

Various examples which illustrate this idea that agents of culture are the best managers of their own area spring to mind. Over the five years that I directed the Ministry of Culture I remember, for example, José Mattoso, who was already retired but was willing to come to work in the archives in Torre do Tombo, motivated by dedication to public service, but there were also the cases of Ricardo Pais at the National Theatre of S. João, of Carlos Reis at the National Library, of João Zilhão at the Portuguese Institute of Archaeology, and many, many others ... They were people of enormous skill and tireless dedication.

Teams are a big part of the secret of success for any institution. If there is a clear political orientation, if there are dedicated teams and sectoral policies, the results will organically appear in time. Because everything is done in its own time – which is what happened in our case.

Furthermore, I believe that motivation is key: I met weekly with the director-generals, and every three months with all officers from the Ministry of Culture, because there is a

sense of complicity in this mission that needs to be nurtured, in order to stimulate work of this nature.

And then, of course, we also worked with the media, regularly commenting on the status of what was promised and what was going to be done, as well as presenting the sectoral budgets of all organisms.

From my point of view what has been lost in culture - as perhaps in many other sectors - was this idea that an institution must have clearly-defined objectives, means and timings. To give a specific example, the cinema: the objectives were perfectly defined and quantified, with a goal to produce 14 feature films and 40 short films per year. And, albeit in the past, another example is the establishment of objectives regarding national coverage of municipal libraries, as we had determined the exact pace at which it should grow to achieve this goal.

This planning is critical in order to have a budget estimate. I would however stress that not all issues boil down to budget problems, contrary to what is sometimes believed...

Today¹, looking at the budget for culture gives me a chill as it was set at €200 million and it is expected that further reductions will reduce it to €180 million. When I left the Ministry of Culture, almost 12 years ago, the budget was €250 million, at a time when there were fewer institutions, museums, concert halls, etc... This budget is now but 0.2% or 0.3% of the General State Budget. It is a very meagre budget to fulfil the government's responsibilities for culture. To provide a context, we must remember that Paris Opera has a budget of €180 million, of which €110 million is guaranteed by the state and the remaining €70 million provided by private institutions.

Sometimes it is stated that in the 90's there was a lot of money. However, this idea is false: what happened was a progression, as the investments made were always justified by the public interest...When the Ministry of Culture was formed, its budget was 35 billion contos, which, over five years increased by 43% to 50 million contos. Growth was gradual, rising from 0.5 to 0.8%. With the creation of the Operational Programme for Culture, which was endowed with 72 million contos, the budget was able rise above the mythical bar of 1%, which I think is a dignified amount for culture.

However, regarding this percentage, 1% of the General State Budget, I should stress that understandably, the budget for culture fluctuates depending on the country's economic state. But I also wish to point out that I believe this to be the minimum threshold in order for the state to perform two different functions:

¹ Conference that took place in April, 2012

- The first function is the strict obligation of the State, in its central institutions: it is unthinkable that the state should be unable to meet its minimum obligations to the National Library, the Torre do Tombo, the National Cinema, the National Theatres, and Opera.

- The second function refers to supporting cultural activity in a country the size of Portugal, with the kind of integration they have in Europe, but articulated in Portuguese, which is absolutely vital.

I would like to mention yet another type of financial support with which we worked. In addition to having the support and cooperation of highly motivated local authorities, we also encouraged the emergence of sponsorship, of significant value..

I remember, for example, that for the foundation of the Centro Cultural de Belém, the patrons had small holdings - coercive patronage - a few thousand contos. This was the case, for example, of the BCP, which would later support the National Theatre of S. Carlos with a million contos. In national theatres, at the time, we had the support of 100 million contos per year. I refer to these values in contos, because all this was before the euro, and that's how I have "archived" in my mind....

The creation of the Network of Cineteatros (cinema-theatres) is another example, as it resulted from a partnership between the Central State, the local Councils and Tabaqueira, (with a patronage of about 1.5 billion contos), which was a milestone, as at the time it was the largest amount ever given to support culture. I do not know if this has been topped...

It is very important for the market and civil society to complement each other. To achieve results, we need two factors: good examples to motivate patronage and economic growth. A very common idea in the cultural sector is that in times of economic crisis, more sponsorship should be sought, which is very misleading. Because, of course, when economic activity recedes, the first thing that recedes is also patronage. There was never a solution for such a difficult economic period - there may be help, sympathy for this or that institution, but patronage is an activity which stems from economic growth.

Today, the situation is very different. That's why I decided to add to this statement of my overview of the ministry of culture "perspectives after its end." We are certainly in a very different situation now than between 1995 and 2000.

I see those five years as a period of construction for public policies in these areas, facing the well-known difficulties in Portugal, regarding political class and the elite in culture. After 1999, it seemed desirable to have a period of consolidation, but also innovation. Incidentally, this was the reason why I accepted a second term, and also then why I spent only 10 months in the fourteenth government.

My understanding of innovation concerned the articulation with the audiovisual, in the area of communication. Portugal never had and still does not have a communication policy. There has been a great deal of political propaganda from various governments and from all parties, but there has never been a real communication policy. However, in countries which have a communication policy, it is linked with culture, a connection which I defended many times. Similarly, I always advocated that there should be a Lusophone link, a topic which has become a common theme regarding public life.

To my surprise, nothing happened - neither then nor later. Thus, in 2009, in March I think, I published a long article in the *Diário de Notícias* about the rebuilding of cultural policies in Portugal. In my opinion, it was a lost decade, during which the state increasingly abandoned their responsibilities in the field of culture. Many bodies, which were weak and precarious (five years do not allow policies and bodies to become institutionalized), eventually disappeared.

I think that it is at least curious that the government of the Socialist Party has, between 2005 and 2010, dissolved all agencies established in 1995. All, without exception: the Portuguese Institute of Archaeology, the Portuguese Centre of Photography, the Portuguese Institute for Conservation and Restoration, the independence of the Portuguese Institute of Museums, the separation of the Portuguese Institute of Literature, etc.. All the innovations made by the government of António Guterres were destroyed by the government of José Sócrates. This shows how things are not simple in terms of political parties...

Today, we have a cultural administration that is comparable only to the New State; it is not even comparable to that which existed between the 70s and 90s, whether in terms of budget or in terms of disorganization.

This was certainly why Pedro Passos Coelho, the current Prime Minister, announced the termination of the Ministry of Culture and the creation of a hybrid body, which basically is a Ministry of Culture, as the Secretary of State does not have a place in the Cabinet.

It surprises me how our elite, particularly the universities, do not react against this extravagance, that there is a Council of Ministers where culture is not present. In Europe, this does not happen in any other country. In Hungary, for example, where there is a Ministry of Culture, the Secretary of State is also in the Council of Ministers.

It seems to me that the cultural community and the country as a whole, has not given due attention to the significance of this eradication. It was as if, to solve a problem in education, the Ministry of Education should be eliminated. Or, education should be dissolved in other areas under the guise of its transversality, etc...

In Portugal, and this must be clearly stated, neither the college community nor the cultural community have spoken about this situation. I cannot understand this silence of academics, cultural agents and creators, unless as a symptom.

There were many people from abroad who asked me, "but are there no petitions, no protests?" Indeed I may be being unfair, but I honestly have not seen any. And so the culture disappears, due to a political decision, the centre where the budget and how the country faces its problems are decided.

Why is it good that a minister should decide all matters of the Council? The economy is reflected in culture, the finance minister can reflect on education, and so on. A Council is a collective, a collegiate body. I think that this idea got a bit lost and probably therefore the disappearance of culture in the council of ministers in Portugal was not given due importance, with the exception of Europe.

Today the key question is to consider what the public policy of culture should be, in retrospect. But how can you build something without a foundation and in a state of mere survival? On the other hand, today we can not view public policy culture as it was in 1995, in 2000 or 2004. The context is completely different, those who follow the current policy debates of culture in Europe are aware.

Today, factors to consider in culture involve problems such as gratuity, the economy of culture, new systems of publicity, privatization of audiences etc. In effect, there is a set of problems that are on the European cultural agenda, but which are virtually ignored in Portugal.

The fact is that due to the lost decade, culture seems to have lost its élan... I remember when I came to the office, the first thing I wanted to know was: what is good and can be continued? Furthermore, this must be the concern of any minister. I had many

problems with some socialists, for frequently praising Teresa Gouveia and her initiative regarding public libraries.

Hence, I believe the greatest failure of this period in which I directed the Ministry of worship was, in the end, the lack of continuity, even under the same government, and, more than that, by losing unique opportunities. In the decade from 2000 to 2010 the cultural sector has seen a great deal of research in European terms. In Portugal, Augusto Mateus showed the role of the cultural economy, its contribution to GDP, its contribution to employment, etc... All this was lost. This was a once-off, and links with the creative industries resulted in some projects in the north of the country, but this never truly featured in the political stakes, and furthermore, we entered into a recession.

Today it is necessary to bear in mind the agonizing situation of the sector, with huge amounts of creative strength in all areas of culture, but without public support or cultural patronage, which are vital to its consolidation and its external projection. I believe that only with a very clear sense of where we are and the challenges we face, can we reverse the situation.

In my opinion, the challenges include an understanding of our social situation, as we are clearly in the midst of a paradigm shift, exhausting the paradigm of the unlimited, whether in terms of energy, in terms of consumption or in terms of credit. This is all linked with the creative industries and cultural industries. And, in the case of art, spoken of less and less.

The role of the State Welfare must also be considered. Today, we often forget that the word growth, linked to the economy, only emerged in the 50s, and treat it like an acquired human history, when the first study on the growth dates back to 1960, entitled *The Steps for Economic Growth*. Interestingly, it was subtitled "a non-communist manifesto". It was a reading of growth according to the impact of the Marshall Plan, of 1947-51, the four years in which European GDP grew 30%.

We staged a revolution in 1974, but unfortunately the international crisis began in 1973, when the difficulties of that paradigm began to reveal themselves, which as it turns out, were slow to fully manifest themselves.

In this context, it seems that you need to think in terms of rupture, and to seek new solutions. You need to combine these two elements: firstly, without any illusions about the difficulties of our current situation. On the other hand, we realize that today there is

no solution, not for culture, nor the economy, nor in any other field, whilst we go through what politicians generally call the relaunch, the recovery.

There will be no solution found in trying to make things as they were. Some things have been depleted, others destroyed, and in this context, we need to invent solutions.

The emerging paradigm lies in facing a new reality, which Gilles Lipovetsky calls the world culture, a topic that I have discussed many times with him, and that relies on a proper diagnosis of the current situation, full of paradoxes, full of impasses but which deals with the very articulation of culture and consumer society in the context of the culture and dematerialization of a revolution that changes all marketing channels and diffusion of culture. It is from this perspective that in the future, we will have to consider public policy culture.

I would just like to emphasize one last point - this global transformation which we are experiencing at a cultural level, is it is almost completely deregulated. Now, we only consider financial deregulation, but if we think reflect further on the current state of affairs, we find that globalization has dimensions of deregulation that nobody talks about.

In the case of culture, when discussing the issues of copyright, it is precisely by evaluating the impact brought by new technologies and new devices. The issue will be to be able determine whether there are solutions to these problems. Almost all European countries are intensely debating these issues. In France one of the more lively debates involves the question of whether to change sanctions and measures regarding abuse of copyright, according to the law that established a set of limitations. Germany has also had this debate and has taken steps, as well as Belgium, Austria and Italy. In Portugal it is a subject in which the only point of view that seems to exist is that of the consumer.

I think it is in considering these challenges, without illusions of miraculous or easy recoveries, but with the premise that you cannot build anything without a good foundation, which must be taken into account for future cultural policies.

My wish is that the cultural community will assume these challenges, that I can't see politicians facing up to. If we could be coherent, perhaps we would be entitled to some optimism. And will finish with the words of Agustina Bessa-Luís, which gives some sense to my optimism: "what remains is always the happy beginning of something."

This article was originally a presentation given at the international conference, “1st International Conference in Cultural Studies: Public Policies on Culture”, at the University of Aveiro, April 2012.

Manuel Maria Carrilho is a professor of contemporary philosophy at the Universidade Nova de Lisboa. He was Minister of Culture of the XIII and XIV Constitutional Government (1995/2000), a Member of Parliament of the Republic (2000/2008) and Ambassador of Portugal to UNESCO (2008/2010). He is the author of several works published in Portugal and abroad. For more information and to contact the author, see: www.manuelmariacarrilho.com

O SERVIÇO PÚBLICO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL COMO RECURSO DA POLÍTICA CULTURAL A experiência portuguesa, 2002-2012

Augusto Santos Silva

Universidade do Porto, Portugal

Maria José Ribeiro

Câmara Municipal de Lisboa, Portugal

Resumo: Não é frequente, em Portugal, a consideração do serviço público de rádio e televisão como um recurso disponível para a política cultural. E, quando ocorre, ela fica demasiado presa de argumentações casuísticas e impressionistas. Contudo, dispomos de uma cópia assinalável de elementos que permitiriam sustentar em bases mais analíticas o debate, académico ou político, desta questão. Abordando a experiência portuguesa entre 2002 e 2012, este artigo examina a relevância do serviço público de comunicação social como recurso cultural. É uma área importante para a investigação empírica conduzida pelos critérios das ciências da comunicação, da sociologia ou da economia. E implica fazer uma leitura objetiva e distanciada dos quadros normativos e das concretas condições de cumprimento, das estratégias de ação e dos respetivos indicadores de desempenho e resultado.

Palavras-chave: cultura; política cultural; serviço público de media.

1. A relevância cultural do serviço público

Não é frequente, em Portugal, a consideração do serviço público de rádio e televisão como um recurso disponível para a política cultural. E, quando ocorre, ela fica demasiado presa de argumentações casuísticas e impressionistas. Contudo, dispomos de uma cópia assinalável de elementos que permitiriam sustentar em bases mais analíticas o debate, académico ou político, desta questão: desde os textos que estabelecem o enquadramento doutrinário, legal e contratual do serviço público aos indicadores de desempenho e resultados e às auditorias e avaliações promovidas pelos órgãos competentes de acompanhamento e de regulação.

A questão faz todo o sentido.

Por um lado, a televisão e a rádio são os mais poderosos meios de comunicação de massas. Chegam a quase todas as famílias e, salvo os canais de acesso condicionado, de forma gratuita. Os seus consumos encontram-se entre as práticas culturais mais difundidas. No inquérito promovido pelo Plano Nacional de Leitura e administrado, em 2006-2007, a uma amostra de 2.552 indivíduos, 98% dos inquiridos declararam ver diariamente ou quase a televisão, 86% declararam ver televisão mais do que uma hora por dia e 71% declararam ouvir diariamente ou quase rádio (cf. Neves, 2011: 266, 278).

No inquérito promovido pela Entidade Reguladora da Comunicação Social, e administrado em 2007 a uma amostra de 2.205 indivíduos, a “utilização” destes dois meios compara com o recurso regular a jornais, revistas livros, cinema e computador do modo que indica o Quadro 1:

Quadro 1: Utilização de *media* por grupo etário, 2007 (em %)

Meio	15-30 anos	31-50 anos	51-64 anos	65+ anos
Televisão	99,1	99,3	99,9	99,8
Rádio	79,9	78,7	65,9	55,2
Jornais	61,4	68,4	59,9	32,9
Revistas	52,5	49,3	40,6	17,6
Livros	58,9	41,8	35,1	16,4
Cinema	71,8	41,0	26,1	6,0
Computador	70,4	42,2	21,0	2,4

Fontes: Rebelo, 2008: 68.

Mesmo o processo em curso de repolarização da cultura do ecrã em torno do computador e da internet não põe em crise o papel da televisão, embora o reconfigure. Nas palavras de Gustavo Cardoso (2006: 229-230, 259), a televisão é o “elemento central do meta-sistema do entretenimento” – sistema que inclui também o cinema, a música ou os jogos multimédia – e partilha agora com a internet o “papel central” do “meta-sistema da informação” (cf. também Cardoso, Espanha & Araújo, 2009). A política cultural não pode, pois, dispensar-se de olhar para este meio, da mesma forma que olha para as artes e as demais indústrias culturais.

Por outro lado, a relevância cultural e formativa do serviço público de rádio e televisão constitui, para a teoria e a política que o defendem, e sobretudo na variante europeia, o próprio fundamento da sua existência, juntamente com a isenção e o pluralismo na informação. A cultura está contemplada na tríade que lhe serviu de inspiração, desde a fundação da BBC: “informar, formar, divertir”; e é também uma das marcas que, de acordo com outra fórmula habitual, justificaria a ambição de ser, a televisão pública, uma “televisão popular de qualidade”.

A investigação tem mostrado os equívocos a que conduziu a expectativa de que a televisão pública, generalista e de acesso universal e gratuito se pudesse tornar numa grande “escola popular” - e as subsequentes deceções de muitos setores das elites europeias (cf. Pinto, 2002: 22). Coisa análoga sucede na relação entre televisão e ação cultural: são também suficientemente conhecidas as descontinuidades entre uma e outra. “Para certas formas de cultura, escreveu Dominique Wolton (1999: 123), a televisão não é o melhor instrumento de comunicação”.

Mas a necessária relativização da inserção da televisão no sistema de recursos culturais não deve fazer apagar essa mesma inserção e o correlativo potencial, em termos de

política cultural. Nem o fim do monopólio público da televisão e a abertura do setor à concorrência, nem a atual passagem à era digital provocaram tal apagamento. Em novas condições – forte concorrência entre conteúdos e entre plataformas de distribuição, expansão dos serviços e conteúdos de acesso pago, erosão das audiências da televisão generalista de acesso livre, novos fatores de questionamento do serviço público e novos desafios à sua organização e atividade – a dimensão cultural da televisão e, especificamente, a relevância cultural da televisão pública, em todos os seus serviços e não apenas no canal mais orientado para as minorias, continuam a constituir, ao mesmo tempo, um facto social e uma matéria de opções e medidas políticas.

É, aliás, o alcance da televisão em termos de cidadania e de cultura que serve de fundamento aos enquadramentos normativos particulares que a legislação europeia lhe reserva, quer quanto à autorização ou licenciamento de serviços, quer quanto às obrigações legais a que eles podem ser sujeitos, quer quanto à existência e à missão dos serviços públicos. Quer a diretiva comunitária “Televisão sem Fronteiras”, de 1989 e alterada em 1997, quer aquela que, em 2007, a substituiu – a Diretiva “Serviços de Comunicação Audiovisual” – consagram derrogações ao regime geral de concorrência e preveem certas obrigações (em termos, por exemplo, de língua utilizada e de quotas para produção europeia, produção originariamente em língua nacional e produção independente), em nome da necessidade de acautelar a diversidade das expressões culturais e de promover a identidade cultural (de cada Estado-membro e da Europa como tal). Logicamente, tais obrigações impendem sobretudo sobre as televisões generalistas de acesso livre; e são reforçadas no caso do serviço público.

Pode dizer-se, em síntese, que a rádio (a que se aplicam, *mutatis mudandis*, várias destas considerações doutrinárias e disposições normativas) e a televisão são abordáveis quer do ponto de vista dos direitos de cidadania (designadamente, a liberdade de expressão, os direitos de informação e os direitos culturais), quer do ponto de vista da coesão social, quer do ponto de vista (interligado ao anterior, de resto) da identidade cultural, quer do ponto de vista da diversidade das expressões culturais. Observado a partir de qualquer deles, o serviço público tem finalidades, obrigações e potencialidades específicas e, por comparação com os canais comerciais, adicionais. Falar do serviço público de rádio e televisão como um recurso da política cultural significa, pois, tentar apreender tais potencialidades.

2. A experiência portuguesa entre 2002 e 2012

Ora, como fazê-lo num registo analítico, capaz de contribuir para o debate doutrinário e político com elementos próprios de informação e interpretação?

É aqui que, a nosso ver, a experiência portuguesa pode ser considerada com proveito. Na década que vai de 2002 a 2012, e é facilmente tratável como um período homogéneo e distinto dos anteriores, assim como, provavelmente, do que se prenuncia como futuro próximo, o serviço público de comunicação sofreu uma importante intervenção de política pública, que alterou significativamente vários dos seus pilares estruturais – sobretudo no que toca ao modo de financiamento, à estrutura organizativa e, na televisão, ao desempenho em termos de conteúdos e audiências.

No início de 2002, e nas palavras de Alberto Arons de Carvalho (2009: 388), a RTP, então concessionária do serviço público de televisão, “atravessava porventura a mais grave crise desde a sua fundação”. Constituía um dos motivos mais acesos da disputa entre os partidos de governo, o que contrastava flagrantemente com a tradição europeia de consenso interpartidário em torno do serviço público. Foi um dos temas mais presentes no processo eleitoral de 2002, que haveria de conduzir à substituição do governo minoritário do PS pela coligação entre PSD e CDS-PP. O PSD fez inscrever no seu programa eleitoral a possibilidade de amputação do serviço público das suas componentes mais diretamente culturais: a Antena 2, dedicada à música erudita, na RDP e o segundo canal generalista da RTP. O Governo Durão Barroso haveria de moderar bastante estes propósitos, mantendo a Antena 2 e optando por uma figura híbrida para a RTP 2, formalmente retirada do contrato de concessão geral do serviço público de televisão e, ao abrigo de uma concessão especial, permanecendo por um prazo de oito anos na gestão pública até que viesse a ser entregue a uma denominada entidade representativa da sociedade civil. O magazine “Acontece”, emblemático do tipo de informação cultural então privilegiado no segundo canal televisivo, foi ostensivamente eliminado.

O ciclo começou, pois, com um pico de debate político desfavorável ao serviço público de comunicação social e à sua vertente mais próxima de uma dimensão cultural. A evolução das coisas seguiria, por razões que não há agora espaço para detalhar, um rumo substancialmente diferente. Por um lado, foi encontrada aquela solução de compromisso para a RTP 2; por outro lado, nomeada uma nova administração, encetou-se um processo de reestruturação financeira da empresa assente num claríssimo aumento do financiamento público, na redução do endividamento e numa redução também significativa dos custos operacionais. Esse processo foi prosseguido e desenvolvido, em 2005-2011, pelos dois governos socialistas¹; e contribuiu

¹ - Os autores tiveram responsabilidades na política para a comunicação social do primeiro desses governos (o XVII, entre 2005 e 2009): Augusto Santos Silva, como ministro dos Assuntos Parlamentares, com a tutela da política para os *media*, e Maria José Ribeiro como sua chefe de gabinete.

sobremaneira para a superação da crise estrutural da empresa, para a recuperação da sua legitimidade social e para a formação de um inédito, embora precário, consenso interpartidário em torno do serviço público.

Ora, definido pelo novo governo de coligação PSD/CDS-PP (retomando, aliás, o programa de 2002) o objetivo de privatizar, em 2012, um dos dois canais generalistas da televisão pública – o que rompe o consenso entre os dois maiores partidos portugueses e o ajustamento ao modelo europeu – anuncia-se a abertura de um novo ciclo. Razão bastante, na nossa perspetiva, para isolar o período 2002-2012 como um só caso, e distinto, de observação². Uma observação tanto mais útil quanto puder identificar informação relevante para o desenho e a avaliação do novo ciclo.

3. Mudanças profundas no serviço público de televisão

O serviço público de rádio conheceu relativamente poucas mudanças no período que analisamos. É certo que deixou de ser prestado por uma empresa autónoma (a RDP), a qual se fundiu com a RTP para dar origem a uma concessionária única dos dois serviços (mantendo-se a marca RTP). A taxa que o financiava em exclusivo foi transformada numa contribuição para o audiovisual, cuja receita passou a reverter também para a televisão. Mas o contrato de concessão, datado já de 1999, permaneceu inalterado. À sua luz, e também em função das obrigações legais específicas, os elementos distintivos da rádio pública, face às rádios privadas, e no que tange às questões de programação, são três: um canal próprio dedicado à música erudita (em sentido lato); uma quota de música portuguesa (na definição legal) de 60%, na Antena 1, bastante superior à estabelecida para as rádios privadas (e que pode variar entre os 25% e os 40%); e uma diferenciação do canal orientado para a audiência juvenil, a Antena 3, face aos restantes canais do seu segmento, em virtude do maior peso que concede ao campo musical português de pop/rock. A estes elementos de programação articulam-se práticas análogas de patrocínio, promoção, parceria e cobertura noticiosa. Pode dizer-se, pois, que a rádio pública intervém no plano cultural em função de duas orientações fundamentais – a promoção da língua e cultura nacional, a defesa da diversidade das

² - Esse objetivo não viria a ser cumprido. Divergências públicas entre os dois partidos da coligação adiaram sucessivamente, ao longo de 2012, a decisão sobre o futuro da RTP, hesitando o Governo sobre cenários tão diversos como a privatização total de um canal, a privatização parcial da empresa (todavia, com gestão entregue ao parceiro minoritário!...) ou a concessão do serviço público a privados. Posteriormente à redação e apresentação deste artigo (que datam de abril de 2012), o Governo viria a decidir, em janeiro de 2013, o adiamento *sine die* da privatização da RTP e o início de um novo processo de reestruturação, cujos elementos principais serão a eliminação da indemnização compensatória proveniente do Orçamento de Estado (cingindo-se as receitas, de em 2014 em diante, à soma da contribuição audiovisual e da publicidade) e a redução muito significativa do quadro de pessoal da empresa. (Esta nota foi acrescentada em janeiro de 2013).

expressões através da divulgação de expressões minoritárias. Em particular, a funcionalidade da antena clássica no quadro do sistema artístico português envolvido, digamos, na música cultivada, não é publicamente disputada – embora estalem periodicamente vivas polémicas sobre as opções em concreto de programação. O valor e a singularidade do arquivo sonoro da rádio pública tem feito dele parte integrante do projeto (ainda por concluir) de constituição de uma fonoteca nacional.

São mais profundas e significativas as mudanças ocorridas na televisão – e sobre elas concentraremos doravante a nossa atenção.

É clara a alteração do enquadramento legal, contratual e regulatório do serviço público – e julgamos não constituir matéria de controvérsia analítica a identificação dos seus efeitos na dimensão propriamente cultural daquele serviço.

Assim, quanto às obrigações, em 2007, a nova Lei da Televisão (Lei n.º 27/2007, de 30 de julho), que densificou as obrigações de todos os operadores licenciados e tornou mais exigente a avaliação do seu cumprimento, reforçou especificamente as obrigações do serviço público. A revisão da Lei, em 2011 (Lei n.º 8/2011, de 11 de abril), transpondo para a ordem jurídica nacional a Diretiva “Serviços de Comunicação Audiovisual”, manteve estas duas orientações fundamentais. Por efeito da citada lei de 2007, o segundo canal generalista regressou plenamente à concessão geral do serviço público, pondo-se fim à situação ambígua em que havia sido colocado em 2003. Retomando e desenvolvendo a inovação do contrato de concessão de 1997, o contrato de concessão do serviço público de televisão em vigor para o quadriénio 2008-2011 fixou metas quantitativas para o cumprimento das obrigações, em todos os canais abrangidos. As Tabelas 1 e 2, que procuram sistematizar as metas relativas aos programas de cultura, conhecimento e educação, evidenciam este salto qualitativo: o desenho concreto de requisitos mínimos verificáveis, não interferindo em si mesmo nas escolhas de programação e deixando uma ampla margem de exercício da independência dos respetivos responsáveis, estabelecia, ainda assim, um caderno de encargos e impunha mais enfaticamente a atenção às finalidades culturais associadas ao serviço público.

Tabela 1: As obrigações do primeiro canal de serviço público de televisão em matéria de cultura, conhecimento e educação, estabelecidas no contrato de concessão de 2008

Género	Cláusula CC artº alínea	Obrigações mínimas	Frequência	Média Mensal CC
Canal 1				
ENTRETENIMENTO	9ª - 10 b)	<i>programas de informação sobre as instituições políticas e promoção da cidadania, para os programas de debate e entrevista e para os programas de divulgação cultural</i>	<i>Semanal</i>	<i>4</i>
	9ª - 7 a)	Espaços de entretenimento que promovam a integração das gerações e grupos sociais, favoreçam o contacto entre cidadãos residentes nas diferentes regiões do território nacional e entre eles e as comunidades residentes no estrangeiro e valorizem a língua e a cultura portuguesas e a coesão nacional		
	9ª - 7 b)	Espaços de entretenimento com preocupação formativa, que contribuam, designadamente, para a promoção da cultura geral e da abertura ao conhecimento		
	9ª - 10 d)	<i>os grandes espetáculos culturais ou artísticos e para os programas dedicados à música portuguesa</i>	<i>Bimensal</i>	<i>2</i>
	9ª - 7 c)	Espaços de entretenimento originais e criativos, que estimulem a presença de novos valores na televisão portuguesa		
	9ª - 9 c)	Espaços regulares com grandes espetáculos culturais ou artísticos , em direto ou diferido, designadamente óperas, concertos, peças teatrais, bailados ou outras artes performativas		
	9ª - 9 d)	Espaços regulares dedicados à música portuguesa		
DOCUMENTAIS E DIVULG.	9ª - 10 c)	<i>programas de grande reportagem e documentários</i>	<i>Mensal</i>	<i>1</i>
	9ª - 6 f)	Espaços regulares de difusão de documentários originais , focando a realidade social, histórica, cultural , ambiental, científica ou artística portuguesa		
	9ª - 10 b)	<i>programas de informação sobre as instituições políticas e promoção da cidadania, para os programas de debate e entrevista e para os programas de divulgação cultural</i>	<i>Semanal</i>	<i>4</i>
FICÇÃO	9ª - 9 a)	Espaços regulares de divulgação de obras, criadores e instituições culturais portuguesas	<i>Mensal</i>	<i>1</i>
	9ª - 10 c)	<i>exibição de longas-metragens portuguesas</i>		
	9ª - 9 b)	Espaços regulares de exibição de obras cinematográficas portuguesas de longa-metragem		

Fonte: Contrato de Concessão do Serviço Público de Televisão, 2008

Tabela 2: As obrigações do segundo canal de serviço público de televisão em matéria de cultura, conhecimento e educação, estabelecidas no contrato de concessão de 2008

Género	Cláusula CC artº alínea	Obrigações mínimas	Frequência	Média Mensal CC
Canal 2				
DOCUMENTAIS E DIVULG. CULTURAL	10ª - 14 d)	<i>generalidade dos restantes programas</i>	<i>Semanal</i>	<i>4</i>
	10ª - 11 d)	Espaços regulares de informação e debate culturais , com especial atenção à atualidade artística nacional		
	10ª - 11 e)	Espaços regulares de entrevistas com personalidades da vida cultural portuguesa cobrindo a literatura, as artes, o património, o pensamento, a ciência e outras áreas		
	10ª - 11 f)	Espaços regulares de debate sobre temas sociais , que tenha em conta a pluralidade e a representatividade das organizações não governamentais		
	10ª - 12 b)	Espaços regulares de programação dedicados à divulgação e debate de temas que promovam o exercício da cidadania , tais como participação política, ambiente, defesa do consumidor, ação e solidariedade social ou igualdade de género		
	10ª - 12 c)	Espaços regulares dedicados ao ensino à distância		
	10ª - 13 b)	Espaços regulares de divulgação do livro e da leitura		
	10ª - 13 h)	Espaços regulares de sensibilização dos telespectadores para as técnicas e linguagem próprias dos meios de comunicação social , promovendo o seu sentido crítico		
	10ª - 13 j)	Espaços regulares especificamente direcionados para as pessoas com necessidades especiais		
	10ª - 13 l)	Espaços regulares especificamente direcionados para as comunidades imigrantes e minorias étnicas presentes em Portugal		
FICÇÃO	10ª - 14 c)	<i>obras cinematográficas de longa-metragem do moderno cinema português</i>	<i>Mensal</i>	<i>1</i>
	10ª - 13 c)	Espaços regulares de divulgação de obras cinematográficas de longa-metragem do moderno cinema português, o que inclui produções dos vinte anos anteriores à transmissão		
	10ª - 14 d)	<i>generalidade dos restantes programas</i>	<i>Semanal</i>	<i>4</i>
	10ª - 13 d)	Espaços regulares dedicados à cinéfilia , com uma forte componente pedagógica, que contextualizem as obras difundidas na história do cinema		
	10ª - 13 e)	Espaços regulares dedicados ao cinema europeu e a cinematografias menos representadas no circuito comercial de exibição		
	10ª - 13 f)	Espaços regulares dedicados a curtas-metragens e ao cinema de animação		
MUSICAIS E ERUDITOS	10ª - 14 b)	<i>espaços de debate sobre temas sociais e para espetáculos representativos de culturas ou artes de menor visibilidade</i>	<i>Quinzenal</i>	<i>2</i>
	10ª - 13 a)	Espaços regulares, em direto ou diferido , com espetáculos representativos de culturas ou artes de menor visibilidade, designadamente e de forma equilibrada, concertos de música erudita, etnográfica e jazz, peças teatrais ou bailados		
	10ª - 14 d)	<i>generalidade dos restantes programas</i>	<i>Semanal</i>	<i>4</i>
	10ª - 13 g)	Espaços regulares de promoção e divulgação da produção musical portuguesa		

Fonte: Contrato de Concessão do Serviço Público de Televisão, 2008

Por outro lado, tendo em vista as novas condições de desenvolvimento do serviço público no quadro da era digital, quer a Lei da Televisão de 2007 quer o contrato de concessão de 2008 indicaram como uma das vias principais para a afirmação do sentido do serviço público, da sua relevância social e da diferenciação face aos demais

atores do panorama televisivo concorrencial, a aposta nas áreas do conhecimento e da formação. Assim, a empresa ficou explicitamente autorizada a avançar com novos serviços de programas, desde que fossem dirigidos à divulgação do conhecimento e à juventude.

Finalmente, as mudanças introduzidas entre 2006 e 2008 reforçaram substancialmente o quadro de regulação, escrutínio e acompanhamento do serviço público. Falamos da criação da ERC, Entidade Reguladora da Comunicação Social, do reforço das competências do Conselho de Opinião da RTP, da criação do Provedor do Telespectador (assim como do Provedor do Ouvinte), da previsão expressa do acompanhamento parlamentar da atividade da empresa, seja ao nível da gestão, seja ao nível das direções de informação e programação³.

Portanto: novas obrigações, novas exigências de demonstração e de verificação do seu cumprimento, regulação reforçada – o que representa, no seu conjunto, a acentuação da identidade, da responsabilidade e da *accountability* do serviço público, seja do ponto de vista do “informar”, seja do ponto de vista do “entreter” e do “formar”.

É, evidentemente, mais difícil apreender e caracterizar a evolução ocorrida nos conteúdos de programação do serviço público. E, contudo, não é menos evidente que esse é o plano mais decisivo, para avaliar as suas potencialidades como recurso da política cultural.

Embora predomine a opinião impressionista, aliás usualmente emitida de forma muito assertiva e com vasta cópia de argumentos de autoridade, tem havido, entre nós, algum esforço para tratar a questão no plano analítico – e recorrendo à investigação empírica. Focando mais a dimensão da informação do que a da programação, mesmo assim com indicações interessantes para um ponto que nos é capital, qual seja a in/diferenciação do serviço público face aos operadores privados. Daremos só três exemplos. Estrela Serrano, comparando as coberturas da eleição presidencial de 2001, na RTP1, na SIC e na TVI, conclui que “existem poucas diferenças nos processos de tratamento da informação. Isso traduz a existência de uma socialização profissional eficaz, uma vez que os três canais adoptam técnicas semelhantes de tratamento da informação [...]”. Não seria, todavia, rigoroso concluir que a RTP constitui uma simples cópia dos canais comerciais” (Serrano, 2006: 481). Nuno Goulart Brandão, observando sistematicamente os jornais televisivos das 20 horas, no ano de 2003, nos mesmos

³ - A ERC foi criada pela Lei n.º 53/2005, de 8 de novembro; a Lei n.º 2/2006, de 14 de fevereiro, criou o Provedor do Ouvinte e o Provedor do Telespectador nos serviços públicos de rádio e de televisão; a Lei n.º 8/2007, de 14 de fevereiro, reforçou as competências do Conselho de Opinião.

canais, conclui que “os telejornais portugueses estão cheios de notícias geradoras de emoção, dramatização e espectacularidade como principais critérios para hierarquização da importância noticiosa” (Brandão, 2006: 222). Felisbela Lopes, tomando como amostra a última semana de novembro de 2006, sustenta que a RTP é a única estação que apresenta uma programação diversificada, contrastando com a oferta monotemática dos dois canais generalistas privados (Lopes, 2007).

Por outro lado, também há registo de ensaios de natureza mais normativa, que procuram retirar da investigação em ciências da comunicação linhas condutoras para uma organização e uma programação mais consentânea com a relevância cultural e a utilidade social do serviço público. Das que conhecemos, a mais interessante foi a contribuição da equipa da Universidade do Minho para o debate público que ocorreu em Portugal em 2002-2003 – uma contribuição inspirada pela ideia força de que “a orientação para a cidadania é o critério determinante da organização” desse serviço (Pinto, 2005: 49).

Haverá, certamente, muitos mais estudos, concluídos ou em curso, que abordem a questão. Não é nossa intenção propor qualquer tipo de síntese, nem teríamos capacidade para fazê-lo. É outro o objetivo: aplicar um conjunto de critérios relativamente simples, vinculados a algumas das missões mais consensualmente atribuídas ao serviço público, usando como material empírico a soma de documentos de prestação de contas, acompanhamento e avaliação disponíveis em Portugal – a saber, os relatórios do cumprimento das obrigações de serviço público, que a RTP tem de apresentar anualmente; os seus planos de atividade e relatórios e contas; as auditorias independentes promovidas pela ERC; o relatório anual de regulação, desta mesma entidade; os relatórios do Provedor do Telespectador; os pareceres do Conselho de Opinião.

4. Um exercício de avaliação de relevância cultural...

É inteiramente legítimo proceder à avaliação da qualidade cultural da programação televisiva a partir dos padrões de gosto, aliás plurais, que informem os avaliadores. Os cientistas sociais devem, contudo, evitar fazer dos seus próprios gostos a referência única ou predominante para o exercício da análise empírica. Um distanciamento mínimo face às querelas do gosto constitui, aliás, condição necessária para tomá-las a elas próprias como objeto de estudo e interpretação – e, designadamente, para evitar o preconceito infelizmente muito corrente nas apreciações das elites culturais sobre a televisão generalista, que é pensar que esta não deveria ter em conta os gostos dos públicos a que se dirige, mas sim, apenas, a norma estética e cultural de tais elites.

Uma maneira expedita de contornar as dificuldades de apreciação qualitativa é, entretanto, referi-la aos critérios que, na doutrina e na legislação europeia e nacional, sustentam a legitimidade e relevância do serviço público de televisão. Assim, para lá das obrigações de garantia de cobertura universal (em termos sociais e territoriais), de prestação de informação isenta, rigorosa e plural, de acolhimento dos tempos de antena e outras formas de expressão cívica e política, de atenção aos símbolos, factos e acontecimentos centrais para a estrutura da comunidade nacional e de orientação específica para os membros dessa comunidade residentes fora do país, assim como para outros interesses chave da política externa nacional, a doutrina e a legislação requerem do serviço público de televisão a satisfação de um conjunto de critérios que podem ser sumariados, para o que agora nos importa, em quatro dimensões fundamentais. Em primeiro lugar, a defesa, afirmação e desenvolvimento da identidade nacional, linguística e cultural, bem como da coesão sociocultural (a televisão como o “laço social”, de que fala Wolton, 1999). Em segundo lugar, a promoção da diversidade cultural e da pluralidade das suas expressões – quer no que interliga esta dimensão com a anterior, ou seja, a defesa da singularidade e do valor próprio da cultura nacional, no conspecto de identidades e culturas constitutivas do nosso mundo, quer no que ela significa respeito por, e promoção da diversidade entre géneros culturais, entre correntes estéticas, entre os múltiplos grupos, gostos e expectativas que configuram “o” público da televisão. Em terceiro lugar, a promoção da “criatividade e da excelência cultural” (para usar os termos do Livro Branco sobre o papel da BBC na era digital, que alinha este entre os seis “propósitos públicos” do serviço público britânico, a par de cidadania, educação, representação das nações, regiões e comunidades, afirmação internacional e transição para o digital, cf. Department for Culture, Media and Sport, 2006: 9) – quer dizer, o compromisso do serviço público com a criatividade no sentido amplo, social e cultural, no que ela representa liberdade, experimentação, inovação, desafio, exigência. E, em quarto lugar, o apoio às artes e indústrias culturais nacionais, com natural destaque para a arte e a indústria do cinema e audiovisual.

Nenhuma destas obrigações de natureza mais cultural é exclusiva do serviço público; ao contrário do que muitas vezes se diz, a legislação estende-as a todos os operadores generalistas e investe a entidade reguladora dos poderes indispensáveis à sua verificação. Mas elas adquirem intensidade e modulação próprias no serviço público, que tem especiais responsabilidades em matéria de identidade nacional, diversidade, criatividade e cooperação com o meio artístico e cultural. E é a uma dupla luz que devem ser ponderadas: por um lado, diferenciam-no face aos canais comerciais – e, portanto (juntamente com as restantes missões, de informação e cidadania, já atrás sumariadas), fundamentam a sua existência, atividade e modo de financiamento no

panorama audiovisual; por outro lado, caracterizam o seu papel e o contributo potencial para o sistema de políticas públicas orientadas para a cultura, a qualificação e a cidadania – e, portanto, legitimam a sua integração em tal sistema.

Podemos, assim, perguntar, com base nos vários documentos de acompanhamento e avaliação, se a programação generalista do serviço público favorece a diversidade, se promove a comunicação de formas culturais nacionais, se se diferencia, nestes termos, face aos concorrentes – e se, no conjunto da atividade, a concessionária participa, e de que modo, no incentivo à criação e produção audiovisual portuguesa. Não devemos, porém, fazer as perguntas numa espécie de vazio abstrato, como se o desempenho de gestores e programadores não fosse condicionado pelas circunstâncias concretas em que ocorre. Entre estas, duas são especialmente relevantes: os recursos financeiros disponíveis; as características e tendências das audiências.

O Quadro 2 compara, em diferentes indicadores financeiros, a situação portuguesa de 2009 com a média de 13 países europeus (Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Espanha, Finlândia, França, Holanda, Irlanda, Itália, Portugal, Reino Unido e Suécia). Todos mostram que a restrição de custos é mais forte entre nós, estabelecendo uma limitação às opções de produção e exibição de conteúdos, que a análise desapaixonada não pode deixar de relevar, e que não se vê como possa ser tão cedo levantada. (Pelo contrário, as decisões tomadas ou anunciadas pelas autoridades governamentais vão no sentido de aumentar a restrição).

Quadro 2: Indicadores de custos e proveitos do serviço público de televisão, em comparação internacional (2009)

	Portugal	Média	Desvio (%)
Custo operacional por habitante (€)	27,76	67,96	-59,2
Fundos públicos por habitante (€)	22,21	52,37	-57,6
Fundos públicos por ponto de audiência (M€)	5,48	21,24	-74,2
Receita de publicidade/Receita total (%)	16,00	16,00	
Fundos públicos por unidade de PIB (%)	0,14	0,17	-17,6

Fonte: Parecer do Conselho de Opinião anexo ao *Relatório do cumprimento das obrigações de serviço público*, RTP, 2010, citando os dados da *European Broadcasting Union*.

Da sua parte, embora entre 2002 e 2010 o par de canais generalistas da RTP tenha, primeiro, recuperado e, depois, estabilizado as audiências em níveis que significam uma efetiva influência social (Quadro 3), o facto é que o leque de programas que motivam maior adesão do público é relativamente reduzido, abrangendo tipicamente telenovelas, jornais televisivos, concursos, talk shows e reality shows, e jogos de futebol (cf. Quadro 4).

Quadro 3: Share dos canais generalistas e do conjunto de canais de cabo, 2002-2010

	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
RTP1	21,1	23,8	24,7	23,6	24,5	25,2	23,8	24,0	24,2
RTP2	5,3	5,0	4,4	5,0	5,4	5,2	5,6	5,8	5,3
SIC	31,5	30,3	29,3	27,2	26,2	25,1	24,9	23,4	23,4
TVI	31,4	28,5	28,9	30,0	30,0	29,0	30,5	28,7	27,5
Cabo/outros	10,6	12,3	12,7	14,1	14,0	15,4	15,2	18,2	19,7
TOTAL TV	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fontes: Marktest, *Anuário Media e Publicidade*; Obercom, *Anuário de Comunicação, 2009/2010*.

Quadro 4: Audiências dos canais generalistas, por género de programa, 2008 – 2010 (em %)

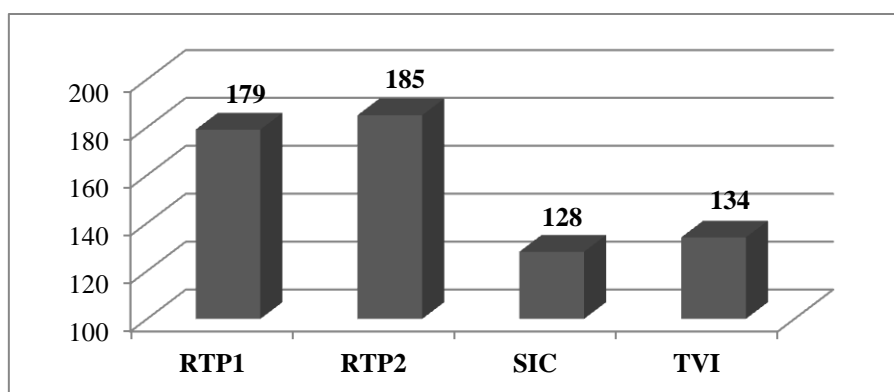
	Total		RTP1		RTP2		SIC		TVI	
	2008	2010	2008	2010	2008	2010	2008	2010	2008	2010
Arte e cultura	0,0	0,0	0,1	0,0	0,1	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0
Cultura geral/Conhecimento	3,5	3,2	2,5	2,7	23,4	20,9	2,5	1,9	1,2	1,3
Desporto	5,3	4,6	6,5	7,2	12,2	9,2	2,4	3,2	5,5	2,5
Divertimento	18,2	20,0	31,4	31,3	2,1	5,0	17,5	16,3	11,6	16,0
Ficção	31,4	29,7	13,6	11,9	15,9	16,8	35,1	36,0	45,1	42,5
Informação	22,6	23,8	33,3	35,0	11,2	11,4	21,8	22,6	16,9	17,5
Juventude	2,7	2,7	0,1	0,1	31,1	34,6	1,9	1,3	0,2	0,2
Outro	3,2	2,6	2,9	2,4	2,7	0,9	3,5	2,8	3,2	3,1
Publicidade	13,1	13,3	9,5	9,4	1,3	1,2	15,3	15,9	16,2	17,0
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: dados da Marktest, usados por Obercom, *Anuário de Comunicação 2009/2010*.

Vejamos, então – não no vazio, mas sim no quadro destas duas importantes condições, as disponibilidades financeiras e a estrutura e orientação das audiências – como é que, no último ano para que há informação disponível, 2010 (ou o ano mais próximo), a programação do serviço público generalista correspondeu aos critérios atrás assinalados: diversidade, diferenciação, cooperação com a criação artística e a indústria audiovisual.

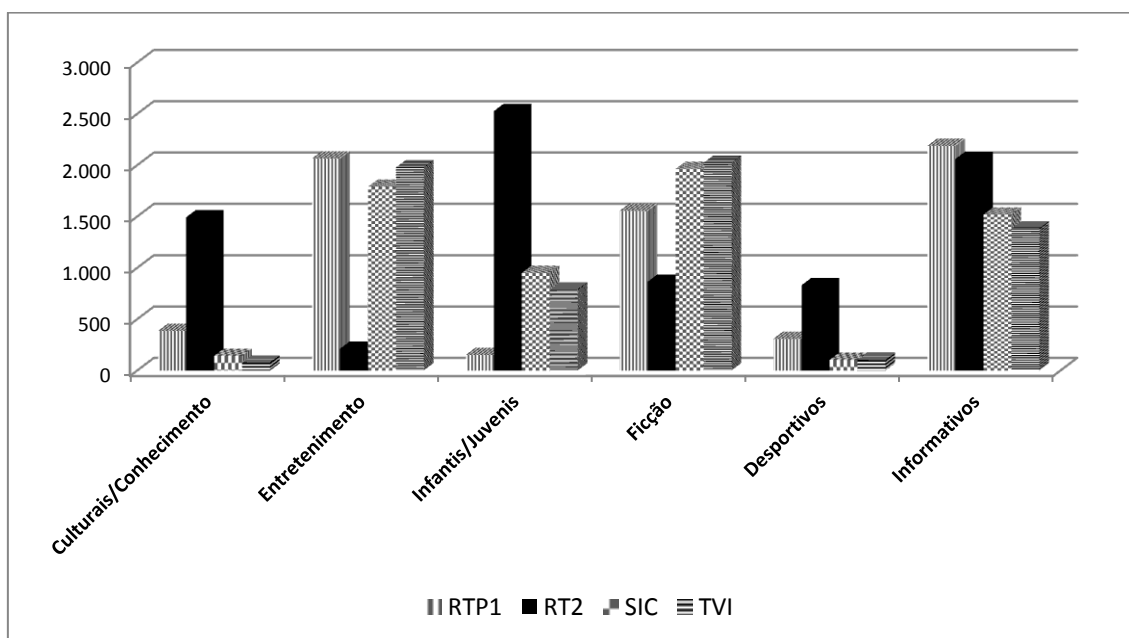
Os gráficos 1 a 4 mostram sucessivamente que: a) os dois canais públicos apresentam a maior diversidade de géneros emitidos; b) a RTP 2 se destaca no peso concedido aos programas classificáveis no macrogénero “cultura geral e conhecimento”; c) em comparação com outros países europeus, o serviço público português apresenta um fraco desempenho, em matéria de programação cultural, no seu primeiro canal generalista, mas é o mais bem cotado, no segundo canal.

Gráfico 1: Número de géneros emitidos em 2010 pelos canais generalistas



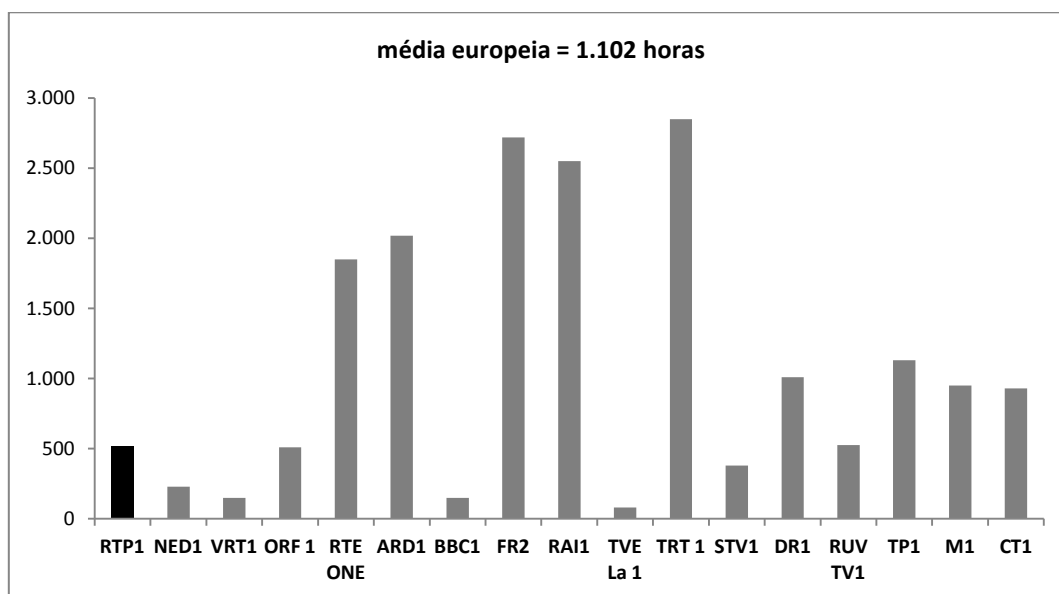
Dados citados no *Relatório do cumprimento das obrigações de serviço público, RTP, 2010*

Gráfico 2: Programação em 2010 dos canais generalistas, por seis macrogéneros (horas de emissão)



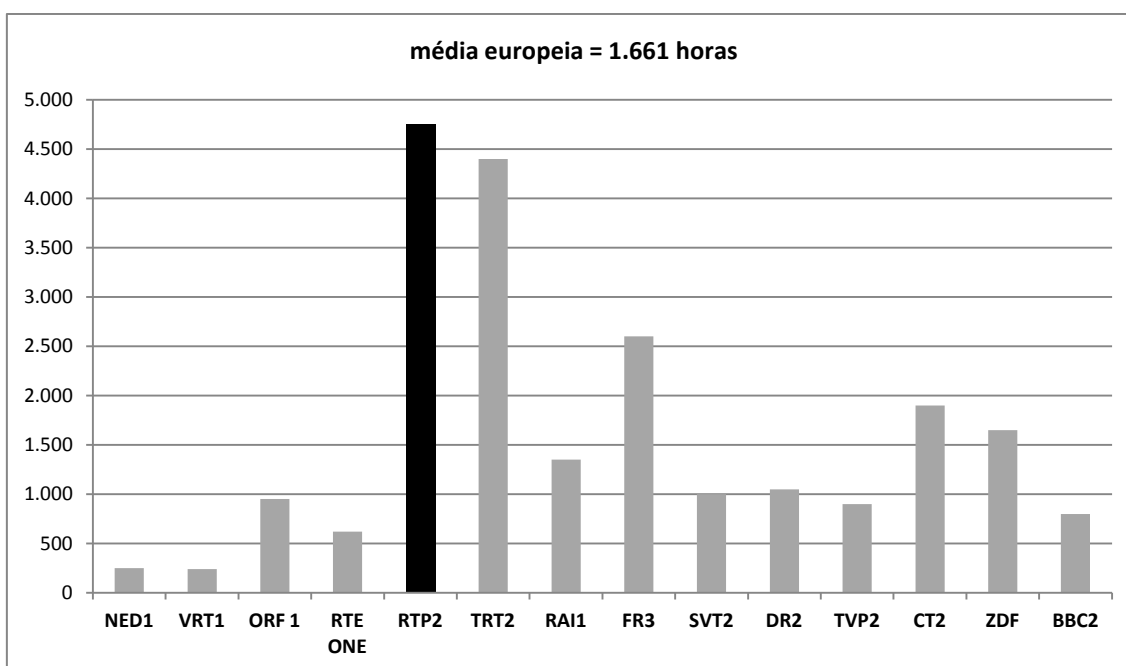
Dados citados no *Relatório do cumprimento das obrigações de serviço público, RTP, 2010*

Gráfico 3: A programação cultural do primeiro canal do serviço público em 2008, em comparação europeia (em horas de emissão)



Fonte: Relatório do cumprimento das obrigações de serviço público, RTP, 2010, citando EBU GUIDES – EBU Member’s TV Programming – Total Broadcast Output Hours – 2008 (July 2009)

Gráfico 4: A programação cultural do segundo do serviço público, em comparação europeia (em horas de emissão)



Fonte: Relatório do cumprimento das obrigações de serviço público, RTP, 2010, citando EBU GUIDES – EBU Member’s TV Programming – Total Broadcast Output Hours – 2008 (July 2009)

Já quanto à participação da concessionária do serviço público na produção artística e na indústria do cinema e audiovisual, são dois os dados mais relevantes. O primeiro é que, num quadro dominado pela especialização relativa dos dois operadores privados –

vivendo criticamente a programação da SIC da exibição de telenovelas brasileiras e a programação da TVI da exibição de telenovelas portuguesas que ela própria produz (tendo como consequência ser a TVI um ator chave da indústria audiovisual portuguesa) – a diferenciação da RTP tem sido a aposta em seriados portugueses de outra filiação programática, mas com um nível de investimento relativamente pobre. O segundo dado é que, por força das determinações da lei e do contrato, a RTP é o único operador que junta à participação no Fundo de Investimento do Cinema e Audiovisual (FICA, cuja lógica era a reunião de recursos reversíveis para os próprios investidores, visando a criação de escala no mercado audiovisual) a parceria com o Instituto do Cinema e Audiovisual (ICA) no apoio à realização e produção de filmes segundo critérios de valor artístico e cultural. Aliás, coerentemente, enquanto o FICA esteve ativo, a RTP contribuiu menos do que os operadores privados, reservando a maior fatia do esforço financeiro aos apoios à produção dos filmes selecionados nos concursos do ICA (em relação aos quais tem, depois, um direito-dever de exibição).

5. ...E do seu impacto financeiro

Desde 2003, os fundos públicos de que beneficia a RTP (provenham eles do Orçamento do Estado, como indemnização compensatória ou dotação de capital, ou da contribuição para o audiovisual), são expressamente alocados a diferentes rubricas de organização e conteúdos. (As receitas de publicidade são afetas ao serviço de dívida). Por exemplo, em 2010, dos 285 milhões de euros de fundos públicos, 43 milhões foram destinados à rádio, 143 milhões à RTP1, 42 milhões à RTP2, 16 milhões aos canais internacionais, 17 milhões aos canais regionais, 2 milhões à parceria com o ICA, etc.

Ora, como dispomos, para a televisão, da distribuição de programas pelos chamados macrogéneros, durante o ano de 2008, podemos fazer um exercício de cálculo do custo daqueles macrogéneros que julgemos mais próximos de uma programação cultural, para termos uma ordem de grandeza do que significa o investimento em cultura nos dois canais generalistas da televisão pública portuguesa. O Quadro 5 apresenta o exercício, permitindo formar uma ideia de quanto significou, financeiramente, a programação com conteúdos documentais e de divulgação cultural, de ficção (a que agregámos, por nos parecer lógico, o custo do protocolo com o ICA) e conteúdos musicais e eruditos. Chegamos assim a cerca de 48 milhões de euros/ano, uns 20% do total de fundos públicos nesse ano disponíveis para a empresa.

Quadro 5: A afetação do financiamento público a macrogéneros de natureza cultural, em 2008, RTP1 e RTP2

unidade: 1.000€	RTP1	RTP2
Financiamento público a afetar	131.083,6	41.921,7
Indemnização compensatória	71.076,8	
Contribuição para o Audiovisual	10.884,7	41.921,7
Dotação de capital	49.122,1	
Distribuição dos Macrogéneros		
Culturais/Conhecimento	6%	17%
Ficção	22%	10%
Infantis/Juvenis	2%	27%
Desportivos	5%	12%
Informação	30%	27%
Divertimento	32%	1%
Institucionais e religiosos	2%	6%
Afetação por Macrogéneros		
Culturais/Conhecimento	7.602,9	7.168,6
Ficção	28.838,4	4.066,4
Infantis/Juvenis	2.359,5	11.276,9
Desportivos	6.947,4	5.114,4
Informação	39.849,4	11.151,2
Divertimento	42.340,0	503,1
Institucionais e religiosos	3.146,0	2.683,0
Total	131.083,6	41.963,6
Total dos itens selecionados	36.441,2	11.235,0
	47.676,3	
Peso no financiamento global TV	20,3%	

Cálculos dos autores, cruzando informação contida no *Relatório de auditoria à empresa concessionária do serviço público de televisão, Rádio e Televisão de Portugal, S.A.* (ERC, 2008) - para a afetação do financiamento público - e - no que toca à distribuição de programas emitidos segundo os macrogéneros - no *Relatório de regulação de 2008*, da ERC.

Veja-se agora a previsão da distribuição do teto de despesa para a cultura aprovado no Orçamento do Estado para 2012, tal como o secretário de Estado da Cultura a apresentou, na Assembleia da República, em novembro de 2011, no quadro da discussão da respetiva proposta de Lei (Quadro 6):

Quadro 6: Distribuição do Orçamento do Estado para a cultura, por grandes domínios de intervenção, em 2012 (em milhões de euros)

Domínios de intervenção	2012	%
Apoio a Atividades Socio Culturais	13,17	8%
Apoio às Artes	44,32	27%
Arquivos e Bibliotecas	21,18	13%
Cinema	15,47	9%
Património	60,96	36%
Serviços de Governação e de Suporte	12,01	7%
Total	167,1	100%

Fonte: Secretaria de Estado da Cultura, apresentação do Orçamento do Estado para 2012 ao Parlamento, novembro 2011, disponível no sítio eletrónico da Assembleia da República - Comissão de Orçamento, Finanças e Administração Pública.

Os 48 milhões de euros gastos, em 2008, pela RTP em programação de natureza mais cultural comparariam, pois, com os 44 milhões do total de apoio às artes previsto para 2012. Se acrescentássemos àquele número o valor despendido, nas Antenas 1, 2 e 3 da rádio pública, com o macrogénero “divulgação musical, alinhamento musical e concertos” (Quadro 7), chegaríamos a um valor na ordem dos 66 milhões de euros - o qual superaria a soma dos apoios previstos em 2012 para as artes e o cinema, ou o valor reservado para todo o património...

Quadro 7: A afetação do financiamento público a macrogéneros de natureza cultural, em 2008, na Antena1, Antena 2 e Antena 3

unidade: 1.000€	ANTENA 1	ANTENA 2	ANTENA 3
Financiamento público a afetar	18.083,0	6.126,0	5.834,5
Distribuição dos Macrogénreos			
Informativo	24,6%	1,1%	2,0%
Desportivo	11,2%	0,0%	0,0%
<i>Divulgação musical, alinhamento musical e concertos</i>	47,3%	91,6%	80,0%
Programa de palavra	14,4%	5,6%	12,0%
Institucionais/Religioso	1,2%	0,2%	0,2%
Continuidade	1,3%	1,5%	6%
Afetação por Macrogénreos			
Informativo	4.446,6	66,8	121,4
Desportivo	2.027,1	0,0	0,0
<i>Divulgação musical, alinhamento musical e concertos</i>	8.553,3	5.611,4	4.653,6
Programa de palavra	2.604,0	343,1	690,8
Institucionais/Religioso	217,0	12,3	11,7
Continuidade	235,1	91,9	357,1
Total	18.083,1	6.125,5	5.834,6
Total dos itens selecionados	8.553,3	5.611,4	4.653,6
	18.818,3		
Peso no financiamento global Radio	42,0%		

Cálculos nos termos indicados no Quadro 5

Este exercício é muito grosseiro, evidentemente. Tentamos sugerir aos leitores uma ordem de grandeza. Com um só e simples objetivo: recordar a relevância, também em termos financeiros, dessa função no serviço público de comunicação social, que poderá ser entendida, assim o queiramos, como um dos recursos da política cultural – e, portanto, a escala completamente diferente em que ela colocaria esta política, se acaso fosse como tal concebida e efetivada.

6. Súmula e pistas de desenvolvimento

2002 marcou o início de um novo ciclo para o serviço público português de rádio e televisão. Neste ciclo, melhorou significativamente o financiamento, quer do ponto de vista do volume quer quanto à regularidade do processamento, terminando com a espiral de endividamento a que a empresa concessionária havia sido submetida e criando condições para o seu saneamento; ao mesmo tempo que diminuíram, também significativamente, os custos operacionais, através de medidas de fusão e racionalização organizacional e de modernização tecnológica. A RTP ganhou uma estabilidade e

profissionalização na sua administração como nunca tinha conseguido – bem simbolizadas no facto de, em 2005 e pela primeira vez na sua história, a uma mudança de orientação política do governo não ter correspondido uma mudança na administração e pelo não menos relevante facto de o mesmo se ter verificado em 2011. Ao contrário do que prenunciava o debate político de 2002, o serviço público acabou por não perder nenhum dos seus serviços, antes os desenvolveu. As obrigações foram reforçadas e densificadas, estabelecendo-se desde 2008 um quadro de metas quantitativas a cumprir. Foram aprofundados os mecanismos de independência profissional dos gestores e programadores (respetivamente face ao governo e face ao governo e à administração) e, do outro lado, os mecanismos de prestação de contas, regulação e acompanhamento social e político-parlamentar da atividade e dos resultados (mecanismos tais como a fiscalização pela Entidade Reguladora da Comunicação Social, as auditorias independentes, os Provedores, o Conselho de Opinião ou as audições parlamentares dos responsáveis).

Esta evolução não conduziu a Rádio e Televisão de Portugal a nenhum estado de abundância, nem tal era o seu propósito. Como o quadro 2 atrás mostrou, os custos e os proveitos do serviço público português estão carateristicamente abaixo dos comparadores europeus. Pelo contrário, foi-lhe imposta uma redução de custos. Mesmo assim, e não obstante o arrefecimento da disputa partidária, foi constante ao longo da década que aqui consideramos o questionamento no espaço público (e, em particular, na chamada imprensa popular) do custo e da relação entre custo e qualidade na televisão pública. Esta conseguiu recuperar e estabilizar audiências, demonstrar maior eficiência económica, afirmar alguma diferenciação face ao panorama da televisão generalista (muito dominado pela programação de pendor monotemático) e, sobretudo, ver reconhecida a relevância e credibilidade, nesse mesmo panorama, da informação produzida (fosse em termos noticiosos, fosse em termos de opinião e debate). Enfrentou, porém, e enfrenta problemas que não lhe são exclusivos, antes desafiam todo o modelo europeu, mas que nela adquirem particular acuidade.

Alguns dos problemas decorrem ainda das condições da abertura do meio à iniciativa privada, outros têm mais diretamente a ver com o contexto da era digital. A dupla crise, de influência e de legitimidade social, do serviço público – bem identificada por Arons de Carvalho (2009: 152-171), em termos que damos por reproduzidos – está longe de vencida. Num quadro de diversificação dos modos e tempos de acesso e de consumo televisivo; de multiplicação das plataformas de distribuição e receção de conteúdos; de maior presença e impacto de serviços de programas temáticos e de outros tipos de serviços audiovisuais, com a conseqüente erosão da televisão generalista e de acesso

livre e com a correlativa emergência de uma questão que a televisão nunca havia anteriormente enfrentado – a dualidade social no acesso aos conteúdos, porque alguns, e entre eles os mais apelativos ou qualificados, são pagos; num quadro de custos crescentes e receitas comerciais em queda, de concorrência mais aguda e em padrões de mais baixo valor - neste quadro, são óbvios os desafios que enfrenta o serviço público, os limites para a sua sustentação financeira no esforço pedido aos contribuintes, as exigências, muitas vezes desproporcionadas, que lhe são colocadas pelas audiências, pela opinião publicada, pelos grupos de interesse e pelos poderes políticos e sociais, e são também óbvias as suas especiais responsabilidades pela manutenção de níveis aceitáveis de coesão e integração social, de independência e rigor informativo, de acolhimento das diferentes expressões, de ética de antena e de qualidade de conteúdos. Numa era que é ao mesmo tempo concorrencial e digital, não são fáceis, embora sejam vários e prometedores, os caminhos de realização daquelas que, ditas desta ou daquela maneira, continuam a ser as finalidades centrais do serviço público de televisão: informar e formar, promover a cidadania e favorecer a identidade coletiva, seja no plano patrimonial, seja no plano criativo, garantir a diversidade na oferta de lazer, ocupação, símbolos, informações, conhecimentos, bens culturais e oportunidades de comunicação, expressão e participação pública.

Agora que tudo indica que se vai iniciar um novo ciclo na evolução do serviço público português, com essa rutura essencial com a situação presente e com o modelo europeu que é a prometida redução da televisão pública generalista a um só canal, e sem publicidade comercial, talvez valha a pena ter em conta a análise do período que se estendeu, sem descontinuidades de maior, entre 2002 e 2012⁴.

Limitámo-nos, aqui, a propô-lo, sugerindo um ângulo de análise que nos parece demasiado esquecido: a relevância do serviço público de comunicação social como recurso cultural – designadamente no âmbito das políticas públicas para a cultura. Há matéria de sobra para a investigação empírica conduzida pelos critérios das ciências da comunicação, da sociologia ou da economia. Uma investigação que não se deixe sobrelevar pelas meras apreciações de gosto ou pelo jogo cruzado dos interesses e das visões de mundo (tão notoriamente influentes quando se trata de atribuir missões ou indicar públicos alvo para a rádio ou a televisão pública); e que procure fazer uma leitura objetiva e distanciada dos quadros normativos e das concretas condições de

4 - Como já atrás se disse, em virtude de divergências insanáveis entre os partidos da coligação, o Governo acabaria por adiar, em janeiro de 2013, a processo de privatização da RTP. Não obstante, a indefinição que a empresa e o serviço público viveram no segundo semestre de 2011 e em todo o ano de 2012 acabou por fazer voltá-los a tempos de instabilidade, incerteza e erosão que, na prática, significaram uma efetiva rutura com o ciclo que havia sido iniciado em 2002. (Nota acrescentada em janeiro de 2013).

cumprimento, das estratégias de ação e dos respetivos indicadores de desempenho e resultado, e não por referência a modelos ideais mas sim contextualizando-os nas realidades económicas, sociais e políticas.

Do exercício analítico que fizemos parece-nos ressaltarem quatro conclusões fundamentais. A primeira é que, ao longo do ciclo de 2002 a 2012, foi clarificado e densificado o quadro de obrigações e metas legais e contratuais e os correlativos instrumentos de acompanhamento, controlo e verificação, no que importa ao serviço público. A segunda é que este recuperou e consolidou uma margem (cuja amplitude careceria de ser discutida, mas de qualquer modo uma margem) de diferenciação, no panorama audiovisual. A terceira conclusão é que o peso específico relativo da programação e atividade conexas ligada às dimensões da cultura, do conhecimento e da formação, constitui (juntamente com os seus equivalentes do lado da informação, e a par das restantes e conhecidas especificidades do serviço público, como a cobertura universal, a afirmação internacional ou os direitos de antena), constitui, dizíamos, um fator de diferenciação e um conteúdo daquela margem. E a quarta conclusão é que, maior ou menor, mais robusta ou mais frágil, consolidada ou precária, em crescimento ou em regressão, a margem de diferenciação própria do serviço público representa, em termos de custo de serviço, público atingido e nível de influência conseguida, um não despreciando ativo, que compara bem, nesses planos, com qualquer dos grandes instrumentos disponíveis da política cultural – e assim poderá ou poderia constituir um recurso crítico dessa política.

Evidentemente, pensar o serviço público de comunicação social como um recurso de política cultural abre caminhos, talvez ainda por experimentar com vontade e energia, para a própria política pública para esse serviço. Esse seria já, porém, outro tema..

Referências bibliográficas

Brandão, Nuno Goulart (2006): *Prime time: do que falam as notícias dos telejornais*, Cruz Quebrada: Casa das Letras.

Cardoso, Gustavo (2006): *Os media na sociedade em rede*, Lisboa: Gulbenkian.

Cardoso, Gustavo; Espanha, Rita; Araújo, Vera, orgs. (2009): *Da comunicação de massa à comunicação em rede*, Porto: Porto Editora.

Carvalho, Alberto Arons de (2009): *A RTP e o serviço público de televisão*, Coimbra: Almedina.

Department for Culture, Media and Sport (2006): *A public service for all: the BBC in the digital age. White paper presented to Parliament by the Secretary of State for Culture, Media and Sport*, Londres.

Lopes, Felisbela (2007): “Dos excessos da TV generalista: retratos da informação semanal emitida em horário nobre”, *Comunicação e sociedade*, 11: 135-148.

Pinto, Manuel (2002): *Televisão, família e escola: pistas para agir*, Lisboa: Presença.

Pinto, Manuel, coord. (2005, [2003]): *Televisão e cidadania: contributos para o debate sobre o serviço público*, 2.^a ed. rev., Porto: Camo das Letras.

Neves, José Soares (2011): *Práticas de leitura da população portuguesa no início do século XXI*, tese de doutoramento, Lisboa: ICSTE-IUL.

Rebelo, José, coord. (2008): *Estudo da recepção dos meios de comunicação social*, Lisboa: Entidade Reguladora da Comunicação Social.

Serrano, Estrela (2006): *Jornalismo político em Portugal: a cobertura de eleições presidenciais na imprensa e na televisão (1976-2001)*, Lisboa: Colibri/Instituto Politécnico de Lisboa.

Wolton, Dominique (1999 [1997]): *Pensar a comunicação*, trad., Lisboa: Difel.

Augusto Santos Silva é doutorado em Sociologia, professor da Faculdade de Economia da Universidade do Porto, e investigador do Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
asilva@fep.up.pt

Maria José Ribeiro é licenciada em Economia. Trabalha atualmente na Câmara Municipal de Lisboa.
patagonia@vizzavi.pt

PUBLIC SERVICE BROADCASTING AND CULTURAL POLICY

The Portuguese experience, 2002-2012

Augusto Santos Silva

Universidade do Porto, Portugal

Maria José Ribeiro

Câmara Municipal de Lisboa, Portugal

Abstract: It is quite rare the assessment of public service broadcasting as an asset of cultural policy. However, there is a reasonable amount of elements that could feed a debate on this issue, be it political or academic. Considering the Portuguese experience between the years of 2002 and 2012, this paper examines the role of public service broadcasting as a cultural resource, and, specifically, its relevance for cultural public policy. This is an important area for empirical research, according to the standards of economics, sociology and communication sciences. And it implies the analysis of objective conditions, restrictions and possibilities of financial, legal and contractual contexts, and the consideration of the outputs and the impact of concrete broadcasting.

Keywords: Culture; cultural policy; public media service.

1. The cultural relevance of public service media

It is quite rare, in Portugal, the assessment of public service broadcasting as an asset of cultural policy. At the most, we can find impressionist approaches. However, there is a reasonable amount of elements that could feed a debate on this issue, be it political or academic. Some of these elements are the legal and contractual framework, indicators of activity and output or decisions and recommendations by independent regulators.

This is indeed a very pertinent issue.

On the one hand, radio and television are the most pervasive of mass media. All households have access to free-to-air services. The survey applied, in 2006-2007, by the National Plan for Reading reported that 98% of the 2,552 individuals interviewed saw television and 71% listened to the radio on a daily basis (Neves, 2011: 266, 278). ERC, the Portuguese regulator for media, promoted another survey, in 2007, interviewing 2,205 individuals. Table 1 compares the use of radio and television to that of newspapers, magazines, books, cinema and personal computers:

Table 1: Regular exposure to media by age, 2007 (%)

Medium	15-30 years	31-50 y	51-64 y	65+ y
Television	99.1	99.3	99.9	99.8
Radio	79.9	78.7	65.9	55.2
Newspapers	61.4	68.4	59.9	32.9
Magazines	52.5	49.3	40.6	17.6
Books	58.9	41.8	35.1	16.4
Cinema	71.8	41.0	26.1	6.0
Computer	70.4	42.2	21.0	2.4

Source: Rebelo, 2008: 68.

We know that computers and internet are polarizing cultural consumption. This changes, but does not eliminate, the role of television. As Gustavo Cardoso (2006: 229-230, 259) puts it, television is “the key element of the meta-system of entertainment” (which also includes cinema, music or multimedia games) and shares with the internet “the central role” of the “meta-system of information” (see also Cardoso, Espanha & Araújo, 2009). Therefore, cultural policy must consider audiovisuals with the same attention dedicated to other cultural industries and arts.

On the other hand, the educational and cultural relevance of public service broadcasting constitutes, along with independence and pluralism of information, the very fundament of its existence, according to European views. Clearly, culture plays a role in the triadic formula that epitomizes BBC mission: “to inform, to educate, to entertain”, and it also underlies the ambition of public broadcasters to offer a “quality and popular television”.

Empirical research has shown how illusive could be the expectation (so vivid within certain European elites) that public, free-to-air, generalist television would become the great “popular school” (Pinto: 2002: 22). The same occurs in what regards the relationship between television and culture: one cannot deny their discontinuities. “For some forms of culture, Wolton (1999: 123) wrote, television simply is not the best instrument of communication”.

This does not mean that television should be excluded from the system of cultural resources. The end of public monopoly and the rise of private broadcasters, firstly, and then the current transition to digital era, changed the conditions in which public players operate. But, even in the new conditions of strong competition in contents and networks, improvement of pay-tv and other media services, high criticism on the public service broadcasting, the cultural relevance of the later, in all its dimensions, is still both a real fact and an issue for political controversy and decisions.

Indeed, this is one of the pillars of the European legislation. The Directive “Television without frontiers” (1989, revised in 1997) and the one who replaced it, “Audiovisual media services” (2007, revised in 2010) establish some derogation from the general conditions of competition and impose specific obligations (e.g., in terms of language to be used, and the proportion of European works and independent production to be broadcasted). The justification is to protect the diversity of cultural expressions and to promote the cultural identity, both of each Member-State and of Europe as a whole. Logically, these obligations apply mostly to free-to-air television and are especially mandatory for public service broadcasting.

Radio and television can be analysed in terms of civil rights (freedom of speech, right to information, cultural rights), in terms of social cohesion, and in terms of cultural identity and cultural diversity. By any of these criteria, public broadcasters have specific - and, in comparison with private players, additional - goals, obligations and capabilities. To consider the public service broadcasting from the point of view of cultural policy means to look at the potential of these specificities.

2. The Portuguese experience, 2002-2012

The Portuguese case can be examined fruitfully. The decade from 2002 to 2011 is a rather homogeneous period, distinct from its predecessor and, most probably, from the one that is now emerging. Public service broadcasting was submitted to a strong intervention that changed dramatically some of its pillars – namely, funding, organisation and performance.

In the year 2002, according to Alberto Arons de Carvalho (2009: 388), the public television company, RTP, “was probably living the most serious crisis of its history”. In contrast with the European tradition, it was a motive of huge political dispute. Indeed, it was one of the main topics of the electoral campaign that eventually led to the substitution of a new right-wing government for the incumbent socialist government. PSD (the centre-right party) presented as one of its electoral proposals to eliminate some cultural outputs provided by public broadcasting, such as the radio channel dedicated to classical music and the second generalist television channel. Once in office, the new government headed by PSD did in fact moderate that position: neither of the two channels was eliminated. RTP2 (the cultural channel) was then transformed into a rather hybrid legal and organisational figure, formally detached from the general concession of public service but put under the responsibility of the public company in a so-called transitional period to a future delivery to “civil society”. Nevertheless, the

most emblematic cultural programme of the Portuguese public television, “Acontece” (“So it happens”), was conspicuously brought to an end.

So the decade began in a quite unfavourable atmosphere. But subsequently things took, for reasons that are not possible to detail here, a different direction. Through the ambiguous solution just mentioned, RTP2 was preserved; a new management started an important process of financial recover of the company, whose main elements were a sound increment of public funding, the reduction of the debt and reduction of operational costs. This route was pursued in 2005-2011, now under the responsibility of two socialist governments. Its success strongly contributed to overcome the structural crisis of RTP, to win back social legitimacy for the public service and to establish an unprecedented, though fragile, consensus among the main political parties.

In 2011-2012, the new right-wing government announced a new cycle for the public service broadcasting. Until present time, no final and formal decisions have been taken, only postponed. But as a new period is emerging, it's absolutely pertinent, for analytical purposes, to isolate the years 2002-2012.

3. Changes in public service television

During the decade of 2002-2011, public service suffered relatively few changes in what regarded radio. The contractual framework – that specifies obligations and terms of assessment – remained the one signed between the State and the company in 1999. Its funding continued to be provided by a tax paid by households. And its cultural relevance followed two main guidelines: the promotion of national language and culture; and the promotion of cultural diversity by means of a specific attention paid to minority expressions, with particular focus on classical music, to which the public radio allocates a channel.

On the contrary, public service television undertook deep and significant changes. We shall concentrate on them.

First, the whole legal, contractual and regulatory framework has changed. In 2007, Parliament passed a new law that reinforced the obligations of all the broadcasters and the assessment of their compliance by the regulatory committee. At the same time, the specific obligations of public service were also reinforced. These two major guidelines were preserved in the revision Parliament approved in 2011, when the European Directive on Audiovisual Media Services was transposed into Portuguese legislation. The second channel (RTP2, the cultural channel that lived, since 2003, in a rather ambiguous and hybrid “public-private” regime) returned to the general concession. The

contract signed by the State and RTP for the 2008-2011 quadrennium established quantified standards for compliance with the legal and contractual obligations, in all channels. Tables 2 and 3 highlight the standards for programmes dealing with culture, knowledge and education, showing this move forward: with no interference on editorial autonomy, the public authorities emphatically demanded more attention to the cultural objectives of the public service broadcasting.

Table 2: Cultural and educational obligations of RTP1, according to the 2008 concession contract (CC)

Genre	Clause CC art paragraph	Minimum Obligations	Frequency	Monthly average CC
CHANNEL 1				
ENTERTAINMENT	9 ^a - 10 b)	Information programmes about the political institutions and the promotion of citizenship; debate and interview programmes; and programmes of cultural dissemination	<i>Weekly</i>	<i>4</i>
	9 ^a - 7 a)	Entertainment programmes that promote the integration of social groups and generations, promoting contact between residents in different regions of the country and between them and the communities living abroad; and promotion of the Portuguese language and culture, and of the national cohesion		
	9 ^a - 7 b)	Entertainment programmes with an educational dimension, which contribute, in particular, to the promotion of general culture and knowledge		
	9 ^a - 10 d)	Great cultural or artistic performances and programmes dedicated to the Portuguese music	<i>Bi-monthly</i>	<i>2</i>
	9 ^a - 7 c)	Original and creative entertainment programmes, that stimulate the presence of new values on Portuguese television		
	9 ^a - 9 c)	Regular programmes with large cultural or artistic performances , live or recorded, such as operas, concerts, plays, ballets and other performing arts		
	9 ^a - 9 d)	Regular programmes dedicated to Portuguese music		
DOCUMENTARY AND CULTURAL DISSEMINATION	9 ^a - 10 c)	Great reportage and documentary programmes	<i>Monthly</i>	<i>1</i>
	9 ^a - 6 f)	Regular broadcasting of original documentaries, focusing on social, historical, cultural, artistic, scientific and environmental Portuguese reality		
	9 ^a - 10 b)	Information programmes on the political institutions and the promotion of citizenship, debates, interviews and programmes of cultural dissemination	<i>Weekly</i>	<i>4</i>
	9 ^a - 9 a)	Regular programmes of dissemination of works, creators and cultural institutions in Portugal		
FICTION	9 ^a - 10 c)	Exhibition of Portuguese full-length movies	<i>Monthly</i>	<i>1</i>
	9 ^a - 9 b)	Regular programmes of full-length Portuguese movies exhibition		

Table 3: Cultural and educational obligations of RTP2, according to the 2008 concession contract

Genre	Clause CC paragraph	Minimum Obligations	Frequency	Monthly average CC
CHANNEL 2				
DOCUMENTARY AND CULTURAL DISSEMINATION	10 ^a - 14 d)	other programmes	<i>Weekly</i>	<i>4</i>
	10 ^a - 11 d)	Regular information programmes and cultural debates , with special attention to the artistic national events		
	10 ^a - 11 e)	Regular programmes of interviews with personalities of Portuguese cultural life covering literature, arts, heritage, thought, science and other areas		
	10 ^a - 11 f)	Regular programmes of debate on social issues , taking into account the plurality and the representation of non-governmental organizations		
	10 ^a - 12 b)	Regular programming spaces dedicated to dissemination and debate of themes that promote the exercise of citizenship , such as political participation, environment, consumer protection, social solidarity and gender equality		
	10 ^a - 12 c)	Regular programmes devoted to distance learning		
	10 ^a - 13 b)	Regular programmes of dissemination of books and reading		
	10 ^a - 13 h)	Regular programmes of education to media , promoting critical awareness		
	10 ^a - 13 j)	Regular programmes specifically targeted to people with special needs		
	10 ^a - 13 l)	Regular programmes specifically targeted to the immigrant communities and ethnic minorities present in Portugal		
FICTION	10 ^a - 14 c)	Full-length cinematographic works of the modern Portuguese cinema	<i>Monthly</i>	<i>1</i>
	10 ^a - 13 c)	Regular programmes of dissemination of full-length cinematographic works of the modern Portuguese cinema, which includes productions of the twenty years prior to the broadcast		
	10 ^a - 14 d)	other programmes	<i>Weekly</i>	<i>4</i>
	10 ^a - 13 d)	Regular programmes dedicated to the cinophilia , with a strong educational component, relating the works broadcasted to the history of cinema		
	10 ^a - 13 e)	Regular programmes dedicated to European cinema and filmmakers less represented in the commercial exhibition		
	10 ^a - 13 f)	Regular programmes dedicated to short movies and animation		
MUSICAL AND CLASSICAL	10 ^a - 14 b)	Debate programmes on social issues and performances representing cultures or arts with less-visibility	<i>Fortnightly</i>	<i>2</i>
	10 ^a - 13 a)	Regular programmes, live or recorded , of performances representing cultures or arts with less-visibility, namely and in a balanced manner, concerts of classical music, ethnographic and jazz, plays or ballets;		
	10 ^a - 14 d)	other programmes	<i>Weekly</i>	<i>4</i>
	10 ^a - 13 g)	Regular programmes of promotion and dissemination of the Portuguese musical production		

On the other hand, the legislation and contract above mentioned urged RTP to invest first and foremost in the areas of youth and knowledge, in the process of transition to

digital television. The public broadcaster received a license to develop channels dedicated to those areas.

Finally, the changes decided in 2006-2008 gave a new central role to regulation and assessment issues. The ERC, Regulatory Authority for Media, was founded in 2006, this representing a new and robust public independent regulator, elected by at least two thirds of the Members of Parliament. The Opinion Council of RTP, a body that includes several representatives of civil society along with personalities elected by Parliament, was reinforced. For the first time, two Ombudsmen were appointed, one for public television and the other for public radio. And Parliament incremented its powers of scrutiny and assessment of the public broadcaster's activity, both at management and editorial level.

So, at the end of this three-year period, a new frame was designed, increasing the requirements and accountability of public service broadcasting.

Of course, it is easier to mark conspicuous normative alterations than to point out effective changes in real performance and output. Unfortunately, impressionist opinions do contaminate the public debate. But we can consider a few empirical researches that prove to be useful.

Information is the main subject of these researches. Among others, Estrela Serrano (2006), analysing the television coverage of the presidential election of the year 2001, concluded that public and private television channels converged, but this did not mean that RTP's approach was a "copy" of the private channels. Nuno Goulart Brandão (2006) examined primetime news of the year 2003, in all channels, observing that all of them followed the same criteria for relevance of the facts reported, giving priority to emotional, dramatic and spectacular features. And Felisbela Lopes (2007), focusing on television programming on the last week of November 2006, compared the diversity of genres exhibited by the public channels to the monothematic nature of the private channels' agenda.

We can also turn to more normative essays on the mission and identity of public service broadcasting. To our knowledge, the most interesting is the contribution of the University of Minho to the public debate hold in Portugal in 2003-2004. The leading idea was that "the orientation towards citizenship should be the ultimate guideline of the structuring" of RTP (Pinto, 2005: 49).

Taking into account all these elements, this paper proposes another set of criteria and materials to scrutinize the cultural relevance of public service broadcasting. We shall

consider (a) the legal and contractual obligations, (b) the degree of compliance to them and (c) the financial resources engaged. And we shall use, as materials for assessment, (a) the reports that RTP must deliver annually to demonstrate the fulfilment of legal and contractual requirements, (b) RTP's activity and budget annual reports, (c) the independent audits of ERC (the regulator) and (d) relevant reports from the Opinion Council and the Ombudsmen.

4. An assessment of cultural relevance...

In order to avoid unreasonable levels of subjectivism, we chose as criteria to assess the quality of public television those to which refer the European legislation and recommendations. One can summarize them according to four different dimensions. First of all, the defence, promotion and development of national, linguistic and cultural identity, as well as the promotion of sociocultural cohesion (generalist television as a “social link”, as Wolton [1999] adequately expressed it). Secondly, the promotion of cultural diversity – be it the singularity and distinctiveness of Portuguese culture, compared to others, or the plural expressions that internally constitute our culture, in terms of regions, genres, artistic schools, social groups or audiences. Thirdly, the promotion of “creativity and cultural excellence” (we quote the White Paper on BBC in digital era, see Department for Culture, Media and Sport, 2006), this meaning a commitment to a large and comprehensive view of creativity, as freedom, experimentation, innovation and challenge. Finally, the support of national arts and cultural industries, naturally focusing on cinema and audiovisuals.

None of these obligations bind exclusively the public service broadcasting. They apply to all free-to-air broadcasters, public or private. But the intensity and modalities they assume in public service broadcasting are indeed specific, attributing broader responsibilities to the former, in what concerns national identity, diversity, creativity and partnership with the artistic milieu. In this sense, we can and must speak of the specificity of public service – versus commercial programmes – and of its linkage to public cultural policies.

Therefore, one has some sound questions to address. Do the generalist programmes of public service broadcasting favour diversity? Do they promote public communication and the spreading of several cultural forms? Do they configure an alternative to commercial broadcasting? Do they participate in the public endowment for arts? Do they establish a benchmark for national audiovisual production?

However, these are not simply theoretical questions. We cannot answer them reasonably if we don't consider the concrete circumstances in which the public

broadcaster operates. Two of them are especially important: the available financial resources; the characteristics and trends of audiences.

Table 4 compares, according to different variables, the Portuguese situation in 2009 with the average of 13 European countries (Austria, Belgium, Denmark, Finland, France, Germany, Ireland, Italy, Netherlands, Portugal, Spain, Sweden and United Kingdom). One easily sees that cost restrictions are stronger in Portugal, drawing a limit to managerial and editorial options in terms of production and broadcasting.

Table 4: Financial indicators of the public service broadcasting, in international comparison (2009)

	Portugal	Average	Deviation (%)
Operational costs per inhabitant (€)	27.76	67.96	-59.2
Public Funds per inhabitant (€)	22.21	52.37	-57.6
Public Funds per each point of the share of audience (M€)	5.48	21.24	-74.2
Advertising revenue/ Total revenue (%)	16.00	16.00	
Public Funds per GDP unit (%)	0.14	0.17	-17.6

Source: Opinion Council Report, RTP, 2010, quoting European Broadcasting Union

On the other hand, the two generalist public channels (RTP1 and RTP2) had in fact recovered and then stabilised their share of audiences during the period 2002-2010, achieving a level that means real social influence (see Table 5; SIC and TVI are the two private broadcasters). Still, it is very thin the spectrum of the most viewed programmes, limited to “telenovelas” (a kind of soap operas), primetime news, quiz shows, talk shows, reality shows and football matches (see Table 6).

Table 5: Share of the generalist channels and of pay-tv channels, 2002-2010 (%)

	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
RTP1	21.1	23.8	24.7	23.6	24.5	25.2	23.8	24.0	24.2
RTP2	5.3	5.0	4.4	5.0	5.4	5.2	5.6	5.8	5.3
SIC	31.5	30.3	29.3	27.2	26.2	25.1	24.9	23.4	23.4
TVI	31.4	28.5	28.9	30.0	30.0	29.0	30.5	28.7	27.5
PAY TV/Others	10.6	12.3	12.7	14.1	14.0	15.4	15.2	18.2	19.7
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Source: Marktest, quoted by Obercom, *Anuário de Comunicação, 2009/2010*.

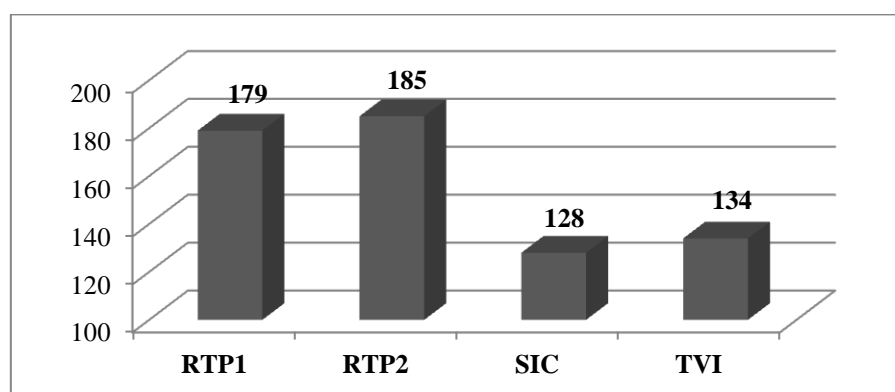
Table 6: Audiences by class of programmes, in all generalist channels, 2008-2010 (%)

	Total		RTP1		RTP2		SIC		TVI	
	2008	2010	2008	2010	2008	2010	2008	2010	2008	2010
Art and culture	0.0	0.0	0.1	0.0	0.1	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0
General culture/ knowledge	3.5	3.2	2.5	2.7	23.4	20.9	2.5	1.9	1.2	1.3
Sports	5.3	4.6	6.5	7.2	12.2	9.2	2.4	3.2	5.5	2.5
Entertainment	18.2	20.0	31.4	31.3	2.1	5.0	17.5	16.3	11.6	16.0
Fiction	31.4	29.7	13.6	11.9	15.9	16.8	35.1	36.0	45.1	42.5
Information	22.6	23.8	33.3	35.0	11.2	11.4	21.8	22.6	16.9	17.5
Youth	2.7	2.7	0.1	0.1	31.1	34.6	1.9	1.3	0.2	0.2
Others	3.2	2.6	2.9	2.4	2.7	0.9	3.5	2.8	3.2	3.1
Advertising	13.1	13.3	9.5	9.4	1.3	1.2	15.3	15.9	16.2	17.0
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Source: Marktest, quoted by Obercom, *Anuário de Comunicação 2009/2010*.

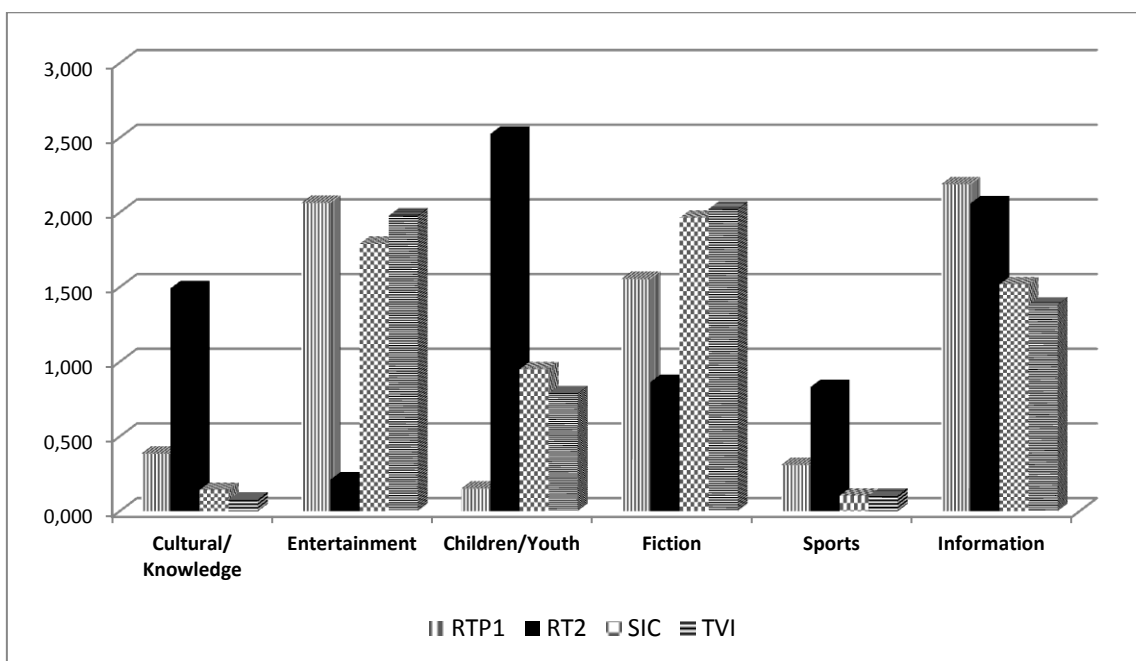
Let's now look at the information available for the year 2010 (or the nearest one), in order to see if the programmes broadcasted by the public television satisfied the criteria of diversity, differentiation and cooperation with the artistic milieu and audiovisual industries.

Figures 1 to 4 show successively that: a) the diversity of genres obtains its maximum in RTP 1 and RTP 2, the two public channels; b) RTP 2 leads in what regards programmes dedicated to “general culture and knowledge”; c) comparing to other European countries, the Portuguese public broadcaster has a rather weak cultural performance, in the first generalist channel, but inversely its second channel has the best position.

Figure 1: Number of different genres exhibited by the Portuguese generalist channels, 2010

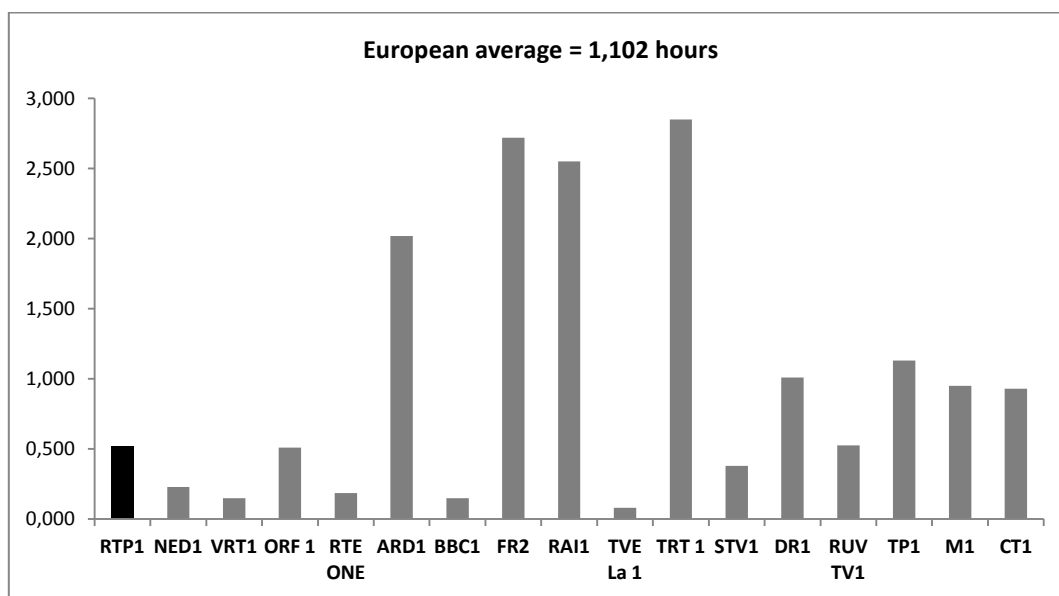
Source: RTP, *Public Service Compliance Report 2010*.

Figure 2: Programmes of the Portuguese generalist channels, according to six genres, 2010 (hours of broadcasting)



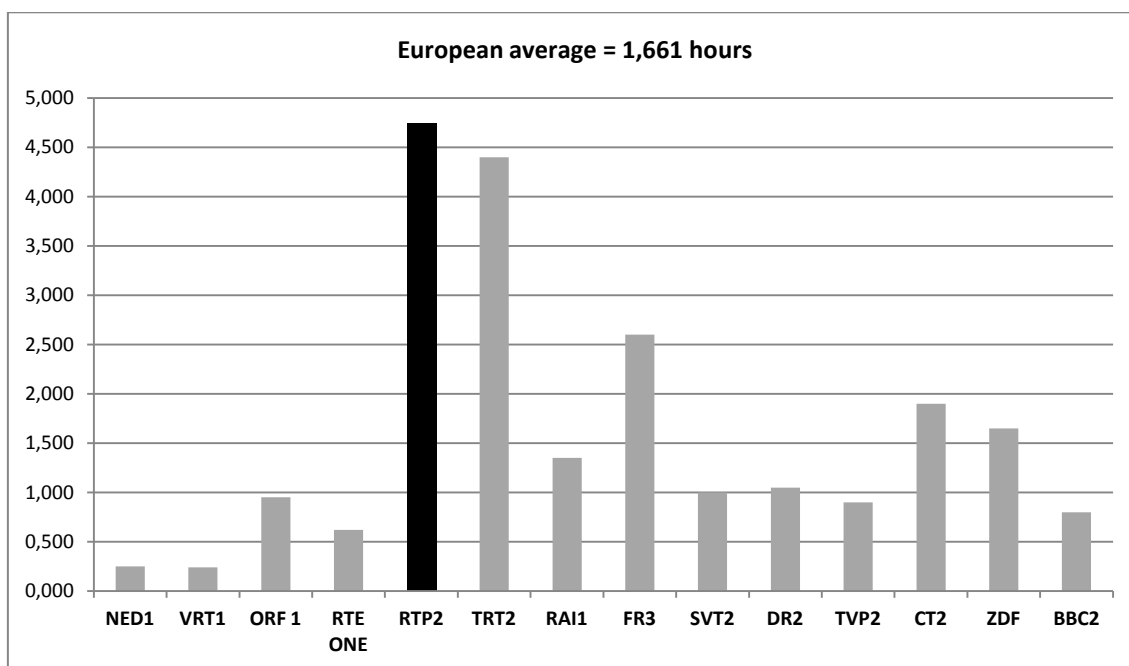
Source: ERC, *Regulation Report, 2010*.

Figure 3: The cultural programmes of RTP 1, in European comparison, 2008 (hours of broadcasting)



Source: RTP, *Public Service Compliance Report 2010*, quoting *EBU GUIDES – EBU Member's TV Programming – Total Broadcast Output Hours – 2008* (July 2009).

Figure 4: The cultural programmes of RTP 2, in European comparison, 2008 (hours of broadcasting)



Source: RTP, *Public Service Compliance Report 2010*, quoting *EBU GUIDES –EBU Member's TV Programming – Total Broadcast Output Hours – 2008* (July 2009).

Regarding the participation of the public broadcaster in artistic production and in the film and audiovisual industry, it's important to notice two facts. First, in a context in which the primetime of one of the private broadcasters is monopolised by Brazilian soap operas, and the primetime of the other private broadcaster is monopolised by internally produced soap operas, the differentiation of RTP is based in television series referred to a more demanding pattern (e.g., historical series and/or dramatisation of Portuguese novels). Secondly, by reason of legal and contractual obligations, RTP is the only broadcaster that, besides the participation in FICA (the fund for investment in cinema and audiovisuals), is a partner of the public institute for cinema (ICA), supporting in this framework the production and exhibition of Portuguese films, according to artistic and cultural standards.

5. An assessment of financial impact

Since the year 2003, the public funds that ensure the activity of RTP are strictly allocated to different structures and contents. (Advertising incomes can only be used to pay the company's debt). For instance, in 2010, using a total amount of 285 million euros of public funding, 43 million were allocated to the radio, 143 million to RTP1, 42 million to RTP2, 16 million to the international channels, 17 million to the regional channels (Azores and Madeira), 2 million to the partnership with the Institute for Cinema and Audiovisual, and so on.

Concerning television, as data from 2008 show the structure of the programmes broadcasted, according to genre typology, we can calculate the relative costs of cultural programmes, thus drawing a picture of cultural investment in the two public generalist channels. Looking at table 7, we may point out that the total cost of genres “culture and knowledge” and “fiction” represented, for RTP1 and RTP2, 48 million, 20% of total public funding.

Table 7: Public funding allocated to cultural programmes, RTP1 and RTP2, 2008

unit: 1,000€	RTP1	RTP2
Allocated public funds	131,083.6	41,921.7
Compensatory allowance	71,076.8	
Audiovisual tax	10,884.7	41,921.7
Capital injection	49,122.1	
Genres Distribution		
Culture/ Knowledge	6%	17%
Fiction	22%	10%
Children/Youth	2%	27%
Sports	5%	12%
Information	30%	27%
Entertainment	32%	1%
Institutional/Religion	2%	6%
Allocation by genres		
Culture/ Knowledge	7,602.9	7,168.6
Fiction	28,838.4	4,066.4
Children/Youth	2,359.5	11,276.9
Sports	6,947.4	5,114.4
Information	39,849.4	11,151.2
Entertainment	42,340.0	503.1
Institutional/Religion	3,146.0	2,683.0
Total	131,083.6	41,963.6
Selected items total	36,441.2	1,235.0
	47,676.3	
Share in total aggregated funds TV	20.3%	

Authors' calculations, crossing data from *Relatório de auditoria à empresa concessionária do serviço público de televisão, Rádio e Televisão de Portugal, S.A.* (ERC, 2008) – in order to obtain the public funds allocation - and – allocation by genres – data from *Relatório de regulação de 2008* (ERC).

Now, please see the distribution by key areas of the budget available for the Department of Culture in the Portuguese government, according to the Government Budget for 2012 and as it was presented, at Parliament, on November 2011, by the Secretary of State of Culture (Table 8)

Table 8: The 2012 Budget for Culture, concerning key areas of public policy (million euros)

Activity Areas	2012	%
Sociocultural Activities	13.17	8%
Arts	44.32	27%
Archives and Libraries	21.18	13%
Cinema	15.47	9%
Heritage	60.96	36%
Administration and staff	12.01	7%
Total	167.1	100%

Source: Secretary of State of Culture, *Government Budget 2012*, November 2011, Portuguese Parliament, Budget Commission (see www.parlamento.pt).

There is an obvious point to make: the 48 million euros spent, in 2008, by RTP in cultural programmes would compare to the 44 million approved by Parliament to public endowment for the arts, in 2012. But we can try another test: add the investment made, in that year of 2008, by public radio, in all its main channels, in the genres “music and concerts” (see Table 9), and one should reach a total amount of 66 million euros of cultural investment by the media public service. That is, the equivalent to the funds allocated in the national budget for 2012 to public support of arts and cinema, or the equivalent to all the money reserved for heritage...

Table 9: Public funding allocated to cultural programmes, in the main public radio channels, 2008

unit: 1,000€	ANTENA 1	ANTENA 2	ANTENA 3
Allocated public funds	18,083.0	6,126.0	5,834.5
Genres Distribution			
Information	24.6%	1.1%	2.0%
Sports	11.2%	0.0%	0.0%
Music dissemination, music broadcasting and concerts	47.3%	91.6%	80.0%
“Words programmes”	14.4%	5.6%	12.0%
Institutional/Religion	1.2%	0.2%	0.2%
Continuity	1.3%	1.5%	6.0%
Allocation by genres			
Information	4,446.6	66.8	121.4
Sports	2,027.1	0.0	0.0
Music dissemination, music alignment and concerts	8,553.3	5,611.4	4,653.6
“Words programmes”	2,604.0	343.1	690.8
Institutional/Religion	217.0	12.3	11.7
Continuity	235.1	91.9	357.1
Total	18,083.1	6,125.5	5,834.6

<i>Selected items Total</i>	8,553.3	5,611.4	4,653.6
	18,818.3		
Share in total aggregated funds Radio	42.0%		

Source: see Table 7.

Of course, this is a rather rough estimate. We did not discuss the meaning and quality of the contents that broadcasters and regulators classify, for budgetary and contractual scrutiny, as “cultural programmes” and the like. For instance: not all the series and films would be considered, in a more detailed and exigent assessment, as “culture”; and inversely, some of the news magazines – all of which were excluded of our typology – would demonstrate cultural relevance.

But, limited as it is, this estimate powerfully highlights the financial magnitude of the public resources mobilised by the public service broadcasting, comparing to the scarcity of equivalent resources allocated to the Culture Department. This is to say, it highlights the huge potential of the public service broadcasting for cultural policy. In fact, a multidimensional potential: in terms of audiences, of social influence and of financial capability. Social scientists can and must put this in evidence. Politicians and public opinion should consider this as a critical issue for debate on, and implementation of, public policies for media, audiovisual, culture and arts.

6. Looking ahead

In the year 2002, a new cycle begun for the Portuguese public service broadcasting. The financial context improved significantly, in terms of public funds available and in the regularity of its processing to RTP, the public company. At the same time, operational costs were substantially reduced and the company was modernized, organisationally and technologically. Stability and professionalism became the rule of management: in 2005, for the first time in history, a change in Government (from right to left) didn't cause an equivalent change in the company's administration; and the same stability was again respected, in 2011, when the Portuguese Government moved from left to right. None of the media services provided by the public broadcaster was eradicated; on the contrary, they were in general incremented. Legal and contractual obligations were reinforced, and in 2008 a new set of mandatory quantitative goals was put in practice. The Law emphasized the editorial and professional independence of managers (versus the Government) and of content directors (versus managers and politicians); and it also created new mechanisms of accountability and assessment, as well as social participation in, and public scrutiny of, the public broadcaster's activity and outputs. The Parliament, the ERC (the independent regulator for media), the Ombudsmen and the Opinion Council fully became stakeholders of public media.

That evolution did not produce an abundance of means and resources for RTP – nor was this its purpose. As Table 2 has demonstrated, costs and revenues of the Portuguese public broadcaster are significantly below the average of their European equivalents. However, this process didn't put an end to the constant political and social debate on the mission, structure and performance of public service broadcasting. Its cost effectiveness, political independence and quality were, and still are, the main topics of such debate. Many people acknowledged that real achievements were accomplished in what regarded audiences, economic efficiency, differentiation when compared to the monothematic nature of private channels' programming, and credibility and relevance of information (news, documentary, opinion, and political or social controversy). Still, RTP faces huge challenges, the challenges and threats that upset the European model as a whole, but have in Portugal a particularly dramatic configuration.

Some of these challenges go back to the 1990's, related as they are to the way in which state monopoly was eliminated and the sector was opened to the market. Others have to do directly with the new digital context. Public service broadcasting lives under a double-nature crisis – a legitimacy crisis and the breakdown of its social influence (see Carvalho, 2009: 152-171) – and no one can assure the crisis will be defeated.

As a matter of fact, consumption modalities and schedules have changed dramatically. There are multiple platforms and networks for broadcasting, archive and reception. Thematic channels and on-demand services substantially enriched the contents available for different audiences. Subsequently, the influence of generalist, free-to-air television is decaying, and social duality configures a new issue, that has never been addressed before: some of the television content, including the more appealing and/or creative, is now subject to specific payment. Competition seems ferocious, namely for commercial advertising, product placement and the like of it. And, of course, since 2008, the economic environment is absolutely unfavourable.

In this context, how can those founding values of public service broadcasting, such as universality, citizenship, creativity and excellence, be addressed? How can the critical goals of independent and pluralistic information, cultural and artistic diversity, popular education, commitment to social integration and cohesion, attention to minorities and promotion of national language, culture and identity, be assured?

This is an unavoidable debate – a very urgent and necessary debate. Here, we cannot but suggest an approach, which has been too often forgotten: the role of public service broadcasting as a cultural resource, and, specifically, its relevance for cultural public

policy. This is an important area for empirical research, according to the standards of economics, sociology and communication sciences. This means to abandon impressionistic categorisations in terms of taste and the reductionist political controversy. This implies the analysis of objective conditions, restrictions and possibilities of financial, legal and contractual contexts, and the consideration of the outputs and the impact of concrete broadcasting.

This paper provides a very preliminary and rough exercise. Still, we dare to draw from it four main conclusions.

The first one underlines the progress made, from 2002 to 2012, concerning policies for public service broadcasting. The requirements and goals to achieve were clarified and reinforced, as well as the instruments to scrutinize compliance and to measure performances.

Secondly, public service broadcaster did, firstly, recover and then consolidate some kind of differentiation from private, market-driven television, thus conquering more specificity in the audiovisual landscape. We can always discuss if the differentiation could be broader, but we can't deny its increment.

The third conclusion is that one of the stronger elements of this differentiation refers to culture, science and education. Of course, there are other elements, with equal relevance: independent and pluralistic information, citizenship rights, access of interest groups, trade unions and political parties to the television primetime, universalism or specific programmes for Portuguese communities that live all around the world. Nevertheless, culture, science and education really belong at the core of the public service's identity and value added.

Finally, the human, material and financial resources that are engaged in the cultural and scientific dimensions of public service broadcasting represent a large sum of assets that are available and usable as crucial means for cultural policy. And indeed, the scarcity that undermines this policies – so incipient and weak, in terms of resources, professionalism and political stability and continuity – is an additional argument to explain how important it would be, in countries like Portugal, to mobilise the energy, people and outputs of public service broadcasting for cultural purposes.

Of course, this approach of the cultural relevance of public service broadcasting raises one equally decisive issue, that is, the guidelines that should orient public policies concerning media and public service media. But that would call for an entirely new paper.

References

Brandão, Nuno Goulart (2006): *Prime time: do que falam as notícias dos telejornais*, Cruz Quebrada: Casa das Letras.

Cardoso, Gustavo (2006): *Os media na sociedade em rede*, Lisbon: Gulbenkian.

Cardoso, Gustavo; Espanha, Rita; Araújo, Vera, orgs. (2009): *Da comunicação de massa à comunicação em rede*, Porto: Porto Editora.

Carvalho, Alberto Arons de (2009): *A RTP e o serviço público de televisão*, Coimbra: Almedina.

Department for Culture, Media and Sport (2006): *A public service for all: the BBC in the digital age. White paper presented to Parliament by the Secretary of State for Culture, Media and Sport*, London.

Lopes, Felisbela (2007): “Dos excessos da TV generalista: retratos da informação semanal emitida em horário nobre”, *Comunicação e sociedade*, 11: 135-148.

Pinto, Manuel (2002): *Televisão, família e escola: pistas para agir*, Lisbon: Presença.

Pinto, Manuel, coord. (2005, [2003]): *Televisão e cidadania: contributos para o debate sobre o serviço público*, second ed. rev., Porto: Campo das Letras.

Neves, José Soares (2011): *Práticas de leitura da população portuguesa no início do século XXI*, PHD thesis, Lisbon: ICSTE-IUL.

Rebelo, José, coord. (2008): *Estudo da receção dos meios de comunicação social*, Lisbon: Entidade Reguladora da Comunicação Social.

Serrano, Estrela (2006): *Jornalismo político em Portugal: a cobertura de eleições presidenciais na imprensa e na televisão (1976-2001)*, Lisbon: Colibri/Instituto Politécnico de Lisboa.

Wolton, Dominique (1999 [1997]): *Pensar a comunicação [Penser la communication]*, trad., Lisbon: Difel.

Augusto Santos Silva has a PhD in Sociology. He is a professor at the Faculty of Economics of the University of Porto, and a researcher at the Institute of Sociology at the Faculty of humanities of the University of Porto.

asilva@fep.up.pt

Maria José Ribeiro is graduated in economics. She currently works at the Lisbon City Council.

patagonia@vizzavi.pt

POLÍTICAS CULTURAIS DO GOVERNO LULA

Antonio Albino Canelas Rubim

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Resumo: Para serem avaliadas, as gestões de Gilberto Gil (2003-2008) e Juca Ferreira (2008 em diante) no Ministério da Cultura do Brasil não devem ser comparadas apenas com a gestão Francisco Weffort (1995-2002). Um estudo rigoroso requer que elas sejam confrontadas com as três tristes tradições que marcam as políticas culturais nacionais: a ausência, o autoritarismo e a instabilidade. O trabalho analisa as políticas culturais desenvolvidas pelo Governo Luiz Inácio Lula da Silva com este foco.

Palavras-chave: Políticas Culturais no Brasil. Políticas Culturais. Gestão Gilberto Gil. Gestão Juca Ferreira. Governo Lula. Brasil contemporâneo.

**Fazer política é expandir sempre as fronteiras do possível.
Fazer cultura é combater sempre nas fronteiras do impossível**
Jorge Furtado

Uma avaliação rigorosa das políticas culturais desenvolvidas pelo presidente Lula e os ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira exige, antes de tudo, uma revisão das tradições, que historicamente vêm sendo construídos pela trajetória das políticas culturais no Brasil e não apenas uma análise crítica do governo imediatamente anterior (Fernando Henrique Cardoso) e sua gestão da cultura (Francisco Weffort). Os desafios a serem enfrentados, por certo, emergiram em plenitude no longo governo FHC / Weffort, mas já tinham tristes tradições.

A bibliografia existente sobre políticas culturais no país (disponibilizada em www.cult.ufba.br), dispersa em muitas áreas disciplinares, ainda não contempla um estudo histórico sistemático sobre o tema. Em livro anterior, a construção de uma visão pelo menos panorâmica das políticas culturais foi esboçada (RUBIM, 2007). Ele serve de substrato e torna possível distinguir e tecer os eixos de análise deste texto. Além dele, existem duas tentativas de visão mais abrangente delineadas por Márcio de Souza (2000) e José Álvaro Moises (2001).

O itinerário das políticas culturais, não resta dúvida, produziu tristes tradições e, por conseguinte, enormes desafios. Estas tristes tradições podem ser emblematicamente sintetizadas em três palavras: ausências, autoritarismos e instabilidades. Cabe, em seqüência, fazer uma visitação a tais signos, que em razoável medida resumem a vida prejudicada, para lembrar Adorno, das políticas culturais da nação brasileira.

1. Ausências

Figura antiga, ela está presente entre nós desde os tempos da colônia. Quais as políticas para o desenvolvimento da cultura que podiam conviver com o período colonial? O menosprezo e a perseguição das culturas indígenas e africanas; o bloqueio das culturas ocidentais, em especial aquelas na época progressistas, como a francesa, com: a proibição de instalação de imprensas, o controle da circulação de livros, e a inexistência de ensino superior e universidades. Todos estes aspectos são faces deste obscurantismo. Cabe lembrar que outros colonialismos – todos condenáveis – não acionaram tais medidas. Por exemplo, “entre 1538 y 1812 se crearon en todo el espacio colonial hispanoamericano treinta universidades” (BUCHBINDER, 2005, p.13).

A independência brasileira não alterou este panorama. O Estado continuou sendo pouco sensível à cultura. Ela era tratada como um privilégio, em uma sociedade de alta exclusão social, ou como um ornamento (COUTINHO, 2000). As pessoalizadas atitudes culturais de Dom Pedro II, a rigor, não podem ser pensadas como uma efetiva política para a cultura. Estimular a inauguração dos Institutos Históricos e Geográficos; assumir uma postura de mecenas com alguns criadores culturais e ser, ele mesmo, um criador bissexto (em fotografia) não configuram uma nova atitude do Estado brasileiro em relação à cultura, como supõem Márcio de Souza e José Álvaro Moisés.

A República também continuou a tradição de ausência do Império. As esporádicas ações na área de patrimônio não podem ser tomadas como uma nova atitude do Estado no campo cultural. Do mesmo modo, o momento privilegiado do desenvolvimento da cultura no Brasil, acontecido entre os anos “democráticos” de 1945 a 1964, não foi caracterizado por uma maior intervenção do Estado na área da cultura. O uso, em 1953, da expressão cultura para designar secundariamente um ministério, Educação e Cultura, e a criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), além de outras medidas menores, não sugerem nenhuma mutação essencial a esta persistente ausência de políticas culturais no Brasil.

A “Nova República” introduz uma nova modalidade de ausência com suas ambíguas investidas políticas culturais. Ela expande o Estado no registro da cultura, mas, ao mesmo tempo, introduz um mecanismo que solapa em grande medida uma atuação cultural mais consistente do Estado. A lei Sarney e as subsequentes leis de incentivo à cultura, através da isenção fiscal, retiram o poder de decisão do Estado, ainda que o recurso econômico utilizado seja majoritariamente público, e colocam a deliberação em mãos da iniciativa privada. Nesta perversa modalidade de ausência, o Estado só está presente como fonte de financiamento. A política de cultura, naquilo que implica

deliberações, escolhas e prioridades, é propriedade das empresas e suas gerências de marketing.

No governo FHC / Francisco Weffort esta nova modalidade de ausência tem seu ponto culminante. Agora a cultura é antes de tudo “um bom negócio”, como assinala o mais conhecido manual editado pelo Ministério. Em um texto publicado no insuspeito livro intitulado A Era FHC, José Castello anota esta nova ausência do Estado. As leis de incentivo – agora designadas como Rouanet e do Audiovisual – assumem o lugar das políticas estatais (CASTELLO, 2002) e o mercado toma o papel do Estado.

Esta ausência no governo FHC paradoxalmente confirma a incapacidade da democracia no Brasil de atuar na área da cultura, detectada por um dos principais mentores do Ministério da Cultura naquele governo, o professor José Álvaro Moises. Ele havia reconhecido outra das tristes tradições brasileiras: a íntima e inusitada relação entre cultura e autoritarismo no país. Ele sentenciou:

“...o grande desafio da época contemporânea, na área da cultura, que é inverter a tendência histórica brasileira, segundo a qual os grandes avanços institucionais do setor fizeram-se em períodos autoritários” (Moises, 2001, p.46).

2. Autoritarismos

Primeira constatação: somente nos períodos autoritários o Brasil conheceu políticas culturais mais sistemáticas, nas quais o Estado assumiu um papel mais ativo e, por conseguinte, eclipsou a tradição de ausência. As ditaduras do Estado Novo (1937-1945) e dos militares (1964-1985), além da censura, repressão, medo, prisões, tortura, assassinatos, exílios inerentes a todo e qualquer regime autoritário, realizaram uma intervenção potente no campo cultural. Por certo tal atuação visava instrumentalizar a cultura; domesticar seu caráter crítico; submetê-la aos interesses autoritários; buscar sua utilização como fator de legitimação das ditaduras e, por vezes, como meio para a conformação de um imaginário de nacionalidade. Esta maior atenção significou, sem mais, enormes riscos para a cultura. Mas, de modo contraditório, esta “valorização” também acabou criando uma dinâmica cultural que trilhou as fronteiras possíveis das ditaduras, quando não extrapolou seus limites.

O governo Getúlio Vargas / Gustavo Capanema inaugurou mesmo a atuação sistemática do Estado na cultura. Dentre outros procedimentos, tem-se a criação de legislações para o cinema, a radiodifusão, as artes, as profissões culturais etc e a constituição de inúmeros organismos culturais, tais como: Superintendência de Educação Musical e Artística; Instituto Nacional de Cinema Educativo (1936); Serviço de Radiodifusão Educativa (1936); Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

(1937); Serviço Nacional de Teatro (1937); Instituto Nacional do Livro (1937) e Conselho Nacional de Cultura (1938). Além disto, o “modernista” Gustavo Capanema, Ministro da Educação e Saúde (1934-1945), apesar de conservador, acolheu muitos intelectuais e artistas progressistas em seu ministério, em plena ditadura do Estado Novo, a começar pelo poeta Carlos Drummond de Andrade, seu chefe de gabinete, e outros como Oscar Niemeyer, Cândido Portinari etc. Pela primeira vez pode-se falar efetivamente em políticas culturais do Estado brasileiro. Simultaneamente, inauguram-se as políticas culturais nacionais e a tradição de sua problemática conexão com o autoritarismo.

O golpe cívico-militar de 1964, mais uma vez, reafirmou esta triste tradição de relacionamento da cultura com o autoritarismo. Os militares não só reprimiram, censuraram, perseguiram, prenderam, assassinaram, exilaram a cultura, os intelectuais, os artistas, os cientistas e os criadores populares, mas, ao mesmo tempo, constituíram uma agenda de “realizações” nada desprezível para a (re)configuração do campo da cultura no Brasil. A ditadura investiu forte e deliberadamente no desenvolvimento das indústrias culturais no país, conformando toda infraestrutura sócio-tecnológica imprescindível à cultura midiaticizada. A ditadura em sua fase inicial foi capaz de conviver, não sem tensões, com uma cultura nacional-popular de esquerda hegemônica em determinados setores sociais (SCHWARZ, 1978), enquanto desenvolvia e controlava ferreamente as indústrias culturais. Ou, por outras palavras, enquanto buscava realizar seu projeto de substituir a “hegemonia” do circuito escolar-universitário – apesar de suas imensas limitações em um país marcado pela exclusão social – pelo protagonismo de um circuito conformado pelas indústrias culturais, rigidamente submetidas ao regime militar (RUBIM e RUBIM, 2004).

Além de induzir esta mutação brutal na conformação da cultura no Brasil, com todo o conjunto complexo de problemas que isto suscita, a Ditadura Militar, a exemplo do Estado Novo, também esboçou legislações culturais e criou inúmeros organismos no campo cultural. O Conselho Federal de Cultura (1966); o Instituto Nacional de Cinema (1966); a Empresa Brasileira de Filme – EMBRAFILME (1969); a Fundação Nacional das Artes – FUNARTE (1975); o Centro Nacional de Referência Cultural (1975); a RADIOBRÁS (1976); o Conselho Nacional de Cinema (1976) etc. Algumas destas instituições, a exemplo da FUNARTE, tiveram uma grande atuação em prol da cultura brasileira (BOTELHO, 2001). É sintomático desta tradição que o primeiro Plano Nacional de Cultura formulado no país tenha sido esboçado em 1975, em plena ditadura militar (MICELI, 1984).

Mas a relação entre autoritarismo e cultura não se restringe aos regimes ditatoriais. Como muitos autores têm assinalado, em interpretações diferenciadas, o autoritarismo está impregnado na sociedade brasileira, dada a sua desigualdade social (FERNANDES, 1975; COUTINHO, 2000 e CHAUI, 2000). Este elitismo se expressa, em um plano macro-social, no desconhecimento, perseguição e aniquilamento de culturas e na exclusão cultural a que é submetida parte significativa da população. Ele está entranhado em quase todos os poros da sociedade brasileira. Por exemplo, nas visões de cultura subjacentes às políticas culturais empreendidas.

A trajetória e as orientações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão fundado em 1937 no governo Vargas / Capanema, são emblemáticas nesta perspectiva. O IPHAN tem sido um dos organismos mais persistentes e relevantes das políticas culturais do Estado brasileiro, adquirindo inclusive um renome internacional. Durante uma parcela significativa de seu itinerário, ele privilegiou a cultura ocidental, branca, católica, barroca e monumental. Somente foram tombados e preservados: palácios, igrejas e fortalezas (MICELI, 2001 e GONÇALVES, 1996).

As culturas populares, indígena, afro-brasileira e mesmo midiática foram muito pouco contempladas pelas políticas culturais nacionais, quando elas existiam. Por certo, eram consideradas manifestações não dignas de serem reconhecidas e tratadas como cultura, quando não eram pura e simplesmente reprimidas e silenciadas. Nenhuma política e instituição mais consistentes foram implantadas para as culturas populares, apesar de terem existido algumas mobilizações, acontecidas no período democrático de 1945 a 1964, a exemplo da Campanha Nacional do Folclore e do Movimento de Cultura Popular, conformado pelos governos de Arraes em Recife e Pernambuco. Pelo contrário, tais manifestações foram reprimidas. A cultura indígena foi desconsiderada, quando não sistematicamente aniquilada. A cultura afro-brasileira, sempre perseguida, só começou a merecer algum respeito do Estado nacional, no período pós Ditadura Militar, com a criação da Fundação Palmares em 1988, resultado das pressões do movimento negro organizado e do clima criado pela redemocratização do país.

O rádio e a televisão foram sempre menosprezados pelo Ministério da Cultura, mesmo sendo os equipamentos culturais mais presentes no território brasileiro e tendo um vital papel cultural para a maioria da população brasileira, em especial, depois que passaram a se constituir como o circuito cultural hegemônico no país. A cultura midiática nunca foi considerada como algo digno da ação ministerial. O descompasso entre estas modalidades de cultura vivenciadas pela população brasileira – ainda que com todos os seus problemas de padronização e submissão à lógica mercantil das indústrias culturais – e o universo atendido pela intervenção do Ministério da Cultura,

por certo, é um dos mais gritantes contrastes das políticas culturais do Estado brasileiro. Ele denota elitismo e autoritarismo.

A opção por uma concepção restrita de cultura, que engloba apenas as expressões mais reconhecidas pela elite, expressa com extrema fidelidade a visão autoritária e excludente da intervenção do Estado nacional no campo cultural, conformando a segunda de suas tristes tradições.

3. Instabilidades

A conjugação de ausência e autoritarismo produz instabilidades, a terceira triste tradição inscrita nas políticas culturais nacionais. Ela tem, de imediato, uma faceta institucional. Muitas das instituições culturais criadas têm forte instabilidade institucional derivada de um complexo conjunto de fatores: fragilidade; ausência de políticas mais persistentes; descontinuidades administrativas; desleixo; agressões de situações autoritárias etc. O governo Vargas cria instituições, mas destrói experiências políticas e culturais relevantes como a vivida por Mário de Andrade no Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo (1935-1938). A ditadura militar fecha em 1964 o ISEB, os Centros Populares de Cultura da União Nacional dos Estudantes e o Movimento de Cultura Popular, onde aparece Paulo Freire. O afã neoliberal de Collor desmonta, como um bárbaro, quase todas as instituições culturais do país. Isto apenas para citar alguns momentos dramáticos.

Uma das poucas instituições nacionais que foi capaz de burlar a sina da instabilidade foi o IPHAN / SPHAN, organização emblemática da política cultural no país até o final dos anos 60 e início da década seguinte. Criado a partir de uma proposta encomendada por Gustavo Capanema a Mário de Andrade, mas não plenamente aceita (MICELI, 2001, p.360; CHAGAS, 2003 e FALCÃO, 1984, p.29), o SPHAN acolheu modernistas, a começar pelo seu quase eterno dirigente: Rodrigo de Melo Franco (1937 até sua morte nos anos 60). O Serviço, depois Instituto ou Secretaria, optou pela preservação do patrimônio de pedra e cal, de cultura branca, de estética barroca e teor monumental. Em geral: igrejas católicas, fortalezas e palácios do período colonial. Com isto, o IPHAN circunscreveu a sua área de atuação, diluiu possíveis polêmicas, desenvolveu sua competência técnica qualificada e profissionalizou seu pessoal. Tais atitudes, em conjunto com o “insulamento institucional”, garantem a independência e a impressionante continuidade organizacional e administrativa da entidade e de seu dirigente (MICELI, 2001, p.362) e transformam o SPHAN em algo exemplar para as políticas culturais no Brasil e em muitos outros países.

O setor de cultura esteve inscrito no Ministério de Educação e Saúde (1930) até passar a compor o novo Ministério de Educação e Cultura, em 1953. Foram precisos mais 32 anos para a independência e autonomia da cultura em um ministério específico (1985). Sua implantação foi deveras complicada. Com a pressão legítima dos intelectuais, artistas e secretários estaduais de cultura, muitos de governos de oposição à Ditadura Militar, a criação do ministério se tornou quase inevitável com o retorno da democracia em 1985. Entretanto, esta constatação não pode esquecer uma temática essencial, anotada por alguns estudiosos como Isaura Botelho: a existência ou não de maturidade institucional e dos agentes culturais para a criação do ministério.

A sua problemática implantação nos governos Sarney, Collor e Itamar é um dos exemplos mais contundentes desta tradição de instabilidade da área cultural. O Ministério da Cultura é criado em 1985; desmantelado por Collor e transformado em secretaria em 1990; novamente recriado em 1993 por Itamar Franco. A área cultural, além destas idas e vindas do ministério em seus primeiros anos, teve uns inacreditáveis dez dirigentes responsáveis pelos órgãos nacionais de cultura em nove anos (1985-1994): cinco ministros (José Aparecido, Aloísio Pimenta, Celso Furtado, Hugo Napoleão e novamente José Aparecido) nos cinco anos de Sarney (1985-1990); dois secretários (Ipojuca Pontes e Sérgio Paulo Rouanet) no período Collor (1990-1992) e três ministros (Antonio Houaiss, Jerônimo Moscardo, Luiz Roberto Nascimento de Silva) no governo Itamar Franco (1992-1995). A permanência média de menos de um dirigente por ano, com certeza, criou uma instabilidade institucional bastante grave, em especial para um organismo que estava em processo de instalação.

A radical diferença entre a instabilidade destes tumultuados anos iniciais e a estabilidade dos oito anos seguintes do presidente FHC e do ministro Francisco Weffort não conduziu a uma superação plena desta tradição de instabilidade. Por certo, o ministério não foi submetido ao tumulto institucional anterior, mas isto não significou um aumento correspondente da institucionalidade do Ministério da Cultura, pois este processo não depende apenas da estabilidade, mas exige uma gama complexa de outros procedimentos que não foram efetivados no longo governo FHC – Weffort.

Por certo, a destinação de apenas 0,14% do orçamento da União para a cultura em 2002, último ano de FHC – Weffort, jamais pode ser tomado como um fator de fortalecimento institucional do ministério. Antes pelo contrário, indica o acentuado desprestígio da área cultural naquele governo. Aliás, a continuada situação de orçamentos precários – com poucas exceções históricas, como a fase inicial da FUNARTE – apresenta-se como outro componente nada desprezível da tradição de instabilidade da área nacional da cultura. Um orçamento digno é, sem dúvida, um

indicador vital da importância política e institucional dada pelo governo federal ao Ministério da Cultura e um fator concreto de sua estabilidade.

Outras variáveis são fundamentais para a maior institucionalidade do ministério e, por conseguinte, para a superação da tradição de instabilidade. Dentre elas, podem ser lembradas: a quantidade e a localização dos seus equipamentos culturais, as dimensões quantitativa e qualitativa de seu corpo funcional, e a existência ou não de políticas públicas e/ou de Estado (e não apenas de governo) que permitam a continuidade das ações do ministério.

O itinerário institucional da cultura não tem sido pródigo em nenhuma destas variáveis. A criação do ministério em 1985 não implicou uma descentralização e nacionalização dos equipamentos e, por conseguinte, da atuação do órgão. Ele continuou sendo um ministério que opera de modo muito localizado e desigual. As tentativas de reverter esta situação foram sempre ocasionais e não resultaram em sua efetiva descentralização e nacionalização. O ministério gira em torno do Rio de Janeiro, principalmente, e de Brasília e São Paulo. A quase totalidade de seus órgãos e instalações encontra-se nestas regiões. A exceção é novamente o IPHAN, em especial, a partir do mandato de Aloísio Magalhães, que, em 1979 / 1980, criou representações regionais do IPHAN em várias regiões do país. Assim, existe deste sempre uma dificuldade institucional de uma presença nacional do ministério, o que torna sua atuação frágil e instável.

O corpo funcional tem sido componente que colabora para esta tradição de instabilidade. Com exceção, novamente, do IPHAN e em parte da FUNARTE, em alguns momentos, o corpo de funcionários do ministério tem sido precário, deficiente e não profissionalizado. Na sua trajetória inexistiram concursos para novas vagas, apesar do envelhecimento dos servidores e de fortes pressões para aposentadoria como ocorreu no governo Collor. Neste momento o quadro de funcionários foi reduzido de 4.371 para 2.796. Ou seja, 1.575 funcionários (PONTES, 1991, 27) a menos. O “esquecimento” de políticas de atualização e qualificação tem sido uma marca de praticamente todas as políticas culturais desenvolvidas pelos governos nacionais. Tal ausência chama a atenção. Ela torna-se evidente pela comparação da situação brasileira com a de outros países, de dimensões similares, como é o caso do México, onde a CONACULTA desenvolve um amplo e continuado programa de formação do pessoal da área de cultura. Esta, sem dúvida, é uma das ausências mais gritantes e graves das políticas brasileiras e um dos fatores mais eminentes da tradição de instabilidade da atuação do Estado nacional na cultura.

Por fim, a instabilidade decorre da incapacidade dos governantes de desenvolver políticas de cultura que transcendam os limites dos seus governos e se tornem políticas de Estado, como acontece em outras áreas da administração federal, como por exemplo Educação, Saúde, Ciência e Tecnologia, e Relações Exteriores. Políticas, portanto, que exijam continuidade independente dos governos no poder, porque são alicerçadas em interesses estratégicos pactuados socialmente através de iniciativas de prazos, médios e longos.

A tradição autoritária das políticas culturais nacionais mais ativas tem impossibilitado, igualmente, que elas possam ser discutidas e negociadas com a sociedade civil, em especial com os setores interessados em cultura, e por consequência traduzidas em políticas públicas de cultura. Isto é, políticas que podem emanar do governo, mas que, submetidas ao crivo do debate crítico e da deliberação com a sociedade civil, se transformam em políticas públicas de cultura. Tais políticas, dado seu caráter democrático e pactuado, retêm mais possibilidade de transcender esta comprometedora tradição de instabilidade.

4. Enfrentamentos

Esboçada esta digressão histórica focada pelas noções-síntese das tradições, é possível agora analisar como o Governo Lula enfrenta ou não tais desafios. Outra vez, a ausência pode ser o ponto de partida. Na coletânea dos discursos “programáticos” pronunciados em seu primeiro ano de governo, Gilberto Gil privilegiou dois temas que batiam de frente com a tradição das ausências. Em uma perspectiva, enfatizou continuamente o papel ativo do Estado na formulação de políticas de cultura. Ele teceu uma poética relação entre políticas culturais e cultura. O artista ministro propôs que “formular políticas culturais é fazer cultura” (GIL, 2003, p.11). Em outra perspectiva, complementar à anterior, os discursos fizeram uma crítica contundente à gestão FHC / Weffort na medida em que ela significou a expressão maior da nova modalidade de ausência do Estado, com sua substituição e submissão ao mercado, através das leis de incentivo (GIL, 2003, p. 23, 49, 50, 51, 52 e 53).

O papel ativo do Estado se concretizou em inúmeras áreas culturais. Aliás, o próprio Gil disse que a marca de sua gestão seria a abrangência, contra todas as recomendações de políticos e profissionais de marketing político que viam nisto um perigo. Para além da abrangência de registros, o novo papel ativo do Estado se fez em conexão com a sociedade. Ele, várias vezes, afirmou que o público do ministério não era apenas os criadores e produtores culturais, mas a sociedade brasileira. Deste modo, o diálogo com a sociedade deu substância ao caráter ativo, abrindo veredas para enfrentar o

autoritarismo. Ou seja, o desafio de inaugurar políticas culturais em circunstâncias democráticas foi nitidamente colocado na agenda do ministério.

Outra das ênfases dos discursos programáticos encontra uma sintonia fina com a idéia força da luta contra o autoritarismo e o elitismo: a ampliação do conceito de cultura (GIL, 2003, p.10, 22, 44, 45). A insistência pela amplitude se traduz na opção por um conceito abrangente de cultura, dito “antropológico”. A assimilação da noção larga permite que o ministério deixe de estar circunscrito à cultura culta (em geral: artes e patrimônio) e abra suas fronteiras para outras modalidades de culturas: populares; afro-brasileiras; indígenas; de gênero; de orientação sexual; das mídias; das redes informáticas; das periferias etc.

A abrangência, como já foi dito, torna-se uma característica da gestão Gil, bastante contraposta ao itinerário da área nacional de cultura, pois ela somente buscou interagir com tais modalidades em fases muito determinadas. Dentre estes momentos podem ser lembradas as iniciativas de Aloísio Magalhães (1985), as da FUNARTE (BOTELHO, 2001), e as do período Eduardo Portela, através das concepções de Pedro Demo (1982).

Em alguns casos, a atuação do Ministério da Cultura passa mesmo a ser inauguradora, a exemplo da atenção e do apoio às culturas indígenas (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006, 26). O estado nacional nunca havia se relacionado com os povos indígenas em uma perspectiva cultural. Toda a relação entre estado e comunidades indígenas acontecia através do Ministério da Justiça, com sua Fundação Nacional do Índio. Em outros casos, se não é inaugural, sem dúvida revela um diferencial de investimento em relação às situações anteriores. É o que acontece nas culturas populares (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2005), de afirmação sexual, na cultura digital e mesmo na cultura midiática audiovisual. São exemplos força desta atuação: o deslocamento institucional da ANCINE para o Ministério da Cultura; a tentativa de transformar a ANCINE em ANCINAV; o projeto DOC-TV, que associa o ministério à rede pública de televisão para produzir documentários em todo o país; a luta pela Televisão Pública; o programa Revelando os Brasis, que apóia a produção audiovisual em cidades de até 20 mil habitantes; o edital para jogos eletrônicos; os apoios às paradas gay; os seminários nacionais de culturas populares etc.

A abertura conceitual e de atuação significa não só o abandono de uma visão elitista e discriminadora de cultura, mas representa um contraponto ao autoritarismo e a busca da democratização das políticas culturais. A intensa opção por construir políticas públicas, porque em debate e deliberação com a sociedade, emerge como outra marca das gestões Gil e Juca. Assim, proliferam os seminários, as câmaras setoriais, as

conferências - inclusive culminando na Conferência Nacional de Cultura - e os debates sobre temas das políticas culturais. O desafio de construir políticas de cultura em um ambiente democrático não é enfrentado de qualquer modo, mas através do acionamento da sociedade civil e dos agentes culturais na conformação de políticas públicas e democráticas de cultura.

As políticas públicas dão substrato democrático para a viabilização de políticas de Estado, que transcendendo governos possam dar ao campo cultural políticas nacionais mais permanentes. Nesta perspectiva, os investimentos, ainda iniciais, do ministério na área da economia da cultura e da economia criativa e sua ação junto ao IBGE no sentido de produzir séries de informações culturais adquirem notável funcionalidade e já apresentam seus primeiros resultados (IBGE, 2006).

Mas dois outros movimentos assumem lugar central na construção de políticas de Estado no campo cultural: a implantação e desenvolvimento do Sistema Nacional de Cultura (SNC) e do Plano Nacional de Cultura (PNC).

A construção que vem sendo realizada pelo ministério, em parceria com estados, municípios e sociedade civil, de um Sistema Nacional de Cultura é vital para a consolidação de estruturas e de políticas, pactuadas e complementares, que viabilizem a existência e persistência de programas culturais de médios e longos prazos, logo não submetidas às intempéries conjunturais. Tal sistema deve estar associado e comportar outros (sub)sistemas que vêm se constituindo, como o Sistema Nacional de Museus (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006, 22).

A aprovação pelo Congresso Nacional (Emenda constitucional número 48/2005) e subsequente elaboração do Plano Nacional de Cultura e sua aprovação pelo Congresso Nacional em 2010 surge como outro fator favorável à superação da tradição de instabilidade e descontinuidade que tem dilacerado a atuação estatal no campo da cultura. Enfim, a possibilidade de superação desta triste tradição depende em ampla medida da existência, articulação e sintonia fina entre SNC e o PNC.

A institucionalização do ministério se consolida com sua atuação cada vez mais nacional, através de inúmeros projetos, com destaque para os Pontos de Cultura, que já atingiram algo em torno de quatro mil em todo o país. A descentralização das atividades do ministério decorre também da reforma administrativa realizada logo no início da gestão, que buscou superar as áreas de sombreamento e dar maior operacionalidade ao ministério e seus órgãos vinculados (MEIRA, 2004); da expansão do IPHAN para a quase totalidade dos estados brasileiros, e da revitalização e ampliação das representações regionais do Ministério.

A realização do “primeiro concurso público da história do ministério” desde sua inauguração em 1985 (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006, 18), sem dúvida, traz perspectivas alvissareiras para o fortalecimento institucional do ministério, através da incorporação de novos servidores, além da sinalização que propicia e da simbologia que aciona indicando uma atenção com a cultura.

Dois outros fatores têm essencial significado para a construção institucional do ministério. O primeiro é a ampliação dos recursos destinados à cultura através da renúncia fiscal e do orçamento do ministério (de 0,14% em 2003 para algo em torno de 1,00%), ainda que isto não tenha atendido plenamente à meta dos ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira, de 1% do orçamento nacional para a cultura. O segundo é a permanência no segundo mandato do presidente Lula da mesma equipe à frente do Ministério, ainda que com a substituição do ministro Gilberto Gil por Juca Ferreira, seu Secretário Executivo desde o início do Governo. Esta manutenção deve ser interpretada como compromisso com a continuidade das políticas empreendidas. A dimensão supra-nacional adquirida pelo Ministério igualmente tem contribuído para a busca de superação das tristes tradições detectadas neste texto: ausência, autoritarismo e instabilidade.

Limitações e desafios

Cabe agora analisar os desafios colocados por este novo patamar de políticas culturais nacionais no Brasil, depois de revisitadas as tristes tradições e seu enfrentamento pelas gestões dos ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira. As diferentes análises, evocando múltiplos aspectos das políticas culturais empreendidas, apontam para o novo horizonte das políticas culturais nacionais no país. Elas agora existem de modo efetivo, habitam um ambiente democrático e contam com boas possibilidades de se tornarem mais permanentes. Ou seja, um novo e promissor patamar das políticas culturais nacionais foi alcançado no Brasil.

A envergadura deste novo patamar, no entanto, não está determinada, devido ao processo estar em curso, com múltiplas variáveis que podem afetar de modo contundente sua trajetória e avaliação. Por exemplo, caso os projetos pertinentes ao Ministério da Cultura que hoje tramitam no Congresso Nacional sejam aprovados em sua totalidade, viveremos no Brasil uma circunstância histórica radicalmente distinta para o desenvolvimento das políticas culturais nacionais. Poderíamos falar mesmo de um momento revolucionário e inaugurador de um cenário inédito de potencialidades. Na fronteira oposta, a não aprovação de muitas ou mesmo da totalidade destes instrumentos, que expressam e consolidam legalmente políticas, deprime imensamente

o horizonte de possibilidades e bloqueia um salto verdadeiramente qualitativo e quantitativo das políticas culturais nacionais.

Não só as potencialidades futuras correm perigo com a não aprovação de algumas destas medidas. Em algumas situações, as tensões podem dilacerar mesmo políticas em processo. O risco de isto acontecer não é nada desprezível, dada a fragilidade do campo cultural, mesmo depois dos experimentos propiciados pelo Governo Lula.

O exemplo da política de financiamento da cultura torna-se emblemático por denunciar hoje esta tensão. Sem uma inversão radical na política de financiamento, as políticas de diversidade cultural e regional do Ministério são colocadas em xeque, porque o domínio (gigantesco) das leis de incentivo não se apresenta como a modalidade adequada para garantir tais políticas. O conflito entre políticas implantadas e modos de financiamento é evidente. Ele tende a corroer e impedir o desenvolvimento de tais políticas, que são hoje a marca identificadora do Ministério. Recolocar as políticas de financiamento como subordinadas às políticas culturais desenvolvidas torna-se uma atitude imprescindível para a conformação de um novo patamar das políticas públicas de cultura no Brasil. Caso não aconteça esta reversão, isto irá comprometer de modo substantivo a redefinição do papel do estado com relação às políticas culturais, pois até hoje a modalidade majoritária de financiamento à cultura no país continua sendo a das leis de incentivo e, por conseguinte, o poder de decisão continua em mãos das empresas em detrimento do estado.

A redefinição rigorosa do papel do estado é outro desafio vital do momento contemporâneo. Urge a realização de debate democrático, amplo e qualificado para iluminar melhor a complexa atuação do estado hoje, inclusive no campo cultural, no Brasil e no mundo. Debate político que venha acompanhado pelo processo de construção de um estado radicalmente democrático. Nem o estado autoritário, nem o estado neoliberal dão conta da complexidade da circunstância cultural atual. O estado democrático deve aprimorar cada vez mais seus dispositivos de participação, a exemplo das conferências, colegiados e conselhos, e de construção, em conjunto com a sociedade, das políticas públicas, inclusive de cultura. O trabalho colaborativo entre estado e sociedade aparece como uma das alternativas mais consistentes de democratizar o estado, e de criar fronteiras nítidas e barreiras consistentes às investidas contemporâneas das empresas, em especial globais, que assumem um papel todo poderoso na atualidade e buscam insistentemente deprimir e capturar o estado.

Duas outras definições são igualmente urgentes. De um lado, é necessária uma melhor delimitação do campo de atuação do Ministério para dar consistência a sua ação e

reflexão, aprimorando mesmo sua interação transversal com outras áreas sociais afins. Assim, torna-se imperiosa uma reflexão teórico-conceitual e ao mesmo tempo política acerca da noção e do campo de atuação do Ministério. A ampliação do conceito de cultura foi vital para superar o autoritarismo vigente na sociedade e nas políticas culturais no país, mas ele já se mostra insuficiente e problemático para o momento atual. Um debate, qualificado e democrático, sobre a temática impõe-se como vital para a consolidação da nova dinâmica de atuação do Ministério da Cultura.

De outro lado, outra dificuldade nada desprezível diz respeito ao tema dos criadores. O correto deslocamento do olhar do Ministério para a sociedade requer como complemento imprescindível a construção de uma política específica para os criadores, que defina com clareza, justiça e relevância o novo lugar a ser ocupado, em especial pelos artistas, intelectuais e cientistas, no cenário da cultura e principalmente das políticas culturais executadas. Não parece que isto tenha sido bem equacionado pelo Ministério, como fizeram crer as continuadas mudanças na direção da Fundação Nacional das Artes (FUNARTE) durante o Governo Lula. A construção colaborativa desta política, com envolvimento dos criadores, emerge como outro desafio vital para as políticas culturais nacionais do momento pós-Lula.

Esta questão está intrinsecamente associada ao tema da conformação da base social de apoio às políticas desenvolvidas pelo Ministério. No cenário anterior, os campos do patrimônio e das artes constituíam esta comunidade de interlocução e apoio. Na nova circunstância acontece um deslocamento relevante, pois a noção de cultura e a política cultural ampliadas requerem uma base social alargada para o Ministério. Em razoável medida, o Programa Cultura Viva, com sua capilaridade nacional, tornou possível, pelo menos em parte, a tessitura desta nova base de legitimação do Ministério, apesar dos problemas de gestão e de adequação a um estado ainda não democratizado o suficiente para interagir de modo adequado com estas novas comunidades culturais acolhidas pelo programa. Por certo, esta base de legitimação não pode prescindir de comunidades culturais profissionalizadas, mas esta maior abrangência torna-se imprescindível para estabelecer uma sintonia fina com esta nova cena. A crise atual do programa Cultura Viva emerge como muito preocupante não só porque atinge um dos programas de maior visibilidade da gestão Gil e Juca, inclusive replicado em outros países dado seu sucesso e caráter inovador, mas também porque coloca em xeque um programa emblemático em termos de dar amplitude a uma base social necessária a esta nova etapa de vida do Ministério. A incompreensão destes factos constitui uma atitude problemática.

A implantação satisfatória do PNC, com prioridades e metas bem delineadas e possíveis, ainda que em patamares exigentes, configura outro desafio fundamental. O PNC inaugura no campo das políticas culturais públicas brasileiras um horizonte de planejamento e de articulação institucional e social bastante significativo. Mas o PNC exige para sua qualificada implantação que o SNC e o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 150 - que define percentuais orçamentários mínimos para a União, Estados e Municípios - sejam igualmente aprovados pelo Congresso Nacional e instalados como políticas de estado. Sem um reforço na institucionalidade cultural e sem mais recursos financeiros, passíveis de serem acionados pelos entes federativos de modo complementar, o PNC corre acentuados riscos de não passar de um belo documento. O dilema sempre renovado, infelizmente, do orçamento insuficiente e dos cortes orçamentários no campo da cultura surge como ameaça substantiva a uma maior estabilidade e ao amadurecimento das políticas na esfera da cultura.

Os temas da formação e qualificação em cultura e da própria organização do campo cultural também devem ser inscritos no panorama dos desafios contemporâneos das políticas culturais nacionais no Brasil. Eles implicam um reforço da institucionalidade cultural, requisito vital para a satisfatória resolução das políticas neste novo momento nacional. A implantação do PNC e do SNC exige profissionais de cultura mais qualificados e uma comunidade cultural mais organizada e ativa.

Além destas leis em andamento no Congresso Nacional, outras também têm lugar relevante no contexto contemporâneo, brasileiro e internacional. O projeto de lei dos direitos autorais, que atualiza a atrasada legislação brasileira na área, por exemplo, assume lugar de destaque. Em uma sociedade contemporânea, na qual a riqueza depende cada vez mais da produção do conhecimento, a propriedade intelectual e dos direitos autorais adquire um estatuto nada desprezível para o desenvolvimento econômico, social, ambiental, político e cultural.

Os desafios do novo cenário são enormes. Eles estão em sintonia com o patamar alcançado pela circunstância política e cultural. Resta saber se o Ministério da Cultura, a comunidade cultural, e a sociedade brasileira saberão enfrentá-los de modo democrático e consistente.

Referências bibliográficas

ABDANUR, Elizabeth França. Os “Ilustrados” e a política cultural em São Paulo. O Departamento de Cultura na Gestão Mário de Andrade (1935-1938). Campinas, UNICAMP (História), 1992 (dissertação de mestrado).

BADARÓ, Murilo. Gustavo Capanema. A revolução na cultura. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

BARBALHO, Alexandre. Relações entre Estado e cultura no Brasil. Ijuí, Editora UNIJUÍ, 1998.

BARBATO JR., Roberto. Missionários de uma utopia nacional-popular. Os intelectuais e o Departamento de Cultura de São Paulo. São Paulo, Annablume / Fapesp, 2004.

BARCELOS, Jalusa. CPC-UNE. Uma história de paixão e consciência. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.

BASTOS, Mônica Rugai. O espelho da nação: a cultura como objeto de política no governo Fernando Henrique Cardoso. São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2004 (Tese de doutoramento)

BERLINK, Manoel T. Centro Popular de Cultura da UNE. Campinas, Papyrus, 1984.

BOTELHO, Isaura. Romance de formação: FUNARTE e política cultural 1976-1990. Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, 2001.

BOTELHO, Isaura. Dimensões da cultura e políticas públicas. In: São Paulo em Perspectiva. São Paulo, 15(2): 73-83, abril / junho de 2001.

BUCHBINDER, Pablo. Historia de las universidades argentinas. Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 2005.

CASTELLO, José. Cultura. In: LAMOUNIER, Bolívar e FIGUEIREDO, Rubens (orgs.) A Era FHC: um balanço. São Paulo, Cultura, 2002, p. 627-656.

CHAGAS, Mário. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, FAPERJ / DP&A / UNI-RIO, 2003, p. 95-108.

CHAUÍ, Marilena. Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAUÍ, Marilena. O nacional e o popular na cultura brasileira. Seminários. São Paulo, Brasiliense, 1983.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade na Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

DEMO, Pedro. *Dimensão cultural da política social*. Recife, Massangana, 1982.

DÓRIA, Carlos Alberto. *Os federais da cultura*. São Paulo, Biruta, 2003.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

FERREIRA, Juca. ANCINAV: omissão ou missão? In: *Teoria e Debate*. São Paulo, (60): 64-67, novembro /dezembro de 2004.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. *A indústria cultural no quadro da economia brasileira*. Brasília, MINC, 1987.

GIL, Gilberto. *Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil*. Brasília, Ministério da Cultura, 2003.

GOMES, Ângela de Castro (org.). *Capanema: o ministro e o ministério*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ / IPHAN, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Sistema de informações e indicadores culturais 2003*. Rio de Janeiro, IBGE, 2006.

LULA PRESIDENTE. *Brasil: cultivar a memória, inventar o futuro*. Programa Setorial de Cultura. Brasil, 2006.

MAGALHÃES, Aloísio. *E Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro / Brasília, Nova Fronteira / Fundação Nacional Pró-Memória, 1985.

MEIRA, Márcio. *Uma política republicana*. In: *Teoria e Debate*. São Paulo, (58): 60-65, maio /junho de 2004.

MICELI, Sérgio (org.) *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo, Difel, 1984.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

MINISTÉRIO DA CULTURA. *Cultura é um bom negócio*. Brasília, MINC, 1995.

MINISTÉRIO DA CULTURA. *Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*. Brasília, MINC, 2005.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Programa cultural para o desenvolvimento do Brasil. Brasília, Ministério da Cultura, 2006.

MOISÉS, José Álvaro. Estrutura institucional do setor cultural no Brasil. In: MOISÉS, José Álvaro e outros. Cultura e democracia. Volume I. Rio de Janeiro, Edições Fundação Nacional de Cultura, 2001, p.13-55.

OLIVIERI, Cristiane Garcia. Cultura neoliberal. Leis de incentivo como política pública de cultura. São Paulo, Escrituras / Instituto Pensarte, 2004.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo, Brasiliense, 1985.

ORTIZ, Renato. A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo, Brasiliense, 1989.

PARTIDO DOS TRABALHADORES. A imaginação a serviço do Brasil. São Paulo, PT, 2003.

PONTES, Ipojuca. Cultura e modernidade. Brasília, Secretaria de Cultura, 1991.

RAFFAINI, Patrícia Tavares. Esculpindo a cultura na forma Brasil: o Departamento de Cultura de São Paulo (1935-1938). São Paulo, Humanitas, 2001 (Dissertação de mestrado em História - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999).

RAMÍREZ NIETO, Jorge. El discurso Vargas Capanema y la arquitectura moderna en Brasil. Bogotá, Universidad Nacional de Colômbia, 2000.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. As políticas culturais e o governo Lula. São Paulo, Editora da Fundação Perseu Abramo, 2011.

RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). Políticas culturais no Governo Lula. Salvador, EDUFBA, 2010.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: itinerários e atualidade. In: BOLAÑO, César; GOLIN, Cida e BRITTOS, Valério (orgs.). Economia da arte e da cultura. São Paulo, Observatório do Itaú Cultural, 2010, p.51-71.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Discussão sobre o Plano Nacional de Cultura. In: Teoria e Debate. São Paulo, (81):48-51, março-abril de 2009.

RUBIM, Antonio Albino Canelas e BARBALHO, Alexandre (orgs). Políticas culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2007.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais entre o possível e o impossível. Texto apresentado no II Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador, 2006.

RUBIM, Antonio Albino Canelas e RUBIM, Lindinalva. Televisão e políticas culturais no Brasil. In: Revista USP. São Paulo, (61): 16-28, março / abril / maio de 2004.

SARCOVAS, Yacoff. O incentivo fiscal no Brasil. In: Teoria & Debate. São Paulo, (62)58-62, abril / maio de 2005.

SARNEY, José. Incentivo à cultura e sociedade industrial. In: JELÍN, Elizabeth e outros. Cultura e desenvolvimento. Rio de Janeiro, Fundo Nacional de Cultura, 2000, p. 27-44.

SCHELLING, Vivian. A presença do povo na cultura brasileira. Ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire. Campinas, Editora da UNICAMP, 1991.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política: 1964 – 1969. In: _____. O pai de família e outros estudos. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p.61-92.

SOUZA, Márcio. Fascínio e repulsa. Estado, cultura e sociedade no Brasil. Rio de Janeiro, Edições Fundo Nacional de Cultura, 2000 (Cadernos de Nosso Tempo número 02).

TOLEDO, Caio Navarro de. ISEB: fábrica de ideologias. São Paulo, Ática, 1977.

VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – Fundação Getúlio Vargas, 1987.

WILLIAMS, Daryle. Gustavo Capanema. Ministro da Cultura. In: GOMES, Ângela de Castro (org.) Capanema: o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2000, p.251-269.

Albino Rubim é Professor Titular do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos da Universidade Federal da Bahia. Docente do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Pesquisador do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Pesquisador I-A do CNPq. Atual Secretário de Cultura do Estado da Bahia.

CULTURAL POLICIES OF THE LULA GOVERNMENT*

Antonio Albino Canelas Rubim

Federal University of Bahia, Brasil

Abstract: In order to be evaluated, the administrations of Gilberto Gil (2003-2008) and Juca Ferreira (from 2008 on) on Brazil's Ministry of Culture shouldn't just be compared with the administration of Francisco Weffort (1995-2002). A rigorous study requires them to be confronted with the three sad traditions that mark national cultural policies: absence, authoritarianism, and instability. This paper analyzes the cultural policies developed by the Luiz Inácio Lula da Silva Government with this focus.

Keywords: Cultural Policies in Brazil. Cultural Policies. Gilberto Gil administration. Juca Ferreira Administration. Lula Government. Contemporary Brazil. contemporâneo.

**To do politics is to always expand the frontiers of the possible.
To make culture is to always fight in the frontiers of the impossible.**
Jorge Furtado

A rigorous evaluation of the cultural policies developed by President Lula and ministers Gilberto Gil and Juca Ferreira demands, first of all, a revision of the traditions that historically have been built by the trajectory of cultural policies in Brazil and not only a critical analysis of the immediately previous government (Fernando Henrique Cardoso) and its cultural management (Francisco Weffort). The challenges to be faced, certainly, have fully emerged during the long FHC/ Weffort administration, but already had sad traditions.

The existing bibliography on cultural policies in the country (available at www.cult.ufba.br), disperse in many disciplinary areas, does not yet contemplate a systematic historical study on the matter. In a previous book, the elaboration of an at least panoramic vision of cultural policies was sketched (Rubim, 2007). It serves as substrate and makes possible to distinguish and weave the axis of analysis of this text. Besides it, there are two attempts of a broader vision as lined by Márcio de Sousa (2000) and José Álvaro Moises (2001).

The itinerary of cultural policies, undoubtedly, has produced sad traditions and, consequently, huge challenges. These sad traditions can be emblematically synthesized in three words: absences, authoritarianisms and instabilities. It is our role, in sequence, to

* **Translation:** Belmira Coutinho

visit such signs, which in reasonable measure resume the damaged life, to recall Adorno, of the cultural policies of the Brazilian nation..

1. Absences

An ancient figure, it is present among us since the days of the colony. Which are the policies for the development of culture that could cope with the colonial period? The contempt and persecution of indigenous and African cultures; the blocking of Western culture, especially those that were progressive at the time, such as the French, with: the prohibition of installation of presses; controlling the circulation of books and the lack of higher education and universities. All of them sides of this obscurantism. It is worth remembering that other colonialisms - all reprehensible - did not trigger such measures. For example, "between 1538 and 1812 thirty universities were created in all of the Hispano-American colonial space" (Buchbinder, 2005, p.13).

Brazilian independence did not change this picture. The State remained not too sensitive to culture. It was treated as a privilege, in a society of high social exclusion, or as an ornament (Coutinho, 2000). The personalized cultural attitudes of Dom Pedro II, strictly speaking, cannot be thought of as an effective policy for culture. To stimulate the inauguration of the Historical and Geographical Institutes; to assume a posture of patrons with some cultural creators and to be himself, an occasional creator (in photography) does not constitute a new attitude by the Brazilian government towards culture, as is supposed by Márcio de Souza and José Álvaro Moisés.

The Republic also continued the Empire's tradition of absence. The sporadic actions in the heritage area cannot be taken as a new attitude of the State in the cultural field. Similarly, the privileged moment of the development of culture in Brazil, which happened on the "democratic" years from 1945 to 1964, was not characterized by greater State intervention in the field of culture. The use of the term culture in 1953 to secondarily describe a ministry, Education and Culture, and the creation of the Superior Institute for Brazilian Studies (ISEB), besides other smaller measures, do not suggest an essential mutation to this persistent absence of cultural policies in Brazil.

The "New Republic" introduces a new type of absence with its ambiguous cultural policies investees. It expands the State in the context of culture, but at the same time introduces a mechanism that largely undermines a more consistent cultural performance by the State. The Sarney Law and the subsequent laws to encourage culture, through tax exemption, remove the decision-making power of the State, even though the funds used were mostly public, and place the decision in the hands of private enterprise. In this perverse form of absence, the State is only present as a

funding source. The cultural policy, in what deliberations, choices and priorities are implied, is the property of companies and their marketing managements.

It was during the FHC / Francisco Weffort administration that this new modality reached its climax. Now culture is above all "a good deal", as pointed out by the best known manual published by the Ministry. In a text published in the unsuspected book titled "The FHC Age", José Castello notes this new absence of the State. Incentive laws - now designated as Rouanet and of the Audiovisual - take the place of State policies (CASTELLO, 2002) and the market takes the role of the State.

This absence in the FHC administration paradoxically confirms the failure of democracy in Brazil to work in the field of culture, detected by one of the main mentors of the Ministry of Culture in that government, Professor José Álvaro Moises. He had recognized another sad Brazilian tradition: the intimate and unusual relationship between culture and authoritarianism in the country. He stated:

“...the great challenge of our times, in the area of culture, which is to reverse the Brazilian historical trend, whereby the large institutional sector advances were made in authoritarian periods” (Moises, 2001, p.46).

2. Authoritarisms

First observation: it was only during times of authoritarian that Brazil met more systematic cultural policies, in which the State took a more active role and, therefore, eclipsed the tradition of absence. The dictatorships of the Estado Novo (1937-1945) and of the military (1964-1985), besides censorship, repression, fear, imprisonments, torture, killings, exiles inherent to any authoritarian regime, made a powerful intervention in the cultural field. Surely such actions aimed to instrumentalize culture; tame its criticality; submit it to authoritarian interests; seek its use as a factor in legitimizing dictatorships and sometimes as a means for shaping of an imaginary of nationality. This greater attention meant, to put it simply, huge risks for culture. But, in a contradictory way, this "appreciation" also ended up creating a cultural dynamic that trod the possible borders of dictatorships, when not overstepping its boundaries.

The Getúlio Vargas / Capanema administration inaugurated the systematic action of the State in culture. Among other procedures, there is the creation of laws for film, broadcasting, the arts, cultural professions etc and the creation of numerous cultural organizations, such as: the Superintendence of Musical and Artistic Education, the National Institute of Educational Cinema (1936); the Educational Broadcasting Service (1936); the National Historical and Artistic Heritage Service (1937); the National Theatre Service (1937); the National Book Institute (1937) and the National Council of

Culture (1938). Moreover, the "modernist" Capanema, Minister of Education and Health (1934-1945), although a conservative, welcomed many progressive intellectuals and artists in his ministry, during the Estado Novo dictatorship, starting with the poet Carlos Drummond de Andrade, his chief of staff, and others such as Oscar Niemeyer, Candido Portinari, etc. For the first time, one can effectively speak of cultural policies of the Brazilian government. Simultaneously, national cultural policies and the tradition of its problematic connection with authoritarianism are inaugurated.

The civic-military coup of 1964, once more, reaffirmed this sad tradition of the relation between culture and authoritarian. The military not only repressed, censored, persecuted, arrested, murdered, exiled culture, intellectuals, artists, scientists and popular creators, but at the same time, constituted a not inconsiderable agenda of "achievements" for the (re)configuration of the field of culture in Brazil. The dictatorship invested strongly and deliberately in the development of cultural industries in the country, constituting all socio-technological infrastructure essential to mediatized culture. The early-phase dictatorship was able to get along, not without tensions, with a national-popular culture of leftist hegemony in certain social sectors (Schwarz, 1978), while developing and controlling the cultural industries with an iron fist. Anyway, while seeking to accomplish its project to replace the "hegemony" of the school-university circuit - despite its huge limitations in a country marked by social exclusion - for the prominence of a circuit formed by cultural industries, rigidly subject to military rule (Rubim and Rubim, 2004).

Besides inducing this brutal mutation in the shaping of culture in Brazil, with the whole complex set of problems this raises, the military dictatorship, just like the Estado Novo, also outlined cultural laws and created numerous organizations in the cultural field. The Federal Council of Culture (1966), the National Film Institute (1966), the Brazilian Film Company - EMBRAFILME (1969), the National Foundation for the Arts - FUNARTE (1975), the National Center for Cultural Reference (1975); the RADIOBRÁS (1976), the National Film Board (1976) etc.. Some, like the FUNARTE, had great performances on behalf of Brazilian culture (Botelho, 2001). It's symptomatic that the first National Culture Plan formulated in the country has been drafted in 1975, during the military dictatorship (Miceli, 1984).

But the relationship between authoritarianism and culture is not restricted to dictatorial regimes. As many authors have pointed, in different interpretations, authoritarianism is steeped in Brazilian society, given its social inequality (Fernandes, 1975; Coutinho, 2000 and Chauí, 2000). This elitism is expressed, in a macro-social level, through ignorance, persecution and annihilation of cultures and through the

cultural exclusion to which a significant part of the population is subject. It is ingrained in almost every pore of Brazilian society. For example, in the visions of culture underlying the cultural policies that have been undertaken.

The trajectory and the guidelines of the Institute of Historical and Artistic Heritage (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN), a body established in 1937 under the Vargas /Capanema administration, are emblematic in this regard. The IPHAN has been one of the most persistent and relevant bodies of cultural policies of the Brazilian state, even acquiring an international reputation. During a significant portion of his itinerary, it favored the western, white, catholic, baroque and monumental culture. Only were listed and preserved: palaces, churches and fortresses (Miceli, 2001 and Gonçalves, 1996).

The popular, indigenous, african-Brazilian and even media cultures were hardly covered by the national cultural policies, when they existed. Certainly, these manifestations were considered unworthy of being recognized and treated as culture, when there were not simply repressed and silenced. Neither more consistent policies nor institutions were deployed to the popular cultures, despite some protests, which took place in the democratic period from 1945 to 1964, such as the National Campaign of Folklore and Popular Culture Movement, formed by the governments of Arraes in Recife and Pernambuco. On the contrary, such demonstrations were suppressed. Indigenous culture was disregarded, if not systematically annihilated. The african-Brazilian culture, always persecuted, only began to earn some respect from the national State in the post military dictatorship period, with the creation of the Palmares Foundation in 1988, a result of pressure from organized black movement and the climate created by the democratization of the country.

Radio and television have always been despised by the Ministry of Culture, even though they are the most present cultural facilities in Brazilian territory and have a vital cultural role for the majority of Brazilian population, especially after they began to constitute themselves as the hegemonic cultural circuit in the country. The media culture has never been regarded as something worthy of ministerial action. The gap between these forms of culture experienced by the Brazilian population - even with all their problems of standardization and submission to the commercial logic of cultural industries - and the universe serviced by the intervention of the Ministry of Culture, certainly, is one of the most glaring contrasts of the cultural policies of the Brazilian government. It denotes elitism and authoritarianism.

The choice of a narrow understanding of culture, which only includes the expressions most recognized by the elite, expresses with extreme fidelity the authoritarian and exclusionary view of the national State intervention in the cultural field, forming the second of its sad traditions.

3. Instabilities

The combination of absence and authoritarianism produces instabilities, the third sad tradition inscribed in national cultural policies. It has an immediate institutional facet. Many created cultural institutions have strong institutional instability that derives from a complex set of factors: weakness; lack of more persistent policies; administrative discontinuities; neglect; aggressions by authoritarian situations etc. The Vargas administration creates institutions, but destroys relevant political and cultural experiences as lived by Mário de Andrade in the Department of Culture of the Municipality of São Paulo (1935-1938). The military dictatorship closes the ISEB in 1964; the Centers for Popular Culture of the National Union of Students and the Popular Culture Movement, where Paulo Freire appears. The neoliberal eagerness of Collor dismounts, like a barbarian, almost all of the cultural institutions of the country. Just to name a few dramatic moments.

One of the few national institutions that were able to evade the fate of instability was the IPHAN / SPHAN, flagship organization of the cultural policy in the country until the late '60s and early following decade. Created from a proposal commissioned by Gustavo Capanema to Mário de Andrade, but not fully accepted (Miceli, 2001, p.360; Chagas, 2003 and Falcão, 1984, p.29), the SPHAN welcomed modernists, starting with its almost eternal leader: Rodrigo de Melo Franco (1937 until his death in the '60s). The Service, later Office or Secretariat, opted for the preservation of the stone and lime heritage, of white culture, baroque aesthetic and monumental content. In general: catholic churches, forts and palaces of the colonial period. With this, the IPHAN confined its area of operations, diluted possible controversy, developed its technical skilled expertise and professionalized its staff. Such attitudes, in conjunction with the "institutional insulation", guarantee the independence and impressive organizational and administrative continuity of the entity and of its leader (Micele, 2001, p.362) and transform SPHAN into something exemplary for cultural policies in Brazil and in many other countries.

The culture sector was part of the Ministry of Education and Health (1930) until it went on to compose the new Ministry of Education and Culture, in 1953. It took another 32 years for the independence and autonomy of culture in a specific ministry (1985). Its

implementation was indeed complicated. Legitimate pressure by intellectuals, artists and state secretaries of culture, many belonging to governments that opposed the Military Dictatorship, the creation of the ministry became almost inevitable with the return of democracy in 1985. However, this observation cannot forget an essential theme, noted by some scholars such as Isaura Botelho: the existence or non-existence of institutional maturity and of the cultural agents for the creation of the ministry.

Its troubled implementation in the Sarney, Collor and Itamar administrations is one of the most striking examples of this tradition of instability of the cultural field. It is created in 1985, dismantled by Collor and turned into office in 1990; rebuilt again in 1993 by Itamar Franco. The cultural field, besides these comings and goings of the ministry in its early years, had the unbelievable number of ten leaders accountable for the national bodies of culture in nine years (1985-1994): five ministers (José Aparecido, Aloísio Pimenta, Celso Furtado, Hugo Napoleão and José Aparecido again) in the five Sarney years (1985-1990), two secretaries (Ipojuca Pontes and Sérgio Paulo Rouanet) during Collor (1990-1992) and three ministers (Antonio Houaiss, Jerônimo Moscardo, Luiz Roberto Nascimento de Silva) in Itamar Franco's administration (1992-1995). The average stay of less than one officer per year, for sure, created a very serious institutional instability, especially for an organization that was in the process of installation.

The radical difference between the instability of these tumultuous early years and the stability of President FHC and Minister Francisco Weffort's following eight years did not lead to the full overcoming of this tradition of instability. Certainly, the ministry was not subjected to the previous institutional turmoil, but this did not mean a corresponding increase in the institutionality of the Ministry of Culture, as this process depends not only upon stability, but requires a complex array of other procedures that were not effected in the long FHC – Weffort administration.

Certainly, the allocation of only 0.14% of the Union's budget for culture in 2002, FHC – Weffort's last year, can never be taken as a factor of institutional strengthening of the ministry. Rather the contrary, it is a sharp indicator of the discredit of the cultural field in that government. Moreover, the continuing situation of precarious budgets - with few historical exceptions, such as FUNARTE's initial phase - presents itself as another not inconsiderable component of the tradition of instability in the national field of culture. A dignified budget is, undoubtedly, a vital indicator of political and institutional importance given by the federal government to the Ministry of Culture and a concrete factor of stability.

Other variables are key to greater institutionality of the ministry and, therefore, to the overcoming of the tradition of instability. Among them, one can mention: the amount and location of its cultural facilities; the quantitative and qualitative dimensions of its staff and the existence or not of public policies and / or State (not just government) that allow the continuity of the ministry's actions.

The institutional itinerary of culture has not been prodigal in any of these variables. The creation of the ministry in 1985 did not result in a decentralization and nationalization of equipments and, therefore, of the action of the body. It remained as a ministry that operates in a very localized and patchy way. Attempts to reverse this situation were always occasional and did not result in its effective decentralization and nationalization. The ministry revolves around Rio de Janeiro, mainly, and Brasília and São Paulo. Almost all of his organs and facilities are located in these regions. The exception is, again, the IPHAN, in particular, since Aloisio Magalhães' mandate, who, in 1979/1980, created IPHAN regional representations in various regions of the country. Thus, there has always been an institutional difficulty on the national presence of the ministry, which makes his performance fragile and unstable.

The functional body has been a contributing component to this tradition of instability. With the exception, once more, of IPHAN and, partly, of FUNARTE, at times, the body of ministry officials has been precarious, wanting and non-professionalized. In its trajectory tenders for new jobs did not exist, despite the aging of the servers and strong pressures for retirement such as those that occurred during the Collor administration. At this time the staff has been reduced from 4371 to 2796. That is, 1575 employees (Pontes, 1991, 27). "Forgetting" policies of upgrading and qualification has been a hallmark of virtually all cultural policies developed by national governments. Such absence draws attention. It becomes obvious by comparing the situation in Brazil with that of other countries, of similar size, such as Mexico, where CONACULTA develops a broad and sustained program of staff training in the area of culture. This is, undoubtedly, one of the most blatant and serious absences of Brazilian policies and one of the most eminent factors for the tradition of instability of national State action in culture.

Finally, the instability stems from the inability of rulers to develop cultural policies that transcend boundaries of their governments and become State policies, as in other areas of the federal administration, such as: Education, Health, Science and Technology and Foreign Affairs. Policies, therefore, that require a continuity that is independent of the

governments in power, because they are grounded in strategic interests socially agreed through deadline initiatives, medium-term and long-term.

The authoritarian tradition of more active national cultural policies has prevented, as well, that they may be discussed and negotiated with the civil society, particularly with those sectors interested in culture, and consequently translated into public cultural policies. That is, policies that may emanate from the government, but that, subject to the scrutiny of critical debate and of deliberation with the civil society, become public cultural policies. Such policies, given its democratic and agreed upon character, hold more possibility of transcending this compromising tradition of instability.

4. Confrontations

Having outlined this historical digression focused by the synthesis-notions of traditions, it is now possible to analyze how and whether or not the Lula administration faces such challenges. Again, absence could be the starting point. In the collection of the "programmatic" discourses pronounced in his first year in office, Gilberto Gil favored two themes that struck head-on with the tradition of absences. Within a perspective, he continually emphasized the State's active role in the formulation of cultural policies. He wove a poetic relationship between cultural policies and culture. The minister artist proposed that "to formulate cultural policies is to make culture" (Gil, 2003, p.11). Within another perspective, complementary to the previous one, these speeches made a scathing critique to the FHC / Weffort administration in what it meant the greater expression of the new modality of absence of the State, with its replacement and submission to the market, through incentive laws (Gil, 2003, p. 23, 49, 50, 51, 52 and 53).

The State's active role has resulted in numerous cultural areas. Indeed, Gil himself said that the mark of his administration would be comprehensiveness, against all recommendations of politicians and political marketers who saw this as a political danger. Beyond the comprehensiveness of records, the new active role of the State was made in connection with society. He repeatedly stated that the ministry's public were not only the cultural creators and producers, but Brazilian society. Thus, the dialogue with society gave substance to the active character, opening paths to face authoritarianism. That is, the challenge of inaugurating cultural policies in democratic circumstances was clearly placed on the ministry's agenda.

Another of the emphasis of the programmatic addresses finds a fine-tuning with the idea of power struggle against authoritarianism and elitism: the broadening of the concept of culture (GIL, 2003, p.10, 22, 44, 45). The insistence by the amplitude

translates into the option for a comprehensive concept of culture, said "anthropological." The assimilation of this broad notion allows the ministry to no longer be confined to the educated culture (in general: arts and heritage) and to open its borders to other types of cultures: popular, African-Brazilian, indigenous, of gender, of sexual orientation, of the media, of computer networks, of the peripheries, etc.

Comprehensiveness, as we have already said, has become a feature of the Gil management, quite opposed to the itinerary of the national culture field, for it was only in certain phases that it sought to interact with such modalities. One can remember, from among these moments: Aloisio Magalhães' initiatives (1985); FUNARTE's initiatives (Botelho, 2001) and those of Eduardo Portela's period, through the views of Pedro Demo (1982).

In some cases, the performance of the Ministry of Culture becomes even inaugurating, as per the example of the attention and support given to indigenous cultures (Ministry of Culture, 2006, 26). The national state had never related to indigenous peoples in a cultural perspective. The whole relationship between State and indigenous peoples occurred through the Ministry of Justice, with its National Indian Foundation. In other cases, if it is not inaugural, it undoubtedly reveals a differential of the investment in relation to previous situations. This is what happens in popular cultures (Ministry of Culture, 2005), those of sexual assertiveness, digital culture and even in audiovisual media culture. Power-examples of this performance: ANCINE's institutional shift to the Ministry of Culture, the attempt to transform ANCINE in ANCINAV; the DOC-TV project, which associates the ministry to the public television network to produce documentaries all over the country; the struggle for Public Television; the program Unveiling the Brazils, which supports the audiovisual production in cities of up to 20 thousand inhabitants; the edict for electronic games; support to the gay parades; the national seminars of popular cultures etc.

The conceptual and performance opening means not only the abandonment of a discriminating and elitist view of culture, but represents a counterpoint to authoritarianism and the pursuit of democratization of cultural policies. The intense option to build public policies, because it was in a situation of debate and deliberation with society, emerges as another hallmark of the Gil and Juca managements. Thus, seminars proliferate, as well as sectoral chambers; conferences, culminating at the National Conference of Culture and debates on topics of cultural policies. The challenge of building political culture in a democratic environment is not addressed in any way, but through the activation of the civil society and of cultural agents in the shaping of public policies and democratic culture.

Public policies provide democratic substrate for the viability of State policies that transcend governments and therefore can give more permanent national policies to the cultural field. In this perspective, investments, still preliminary, by the ministry in the area of culture economy and creative economy and its action by the IBGE in order to produce series of cultural information acquire remarkable functionality and already showcase their first results (IBGE, 2006).

But two other movements take a central place in the building of State policies in the cultural field: the implementation and development of the National Culture System (SNC) and the National Culture Plan (NCP).

The construction that has been carried out by the ministry, in partnership with states, municipalities and the civil society, of a National Culture System is vital for the consolidation of structures and policies, agreed upon and complementary, that enable the existence and persistence of medium term and long term cultural programs, therefore not subjected to conjunctural tempest. Such a system must be associated and contain other (sub)systems that have been forming, such as the National System of Museums (Ministry of Culture, 2006, 22).

The approval by the National Congress (Constitutional Amendment number 48/2005) and subsequent elaboration of the National Plan of Culture and its approval by the National Congress in 2010 emerges as another favorable factor to the overcoming of the tradition of instability and discontinuity that has torn the State's action in the cultural field. All in all, the possibility of overcoming this sad tradition depends largely on the existence, articulation and fine tuning between SNC and PNC.

The institutionalization of the ministry is consolidating itself with its increasingly national operations, through numerous projects, highlighting the Culture Points, which have already reached somewhere around four thousand nationwide. The decentralization of ministry activities also stems from the administrative reform carried out early in the administration, which sought to overcome the shading areas and to give more operability to the ministry and its associated bodies (Meira, 2004); from the expansion of IPHAN to almost all Brazilian states and from the revitalization and expansion of regional offices of the Ministry.

The completion of the "first tender in the history of the ministry" since its opening in 1985 (Ministry of Culture, 2006, 18) undoubtedly brings auspicious prospects for the institutional strengthening of the Ministry, through the incorporation of new servers, besides the signaling that it provides and the symbology that it triggers, indicating an attention to culture.

Two other factors have crucial significance for the institutional building of the ministry. The first is the expansion of resources devoted to culture through tax breaks and the ministry's budget (0.14% in 2003 to around 1.00%), although this has not fully met the goal of ministers Gilberto Gil and Juca Ferreira, of one percent of the national budget for culture. The second is the permanence of the same team ahead of the Ministry in the second term of President Lula, even with the replacement of minister Gilberto Gil by Juca Ferreira, his Executive Secretary since the beginning of the administration. This maintenance should be interpreted as a commitment to the continuity of undertaken policies. The national and international dimension acquired by the Ministry has also contributed to the search for the overcoming of the sad traditions found in this text: absence, authoritarianism and instability. instabilidade.

Constraints and challenges

Cabe It is now time to analyze the challenges posed by this new level of national cultural policies in Brazil, after having revisited the sad traditions and its confrontation with the managements of ministers Gilberto Gil and Juca Ferreira. The different analysis, evoking multiple aspects of undertaken cultural policies, point to the new horizon of national cultural policies in the country. They are now effectively existent, inhabit a democratic environment and have good possibilities of becoming more permanent. That is, a new and promising level of national cultural policies was achieved in Brazil.

The scope of this new level, however, is not determined, because the process is ongoing, with many variables that can decisively affect its trajectory and evaluation. For example, if the projects pertaining to the Ministry of Culture that are currently processed in Congress are approved in their entirety, we will live in Brazil a radically different historical circumstance for the development of national cultural policies. We could even speak of a revolutionary moment that inaugurates a scenario of unprecedented potential. At the opposite border, the disapproval of many or even all of these instruments, which express and legally consolidate policies, greatly depresses the horizon of possibilities and blocks a truly qualitative and quantitative leap of national cultural policies.

It's not only the future potential that is in danger with the disapproval of some of these measures. In some situations, tensions can tear apart even policies in process. The risk of this happening is far from negligible, given the fragility of the cultural field, even after the experiments propitiated by the Lula administration.

The example of the policy of culture financing becomes emblematic for reporting this tension today. Without a radical reversal in the funding policy, policies of cultural and regional diversity of the Ministry are placed in check, because the (gigantic) predominance of incentive laws does not constitute the appropriate manner to ensure such policies. The conflict between implemented policies and funding methods is evident. It tends to corrode and hinder the development of such policies, which today are the identifying mark of the Ministry. To replace financing policies as subordinate to implemented cultural policies becomes an imperative attitude for the shaping of a new level of public cultural policies in Brazil. If this reversal does not happen, this will substantially undermine the redefinition of the role of the State in relation to cultural politics, because until today the major modality of culture financing in the country continues to be incentive laws, and, therefore, the power in decision making remains in the hands of companies at the expense of the state.

The rigorous redefinition of the role of the state is another vital challenge to the contemporary moment. It is urgent to implement democratic, broad debate, which must be qualified to better illuminate the complex role of the state today, including in the cultural field, in Brazil and worldwide. This political debate must be accompanied by the process of building a radically democratic state. Neither the authoritarian state, nor the neoliberal state realize the complexity of the current cultural circumstance. The democratic state must increasingly improve its participation devices, such as conferences, boards and councils, and those of construction, together with society, of public policies, including cultural ones. The collaborative work between state and society appears as one of the most consistent alternatives to democratize the state; create clear boundaries and consistent barriers to the contemporary investees of companies, especially global, which assume an almighty role today and persistently seek to depress and capture the state.

Two other definitions are equally urgent. On one hand, we need a better definition of the action field of the Ministry in order to give consistency to its action and reflection, even improving its transversal interaction with other similar social areas. Thus, a reflexion both theoretical-conceptual and political about the concept and field of activity of the Ministry becomes imperative. The expansion of the concept of culture was vital to overcome the present authoritarianism in society and in cultural policies in the country, but it already reveals itself to be inadequate and problematic for the current moment. A qualified and democratic debate on the subject imposes itself as vital to the consolidation of a new dynamic performance by the Ministry of Culture.

On the other hand, another not inconsiderable difficulty relates to the theme of the creators. The correct shift of the Ministry's gaze for society requires the building of a specific policy for creators as an essential complement, which defines clearly, with justice and relevance, the new place to be occupied, especially by artists, scientists and intellectuals, in the scenario of culture and mainly of executed cultural policies. It does not appear that this has been well worked out by the Ministry, as the continuous changes in the direction of the National Endowment for the Arts (FUNARTE) during the Lula administration made believe. The collaborative construction of this policy, with the involvement of creators, emerges as another key challenge for national cultural policies of the post-Lula.

This question is intrinsically linked to the issue of the conformation of the social base of support for policies implemented by the Ministry. In the previous scenario, the fields of heritage and arts constituted this community of dialogue and support. In the new circumstance, there happens to be a relevant displacement, since the notion of culture and magnified cultural politics require a broad social base for the Ministry. In reasonable measure, the Living Culture Program, with its national reach, made possible, at least in part, the framework of this new basis of legitimacy for the Ministry, despite the problems of management and adequacy for a state not yet democratized enough to adequately interact with these new cultural communities welcomed by the program. Surely, this base of legitimacy cannot do without professionalized cultural communities, but this greater coverage becomes essential to establish a fine tune with this new scene. The current crisis of the Living Culture Program emerges as very worrying not only because it strikes one of the most notorious programs of the Gil and Juca administration, that has even been replicated in other countries due to its success and innovative character, but also because it calls into question one flagship program in terms of giving range to the necessary social basis for this new stage of the Ministry's life. The result of this misunderstanding is a problematic attitude.

The satisfying implementation of the PNC, with well defined and feasible goals and priorities, albeit at demanding levels, sets another key challenge. The PNC inaugurates, in the field of Brazilian public cultural policies, a quite significant horizon of social and institutional planning and articulation. But the PNC requires, for its qualified implementation, that the SNC and the Constitutional Amendment Project (PEC) 150, which sets minimum percentages budget for the Union, States and Municipalities, are also approved by Congress and installed as state policies. Without an increase in cultural institutionality and without more financial resources, liable to be triggered by federal entities in a complementary way, PNC runs accented risks of remaining only as

a beautiful document. The always renewed dilemma, unfortunately, of the insufficient budget and budget cuts in the culture field, emerges as a substantive threat to a greater stability and maturity of policies in the sphere of culture.

The topics of training and qualification in culture and even the organization of the cultural field should also be entered in the panorama of contemporary challenges of national cultural policies in Brazil. They imply a strengthening of cultural institutions, which is a vital requirement for the satisfactory resolution of policies in this new national moment. The implementation of the PNC and SNC requires more skilled culture professionals and a more organized and active cultural community.

Besides these laws that are underway in Congress, there are others which also have a relevant place in contemporary context, Brazilian and international. The draft bill of copyright law, which updates the backward Brazilian legislation in the area, for example, plays a central role. In a contemporary society, in which wealth is increasingly dependent on the production of knowledge, intellectual property and copyright acquire a not inconsiderable status for economic, social, environmental, political and cultural development.

The challenges of the new environment are enormous. They are in line with the level reached by the political and cultural circumstances. It remains to be known whether the Ministry of Culture, the cultural community and Brazilian society will know how to face them in a democratic and consistent way..

Referências bibliográficas

ABDANUR, Elizabeth França. Os “Ilustrados” e a política cultural em São Paulo. O Departamento de Cultura na Gestão Mário de Andrade (1935-1938). Campinas, UNICAMP (História), 1992 (dissertação de mestrado).

BADARÓ, Murilo. Gustavo Capanema. A revolução na cultura. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

BARBALHO, Alexandre. Relações entre Estado e cultura no Brasil. Ijuí, Editora UNIJUÍ, 1998.

BARBATO JR., Roberto. Missionários de uma utopia nacional-popular. Os intelectuais e o Departamento de Cultura de São Paulo. São Paulo, Annablume / Fapesp, 2004.

BARCELOS, Jalusa. CPC-UNE. Uma história de paixão e consciência. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.

BASTOS, Mônica Rugai. O espelho da nação: a cultura como objeto de política no governo Fernando Henrique Cardoso. São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2004 (Tese de doutoramento)

BERLINK, Manoel T. Centro Popular de Cultura da UNE. Campinas, Papyrus, 1984.

BOTELHO, Isaura. Romance de formação: FUNARTE e política cultural 1976-1990. Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, 2001.

BOTELHO, Isaura. Dimensões da cultura e políticas públicas. In: São Paulo em Perspectiva. São Paulo, 15(2): 73-83, abril / junho de 2001.

BUCHBINDER, Pablo. Historia de las universidades argentinas. Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 2005.

CASTELLO, José. Cultura. In: LAMOUNIER, Bolívar e FIGUEIREDO, Rubens (orgs.) A Era FHC: um balanço. São Paulo, Cultura, 2002, p. 627-656.

CHAGAS, Mário. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, FAPERJ / DP&A / UNI-RIO, 2003, p. 95-108.

CHAUÍ, Marilena. Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAUÍ, Marilena. O nacional e o popular na cultura brasileira. Seminários. São Paulo, Brasiliense, 1983.

COUTINHO, Carlos Nelson. Cultura e sociedade na Brasil. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

DEMO, Pedro. Dimensão cultural da política social. Recife, Massangana, 1982.

DÓRIA, Carlos Alberto. Os federais da cultura. São Paulo, Biruta, 2003.

FERNANDES, Florestan. A revolução burguesa no Brasil. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

FERREIRA, Juca. ANCINAV: omissão ou missão? In: Teoria e Debate. São Paulo, (60): 64-67, novembro / dezembro de 2004.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. A indústria cultural no quadro da economia brasileira. Brasília, MINC, 1987.

GIL, Gilberto. Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil. Brasília, Ministério da Cultura, 2003.

GOMES, Ângela de Castro (org.). Capanema: o ministro e o ministério. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ / IPHAN, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Sistema de informações e indicadores culturais 2003. Rio de Janeiro, IBGE, 2006.

LULA PRESIDENTE. Brasil: cultivar a memória, inventar o futuro. Programa Setorial de Cultura. Brasil, 2006.

MAGALHÃES, Aloísio. E Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro / Brasília, Nova Fronteira / Fundação Nacional Pró-Memória, 1985.

MEIRA, Márcio. Uma política republicana. In: Teoria e Debate. São Paulo, (58): 60-65, maio /junho de 2004.

MICELI, Sérgio (org.) Estado e cultura no Brasil. São Paulo, Difel, 1984.

MICELI, Sérgio. Intelectuais à brasileira. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Cultura é um bom negócio. Brasília, MINC, 1995.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. Brasília, MINC, 2005.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Programa cultural para o desenvolvimento do Brasil. Brasília, Ministério da Cultura, 2006.

MOISÉS, José Álvaro. Estrutura institucional do setor cultural no Brasil. In: MOISÉS, José Álvaro e outros. Cultura e democracia. Volume I. Rio de Janeiro, Edições Fundação Nacional de Cultura, 2001, p.13-55.

OLIVIERI, Cristiane Garcia. Cultura neoliberal. Leis de incentivo como política pública de cultura. São Paulo, Escrituras / Instituto Pensarte, 2004.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo, Brasiliense, 1985.

ORTIZ, Renato. A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo, Brasiliense, 1989.

PARTIDO DOS TRABALHADORES. A imaginação a serviço do Brasil. São Paulo, PT, 2003.

PONTES, Ipojuca. Cultura e modernidade. Brasília, Secretaria de Cultura, 1991.

RAFFAINI, Patrícia Tavares. Esculpindo a cultura na forma Brasil: o Departamento de Cultura de São Paulo (1935-1938). São Paulo, Humanitas, 2001 (Dissertação de mestrado em História - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999).

RAMÍREZ NIETO, Jorge. El discurso Vargas Capanema y la arquitectura moderna en Brasil. Bogotá, Universidad Nacional de Colômbia, 2000.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. As políticas culturais e o governo Lula. São Paulo, Editora da Fundação Perseu Abramo, 2011.

RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). Políticas culturais no Governo Lula. Salvador, EDUFBA, 2010.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: itinerários e atualidade. In: BOLAÑO, César; GOLIN, Cida e BRITTOS, Valério (orgs.). Economia da arte e da cultura. São Paulo, Observatório do Itaú Cultural, 2010, p.51-71.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Discussão sobre o Plano Nacional de Cultura. In: Teoria e Debate. São Paulo, (81):48-51, março-abril de 2009.

RUBIM, Antonio Albino Canelas e BARBALHO, Alexandre (orgs). Políticas culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2007.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais entre o possível e o impossível. Texto apresentado no II Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador, 2006.

RUBIM, Antonio Albino Canelas e RUBIM, Lindinalva. Televisão e políticas culturais no Brasil. In: Revista USP. São Paulo, (61): 16-28, março / abril / maio de 2004.

SARCOVAS, Yacoff. O incentivo fiscal no Brasil. In: Teoria & Debate. São Paulo, (62)58-62, abril / maio de 2005.

SARNEY, José. Incentivo à cultura e sociedade industrial. In: JELÍN, Elizabth e outros. Cultura e desenvolvimento. Rio de Janeiro, Fundo Nacional de Cultura, 2000, p. 27-44.

SCHELLING, Vivian. A presença do povo na cultura brasileira. Ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire. Campinas, Editora da UNICAMP, 1991.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política: 1964 – 1969. In: _____. O pai de família e outros estudos. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p.61-92.

SOUZA, Márcio. Fascínio e repulsa. Estado, cultura e sociedade no Brasil. Rio de Janeiro, Edições Fundo Nacional de Cultura, 2000 (Cadernos de Nosso Tempo número 02).

TOLEDO, Caio Navarro de. ISEB: fábrica de ideologias. São Paulo, Ática, 1977.

VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil – Fundação Getúlio Vargas, 1987.

WILLIAMS, Daryle. Gustavo Capanema. Ministro da Cultura. In: GOMES, Ângela de Castro (org.) Capanema: o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2000, p.251-269.

Albino Rubim is a Professor at the Professor Milton Santos Institute of Humanities, Arts and Sciences at the Federal University of Bahia. Teacher on the Multidisciplinary Graduate Program in Culture and Society. Researcher at the Center for Multidisciplinary Studies in Culture. I-A Researcher at CNPq. Current Secretary of Culture of the State of Bahia.

ENCANTARIA MARANHENSE DE DOM SEBASTIÃO

Sergio F. Ferretti

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Resumo: Nas noites de lua, nas areias da Ilha dos Lençóis no Maranhão, Dom Sebastião aparece como touro encantado, e alguns conseguem ver seus tesouros nas dunas. A família de Dom Sebastião, com filhos, nobres de sua corte, cavaleiros, vaqueiros e soldados, é constituída de seres encantados que são recebidos em transe nos rituais de cura e de tambor de mina. O touro de Dom Sebastião constitui uma das vertentes formadoras do festival do bumba-meu-boi e de outras manifestações populares no Maranhão. Através de observações no batizado do boizinho de Dom Sebastião, num ritual de cura, procuramos compreender elementos do sebastianismo maranhense, analisando a presença do sincretismo e do hibridismo como forma de compreensão da religião e da cultura.

Palavras-chave: Sincretismo; Hibridismo; Sebastianismo; Pajelança; Mito; Ritual

1. O Sebastianismo no Maranhão

A crença num rei encantado que virá salvar o seu povo existe em muitas regiões, podendo ser considerada uma das manifestações do messianismo, ou do mito da espera de um messias ou salvador. O sebastianismo inclui-se entre essas crenças (Hermann: 1998). No Brasil, o sebastianismo foi trazido pelos portugueses, sendo registrado em várias épocas e locais, relacionando-se principalmente ao culto a El Rei Dom Sebastião, que não teria morrido na guerra contra os mouros no Marrocos, mas teria se "encantado"¹.

O sebastianismo possui manifestações e peculiaridades em diferentes regiões do Brasil. Uma de suas fontes de difusão foram os jesuítas. Waldemar Valente (1963, p. 61) comenta que em 1656, ao falecer D. João IV, o padre Antônio Vieira pregou na matriz do Maranhão, que D. João estava morto, mas haveria de ressuscitar. Diz que este sermão se perdeu como alguns outros feitos de improviso, mas suas idéias permaneceram, sendo responsável, inclusive, por Vieira ter sido processado pelo Tribunal do Santo Ofício por ter defendido as profecias de Bandarra, ter pregado a volta

¹ A respeito da categoria encantado, veja-se Maués (1977, p. 40-41): "Há certo número de pessoas que não morrem e, ao invés disso, se tornam encantados. Dizem que essas pessoas são levadas, muitas vezes ainda crianças, para o encanto (local de morada dos encantados), por certos encantados que se agradam delas, como as Mães d'Água. Assim, se uma criança desaparece num rio e seu corpo não for mais encontrado, dir-se-á que aquela criança foi para o encanto." Ainda em relação ao termo encantado no tambor de mina e nos salões de curadores do Maranhão, Mundicarmo Ferretti informa: "Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial." (Ferretti, M, 2000-b, p. 15).

de D. João IV e previsto o advento do Quinto Império. O Padre Antônio Vieira, que viveu durante vários anos no Maranhão, foi condenado pela Inquisição em 1667, mas, em 1675, foi absolvido pelo Papa.

Localizado entre a Região Amazônica e o Nordeste do país, o Estado do Maranhão por muito tempo permaneceu isolado do restante do Brasil e, no período colonial, constituiu por mais de uma vez uma província separada do restante do país. Este isolamento fez com que nele se desenvolvessem características culturais específicas e diferentes de outras áreas. A região recebeu fortes influências ameríndias, europeias e africanas.

A presença indígena sempre foi grande dado o contingente populacional ameríndio e, até meados do século XVIII, línguas indígenas eram amplamente utilizadas, mesmo na capital. O europeu chegou, em inícios do século XVII e procurou expandir a lavoura, principalmente da cana de açúcar e do algodão. A catequese dos indígenas se efetuou através diversos empreendimentos missionários católicos. Grande número de escravos foi trazido da África, sobretudo a partir de meados do século XVIII com a criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e do Maranhão, organizada pelo Marques de Pombal. Pombal expulsou os jesuítas, fortaleceu as tradições e a língua portuguesa, incrementou a importação de escravos e ampliou a urbanização com a construção de grandes edificações.

No litoral do Maranhão, há regiões com dunas de areias denominadas de lençóis, dentre elas, a Ilha dos Lençóis, no município do Cururupu no litoral Norte, considerada como uma ilha encantada que serve de moradia ou de encantaria a Dom Sebastião e sua corte (Braga, 2001; Pereira: 2000; Andrade: 2002). As areias dos Lençóis lembrariam a região da África em que o rei teria desaparecido. No vizinho Estado do Pará, há também regiões conhecidas como morada ou encantaria de Dom Sebastião (Maués, 1977; Vergolino-Henry, 2004; Luca, 2010). Existe na Ilha dos Lençóis uma comunidade de albinos que são denominados de filhos do Rei Sebastião. O culto ao Rei Sebastião no Maranhão e no Pará, conforme Taissa Luca (2010, p. 112):

“esvaziou a conotação messiânica da crença no "Encoberto". Nenhum mineiro espera o retorno do rei, simplesmente porque nenhum culto afro-brasileiro possui característica salvacionista. Nessa religião de integração, o sagrado imanente se faz presente cotidianamente em meio a experiência extática. O retorno do rei acontece a cada festa pública, sempre que um filho-de-santo recebe esta entidade.”

A presença do sebastianismo no Maranhão e no Pará pode ser estudada como um caso de hibridismo cultural ou de sincretismo religioso como comentamos adiante,

englobando elementos culturais portugueses com tradições culturais e religiosas de origens ameríndias e afro-brasileiras. Denominando as crenças sebásticas maranhenses de "sincretismo afro-caboclo" e considerando-as fruto do hibrismo, Jacqueline Hermann (2008, p. 40) afirma:

“Minha pesquisa sobre os sebastianismos luso-brasileiros encontrou no caso maranhense, diversas inovações e especificidades que, de forma clara, agrega elementos da religiosidade africana e ameríndia, conformando, talvez, a versão mais genuinamente "brasileira" da crença sebastianista, na medida em que parece fundir e reelaborar aspectos importantes das três matrizes "originais" de nossa formação cultural.”

"Rei, Rei, Dom Sebastião, quem desencantar Lençóis bota abaixo o Maranhão" é o refrão de uma conhecida toada repetida nos cânticos dos terreiros em homenagem a Dom Sebastião, prevendo uma catástrofe com o desaparecimento do reino deste mundo que seria transformado no reino do outro mundo, como ocorre em muitos mitos de inversão. O mito da vinda de Dom Sebastião e os ritos relacionados com sua presença atual em São Luís constituem exemplo interessante do imaginário de mitos de origem "que procuram forjar uma identidade própria no tempo e no espaço sagrado" (BAPTISTA, 2010). Vamos apresentar informações sobre esse mito a partir de da descrição de um ritual religioso da cultura popular maranhense.

2. Religiões Afro-maranhenses

Na cultura popular afro-maranhense, que se difunde também pela Amazônia, há duas manifestações religiosas específicas, o Tambor de Mina e a Cura ou Pajelança, além da Umbanda e do Candomblé que foram trazidos de outras regiões do país.

O Tambor de Mina é mais encontrado na capital e se caracteriza pelo predomínio de entidades africanas, voduns e orixás e a inclusão de caboclos. Estes, na maioria, não são de origem ameríndia. Muitos são nobres europeus que se encantaram na mina ou são entidades brasileiras. O nome Tambor de Mina deriva da importância do tambor entre os instrumentos musicais e do forte de São Jorge da Mina, na atual República do Gana, por onde foram importados muitos escravos africanos.

O Tambor de Mina também é conhecido como Linha da Água Salgada, significando que suas entidades vieram do outro lado do oceano. Possui características semelhantes às demais religiões afro-brasileiras como o Candomblé da Bahia, mas tem especificidades locais que o diferenciam. Como as demais religiões afro-brasileiras, o Tambor de Mina conserva elementos e características africanas, sendo, porém, uma religião afro-brasileira que se distingue das religiões africanas originais. O Tambor de Mina é

participado predominantemente por mulheres Nas casas mais antigas e tradicionais, a liderança é sempre feminina e, em algumas, só mulheres podem receber e dançar com as entidades. Atualmente há muitos terreiros dirigidos e com a participação de homens, embora com predomínio do número de mulheres.

A outra vertente ou manifestação religiosa difundida, sobretudo, nas regiões da Baixada e do Litoral Maranhense, é a Cura ou Pajelança², denominada Linha de Água Doce, significando que as entidades cultuadas são brasileiras em sua maioria. A pajelança recebe influência das religiões ameríndias, mas apresenta elementos africanos e europeus. Encontra-se também na região Amazônica e tem semelhanças com o culto da Jurema do Nordeste (ASSUNÇÃO, 1999).

Há muitas diferenças entre o Tambor de Mina e a Pajelança. Na Mina, várias pessoas entram em transe ao mesmo tempo e dançam em roda. Diversas pessoas recebem sua entidade e permanecem em transe com ela durante quase todo ritual. Na Cura, o transe costuma ocorrer em uma pessoa que recebe sucessivamente diferentes entidades. Oferecem a ela duas ou três saudações e a entidade se retira, sendo substituída por outra. Ao longo da noite, o pajé ou a pajoa pode receber cerca de uma centena de entidades que ficam pouco tempo. O pajé segura um maracá, um penacho de arara, amarrando os braços e a cintura com fitas. As entidades se agrupam em linhas e são considerados como encantados em pássaros, peixes, répteis e outros animais, ou em príncipes, princesas e caboclos. Os instrumentos musicais da mina são dois ou três tambores acompanhados de cabaças. Na cura, usam-se principalmente pandeiros e palmas, podendo também haver acompanhamento com tambores.

Em São Luís, muitos terreiros, paralelamente aos rituais de mina, organizam uma ou duas vezes ao ano um brinquedo de cura para saudar as entidades da pajelança. Algumas vezes, na pajelança, uma entidade realiza rituais de cura para clientes, extraindo magicamente um objeto do seu corpo e dando conselhos ou ensinando remédios. No interior, este ritual é mais frequente.

As casas de Mina mais antigas que se continuam no Maranhão foram fundadas por africanos em meados do século XIX, sendo uma de origem daomeana ou jeje, a Casa das Minas e outra de origem yorubana ou nagô, a Casa de Nagô. Na casa Jeje, os voduns se agrupam em famílias e este modelo se difundiu no Tambor de Mina, onde as demais entidades cultuadas também costumam se agrupar em famílias. As entidades

² O ritual de cura ou pajelança é também chamado de brinquedo ou brincadeira de cura, expressão usada desde pelo menos o final do séc. XIX para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (Ferretti, M. 2000-a; Pacheco, G. 2004)

sobrenaturais no Maranhão e na Amazônia são também denominadas de encantados, pois vivem num mundo ou reino especial, a encantaria.

Uma das famílias de entidades mais importantes e conhecidas no Tambor de Mina é a família do Rei da Turquia. Segundo Mundicarmo Ferretti (2000, p.129):

“O Rei da Turquia surgiu como entidade espiritual no Tambor de Mina em São Luís, na casa do pai-de-santo conhecido por Manuel Teu Santo (que acredita-se ter nascido na África e que teria falecido no final do século XIX). Surgiu numa casa que parece ter sido mais ligada ao Terreiro do Egito [...] Seu Turquia foi recebido ali por Anastácia Lúcia dos Santos, filha de negros de uma fazenda de algodão de Codó (MA) e que viera, há pouco tempo, para a capital. Esta por volta de 1889 abriu em São Luís o terreiro que foi o "berço" da linhagem dos turcos no Tambor de Mina e que ficou conhecido por Terreiro da Turquia.”

Mundicarmo Ferretti (1989) publicou diversos trabalhos sobre a família da Turquia no Tambor de Mina, tendo constatado que a fonte de informação na gênese desta família foi o romance "A História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França". Este livro foi muito difundido no Brasil no século XIX e teve larga divulgação na literatura de cordel. As lutas de Turcos e Mouros, as Cheganças e Marujadas também foram manifestações culturais importantes no Nordeste e divulgaram informações sobre lutas entre mouros e cristãos. Mundicarmo Ferretti (1989) constatou que alguns personagens das Histórias de Carlos Magno se encontram na família do Rei da Turquia no Tambor de Mina, entre os quais, Ferrabrás (O Rei da Turquia), Guerreiro de Alexandria, Princesa Dora, Princesa Flora, Floripes. A maioria dos filhos desta família possui nome indígena ou de outras origens³.

Vemos, assim, que o imaginário religioso afro-maranhense é influenciado por tradições procedentes de várias regiões, inclusive da Europa. Outra família importante de encantados presente no Tambor de Mina e na Pajelança é a família de Dom Sebastião. Nos últimos anos, a mitologia das religiões afro-brasileiras e ameríndias no Maranhão tem sido relativamente mais estudada, embora ainda haja muito a ser conhecido.

Na religiosidade popular maranhense, a festa de São Sebastião, no dia 20 de Janeiro, é uma das mais importantes, sendo comemorada em quase todos os terreiros. Muitos deles oferecem um banquete aos cachorros para São Lázaro (Ferretti, S. 2001). Nesta festa, são comemorados, sobretudo os voduns da família de Odam ou de Aossi- Sakpatá entre os jeje

³ Mundicarmo Ferretti (2000, p. 318 - 319) relaciona diversas entidades desta família entre as quais Aquilital, Burlante, Caboclo Nobre, Menino Dalera, Guajajara, Iracema, Ita, Jaguarema, Japetequara, Jarina, Jariodama, Juracema, Jureminha, Maresia, Mariana, Paraense, Itabajara, Tapindaré, Ubirajara.

e da família de Légo Shapanã entre os nagô, também conhecido como Sebastião na Casa de Nagô e em outros terreiros. A tradição do culto a Dom Sebastião, relacionada com o mito do sebastianismo, se constitui uma das fontes do imaginário religioso e da cultura popular local. O culto à família de Dom Sebastião está presente no Tambor de Mina e nos rituais de Cura ou Pajelança, englobando entidades consideradas nobres ou gentis⁴.

José Reginaldo Prandi e Patrícia Souza apresentam muitas informações sobre a família de Dom Sebastião, também conhecida como Família do Lençol, coletadas no terreiro de Tambor de Mina em São Paulo, do falecido pai-de-santo Francelino de Xapanã. Prandi e Souza (2001, p. 220-234) informam que o chefe da família, Dom Sebastião se encantou no Maranhão na Praia dos Lençóis, é homenageado no dia de São Sebastião junto com os voduns Xapanã e Acossi Sakpatá e sua cor predominante é o vermelho. Informam também que Dom Sebastião passa de sete em sete anos na casa de Francelino e vem muito velho, mas demonstrando grande alegria. Segundo Prandi e Souza, trata-se de uma família de reis e fidalgos, denominados gentis⁵

Em alguns terreiros, o Rei Sebastião se incorpora nos devotos na forma de um touro, chamado de boi Turino e a pessoa que o recebe dança ajoelhada, com as mãos ciscando o chão e bufando como um touro. Geralmente este transe dura pouco tempo, como vimos em São Luís, no terreiro de Margarida Motta e na cura de dona Raimundinha, que comentaremos adiante. No terreiro de Santa Luzia, de dona Benedita, no Bairro da Aurora, assistimos a uma visita do grupo de Bumba-meu-boi Boizinho Incantado, que possui muitas músicas relacionadas a Dom Sebastião. Uma das entidades da família de Dom Sebastião nesta casa é a princesa Jandira. Em geral, os participantes do Tambor de Mina e da Pajelança fazem certo mistério e não costumam falar sobre suas entidades, sobretudo as relacionadas com a família do Rei Sebastião.

Mundicarmo Ferretti (2004, p. 204) constata que no processo contra a pajé Amélia Rosa, ocorrido em São Luís no século XIX, entre 1877-78, havia pessoas ligadas a seu grupo de culto que recebiam São Lázaro e Rei Sebastião, demonstrando a presença desta tradição em São Luís pelo menos desde a década de 1870. Rei Sebastião também é cultuado no vizinho Estado do Pará e vem em diversos devotos da Mina (Maués e Vilacorta, (2008),

⁴ Em São Luís, este culto inclui entre outras entidades a princesa Iná, a princesa Jandira, Sebastiãozinho, Dom Sebastião, seus vaqueiros e outras.

⁵ Prandi e Souza incluem entre os reis e rainhas desta família, além do Rei Sebastião, Dom Luiz, rei de França, Dom Manoel, Dom José Floriano, Dom João Rei das Minas, Dom João Soeira, Dom Henrique, Dom Carlos, Rainha Bárbara Soeira, Rainha Dina, Rainha Rosa, Rainha Madalena. Entre príncipes e princesas: Príncipe Orias, Príncipe de Oliveira, Príncipe Alteredo, Tói Zezinho, Boço Lauro, Tóia Jarina, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Oruana, Princesa Clara, Dona Maria Antônio, Moça Fina. Entre os nobres inclui: Duque Marques de Pombal, Ricardino Rei do Mar, Barão de Guaré, Barão de Anapoli.

Vergolino-Henry (2004).

3. Religião e festas da cultura popular no Maranhão

Muitos terreiros de Tambor de Mina e de Umbanda do Maranhão costumam realizar festas da cultura popular oferecidas em homenagem a encantados que as apreciam e solicitam. Assim é comum a realização nos terreiros da Festa do Divino Espírito Santo, do Tambor de Crioula, do Bumba-meu-boi e outras. Geralmente, no dia em que determinada entidade é cultuada, a ela é oferecida uma ou várias destas festas. Os membros dos grupos de afro-religiosos pertencem à mesma classe dos participantes das manifestações da cultura popular. Assim, religião e cultura popular encontram-se muito próximas, uma contribuindo e apoiando o desenvolvimento da outra.

No Maranhão, a Festa do Divino é realizada principalmente nos grupos de culto afro-brasileiros de Tambor de Mina. Quase todos os terreiros de Mina organizam uma vez ao ano esta festa oferecida a uma entidade devota do Divino que solicita a festa em sua homenagem. Como é muito dispendiosa, geralmente é organizada na época da principal festa do terreiro. Alguns terreiros a realizam no período de Pentecostes da Igreja Católica. Outros a organizam ao longo do ano, sendo oferecida à entidade na data de determinado santo do calendário católico como Senhora Sant'Ana, São Luís, São Raimundo, N. Sra. da Conceição, etc. Nos terreiros, geralmente a Festa do Divino dura de uma a duas semanas e se continua com a realização de festas religiosas com toques para as entidades cultuadas.

Um dos elementos característicos dessa Festa no Maranhão é a presença de mulheres que tocam caixas ou caixeiras, que entoam cânticos conhecidos de cor ou feitos de improviso durante o ritual. As caixeiras se apresentam em número variado e são quase que exclusivamente mulheres. São lideradas pela caixeira régia e pela caixeira mor, que conhecem todos os cânticos e elementos rituais. Em alguns momentos, elas executam uma dança, acompanhadas por bandeireiras, meninas que seguram bandeiras e dançam diante do império ou do mastro. Acompanham o império durante os deslocamentos, visitas ou procissões e tocam por devoção, recebendo pequenas ajudas para deslocamentos. Devem ser cuidadosas para que não ocorram erros durante o ritual que pode significar um mau presságio.

Nas Festas do Divino Espírito Santo, comemoradas na cultura popular maranhense, a nosso ver, podem ser encontradas algumas conotações messiânicas e milenaristas. Trata-se de uma festa que apresenta elementos de fartura, de luxo, de um império que mitiga a pobreza e a fome. Os nobres devem distribuir alimentos a todos e dar as sobras aos mais necessitados. Arrecadam-se recursos entre os amigos e faz-se um grande

esforço para que a festa seja cada vez mais bonita e abundante. Não deve ocorrer nenhum erro durante os rituais, o que costuma ser visto como presságio de coisa ruim, ou da morte de pessoa importante entre os organizadores. A bandeira do mastro não pode ficar em posição errada; o mastro quando carregado e símbolos como a pomba, a coroa, o cetro também não podem cair. As mulheres que tocam as caixas devem cuidar para que todas as coisas sejam feitas sem erro, a fim de que não ocorram coisas ruins.

Outra manifestação da cultura popular maranhense é o Tambor de Crioula. Trata-se de uma dança folclórica de divertimento e uma forma de pagamento de promessa a São Benedito, a outros santos como aos Pretos Velhos e a outras entidades caboclas ou africanas cultuadas. Algumas casas de Mina possuem grupos de Tambor de Crioula e muitos grupos se apresentam regularmente em terreiros para agradar entidades que apreciam esta manifestação. Em 2006, o Tambor de Crioula foi incluído no registro do Patrimônio Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Em São Luís, existem atualmente cerca de 80 grupos de Tambor de Crioula que, ao longo do ano, fazem apresentações folclóricas para turistas e realizam festas como forma de pagamento de promessa, muitas vezes em terreiro de Tambor de Mina. A dança é feita em roda pelas mulheres que dão entre si uma umbigada enquanto os homens tocam tambores e entoam cânticos conhecidos ou de improvisos.

No folclore maranhense, o bumba-meu-boi constitui manifestação popular que atrai grande número de participantes. O boi no Maranhão é brincado, sobretudo no mês de junho em homenagem a São João, e o ciclo das festas se estende de abril a outubro. Há mais de trezentos grupos de bumba-meu-boi organizados em São Lues, reunindo uma centena ou mais participantes. Os bois se subdividem em sotaques que se relacionam com os instrumentos, o vestuário e tipos de danças. Os sotaques mais conhecidos são os de matraca, de zabumba e de orquestra.

Muitos grupos de boi se apresentam em terreiros de Umbanda e de Tambor de Mina. Diversos terreiros oferecem uma festa com bumba-meu-boi para entidades que apreciam esta manifestação e alguns possuem seu próprio boi. É comum nos terreiros haver festa para o batizado e para a morte do boi oferecido à entidade, que são denominados de boi de encantado. Diversos bois são organizados nos terreiros em homenagem a Dom Sebastião, como o Bozinho Incantado⁶.

Assim no Maranhão a estória de Dom Sebastião está relacionada, com os rituais e festas dos grupos de culto afro-religiosos de tambor de mina e de cura ou pajelança bem como

⁶ O Bozinho Incantado é considerado um boi alternativo, com múltiplos estilos ou sotaques, utilizando pandeirões, zabumba, instrumentos de corda, guitarra elétrica, gaita, etc. Possui músicas gravadas, inclusive uma que fala de Dom Sebastião no terreiro de dona Benedita.

com festas da cultura popular em grupos de bumba-meu-boi. As festas de boi nos terreiros de Mina costumam ser oferecidas a entidades diversas⁷ Em algumas casas, a festa do boi se continua com toques nos terreiros.

4. Lendas do Sebastianismo no Maranhão

A Ilha dos Lençóis no Município de Cururupu, no litoral norte do Maranhão, é considerada como local em que o Rei Dom Sebastião encontra-se encantado. Pessoas que a visitam, sobretudo os que possuem dons mediúnicos, umbandistas, mineiros curadores ou pajés, contam terem visto o rei encantado num touro e muitos dizem ter tido visão dos tesouros de Dom Sebastião. Dizem que Dom Sebastião costuma aparecer principalmente em junho, durante as festas do bumba-meu-boi, em agosto, época do aniversário da batalha de Alcácer-Quibir, ou em janeiro, na festa de São Sebastião. Dizem também que, atualmente, o Rei já não está mais aparecendo porque “a praia dos Lençóis está sendo muito visitada e já possui muito morador” (PEREIRA, 2000, p. 94).

Esta não vinda reflete o pessimismo, ou idéias de desastre, do imaginário popular, de que, no passado, os tempos eram melhores e o presente degrada ou polui o ambiente. Essa crença, difundida em muitos mitos, parece estar de acordo com previsões de ambientalistas, segundo as quais, o desmatamento e a destruição dos manguezais têm provocando alterações no planeta. Os antigos dizem que era comum acharem jóias na praia⁸ e por isso os visitantes são proibidos de levar qualquer coisa da Ilha. Os pescadores acreditam que, se alguém sair levando conchas e lembranças, a embarcação não pode seguir viagem, pois tudo lá pertence ao tesouro do rei. Se insistirem, a embarcação pode afundar.

No Maranhão, circulam várias narrativas relacionadas a este mito como a do Navio encantado de Dom Sebastião, que é visto pelos viajantes no local conhecido como Boqueirão, no Golfão Maranhense. Há também a lenda do Navio encantado de Dom João, que era visto pelos frequentadores do antigo Terreiro do Egito no local próximo ao porto do Itaqui em São Luís. Há o mito da Princesa Iná, filha do Rei Sebastião, que ficou revoltada quando seu palácio, no fundo do mar, foi perturbado pela construção do Porto do Itaqui (LIMA NETO, 2005).

⁷ Como Seu Léguas, Seu Preto Velho, Seu Corre Beirada, Seu Beberão, Seu Surrupirinha, Seu Tombassé, Seu Zezinho, Joãozinho de Léguas, Luizinho, filho de Dom Luís, Rei Sebastião, Seu Lealdino – vaqueiro de Dom Sebastião e outros.

⁸ Ver Ferretti, M. 2000-b, p. 77 e Pereira, 2000.

Durante a construção do porto do Itaqui⁹, em São Luís, aconteceram diversos acidentes graves e alguns escafandristas morreram. Pais-de-santo, liderados pelos falecidos Jorge de Itacy e Sebastião do Coroado, divulgaram a notícia que o porto era o local da encantaria da princesa Ina, ou Iná, filha do rei Dom Sebastião e que a princesa estava revoltada, pois seu palácio, no fundo do mar, fora perturbado pelas obras e por isso escafandristas estavam morrendo. Para acalmar a ira da princesa, aqueles religiosos prometeram oferecer sacrifícios e organizar uma grande festa, reunindo representantes de diversos terreiros na praia Boqueirão, próximo ao local. Foi o que ocorreu em 1970, com ampla divulgação pela mídia e apoio de autoridades municipais, como tivemos oportunidade de assistir na época. Depois disso não ocorreram mais acidentes na construção do porto. Alguns pais-de-santo, entretanto, dizem que, de tempos em tempos, as oferendas precisam ser renovadas para evitar futuros problemas no porto.

Estes incidentes e o mito relacionado à princesa Iná, lembram a “lenda do emparedado”, ilustrada na Albânia por Ismail Kadaré (1999), segundo a qual uma obra construída durante o dia era demolida à noite, até que um ancião previu que, para a obra ser terminada, seres superiores exigiam um sacrifício humano que conseguisse fazer as pazes do encontro da terra com as águas. Mitos e lendas, como sabemos, possuem variantes similares em regiões longínquas do planeta.

O escritor maranhense Jomar Moraes (1980, p. 20), considera que: “A lenda de D. Sebastião é, sem dúvida, a que mais entranhadamente penetrou na alma maranhense, inspirando cantadores de boi, compositores populares, poetas, romancistas e pintores”. Moraes exemplifica a afirmação citando vários trabalhos de escritores, poetas, pintores, bem como cantigas de boi e de terreiros sobre o tema.

5. História de Dona Raimundinha

Vamos exemplificar, neste ensaio, sobre aspectos do sebastianismo no Maranhão, narrando elementos da história de uma curadeira. Dona Raimunda Nonata Silva Viegas, filha de um lavrador, nascida na cidade de Codó, importante núcleo de religiões afro-maranhenses (FERRETTI, M., 2001), recebeu o nome de Raimunda, por promessa de sua mãe a São Raimundo Nonato. Sua avó materna era parteira e curadeira. Raimundinha ajudava a mãe, que também era curadeira. O pai se mudava muito e ela

⁹ O complexo do porto do Itaqui é local de exportação do minério extraído da Serra dos Carajás, que é trazido por ferrovia construída pela Vale do Rio Doce. Pelo porto do Itaqui, são também exportadas barras de alumínio laminadas pela Alcoa. Sua construção, em inícios da década de 1970, foi de grande importância estratégica na economia do Norte do país. O porto foi construído nas proximidades de um canal natural muito profundo (o Boqueirão), que permite o aportamento de navios de grande calado, apesar das marés maranhenses, as mais altas do país, que sobem e descem numa oscilação com cerca de oito metros de profundidade.

viveu em vários povoados e municípios. Aos seis anos, quando a avó morreu, ela começou a ter problemas de mediunidade, que considera como herdeira do ventre da mãe¹⁰.

Ela nos informou que veio para São Luís, “trazida por um encantado”. Era mocinha e veio com uma colega. Levaram-na à casa do curador Zé Cupertino, um dos fundadores da Umbanda no Maranhão, onde foi encruzada, ou preparada como pajoa, em 1957. Morou hospedada, depois comprou uma casa à prestação. Queria ser artista, gostava de drama, de pastores, aprendeu e fez vários cursos, inclusive curso médio de enfermagem e trabalhou num hospital e no comércio, vendendo coisas e ganhando dinheiro. Vendia ouro e outras coisas, como sofá e bicicleta numa casa de comércio que registrou. Também teve uma loja de produtos de Umbanda. Foi casada por quatro anos e passou a se chamar Raimunda Viegas¹¹.

Desde o tempo em que dançava no terreiro de Zé Cupertino, frequentava as festas grandes na casa dele e, com sua autorização, fazia também trabalhos religiosos em casa. Fazia gira aos domingos e, na semana, seção esotérica, que trabalha com chave e disse que gosta muito do esoterismo¹². Após o falecimento de Zé Cupertino, foi iniciada no candomblé por pai Euclides, na Casa Fanti Ashanti, e lá cumpriu as obrigações da feitoria.

Dona Raimundinha atende clientes utilizando diversos tipos de terapia, sobretudo, preparando banhos, garrafadas e aplicando massagens¹³. Em maio, reza ladainha para

¹⁰ Informou que sua mãe, falecida há mais de vinte anos, recebia bicho d’água (Mãe D’Água), foi preparada no interior de Codó pelo curador Zé Colodino e por Dona Nazá. Ela trabalhava com várias ervas como angaçu (contra feitiços), cabeça de negro, jalapa, pinhão branco e muitas outras.

¹¹ Dona Raimundinha conta que uma vez decidiu ir para o Rio de navio, mas o encantado a pegou e a trouxe de volta. Perdeu a passagem e não foi. Depois ganhou um terreno em Brasília, numa promoção, quando estavam construindo a cidade. Foi vender o terreno e de lá foi ao Rio, onde morou e trabalhou por dois anos. Estava no Rio quando passou mal, sendo internada no Hospital Miguel Couto. Ela teve uma hemorragia, fizeram curetagem e disseram que ela tinha um cisto no ovário e teria que ser operada. Na noite de São João, ficou olhando numa janela do hospital e fez promessa para o santo de que se ficasse boa voltaria ao Maranhão e iria brincar boi. Pediu saúde a São João, pois queria voltar e viver bem com a mãe e os filhos adotivos. Desde criança adotou muitos filhos, pois nunca teve nenhum. O curador Zé Cupertino afirmou a seus familiares que ela voltaria boa. Poucos dias depois, ela voltou e ficou curada daquele problema. Passou então a dançar como brincante, por promessa, num grupo de bumba-meu-boi, nos anos de 1960.

¹² Participou do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento e foi Rosa Cruz, trabalha com cristais, faz massagens, recebe audição de mensagens. Também fez, por muito tempo, toques para Ogum, Iemanjá, Xangô e organizava todos os anos em junho uma Festa do Divino no salão em sua casa.

¹³ Num dos dias em que a procuramos, encontramos pessoa conhecida que disse ter conseguido grande melhora de um AVC com massagens e outros tratamentos que ela realizou.

N. Sra. da Conceição. Em junho, fazia a festa do Divino, dançava no boi e fazia a cura em novembro. Depois passou a fazer apenas a cura. Seu toque de cura é sempre perto de seu aniversário, no dia 29 de novembro, ou no fim de semana mais próximo.

A cura de Dona Raimundinha se inicia com uma ladainha, como ocorre nas festas populares e que normalmente são cantadas em latim, seguida de cânticos em louvor ao santo comemorado. Depois faz a abertura da cura cantando para entidades que são mestres, nobres, caboclos e encantados. O ritual é demorado, costuma começar pelas vinte e três horas e o curador ou pajé dança até o amanhecer, pois “é preciso chamar todas as linhas”. Dona Raimundinha nos informou que trouxe a promessa do boi para o ritual de cura, fazendo a junção de um ritual religioso com elementos da cultura popular, como é comum na religiosidade afro-maranhense (FERRETTI, S, 2004-b). No dia seguinte, pela manhã, o boi sai para visitar amigos e padrinhos antigos no bairro. Na volta se canta até a morte do boi no fim da tarde.

Para o ritual da cura, ela diz que prepara uns 10 a 15 tauaris¹⁴. Durante a cura, Dona Raimundinha bebe chá, café e refrigerante, mas não toma bebidas alcoólicas. De tempos em tempos, pede à ajudante que derrame bebida no seu pé e afirma que os encantados “bebem cachaça pelo pé dela”. Na cura, cantam para vários nobres como Dona Ana da Corte, Príncipe Navalheiro, Dom João Guerreiro e outros.

O nome do boi é Estrela Maior, em homenagem à estrela Dalva. O vaqueiro é João José Lealdino, vaqueiro do Rei Sebastião. Segundo Dona Raimundinha, ele mora nos morros de areia e nos igarapés da Ilha dos Lençóis (Pereira, 2000). O boi Turino é o Rei Sebastião. Dona Raimundinha conta que já viu o palácio dele. É um palácio pequeno, azul e branco com uma escadaria, parecido com um coreto. Na frente, há uma bandeira das cruzadas, com uma cruz vermelha.

Segundo MORAES (1980), no Maranhão, Dom Sebastião foi encantado num touro com uma estrela de ouro na testa. Se alguém conseguir ferrar a estrela de ouro com a vara de ferrão¹⁵, os Lençóis vão desaparecer e vem abaixo o Maranhão, como diz o refrão de uma das toadas mais conhecidas. Dona Raimundinha conta que Dom Sebastião é seguido por vaqueiros, príncipes e princesas. Princesa Iná é filha dele, mora no Porto do Itaquí e faz corrente com as águas dos Lençóis. Dom Manuel mora no Boqueirão, Urubarana é nobre, encantada numa sereia. Princesa Flora é da Ponta da Areia. O boi

¹⁴ São cigarros, segundo ela, feitos hoje com papel de caderno, pois não existe mais papel Abade próprio para fazer cigarro. O tauari leva várias ervas como alfazema, noz moscada, pichuí, alicerim, folha de fumo e outras.

¹⁵ Vara de ferrão é um instrumento de madeira com cerca de dois metros, enfeitado com papel de seda colorido e recortado. Costuma ser usado em certos grupos de bumba-meu-boi de São Luís.

Turino é do Maitá, que é nome de uma pedra no mar. O vaqueiro era um guerreiro fiel de Dom Sebastião que sempre andava ao lado do rei. Na encantaria, ele virou vaqueiro, mora nos morros de areia e está sempre ao lado de Dom Sebastião. Dona Raimundinha disse que há outros vaqueiros como Zé Raimundo e que o vaqueiro Lealdino ela só conhece na cura de sua casa, nunca o tendo visto vir em outra pessoa. Diz que Dom Sebastião é um senhor idoso que, em vida, na terra, gostava de corridas de porcos e de touradas, por isso encantou-se num touro, chamado de Boi Turino. É interessante essa espécie de cartografia da moradia dos encantados que Dona Raimundinha descreve, indicando que as entidades estão encantadas em animais como o touro, sereia e em vários acidentes do litoral como ilhas, praias, porto e pedras da região.

Vemos, na história de vida de Dona Raimundinha, sua passagem por religiões populares e a realização de diversas práticas alternativas de cura e estilos de vida. Suas crenças e visões refletem a presença do sincretismo e do hibridismo cultural nos mitos e nos rituais que possuem elementos de origens variadas. Constatamos que a história de vida, as crenças e as práticas religiosas de Dona Raimundinha constituem exemplo que pode ser encontrado em outros curadores, com entre outras pessoas da região, em que podemos identificar a confluência do sincretismo religioso e do hibridismo cultural.

6. O Batizado do Bozinho de Dom Sebastião na Cura

Vamos descrever um ritual de cura ou brinquedo de cura, em homenagem ao bozinho de Dom Sebastião, que assistimos algumas vezes na casa de Dona Raimundinha, semelhantes aos realizados em outros terreiros do Maranhão.

Assistimos à cura de dona Raimundinha, tiramos fotos, fizemos gravação e filmagem de vídeo, com a colaboração de estudantes. Realizamos entrevistas com Dona Raimundinha e fomos lhe mostrar fotos e vídeo¹⁶. Ela afirma que costuma passar a noite anterior preparando comidas e a noite seguinte na cura¹⁷. Quando chegamos mais cedo, vamos aos fundos da casa esperar a abertura, quando ela chama todos para rezarem a ladainha.

¹⁶ Numa entrevista, ela pediu cópia do vídeo que fizemos e nos convidou para padrinho da próxima festa do bozinho, pois soube que durante aquela cura o vaqueiro me havia entregado a vara de ferrão para segurar.

¹⁷ Dona Raimundinha nos recebe sempre muito bem, dizendo que adora pesquisadores. Conta várias coisas sobre a cura e afirma que recebe diversas “ordens” de mestres – nobres, duques, reis, príncipes, soldados, depois os bichos de todas as categorias, peixes, aves - e que a cura dura a noite toda, pois tem que atender aos 4 elementos: terra, água, ar e fogo. Disse que o curador é conhecido como pajé, ou doutor do mato, e usa vários nomes populares relacionados com doenças e objetos, que todos têm um tipo de mediunidade, cantam cantigas comuns em todas as curas e algumas específicas de cada casa.

Os convidados são chamados para o jantar ou se servirem de bolo e refrigerantes. No dia seguinte, ela serve uma feijoada e enfeita um galho de árvore, denominado de mourão, junto ao qual, pelas 17 horas, ocorre o ritual da morte do boi. Atualmente, a festa está sendo reduzida, devido a problemas de idade e de saúde da organizadora.

No centro da casa, junto à parede, é colocada uma pequena mesa de cura com imagens de santos, charutos de tauari e vários tipos de bebida. Durante o ritual, o padrinho do boi, de tempos em tempos, serve aos tocadores e aos presentes, bebida num garrafão de vinho. Por volta das 23 horas, começa a ladainha e, antes das 23h30, Dona Raimundinha abre a mesa da cura.

Anotamos partes dos cânticos, alguns bonitos e poéticos. A curadora faz gestos, representando a entidade para a qual se canta. Costuma estar muito animada o tempo todo, incentivando os presentes no salão, bebendo, fumando muito, às vezes jogando cachaça nos pés descalços. No início, costuma haver poucos tocadores, de terreiros amigos, depois chegam outros. Geralmente usam camisa com dizeres: “Lembrança da festa do boizinho - Estrela Maior”. Os tocadores acompanham a cura tocando pandeiros. Amigos, clientes, pais e mães-de-santo e participantes de outros terreiros costumam assistir à festa todos os anos.

Após a abertura, cantam para encantados que são princesas, nobres e para bichos, como borboleta, lagartixa, peixes e outros. Depois vêm os cânticos de boi. A música costuma ser bem tocada e muito animada. No começo, Dona Raimundinha usa vestido de determinada cor, depois muda de roupa. A cada ano, na cura, ela usa roupas novas e diferentes. Depois de um intervalo, volta com o boi. Vem vestida de vaqueiro, com calça e colete de veludo colorido bordado sobre blusa, com chapéu do mesmo tecido do colete. Traz nos braços fitas coloridas amarradas e segura o maracá, que são objetos rituais usados na cura pelos pajés. Dona Raimundinha traz também uma vara na qual é pendurado um pequeno boizinho de veludo preto, bordado e enfeitado com saia colorida. No outro braço, traz uma toalha e a vara de ferrão. É seguida pela madrinha, que traz uma toalha branca e uma vela acesa na mão, e pelo padrinho, que segura outra vara de ferrão. Entrega então a vara de ferrão a um dos presentes e canta animada, afastando cadeiras, para que mais pessoas participassem da dança.

Dona Raimundinha, em transe com seu vaqueiro Laurentino, estimula que todos cantem. Às vezes reclama que estão cantando pouco e manda servirem mais bebidas. Em alguns momentos, canta em falsete, muito alto, que dificulta o acompanhamento do coro. Em dado momento, entoia o cântico de despedida e se retira do salão com o boizinho e os padrinhos para um intervalo, indo para um quarto trocar de roupa. Nós e alguns dos presentes costumamos sair neste momento, por volta das duas horas, mas

sabemos que a cura continua até o amanhecer, com cânticos para linhas de caboclos, pretos velhos, Mãe d'Água, linha de cobra, linha de rã, de peixes e outras.

O boizinho representa um animal, mas deve ser batizado. A própria idéia de batizado do boi, que está muito presente na cultura e na religiosidade popular maranhense, reflete a presença do sincretismo e do hibridismo cultural.

7. Observações sobre a Cura de Dona Raimundinha

Como vimos, dona Maria Raimunda é uma líder religiosa que utiliza diversas práticas alternativas de cura para solucionar aflições dos que a consultam, recebendo clientes de diferentes camadas sociais. Ela é branca, porém originária de Codó, cidade do interior do Maranhão, onde a população negra é numerosa, e as religiões de origem africana têm grande expressão. Informa que herdou da mãe e da avó habilidades de cura e algumas entidades que cultua.

Para Dona Raimundinha a cura é uma das muitas atividades religiosas que ela realiza. Para fazer tratamentos, recebe mensagens das entidades, joga búzios, tarô, I Ching. Diz que seu poder é um dom que utiliza a serviço dos que a procuram. Como vimos, ela tem uma trajetória de vida com atuação em diversas profissões, em várias práticas alternativas de cura e nas religiões afro-brasileiras.

Sua festa de cura se inicia com uma ladainha católica, como costuma acontecer nas festas religiosas populares locais. Depois canta para mestres, nobres, caboclos e encantados, chamando todas as linhas de sua cura. Canta para santos católicos, para os mestres e para caboclos. Canta para diversos animais, que vai recebendo em transe sucessivos, como borboleta, sereia, boto e outros. Canta para nobres, príncipes e princesas, como ocorre sempre nos rituais de cura. Depois recebe e canta para Dom Sebastião, encantado no boi Turino Maitá, e para seu vaqueiro Lealdino, que faz o batizado do boizinho e que são os personagens principais do seu ritual de cura. Os cânticos para o povo de Dom Sebastião contam que ele vive nas dunas e morros de areia da praia dos Lençóis. No transe mediúnico, nos rituais de cura, o médium ou curador recebe grande número de entidades que se sucedem durante a noite, cada entidade permanecendo no transe enquanto se oferecem a ela alguns cânticos.

Os cânticos da cura, alguns incluídos em anexo, apresentam músicas e letras bonitas. Em geral cada série identifica determinadas entidades. Os textos não são fáceis de entender, pela pronúncia e pelo uso de linguagem figurada. Alguns são poéticos expressando uma filosofia de vida, como o que diz: “o tempo foi o meu mestre que me ensinou a curar”, ou “pedi conselho ao vento”. Alguns se relacionam com santos e

elementos do catolicismo, outros se referem a termos e lugares conhecidos ou míticos como Maitá, Cabo das Tormentas, Boqueirão, Mar Ancião. Empregam palavras arcaicas ou pouco conhecidas, como bragado, sinônimo de malhado das manchas no couro, boi Turino, no sentido de touro, guarnicê, termo utilizado no bumba-meu-boi do Maranhão, com o sentido de reunir os brincantes. Aparecem os mestres da cura e personagens nobres como Duque do Pombal, Príncipe Navalheiro, Princesa Flora, Princesa Iná e outros, considerados parentes ou membros da corte de Dom Sebastião que apresentam algumas de suas características. Os cânticos refletem conhecimentos de uma filosofia popular que preserva imagens do passado, atualizadas no presente. Tais cânticos necessitam ser bem documentados para serem compreendidos.

Na simbologia e nos cânticos, encontramos a confluência de elementos da natureza local como animais e lugares, junto com personagens históricos ou criados que povoam o imaginário popular. O bozinho de Dom Sebastião é encontrado em muitas manifestações culturais maranhenses e pode ser estudado sob diferentes pontos de vista. Podemos analisá-lo sob a perspectiva da circularidade de culturas, do hibridismo, do sincretismo, do transculturalismo ou de empréstimos culturais, no contexto do sebastianismo nos cultos de possessão, da antropologia da performance e de acordo outras visões, que destacam o interesse deste ritual afro religioso, que ilustra a complexidade dos fenômenos da cultura popular.

8. Conclusões

Procuramos elaborar a etnografia de um ritual, interpretando o mito de origem relacionado com a produção simbólica e a identidade cultural de personagem da cultura popular. Verificamos que o imaginário religioso assume configurações particulares refletindo o diálogo entre culturas de diferentes origens e nacionalidades.

Mito e ritual são elementos inter-relacionados e possuem uma antiga tradição de abordagem desde os primórdios da Antropologia, que continuam sendo analisados e re discutidos. De acordo com Malinowski, os estudos da mitologia e da magia se apresentam inter-relacionados. Magia seria como um “elo entre a mitologia e a realidade” (1976: 232).

Para Malinowski (1988), o mito constitui uma realidade viva que se relaciona com a paisagem, tem raízes na tradição e é atualizado nos ritos. Consideramos com Malinowski, que mito, ritual e magia estão inter-relacionados e se originam nas tradições locais, referindo-se ao espaço físico e ao tempo. Vemos que muitos nomes de acidentes locais são citados nos cânticos. Não pretendemos, entretanto, apresentar o

mito e o ritual numa perspectiva holística de um todo integrado e acabado como faz Malinowski.

Tivemos a intenção, como sugere Geertz (1978), de elaborar uma descrição densa, como um texto preliminar, aberto a interpretações, procurando entender no mito e no ritual a estrutura de significados envolvidos e considerando a cultura como um fato não estático, mas dinâmico, que se modifica constantemente. Na perspectiva de Geertz, esse estudo não deve ser fechado, não está acabado.

Segundo Eliade (1986, p. 25), “toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia.” Para Eliade, o mito tem função ritual nas curas e a maioria dos rituais terapêuticos evoca e reitera a criação do mundo como, se o xamã supplicasse que o mundo fosse novamente criado. Conforme Eliade (1986, p. 67), a idéia de regeneração e de recriação do mundo encontra-se em muitos mitos milenaristas presente em povos primitivos, que ele compara com a destruição das linguagens artísticas nas sociedades modernas, sobretudo na pintura e outras artes plásticas.

Como sabemos, o sincretismo ocorre em todas as culturas e em todas as religiões, mas em algumas delas parece ser mais evidente. O conceito que é antigo foi debatido pela Antropologia, sobretudo nas décadas de 1940 e 50, e depois foi praticamente relegado dos debates por certo esgotamento e por muitas críticas que foram feitas às teorias funcionalistas e de aculturação ao qual se encontrava mais vinculado. Como afirmam McGUIRE e MADURO (2005: 412-413), o termo em si é neutro, mas costuma receber conotações pejorativas devido a “julgamentos teológicos considerando que a mistura seria o resultado da miscigenação de uma religião doadora, pura e autêntica”.

Para Stewart e Shaw (2005), com o surgimento do conceito de invenção de tradições e de crítica da idéia de pureza ou autenticidade cultural e, com o advento da antropologia pós-moderna, o sincretismo passou a ser considerado um processo básico não só da religião e do ritual, mas da cultura como um todo. Para Stewart e Shaw, na pós-modernidade, a cultura passou a ser vista como uma invenção híbrida e sincretizada. Os autores se indagam: “Como usar o termo sincretismo hoje? A simples identificação de um ritual ou de uma tradição como sincrética não diz nada, pois todas as religiões têm origens compostas e são continuamente reconstruídas através de processos de síntese e substituição” (STEWART; SHAW, 2005, p. 07)

Hibridismo cultural é outro conceito antigo que tem sido desenvolvido e utilizado por alguns teóricos da pós-modernidade. Segundo Peter Burke (2003, p. 31): “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura,

quer reforcem os antigos elementos.” Para o autor, o hibridismo se relaciona com a idéia de circularidade cultural e com termos ou idéias como empréstimo cultural, criouliização, imitação, mistura, tradução cultural e outros.

Constatamos que os conceitos de sincretismo, juntamente com o de hibridismo cultural, embora negados por alguns, são importantes para a compreensão de muitos aspectos das culturas e das religiões. Procuramos mostrar aqui a presença do sincretismo e do hibridismo através do mito e de rituais relacionados com a crença do sebastianismo na cultura afro-maranhense.

Os diversos elementos presentes nos mitos e no ritual de cura, o batizado do boi de Dom Sebastião, os cânticos entoados, a poesia neles implícita, a dança da pajoa, seus gestos, os papéis que desempenha, a participação dos músicos e dos presentes, a atuação das entidades sobrenaturais, a história das entidades e suas relações com o meio ambiente, a mitologia atualizada, tudo contribui para a representação do espetáculo que é encenado e vivido. Vemos que os rituais podem ser observados como espetáculo cuja descrição e interpretação ajudam a entender os significados das ações simbólicas neles contidas.

As religiões denominadas afro-brasileiras ou de matrizes africanas, possuem inúmeras variantes como reflexos de empréstimos, do sincretismo e do hibridismo cultural, que estão presente em todas as religiões e se refletem nos rituais e nos mitos de origem. Na pós modernidade, a religião e a cultura passam a ser vistas como híbridas e sincretizadas. A crítica ao conceito de pureza cultural e à noção de invenção de tradições contribui para uma nova aceitação do sincretismo e do hibridismo cultural, que enfrentaram resistências e hoje são novamente considerados como processo de compreensão não só da religião e do ritual, mas da cultura como um todo.

A presença de Dom Sebastião na encantaria maranhense mostra a força de mitos de origens, como do sincretismo entre entidades africanas, caboclas, européias e do catolicismo popular e entre este e as religiões afro-brasileiras, bem como a influência do meio ambiente na elaboração de crenças que estão muito enraizadas na mentalidade popular. A figura mítica de Dom Sebastião, transformado num touro encantado que aparece na ilha dos Lençóis e é recebido em transe, reforça a junção entre a crença messiânica na volta esperada do Rei, o folguedo do bumba-meu-boi e os rituais de cura e de tambor de mina das religiões afro-maranhenses.

Como foi dito na Apresentação pelo Presidente da Comissão Científica deste Congresso¹⁸, “a memória histórica tem que ser encarada como um fator de diversidade cultural”. É importante “definir e defender os interesses e valores comuns, preservando as diferenças e fazendo delas um fator de encontro e preservação do patrimônio cultural”. A coordenadora do evento ensina que “os mitos de origem estão intimamente conectados com a produção simbólica”. Verificamos, no ritual e no mito da cura de Dom Sebastião encantado na Ilha dos Lençóis, a presença desta memória e desta produção simbólica, como reflexo da diversidade e como fator de encontro de tradições que bem ilustra a riqueza das tradições culturais luso-afro-brasileiras.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Joel Carlos Souza de. *Os Filhos da Lua: Poéticas Sebastianistas na Ilha dos Lençóis - MA*. Diss. de Mestrado. UFC/PPGHS: Fortaleza 2002.

ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de. *O Reino dos Encantados, Caminhos*. Tradição e religiosidade no sertão nordestino. Tese de Doutorado. PUC/SP – PPGCS, São Paulo: 1999.

BAPTISTA, Maria Manuel. *Mitos de Origens: Discursos Modernos e Pós-Modernos*. Apresentação ao Congresso Europa das Nacionalidades. Lisboa, 2010. <http://europe-nations.web.ua.pt> (acesso em 01.02.2011).

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

BRAGA, Pedro dos Santos. *O Touro Encantado da Ilha dos Lençóis*. O sebastianismo no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 2001 (Ed. Original, São Luís: IPES, 1983).

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2003.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade* São Paulo: Perspectiva, 1986.

FERRETTI, Mundicarmo M. Rocha. “Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A importância de um Livro na Mitologia do Tambor de Mina”. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.), *Meu Sinal está no Teu Corpo*. Escritos sobre a religião dos orixás. (São Paulo: Edicom/Edusp, 1989), p 202-218.

_____. *Desceu na Guma*. O caboclo no Tambor de Mina. São Luís: EDUFMA, 2000 (a).

_____. *Maranhão Encantado*. Encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000 (b).

¹⁸ Congresso Europa das Nacionalidades. Lisboa, 2010. <http://europe-nations.web.ua.pt> (acesso em 01.02.2011).

_____. *Encantaria de “Barba Soeira” Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. *Pajelança do Maranhão no Século XIX, o processo de Amélia Rosa.* São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Sergio F. *Repensando o Sincretismo.* São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

_____. *Querebentã de Zomadonu.* Etnografia da Casa das Minas. São Paulo: Pallas, 2009. (Original 1983).

_____. O mito e ritos de Dom Sebastião no Tambor de Mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão. In: *Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore.* São Luís: CNF/CMF, 2004, p 211-223.

_____. Sincretismo, Religião e Culturas Populares. In: *Ciências Humanas em Revista.* São Luís: UFMA/CCH. Vol. 2. N. 1, 2004-b, p101-114.

_____. *O boizinho de Dom Sebastião,* apresentado no Fórum de Pesquisa Ritos da Cultura Popular, na 24ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Recife, em junho de 2004-c

_____. Banquete dos cachorros para São Lázaro. São Luís: In: *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore,* n. 19, jun. 2001, p 04-05.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado.* A construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. O rei Sebastião no Maranhão: notas sobre o sebastianismo afro-caboclo da Ilha dos Lençóis. In: Antônio Herculano Lopes (Org.) *Religião e Performance ou as performances na religião brasileira.* Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa. 2008. v. 1.p 39-52.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das tradições.* São Paulo: Paz e Terra, 1997.

KADARÉ, Ismail. *A ponte dos três arcos.* Rio de Janeiro: Objetivo, 1999.

LIMA NETO, Bento Moreira. *Histórias do Porto do Itaqui.* São Luís: Idéia Criativa, 2005.

LUCA, Taissa Tavernard. *“Tem Branco na Guma”.* A nobreza européia montou corte na Encantaria Mineira. Tese de Doutorado em Antropologia. Belém. UFPA/PPGCS, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião.* Lisboa, Ed. 70, 1988.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental.* São Paulo: Ed. Abril, 1976.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. *A Ilha Encantada.* Diss. de Mestrado. PPGA/UNB. Pesquisa Antropológica Nº 22. Brasília: 1977.

MAUÉS, Raimundo H e VILACORTA, Gisela M. *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: Ed. Universitária, 2008.

McGUIRE, Meredith B e MADURDO, Otto. Au-dela du syncretism: Le bricolage en debat. Introduction. In: *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*. Vol 52. Nº 4, Dec 2005, p 411-415.

MORAES, Jomar. *O touro encantado e outras lendas maranhenses*. São Luís: SIOGE, 1980.

PACHECO, Gustavo de Brito Freire. *Brinquedo de Cura*. Um estudo sobre a Pajelança Maranhense. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS/Museu Nacional. Tese de Doutorado, 2004.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão – *O imaginário fantástico da Ilha dos Lençóis*: estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense. Diss. de Mestrado em Antropologia, UFPA/CFCH/DA, Belém: 2000.

PRANDI, José Reginaldo e SOUZA, PATRÍCIA R.. Encantaria de Mina em São Paulo. IN: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira*. Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 216-280.

STEWART, Charles & SHAW, Rosalind. *Syncretism / Anti-Syncretism*. The Politics of Religious Synthesis. London and New York: Routledge, 2005.

VALENTE, Waldemar. *Misticismo e Região* (Aspectos do Sebastianismo Nordestino). Recife; IJNPS/MEC, 1963.

Van DER VEER, Peter. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In: STEWART, C. and SHAW, R. *Syncretism / Anti-Syncretism*. The Politics of Religious Synthesis. . London and New York: Routledge. 2005, p.196-211.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá. In: *Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore*. São Luís: CNF/CMF, 2004, p 158-164.

Vídeo:

MACHADO, Roberto. *A lenda do Rei Sebastião*, São Paulo, Tempo Filmes, 1979, Documentário 14´ VHS-NTSC

Sergio F. Ferretti é doutor em Antropologia, professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA, vinculado aos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Políticas Públicas. Publicou diversos artigos e entre outros os livros: *Repensando o Sincretismo* (Edusp, 1995); *Querebentã de Zomadonu* (Pallas, 2009); *Tambor de Crioula: ritual e espetáculo* (CMF, 2002).

ferrettisf@gmail.com

ANEXO: letras das toadas anotadas na Cura

- 01) Meu Senhor que está naquela cruz, Eu vou abrir a minha mesa em nome de Jesus.
- 02) Eu vou abrir a minha mesa – Meu Pombo Roxo “avuador”.
- 03) Meu Santo Antônio, meu santo protetor, Eu já abri a minha mesa, Nosso Senhor que mandou.
- 04) O meu Deus como eu sou sozinho, cumprindo com a minha sina, tocando o meu maracá.
- 05) Marajá, Marajá tem dó. Põe a rama no caminho, não deixa o contrário entrar. (Derrama cachaça nos quatro cantos do salão).
- 06) Eu chamo pelo meu mestre. Vou chamar pelo meu Guia. Vou buscar pelo meu mestre, no rolo da Maresia.
- 07) Mestre Cirilo já chegou. Esse mestre e contra mestre. Ele é bom curador.
- 08) Eu tenho guia firme, foi meu mestre quem mandou, um é o Rei dos Mestres, outro é o Rei Nagô.
- 09) Eu tava brincando na areia, quando mamãe me chamou. Me chamou papai, me chamou mamãe, pra eu ser um mestre curador.
- 10) O tempo foi o meu mestre, que me ensinou a curar, corre depressa menino, corre depressa e vem cá, vai buscar minha conta nesta guia do meu maracá. (Paródia de Antônio Luís Corre Beirada, filho bastardo de Dom Luiz Rei de França)
- 11) Nos astros eu sou um mestre, na terra eu sou doutor, no mar eu sou um peixe na terra bom curador. (Toada de Antônio Luís)
- 12) Pedi conselho ao vento, o tempo me respondeu: menino presta atenção, que o seu mestre sou eu. (Toada de Antônio Luís).
- 13) Passei na luz da candeia e no balanço do Mar, Dona Ana veio da Corte, Dona Ana veio da Corte. Ela veio da banda de lá.
- 14) Eu sou uma borboleta, eu quero voar, meu pai é caçador da mata real. (Princesa encantada numa borboleta).
- 15) Na passagem do riacho, Maria me deu a mão. Mas eu sou Mariazinha, no meio do Boqueirão. (Princesa Maria da Conceição)

- 16) Eu sou aquela Princesa, eu moro no Mar Anciã, meu pai é o Rei Sebastião, minha madrinha a Virgem da Conceição. (Princesa Maria da Conceição)
- 17) Eu quero eu quero ir lá, sou a moça da Pedra Fina, moro nas ondas do mar.
- 18) O mana minha, ó linda sereia, Urubarana senhora guerreira. (Princesa Urubarana)
- 19) Princesa Flora tem papai e tem mamãe, Princesa Flora já foi filha hoje é mãe. É no luar, é no luar, Princesa Flora só passei no luar.
- 20) Eu sou menina do Cai Cai, do Cai Cai, do Caidô, eu sou menina do Cai Cai Cai Cai Caidô.
- 21) Chegou moço Batalha, ele é batalhador, na província onde mora ele é governador. (Toada de Ogum)
- 22) Olha o Duque, olha o Duque, olha o Duque do Pombal, olha o Duque deixa o Duque se sentar.
- 23) No meu condado quem governa sou eu. Eu mando e ordeno, com o poder que Deus me deu.
- 24) Sou João, sou João Soeiro, sou Guerreiro. Entre serras e batalhas eu sou João. Eu sou o Príncipe Navalheiro.
- 25) No Cabo das Tormentas eu me encantei, quando meu navio “afundou”, mas eu também sou nobre, sou filho do imperador.
- 26) Oh! que caminho tão longo. Oh! que estrada tão tirana. Eu me chamo Constantino, sou baiano Chapéu de Couro. (Toada de Baiano Grande)
- 27) E só parece que a Bahia se perdeu. E só parece que o vento levou. Eu venho da Bahia. Eu sou baiano e moro na mina de ouro.
- 28) Boi Turino, boi Turino, boi Turino Maitá. Eu cavo na areia, lá nas ondas do mar.
- 29) Você diz que é boi na roda, boi bragado vem rodar.
- 30) Meu bom vaqueiro vai buscar meu boi laranja. Esse boi é meu, esse boi é meu.
- 31) Meu boi está no terreiro. Eu quero ver o meu boi brincar.
- 32) Ê, ê, ê boi. Morena sacode os cabelos, vem ver seu vaqueiro partir. Morena eu moro no morro de areia, eu vou meu gado reunir.

- 33) Tremeu, tremeu, eu vi a terra tremer. Vou “guarnicê”, o meu boi bonito fica aqui até o amanhecer.
- 34) Vou batizar o meu boi Estrela Maior.
- 35) O meu boi bonito já foi batizado, oi vaqueiro nobre vai buscar a boiada.
- 36) Todo mundo quer saber o meu nome, para fazer confusão, mas eu venho das quatro partes do mar, guiado por São João.
- 37) Meu glorioso São João. Ele é meu padrinho é meu santo protetor. Naquela fogueira que o senhor me batizou, São Pedro disse Lealdino é vaquejador.
- 38) Sou o vaqueiro Lealdino, eu moro num morro de areia no meio do mar, digo adeus a meu povo, pois eu vou me “arretirar”.
- 39) Tenho meu cordão de ouro, meu penacho de pavão. O que moço tão bonito é o Rei Sebastião (Ouvido em outro ritual)

DON SEBASTIAN'S MARANHENSE ENCHANTMENT

Sergio F. Ferretti

Federal University of Maranhão, Brasil

Abstract: On moonlit nights, in the sands of the Isle of Sheets in Maranhão, Dom Sebastião appears as an enchanted bull, and some can see its treasures in the dunes. A family of Don Sebastian, with children, members of the court, knights, cowboys and soldiers, consists of enchanted beings that are received in a trance in healing and tambor de mina rituals. The bull of Don Sebastian is one of the strands forming the festival Bumba-meu-boi and other popular demonstrations in Maranhão. Through observations in the christening of the "bozinho de Dom Sebastião" (Don Sebastian's little bull), a healing ritual, we try to understand the elements of Sebastianism in Maranhão, analyzing the presence of syncretism and hybridism as ways of understanding religion and culture.

Keywords: Syncretism; Hybridism; Sebastianism; Pajelança; Myth; Ritual

Extended Abstract

There is in many regions a belief in an enchanted king who will come to save his people, something which could be considered a manifestation of messianism or a myth related to waiting for a messiah or a savior. In Brazil this idea of Sebastianism was brought by the Portuguese, it has been registered in several different times and places and is principally related to the cult of The King Don Sebastian who didn't actually die in a war against the Moors in Morocco but rather he was "enchanted".

Located between the Amazonic Region and the Northeast of the country, the State of Maranhão was isolated from the rest of Brazil for a long time and, in the colonial period, actually was, more than once, a province separated from the rest of the country. On its coastline there are regions called 'lençóis' which are made up of sand dunes, among them is Lençóis Island, considered to be an enchanted island which serves as a living place or enchantment for Don Sebastian and his court. In other places like the neighboring Pará State there are also areas known as homes or enchantments of Don Sebastian.

The presence of 'Sebastianism' can be studied as a case of cultural hybridism or religious syncretism, bringing together Portuguese elements with the cultural and religious traditions of Amerindians and Afro-Brazilians. The myth of the coming of Don Sebastian and the rites related to his presence constitute an interesting example of imaginary myths of origin "which seek to forge an identity in a sacred time and space".

In popular Afro-Maranhense culture, and also in Amazonia among other areas, there are two specific religious manifestations, the Tambor de Mina and the Cure or Pajelança, where the Cult of Don Sebastian is present. The Tambor de Mina, known as the "salty water line" is mainly practiced in the capital and is characterized by predominantly African entities, voduns and orixás and the inclusion of Brazilian caboclos or ones of other precedence.

The other religious theme or manifestation, called "the fresh water line", more widespread in the low lying and coastal regions of Maranhão is the 'Cure' or Pajelança. It gets its influences from Amerindian religions and also has elements from Africa and Europe and there are some similarities with the Jurema Cult from the northeast. In Mina several people go into trances at the same time and dance in a circle. In Cure the trance usually happens to one person, the pajé, who receives successive different entities. In São Luís many worship centers, parallel to the Mina rituals, organize a ritual once or twice a year called the cure game to greet the entities of the pajelança.

One of the most important and well known families of entities in these religions is that of the King of Turkey. Mundicarmo Ferretti (1989) stated that the source of information in the genesis of this family was the novel "The History of the Emperor Charlemagne and the Twelve Pairs of France", well known in Brazil in the nineteenth century, it spread in the form of mini-novel publications and in traditional popular parties called cheganças or cavalhadas and it took the form of performances depicting fights against Moors and Christians.

This imaginarium of Afro-Maranhense religion is influenced by traditions of a variety of precedences, including from Europe. Another family of enchanted entities present in Tambor de Mina and in Pajelança is Don Sebastian's family. The Saint Sebastian party, on the 20th of January, is one of the most important and is celebrated in almost all of the worship centers. The tradition of the cult of Don Sebastian, related to the myth of Sebastianism, constitutes one of the sources of religious imagination and of popular culture and includes entities considered nobles and gentle.

In some worship centers King Sebastian is embodied for the devout in the form of a Bull called Bull Turino and the person who receives him dances while kneeling with their hands scraping the floor and imitating the sound of a Bull but this trance generally lasts for quite a short time. As affirmed by M. Ferretti, by 1877, Don Sebastian was already a celebrated figure in worship centers of São Luis.

Houses of Tambor de Mina and of Umbanda in Maranhão usually organize diverse popular cultural parties like that of the Divine Holy Spirit, the dances of Tambor de

Crioula and the Bumba-Meu-Boi festival among others, which offered for entities which appreciate these cultural manifestations.

Lençóis Island is the place where Don Sebastian is found enchanted. The people who visit, above all umbandistas, mineiros curadores or pajés, tell of having seen the enchanted king on a Bull and had a vision of his treasures. It is said that Don Sebastian also appears as a prince mounted on horseback. He appears in June during the bumba-meu-boi festival, in August, on the anniversary of the battle of Alcácer-Quibir, or in January during the Saint Sebastian party.

The enchanted ship of Don Sebastian is seen by travelers mostly at the Lençóis Island. In 1970, at the construction of Itaqui Port there were serious accidents and some divers died. News was spread that the port was the place of enchantment of Princess Iná, Don Sebastian's daughter, who was disgusted when her palace was disturbed by the construction work. Followers organized a large party in her honor and the accidents stopped but it is said that they may begin again.

Dona Raimundinha has an annual ritual of cure to honour Don Sebastian's bull. She had her preparation in Umbanda, in Curing and in Candomblé, appreciates the esoteric and practices alternative therapy. She states that Lealdino, King Sebastian's cowhand, lives in the sands and the narrow waterways of Lençóis Island and he is manifested at her party. She has already seen the palace of the King which is small, blue and white with stairs leading to the front where there is a flag from the crusades which bears a red cross, Don Sebastian is followed by cowhands, princes and princesses. Princess Iná is his daughter and she lives at Itaqui Port. Don Manuel lives at the Boqueirão, Urubarana is a noble, enchanted as a mermaid. Princess Flora is from Ponta da Areia. The bull Turino is from Maitá, the name of a sea stone. The cowhand was a warrior loyal to Don Sebastian and was always at his side. It is said that Don Sebastian is an elderly man who during his life on earth liked pig racing and bulls and this is why he is enchanted as a bull, called Bull Turino.

The party is realized through the healing touch. The players beat drums. friends, clients and revelers clap their hands and sing songs for enchanted princesses, nobles and for animals like the butterfly, lizards, fish and others. After that there are hymns for the baptism of the Bull. Dona Raimundinha wears a colored dress which she later changes. There are new clothes worn every year. After a break she comes back dressed as a cowhand with trousers and a velvet waistcoat with colored seams, worn over a blouse, she wears a hat and has colored ribbons on her arms, she holds a shaker and those are the ritual objects used by the pajés in the cure. In a trance Dona Raimundinha urges all

to sing and complains when they aren't singing enough, she also directs people to serve more drinks.

Dona Maria Raimunda is a leader who uses various alternative curing practices to help her clients with their afflictions, she has clients from all the social classes. She is white and she comes from the city of Codó, a place in Maranhão which has a large black population and where there is a significant voice for religions of African origin. The hymns of her cure have beautiful music and lyrics and they identify specific entities. The texts are not so easy to understand because of the pronunciation and the use of highly figurative language. Some are poetic and they express a philosophy of life, like the one that says: "time has been my master and has taught me to cure", or "I sought advice from the wind". Some are related to saints and other elements of Catholicism, they also refer to terms and places which are known or mythical.

In the mythology and in the hymns we find a confluence of elements from local nature like animals and places together with historical figures or other figures which inhabit the popular imagination. We can understand the bull of Don Sebastian through the perspective of the circularity of cultures, hybridism, syncretism, transculturalism or cultural borrowing, in the context of Sebastianism in the possession cults, of the anthropology of performance and of agreement with other visions which highlight the interest in this Afro religious ritual and illustrate the complexity of popular cultural phenomenon.

As we know, syncretism happens in all cultures and in all religions but in some it seems to be more evident. The term itself is neutral but at times there are pejorative connotations. Cultural Hybridism is another old concept which has been developed and used by some post-modernist theorists.

The religious imagination assumes particular configurations reflecting the dialogue between different origins and nationalities. For Malinowski (1988) the myth constitutes a living reality which is related to the landscape, has roots in tradition and is realized through rites. According to Eliade (1986, p. 25), "all of mythical history which related to the origin of something presupposes and prolongs the cosmogony." Eliade considers that the myth has a ritual function in the cures and a majority of the therapeutic rituals evoke and reiterate the creation of the world.

The diverse elements present in the myths and cure rituals contribute to the representation of the show which is played out and lived. The rituals can be observed and shows whose description and interpretation help to understand the meaning of the symbolic actions within them. The Afro-Brazilian religions, like all religions, present

variables, borrowings, syncretisms and hybridisms which are manifested in the rituals and reflect the origin myths. The presence of Don Sebastian in Maranhense enchantment demonstrates the strength of these myths, of syncretism and the influence of the environment and history in the elaboration of the rooted beliefs of popular society.

In the perspective of this conference we state that "the origin myths are intimately connected to symbolic production" and that "historical memory must be dealt with as a factor of cultural diversity", which well illustrates the wealth of cultural traditions of luso-afro-brazilian origin.

Sérgio Ferretti has a PhD in Anthropology and is a Professor of Post Graduate Social Sciences and Public Policy at the Federal University of Maranhão. He conducts research and publishes studies on popular culture and African-Brazilian religions.
ferrettisf@gmail.com