Patrimónios Culturais

religião, espaço, turismo, cultura, literatura

Cultural Heritage

religion, space, tourism, culture, literature

COORDENAÇÃO
Fernando Magalhães
Maria da Graça Poças Santos
Alicia Mercado-Harvey
David Allen Harvey

https://doi.org/10.25766/dpqb-ka05

Patrimónios culturais: religião, espaço, turismo, cultura, literatura

Cultural heritage: religion, space, tourism, culture, literature

Fernando Magalhães, Maria da Graça Poças Santos, Alicia Mercado-Harvey, David Allen Harvey

(coord.)

Patrimónios culturais: religião, espaço, turismo, cultura, literatura

Cultural heritage: religion, space, tourism, culture, literature

Título
Patrimónios culturais: religião, espaço, turismo, cultura, literatura / Cultural heritage: religion, space, tourism, culture, literature

Organizadores
Fernando Magalhães, Maria da Graça Poças Santos, Alicia Mercado-Harvey e David Allen Harvey

Projeto gráfico
Fernando Magalhães

Capa
Rui Lobo

Edição
Cics-Nova (Pólo de Leiria) e Escola Superior de Educação e Ciências Sociais – ESECS / Instituto Politécnico de Leiria – IPLeiria

ISBN
978-989-8797-21-6

Dezembro de 2018

Nota prévia

A presente publicação, intitulada Patrimónios culturais: religião, espaço, turismo, cultura, literatura / Cultural heritage: religion, space, tourism, culture, literature, possui como objetivo primordial reunir um conjunto de textos científicos originais, de âmbito global, capazes de plasmarem a grande variedade e riqueza do património cultural.

Os capítulos que seguidamente se apresentam, expõem o resultado de um conjunto diversificado de de artigos provenientes de investigadores de prestígio internacional, em torno do património cultural, perpassando diferentes países, culturas e regiões.

O objetivo consiste em contribuir para uma reflexão crítica e aprofundada sobre esta temática, num mundo global, onde o património cultural assume uma perspetiva polissémica.

Pretende-se difundir perante a comunidade académica e científica um conjunto de reflexões sobre o património cultural, em que os textos apresentados se fundamentam num trabalho investigativo aprimorado, atual, crítico e valorativo. Entenderemos o património cultural como uma conceção alargada, onde o objeto, tendo perdido a sua função de uso, adquire uma função simbólica, afirmativa, de uma comunidade local, que se projeta no mundo global.

Esta publicação faz ainda mais sentido neste ano de 2018, que a União Europeia instituiu como Ano Europeu do Património Cultural (AEPC 2018), em que se pretende, como refere a Direção Geral do Património Cultural a "promoção da diversidade cultural, do diálogo intercultural e da coesão social, visando chamar a atenção para o papel do património no desenvolvimento social e económico e nas relações externas da União Europeia". Esta é pois uma das iniciativas nesse sentido, dando "visibilidade à Cultura e ao Património, reconhecendo a sua importância e o seu caráter transversal na sociedade".

Os capítulos apresentados cumprem os critérios de rigor e de qualidade, não tendo sido anteriormente publicados. Sendo originais, resultam da investigação de cada um dos seus autores, que se responsabilizam pela sua autenticidade. Com o objetivo de garantir a qualidade científica dos conteúdos deste livro, recorremos ao processo de revisão dos textos, que foram submetidos a uma avaliação arbitral por pares categoriais. Cada texto foi submetido a dois avaliadores, da comunidade académica e científica internacional, de forma cega, recorrendo-se a um terceiro, em caso de discrepâncias assinaláveis entre a análise dos dois revisores do mesmo texto. Foram tidos em conta os seguintes critérios na análise e

seleção: originalidade do texto e sua organização; metodologias empregues; revisão da literatura (utilizada); qualidade dos resultados e coerência dos objetivos.

Todas as figuras, fotografias, imagens, gráficos e quadros analíticos são da responsabilidade dos autores dos respetivos textos. Visto tratar-se de uma edição internacional, este livro apresenta-se em três línguas oficiais, português, inglês e castelhano. Por este motivo, apresentamos textos originais escritos nas três línguas.

Fernando Magalhães, Maria da Graça Poças Santos, Alicia Mercado-Harvey, David Allen Harvey

FOREWORD

The following publication, entitled Cultural Patrimony/Cultural Heritage: Religion, Space, Tourism, Culture and Literature, has the important objective of gathering a group of original texts, from a global academic world, to capture a great variety and richness of cultural patrimony.

The next chapters expose the results of a diversified group of articles coming from researchers of international prestige, from different countries, cultures and religions, around the theme of cultural heritage.

The objective is to contribute to a critical and deepened reflection about these themes, in a global world, where cultural heritage assumes a polysemic perspective. We intend to present a group of reflections on cultural patrimony to the scientific and academic community. These papers are grounded in research work that is current, critical and of high quality. We understand cultural heritage as a broad connection, where the object, having lost its original function of use, acquires a symbolic and affirmative function of a local community that is projected in the global world.

The following chapters fulfill the rigor and quality by being previously unpublished. Given that they are original, they result from research of each one of the authors, who are solely responsible for their authenticity. With the goal of ensuring academic standards and quality, all the papers that were submitted for consideration were subject to blind peer review. Each text was submitted to two reviewers from the international academic community, and in cases of discrepancy to a third. Each text was considered according to originality, organization, methodology, mastery of the body of scholarship, quality of results, and coherence of objectives. All figures, photographs, images, graphs, and tables are the responsibility of the authors of each article. As this is an international edition, the book is presented in three official languages: Portuguese, English, and Spanish. For this reason, articles appear in their original language.

Fernando Magalhães, Alicia Mercado-Harvey, David Allen Harvey

Índice

THE ITINERARY AND THE DESTINATION: COMPARED DYNAMIC OF PILGRIMAGE AND TOURISM....8

Paul Claval - University of Paris-Sorbonne / France....8

PAUSANIAS, TOURIST OR PILGRIM ?....23

Colette Jourdain-Annequin - University of Grenoble-II / France....23

ESPAÇO, RELIGIÃO E CULTURA: DIMENSÕES DE ANÁLISE....40

Zeny Rosendahl - UERJ-NEPEC / Brasil....40

LA FUERZA DE LO SAGRADO Y LAS PRÁCTICAS PEREGRINAS COMO TERRITORIOS DINÁMICOS, ARGENTINA....52

Cristina Teresa Carballo - Universidad Nacional de Luján / Argentina....52

BALADA DA PRAIA DOS CÃES E *AGOSTO*: A INVENÇÃO DO ROMANCE DE MEMÓRIA COLETIVA....75

Alicia Mercado-Harvey - New College of Florida / USA....75

AFONSO LOPES VIEIRA: OS SERÕES DE ALCOBAÇA COMO EDIFICAÇÃO DE UM PATRIMÓNIO PORTUGUÊS E DO MUNDO....96

Cristina Nobre - ESECS-IPL / Portugal....96

PATRIMÓNIO CULTURAL, COMUNIDADE E GLOBALIZAÇÃO....116

Fernando Magalhães - Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais – Pólo do Instituto Politécnico de Leiria (CICS.NOVA.IPLeiria) / Interdisciplinary Centre of Social Sciences - I.P. Leiria (CICS.NOVA.IPLeiria)....116

ICONOGRAFIA E COMUNICAÇÃO POLÍTICA: CARICATURAS, CARTOONS E FOTOMONTAGENS NA IMPRENSA DO PORTUGAL REVOLUCIONÁRIO (1974-1975)....132

Marco Gomes....132

Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX - Instituto Politécnico de Leiria -Instituto Politécnico de Coimbra....132

THE ITINERARY AND THE DESTINATION: COMPARED DYNAMIC OF PILGRIMAGE AND TOURISM

Paul Claval - University of Paris-Sorbonne / France

Introduction

Since the revolution and the beginning of the neolithic cultivation, there was a continuous trend towards the sedentarization of populations. In the societies living on the farming activities of rooted peasantries, however, travelling always kept an important role: the mobility of peddlers and traders criss-crossing rural areas, moving from village to village and fair to fair; that of rural people, periodically visiting market places and the closest town or city; that also of a part of the clergy - preachers and missionaries -, of soldiers, always ready to leave for a campaign, and of many civil servants, sent here or there for enquiries, solving problems or controlling dishonest officials.

When visiting parents, friends, or leaving for a pilgrimage, everyone could escape, for a time, confinement in a small place where everyone was looking after everyone, and where it was impossible to elude the tedium of daily life within the same group of parents and close relations, as well as the assigned roles that people had to assume.

For the believers, there were places where devotion made more sense, where the powers to soothe seemed closer, where there were intermediaries ready to intercede for you – places, also where the experience of faith went deeper and where it was easier to contemplate the ineffable.

In all the great historical societies, pilgrimage held an important role. In Japan, the faithful got mixed with traders and roving *ronins* on great roads such as the Tokaido. In all the Buddhist world, many persons visited the monasteries. In India, Gods only unveiled their powers in some places that people had to visit in order to live their faith fully. In the Muslim world, every believer had to go at least once in his life to Mecca; many were those who went to the tombs of marabouts in order to pray and medidate wherever Sufi Islam came to the fore; in the Shi'ite world, it was towards the tombs of the first imams, in Kerbala, Kom, Machado that people converged.

Western societies underwent deep transformations from the Renaissance on. Their cities developed, the proportion of those who lived in them kept growing. Relations were getting more active: traders sold and bought farther, in Asia or the New World; the States, which were getting stronger, had more numerous armies, which they launched to conquer new lands; civil servants multiplied inspections in order to inform their government of whatever

occured in its territory. Those compelled to mobility by their activity were more numerous than in the past.

The West remained Christian, even if Christianity was divided; the frequentation of pilgrimages grew – except in the Protestant world, which forbade them. All social classes participated in this form of mobility. Another one appeared also: it was initially reserved to the small elite of fortune and culture. In the English ruling classes at the end of the 16th and the beginning of the 17th centuries, the idea spread that after attending a prestigious high school, Eton for instance, and a university, Oxford or Cambridge in preference, and before acceeding to the responsibilities of adulthood, young men had to complete their education through a long initiatic journey on the continent – we should say, today, through one or several sabbatical years. This *Grand Tour* went through France or the Netherlands, Germany, Switzerland and culminated in Italy. Its prestigious cities, mainly Venice, Florence and Rome, but also Milan, Genoa, Siena and Naples had to be visited. *Tourism* was born in this way. Its name came from the long continental tour of wealthy Englishmen.

The mode of tourism spread to the middle classes during the 19th century. It affected workers and the lower classes during the 20th. As a result, contemporary societies know two acknowledged forms of nomadism, which do not directly reflect productive activities and the very functioning of society. One, pilgrimage, was older and traditionnally more popular than the other, tourism. In spite of their evident differences, it is worthy to compare these two types of behaviours in order to stress what they share and the reciprocal influences they had exerted, or exert, one upon the other.

The motivations: the religious, the profane and the ideological

At first glance, the motivations of pilgrims and tourists have nothing in common. Religious in the pilgrimage, they reflect the will to more fully participate in the experience of the sacred. In tourism, the sought-after aims belong to the profane and are inspired by a wish of self-blossoming through culture, physical effort and leisure.

Pilgrimage

It is often impossible for people to pay a full tribute to God, gods or the principles they revered without leaving the place where they live. The pilgrimage answers spiritual needs: it reveals the fervour of the religious convictions of those who participate in it, the gratitude they have towards the God who listens to them, or the deep contrition of those who gravely sinned and try to redeem themselves through an extraordinary action.

To tear oneself away from the affections the individual enjoys in her or his familiar environment is a sacrifice: she or he breaks with the rules of daily life; getting free from her or his normal commitments, she or he has time enough to reflect on her- or himself, meditate, pray; the long stages, cold, rain, wind, the sun which burns, hunger, thirst, are a form of penitence. Pilgrimage is also an exercise of religious exaltation, which develops in the wayside shrines, chapels or churches where people stop for praying.

Pilgrimage severs the individual from the group in which he is normally immersed and frees him from the social constraints which prevent him from fully living his faith. Through the ordeals it imposes, it contributes to purifying both soul and body. In this way, it is conducive to a higher expression of faith. It is in the sanctuary where people are going that they may achieve a full religious experience: the place was sanctified by the Revelation, so that it is closer to the divine; prophets, saints, martyrs lived, suffered and died there; their example inspires the pilgrim. The experience lived in the sanctuary forces oneself out of the mediocrity of daily routine and offers the possibility to participate in the great fervour of faith; it is facilitated by the enthusiasm of the crowd; it benefits from the efficient intercession of those to whom she or he came to pray.

In so many polytheisms, gods never reveal in the same place all the facets of their personality, all the forces they embody or all the powers they exercise. It is in order to come closer to Apollo, Zeus or Dionysus that the ancient Greeks moved from sanctuary to sanctuary; Hindus are similarly going in search of Vishnu or Indra.

When the prayers that one multiplies fail, it is convenient to improve the chances to have them listened to through a preliminary sacrifice (that of the sorrows and dangers of the itinerary), and through visiting a place where the Beyond shows on the surface and where people may rely on the saints' intercession.

It also happens that the prayers addressed to God, or gods, were so well answered that it appears impossible to express enough gratitude to Him or them in the place where one normally lives. Leaving for a pilgrimage is a way to answer, through a spectacular action, this generosity: it is a gift in the deals that one makes with the Other World.

Pilgrimage does not meet only the concern for acceding to a purer faith. Those who undertake it have self-interested worries. The pilgrims whom Zeny Rosendahl analyzed in Brazil appear just like savers (Rosendahl, 1996): they go to pay the debts they have contracted to the Lord, the Virgin of the patron saints, or try to motivate the future generosity of the latter through the devotion they lavish today.

Tourism as form of access to higher forms of humanity thanks to culture

Tourism is a profane activity, but its motivations do not differ as much from those of pilgrimage as is generally thought. In Western societies, the rapid expansion of tourism coincided with the emergence of new convictions relative to the self-cultivation of man in this world. In order to fully live the new humanist ideal, Roman and Greek texts had to be read, rhetoric had to be discovered through Cicero and poetry through the declamation of Virgil and Horace. This experience should remain incomplete, however, if limited to reading. In order to complete it, people had to look at the ruins Antiquity bequeathed to us; they had to visit the palaces and churches that the great geniuses of the Italian Renaissance imagined, drawing their inspiration from the rediscovered rules of Roman art.

The first forms of tourism grew out of the humanism which developed in Florence and later all over Italy from the 15th century on. It made fashionable ancient ruins and the three orders of architecture as defined by Vitruvus. The Great Tour was born from the thirst for classical culture of the English ruling classes. It grew progressively richer: the itinerary which led from the ports of the Channel to the Italian peninsula revealed priceless treasures: those who went through the Netherlands and the Rhine valley discovered the great Flemish, Dutch or German painters. Those who chose France were filled with wonder when visting Paris. All who went through the Alps, their precipices, their changeable weather, and their storms might have wondered if these were landscapes of terror. Indeed, but they also revealed the greatness of nature and the power of the Creator. The discovery of the sublime was one of first stages of Romanticism.

For the tourist, visiting the ruins and great monuments of the Italian Renaissance, Mannerism or Baroque was increasingly only a part of the experience. The itinerary counted as much as the destination. The 19th Century confirmed this evolution: things that were until then considered as trivial were added to the historical memories, the splendid palaces, the churches of great cities, the imposing landscapes of mountains or the unleashed seas: the diversity of populations, the thousand ways of farming, raising cattle, building houses, dressing, entertaining and living up. The vernacular landscapes and the peasant cultures spoke about a past, which was all the more valued because it was that of the peoples who built Europe.

The tourist's experience was a cultural one, whether he placed his main interest in the destination, or yielded to the charm of the itinerary: he sought to discover realities which were not present at home, those of classical Antiquity and the arts they inspired, those of the

emotions which stemmed from the grandiose views over nature, and those of the popular cultures and the thousand ways they impressed their mark on vernacular landscapes.

Profane motivation? Indeed, but the sought-after experiences refined sensibility and enriched the mind. They were not made to lift up the soul, as it was the case for the pilgrimage, but they participated into the same ideal of transcendence. From the Renaissance, the Western societies discovered that the institutions which allowed human groups to live and develop were not born out the divine will, but were made by human beings. The revelations coming from the beyond could not entirely explain life and indicate what has to be done to provide it with a meaning. The social world was born from collective action. It was not the revelation which enlightened and guided the life of groups; in order to undertand that, other types of knowledge – or beliefs – had to be developed: those that the great social thinkers of the 17th and 18th centuries - more particularly Hobbes, Locke or Rousseau – invented. They were the first to show what features will take the societies of peaceful happiness which will dominate in the future (Claval, 2008). The birth of tourism was contemporaneous with that of philosophies of history and ideologies of progress: these new ways of thinking questioned the past – that of Rome and Greek mostly – in order to grasp the future and read in the sight of nature the forces which shaped both the universe and society.

Tourism as a form of fulfillment of the individual

Tourism practices evolved deeply during the 20th century, but the movement started from the mid 19th century. In order to fully blossom during his life, the individual had from then on to live in harmony with nature, to pay attention to the drives of his intimate being and to insure the fulfilment of his body. Elisée Reclus bore witness to this wave of transformations:

> Where does this deep joy that one experiments when climbing high summits come from? […]. It is a great physical delight to perspire a fresh and crisp air […]. One is renewed when enjoying this atmosphere of life; when moving up, air becomes lighter; one inhales in long draughts for filling his lungs, the chest swells, the muscles tighten, joy enters the soul. And then, one becomes master of oneself and of one's life […](Reclus, 1866; quoted by Cornuault, 2002, *cf.* p. 51-52).

Modernity involves purifying oneself through immersion into nature: at a time when the mechanization of farming, foresting and mining ruined what remained authentic in the

countryside, and when the progress of industry and the growth of cities reduced the still wild areas, it was fundamental for human beings to rediscover the experience of true nature:

> It is […] with joy that we have to greet this generous passion which brings so many men and, we shall say, the best ones, to go all over virgin forests, marine beaches, the gorges of moutains, to visit nature in all the regions of the globe where its first beauty was preserved. One feels that there, on pain of a moral and intellectual lessening, people have to offset, through the view of the great sceneries of the Earth, the vulgarity of uglish and mediocres things where narrow spirits see a testimony of modern civilisation. The direct study of nature and the contemplation of its phenomena have to become, for every full human being, one of the fundamental elements of education; the skill and muscular force of every individual has to be developed, in order for him to climb with joy up the peaks, look without fear at the chasms, and keep in all his physical being this natural balance of forces without which the most beautiful sites are only seen through a veil of sadness and melancholy. The modern man has to unite in the same person all the virtues of those who came before him on the Earth; without renouncing to the immense privileges that civilization confered on him, he has to lose nothing of the ancient force and to let no savage overtake him by his vigour, his skill or in the knowledge of the phenomena of nature (Reclus, 1866; quoted by Cornuault, 2002, *cf.* p. 66-67).

The tourist always cared to gain access to higher ways of being and feeling, but he no longer found them in the testimonies of culture. The human fulfilment he aimed at was located no more in the Platonic sphere of ideas people contemplate, of shapes they appreciate, or the forces of Cosmos the view of which fills them with terror and admiration. It passed through open air life and the return of the human body into natural environments; it gave room to movement and the rythms that characterized it; it sought after the ensuing joys. The evolution got clearer at the turning point between 19th and 20th centuries. A growing proportion of tourists no longer traveled to admire churches or to visit museums. When visiting beaches, it was not for medical reasons, but for enjoying swimming and sunbathing.

In this way tourism ceased to appear as a culturally founded activity, as conceived by the ideologies of history and progress, those which tried to shape the superior man that the future societies wanted. It always aimed at the fulfilment of the individual, but the latter

resulted no more from the access to universal and higher forms of culture. It was by now intimately linked to the being of everyone.

By now, the man and society that research studies are no longer the rational products of conscious activity and intelligence. Society does not result from a contract that would state in a clear and definitive way the roles that everyone has to play in order to speed up progress on the way of happiness any more. It is peopled by individuals who are carried along by often obscure forces which press them to act. Tourism ceases to appear as an endeavour for transcending oneself through the learning of forms and cultures that otherwise had been for ever ignored. It allows anyone to discover the aptitudes of his body, too often neglected or suppressed in daily life. The man it contributes to shape is no longer pure intellect, neither a pure aesthetic sensitiviy.

The tourist of the past was an observer and contemplative man. When he was a walker, it was because of the lack of transportion facilities, which had allowed him to spare his effort when enjoying at the same time the landscape and the environment. The modern tourist is hyperactive: he does not tolerate waiting; he is only himself fully when moving. Air and water flowing along his body make him discover new sensations. Speed exhilarates him. It is the time of the sports of slide.

Should tourism turn into a purely profane activity, since it is less oriented than in the past toward cultural transcending? No: it always expresses a will to move out of the paths of daily life in order to fulfil oneself completely. But the ideologies which legitimate this quest are no more those of truth and the historical beyond of progress. There are those located into the depths of the inconscious: the authenticity of the drives that society suppresses, but are present within everyone; the spontaneity of simple humanities, opposed to the mutilations imposed by the standardization of a world every day more globalized; the fundamental role of the deep forces of nature, that human societies did not cease to violate.

In spite of appearances, tourism has nothing to do with the Roman *otium* – a way to suspend the course of time and of social obligations – or with diversion, in the sense of Pascal – a way to flee from his own being and responsabilities in order to deaden his sorrows in noise and crowd. In its modern forms, with the inceasing activity it implies, tourism may appear, it is true, as a way to forget oneself – but it is always aimed at finding what is the truer, the more authentic, the richer, the more rewarding in human life.

Analyzed in this way, the motivations of the pilgrim and those of the tourist cease to appear as radically different. The tourist, it is true, does not care for the universe of Revelation, but he travels in order to get out of himself, to trascendence himself (in the

cultural forms it involved in the 17th, 18th and 19th centuries) and to enjoy his mental and bodily forces to the full (for the forms, which have progressively became essential starting a century and a half ago).

Piligrimage and tourism: ideal and reality

The freedom people earn through leaving their daily environments is, in principle, an ideal. But since it frees from the rules and controls omnipresent in local communities, it invites to all experiences, it opens the way to hedonism. Everybody knows, since Chaucer's *Canterbury Tales,* that the life of English pilgrims in the 15th Century was not beyond reproach. On the main roads of Japan, bandits, crooks and whores mixed with those only motivated by faith – and the great sanctuaries, as that of Isé, were known as places of prostitution. The pilgrimage of Machad, the second in the world by its size, has curious practices: there it is possible to get married for two or three days, the time to deceive one's wife(s) without commiting any religious infringement!

The tourist is more exposed to all the hedonist temptations than the pilgrim – mainly when he aims at the fulfilment of his being through the exaltation of his body. The young English lords were sensitive to the beauty of Venetian courtesans; André Gide frequented Biskra or the Tunisian South as much for their young boys as for their mild winter temperatures. Today, numerous are the tourists who conceive their trip as a parenthesis to drink, eat and give themselves to the thousands pleasures and debaucheries that daily life prohibits.

New transportion and the balance between itinerary and destination

Pilgrimage and tourism at the railway age

Until the 19th Century, there was no means to reduce the time required for the journey and to limit the strains and dangers of the itinerary. Wherever it was possible, people followed a river or a canal, or took a ship for following the coast or cross the sea – but this did not reduce significantly the length of travelling.

The steam engine changes drastically the economy of transportion. The hourly speeds pass from 4, 5 or 6 kilometers per hour, 8 or 10 hours a day, to 30, 50 and then 80 or 100 kilometers an hour, 24 hours a day. People broke the journey every 30 kilometers by foot; when going posthaste, they covered 100 kilometers a day. From now on, it was in hundreds of kilometers that daily distances were counted. Steamships were slower than trains, but at 10 knots, they covered almost 500 kilometers each day – 5 or 6 days for reaching the Holy Land,

10 or 12 for the coasts of New England or New York, instead of a fortnight across the Mediterranean, and several weeks, sometimes more than a month, for the Atlantic Ocean.
The journey was shortened. The strains and dangers were considerably reduced. The railway became, in fifteen or twenty years, the safest mode of transportion ever used. Catastrophes like that of the *Titanic* did happen, but everybody recognized the regularity and safety of services able to transport millions of migrants across the Atlantic Ocean.

Shortened journeys, strains and dangers avoided: the itinerary, which led to the sanctuary, lost the value of ordeal it had in the traditional pilgrimage. It opened sanctuaries to crowds who had been unable to visit them: the flows towards Lourdes, Lisieux and other fashionable sanctuaries reached unprecedented levels. It was by full trains that pilgrims arrived. To maintain hospices along the itineraries ceased to be necessary. There were no more costly infrastructures to develop, as those along the ways, which converged towards Santiago of Compostela from all over Europe. Hotels and other forms of accomodation congregated around the sanctuary. It was also close to the temple that the shopkeepers located, ready to sell to pilgrims the pious souvenirs they liked.

Tourism was as much transformed by the transportion revolution of the 19th century as pilgrimage, but the impacts were different. Prices went down dramatically, which allowed the middle classes to travel as much and as far as the aristocracy did until then. The time to reach the destination decreased – but the interest for the itinerary did not disappear, to the contrary. It was another thing to travel in a jolting stagecoach or in a comfortable car which allowed one to enjoy fully the succession of landscapes: it became possible to multiply stays in picturesque areas; from the hotels located close to the stations, people went to visit interesting monuments or sites on foot or by carriage. The railway reinforced the interest in the itinerary in the case of tourism, when it made it almost disappear in the case of pilgrimage. The attraction for the Alps, the Italian or Swiss lakes and the picturesque shores of European seas grew with the coming of the railway.

A contrasted evolution of Western forms of mobility might be observed: the growing weight of the destination in the case of the pilgrimage, and, on the reverse, a democratization of the taste of tourists for the diversity of landscape they traveled through. The travel guides reflected this evolution: the place they gave to the landscapes, the picturesque villages, the small rural churches kept growing; they always described at length historical cities, rich in memories and monuments, and also the few natural sites since long visited: the Vesuvius and subalpine lakes in Europe, the Niagara Falls in the America of 19th century. But the

paragraphs devouted to rural areas, their small churches, their picturesque farms and village became increasingly numerous.

Car and coach

The advent of the car and the coach of tourism modified once more the relations' beteween the significance of itinerary and that of destination. As far as pilgrimage attracted mainly popular classes, it was essentially through the touristic coach that it was affected by the new revolution of transport. The travel times were almost as short as by railway. The tiresome changes in stations, the nights in the train were over. The coach led directly from the parochial church, which served as meeting point, to the sanctuary. The nights in cheaper hotels reduced the strain of the travel. The itinerary became freer. Some organized it in order to visit several sanctuaries during the same travel: it was frequent to see Polish coaches stopping in Lisieux and Lourdes before Fatima, and on their way back, Montserrat in Catalonia, and Our Lady of La Salette in the French Alps.

But the detours are not only motivated by devotion: some groups visit the castle and park of Versailles between Lisieux and Lourdes; others make stops along the Mediterranean shores in order to allow the young travellers – and the older ones – to take a bath. The coach allows the insertion of touristic sequences into the itinerary.

At the beginning of the 20th century, the coach played an important role in tourism; it allowed those who had travelled by train to extend their excursions around their stops. The democratization of the car, already effective in the United States in the 20s, and which started to be significant in Europe in the 30s, allowed anyone choose their itineraries as they wished: the journey had no more an ascribed aim. People were no longer leaving for Rome, Venice or the shores of the Lake of Garda. From Paris, they covered Burgundy and its vinyards, the landscape of parks of the Jura moutain, the Swiss lakes, the Alps, and then moved to the Italian Riviera or the French Côte-d'Azur. It was only for the elderly and the families with children that destination still played an essential role.

The tent, the camping car and the organization of camping sites multiplied the possibilities of lodging: within a radius of one thousand kilometers around the main places of departure of tourists, the frequentations kept growing; there were circles covered each week end, and others which might be visited only during the 2, 3 or 4 weeks of the great annual holiday.

The impact of jet planes

Until the 60s, the impact of aviation on tourism and pilgrimages remained limited: airfares were too costly! It was only in the United States that new dynamics appeared: in order to reach Florida and California, it was no longer required to spend one day and a half, or four days on a train. The number of those who could escape in this way the icy winters of North-Eastern United States or Eastern Canada exploded. Many were already going farther: to Cuba, before Castro, Mexico, where the popularity of Acapulco grew, or the Hawaiian Islands.

From the end of the 50s on, the fall of the price of oil, combined with the new jet planes, opened quick air transportion to new customers. The big jets - the 757 Boeing – opened faraway destinations to crowds: all the Caraibean Islands, the shores of South America, Subsaharan Africa, the Islands of the Indian Ocean, Thailand, Indonesia, the Golden Coast of Queensland and Tahiti.

The same flight brings now 250, 300 or 400 people to the other end of the world. Upon landing, they are taken by coaches to hotels specially conceived to house this mass of tourists and offer them entertainment.

The big jet limits the tourism of itinerary: most of passengers do not have enough money to rent a car upon landing, nor the knowledge of the local language, which is necessary to follow road signs in most countries. They spend 8, 10 or 15 days within the precincts of the hotel, on the beaches, or in the hotel swimming pools. Good restaurants are offered. Dance halls and nightclubs allow one to stay active until late at night.

The big jet reinforces trends rooted in the changes in tourist motivations: those who travel cease to be observers. They need renewed activities. The touristic regions attract more due to the entertainment they organize than by the wealth of their historical monuments, the beauty of their landscapes and the harmony of their natural sites.

Pilgrimages experience similar changes. The number of big jets coming from Mexico, Argentina and the other countries of Latin America on the tarmac of Santiago of Compostela airport show that Spanish and other Europeans pilgrims have ceased to be the only faithful to frequent this holy place. Christian pilgrimages are by now intercontinental (Nolan, 1988). It is all the more true for those in the Muslim world: the crowds who converge towards Mecca are coming from Maghreb, Subsaharan Africa, the whole Middle East, but also Pakistan, India, Indonesia and increasingly Europe, where Muslim migrants are by now numerous and have higher incomes than most of their African or Asiatic co-religionists. As for tourism, these new forms of pilgrimage are totally devaluating the itinerary. The interest concentrates in the sanctuary.

Contemporary trends and evolutions

The main trends: the growing roles of organized collective activities

It is in the touristic field that contemporary changes are the more conspicuous. The time when it was enough to cater for the night and food of visitors - through hotels and camping sites – is over. Today crowds have to be entertained – crowds with diversified tastes; crowds, who do not find sufficient satisfaction in the contemplation of beautiful things and the practice of simple sports, walking or swimming. For the adolescents and young adults, days are used for learning and practicing new sports (all-terrain bikes, rafting, all forms of climbing, itineraries in the trees). Nights are spent dancing. Children are entrusted to centres where they practice sports, disguise, sing, discovering new activities, etc. From one place to the other, these organized activities are very similar: they express no more the specificity of places, but the triviality of the curiosities and needs shared by crowds. Destinations differ only by the wealth of the entertainments they offer. The success of Disneylands and Disneyworld bears witness of that globalization of tourism, which is based on resources, which have ceased to be linked to the places where they are presented.

The impact on the landscape of these evolutions is often dramatic: the new touristic scenery is well kept, clean, but awfully trivial. All mountain resorts in the World, from the Argentinian or Chilean Andes, to Brazil, Japan or New Zealand have a mock Tyrolian, Bavarian or Swiss look. The great beaches offer, over kilometers, the same walls of great buildings, or the same repetition of the low profiles of great hotels with their parks, swimming pools, and playgrounds.

The expectations of modern pilgrims have changed equally. For most of them, the penitential dimension of the itinerary has disappeared: people travel in comfortable trains, coaches or jetplanes. When reaching their destination, those who participate in religious travels appreciate, just like tourists, functional and perfectly clean housing facilities. The great pilgrimages owe to their hotel equipments to attract, out of season, purely profane conventions and congresses.

Pilgrimage had always offered collectively organized activities: the masses in the church of the sanctuary or on the huge esplanades around it, where tens or hundred of thousands of faithful receive communion together; the processions which disclose to everyone the place where the apparition took place, in an atmosphere transformed by the songs that everyone takes up, the profuse use of incense and the thousands of candles lighted at night.

The pilgrims of today have always a taste for these huge popular ceremonies, but they are equally glad to participate in collectively organized religious activities of a new type,

which answer the new diversity of their aspirations. Reenactments of the apparition, which gave birth to the pilgrimage, are presented. Evening gatherings, meetings for praying and singing together, religious shows are organized. Under the influence of the huge demonstrations that the socialist world organized, John-Paul II popularized impressive meetings of young faithful. Pilgrimages often attract charismatics: is it not there that the encounter with the Holy Spirit may happen?

In a way, the behaviour of many pilgrims do not differ much from that of tourists. Many of them have religious motivations, but they wish to experience sanctuaries in the same way secular tourists enjoy historical monuments: as a way to enrich their personal experience of religious life and to participate in religious culture. Religious tourism has become an important component of contemporary tourism (Santos, 2006).

Back to naturalness

Since the 60s, pilgrimages and touristic areas are increasingly turning into trite mass events. This trend is still dominant, but new orientations begin to develop: people are rediscovering the virtues of naturalness and more traditional approaches.

From the time when an important share of the pilgrims began to travel by coach, piligrimage tended to combine a touristic component (the itinerary), and a religious one (the destination). But this juxtaposition does not appear as a satisfying one for all: the success of events that give back its religious dimension to the itinerary bears witness to that. The evolution started in France from the beginning of the 20th century: the annual pilgrimage of the Parisian students to Chartres lasted three days and two nights; pilgrims went by foot. The rythm of walking, the conversations it favoured, the evening meetings spent in praying in the open air prepared the collective emotion of the mass in the cathedral of Chartres. More recently, the success of the pilgrimage of Lujan, in Argentina came partly from the fact that, from 1945, many pilgrims started to go on horseback: it fitted the *gaucho* tradition of the country; it multiplied the opportunities of encounter and dialog.

The piligrimage to Santiago of Compostela is one of the oldest in Christianity. The long road that leads to it from countries of Western or Central Europe, and France, was one of its essential virtues. As elsewhere, the railway, the coach and the plane have shortened distances: there was no longer necessary to walk along cobbled stone and irregular paths, to confront rain, wind and snow on the summits of the French Massif Central, the Pyrenees and the Galician mountains; pilgrims escape the discomfort and promiscuity of stage lodgings.

Since the end of World War II, the pilgrimage to Santiago of Compostela attracts again crowds. It is a consequence of the new transportion – as proved by the jetplanes stationing in the local airport. It is as much a result of the fascination exerted on the new generations by walking along 1000, 1500 or more kilometers, on paths which had almost completely disappeared. The most popular itinerary starts from Puy-en-Velay, crosses the Aubrac mountains, the Causses of Rouerge, stops in Sainte-Foy de Conques, uses a complex mesh of sents through the Aquitaine Basin, then crosses the Pyrenees at the Somport or Ronceveaux. Old hostels have been restaured; new ones were built; services of reservation insure the pilgrims to have, at the end of the stage, bed and dinning.

Among those who frequent in this way the paths to Santiago, all are not Christian. Many of them are non-believer or agnostic. It is not the basilica of Santiago, which attracts them, but the itinerary itself, the lengthy procession, the accumulated tiredness, encounters, conversations, the opportunity to reflect on one's life in the silence of walk or during the evening meetings.

In the touristic field, evolutions are similar: tourism and pilgrimage are converging in a strange way. Besides the big travel agencies, which works for a mass of clients they convey to perfectly equiped destinations, where everyone will find the sun, the sea, the mountain they dreams of, and all the sport equipments and organized activities which allow to scape bore and solitude, a parallel sector develops. It proposes varied destinations and offers travels, which give room to walks on small paths. People leave for trekking in Nepal; they spend eight days running behind the dromadaries loaded with their luggage in Sahara; they discover the intimacy of peasant societies of Mexico, Peru or South-East Asia.

These forms of tourism involve a personal effort and a genuine curiosity for nature, the visited populations and their cultures. They respect the environment and the Other. They bear witness to the permanency, in the touristic practice, of a will to self-fulfilment opened to the diversity of the world and to all the things, which are irreplaceable.

Conclusion

In spite of what opposes them at first glance, tourism and piligrimage share common dimensions. The will to access the most universal and permanent forms of culture, which pushed the young English lords to visit Venice, Florence or Rome in order to trascend themselves was akin to the thirst for Truth, which motivated pilgrims. Motivations evolved: the aim of traveling today is to live in harmony with the deep forces of one's being, to

discover cultures, which have not renounced to their fundamental values, or to find a still perfectly preserved nature: they bear witness to a will to discover what is deep and true.

The rise of charismatic movements within Christianity and the spread of evangelical churches and sects show that it is no longer the authenticity of the Revelation which motivates faith: it expresses more the need to find an answer to the daily problems that people face, and the desire to fully develop all the components of one's being, more pecularly those that are obscure and unconscious.

It is along this perspective that people have to locate themselves in order to understand the two tendencies which are at work both in tourism and pilgrimage: (i) massification and the taste for collective activities; (ii) the rediscovery of solitary effort, physical stress and their purificating value for evereyone who seeks authenticity in himself, in others and in nature.

Bibliography

Claval, P. (2008). *Religions et idéologies. Une perspective géographique,* Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Nolan, S. (1989). *Christian Pilgrimages in Modern Western Europe,* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Reclus, E. (2002). *Du Sentiment de la nature dans les sociétés modernes,* Anthologie préparée et présentée par Joël Cornuault, Paris: Premières Pierres

Rosendahl, Z. (1996). *Espaço e religião. Uma abordagem geográfica,* Rio de Janeiro: Ed. UERJ.

Santos, Maria da Graças Mouga Pouças (2006). *Espiritualidade, turismo e território. Estudo geográfico de Fátima,* São João do Estoril: Principia.

PAUSANIAS, TOURIST OR PILGRIM ?

Colette Jourdain-Annequin - University of Grenoble-II / France

Introduction

Pilgrimage and tourism are two key words of this analysis. They are two forms of mobility – avoiding the too precise term of travel – two types of behaviour that Paul Claval compared. He pointed out their shared dimensions (in spite of obvious differences) and "the reciprocal influences that they could exert … one on the other".

Our study will prove that tourism and pilgrimage "join together," as he says, "in a strange way,"[1] maybe in an unexpected but, I hope, pertinent way, even for those who do not show a special interest in ancient history. The trips we shall deal with are not mass movements, and for a good reason: they concern one and the same person: Pausanias, a Greek of the 2nd Century A. D. That being said, this Greek bore witness to his time, and to a past he was much concerned about, and moreover, he wrote not for the crowds, but for a part of the ancient society, a description of Greece and of what could be called its touristic and religious treasures, treasures which still belong to the cultural capital of every educated person. In this capital – which still marks minds – Pausanias pointed out "the curiosities that are the most worthy of attention," or, as he himself said, everything that "is worth a visit" or (I keep on quoting him) "what is worth to be kept in memory".

Was Pausanias this "Greek Baedeker" that people wished to see in him, guiding the steps of the traveller, answering the – learned or not – curiosity of the tourist? Was he (and for the moment, I still say "on the reverse") a pilgrim discovering the land of his ancestors and careful to pass down, to those who would read him, the religious experience he had just lived? It is in these terms that I wish to treat the problem offered to this reflection: travel of one person, but for the use of all, travel, which moves back in the past, is problematic.

Far from the "postmodern" world, as people say today, a world subjected to the triple acceleration of knowledge, technologies and markets, a world where the transmission of products, images and information is almost instantaneous, the travels of Pausanias came within the slow rhythm of the lengthy walks of long ago or of marine trips as patient as uncertain. For me it seems, however, that his travel, through the choices it supposes, the motivations it suggests, and the reflections it inspires is closer than it may appears to the very contemporary concerns of the program proposed for this Conference.

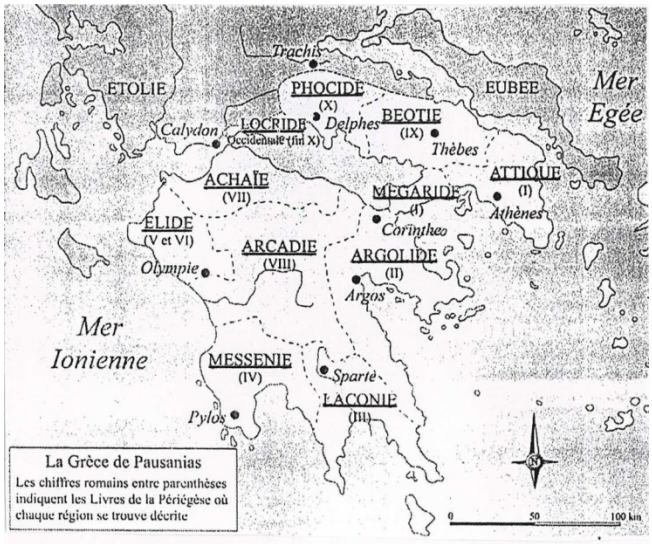
[1] P. CLAVAL, in this volume: «Travel and destination: compared dynamic of pilgrimage and tourism».

A first question: so, who was Pausanias, our guide in the broadest meaning of the term?

We have few testimonies on the author, who is mainly known through the information he gave himself in his work.[2] He was a Greek from Asia Minor, certainly born in the region of Magnesia of Mount Sipylus, often quoted in his text with this precision: "at home."

The time was that of Roman peace, apogee of an Empire in which Greece was only a province. People know that the writing of the *Description of Greece* started about 150 A. D. – Pausanias was then 35 years old. The ten books that it contains were completed thirty years later. It was thus a work of the second half of the Second Century A. D., contemporaneous with what was called the "second sophistry" or also the "Greek Renaissance", a work inscribed in a very precise moment in history: that in which Greece prospered, as tiny as it was on the political map, and was becoming, for the Imperial aristocracy, a prestigious land, loaded with memories, but still imperfectly known.

Pausanias was first a great traveller – a feature shared by the tourist and the pilgrim. Before starting his *Description of Greece,* he had visited Egypt (and even Upper Egypt); he knew Syria and Palestine, Libya equally. He had travelled up and down these provinces somewhat exterior to Greece that were Macedonia and Epirus. He knew quite evidently Rome and Italy. We don't know whether, during all these travels, he kept a travel diary; in any case, only his notes on continental Greece – the Roman Province of Achaia, as people said – were preserved and published.



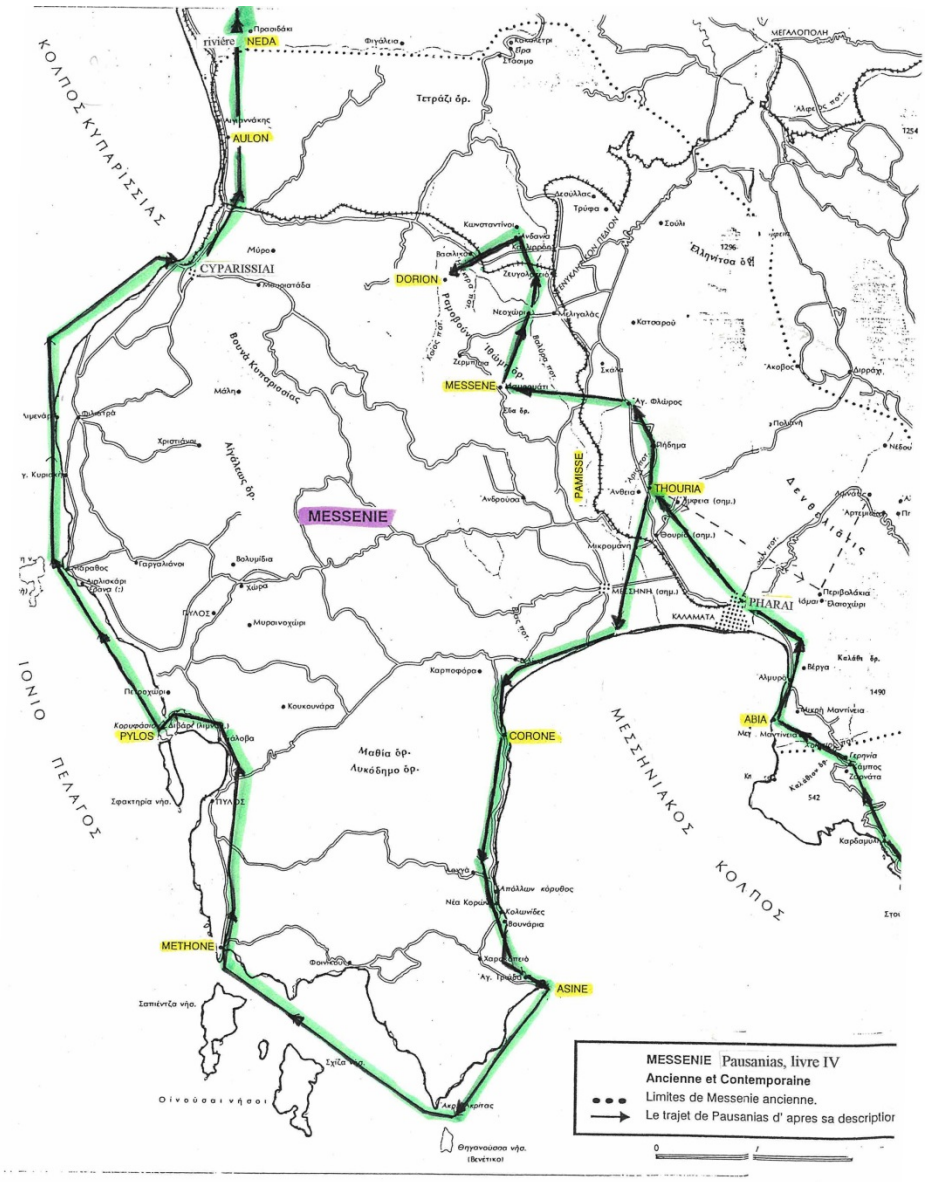
Map n°1: Greece

[2] The author of the *Periegesis* was taken for other Pausaniases: for a sophist from Damas who would have written on Syria and Phoenicia, and overall for the Pausanias mentioned by Philostrates in the *Life of Sophists.* This latter, still held in the 19th Century for the author of the *Description of Greece,* came from Cappadocia, which, for as well historical as literary reasons, could decidedly not be.

The publication of the ten books of *Periegesis* opened with the description of Athens and Attica, "the Greece of Greece" as said by the epitaph of Euripides, and it was certainly not by chance (Book 1). It next went on, in an order which may appear logical to a geographer, to Isthmus, Corinth and Argolis (Book 2). His description of Peloponnesus followed first the coastal areas: at Hermees, he started his Book 3, which dealt with Laconia; he then described the other great plain of Peloponnesus: Messenia (Book 4). He so followed the coast and went on northwards to visit the land of Elis. The description of Olympia, evidently very long, explained that two books were needed for relating his visit to the region (Book 5 and 6). Crossing the Larisus River, he left the land of Elis for reaching Achaia and, from Patrae, the most important city, he moved along the Northern shore of Peloponnesus (Book 7) before reaching the heart of the Peninsula, the central and mountainous region of Arcadia (Book 8).
After this immersion in what could be called deep Greece, Pausanias went back to the boundaries of Attica; his description of Boeotia (Book 9) started with Plataea, then Thebes. He entered then in Phocis, where his main objective was obviously the visit to the sanctuary of Delphi, another great attractive place for pilgrims (not only Greek, otherwise). This description of Phocis and of the neighbouring Locris closed the *Periegesis*. It was the tenth and final Book.

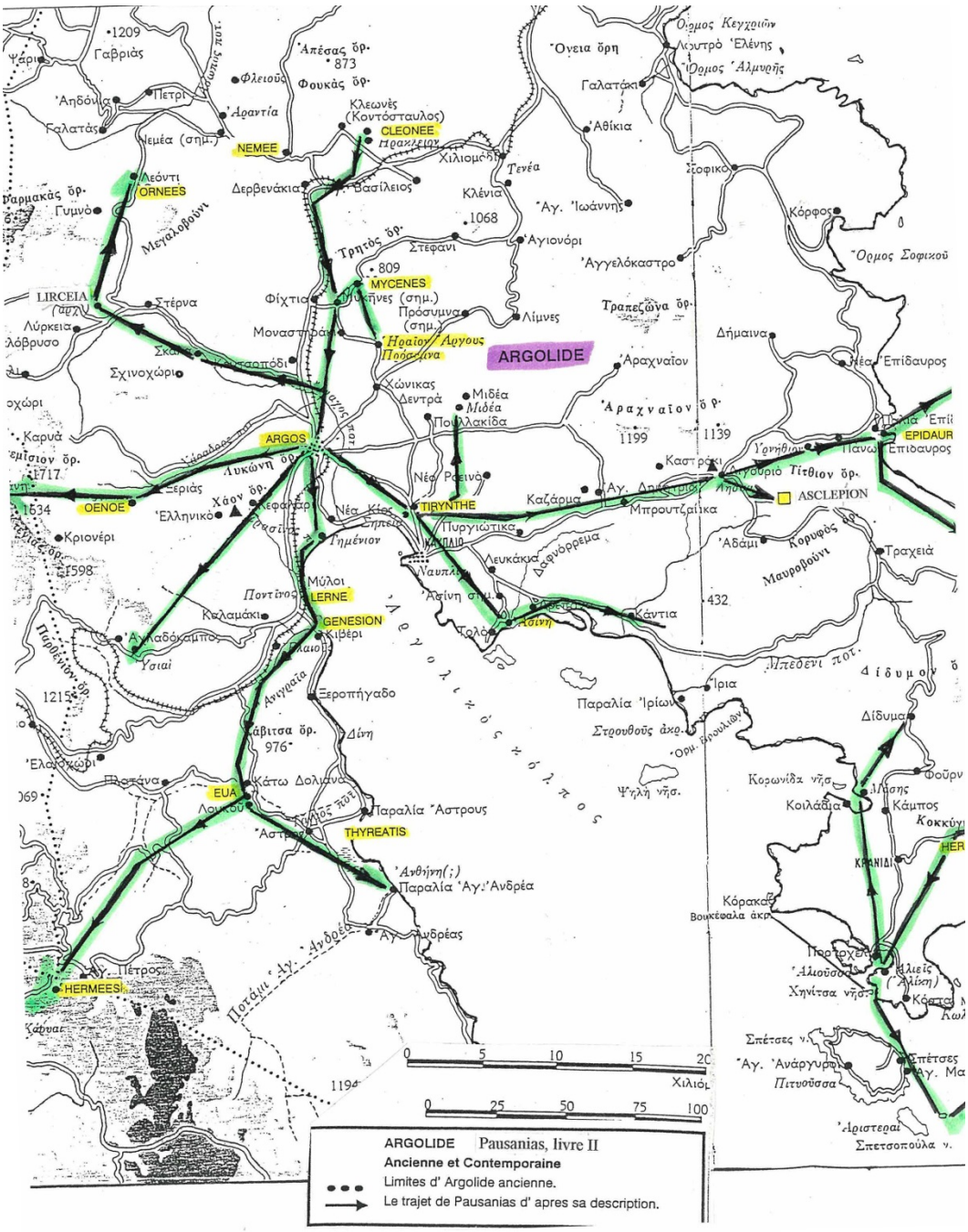
Pausanias, a Greek "Baedeker " ?

A tourist in Greece: so appears first Pausanias, and his *Periegesis* is aptly thought as a guide for learned Roman people who started to be interested in Greece's religious past.
The book is systematically organized, as we saw it, and the description is an itinerary first.
Without multiplying case studies, I chose some examples – evidently different – of the organization of these itineraries. In order to do it, I use the maps prepared for the Greek edition of Papachatzis (the most important names have been, however, anglicized).



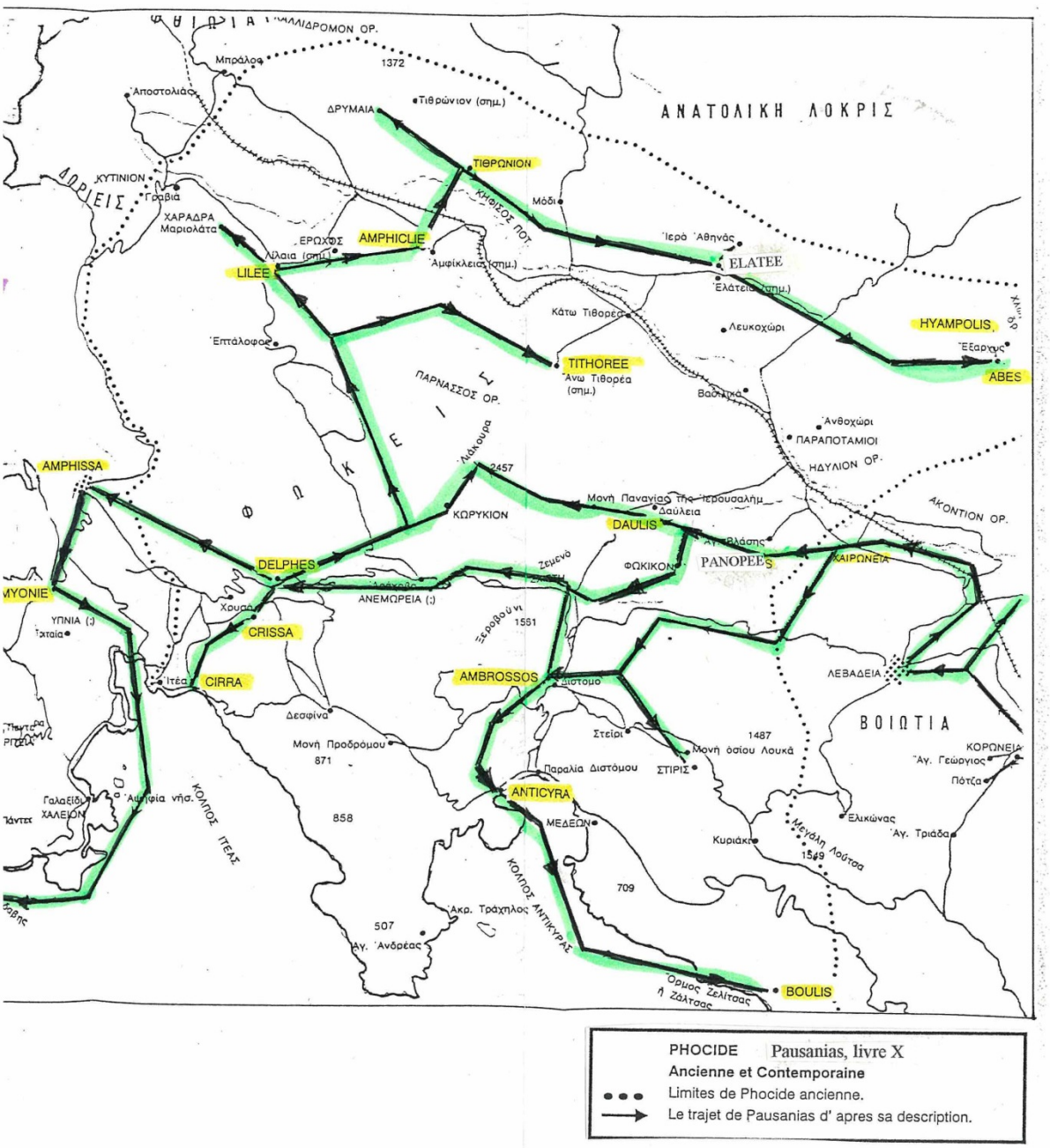
Map n° 2 - Messenie

In **Messenia** (Book 4), the itinerary was essentially a coastal, even partly a maritime one. The Periegetes came from Laconia along the gulf of Messenia and "moved up", then, towards Elis, touching the main cities of the region, such as Pylus, the city of the old Nestor in the Homeric narrative of the war of Troy. He moved only inland for visiting Messene, the eponym city and, at his time, the centre of the social and artistic life of the region. He moved on, as it may be seen, until Dorium, still an ancient city essentially known through Homeric poets.



Map n° 3 - Argolide

The description of Argolis offered a very different pattern. The map covers only a part of Book 2. It was through Cleonae that Pausanias entered Argolis, and it was from Argos that he proposed a much more exhaustive tour of the territory. It was worthy to note his passage on the site of old citadels of Mycenae and Tiryns, his detour through the *heraion* of Argos, one of the most important sanctuaries of archaism. The journey here presented was incomplete: Eastwards, after Epidaurus – from where he made a detour for visiting the famous sanctuary of Asclepius – he moved to the Aegina Island and cities with a prestigious past as Trezene and Hermione.



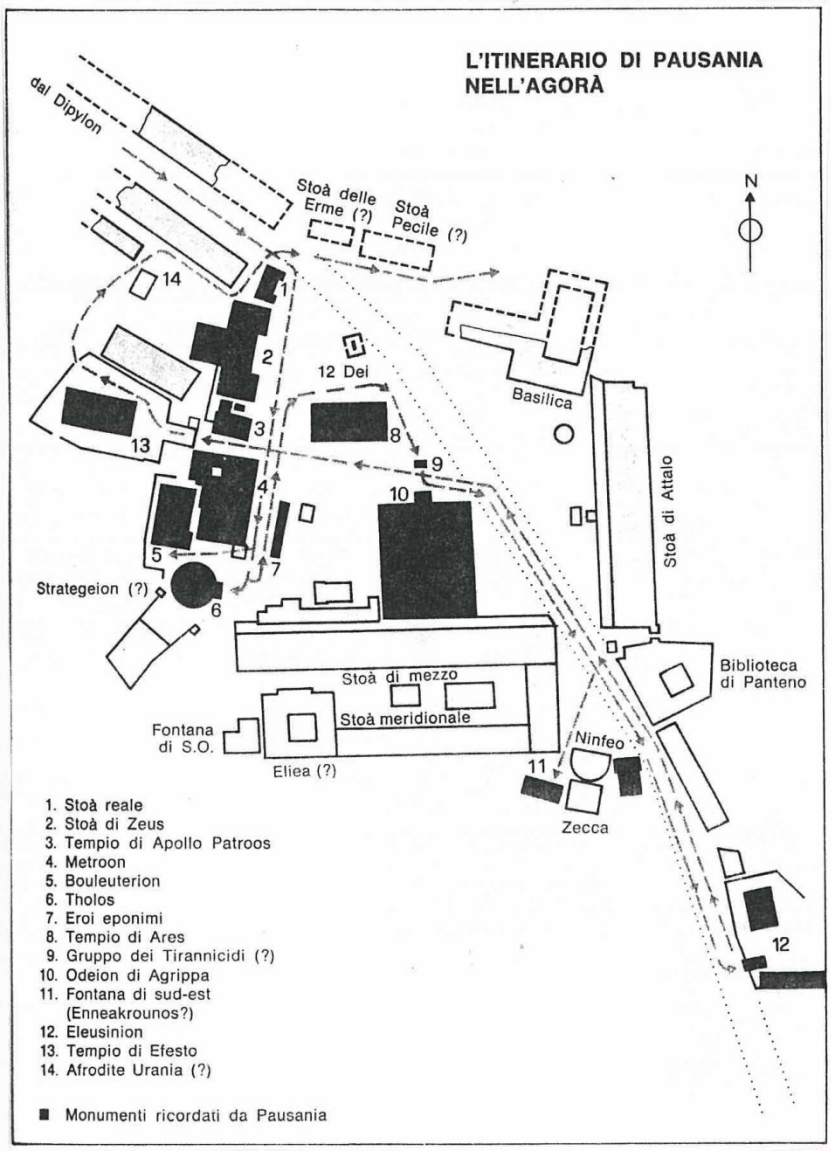
Map n° 4 - Phocide

A last map: that of Phocis. Pausanias, through Panopeus – a very small city which offered the Periegetes the opportunity to discuss what was a Greek city – and through Daulis, went to Delphi, which was, obviously, his main objective. From there, he made trips towards Northern cities, then South-Eastwards in Phocian territory (Anticyra). Southwards, he visited Crisa and Cirrha, the port of Delphi, and it was from the sanctuary that he set off again westwards and left Phocia.

Plan, motivations

People do not to rely on Pausanias to explain his plan. He dove into the description of Attica without a word of introduction, and the *Periegesis* ended as abruptly with the description of Ozolian Locria (he did not describe Opontian Locria).

Once again, it is through the story itself that information has to be picked up. Describing the Acropolis, he stopped: “but my narrative must not loiter, as my task is a general description of all Greece” (*panta to hellenika,* all the things of Greece) (I, 26, 4). He was a little more precise when he completed the visit to Athens: "Such are, according to me, the most famous traditions and curiosities of Athens; among the bulk of materials, I tried, from the start, to choose those which are worthy of being noted", still an expression which went back repeatedly in a haunting way throughout his text. What were thus his choices, his criteria of selection? In order not to make my presentation too heavy, I shall stick to the example of Attica (Book 1). His description fitted in, with the logic of the itinerary, such as the maps allow relating to it: he reached the peninsula through the Sumium, the most conspicuous headland when crossing the Aegean Sea, coming from Asia Minor. Pausanias pointed out the silver mines of Laurium, then the two ports of Athens: the older, the open harbour of Phalerum "where the sea is closest to the city" and the new port of Peiraeus, the creation of which, he stressed, was in accordance with the naval policy that, at the end of the Greco-Persian, Themistocles wished for the city.



Map n°5 - Agora of Athens

It was through the Ceramicus neighbourhood and the gate of the Dipylum – the main gate of Athens – that he entered the city, and always very logically, he was soon on the Agora, the centre of the economic and political life of democratic Athens, while the Acropolis, the heart of the archaic royal city, remained, still at his time, the centre of religious life.

The explanations of the Periegesis allow an intelligent visit to the places: I referred, earlier, to the respective chronology of the two ports of Athens; people learn also that the Ceramicus, the neighbourhood of potters, owed its name from the hero Ceramos, son of Dionysus and Ariadne; on the agora, the function of the main buildings visited by Pausanias was clearly explained: the *Bouleuterion,* seat of the Council of the Five Hundred; the *Tholos,*

where the prytanees offered sacrifices in the name of the city and welcomed its illustrious guests.

The description of the monument to the eponymous heroes offered an opportunity not only to know those heroes who gave their names to the ten tribes of the classical city, but also to deal, through this bias, with the problem of the Clisthenian reform (which founded democracy), for which he referred to Herodotus. But the historian learned also that Hellenistic sovereigns had added two tribes, to which they had given their own names (Attalus and Ptolemy) and that "in his time," the Emperor Hadrian, philhellene and "concerned about the well-being of his subjects," had done the same thing. Sometimes, regarding a portrait, for instance, there were very long digressions: that of Callipsos allowed him to evoke the invasion of Galatians (in 279 B. C.) and to write a very long development on this people, which was formerly called *Keltoi*, he said, and who, "from the extremities of Europe, along an immense sea that cannot be crossed," dared to march on the sanctuary of Delphi, vain offensive on which he will come back at length, at the end of his journey, when visiting Phocis. Some of these Galatians, he said, settled in Asia Minor, where there were still livings at his time.

It is unnecessary to tell all what the *Periegesis* taught and still teaches to archaeologists and historians of Greece. Pausanias did not content himself with describing, he quoted, in order to better explain, less accessible sources than those that, in his time, every learned man was supposed to know: local chronicles, oral testimonies, oracles, inscriptions or epigrams that he could see, still preserved at the time of his visit.

The fact remains that the choices of Pausanias are revealing. These monuments, these objects "the more worthy of memory" were very often the most ancient, the testimonies of the far-off past of Greece (a concern which his itineraries already revealed). His descriptions themselves were oriented: reaching Peiraeus, people would expect that he described the oriental port, cosmopolitan and replete with commercial ships as it has been in the 5th Century B.C., and still was, but no: it was the presence of Themistocles that he evoked, his maritime policy, in short, a great moment of Athenian history.

And this travel in the Greece of the 2nd Century A. D. that of Pausanias, was mainly a travel through the past. The Periegetes had many other surprises in store for us: whoever wishes to visit the Parthenon with his "Pausanias" under his arm would be somewhat disappointed: the description of pediments, as that of the devotional statue of Athena, was just an enumeration of the sculpted themes and showed only a very small concern for aesthetics. People wait for more admiration in front of what is considered as the masterpiece of Greek

architecture and are amazed, for instance, to observe that in his text (I, XXIV, 8), the story of an invasion of grasshoppers was longer than the description of the statues of Phidias!

Quite evidently monuments were essentially for him the remnants, the spatial traces of the most ancient traditions of Greek culture and it was a very selective image that Pausanias gave of Greece, an archaistic image, for sure, but one has to insist on a narrative logic, which followed a double route:

- A spatial route, which was that of the itinerary,
- A historical and very often even genealogical route, which inscribed the story in a time that was not one of enunciation (the time of Pausanias), but that a far-off past of Greece.

Monuments were a pretext: they served to explain the works of great men and more generally, the history of Greece. Of the statue of Epaminondas that Pausanias discovered in Thebes (IX, 15, 6), he retained essentially the epigram "in the past, all Greece won independence and freedom." But monuments served also, they mainly served, to evoke heroes and gods, they told legends, justified cults for it was there, when all had been said and done, that lied the soul of Greece.

Pausanias, a pilgrim on the land of his ancestors

We may take again for a moment the map of the agora of Athens on which we left, just two pages ago, Pausanias. It reproduces the route of the Periegesis, but equally shows the monuments he described (in black on the map). We already evoked the *Bouleuterion,* the *Tholos,* this central hearth of the city, seat of the common Hestia, the monument to eponym heroes which placed, under a religious patronage, the tribes, the essential internal structure of democracy; we could also mention the monument of tyrannoctons, the murderer of Hipparchus (the last tyrant of Athens), true monument erected by the Athenians to the glory of their democracy, but there remained all the others, and on this political and economic space, one can see that Pausanias visited mostly temples: the portico of Zeus, the temple of Apollo Patroos, of the Mother of Gods, of Arés, but also Hephaisteion, Eleusinion.

And what we note on the agora of Athens, we observe again and again all along his travel: the places of memory frequented by Pausanias were essentially temples - temples and tombs we have to add immediately, for the latter had obviously the same vocation to depict the religious space in which evolved the heroes and gods venerated in the city, heroes and gods whose legend built the memory of the community.

More than three hundred tombs were in this way described in the ten books of *Periegesis*. They often marked and rhythmed the territory of the city, and sometimes guarded

its boundaries: at Sparta, to name one example, the tombs of the Hippocontides wove around Heracles, who had defeated them, all a set of relations which united him, in the myth as well as in the cult, with the deities of the Spartan Pantheon. They inscribed him into the history of the city, since the victory of the hero had allowed to put back Tyndareus on the throne of Sparta and to insure the continuity of the State. In this way, in this sysem which founded – or legitimated – the Lacedaemonian civic order, the heroic epic poems reprocessing the old history of Hippocoon and his rivalry with his brother Tyndareus, may be read in the tombs scattered over the territory, were articulated with the local cults and drew a space where the political and the religious were tightly interwoven. The past became the guarantee of the unity of the city; tombs, and temples in even greater number.

In the text of Pausanias, quantitatively analysed by the *Centre d'Etude de la Religion Grecque* (CIERGA), it is clear that after the words-tools, those which serve to build the narrative, after *polis* (the city, the main reality of Greece), it was the term *hieron* (sanctuary) which presented the highest number of occurrences (766 for *polis,* 675 for *hieron)* and the names of gods came way ahead those of historic characters.[3]

Pausanias mentioned and described almost every temple found on his route, including those, which at that time, were in ruins. He pointed out the oldest, sometimes situated them in time, and the historian of religions knows well all that he, himself, owes to the untiring and inevitable traveller.

In this way, it was from the sources to his own culture that Pausanias drew, looking for a Greek identity which, for him, lay essentially in its cults: he knew how deeply this identity was rooted into the memory of places. And it was by no means astonishing: as early as the 5th century B.C., at the end of the Greco-Persian wars, Herodotus defined the quality of Greeks through the fact that they shared the same cultural buildings, accomplished the same acts in their sacrifices to the gods, who, in spite of the particular shade of local pantheons, bore the same name.

And, at the same time, among the objects the most "worthy of memory," which held the attention of the Periegetes, statues could not be forgotten: those of the main Deity of the temples he visited, as well as those which represented the gods who surrounded Him (or Her) in His (or Her) sanctuary, or those which were simple offerings.

It was overall the devotional statue, the more sacred form of this representation, which interested Pausanias: to represent gods was to show the invisible (an antithesis of fundamental

[3] In decreasing order: 358 for Zeus, 357 for Apollo, 311 for Heracles.

meaning in Greek thought). The statue, had, indeed, one face turned towards the invisible, since it **was** the god, and a face turned towards the men, since its aim was to make him (or her) visible. For Pausanias, more precisely, the role of the statue seemed really to localize, to fasten on a material – and tangible – object a divine effectiveness in essence indefinable and invisible. The statue was thus one of the forms that the forces of the beyond could take on. Of this appropriation, a confirmation may be found, moreover, in the *Oneirocriticon* of Artemidores: "No difference may be read [it was, quite evidently, a question of interpretation of dreams] between seeing the goddess [Artemis in this case] as we imagine her and looking at her statue: that they stood with their body of flesh or that they were seen as statues made of matter, that counts for the same," (II, 35) interesting parallel, moreover, between the representation of the god in space through the image, and his outline of identity such as Greeks could understand it, after Homer and Hesiod at least, since, if according to Xenophanes or Herodotus, it was through them that, from the start, they had received all their knowledge.

When reading Pausanias, nothing is more interesting than the offered juxtaposition, in so many sanctuaries, of a double image of the deity, a double image of piety:

- That of the ancient piety around the old idols of the past, either born from the sea as this image of Dionysus that, one day, the fishermen of Lesbos brought back in their nets; or fallen from the sky as the old wooden statue of Athena, the most sacred of all the images of the civic deity in Athens; or entrusted by a god to a mortal, as the Palladium (the statue in arms of Athena). The old idols built together with the myths which explained their rootedness in the city and their relation to the founder, a passably coherent narrative. They were always rallied with a great veneration and generally concealed to the eyes of all, but left sometimes the temple, move through the territory they sanctified, marking the space of the city by their divine presence, marking also its time, at the rhythm of their outings or their feasts: in this way, in Samos, every year, the discovery of the old idol of Hera was mimed, close to the Imbrasos river and the bush which had witnessed the birth of the goddess. In this way, at Nauplia for Hera, at Phalerum for Athena, took place the ceremony of the bath of the goddess who every year, people said, regained her virginity. One understands that this statues contained a power, a primitive force that it was important to periodically rejuvenate and renew in order for them to assume for the best this protectory power, the magical aspect of which was, at the time of Pausanias, still highly felt, and one imagine the pilgrimages and the fervour that such meetings could arouse.

- But, to the sides of these idols of the past, symbols of the ancient piety, Pausanias described also – without lingering as much on them – the new images that the enriched and self-confident city offered to its deities. More imposing, often more conforming to the anthropomorphism of religion, they were richer, either made of marble, bronze, or putting together ivory and gold. Of this "duality", Pausanias gave many examples. I shall cite only one, that of the temple of Hera in Argos where he could see, close to the ancient effigy in pear tree wood pulled out of the temple of Tiryns, the chriseleplanthine statue that, during the 5th Century B. C., Polycles had realized for the mistress of the sanctuary. The attributes of the goddess (the sceptre, the pomegranate) made from now on her functions explicit. Beyond their conspicuous style and the homage that they offered to the city as much as to the deity, the new images did not only show, they told the divine. To the need of adoration was substituted the desire to know a deity, whose efficiency and power had been perhaps attenuated and who, in his or her temple - open to everyone - had only as a function to be seen.

The travel of Pausanias, without any doubt, turned into a pilgrimage: "It is mainly to see this Demeter that I came to Phigalia," did he admit when visiting Arcadia and the relation was constant between the places he visited and the histories, the myths, that these evoked (VIII, 42, 11).

Moreover, he displayed a remarkable interest in the rituals and an acute sense of sacredness. What proves it was the meticulous description that he gave, at Olympia, of the monthly ritual performed by the priests on every altar of the sanctuary; what proves also, quite evidently, it was the care with which he tried to report the diversity of the homage paid to the deity, from the vegetal offering to the *thusia,* the bloody sacrifice, constitutive act of cult in Greece. His interest, even more acute, for some as ancient as strange customs, proved it also: the incredible sacrifice that, in Hermione for instance, was offered to Demeter during the feasts called *Chthonia* "in order that the territory throve and grew". The feast, each year, gathered a long procession of priests, magistrates in office, men and women of the city, followed by children dressed in white. The victim, the most beautiful cow of the herd, was pushed towards the temple, and the gates were closed on it, and four old ladies which were waiting for it inside, in charge, as said Pausanias, "to dispatch the cow", that was, here, to slit the throat of the victim,[4] and since they were four victims, this scenario was repeated four times. The fact that women were in charge to kill is already exceptional, that this killing

[4] The tool chosen for cutting the throat is not the *makhaira* flanked by the axe (*pelekus*), but the sickle, a tool here diverted from is agricultural function.

would take place secretly was even more and, on this point, Pausanias insisted: he really had seen nothing, neither him nor anyone else (II, 35, 5 à 8).

Another strange procession, over which Pausanias lingered, was that of *Daidala* of Plataea, in Boeotia, which celebrated, the myth said, the reconciliation of Hera and Zeus, her too inconstant spouse. The rituals bore the mark of the most remote antiquity; as we may understand, they puzzled Pausanias. They were crows which designated to Plateans that of the trees which will serve to prepare the *daidala,* the simply veiled wooden images which played an essential role in the ritual. The fourteen rivals of Hera, so represented, were perched on so many chariots, each one flanked by a young woman in flesh and bone who played the role - usual in the wedding ceremonies – of driver of the fiancée. In the myth, the anger of Hera fell when, unveiling the pseudo-fiancée, she discovered that it was a lure: in the ritual, the fourteen statues were finally burnt on the altar, an altar made of squared-off logs which also flared up.

But far from these "curiosities", it still should be necessary to speak about these pilgrimages, which were a capital aspect of the religious culture of pagan antiquity. The sanctuaries attracted, indeed, important groups who came for participating or simply assisting in the great games of Greece, consulting the oracle, venerating the idols or "relics" (the great sanctuaries have very often their tomb), or also sleeping in the sanctuaries of Asclepius in order to see, when dreaming, the physician god and obtain health from him.

Motivations did not change much, and hours would be needed in order to describe, after Pausanias, all the offerings which cluttered the sanctuaries in order to thank the gods or, on the contrary, hoped for some benefaction. In short, except for some odd facts, the pilgrims encountered by Pausanias were much like many of those described by Zeny Rosendahl and who, in Brazil, come as savers to pay the debts contracted with God, the Virgin of the Saints.[5] But we cannot stop there: we have to evoke the attitude of Pausanias in front of other forms of cult, some mysteries which required another involvement: discovering the new statue of Hera in Argos, the Periegesis refused to relate what people said of the pomegranate she held in one hand "since it was a mystery", and we discover very soon that this tourist, visiting the sacred sites of Greece, was no longer a simple observer, but a pilgrim. In some sanctuaries, he forgot his role as guide: he left the reader beyond the sacred walls since they were things that the layman was not to see, words that he was not to hear. We even read the tale of a dream which

[5] According to P. Claval, here, *loc. cit.*

informed the Periegesis about what he could, or could not, reveal (IV, 33, 4-5). The taboo of what was ineffable and inexpressible was not to be contravened.[6]

Better, as his contemporary of Latin language Apuleius, he was a potential initiate of the sanctuaries he visited. He was, we know, initiated to the mysteries of Eleusis.

The anthropological interest of the *Periegesis* lies in this link that Pausanias established between the exterior sign of sacredness: tombs, temples, statues, and the experience itself of sacredness.

That there were "places where devotion [had] more meaning, where the powers to bend [seemed] closer, where [existed] intermediaries ready to intercede for you – places also where the experience of faith [deepened] and where it [was] easier to know the ineffable,"[7] Pausanias showed it brightly and proved that he was closer from us that it may appear. In Pausanias, the reader would be convinced, I hope, tourism and pilgrimage "converged" up to the point of merging. Neither blue guide nor Baedeker, *The Description of Greece* was really a quest for knowledge, but nothing would be more misleading than seeing in this author an "archaeologist" [or an "antiquarian" as people said formerly], locating and carefully describing the monuments of Ancient Greece.

Of course, he may appear, centuries after, as the model of these tourists who, inheritors of the humanistic ideal and thirsty of classical culture travelled through Italy and Greece in search of ancient ruins. Just like the Chateaubriand of the *Itinéraires*, of which Tzvetan Todorov[8] ironizes, who sees only in Egypt the cradle of sciences and the mother of religions and in Jerusalem not an alive city, but the place of a historical narrative, every visited site evokes for the Periegesis memories of the past. The indifference with which he visited Corinth, destroyed by Mummius and repopulated by a Roman colony, is certainly the best proof of that!

Fundamental difference, however: when Chateaubriand is a tourist abroad, Pausanias came to draw from the sources of his own culture, looking for a cultural Greek identity liable to confront, thanks to the weight of a prestigious past, the realities of the Second Century A. D. which have made of Greece a simple province of the Roman Empire. And even if Sylla, "who gravely offended the cities and gods of Greece" (I, 20, 7) was no more in office, even if the time was that of Hadrian the philhellene and of Antonine, "the most religious of all the men," (VIII, 43, 1-5) the centre of power was elsewhere and Rome was this "other" in relation

---

[6] A feeling which comes back several times : VIII, 5,5 et 10, 3 ; VIII, 38, 6 ; IX, 25, 9-10 ; X, 30, 5 ; X,32,17… It is worthy to remark that this attitude does appear progressively and express itself only in the last books.

[7] P. Claval, *loc. cit.*

[8] *Nous et les* autres, Paris, 1992, p. 404-406

to which it was important to define Greece. Speaking about Greece – in the singular – was mainly speaking of its culture: because it was that which made its identity: its language, obviously, and its poets, who very early had, with the War of Troy, sung the shared history of Greece back then. And it is really the reason for which, in Pausanias, tourist and pilgrim are close to the point of merging sometimes.

Christian Jacob had already pointed up to what point the landscapes of the *Periegesis* were haunting,[9] up to what point the itinerary of Pausanias was superimposed on that of gods and heroes, up to what point these places he described were for him loaded with "an ancient history and a rich memory."

The Greek identity – it becomes truer and truer as he went on in his travel –, the Periegesis found it in the deep sense of sacredness, in those sanctuaries, those images of cult, those rituals that he described meticulously, but also in those mythic stories that each of these places, each of this monuments, each of these objects evoked essential mythical stories, since it was in them that the identity of Greece lied, since they gave it its meaning.

Tourist **or** pilgrim? Such was the question. Tourist **and** pilgrim, maybe tourist **because** of pilgrim, one is wishing to answer and we have to add that if these two behaviours are converging so much in Pausanias, it is because of this ever-present sacrality which makes that in Greek land, as in many archaic (or first) people, "religion and civilization are merging and are in some way identical." I quote there W. F. Otto who explains: "then religion is not, in some way, a value which comes to be added to the goods of civilization, it is rather the deepest revelation of its essence and its particular content."

It was, true enough, a situation, which differed from that we know, dominated by the great monotheisms (Christianity, Islam and even Buddhism), which intend universality, while the culture and civilization of the concerned peoples preserve evidently, in the ancient religions, their originality and their difference.

And to come back to Pausanias and to our point of departure, I shall quote Frazer:
"The Greece that he describes could have been as well a desert of dead cities or only peopled, at distant times, with motley crowds, suddenly appeared, unrolling in the streets its joyful processions, coming with blazing torches and swung thuribles, dyeing the paving of temples of the blood of sacrifices, filling the air with the smoke and smell of burnt fleshes; then disappearing as mysteriously as they had appeared, leaving the abandoned streets and temples reflecting the echo of the steps of some solitary traveller who studies, with a mute admiration,

[9] « Paysages hantés et jardins merveilleux de la Grèce imaginaire de Pausanias », *L'ethnographie,* 1980, I , p. 35-67

the monuments of an abolished race."[10] The pilgrims and the tourists - the immersion into sacredness for some, and for the other, the opportunity to meditate on the time that flies and the vanity of human destinies.

Sources and Bibliography

The text of Pausanias: The first edition dates back from1516 and covers only the Greek text (with, apparently, "gaps and omissions"). The *Periegesis* is published in Rome in 1547 and Francfort in 1583 – with a Latin translation. The first German (Goldhagen), English (Taylor) and French editions (Gedoyn; Clavier) came later (that of Clavier – Greek text and French translation – dates back from 1814).

Today, the reference edition is that of the Teubner series, established by M. H. Rocha-Pereira, professor at the University of Coimbra: *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vol. : 1989/1999/1989 (Leipzig).

The Italian edition (D. Musti, M. Torelli) with translation, integrate the most recent results of research and is characterized by a reflection of a great richness. The publication is incomplete, just as that of Editions des Belles Lettres.

The quotations of the English version of this text are borrowed to the W.H.S. Jones' edition: London, Loeb Classical Library, 1918-1935 (new ed. 1978-1980).

The text of Pausanias (ed. Teubner) was lemmatized by the CIERGA of Liège, *Pausanias, Périégésis*, 2 vol., Liège, 1997.

The maps presented in this paper come from the Greek edition by N. Papachatzis (1963 and 1976). They were slightly modified.

Bibliography

Daux, G. (1936). *Pausanias à Delphes*. Paris: Picard.

Roux, G. (1959). *Pausanias en Corinthie*. Paris: Les Belles Lettres.

Habicht, Ch. (1985). *Pausanias'guide to Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.

Jacob, Ch. (1980). "Paysages hantés et jardins merveilleux de la Grèce imaginaire de Pausanias". *L'Ethnographie*, I, pp. 35-67.

Elsner, Ch. (1992). "Pausanias, a Greek Pilgrim in the Roman World", *Past and Present,* 135, p. 3-29.

Bingen, J. (ed.) (1996). *Pausanias historien*. Entretiens de la fondation Hardt, Vandoeuvre/Genève.

[10] *Sur les traces de Pausanias*, Paris, 1927[2]

ESPAÇO, RELIGIÃO E CULTURA: DIMENSÕES DE ANÁLISE

Zeny Rosendahl - UERJ-NEPEC / Brasil

Introdução

O propósito deste artigo é contribuir para a compreensão da dimensão econômica da religião e sua espacialidade através das relações entre bens simboicos, mercado e redes religiosas. Tal relação, economia e religião, será aboradada sobre as normas, valores e regras religiosas que ocorrem num tipo pryicular de cidade – a hierópolis e/ou cidade-santuário –. Este tipo de cidade não é o mais numeroso entre os diversos tipos de cidade, mas, ainda assim, ocorre universalmente, em todos os continentes e desde o aparecimento das primeiras cidades. São cidades cósmicas, cidades que os geógrafos, ao interpretar e teorizar, buscam a fonte cultural da economia, propondo o uso de termos culturais como o símbolo, o imaginário e a racionalidade para entender o processo econômico no lugar religioso (Barnes, 2005).

Sendo assim, deseja-se reconhecer a dimensão geográfica do processo produtivo de bens simbólicos ligados ao sagrado. Como os valores são produzidos? Quem são os produtores desses bens simbólicos? Onde ocorre o processo de produção simbólica?

Não se tem a intenção de desenvolver comentários relativos ao campo simbólico geral de diferentes religiões, restringindo-nos aos bens simbólicos utilizados nas práticas devocionais do catolicismo popular brasileiro.

Os bens são expressões que designam uma realidade dotada de algum valor, às vezes valor moral e, na maioria das vezes, um tipo de valor positivo. A ênfase de nossa análise recai sobre o valor e o símbolo de bens religiosos, aqui considerados como bens que expressam a revelação do sagrado. Tal revelação constitui o resultado dos processos de produção simbólica que fazem possível o ato ou o acontecimento no qual a unificação das duas partes do símbolo pode se realizar. Para o geógrafo, o estudo da consumação simbólica, isto é, o ato final do processo, das duas partes do símbolo, simbolizante e simbolizado, ocorre no espaço e tempo sagrado (Rosendahl, 2003).

Eugenio Trías (2000) formaliza três etapas de análise no acontecer simbólico. A primeira etapa do processo simbólico destaca-se por definir a forma ou a figura material que será receptora do acontecer simbólico, pois a *forma simbólica* é a condição fundamental no processo para que as etapas seguintes ocorram. Numa segunda etapa, o *acontecimento simbólico* exige o recorte espaço-temporal religioso: o espaço sagrado delimitado ou demarcado no templo possui as condições que favorecem a transformação da matéria em cosmos. O acontecer simbólico pressupõe também um recorte temporal, referido ao tempo

sagrado ou tempo de festa. Assim, "apresentam-se como os efeitos (no espaço e no tempo) dessa transformação da matéria em cosmos" (Trias, 2000, p. 120). A *consumação simbólica* revela a terceira etapa do acontecer simbólico: há o encontro entre as duas partes do símbolo, as partes se unificam e o símbolo se realiza como tal.

A diferenciação entre um bem simbólico e um bem não-simbólico está na própria natureza de seu significado. A natureza do bem simbólico reflete duas realidades: a mercadoria e o significado, isto é, o valor cultural e o valor mercantil do bem. Poderíamos dizer que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que, em determinado contexto cultural, passam a ter associado o valor simbólico.

Ao reconhecer que existe mais simbolismo nos objetos e coisas, novas possibilidades aparecem na geografia. Os lugares sagrados não são somente uma série de dados acumulados, mas envolvem também experiências humanas. Não devemos nos deter em descrever os bens simbólicos que existem nos lugares, mas saber o que esses bens significam para seus usuários. Esta questão envolve o conhecimento da religião como um sistema de símbolos sagrados e seus valores, e também a dinâmica da produção de bens simbólicos religiosos, envolvendo os agentes sociais do processo em suas dimensões simbólica, econômica, social e política. "É certo que o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados ordenados entre si, numa ordem conhecida pelos seus adeptos", aponta Geertz (1989, p. 143). O bem religioso está profundamente comprometido com o sagrado e, como tal, é marcado por signos e significados; mas deve ser reconhecido também como fornecedor de regras e sentidos aos grupos religiosos. É o bem simbólico que dá sentido e significado às práticas religiosas de diferentes grupos.

O entendimento do campo simbólico, cenário em que ocorre o ato simbólico, deriva da noção de campo religioso bourdieusiano, re-elaborado, porém, por Benedetti (2000), que defende o campo religioso "como conjunto estruturado de agentes institucionais tensionalmente unidos no interior de um arranjo mediatizado pelos interesses dos 'leigos' (situados em sua classe social) e pelos interesses próprios aos agentes religiosos" (p. 30). A idéia do capital religioso de Bourdieu (1987) sugere que, de um lado, este capital religioso depende das relações entre a demanda religiosa e a oferta religiosa que as diferentes instituições religiosas são compelidas a produzir. Por outro lado, esse capital religioso determina tanto a natureza e a forma quanto a força das estratégias que as instâncias religiosas colocam a serviço de seus interesses, como as funções que tais instituições cumprem na divisão do trabalho religioso.

O processo de produção de bens simbólicos, na maior parte dos casos, está voltado para consagrar e legitimar os valores já estabelecidos na sociedade. Nos estudos realizados por Weber (1964), essa produção está institucionalmente assentada. Segundo ele, os sacerdotes formam o corpo de especialistas religiosos incumbidos da gestão dos bens da salvação, constituindo-se nos detentores exclusivos da produção ou reprodução desses bens simbólicos. O segredo do sagrado confere poder aos especialistas religiosos, cabendo aos leigos, crentes e fiéis, a categoria de destituídos do capital religioso e excluídos do trabalho simbólico, pelo simples fato de que não possuem o conhecimento para o exercício deste poder sagrado.

Desta maneira, o capital religioso tende a ser acumulado e concentrado nas mãos de um grupo de administradores do sagrado. A separação simbólica entre o saber sagrado e a ignorância profana é reforçada e acentua a distinção entre os produtores do sagrado dos consumidores dos bens simbólicos.

O capital religioso é, sem dúvida, um instrumento de poder e de estratégia fortemente vinculado à política econômica do capitalismo global. A atual conjuntura mundial reflete um momento de grande efervescência nos espaços religiosos, quer, de um lado, pelo retorno de fundamentalistas, quer, de outro, pelos estilhaços de novas sensibilidades mágico-religiosas em formas espaciais variadíssimas. No Brasil, por exemplo, a situação é de intensa multiplicidade de filiais da Igreja Universal do Reino de Deus, na qual o capital simbólico está concentrado nas mãos de um grupo de "*empresários*" do sagrado, que manipulam um estoque de bens simbólicos disponíveis à sociedade (Rosendahl, 2003).

A leitura dos bens simbólicos em sua dimensão econômica, ressaltada acima, não significa dizer que a religião é apenas uma mercadoria e que o comportamento religioso do devoto adquire inteligibilidade nas estratégias da economia de mercado. O sistema de produção de bens simbólicos religiosos torna-se eixo básico na análise geográfica. O recrudescimento e a demanda por novos símbolos religiosos acentuam-se no espaço e adquirem funções e significados distintos em diversos grupos envolvidos. Ao geógrafo da religião cabe interpretar os lugares religiosos e seus sucessivos arranjos espaciais frente às novas funções e significados oriundos da mudança de demanda do grupo de leigos, isto é, grupos sociais que impõem novas práticas na demanda por bens de salvação. Benedetti (2000) nos obriga a repensar as teorias de Bourdieu sobre a função dos agentes e instituições religiosas. Para o autor, há um novo cenário e nele a "religião deixa de ser um *princípio ordenador* da vida pessoal e social, um sentido de mundo, e se apresenta cada vez mais

"*colada*" às condições materiais de vida, como remédio, resposta a problemas, como controle de incertezas." (p. 16).

Em nossa sociedade, é possível reconhecer a busca pelas necessidades básicas nos espaços sagrados dos centros de peregrinação. A busca pela saúde, trabalho e amor, frente aos conflitos e contradições sociais, materializadas na Hierópolis de Porto das Caixas, Iataboraí/RJ, retratam o triângulo das necessidades: saúde, trabalho e amor (Rosendahl, 2002a). É um ato ou culto que tende a reduzir a religiosidade ética a uma moral estritamente formalista do "do est des" (Weber,1964). O devoto é um homem religioso, que tem fé e recorre ao sagrado ao sentir-se ameaçados pelas contingências da vida ou quando se encontra diante do desespero e da inoperância das soluções humanas, procura nas divindades as soluções que deseja. As práticas religiosas são rigorosamente pessoais (Mauss, 1979, p. 137), não estão submetidas a qualquer regulamentação. Os crentes são guiados em suas escolhas de consumo e de produção do sagrado no espaço e tempo sagrado. A comunidade religiosa é conduzida pela fé a ver e a crer em uma coisa que supostamente não está ali (Rosendahl, 2002b).

No sentido de compreender o mercado de bens simbólicos a partir da divisão do trabalho, ressalta-se o trabalho religioso especializado, realizado pelos produtores e porta-vozes do sagrado, investidos de poder, institucionalizado ou não, incumbidos da gestão dos bens de salvação. A produção do sagrado aqui entendida, como indica Weber, é exercida por um corpo de funcionários do culto, dotado de uma formação especializada em religião, incumbido da gestão dos bens da salvação e com função específica de satisfazer os interesses religiosos. No catolicismo popular brasileiro há um conjunto de bens simbólicos – imagens, velas, ex-votos, terços, medalhas, santinhos e outros objetos – que suscitam um processo produtivo envolvendo mecanismos de mercado. A produção desses artigos religiosos é fortemente susceptível de variação intra-anual e inter-anual a partir de especificidades da demanda vinculada ao sagrado, como as diversas festas e cerimônias definidoras de tempos sagrados específicos, e também, eventos externos ao sagrado. Como observa Bourdieu (1987), períodos de crises econômicas e políticas podem aumentar ou diminuir a procura desses bens, que são, assim, variavelmente consumidos.

A diversidade das mercadorias não religiosas colocadas à venda revela que são, em sua maioria, de uso pessoal, e estão integradas à cultura local, podendo compreender tipos de vestuário, alimentação típica do lugar, utensílios comumente usados nas residências, entre outros. São objetos tradicionais, já fazendo parte do imaginário religioso católico, como os

terços, as medalhas e os livretos. Esses objetos, em sua maioria, simbolizam o lugar e o motivo de sua aquisição é sempre o mesmo: “levar como lembrança do lugar”.

O consumo do sagrado é uma característica singular nas cidades-santuarios e independe da localização do espaço sagrado, podendo ocorrer

A proeminência do sagrado sobre o profano nas funções urbanas.

No interesse em conhecer o impacto que o sagrado impõe ao lugar nas atividades humanas torna-se necessário definir hierópolis ou cidade-santuário. Trata-se de cidades que possuem uma ordem espiritual predominante e marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado. Assim, hierópolis são centros de convergência de devotos que com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço.

Ao reconhecer a predominância do sagrado sobre o profano nas funções urbanas é preciso considerar dois aspectos: a sua organização interna e o papel que os romeiros representam como modeladores do arranjo espacial. Segundo Rosendahl (1994), o romeiro não é um agente modelador permanente ao longo do tempo como, por exemplo, os promotores imobiliários. O romeiro é um agente singular, não permanente. Pode ser um operário, um comerciante, um desempregado que num tempo singular, fora do seu cotidiano, metamorfoseia-se em um agente singular que atua em espaços também singulares.

As cidades-santuários ou hierópolis desempenham uma função que as desvincula da esfera do econômico, levando-as para a esfera do simbólico, a configuração espacial decorre de sua articulação com o sagrado.

- A variabilidade das funções segundo os ritmos próprios do tempo sagrado

As hierópolis possuem ritmos próprios marcados pela prática religiosa da peregrinação ao lugar santo. A força propulsora do sagrado na re-organização espacial, ainda que periodicamente, nos locais de peregrinação, acentua a relação urbano e sagrado.

As cidades-santuários que atraem um fluxo permanente de peregrinos são aquelas para as quais fluem milhares de fiéis ao santuário durante todo o ano e não somente por ocasião das festas - o tempo sagrado. As outras, hierópolis de fluxo periódico, são aquelas em que a prática religiosa implica a ida em certas ocasiões. Rinschede (1985) nos relata que é preciso prever, ao redor do santuário, alojamentos, hotéis, restaurantes, comércio, estacionamentos e

outros serviços. É ao redor do santuário - no espaço sagrado - desses santuários que é organizada a vida urbana no tempo de festa ou tempo sagrado.

Deffontaines (1948) denominou "cidades de domingo", ao se referir a essas cidades de função religiosa, localizadas principalmente na América do Sul e que afastadas da vida urbana, quer por grane distância, quer pela dificuldade de acesso, ou ainda por ambos os fatores apresentam uma descontinuidade temporal da função religiosa. A cada tempo sagrado quer seja semanal, mensal ou anual, a vida urbana é recriada nas hierópolis.

- A natureza específica do alcance espacial que não se manifesta pelas leis de mercado

O alcance espacial da fé revela uma configuração espacial segundo uma lógica, isto é, os elementos decorrem de sua articulação com o sagrado (Rosendahl, 1994 e 1996). Nas hierópolis do catolicismo, as interações espaciais revelam padrões espaciais distintos. A diversidade de participantes confere uma variedade no espaço e no tempo. (Corrêa, 1997). As interações não são definidas apenas pela relação dos indivíduos com o sagrado, mas também pelas relações entre os grupos heterogêneos de participantes. É possível reconhecer os seguintes: o peregrino, o turista, o visitante, o comerciante e o morador de seu lado. Os padres, pastores e outros profissionais do trabalho religioso especializado.

Essa relação pode ser ordenada em dois grandes grupos: os que se manifestam como consumidores do sagrado, e os que representam os produtores do sagrado. O espaço social é preparado diferentemente para atender à demanda de bens simbólicos a cada tempo sagrado.

- Os participantes têm motivações ideológicas e desempenham roteiros devocionais que não são racionais segundo os padrões da economia.

As hierópolis são organizações sócio-espaciais presentes em mais de um tipo de sistema religioso. Podem ocorrer no cristianismo, no islamismo e budismo, entretanto as formas espaciais resultantes variam segundo cada uma das religiões e em diferentes contextos culturais.

Inúmeras são as maneiras de um devoto expressar seus sentimentos desde as menos elaboradas até as mais complexas que provém do inconsciente, no qual cada símbolo possui um significado. As práticas religiosas possuem um roteiro devocional mais ou menos preestabelecido na percepção hierárquica do peregrino de ver e sentir o sagrado no espaço e no tempo. Os fatores invisíveis presentes nas práticas religiosas só estarão essencialmente

visíveis se interrogadas. É preciso desvendar os símbolos do imaginário coletivo religioso (Halbwachs, M. 1950) e suas impressões na paisagem religiosa (Park, 1994). As múltiplas trajetórias devocionais vivenciadas nos espaços sagrados representam um valioso instrumento de investigação para a Geografia Urbana.

- As atividades apresentam uma organização de seu espaço interno fortemente marcado pela própria lógica do sagrado que confere ao espaço um tipo particular de centralidade e segregação.

Insiste-se na temática do estudo do sagrado como mais um caminho de acesso à compreensão do urbano. As hierópolis possuem uma ordem espiritual predominante e marcada pela prática religiosa da peregrinação. As funções urbanas são, em muitos casos, fortemente especializadas, associadas à ordem sagrada; suas funções básicas são de natureza religiosa. Este arranjo singular pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade marcada por tempos sagrados.

Na análise da organização espacial específica das hierópolis católicas em razão da valorização que o sagrado atribui ao lugar, enfatizamos as teorias de Corrêa (1989), Rinschede (1985) e Eliade (1962). Com base nestes autores reconhecemos os elementos espaciais direta e indiretamente vinculado ao sagrado. São eles: o espaço sagrado, o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço indiretamente vinculado e o espaço remotamente ao sagrado (Rosendahl, 1997 e 1999b).

- As hierópolis, além do religioso e ideológico, desempenham também, enquanto hierópolis, um papel político.

Destacam-se, neste item, os estudos de hierópolis que absorvem duas funções: política e religiosa. Em sua maioria, as hierópolis são lugares impregnados de simbolismo da vida de fundadores ou líderes religiosos. Estes santuários, ainda hoje, estão associados as pessoas que possuem credibilidade religiosa reconhecida. Polignac (1995) assinala a forte ligação entre territórios religiosos e espaços políticos.

A história registra vários movimentos religiosos de protesto em diferentes contextos políticos. A sociedade se organiza de novas maneiras e o resgate cívico-religioso adquire efeito político na devoção popular religiosa e nacionalista. Em determinados contextos culturais a fé é explorada para abrandar medos e formar novas opiniões demonstrando que

religião e política ocorrem conjuntamente num espaço e num tempo específicos. A geografia urbana possui rico material à reflexão sobre o fenômeno das peregrinações centradas na figura carismática e religiosa de homem público ou líder religioso.

- A localização das hierópolis é ditada pela sacralidade atribuída aos lugares.

O estudo das hierópolis tem demonstrado a existência de cinco tipos locacionais. Em estudo elaborado por Tuan (1979) tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação de poder do sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais lugares. As funções urbanas presentes nestes núcleos permitem considerá-los como um tipo particular de cidade, a hierópolis. Os cinco tipos locacionais são: a) núcleos rurais; b) pequenas cidades em área rural; c) cidades-santuários nos centros metropolitanos; d) cidades-santuários nos centros metropolitanos e; e) cidades-santuários nas periferias metropolitanas.

As hierópolis tanto refletem quanto fixam poder. Há uma disciplina religiosa no espaço e no tempo. As relações entre bens simbólicos, mercados e redes contêm as preferências dos indivíduos que interagem nos santuários. São essas preferências que contêm as normas, os valores e as regras culturais, requisitando exame minuciosos do comportamento do devoto e sua forte atuação na hierópolis.

A oferta de bens simbólicos implica no conhecimento da existência de uma rede de distribuição envolvendo diversos agentes sociais, suas localizações e os diversos fluxos que unem as cidades-santuário ou hierópolis.

A Igreja Católica Apostólica Romana reconhece e controla vários tipos de redes religiosas, mas focalizar-se-á em apenas uma: *a Rede de Santuários no Brasil*. Sabe-se que todos os lugares sagrados não são igulamente santos ou sagrados para os devotos católicos. Algumas Igrejas são consagradas a um evento miraculoso. Nos centros de peregrinação ou cidades-santuários, a dinameica espacial do poder religioso pode ser apreendida se considerarmos o espaço sagrado como centro de gestão religiosa. A Rede de Santuários é marcada pelas articulações entre os santuários e o processo de gestão, que integram em um poder superior, com sede em Brasília. Trata-se do Conselho de Reitores de Santuários do Brasil, que faz parte do Conselho Nacional de Bispos do Brasil – CNBB –. Compõe-se das aplicações normativas do Código de Direito canonico e das Diretrizes da Pastoral dos Santuários. O poder de controlo e decisão não é local e, sim, central. O podere religiosos local, que na realidade é *franquiado* e uma Congregação Religiosa ou Irmandade que o

administra, está integrado à Rede de Santuários Nacionais. A rede atinge espaços sagrados multilocalizados.

Pode-se imaginar um aglomerado de santuários nacionais e internacionais integrados e que funciona harmonicamente, uma Rede Mundial dos Santuários, segundo diretrizes citadas pala sede, o Vaticano. Como exemplo, menciona-se entre muitos, o Santuário de Jesus Crucificado de Porto das Caixas, Município de Itaboraí no Rio de Janeiro e o Santuário de Nossa Senhora d' Abadia do Muquém, em Goiás, administrado pelo Bispo Diocesano da Cidade de Uruaçu. Neste sentido, os referidos santuários de gestão religiosa diocesana ou não têm um significado que não se deve desassociar do papel que desempenham numa rede de lugares sagrados, controlada pela Sede Oficial, localizada no Vaticano (Rosendahl, 1997). Importa verificar a dimensão *organizacional, temporal* e *espacial* dessas redes, conforme sugere Corrêa (1997). O conceito de rede se aplica à rede simbólica, hierárquica ou não, periódica ou permanente, planejada ou espontânea, dendrítica ou complexa, e qual sua escala espacial, isto é, se ela, efetivamente, é de âmbito local, regional ou nacional.

Ao elucidar a organização espacial específica das cidades-santuário ou hierópolis, é possível distinguir formas espaciais ali existentes que cumprem funções diretamente associadas ao roteiro devocional e às demandas dos devotos no santuário. Os elementos que configuram o espaço organizam-se segundo uma lógica singular decorrente de sua articulação com o sagrado. Os estudos elaborados por Rosendahl (1996, 1999a) revelam que o fluxo periódico e sistemático de romeiros tem gerado o aparecimento de atividades econômicas vinculadas às necessidades dos peregrinos – alimentação, transporte, hospedagem e outras. Tais atividades revelam a natureza dos santuários. A autora seleciona seis aspectos como referência para futuras investigações:

- i – A magnitude da hierópolis, que pode ser revelada a partir do número e da diversidade de bens e serviços oferecidos;
- ii – O nível social dos peregrinos, que é revelado pela qualidade dos bens e serviços disponíveis;
- iii – O padrão cultural, a partir inclusive da infra-estrutura pública utilizada pelos romeiros: a) cozinhas-coletivas ou particulares; b) banheiros públicos próximos ao templo ou instalações coletivas dentro do centro religioso; c) alojamentos cobertos com camas, ou ao ar livre com redes e barracas.

- iv – O grau de atração de capitais locais e externos, induzidos pela demanda dos peregrinos. Tais capitais serão investidos em lojas e estabelecimentos diversos, e não necessariamente no comércio local;
- v – O caráter permanente ou temporário da peregrinação – anual, sazonal ou diária – qualifica os investimentos aplicados em provisórios ou fixos;
- vi – A acessibilidade face à área de atração dos romeiros e, conseqüentemente, os dias de permanência no lugar, que definem o tipo de transporte utilizado, o tipo de abrigo e instalações como hotel, hospital, bar, restaurantes, centrais telefônicas, estacionamentos e outras.

A distribuição das atividades não religiosas nas proximidades da Igreja revela a criação de áreas especializadas que favorecem as trocas econômicas e simbólicas. O conjunto coeso de artigos religiosos em frente à Igreja, a concentração de venda de artesanato ou de produtos naturais como verduras ou frutas e o agrupamento de bares e restaurantes próximos ao estacionamento são exemplos de economias externas de aglomeração. E diríamos, com Corrêa (1989: 57-58), que, "mesmo sendo de natureza distinta, estão localizadas juntas umas das outras, formando um conjunto coeso que pode induzir o consumidor a comprar outros bens que não faziam parte de seus propósitos" religiosos. A concentração de tais atividades se dá próximo ao espaço sagrado, e isso ocorre tanto em santuários nacionais como internacionais, apesar das diferenças sociais e culturais que possuem (Rosendahl, 2003).

O geógrafo, quando analisa a dimensão econômica da religião, encara-a sob a dimensão espacial. E, talvez, seja nas hierópolis que mais nitidamente o sagrado esteja materializado no espaço. O peregrino, no catolicismo popular, é o agente modelador do espaço, é o agente simultaneamente produtor e consumidor dos bens simbólicos.

Existe um amplo campo para pesquisa sobre a dimensão econômica do sagrado no espaço envolvendo as diferentes e diversas religiões praticadas em nosso país. Olxalá essa análise possa contribuir em futuras interpretações das relações entre bens simbólicos, mercados e redes.

Bibliografia

Barnes, T. (2005). *Culture: Economy in Spaces os Geographical Thougth. Desconstruing Human Geography Binares*, CLOKE, P. e JOHNSTHON, R. (org.). SAGE Publications.

Benedetti, Luiz Roberto (2000). *Templo, Praça, Coração. A Articulação do Campo Religioso Católico*. São Paulo: Humanitas Publicações / FFLCH / USP-CER.

Bourdieu, Pierre (1987). *A Economia das Trocas Simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva.

Corrêa, Roberto Lobato (1997). *Trajetórias Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. 1989, *Região e Organização Espacial*. 3ª ed., São Paulo: Ática.

Deffontaines, P. (1948). *Géographie et Religions.* Paris: Gallimard, 4.ª ed.

ELIADE, M. (1991). *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. Tradução por Sonia Cristina Tamer, São Paulo: Martins Fontes.

Geertz, Cliford (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos.

Halbwachs, Maurice (1950). *La Mémoire Collective*. Paris: PUF.

Mauss, M. (1979). *Marcel Mauss.* São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

Rinschede, G. (1985). Das Pilgerzentum Lourdes. *Geographia Religionum*. Berlin: Dietrich Reiner Verlag, Band 1, pp. 195-257.

Park, C. C. (1994). *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*. London: Routledge.

Rosendahl, Zeny (1996). *Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

_____. (1997). O Sagrado e o Espaço. In: *Explorações Geográficas*, org. por I. E. CASTRO, P. E. GOMES e R. L. CORRÊA. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 119-154.

_____. (1999a). *Hierópolis: O Sagrado e o Urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

_____. (1999). O Sagrado e o Profano. In: *Manifestações da Cultura no Espaço*, org. por Z. ROSENDAHL e R. L. CORRÊA, R.L. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 9-39.

_____. (2001). Espaço, Política e Religião. In: *Religião, Identidade e Território*, org. por Z. ROSENDAHL e R. L. CORRÊA, Rio de Janeiro: EdUERJ.

_____. (2002a). Saúde, Trabalho e Amor: O Triângulo das Necessidades Materializadas na Hierópolis de Porto das Caixas. Itaboraí. Rio de Janeiro. In: *Estudos sobre o Espaço Fluminense e seu interior*, org. por G. J. MARAFON e M. F. RIBEIRO, Rio de Janeiro: Livraria e Editora Infobook, pp. 143-158.

_____. (2002b). Géographie et Religion. Quelques orientations de recherche. Exemples Brésiliens. *Géographie et Cultures*, 42, pp. 37-57.

_____. (2003). Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise. In: *Introdução à Geografia Cultural.* CORRÊA, R.L. e ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil

Trias, E., Pensar a Religião: O Simbolo e o Sagrado. In: *A Religião eo Seminário de Capri,* prg por Granni VATTIMO e Jacques DERRIDA. São Paulo: Estação Liberdade, pp. 109-124.

Tuan, Y. F. (1978). Sacred Space. Exploration of an Idea. In: *Dimension of Human Geography*, org. por K. BUTZER, Chicago: Department of Geography / The University of Chicago, pp. 615-632.

Weber, M. (1964). *Economia y Sociedad***.** México e Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.

LA FUERZA DE LO SAGRADO Y LAS PRÁCTICAS PEREGRINAS COMO TERRITORIOS DINÁMICOS, ARGENTINA

Cristina Teresa Carballo - Universidad Nacional de Luján / Argentina

Introducción

Plantearnos cuales son las especificidades de los destinos religiosos del siglo XXI hubiera parecido un delirio colectivo para los científicos sociales de hace un siglo atrás que anunciaban la desaparición de la religión en la vida social, a lo sumo lo proponían como una dimensión de la esfera privada del individuo. No obstante, algo de eso se ha instalado en nuestras prácticas. Hoy nos convoca pensar los territorios sagrados en un contexto geográfico y social donde las hierópolis o ciudades con función religiosa, nuevas o conocidas, se reposicionan en los mapas como consecuencia del flujo de miles de peregrinos que visitan los sitios sagrados regularmente. Obviamente las motivaciones de este flujo de fieles son complejas, pero cabe preguntarnos ¿que significa el espacio sagrado para nuestras sociedades como experiencia individual con lo divino? ¿Es sólo un cambio cultural? ¿Cómo se materializan en las actuales sociedades, en la escala local estás prácticas peregrinas?

El mapa de los santuarios lejos de ser estático o envías de extinción, representa nodos dinámicos, cambiantes y en pleno crecimiento. Los santuarios no han desaparecido y se encuentran en procesos de avivamiento religioso en sociedades donde la modernidad líquida, que plantea Z. Bauman (2007), parece haber arrasado con todo, menos con la fe. En Argentina existen a fines del año 2008, 96 santuarios reconocidos por la Iglesia Católica Argentina. A estos tradicionales y nuevos santuarios, se suman otros… La hibridación cultural y religiosa en América Latina nos obliga a mirar otros paisajes y demandarnos cuales son las espacialidades presentes allí, ¿sino como entender que en enero del 2008 más de 200.000 personas visitan a un santo popular en una pequeña localidad de la provincia de Corrientes?, ¿cómo soporta la ciudad estos espontáneos peregrinos a modo católico? En el otro extremo del mundo peregrino, tenemos el auge de la devoción a la Virgen de San Nicolás. ¿Cómo se transmuta la ciudad, antes capital del acero, ahora de la fe mariana para recibir a miles y miles de fieles? El mapa peregrino en Argentina es tan extenso y sus prácticas sociales es tan diversa que cambiaría el eje del análisis: ¿Cómo la fuerza de la fe y los espacios sagrados legitimados por la sociedad promueven la revitalización y el auge de territorios? ¿Están preparadas las ciudades (y sus gestores públicos) para percibir y dar respuesta a estos cambios culturales y de religiosidad individual? ¿Qué significa la presencia de este nuevo público

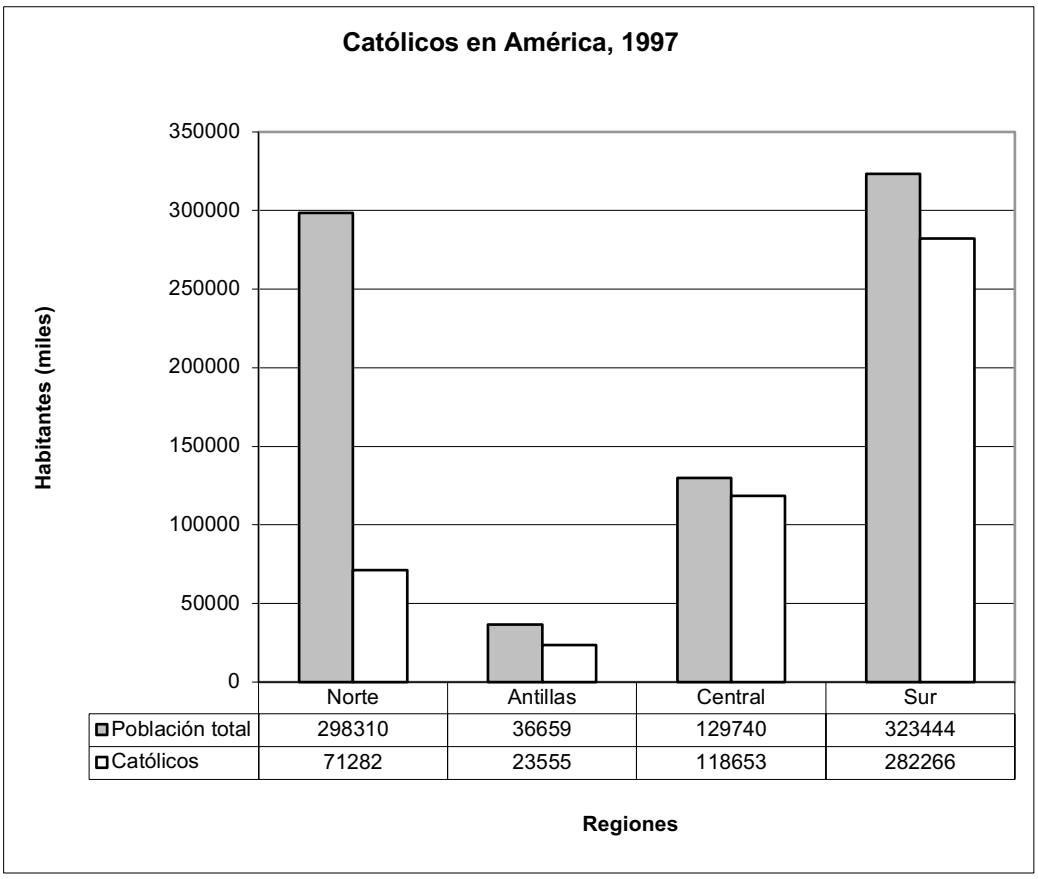
católico o a modo católico en la construcción de nuevas espacialidades religiosas? Son algunas de la preguntas que direccional la presentación del caso argentino.

Territorios estables, territorios en movimiento: las prácticas religiosas en América Latina

> *Uno de los efectos más importantes de la diversidad de movimientos seglares fue la des-espacialización de la comunidad católica* (Torre, 2002, p. 6).

Esta frase inicial es provocadora porque lejos de contener certidumbres y certezas seculares, en esta parte del mundo, en todo caso lo que se ha concretado es una re-organización y otro tipo de articulación histórica y social con la religión católica; generando otro tipo de relaciones entre el espacio, el territorio y la práctica religiosa.

Figura 1



	Norte	Antillas	Central	Sur
Población total	298310	36659	129740	323444
Católicos	71282	23555	118653	282266

Fuente: Marzal (2000, 335) lo ha extraído del Annuarium Statisticum Ecclesiae 1997, pp. 35-37

La figura 1 nos muestra la diferenciación territorial entre población total y población católica, a nivel regional. En este sentido el continente americano registra una tendencia histórica y cultural donde el catolicismo tiene un papel protagónico. No obstante, pensar en América Latina contemporánea es pensar también en el catolicismo de raíces históricas diferentes al de Europa, y con ello una organización territorial pastoral que en el presente pueden parecer similares o comportarse de igual modo en las relaciones con el Vaticano, pero que en sus orígenes responden a procesos diferentes de organización espacial. Es por ello, que se trae a colación esta mirada continental sobre las prácticas católicas. En el caso latinoamericano, diversos estudios plantean los efectos sociales por la diversificación de la vida parroquial en nuestros países latinoamericanos, y sus implicancias socio-espaciales. En este marco de cambios, sin duda un hecho eclesiástico que podemos destacar es el Concilio Vaticano II (1962-1965) a partir de éste y de la realidad social regional aparecen en la escena territorial una proliferación de nuevos movimientos eclesiales que expresan la búsqueda de formas alternativas de responder a las necesidades actuales de los individuos y grupos sociales mediante los recursos simbólicos de los sistemas religiosos ya existentes. Siendo sus efectos regionales diferentes al del Viejo Continente.

Por otro lado, podremos encontrar algunos puntos convergentes entre América y Europa como la pérdida de centro y homogeneidad de la vida parroquial. Pero también, otros aspectos propios para Latinoamérica como la pérdida del monopolio de las creencias y pertenencias religiosas sobre el territorio parroquial. A partir de los años sesenta en distintos barrios periféricos de las grandes ciudades se asentaron y construyeron casas de oración y templos de iglesias evangélicas, y luego, pentecostales, yuxtaponiéndose a los tradicionales territorios parroquiales, o donde simplemente la Iglesia católica aun no daba respuesta al crecimiento urbano incontrolable de las grandes metrópolis regionales. Esta situación ha sido similar tanto para Brasil, Chile como Argentina.

Los cambios territoriales en la práctica católica a modo de síntesis podrían ser para la escala latinoamericana:

a) La identificación y pertenencia hace que los católicos elijan el templo a donde acuden a sus servicios religiosos, ya no por cercanía territorial sino por elecciones que realizan de acuerdo con sus afinidades.
b) La salida de las funciones litúrgicas y de evangelización se desplazan del templo a las calles.

c) La experiencia religiosa más extendida, se desplaza de los parroquianos a los peregrinos, quienes establecen su relación con la iglesia a través de su experiencia religiosa en los santuarios haciendo de su catolicismo una experiencia individual con lo sagrado.

A su vez, nuestras sociedades de matrices culturales-religiosas complejas yuxtaponen a la estructura territorial y pastoral católica los mapas de creencias populares o étnicas, como lo podremos ver más adelante. No se trata de superponer sino más bien de evidenciar multiterritorios religiosos y prácticas sociales diversas en una misma unidad territorial. Por un lado los fijos como los templos tradicionales, por otro lado, los nodos peregrinos, que lejos de ser estáticos en nuestras sociedades católicas de práctica popular adquieren un movimiento continuo y se recrean así mismas bajo los patrones culturales del catolicismo histórico y presente.

Estas prácticas, llamadas de religiosidad popular están fuera de la legitimación de la Iglesia, pero tienen una indiscutible legitimación social. Son numerosos los casos que a través de la historia la Iglesia ha intentado controlar estas prácticas "paganas" tanto en el Viejo Mundo como en América. Sobre América las crónicas de los viajeros o los archivos parroquiales de la época colonial o de la independencia cuentan los esforzados intentos por normar la práctica católica tanto en los indígenas como en la población de origen africano. Pero lejos de desaparecer se hibridan y dan forma a un catolicismo y religiosidad popular que no conoce de fronteras.

El catolicismo popular y el peregrino

Lo planteado anteriormente, nos lleva a otro interrogante: ¿Podemos interpretar la peregrinación como una experiencia de religiosidad popular?

La noción de religiosidad popular es tan confusa como versátil la utilización de ésta por los investigadores sociales desde los años ´50 a esta parte. Nadie se ha puesto de acuerdo al respecto… parace más bien un problema irresoluble que un concepto operacional.
No obstante, para nuestro análisis decididamente, la "religiosidad popular" es un concepto operacional destinado a la profundización de los movimientos peregrinos desde una perspectiva y mirada espacial.

Detrás del mito científico de la religiosidad popular como noción unívoca y universal, encontraremos algunas caracterizaciones que serán valoradas como aproximaciones conceptuales para el análisis que nos convoca. Y tan solo eso... A continuación se ha

realizado una selección de rasgos constitutivos de la religiosidad popular, a modo de expresión peregrina, como pistas de un rompecabezas…

María Massolo (1999) plantea, a mi entender, un amplio espectro de posibilidades de lo que se intentó e intenta acordar desde el campo de las ciencias sociales como religiosidad popular. De alguna manera, no caben dudas al respecto que se ha intentado afanosamente de definirla por lo que no es, o por las antípodas. Lo cierto y compartido es que la complejidad de su significado, nos da un escenario ambiguo y polisémico.

No obstante, en todos los autores consultados, han tratado con esta noción, y de alguna forma comparten el problema no resuelto de la definición universal de este concepto. Durante los años ´70 y ´80 la proliferación de miradas ha sido fructífera en el estudio de la religiosidad popular, proponiendo no solo dicotomías simplistas, sino más bien poniendo más la atención a la complejidad de la relación entre *significado y prácticas*, y no tan sólo como re-acciones simples sino como expresiones enmarcadas en estructuras sociales que se dinamizan al ritmo de las ideologías y del poder vigente.

Es interesante ver como se reconstruyen significados de religiosidad popular, aludiendo a diversas miradas como la religiosidad común, en el *sentido de prácticas fuera o al margen de la institución dominante*. Por ejemplo, para Lancaster[11], se yuxtaponen tres niveles en el catolicismo:

- el de la iglesia conservadora,
- el de la iglesia popular y
- el de la religiosidad popular.

Donde esta última es definida como *práctica religiosa tradicional de las masas* "o del pueblo".

O también, como aquella noción que se centra en los rituales y símbolos que tuvieran o le dieran unidad a una práctica. Aunque sus significaciones pasaron *de religiosidad común a un pueblo, a… religiosidad del pueblo común,* dando lugar al término de "religiosidad popular" para referirse a la religiosidad practicada por la gente común que se desvía de la religión oficial. En este sentido, la gran mayoría en que las Iglesias tradicionales, han definido a la religiosidad popular como práctica pagana, por lo menos desde lo institucional.

Entre otros autores, Massolo (1999, pp. 104-105) señala a Zemon Davis quien sugiere adoptar la noción de *culturas religiosas*, es decir, "creencias y prácticas interrelacionadas" que deben ser estudiadas en contexto, comparativamente y relacionadamente. En este sentido,

[11] LANCASTER, R. 1988 *Thanks to god and the revolution. Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua*. Nueva York: Columbia University Press.

es oportuno destacar el aporte de Davis, sobre todo, cuando la perspectiva cultural atraviesa las prácticas sociales y religiosas en nuestra región.

Otra acepción es la expresión de lo popular como informal, extraoficial, que carecen de la sanción formal de las estructuras de las iglesias dominantes; *la religiosidad como práctica en contraste con la religiosidad prescripta*. En este sentido, la religiosidad popular no es lo pagano a secas, sino más bien una particular apropiación de los bienes y símbolos religiosos que no son reproducidos necesariamente en forma idéntica a la religiosidad rígida, impartida por las instituciones religiosas.

Y por último, tenemos a Levine (1996) quien busca *los lazos entre gente común y la vida diaria;* y por otro lado, a "las grandes estructuras", el autor señala en su conclusión que "carecer de poder significa quedar encerrado en una cultura de marginalidad y silencio" Quizás brindarle espacio a esas voces es el mayor desafío para una ciencia social responsable…

Gilberto Giménez (1978) propone otro tipo de definición para la religiosidad popular tomando tres ejes:

a. el eclesiástico-institucional,

b. el socio-cultural y,

c. el histórico.

Es justamente, este último componente el que me interesa rescatar para nuestro peregrino, y es el carácter de *construcción histórica*. Pero por otra parte, en lugar de tratar de entender la religión exclusivamente en términos de los significados sociales de creencias y rituales, Asad sugiere que deberíamos dirigir la mirada hacia las *condiciones históricas* (movimientos, clases, instituciones, ideologías) necesarias para la existencia de prácticas y discursos religiosos particulares en el estudio de la religiosidad popular. La variable histórica, según daría cuenta del sincretismo propio de los países de Latinoamérica donde el cristianismo se impuso a los pueblos con fuertes creencias propias que perduraron en el tiempo, muchas veces fusionadas con la nueva religión.

La definición de la religiosidad popular, ha sido abordada desde la institución católica, la que para ello, el CELAM, en Puebla (México), la define como "la religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular… el conjunto de actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo

latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular…"[12] Dónde la religiosidad popular es sinónimo de *catolicismo popular.*
Lo que nos queda en claro de este recorrido sobre la noción de religiosidad popular es que encontramos una herramienta muy útil para comprender a las sociedades latinoamericanas como una trama compleja tanto en el interior del campo católico, en general, como, en particular, con las peregrinaciones. En los argumentos teóricos expuestos y en los hechos empíricos se necesita acotar el alcance conceptual de religiosidad popular y en este sentido conviene aprovechar las contribuciones de C. Bell (1992). Esta autora propone la noción de *práctica* para abarcar o superar todas las dicotomías análogas a la religiosidad popular, dado que este concepto estuvo *pensado como una respuesta a la ambigüedad de significados* y con ello, *poder representar la unidad sintética de conciencia y ser social dentro de la actividad humana.* Para ello sugiere cuatro características que ayudan a comprender su significado:

- ✓ es situacional, es decir no puede ser entendida fuera del contexto;
- ✓ es estratégica, en otras palabras se puede manipular para el trabajo intelectual;
- ✓ se encuentra interrelacionada con los medios y fines;
- ✓ es capaz de reproducir una visión del orden del poder en el mundo, dado que este no es monolítico. Estas visiones son reproducidas e incluso resistidas en una enorme variedad de prácticas.

En cambio Eloísa Martín (2007) presenta otras perspectivas que complementan esta discusión sobre la religiosidad popular. Esta autora no solo comienza por definirla como la *religión del pueblo*, sino que atiende a las situaciones sociales y a la dualidad social de la que es parte nuestra Latinoamérica, y propone entre otras ideas, la noción de la religiosidad popular como "*otra lógica*" en el sentido de subproductos culturales o simplemente desde su innovación o sincretismo. O, como "respuesta funcional a las situaciones de carencia" material y/o espiritual. Para finalmente, darnos, a mi entender, el principal aporte de esta reconstrucción operacional, de proponer a la religiosidad popular como "*una práctica de sacralización*". En algunas situaciones, lo sagrado y lo profano adquieren categorías espaciales bien definidas y delimitadas, como antípodas. En cambio en otras, esto es móvil y flexible, o simplemente coexisten. En este caso el camino del peregrino es a la vez espacio

[12] Extraído de S. Sassone, S. "Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires", en Carballo, C. (2007). *Diversidad Cultural, creencias y espacio.* Universidad Nacional de Luján, p. 65.

profano y una sacralización del trayecto, como territorio sagrado transitado, una territorialización de la experiencia con lo divino. Y no tan solo, a modo exclusivo la gestión del espacio sagrado del santuario de Luján por parte de la institución eclesiástica. Es por ello, que esta noción de la religiosidad popular como práctica de sacralización, es entendida como diversos modos de hacer lo sagrado, de inscribir al peregrino, personas, lugares, momentos en esa trama espacial de experiencia individual o grupal con lo divino. *Y con ello evitar las concepciones dualistas que separan lo sagrado de lo profano,* y lo popular en contraposición con lo institucional. Parafraseando a Luis Alberto Romero, los grupos populares no son un sujeto histórico, pero sí son un espacio de la sociedad donde se constituyen sujetos.

Retomando los diversos aportes la religiosidad popular ha pasado a ser una mera denominación de simples descripciones sino procesos más complejos que la sociedad de hoy reclama. La co-existencia de diferentes modelos sociales de modernidad y de modelos culturales nos obliga a relacionar esta noción de religiosidad popular con formas relativamente autónomas de producción de significados religiosos que tienen en cuenta necesidades locales y subjetivas de la visibilidad de la comunicación emocional con lo sagrado. En contraste con las formas institucionales, antes hegemónicas en su funcionamiento y reguladas eficientemente por la institución religiosa tradicional.

En síntesis, el espacio sagrado del peregrino como religiosidad popular es una construcción renovada en el cual intervienen el sujeto, la realidad territorial organizada y sus representaciones, en continua tensión. En otras palabras la construcción identitaria del peregrino gaucho se basa en experiencias de prácticas individuales y prácticas colectivas como la participación a manifestaciones populares del sentir y conectarse con lo divino y lo católico. Aunque en el borde del campo eclesiástico y no fuera de éste.

El fenómeno peregrino se ensambla o articula con diferentes formas de expresión de la secularización. Secularización que ha sido definida desde diversas perspectivas sociológicas y con posturas disímiles, aunque casi todas convergen que la secularización en realidad es un proceso que lleva a:

- ✓ la privatización de lo religioso
- ✓ la recomposición de creencias,
- ✓ una religiosidad individual,
- ✓ una pluri religiosidad,
- ✓ la ruptura hegemónica de las iglesias tradicionales

- ✓ la separación de las instituciones religiosas del Estado.

Podemos concluir que *secularización y religión* son componentes dinámicos e inestables de un mismo proceso socio-espacial que tiene sus raíces en la modernidad. No obstante, de la religión civil esperada e imaginada en el siglo XIX a los actuales contextos, resultan muy diferentes los comportamientos sociales y sus resultantes espaciales. Si bien se observan cambios sociales en las prácticas religiosas, la peregrinación católica lejos de desaparecer en el continente se acrecienta y se manifiesta espacialmente como un fenómeno dinámico en las principales ciudades santuarios, y en otras nuevas.

La reconfiguración de creencias: tensiones urbanas

En Argentina, la ruptura del monopolio católico, la desregulación del campo religioso, los contextos de crisis y el avance de las incertidumbres individuales como grupales son un hecho social y religioso indiscutible. La homogeneizante identidad nacional construida, bajo contextos sociales y políticos diversos, durante los siglos XIX y XX ha sido intensamente erosionada, y con ello, el sentido de la identidad como sinónimo de: *ser argentino y católico*. Esto se fundamenta en las transformaciones que se expresan en las diversas creencias de la sociedad argentina, resultado de los procesos de "modernizaciones" y secularización, con diferentes intensidades sociales. En este marco, surgen nuevos actores que compiten por un lugar legítimo en el campo religioso, entre los más destacados, los evangélicos. Para algunos pensadores estamos frente no solo a formas renovadas de expresión religiosa sino frente a un proceso de reaculturación contemoporánea del cristianismo, como modo popular de la fe que conoce una inédita repercusión fundada sobre una práctica, denominada, *pastoral del entusiasmo*. Modelo que propone un tipo de pastor mediático y la iglesia electrónica que abandonan los discursos fríos y dogmáticos, utilizando la experiencia individual, directa y emocional del creyente con lo sagrado o divino del espíritu santo.

La magnitud del fenómeno evangélico argentino es visible, en especial el pentecostal que representa al 70% de ese grupo religioso (Clarín, 24-4-2006), no obstante no se cuenta con cifras precisas. Siete de cada diez credos admitidos en Argentina son evangélicos. En 1990 las entidades evangélicas inscriptas en el Registro Nacional de Cultos fueron 700, para el año 2006 llegaron a ser 2.650 registros. Desde la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) se calcula que existen entre 3 y 4 millones de evangélicos en todo el país (La Nación, 4-1-2004). Es decir de 36.1 millones de argentinos (2001) el 11% practica algun culto evangélico.

No obstante en la escala local urbana, los impactos son aún más visibles. Un estudio realizado en el año 2000 para Solano[13], localidad del partido de Quilmes, Gran Buenos Aires, arroja a la luz algunos datos interesantes sobre práctica y creencia religiosa. Una abrumadora mayoría del 93.6% cree en Dios. A su vez, el catolicismo como filiación religiosa sigue siendo mayoritaria con el 77% de la población encuestada. La otra filiación, el protestantismo alcanza un 10.2% del total pero según los estratos sociales muestra que en los sectores bajos ese porcentaje se eleva al 22%. El 10.2% de toda la población consumen otras creencias como curanderos[14], adivinos y astrólogos sin distinción de credo, en la misma proporción tanto los católicos como los evangelistas. En ese estudio, el 7.2% de los católicos observan prácticas del culto casi siempre, mientras que un 45.1% lo hace de vez en cuando. Un 37.8% de los católicos dice que no participa en actividades religiosas. Estas cifras son bien diferentes en los grupos evangélicos, mostrando una mayor ligazón entre adhesión religiosa y observancia. Mientras que sólo el 2.3% de los que se definen como católicos forma parte de núcleos activos en la observancia de las práctica religiosas, esto se eleva el 25.1% en el caso de los evangélicos encuestados.

Los evangélicos no tienen como en el catolicismo una organización única y vertical, con lo cual hace que su práctica se multiplique rápidamente pero a la vez los hace difusos, imprecisos o difíciles de ponderar. No obstante, existen varios grupos de asociaciones que nuclean a más de 12.000 congregaciones evangélicas que practican ese culto. La forma que adquiere es el de las federaciones intereclesiásticas[15], en lo que respecta a su organización interna (Wynarczyk, 2003).

Los siguientes mapas nos reflejan parte de esa heterogeneidad cristiana en Argentina a comienzos del siglo XXI.

---

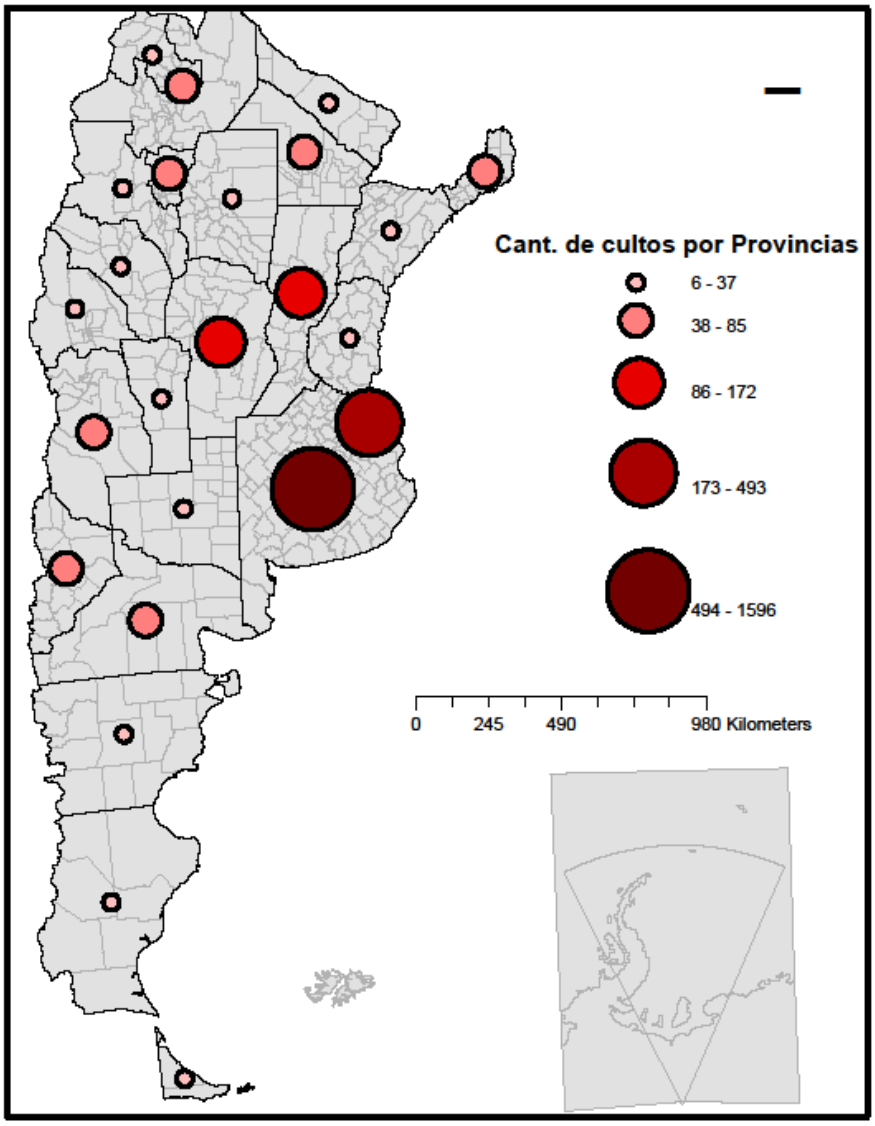
[13] Esquivel y otros 2002, *Creencias y Religiones en el Gran Buenos Aires.* Universidad Nacional de Quilmes.

[14] Se conoce como curandero, al sanador popular en un sincretismo entre magia y símbolos católicos. Es decir, que hace de la función de médico sin serlo.

[15] Existe lo que podríamos llamar un primer grupo de iglesias se encuentra principalmente asociado a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), representadas por las religiones de trasplante de origen misional como los metodistas, y en un porcentaje muy bajo pentecostales. El segundo grupo se aglutina mayormente en la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIEA) en que se encuentra una línea tradicional y de las llamadas iglesias históricas (bautistas, luteranos, etc.), y en FICEA, Federación de Iglesias e Instituciones Cristianas Evangélicas Argentinas (esta segunda entidad está conformada mayormente por congregaciones de los hermanos libres teológicamente más conservadores). El tercer grupo, el de los pentecostales, se concentra mayormente en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP) y en la Federación de Iglesias Pentecostales Autónomas (FIPA). Estas entidades, FAIE, FACIERA y FECEP, forman una asociación mayor o confederación llamada CNCE, Consejo Nacional Cristiano Evangélico.

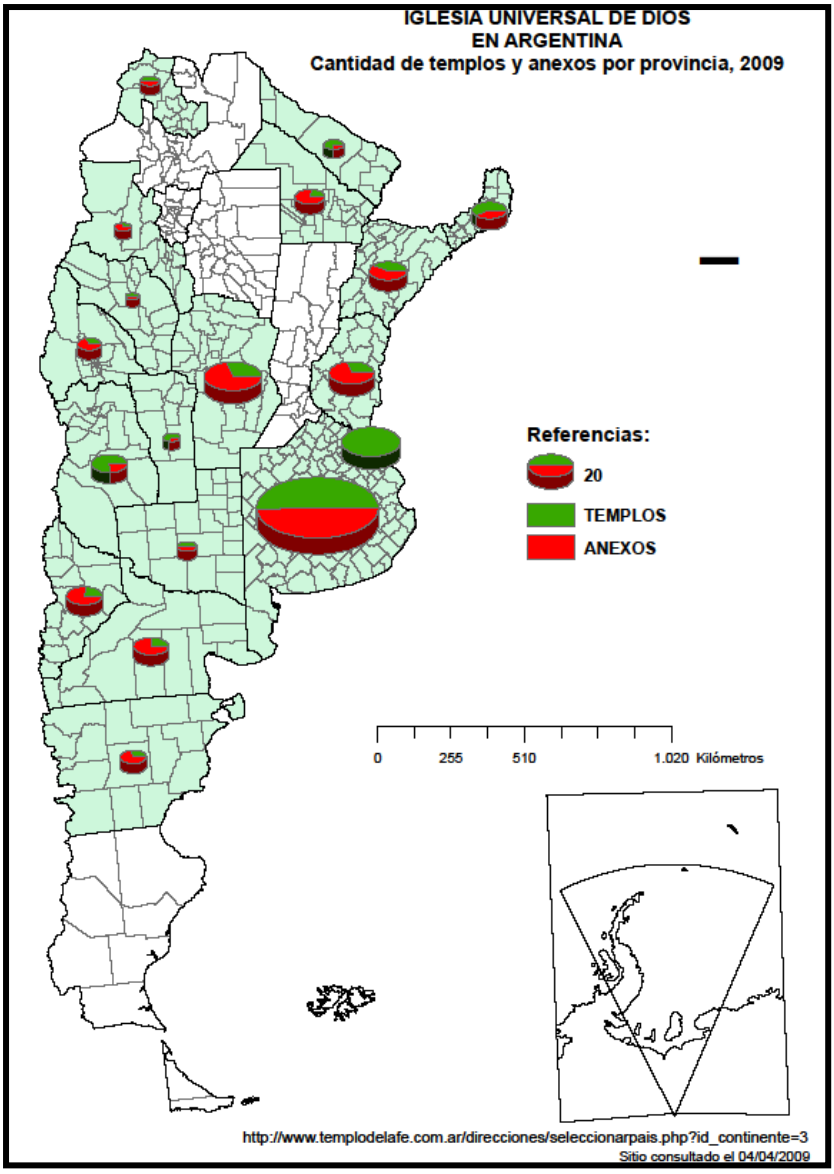
Dentro de las asociaciones religiosas no católicas se destacan por su visibilidad urbana las

Cultos no católicos en Argentina, 2009



Fuente: Registro Nacional de Cultos, al 23 de febrero del 2009
http://www.culto.gov.ar/registro.php

pertenecientes a la Iglesia Universal del Reino de Dios, que tiene sus raíces den la sociedad brasileña. Iglesia que se ha difundido territorialmente en diversos países y que en la Argentina ha sido un fenómeno social y religioso desde los años ´80. Justamente, su lógica ha sido territorial y competir con los principales santuarios urbanos católicos, se instalan en las principales ciudades del país, y se localizan en los espacios urbanos más destacados, a veces a pocos metros de las principales catedrales católicas.



Los territorios de la religión en el siglo XXI, y las luchas por las almas en Argentina, nos ofrecen una imbrincada segregación socio-espacial dinámica, diversa, visible, y no tan visible a la mirada descuidada. La fragmentación y heterogeneidad del campo religioso contemporáneo no pasa desapercibido al espacio geográfico y adquiere una relación dialéctica entre los comportamientos religiosos, la organización y la refuncionalización de los espacios urbanos. Procesos que se concretan en los principales aglomerados del país. ¿Por qué la ciudad? Las respuestas parecen obvias cuando uno simplemente analiza dónde se localiza la población. Pero cuando miramos un poco más profundamente, la respuesta es más compleja y buena parte se sustenta en los procesos históricos de construcción territorial católica, teniendo su mayor auge en el momento de la gestación del Estado Nación.

En el caso de Argentina, desde los primeros momentos de evangelización la organización católica ha privilegeado a las ciudades. Es en la escena urbana donde tiene lugar el desarrollo religioso y marginalmente en las áreas rurales, salvo en los casos de las misiones religiosas. El patrón territorial de conquista y poblamiento español en nuestro país no se escapa de la matriz espacial latinoamericana: ocupación puntual a modo de nodos urbanos para la administración de extensos territorios. Conquista y evangelización fueron parte de una misma matriz cultural que en el contacto entre los dos mundos no sólo se impondrá la fuerza militar europea sino una nueva fuerza, el cristianismo.

Sincretismo cultural y fe religiosa diseñarán un nuevo mapa cultural para Latinoamérica. Esta situación histórica y geográfica de la evangelización social y cultural católica impactará en la organización territorial de la América[16], y en una particular adaptación de las parroquias como organizadoras de la vida de la religiosa de su feligresía. Franciscanos, dominicos, mercedarios, recoletos, jesuitas, agustinos son algunas de las órdenes religiosas que serán parte de la conquista espiritual del Nuevo Mundo, sus impactos serán heterogéneos en la conquista de las almas y sus estructuras organizativas también serán diversas, según los contextos y paisajes geo-culturales previos a su llegada.

Por otro lado, la aparición o la emergencia territorial de nuevos cultos, rituales y peregrinaciones en los "no lugares[17]" son en sí mismas objetivaciones sociales de la identidad de los peregrinos. Estas prácticas peregrinas no necesitan rigurosamente de la mediación normativa, sino mas bien requieren de una pertenencia a una comunidad local-territorial, que a través de rituales con valores simbólicos-expresivos de referencia identitaria. Pero cabe aclarar, que de todas formas estos grupos requieren de una afirmación territorial, dado que cada una de estas expresiones se territorializan en un lugar determinado, e incluso en los "no lugares" que si son lugares de flujo y circulación, los que constituyen redes sociales y espaciales.

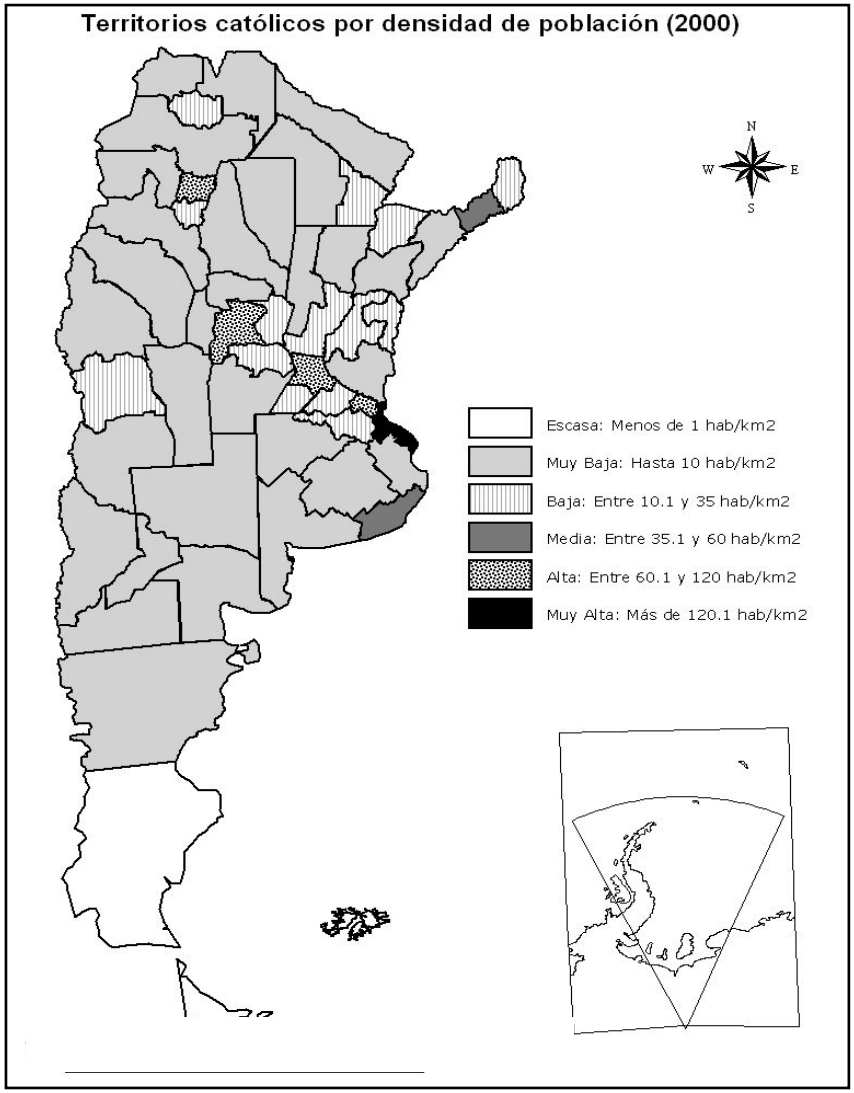
a) La diversificación y complejización cultural al interior de los barrios especializan la oferta religiosa católica de acuerdo a las nuevas necesidades de sus creyentes.

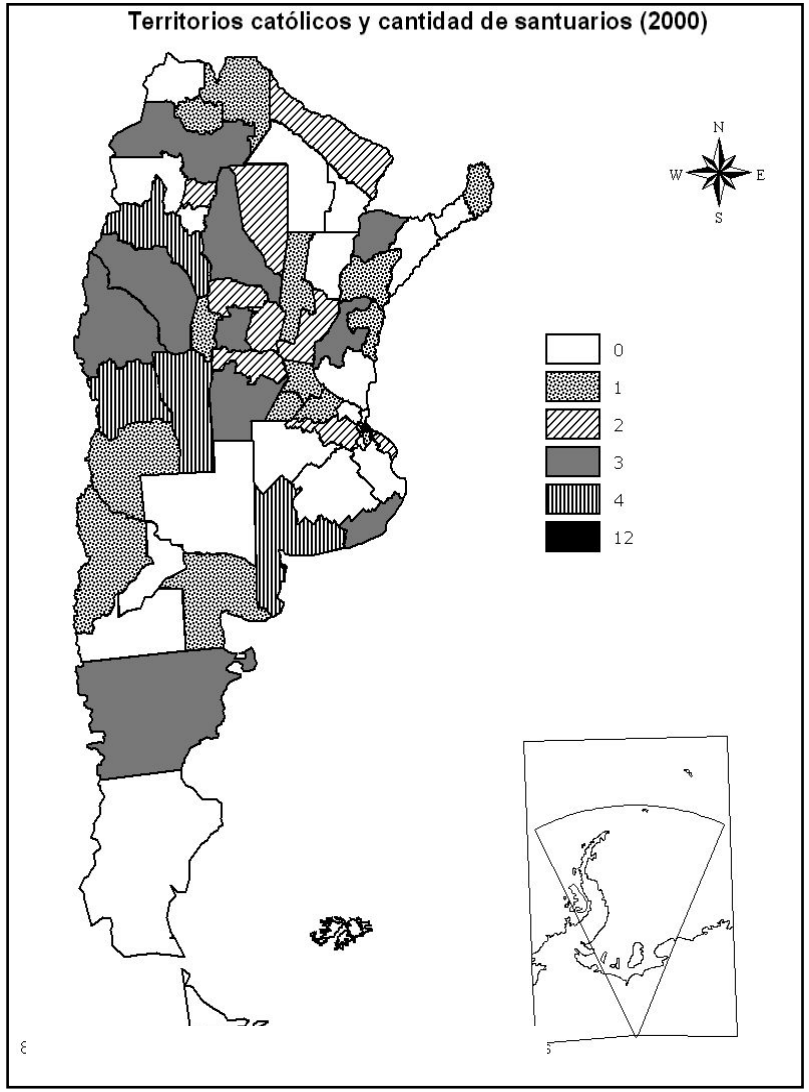
[16] La organización de la Iglesia en América se inicia con el Concilio Provincial de Lima (1532), en todo ese siglo se promulgarán leyes eclesiásticas que regirán hasta 1899 en que se celebre el Concilio Plenario Latinoamericano. Las conclusiones de esos sínodos reflejan como la iglesia misionera del siglo XVI se transforma en una "cristiandad hispano-criolla urbana". En esta etapa se crea la primera diócesis en territorio argentino, Tucumán (1570) y más tarde la de Buenos Aires (1620).
[17] En el sentido de Marc Auge.

b) La religiosidad difusa, de la cual los católicos, a paritr de consumos itinerantes de productos y significados ofertados crean nuevos bricolages de creyentes a la carta, que constituyen nuevas identidades individualizadas de ser "católicos a mi manera"[18]

En relación con la experiencia religiosa se desplaza de los parroquianos a los peregrino, desde la óptica de Hervieu-Leger, podemos interpretar la mudanza de un catolicismo parroquial hacia un catolicismo individual de la experiencia religiosa. Ahora bien, los grados y las formas en que estan se visualizan estas mudanzas dependerá de cada sociedad, de sus raíces culturales e históricas, como también del grado de apertura en las visiones de las prácticas religiosas desde las instituciones.

[18] De la Torre, 2002:8



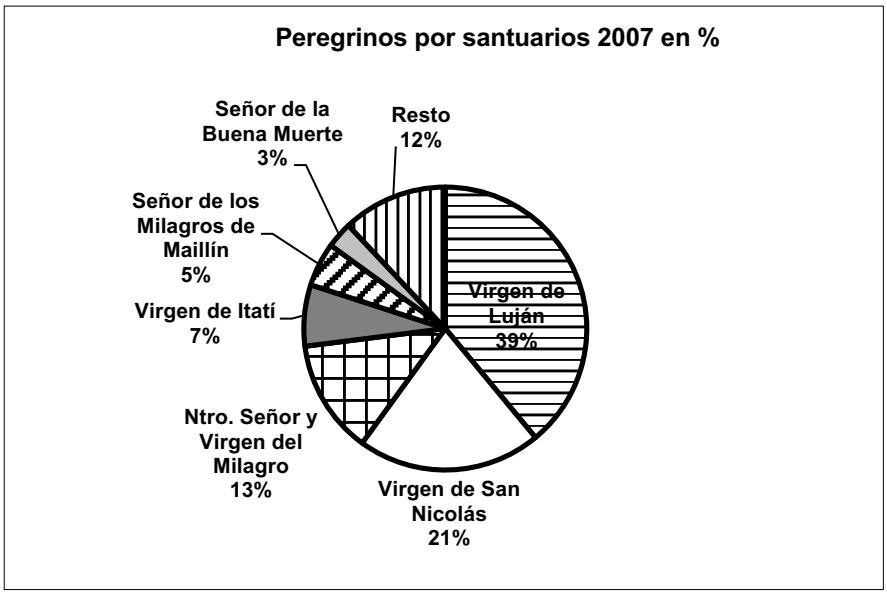


Según la Agencia Informativa Católica Argentina, para el año 2000 el país cuenta con una predominancia de católicos.

El país se organiza en diócesis y arquediocesis, en el que se distribuyen 96 santuarios católicos.

En un mundo social complejo, estos 96 santuarios no son los únicos santuarios católicos. Cabe aclarar, que en este sentido en los últimos 10 años se ha visibilizado más que nunca todo tipo de devociones populares, del mercado religioso, por así decirlo, devociones a santos populares por sus milagros, como invenciones del imaginario colectivo. En el caso de argentino, en plena ciudad de Buenos Aires, encontramos devociones a San la Muerte[19], Gauchito Gil, San Ceferino Namuncurá[20], Pancho Sierra[21], La Difunta Correa, y a personajes como Carlos Gardel, Evita, entre otros.

Figura 2



[19] Quienes creen en él se convierten en fervientes y obedientes devotos. Le piden milagros y a cambio le ofrecen las cosas que más le gusta: golosinas, cigarrillos, whisky o flores. Es un santo popular, se lo conoce como San La Muerte, personaje o entidad venerada en el noreste de Argentina. Pocas devociones son tan misteriosas como la que rodea al santo esqueleto, a veces provisto de una guadaña, tallado en hueso, madera o plomo, que suele encontrarse en los altares familiares de la Mesopotamia argentina y el Paraguay, hoy difundido en todo el país y en especial en Buenos Aires.

[20] Recientemente beatificado (2007) por el actual Papa, Benedicto. De origen aborigen, nació en Chimpay, Provincia de Río Negro el 26 de agosto de 1886 y fue bautizado dos años más tarde por el apóstol de los indios, el misionero salesiano Padre Domingo Milanesio. Hijo del célebre cacique araucano Manuel Namuncurá, el "Rey de las Pampas" como le llamaban los indígenas, a los 11 años él mismo le pidió a su padre que lo llevara a Buenos Aires para estudiar y así ser útil más tarde a su pueblo. Fallece en Italia en 1905. Pero su culto se ha extendido en la Patagonia argentina, y se lo considera milagroso por sus fieles devotos.

[21] El "Gaucho Santo de Pergamino", "El Doctor del agua Fría", "El Resero del Infinito", nació en Salto, provincia de Buenos Aires el 21 de abril en 1831, de familia de ricos hacendados. Se lo vincula con el espiritismo por varias razones. Se lo conoció popularmente por sus sanaciones con agua fresca. Pero no ha sido el único de su época Algunos afirman que Pancho Sierra, la Madre María y el Padre Mario eran personajes auténticos como sanadores, aun después de su muerte.

Muchas de estas creencias se expresan con altares a modo católico y el escenario son los espacios públicos como plazas. Los emergentes de formas de expresión de fe han posicionado a la ciudad nuevamente en el escenario principal. Si bien no podemos dejar de reconocer algunas ciudades que históricamente se constituyeron como tal, como es el caso de Luján o Itatí, frente a estos patrones de ciudades santuarios, aparecen nuevos como el Santuario de la Virgen de San Nicolás, en la ciudad de San Nicolás. Ciudad conocida hasta la década de los ´80 como la capital del acero, y que pasó a ser uno de los principales nodos urbanos de mayor caudal de peregrinos en la escala nacional cautivando al 21% de católicos devotos.

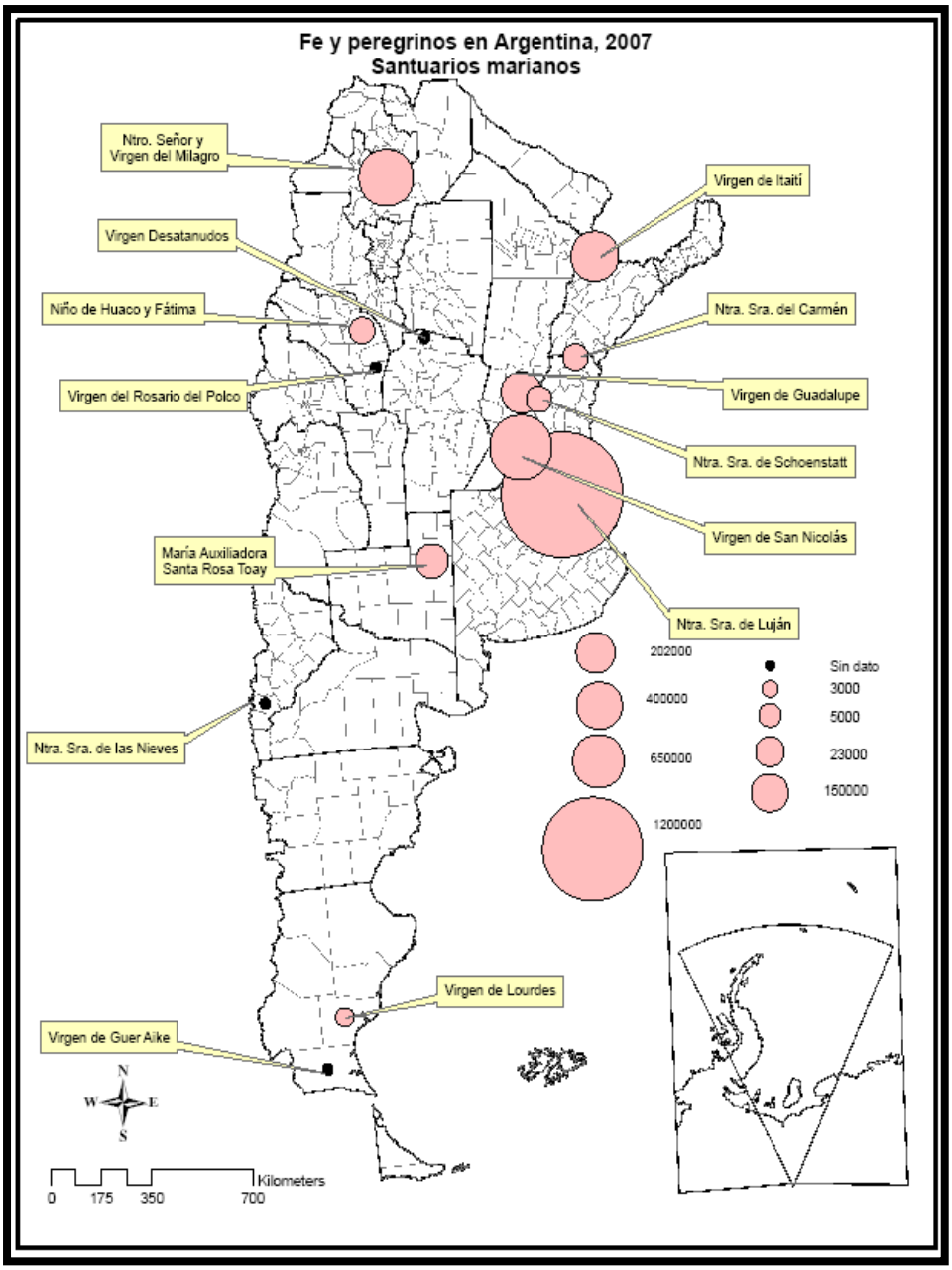
Figura 3

Santuarios marianos en Argentina	**Ciudad**	**Cantidad de peregrinos al año**
Virgen de Itatí	Itatí	202.000
Virgen de Guadalupe	Santa Fé	150.000
Nuestra Sra. De las Nieves	Junín de los Andes	s/d
Nuestro Señor y Virgen del Milagro	Salta	400.000
Virgen de Luján	Luján	1.200.000
Virgen de María Auxiliadora y Santa Rosa Toay	Santa Rosa	23.000
Virgen de Lourdes	Santa Cruz	3.000
Virgen de Güer Aike	Güer Aide (Santa Cruz)	s/d
Virgen de San Nicolás	San Nicolás	650.000
Virgen del Rosario de Polco	Polco (La Rioja)	s/d
Niño de Huaco y Fátima	La Rioja	5.000
Ntra Sra del Carmen	Nogoyá (Entre Ríos)	5.000
Nuestra Señora de Schoenstatt	Paraná	10.000
Virgen desatanudos	Colonia San Pedro (Córdoba)	s/d

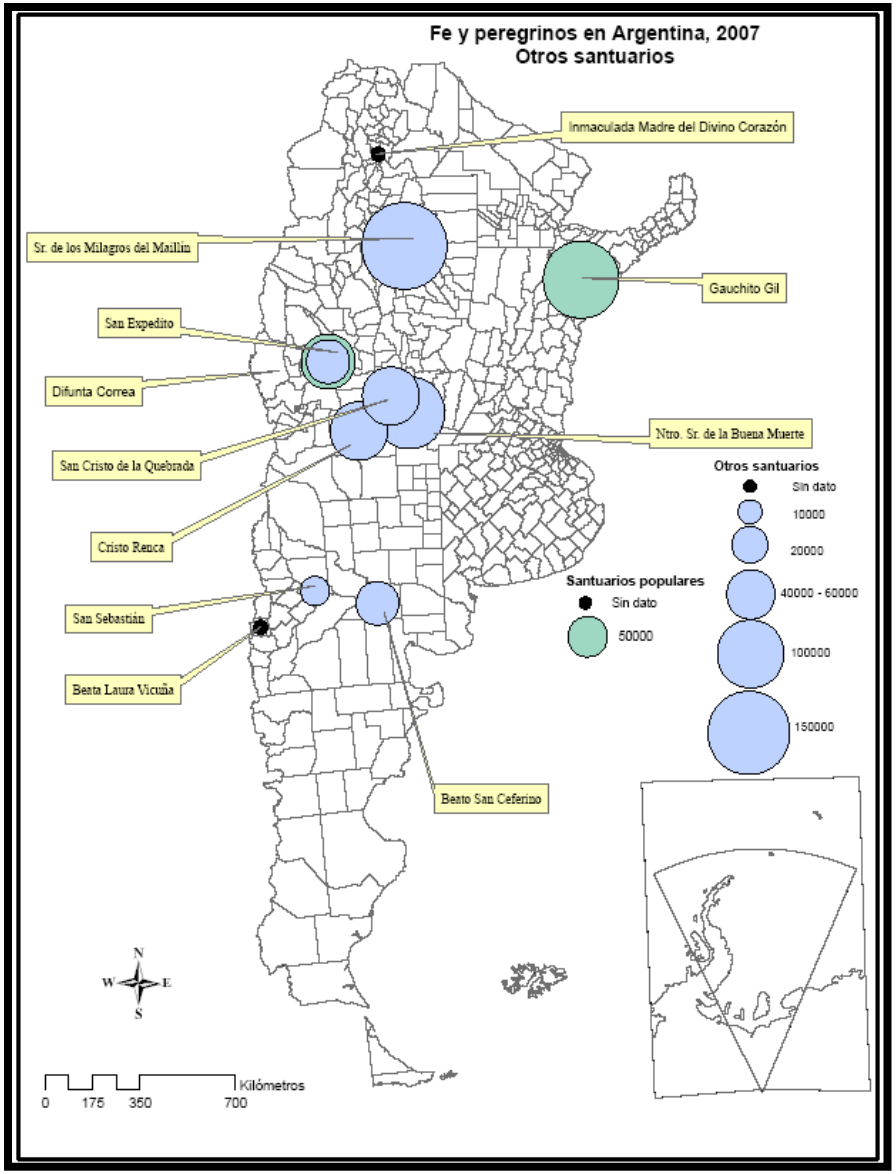
Como podemos observar en la figura 3, las ciudades son las protagonistas de los movimientos peregrinos marianos, entre las principales Luján, quien lidera el ranking de peregrinos católicos. Esto se podría explicar cuando analizamos las políticas del Estado en la conformación de la identidad nacional, en los procesos históricos de ocupación y creencias católicas en el mundo rural pampeano, y en su posterior centralidad en la organización política y económica del país, y por supuesto, en la fé que miles de creyentes reproducen en la escala familiar, y en la institucional. Luján es el villorio que nace y se expande por su función religiosa, y por su posición estratégica en el Camino Real, que hacen de la ciudad de Luján, la ciudad santuario paradigmático de los argentinos.

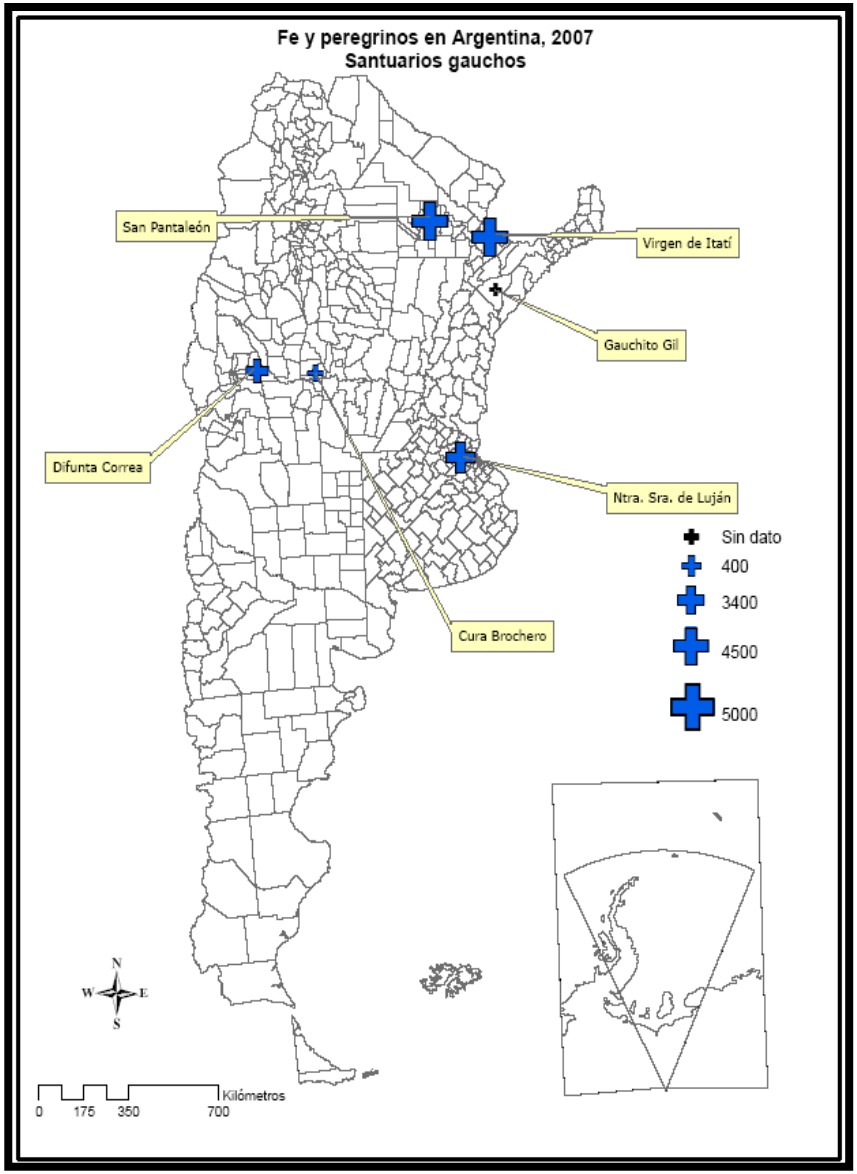
Entre territorios fragmentados y los multiterritorios del peregrino en Argentina

Para finalizar este recorrido de ideas peregrinas se exponen algunas conclusiones provisorias a través de una cartografía pensada para reflexionar sobre nuestras sociedades regionales, en particular de Argentina donde se expresan en sus ciudades diferentes prácticas de religiosidad católica. En primer término veremos a las ciudades santuarios de carácter mariano, las principales por su legitimidad social y católica, en el caso de los argentinos, luego, veremos la conformación de una espacialidad donde aparecen otros santuarios importantes, y también los que llamaremos santuarios de religiosidad popular. Para finalmente, analizar el mapa de los santuarios gauchos, donde la variable cultural atraviesa las diversas formas de la práctica católica y a modo católico.



Aquí se destacan Luján, San Nicolás e Itatí como las principales ciudades marianas. Una de origen colonial (1630) y epicentro del catolicismo nacional, la segunda, una ciudad transformada en nodo peregrino posmoderna (1983), reciente que refleja la dinámica social de los argentinos en sentido complejo. Y la última, en realidad ha sido la primera aparición en el territorio nacional de la Virgen María a los indígenas guaraníes cerca del año 1536, hoy el principal nodo católico del nordeste del país con influencia en el Paraguay y sur de Brasil.


Fe y peregrinos en Argentina, 2007
Otros santuarios
Inmaculada Madre del Divino Corazón
Sr. de los Milagros del Maillín
Gauchito Gil
San Expedito
Difunta Correa
Ntro. Sr. de la Buena Muerte
San Cristo de la Quebrada
Cristo Renca
San Sebastián
Beata Laura Vicuña
Beato San Ceferino
Otros santuarios
Sin dato
10000
20000
40000 - 60000
100000
150000
Santuarios populares
Sin dato
50000
N
W
E
S
Kilómetros
0 175 350 700


Fe y peregrinos en Argentina, 2007
Santuarios gauchos
San Pantaleón
Virgen de Itatí
Gauchito Gil
Difunta Correa
Ntra. Sra. de Luján
Cura Brochero
Sin dato
400
3400
4500
5000
N
W
E
S
Kilómetros
0 175 350 700

En el siguiente mapa de los otros santuarios, vemos el peso en la creencia y religiosidad católica de los argentinos, en que a modo católico se venera al Gauchito Gil, basado en una leyenda de héroe de los pobres rurales, que tiene lugar en el período de la independencia de los argentinos.

Así en la trama territorial de construcción dinámica de la religiosidad peregrina encontramos santuarios católicos tradicionales, posmodernos, con advocaciones de impronta étnica y cultural; frente a otros de influencia más occidental. O en la otra punta del espectro, podemos encontrar a las peregrinaciones gauchas que se apropian y encarnan en sus principios culturales el binomio del ser "argentino y católico", pero que en sus expresiones de religiosidad también aparecen en el acerbo gaucho católico, expresiones de creencias populares como La Difunta Correa o el Gauchito Gil. En fin en principio parecerían que esta cartografía peregrina está fragmentada, pero más bien, están conviviendo unas con otras, de allí que resulta más explicativo plantear el concepto de multi-territorios peregrinos.

Para finalizar, nos quedan nuevos interrogantes y no certezas ¿están nuestras ciudades preparadas para adaptarse a los cambios sociales y culturales que impone el cambiante perfil del católico contemporáneo?

A caso ¿podemos "separar" la espacialidad de la religiosidad de otras expresiones culturales?

En el caso de Argentina, las ciudades santuario católicas o a modo católico ¿cómo se organizan y reciben al peregrino? ¿Por qué emergen una vez más las diferenciaciones sociales y económicas de nuestra población? Los santuarios y los principales espacios sagrados que atraen al peregrino católico argentino, ¿podrán superar las dificultades de insuficiente planificación urbana? ¿Sé podrá plantear un horizonte urbano más propicio para cobijar a los diferentes intereses del peregrino? ¿Qué papel tienen en esta configuración religiosa y espacial la sociedad local, el Estado y la Iglesia Católica? Son algunos de los nuevos interrogantes…

Bibliografía

Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Bertrand, J-R., et C. Muller (Direc.) (2002). *Où sont passés les catholiques?* Paris: Desclée de Brouwer.

Carballo, C., (2009). “Buenos Aires y las creencias religiosas: un mapa inestable”. *Revista Universitaria de Geografía*, Bahía Blanca.

Carballo, C. (2007). (compiladora) *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas.* Luján: PROEG - Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján.

Carozzi, M. J. (1993). “Consultando a una Mae de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico” *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 8, pp. 68-78.

De la Torre, R. (2003). “La diversidad católica vista desde los nuevos rostros de Dios”. *Ciencias Sociales y religión/Ciencias Sociais e Religão*. Porto Alegre, 5, (5), pp. 07-10.

Hervieu-Léger, D. (2005) [1994]. *La religión hilo de la memoria*. Barcelona: Herder Editorial S.L. Traducción de Maite Solana.

Forni, F. (1986). “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”. *Sociedad y Religión*, 3, pp. 4-24.

Frigerio, A. Wynarczyk, H. (2004). “Cult controveries and government control of new religious movements in Argentina, 1985-2002”. In: RICHARDSON, j. (ed.) *Regulating religion. Case studies from around the glob,* New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 453-477.

Levene, D. (1996). *Voces populares en el catolicismo latinoamericano.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

Martín, E. (2003). “De Marias e Luizes: experiencias devocionais e de género numa festa mariana”. *Civitas – Revista de Ciencias Sociais*, Porto Alegre, 3, (1), pp. 207-222.

Massolo, M. (1999). “El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes”. In: Alejandro Frigerio y M. J. Carozzi, *El estudio científico de la Religión a fines del siglo XX,* Buenos Aires.

Marzal, M. et al. (2000). *La religión el Perú al filo del milenio.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, pp. 21-54 y pp. 409-447

Rosendahl, Z, 2002 [1996]. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro: Ed.UERJ.

Santos, M. da G. P. (2006). “Espiritualidad, territorio religioso e espacio sagrado: As ideas-força estructurantes da investigaçao realizada”. In: SANTOS, M. *Espiritualidade, Turismo, Territorio: estudo geográfico de Fátima.* Lisboa: Principia Editora.

Sermán, P. (2001). “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. *Ciencias Sociales y religión/Ciencias Sociais e Religao*. Porto Alegre, 3, (3), pp. 45-74.

Soneira, A. J. (2008). “Memoria y religión. La lucha por el control de la tradición religiosa en el catolicismo latinoamericano”. In: MALLIMACI, F. (comp.) M*odernidad, religión y memoria.* Buenos Aires: Colihue Universidad, pp. 227-235.

BALADA DA PRAIA DOS CÃES E *AGOSTO*: A INVENÇÃO DO ROMANCE DE MEMÓRIA COLETIVA

Alicia Mercado-Harvey - New College of Florida / USA

Introdução

Uma das mais significativas semelhanças que acontece entre a literatura da Península Ibérica e a do Cone Sul é o chamado "boom" do romance policial nos períodos pós-ditatoriais. Esse fato não é simples coincidência ou uma questão de modas, senão o produto de uma experiência partilhada que se expressa dentro do mesmo gênero literário. No Brasil, em Espanha, no Chile e em Portugal, a fase da pós-ditadura foi de mão dada com a pós-modernidade, resultando na criação de um tipo de narrativa que toma elementos do pós-modernismo e lhes dá sentidos diferentes de acordo com uma fase pós-traumática. Neste trabalho, proponho expôr problemáticamente, um tipo de literatura, a policial, que, no Brasil e em Portugal, usa a paródia e o pastiche pós-modernos para explorar esse passado traumático.

A minha tese baseia-se na defesa de que certos escritores dessas sociedades adotam a metaficção e a intertextualidade do policial pós-moderno, também conhecido como antipolicial, mas com uma finalidade diferente, até chegando a criar um subgénero próprio que tenho nomeado de policial de memória coletiva. O estilo de-construtivo no qual são investigados os crimes, serve para explorar um passado de criminalidade institucional não resolvida e o tipo pós-moderno, que não acaba com a resolução da pesquisa, é ideal para explorar as ditaduras, cujo final deixou um rastro de mortes, torturas e desaparecimentos, ou seja, crimes sem justiça.

Atlântico ibero-americano

As condições históricas das sociedades que foram sujeitas às regras ditatoriais de direita, com orientação católica, produzem semelhanças que se refletem na literatura de tipo policial e que abrem a possibilidade de um estudo comparativo no espaço do Atlântico ibero-americano. O termo "Transatlântico" refere-se a um espaço específico compartilhado por um determinado número de países, e a um conjunto de obras produto dessa área (geotextualidade), nas quais se podem ver conexões, conflitos e intercâmbios culturais.

No Atlântico ibérico pós-ditatorial, as experiências de repressão, morte, tortura, resistência e exílio moldaram os novos laços e conexões. Por isso, sugiro que esse

espaço é de convergências e divergências, parte de um intercâmbio cultural que está perto da noção pós-teórica de Julio Ortega que vai além do pós-colonial, sem centro e periferia porque :[1] "La lectura transatlántica parte de un mapa reconstruido entre los flujos europeos, americanos e africanos, que redefinen los monumentos de la civilización, sus instituciones modernas, así como las hermenéuticas en disputa" (p. 114). Ou seja, um Atlântico no qual as velhas categorias nacionais e a ideia de cultura dominada-dominante, são substituídas por um espaço geopolítico, marcado pelo constante deslocamento e intercâmbio, através das migrações.

Transatlântico é muito mais útil que um conceito vazio como a globalização. Ortega assinala que a homogeneização proposta pela globalização é a simplificação de uma discussão complexa sobre comunidade e identidade baseadas na alteridade. Também põe ênfase na necessidade de redefinir o processo como produtor de diferenças, o que leva a uma urgência da reapropriação teórica. Precisamente aqui, torna-se relevante o conceito de transatlântico: "Para otros grupos, se trata de reformular el largo y desigual intercambio entre España y América hispánica (…)" (p. 113). Por essa possibilidade de explorar temáticas em comum, mas não homogéneas, que convém o foco transatlântico para a análise das obras histórico-policiais.

O espaço Atlântico foi definido por Gilroy em oposição às aproximações nacionais. Aliás, ele explica: "(…) that cultural historians could take the Atlantic as one single, complex unit of analysis in their discussions of the modern world and use it to produce an explicitly transnational and intercultural perspective" (p. 15). A partir destas ideias, abriu-se um novo campo de estudos que analisa os intercâmbios económicos, culturais e sociais dessa comunidade. Analisar o Atlântico como um espaço dinâmico permite perceber o *rizoma* cultural que vai além das categorias disciplinares. Significa estudar as periferias e os intercâmbios que não têm sido estudados e que ultrapassa a identidade nacional.

No Atlântico ibérico existiram uma série de circunstancias históricas, no século XX, que originaram uma rede de interconexões que, se forem estudadas ao nível nacional, não permitem perceber o panorama geral de um conflito ideológico que criou um trauma ditatorial em comum nesse espaço. Gilroy propõe entender o Atlântico como uma unidade espacial que permite traçar conexões, que uma perspetiva nacional não poderia incluir. Portanto, uma perspectiva transatlântica significa ver desde um prisma

diferente, reconhecendo diferenças, mas também identificando as ligações anteriormente ignoradas.

Nessa mesma linha de pensamento, Julio Ortega assinalou a necessidade dos estudos transatlânticos como uma maneira de reformular o desigual intercâmbio da América hispana (*Introdução*, p. 113), falando de um hispanismo plural que é horizontal e dialógico e que consolida uma nova geotextualidade, desde a perspectiva de uma crítica transatlântica inclusiva (*Prólogo*, p. 9). O que proponho no meu trabalho é um intercâmbio maior entre a Península Ibérica e o Cone Sul no que denomino de Atlântico ibero-americano. A partir da definição de Gilroy, assinalo o Atântico ibérico como um espaço geopolítico e que na fase ditatorial foi marcado pela experiência do exílio. A ideia da diáspora tornou-se numa constant, nos estudos transatlânticos pela sua particularidade histórica: "The distinctive historical experience of this diaspora's populations have created a unique body of reflections on modernity and its discontents which is an enduring presence in the cultural and political struggles of their descendants today" (Gilroy, p. 45). Uma constante no Atlântico é o deslocamento de pessoas que migraram por razões económicas, políticas ou religiosas.

No contexto de um Atlântico ibero-americano ditatorial, os deslocamentos aconteceram como resultado do exílio imposto pelas ditaduras. O espaço liminar e transnacional que é o Atlântico ibérico (Giles x) é o mais adequado para traçar o que Hernán Vidal tem qualificado como cultura do exílio (*Cultura nacional,* p. 21). Essa história ultrapassa as fronteiras nacionais e é o primeiro ponto de conexão no Atlântico ibero-americano pós-ditatorial. Ali se forjaram inter-relações que provêm de uma dolorosa história em comum, com múltiplas e intrincadas conexões.

Sem ignorar que ainda há algumas assimetrias entre as culturas que entram em contato no Atlântico ibérico, também existem dentro dos próprios espaços nacionais. Assim como os povos indígenas têm sido ignorados nos países da América Latina, as nações que compõem a Espanha permanecem em conflito dentro da frágil unidade que constituem as autonomias. Por conseguinte, os ecos coloniais ressoam dentro e fora da Espanha.[2] Entre Brasil e Portugal, as relações têm sido historicamente diferentes devido a uma trajetória de independência quase desprovida de guerra e muito posterior à da América hispana. Aliás, o Brasil além de territorialmente maior do que Portugal, e com uma economia maior, foi sujeito no início do século XX, a fluxos migratórios constantes desde o país europeu, devido à grande pobreza que o assolava.

Nesta dinâmica de relações assimétricas, a globalização tem integrado uma nova dimensão de centro e periferia entre países ricos e pobres. Dentro desse novo mapa de relações económicas e políticas, os nexos entre as nações também têm sido modificados no Atlântico ibérico pós-ditatorial e já não contêm a assimetria dos tempos coloniais, ainda que seja herdeira dessa história e desses conflitos. Como observam Fernández de Alba e Pérez del Solar: "Los estudios transatlánticos implican el creer en la posibilidad de una verdadera comunidad cultural plural e igualitaria que abarque ambos lados del Atlántico, unida por el mismo océano que la separa" (p. 107).

Durante o período colonial, já existiam conflitos e assimetrias entre as nações, sendo que no Atlântico ibérico ditatorial as disputas foram transnacionais. Havia uma luta ideológica, devido à Guerra Fria, que determinou as divisões dentro das nações e além do seu território, entre fações políticas opostas. Um exemplo disso é a rede transnacional do terror que se formou nas Operações Condor e Dulcineia, entre exilados espanhóis e portugueses.[3] Neste contexto, as separações entre direita e esquerda foram muito mais importantes dentro destas ditaduras, do que as identidades nacionais. Assim, os exilados chilenos forjaram laços, na Catalunha, com pessoas que se encontravam na mesma situação, de outras nações da América-Latina, assim como com catalães de esquerda, que os acolheram na rede de solidariedade que então se estabeleceu. Algo similar tinha acontecido nos anos após a guerra civil da Espanha, com os que fugiram do franquismo para a América-Latina. O mesmo processo aconteceu com refugiados portugueses no Brasil durante o regime salazarista, e logo com brasileiros que migraram para Portugal nos anos 70, durante a ditadura militar brasileira.

A comunidade que surgiu do período ditatorial e pós-ditatorial está relacionada por um trauma histórico comum que a liga, em vez de separá-la. Assim, o Atlântico ibérico ditatorial torna-se num espaço social, marcado pelas ditaduras militares de direita e seus métodos repressivos. As convergências históricas forjaram uma experiência comum de imposição de símbolos militares, ultranacionalismo, sistema económico, perseguição política, luta armada, detenções, torturas, exílio e desaparecimentos. Como diz Martín-Cabrera: "First, addressing the heritage of the dictatorships from a transatlantic perspective shows that these historical events are not simple accidents of a national history (…)" (p. 4). Nesse sentido, o Atlântico ibérico ditatorial e pós-ditatorial origina o intercâmbio de experiências em comum que vão

construindo uma solidariedade entre comunidades assoladas por uma rede transnacional do terror.

Concordo com Martín-Cabrera em que o centro de uma solidariedade transnacional está na deslocação (p. 74). As peças chaves dessa empatia e conexão estão nas experiências compartilhadas de violações dos direitos humanos e no contato com essa realidade do outro lado do Atlântico, através do exílio. Por isso, esta é uma temática que se repete em todas as obras do meu estudo. O exílio é o elemento mais importante dentro deste espaço social, porque também é central na solidariedade que se gera entre estas comunidades. Assim, o Atlântico ibérico é marcado e formado por essa cultura do exílio de que fala HernánVidal.[4]

Outros elementos compartilhados, que ajudaram a forjar essa solidariedade, foram as experiências da tortura, o desaparecimento e a perseguição política. Depreendo que o Atlântico ibérico funciona como um espelho, em que as convergências históricas são refletidas, e os sujeitos, se identificam na dimensão da experiência do trauma histórico comum. Perceber essa experiência traumática, desde um prisma transatlântico, permite a sua de-regionalização e a conexão entre estas sociedades na pesquisa do passado ditatorial. Além disso, essa perspectiva, permite uma análise muito mais fina das obras que estudo. Através delas é possível traçar uma rede de intertextualidades, conexões temáticas e experiências em comum, que aparecem nesta literatura.

Caraterísticas do policial de memória coletiva

Como produto do intercâmbio transatlântico pós-ditatorial aparece o subgénero de memória coletiva, que tem como objeto de pesquisa, o passado traumático, através de um crime acontecido nesses anos. As suas características são:

1. colocar o cronotopo do romance dentro da ditadura;
2. a presença do detetive – ou personagem que age como tal - com um objeto de pesquisa em paralelo ou ligado à ditadura, e personagens históricas dela;
3. inquérito de um crime real acontecido no período ditatorial, ou seja um nó de memória;
4. uso da metaficção, intertextualidade, paródia e pastiche pós-modernos;
5. estética do realismo traumático com uso de metáforas e metonímias;

6. simbolização da ditadura dentro da narração e intento de reescrita do passado ditatorial a partir da desconstrução e do colapso da grande narrativa ditatorial.

A primeira obra do subgénero[5] é *Balada da Praia dos Cães* (1982) do português José Cardoso Pires, seguida por *Agosto* (1990) do brasileiro Rubem Fonseca. Estes primeiros romances foram seguidos por *Estrela distante* (1996) do chileno Roberto Bolaño e *Soldados de Salamina* (2001) do espanhol Javier Cercas, que também entram no diálogo intertextual, partilhando uma estrutura metaficcional bem como temáticas como a relação entre a arte e os totalitarismos. Neste trabalho, vou focar-me nas obras de Cardoso Pires e Fonseca para mostrar suas características distintivas e as conexões intertextuais entre elas. As semelhanças que aparecem no análise destas obras assinalam que o desenvolvimento do subgénero policial pós-moderno em sociedades pós-ditatoriais tem origem na experiência de um trauma em comum e numa tentativa de recuperação da memória histórica.

Como em toda a narrativa pós-moderna, particularmente o que Hutcheon identifica como metaficção historiográfica, o passado é localizado de maneira crítica e sem saudade em relação ao presente (*Poetics,* p. 45). Assim, surgem diferentes temáticas ditatoriais problematizadas. A violência é uma das que mais se repete. Como veremos, seguidamente, nestes romances, ela aparece simbólica e textualmente.

A primeira característica do policial de memória coletiva é voltar ao tempo histórico da ditadura, cruzando personagens reais com factos da ditadura. Em *Balada* aparecem vários personagens históricos, como o assassinado Luís Dantas Castro e o torturador Seixas; Salazar é apenas implicitamente mencionado, mas está onipresente através do seu retrato que aparece em todas as oficinas públicas. Os factos históricos reais são registados no romance através das informações policiais, nas quais fica assinalado tratar-se de um assassinato político, visível na troca dos sapatos, que constituía uma das práticas de execução dos traidores, por exemplo (p. 17). Em *Agosto*, Getúlio Vargas e os seus colaboradores mais próximos são personagens do romance. Factos históricos como a tentativa de assassinar Carlos Lacerda, são parte da narração, como é o caso de Gregório Fortunato, o Anjo Negro; o mesmo acontece com a intervenção da aviação para encontrar o responsável.

Os elementos simbólicos estão presentes através de toda a narrativa. Por exemplo, os detetives Elias e Mattos sofrem de úlcera, o que simboliza a decomposição das ditaduras e sociedades sob elas. O mesmo nome de Mattos, segundo Chaves Tesser, é parte de um diálogo do autor com o leitor: "El nombre del comisario – el verbo matar en la primera persona del singular al que se agrega uma *s*-, se puede comprender como um "yo mato a muchos", y a partir de ahí conocemos a este comisario cuya vida se define por la violencia" (pp. 75-76). Os símbolos são múltiplos no romance de Cardoso Pires. Em *Balada* metaforiza-se a nação (o corpo social) como um corpo físico que aparece através de metonímias (manequins) e metáforas (o corpo assassinado de Dantas Castro) como detalharei seguidamente. O próprio detective Elias representa essa desintegração, pela úlcera, que é uma das melhores metáforas da corrupção a todos os níveis.

A reescrita do passado ditatorial é outra das marcas desta literatura policial de memória coletiva. Segundo Ellen Sapega, em *Balada,* de Cardoso Pires põe-se fim à noção de história como propriedade exclusiva da *intelligentsia* salazarista.[7] A era democrática permitiu novas incursões no passado nacional e a exploração da memória tornou-se um campo fértil para a pesquisa pessoal e coletiva (p. 33). A obra de Cardoso Pires é parte dessa reapropriação crítica do passado, que vai revelando os segredos do poder e que é possível libertar-se do terror que caracterizou a experiência coletiva vivida sob a política do *Estado Novo* (p. 34).

Em *Agosto* há, também, uma reapropriação da história, como explica Chaves Tesser, Rubem Fonseca reapropria-se da história e reconstrói-a, criando uma nova realidade a respeito dos acontecimentos de agosto de 1954, o momento em que se suicidou Getúlio Vargas (pp. 74-75). Esta reescrita não significa apresentar uma versão melhorada da realidade, senão uma visão muito escura e pessimista. Temos que lembrar que nos anos em que foi escrito o romance, imperava o neoliberalismo imposto pela ditadura militar e que se tinha acelerado sob o governo de Collor de Melo (1990-1992).

Em vez de existir uma demonização de Vargas, Fonseca mostra a imagem que passou à história: uma figura fraca e atormentada. Os verdadeiros criminosos são as pessoas que estão próximas de Vargas, como é o caso de Gregório Fortunato que intentava "proteger" seu chefe, fazendo negócios e contratos corruptos e, ao mesmo tempo que planeava a morte do seu inimigo político. A corrupção não está associada exclusivamente a Vargas e à ditadura; é um negócio institucionalizado

e metastaseado por todo o corpo da sociedade, facto que infelizmente ainda parece assolar a política brasileira.

Os exemplos multiplicam-se na obra. Não existe um setor de poder que não seja representado dentro do círculo da corrupção. Há um senador corrupto, um policial corrupto, etc.. Chicão, o assassino contratado para remover Mattos, sintetiza melhor o que aparece através de todo o romance: "Todos os políticos eram corruptos e aqueles que não eram ladrões, se é que existiam, eram mentirosos. E os imbecis que saíam às ruas para dar vivas aos políticos mereciam era aquilo mesmo, porrada nos cornos" (p. 176). Nenhuma esfera de poder é mais infesta que a do mundo político: "Em se tratando de poder, os políticos de *Agosto* já mostraram largamente suas influências. Eles governam, eles decidem as jogadas e jogatinas, decidem até mesmo quem fica vivo e quem não fica. Estão todos envolvidos com banqueiros, bicheiros e assassinos de aluguel" (Silveira y Bergemann, p. 436).

Em *Balada*, a corrupção também está associada ao governo, ao exército e sobretudo aos políticos: "Assim sendo, e dado que a subserviência imperava e que o Governo instituíra a corrupção como arma de elite, nem ele nem os outros camaradas detidos podiam esperar a menor justiça dos tribunais" (p. 80). A corrupção vai-se revelando através do romance em diferentes passagens. Como na obra de Fonseca, todo o corpo social aparece corrupto. Por exemplo, fala-se do exército enquanto lugar cheio de conspirações (68); as esferas de poder em conluio nas reuniões do café "Brasileira" (p. 144) e finalmente simbolizado na Casa de Vereda infestada de ratos (p. 188). Este último símbolo repete-se na literatura brasileira num intertexto com o conto de Lydia Fagundes Telles "Seminário de ratos" (1977) em que os burocratas da ditadura também são caraterizados como ratos. Os ratos são um símbolo poderoso da porcaria que aparece nas ruas e na imagem da cidade-corpo social como prostituta mal amanhada. O espelho transatlântico reflete o mesmo apodrecer das ditaduras, representada num animal associado ao vil e sujo. Lygia Fagundes Telles escreveu o conto como uma metáfora do povo oprimido sob o aparato da burocracia do terror. Na narração, os ratos são os cidadãos que a burocracia tenta exterminar como uma praga, mas no final rebelam-se contra a ordem estabelecida. O conto mostra o povo como ratos, entrando na lógica militar da eliminação dos inimigos.

Pelo contrário, Cardoso Pires usa aos ratos como a metáfora do que está podre na sociedade portuguesa. Os ratos aparecem mencionados após de várias passagens nos que se animaliza aos agentes da PIDE. Identifica-se particularmente Casimiro Teles

Monteiro, que matou o general Humberto Delgado, como King Kong. Uma vez estabelecida a animalização, descrevem-se os ratos que se passeiam pela Casa de Vereda: "Os ratos do andar mais alto da Sé passeiam-se entre móveis amortalhados" (p. 184). Segundo Silveira e Bergemann, os ratos são a metáfora mais forte para representar a corrupção. Como os militares, que se movimentam durante a noite e, se não andam envolvidos em disputas, andam às voltas com suas putas-amantes (p. 10).

Em *Agosto*, os ratos não aparecem como metáfora, mas a animalização está presente em toda a obra de Fonseca.[8] Por exemplo, fala-se dos militares como burros e Gregório Fortunato é comparado com um porco porque está "afogado no mar de lama" (p. 331). Tanto em *Balada* enquanto em *Agosto*, os burocratas do terror são animalizados e isso funciona como uma grande metáfora da depredação que se produzia em sociedades que exterminavam os membros da sua própria nação, que sob a mentalidade militar, tinham sido coisificados.[9]

Como em todos os romances de memória coletiva, a reconstrução do passado aparece finalmente como impossível. Aqui narrativiza-se a ideia de Walter Benjamin, argumentado-se o passado como um relâmpago não segurável (p. 255). Em *Agosto,* o fracasso da tentativa de segurar o passado é simbolizado na destruição do diário de Alice, e na atitude de Mattos, para com o jornal. Isto é parodiado da seguinte maneira: "Não havia papel higiênico no banheiro do distrito. Mas o comissário levara um jornal, cheio de notícias importantes sobre o Brasil e o mundo. Não era a primeira vez que ele se limpava com o jornal. Sua juventude fora muito pobre. Apenas evitou se limpar com a fotografia de alguém. Um escrúpulo que tinha desde criança" (pp. 204-205). Isto pode ser interpretado como uma falta de respeito com o registo escrito do passado, uma paródia da História com h maiúscula, e do ato de impor uma supra-narrativa do passado.

Em *Balada*, o fracasso da investigação de Elias é o símbolo mais poderoso da impossibilidade de reconstrução histórica. Segundo Ellen Sapega, no romance de Cardoso Pires ao por termo à noção de história como propriedade exclusiva da *intelligentsia* salazarista, a revolução possibilitou novas incursões no passado nacional com a temática da memória agora a constituir um campo fecundo, novamente acessível à investigação coletiva e pessoal (33).[10] A obra de Cardoso Pires é parte dessa reapropriação crítica do passado, já que desvendando os segredos do poder, seria possível livrar-se do terror que caracterizava a experiência coletiva vivida sob a política do Estado Novo (p. 34).

As obras de Cardoso Pires e Fonseca inserem a ação dentro das ditaduras. Na construção narrativa, o passado é simbólico dentro da metaficção. O referente histórico é feito literatura e a memória é central na construção das obras. Assim, o formato policial pós-moderno é perfeito para desvendar os horrores através dos símbolos porque desconstroem e não resolvem o enigma. Também, permitem reapropriar-se do passado através da destruição dos paradigmas criados por esses regimes. Como conclui Sapega: "Por ter optado pela forma policial para relatar a história que lhe veio parar às mãos, é evidente que, quando confrontado como os documentos do caso, o autor encarou o passado próximo da nação como um enigma que precisava ser resolvido, ou seja, empenhou-se conscientemente no julgamento dos crimes praticados pelo Estado Novo" (p. 34).

Balada e *Agosto*, como as outras obras do policial de memória coletiva, põem em questionamento constante qualquer totalização, partindo pela História oficial que disseminou de maneira ideologizada cada ditadura. Se a característica principal da pós-modernidade é o colapso das grandes narrativas, nestas obras se destrói a ditatorial. Estes romances, ao tratarem questões como a tortura, os assassinatos, o exílio e a memória, estão derrubando simbolicamente um discurso oficial que negou a violência política, e que logo esqueceu, no meio do pacto de silêncio, durante os governos democráticos. Ao inserir o passado ditatorial como um cronotopo nos romances, ao parodiar as ideologias e exibir as marcas das ditadura através de mortos, torturados e desaparecidos, os corpos textuais destas obras conseguem criar uma desestabilização constante. Assim, o vazio pós-moderno é substituído por uma exploração real do passado no presente.

Balada e *Agosto* partilham não só aspectos de fundo e forma, mas as suas narrações têm, da mesma forma, uma forte carga simbólica em torno da desconstrução do discurso político da ditadura de Vargas, da militar e da de Salazar. Em ambos os romances, o ditador não é protagonista, mas mantém uma forte presença no enredo e nos personagens. Como sublinham Silveira de Melo e Bergemann de Aguiar, os ditadores são secundários na narração e não têm voz: Vargas é descrito por outras personagens e Salazar só aparece através do seu retrato (pp. 438-439). No entanto, são omnipresentes, particularmente o ditador português: "(…) em cada estação dessas, caserna ou guichet, está a imagem oficial de Salazar e bem à vista (...) Lisboa é uma cidade contornada por um sibilar de antenas e por uma auréola de fotografias de malditos como o Mestre da Pátria a presidir" (p. 47).

O ditador, em *Agosto,* aparece dividido em duas caras, refletindo a multiplicidade de ditadores militares que governaram o Brasil, desde 1964. Neste caso, o jogo de espelhos acontece entre tempos históricos. Em *Agosto*, usa-se uma ditadura para refletir sobre a outra. Ou seja, a ditadura de Vargas é usada para falar da militar. [11] Vargas está presente dessa forma opressiva, através de quem corre com os seus crimes: Gregório Fortunato, o Anjo Negro. Vargas e Fortunato refletem-se um no outro e representam as duas caras do poder --o anjo bom e o mau--: o primeiro aparece fraco e vitimado, com a imagem com a que Vargas passou à história e o outro, a mão executora dos crimes de Estado. O Anjo Negro é identificado a partir do início como o chefe da guarda pessoal de Vargas e portanto descrito como um criminoso de rua : "O Anjo Negro levantou o braço e cravou com força o punhal no desenho. A lâmina varou o jornal e os lençóis, perfurou o colchão, emitindo um som arrepiante ao raspar em uma das molas de aço. Gregório colocou o revólver de volta no coldre da cintura e o punhal na bainha de couro" (p. 9).

Nós de memória e realismo traumático

Estes romances partem de um assassínio real da ditadura, que é o que desencadeia a ação. Isto é o que o historiador Steve Stern denomina como nós de memória. Ele descreve-os como eventos que convulsionaram o corpo social todo (p. 120). Assim, os nós de memória são acontecimentos que, ao afetar todo o corpo social, não podem ser negados pelo discurso oficial. Nestas sociedades ditatoriais aconteceram crimes no espaço público que interromperam a "normalidade" quotidiana, e que ficaram colados na memória coletiva. O nó de memória, em *Balada,* é a morte de um militar que se opôs à ditadura e em *Agosto*, o de major Vaz da viação que é morto por erro. Os detetives fictícios --Santana e Mattos-- começam as pesquisas que desvendam a corrupção de seus regimes ditatoriais. Em *Balada*, a investigação está focada no crime institucional, enquanto em *Agosto* o motor narrativo está no assassinato de um empresário fictício. No romance de Fonseca, o crime ditatorial narra-se em paralelo à investigação de Mattos, mas o resultado é o mesmo que em *Balada*: desvenda-se a corrupção geral na sociedade e na classe política particularmente.

Outro ponto em comum no subgénero policial de memória coletiva são as características da literatura pós-moderna. Estes são evidentes tanto em *Balada* enquanto em *Agosto*: a paródia e o pastiche são frequentes em ambos os romances. Em *Balada*, existe um pastiche textual de discursos em que se mistura diálogo, relatório da polícia e

judicial, monólogo interior e informações jornalísticas. Em *Agosto*, estes factos aparecem de uma forma distinta, porque Fonseca mistura diferentes textos de géneros populares como o policial, o folhetim e a crónica. Chaves Tesser expõe que o romance ainda conclui com um pastiche de dados: "Foi um dia ameno, de sol. À noite a temperatura caiu um pouco. A máxima foi de 30,6 e a mínima 17,2. Ventos de sul a leste, moderados" (Fonseca, p. 341).

A paródia repete-se nas obras. A atitude de Elias e Mattos é cínica, ainda que eles apareçam como policias honestos que vão contra o sistema; por isso ambos sofrem de úlcera como símbolo da doença que produz essa corrupção no corpo social. Norbert Lechner qualificou o desencanto como *ethos* da pós-modernidade (p. 123). Esta poética do desencanto é o que se encontra em *Balada*, *Agosto* e os outros romances de memória coletiva. Como assinala Chaves Tesser: "Mientras el país cae por la corrupción que se ha apoderado de su "cuerpo", Mattos muere de una úlcera. Aumque al final lo asesinan a él, Mattos no ha cambiado nada en la história e nadie se acuerda de su asesinato, que coincide con la muerte de Getúlio Vargas" (p. 78).

A negatividade refletida na corrupção institucionalizada em *Agosto* e *Balada*, o final em que não há resolução do caso e triunfam os maus, são elementos sintomáticos do desencanto pós-moderno. Neste tipo de romance, o detetive não é um narrador confiável que vai chegar à verdade e fará justiça, tornando-se um sujeito que desconstrói e não resolve: outro sinal do sujeito desencantado. Assim, a literatura policial torna-se um recipiente, um rótulo que não contêm o que o leitor espera encontrar neste tipo de ficção. Como afirma Ana María Amar Sánchez: "(...) el código detectivesco pierde protagonismo y queda en un segundo plano, sosteniendo la trama apenas como un hilo conductor, una excusa, un guiño que proporciona una zona de reconocimiento al lector del género" (23). O crime, motor de romance policial, é um elemento central de um subgénero que se caracteriza pela inovação, desconstrução e metaficção (Tani, p. 321-22).

Nestes romances, os factos são apresentados de uma forma crua e distanciada, semelhante ao que Michael Rothberg define como "realismo traumático". Ele explica que este realismo coloca o evento traumático como um objeto de conhecimento (p. 177). Além de que auxilia a clarear as tensões entre história, experiência e representação, manifestando o político (p. 140). O uso de metonímias da ausência para representar trechos do trauma, converte-se num elemento chave, já que não é uma referência direta, mas conduz o leitor ao reconhecimento da presença do passado e do

trauma histórico. Estas metonímias são cruciais nestas narrativas porque indicam a repetição, a ausência e a fratura. Rothberg descreve este tipo de realismo e metonímias, em autores pós-modernos como Art Spielgelman com *Maus*, Philip Roth com *Operation Shylock* , Grace Paley com "Three Days and a Question" e também em obras testemunho do Holocausto como as memórias de Ruth Klüger (pp. 266-67).

Tal como as obras pós-modernas que Rothberg estuda no seu livro, as de memória coletiva do Atlântico ibérico são epistemológicas e possuem um objetivo pedagógico que ajuda o leitor a reconhecer a sua conexão com a cultura pós-traumática (p. 103). Também apresentam os factos dentro da ficção, com distanciamento só possível pela paródia e a distância temporal dos fatos descritos. Nestas narrativas expõe-se o passado de uma forma crítica, permitindo uma exploração eficaz do trauma. Utilizam-se metonímias da ausência, mas estes textos apresentam também, de forma direta, episódios de tortura, eventos negados pela cultura oficial. Uma das formas em que funciona essa exposição do passado é através dos símbolos do trauma. O mais prevalecente nestas narrativas é a violência de Estado. Ela era executada sobre o corpo das vítimas; por isso a violência aparece nos textos representados e é, ainda, tematizada na construção narrativa. Os corpos aparecem fragmentados e abatidos, como resultado da tortura. Neste sentido, a tortura é tanto metaforizada enquanto tratada sem simbolismo algum, e ao mesmo tempo é representada na linguagem cortada e violenta. Temos, de novo, uma temática de fundo e conteúdo.

Esta violência não é a violência do gênero *noir*, típica da criminalidade da rua ou a da brutalidade policial. A tortura é um tipo de violência muito específica. Abordar essa temática é uma forma de colocar em causa uma das narrativas das ditaduras, pois chama-se a atenção para um aspeto que foi apagado da História oficial --nestas sociedades a tortura foi sistematicamente usada e negada ao mesmo tempo. José Cardoso Pires abordada em *Balada da Praia dos Cães*. No romance, o horror é focado do ponto de vista de um detetive que pesquisa um assassinato político.

A tortura aparece em três cenas. Na primeira, Elias --o protagonista--, diz: "(…) já que a Rua da Conceição é como toda a gente sabe a rota obrigatória dos moscardos entre a central da PIDE e os curros da cadeia do Aljube. Légua da Morte, poderia chamar-se àquelas centena de metros que vão das celas à tortura" (p. 76). Após essa observação, Elias Santana continua a sua caminhada pela cidade e encontra-se com a feira dos ortopédicos, dizendo que aí nunca falta que ver nem que meditar (p. 77). Nesse momento afirma: "Exibem membros articulados, espartilhos dramáticos que lembram

palácios de tortura, pescoços de metal, Prótese & Fundas Medicinais" (p. 77). A imagem dos espartilhos dramáticos e palácios de tortura faz pensar na Inquisição, que também existiu em Portugal.[6] Esta cena é parte da construção metaficcional do romance que apresenta a nação como um corpo social. Nesta passagem, o autor foca a sua atenção sobre os efeitos sociais da tortura como argumentarei a seguir.

A tortura, enquanto mal que afeta a sociedade como um todo, torna-se explícita quando o narrador fala de Henrique Seixas, um ex torturador de Tarrafal e membro da PIDE. Primeiro, Elias diz de uma maneira paródica que tinha que fumigar o habeas corpus (pp. 143-44), e depois narra que Seixas reunia-se no café "Brasileira" com deputados e altos membros do governo de Salazar. Logo ao estabelecer esses fatos, Elias pensa em Seixas enquanto vai num taxi e ali liga esses membros do corpo social que fazem que a cidade pareça uma "galdéira mal amanhada":

> "(…) Seixas, O Torturador, com aqueles óculos pretos e aquele nariz fendido à perdigueiro. Sentado entre os doutores da nação, calcule-se. Doutores de mãos limpas, belo friso (…) O chauffer tem a senhora da fátima mailos três pastorinhos colada no tablier. Durante a viagem (…) não olha uma única vez para a cidade que percorre de fastio como se ela fosse uma galdéria mal amanhada" (p. 147).

Esta cena é simbólica, também, em vários níveis. A ideia do corpo social está sublinhada no microcosmo que representa: Elias como polícia de classe média; o taxista como representante de uma classe baixa, que se segura aos símbolos religiosos extraídos pela ditadura e pelas altas cúpulas do poder no torturador, o deputado e o conselheiro de Salazar. Para fortalecer a ideia, o autor usa a cidade como símbolo da nação que é representada como uma prostituta mal amanhada. A imagem é de uma sociedade prostituída, feia e suja.

Essa desordem é enfatizada ao nível linguístico através do uso errado das maiúsculas e minúsculas –N. S. de Fátima aparece em minúscula enquanto que a palavra torturador em maiúscula--. Esse uso é simbólico de uma sociedade que tem revertidos os seus valores, mas também de um sistema corrupto em que um torturador está na cúpula social ombro a ombro com os escalões superiores do poder, enquanto que o taxista se agarra à virgem protetora. No entanto, esse representante da classe baixa

também tem sido contaminado pelo discurso salazarista, devido à manipulação da virgem de Fátima como símbolo nacional.

Por seu lado, em *Agosto* (1990) a tortura também aparece claramente no final da romance quando dois polícias corruptos torturam um personagem para obter informação, partindo os seus dentes antes de matá-lo. *Agosto* é a primeira destas obras no Cone Sul e contém as características anteriormente descritas. Como em *Balada*, o paralelo ou ligação com a ditadura é bem evidente: a pesquisa do detetive Mattos simboliza a da nação a respeito do seu passado ditatorial, como observa Carmen Chaves Tesser: "Uno de los más importantes y significativos acontecimientos históricos –la caída del régimen de Vargas- se presenta como fondo para la vida de um jefe de policía, el Comisario Mattos" (p. 75). Para além disso, o crime de Gomes de Aguiar –um importante e poderoso empresário fictício-- acontece paralelamente à tentativa de assassinato de Lacerda --o fato histórico real--, evento que desencadeou o fim da ditadura de Getúlio Vargas.

Nestes textos o corpo mostra-se fragmentado, violentado, mutilado, abusado e desaparecido. Tal é representado também na escrita: o corpo textual aparece mutilado, numa linguagem abrasiva e/ou clínica. Neste sentido, produz-se uma fusão de forma e conteúdo na construção narrativa. Por exemplo, *Balada da Praia dos Cães* começa com o aparecimento de um corpo que é o que desencadeia a intriga policial. Também, na cena em que se fala da tortura os corpos são simbolizados pelos membros dos manequins ortopédicos (corpos mutilados). Na mesma cena já analisada, o texto aparece fragmentado, numa linguagem cortada:

> "Exibem membros articulados, espartilhos dramáticos que lembram palácios de tortura, pescoços de metal, Próteses & Fundas Medicinais. Numa das vitrinas, em moldura de veludo-relíquia, está o professor Hasaloff a proferir as suas palavras redentoras sobre as partes mortas do corpo" (p. 77).

O horror foca-se desde o ponto de vista de um detetive que pesquisa um crime político. Como já antes mencionado, esta cena é parte da metaficção do romance que apresenta a nação como um corpo social. Neste trecho, o autor chama a atenção sobre os efeitos sociais da tortura. Enquanto Elias caminha, aparece no texto a citação de um autor fictício, onde afirma: "Hoje, graças à Ciência, podemos reconstituir as partes

mortas do corpo humano. Podemos animá-las de energia motora e restituir-lhe as formas e as expressões que foram da sua natureza.'-Eminente Prof. Hasaloff, de Viena da Áustria" (p. 77).

Este trecho é altamente polisémico. Por um lado, a referência à Áustria não é casualidade: ela foi parte do Reich e era o país de origem de Hitler, pelo que poderia interpretar-se como uma alusão às experiências com seres humanos, levadas a cabo pelos nazis, nos diferentes campos de extermínio. Como em outros trechos, na citação usam-se maiúsculas para sublinhar o que foi associado com a autoridade: a ciência e o academismo. Este é un recurso que Cardoso Pires multiplica, através da obra, com o fim de parodiar a autoridade dos discursos.

Por outro lado, a referência à recomposição das partes mortas do corpo é uma metonímia, marca do realismo traumático, na qual se substui o corpo humano pelo social, falando-se em juntar as partes desse corpo social, que tem sido violentado no seu conjunto. O próprio autor põe ênfase nessa ideia, quando declara na nota final: "Então como hoje ele sabia que na sua tragédia individual existiu uma parte-maior do erro colectivo; que as sociedades de terror se servem dos crimes avulsos para justificarem o crime social que elas representam por si mesmas e que em todos esses crimes a sua mão está presente, em todos" (pp. 251-2). A ideia do corpo social violentado é a mesma que expressa Hernán Vidal quando fala do caso chileno:

> "(…) en un país que se tortura, en cierto modo todos torturamos. (…) La sociedad es como un cuerpo humano en que lo que pasa en un pie, en un miembro no puede ser indiferente a los demás (…) La tortura no es solamente un atentado contra un individuo, sino contra toda la sociedad; si se está torturando a un miembro del cuerpo, están torturando a todo el cuerpo" (*Movimiento,* pp. 219-20).

Nesse sentido o corpo, em *Balada,* funciona como uma grande metáfora da sociedade e os manequins são a metonímia dentro do realismo traumático. Esses manequins substituem os corpos reais que foram torturados e assassinados pelas ditaduras.

Por seu lado, em *Agosto* (1990) aparecem vários recursos para demonstrar a violência executada sobre o corpo. Uma delas é através da biografia do personagem de Alice, que, como já foi sublinhado, é submetida a uma forma de tortura enquanto parte

do seu tratamento psiquiátrico. Assim, o corpo de Alice é vítima de uma forma de tortura institucional. O tratamento dentro de uma instituição psiquiátrica evidencia um tipo de abuso dos direitos humanos que vem de um órgão do Estado: o hospital. Mais, existe a conexão no uso da corrente elétrica, usada pelos torturadores, no Atlântico ibérico.

Ainda não há cenas de tortura levadas a cabo pelos agentes do Estado, como acontece na obra de Cardoso Pires, em Fonseca existem trechos extremamente violentos que se assemelham à tortura e às execuções ocorridas durante a ditadura. Dentro dessas cenas, existe uma, emparticular, que parece ter uma conexão mais expressiva com a tortura e os desaparecimentos:

> "Desnudou o cadáver e examinou-o para ver si encontrava alguma marca de nascença ou cicatriz. Nada descobrindo, cortou com a machadinha todos os dedos das mãos do morto, sem sentir a menor pena (...) Chicão nunca havia decepado a cabeça de ninguém e não esperava ter tanto trabalho para fazer uma coisa tão simples (...) o rancor que sentia pelo morto fez aumentar a violência dos golpes (...) Agarrou pelas pernas o corpo mutilado e arrastou-o até a beira do rio, empurrando-o para dentro d´água" (pp. 178-79).

O facto de aparecer um corpo desmembrado, e descrito o processo de mutilação com tal brutalidade, é outra forma de se referir à violência política. Uma alusão implícita nesta cena é o desaparecimento dos inimigos. O facto do Chicão procurar as possíveis marcas de nacença da sua vítima, que seus dedos sejam destituídos para não deixar marcas dactilares, e que o corpo que mudou seja atirado para o rio constituem atos com a clara intenção de apagar a identidade de uma pessoa, ou seja, convertê-la num desaparecido.

Enfatiza-se, também, simbólicamente, a maca policial e a sua impunidade nas torturas da última cena do romance. Nela, a polícia tortura um criminoso antes de executá-lo. Ao interrogar o policía de hierarquia inferior, se este tinha que retirar as algemas da vítima, o comissário Pádua responde: "'Deixa as algemas. Para os filhos da puta saberem que foi o pessoal da casa que fez este trabalho. Para aprenderem que não podem matar um tira assim sem mais nem menos'" (p. 348). Aqui voltamos aos tempos

da ditadura, quando a polícia matava inimigos políticos à luz pública, em total impunidade, tal como acontece frequentemente com os personagens na obra de Fonseca.

A linguagem crua e violenta também é típica da obra de Fonseca. Em *Agosto* produz-se uma descrição detalhada do que acontece com o drama político (Vargas) e a situação pessoal do detetive, num texto fragmentado e carregado de minúcias da vida quotidiana (a cultura material da que fala o epígrafe de Ginzburg) tal como faz Alice (uma das namoradas de Mattos) com o seu diário.[12] Neste caso, o corpo aparece simbolicamente doente na úlcera de Mattos e violentado em Alice, que é submetida a eletrochoques como parte de seu tratamento psiquiátrico, facto que também funciona como uma referência à tortura.

Como explorado ao longo deste trabalho, essas conexões, tanto temáticas quanto formais, não são simples coincidência, senão que respondem a um trauma histórico em comum. As temáticas do exílio, a corrupção política, a tortura, os ditadores e a memória coletiva repetem-se nestas narrativas, devido a estas sociedades terem vivido uma experiência semelhante. Por isso há intertextos entre estes romances e uma ditadura que é interposta para falar de outra, como acontece em *Agosto*.

Conclusões

A partir de uma perspectiva histórica, as sociedades do Atlântico ibérico compartilharam o trauma das ditaduras militares de direita, que usaram os mesmos métodos repressivos (torturas, desaparições e exílio). Estas conexões permitiram que, no constante fluxo de migração forçada, se forjasse uma comunidade transatlântica do exílio. Assim, o Atlântico ibérico ditatorial tornou-se num espaço, no qual se formou uma rede transnacional do terror, como aconteceu com a perseguição de inimigos políticos em Espanha e Portugal, pela Operação Condor, do Cone Sul. Estes redes procuraram os seus inimigos políticos através do espaço Atlântico, permitindo a formação de uma comunidade de exilados que cultivou laços e solidariedade política. Cardoso Pires fez parte de essa comunidade no Brasil.

Este espaço social facilitou um contato entre escritores e uma nova geotextualidade, que tem como resultado, obras literárias que partilham uma série de temáticas, em que uma é modelar da outra e que, além disso, se conectam intertextualmente. A multiplicidade de espelhos que se produzem entre as obras, refletem de forma repetida o trauma histórico em comum que aparece nos dois lados do Atlântico.

Como tenho exposto, o policial pós-moderno tornou-se no veículo apropriado para narrar os horrores, através de símbolos, porque desconstrói e não resolve o enigma. Também, permite reapropriar-se do passado através da destruição dos paradigmas criados pelas ditaduras. A ficção pós-moderna usa e questiona as noções de clausura, totalização e universalidade que são parte das grandes narrativas (Hutcheon, *Politics,* p. 70). Assim, o que caracteriza ao pós-modernismo é a contradição e a antitotalização. Como sugere o conceito de metaficção historiográfica, o pós-modernismo é intrinsecamente contraditório ao oferecer apenas questões e não respostas definitivas (*Poetic,* p. 42).

Isto é o que acontece com as obras que estudo: metaficcionalmente questionam constantemente qualquer totalização, partindo pela História oficial que cada ditadura disseminou de forma ideologizada. Se a característica principal da pós-modernidade é o colapso das grandes narrativas, nestas obras destrói-se a narrativa ditatorial. Estes romances, ao abordar temáticas como a tortura, os assassínios, o exílio e a memória, estão derrubando simbolicamente um discurso oficial que apagou a violência política, e que depois esqueceu durante os governos democráticos.

Como sublinha Amar Sánchez, os detetives destes romances são sujeitos perdedores que arrastam a história do trauma. Eu acrescentaria que são testemunhos de uma história, que ao ser posta num enredo policial, através das sinais (linhas da investigação), confrontam o leitor com os fatos esquecidos pelo discurso oficial. Como assinala Cathy Caruth, estes textos testemunham o trauma e sua escrita tem esse carácter de testemunha que expõe os leitores a confrontar o trauma histórico da ditadura.

Bibliografia

Amar Sánchez, Ana María (2010). *Instrucciones para la derrota: narrativas éticas y políticas de perdedores*. Barcelona: Anthropos,

Cardoso Pires, José (1983). *Balada da Praia dos Cães*. Lisboa: Jornal.

Caruth, Cathy (1995). Introduction. *Trauma: Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore: Johns Hopkins UP, 151-57.

Chaves Tesser, Carmen (1998). *La violencia: nueva máscara de la apertura. Las máscaras de la apertura: un contexto literario*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México. 69-79.

Dingues, John (2004). *The Condor Years: How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents.* New York: The New Press.

Férnandez de Alba, Francisco y Pedro Pérez del Solar (2006). Hacia un acercamiento cultural a la literatura hispano-americana. *Iberoamericana* 6 (21), 99-107.

Fonseca, Rubem (1993). *Agosto*. São Paulo: Companhia das Letras.

Gabilondo, Joseba (2001). Introduction: The Hispanic Atlantic. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 5, 91-113.

Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Hutcheon, Linda (1999). *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge.

LaCapra, Dominick (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, MD: John Hopkins UP.

Lechner, Norbert (Fall, 1993). A Disenchantment Called Postmodernism. *Boundary 2*, 122-39.

Lowenthal, David (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge UP.

Martín-Cabrera, Luis (2011). *Radical Justice* Lewisburg, PA:Bucknell UP.

Ortega, Julio (2010). Prólogo. Nuevos hispanismos interdisciplinarios y transatlánticos. Julio Ortega, ed. Madrid: Iberoamericana.

Rothberg, Michael (2000). *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: Minnesota UP.

Sapega, Ellen W (Summer, 1995). Aspectos dos Romance Pós Revolucionário Português: O Papel da Memória na Construção de um Novo Sujeito Nacional. *Luso-Brazilian Review*, 32 (1), 31-40.

Silveira de Melo, Marina y Ofir Bergemann de Aguiar (2009). Um estudo das personagens em *Agosto* e em *Balada da Praia dos Cães*: detetives, polícia e política. *Eutomia* 2 (1), 428-45

Stern, Steve J (2004). *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Durham, NC: Duke UP.

Tani, Stephano (2002). *Postmodernism and the Contemporary Novel. A Reader*. Brian Nicol, ed. Edinburgh: Edinburgh UP, 320-330.

[1] Isto também se relaciona com a irrupção da pós-modernidade, posto que a recusa das grandes narrativas e hegemonias discursivas propiciaram a multiplicidade de literaturas de sociedades periféricas, permitindo uma "'diferencia' latino-americana reconciliada pela pós-modernidade com seu estatuto marginal ou limítrofe" (Richard 58).

[2] Fernández de Alba e Pérez do Solar assinalam: "Nos movemos en medio de muchas construcciones nacionales aún sim resolver, bien sean expresadas en los problemas da incorporación total dos indígenas a la sociedad civil, los conflictos territoriales de salida al mar o la negociación de un nuevo estatuto entre el Estado español y la Generalitat de Cataluña donde el elemento clave es la definición de la nación" (102).

[3] A Operação Cóndor consistiu numa aliança secreta, criada em 1975, entre os governos militares da Argentina, Chile, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay com o objectivo de deter e eliminar a inimigos políticos no estrangeiro (Dingues 4). A Operação Dulcineia foi dirigida pelo capitão Galvão, opositor ao regime de Salazar. A operação foi feita em conjunto com os espanhóis Jorge Sotomayor e José Velo Mosquera. Tentaram amotinar o barco Santa María que iria da Venezuela para a África. O plano era controlar o navio para fazer um movimento revolucionário contra o *Estado Novo*. A armada dos Estados Unidos acabou perseguindo o barco e acabaram procurando asilo no Brasil (Raby 63).

[4] É importante notar que, pela diferência temporal das ditaduras peninsulares e as do Cone Sul, se produz um fluxo constante de exílios em diferentes períodos. Assim, Brasil recebeu portugueses ao longo da ditadura salazarista e, logo que a península voltou à democracia, Espanha e Portugal foram refugio de chilenos e brasileiros expatriados, no momento em que o Cone Sul estava imerso em ditaduras militares.

[5] Um antecedente importante deste subgénero escrito em ditadura é *Respiração artificial* (1980) do argentino Ricardo Piglia, mas fica fora deste estúdio porque não é propriamente um crime real acontecido durante uma ditadura e porque a literatura argentina não é parte do meu trabalho.

[6] Parte dos métodos inquisitórios era a exposição pública do prisioneiro.

[7] No epílogo de *Balada*, Cardoso Pires indica ao leitor que está resgatando uma história esquecida para refletir um erro coletivo de crimes e seu esquecimento, e que esta experiência tem uma dimensão universal (p. 256).

[8] Tolman qualifica a obra de Fonseca como neo-naturalista e refere-se à animalização dos personagens nos seus romances.

[9] Nesse sentido, um dos melhores exemplos da coisificação foi a afirmação do almirante Merino no Chile, quem falou dos "extremistas" como humanóides.

[10] No epílogo de *Balada*, Cardoso Pires diz ao leitor que está resgatando uma história esquecida para refletir sobre um erro coletivo de crimes e seu esquecimento, e que esta experiência tem uma dimensão universal (p. 256).

[11] Este foi um recurso previamente usado durante a ditadura, como um mecanismo de ultrapassar à censura. Tal como no musical *Ópera de malandro* (1978) de Chico Buarque, o contexto da ditadura de Vargas serve para criticar a ditadura militar posterior. Em *Agosto* como em *Ópera* se produz um espelho histórico-temporal no que um regime ditatorial reflete-se no outro.

[12] Aqui a referência é ao epígrafe do romance, uma citação de Carlo Ginzburg, pai da micro-história, que diz: "Finora abbiamo parlato de un paradigma indiziario (e suoi sinonimi) in senso lato. É ventuto il momento di disarticolarlo. Un conto è analizzare orme, astri, feci (ferine o umane) catarri, cor nee, pulsazioni, campi di neve o cenri di sigaretta; un altro èanalizzare scritture o dipinti o discorsi. La distinzione tra natura (inanimata o vivente) e cultura è fondamenteale –certo piú di quella, infinitamente piú superficiale e mutevole, tra lesingole discipline". "Como Fonseca es novelista y no historiador, en su deseo de seguir el método de Ginzburg crea los protagonistas de la periferia construyendo sus vidas y sus contextos dentro del gran acontecimiento, la muerte de Getúlio Vargas. En la construcción Fonseca no se olvida de ningún detalle de lo que Ginzburg llama "la cultura material" (…)" (Chaves Tesser 75).

AFONSO LOPES VIEIRA: OS SERÕES DE ALCOBAÇA COMO EDIFICAÇÃO DE UM PATRIMÓNIO PORTUGUÊS E DO MUNDO

Cristina Nobre - ESECS-IPL / Portugal

Resumo

Com os Serões Literários ou Serões de Arte, realizados em Alcobaça em 1913, 1929, 1935 e 1941, Afonso Lopes Vieira institui o património monumental e imemorial português, através da intervenção artística, como instrumento prioritário para a solidificação de uma identidade cultural. Quase 100 anos antes da Convenção-Quadro do Conselho da Europa sobre o Valor do Património Cultural na Sociedade Contemporânea (assinado em Faro, em 2005 e entrado em vigor em 2011), o escritor produziu eventos culturais marcantes para a valorização do património cultural português e do mundo, nomeadamente em Alcobaça.

Abstrat

With the Literary Gatherings [Serões Literários] or Art Gatherings [Serões de Arte], performed in Alcobaça in 1913, 1929, 1935 and 1941, Afonso Lopes Vieira establishes the monumental and immemorial Portuguese heritage, through the artistic intervention, as a preferred means for the consolidation of a cultural identity. Almost 100 years before the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (signed in Faro, in 2005 and enforced in 2011), the writer produced noteworthy cultural events towards the appreciation of Portuguese and worldwide cultural heritage, namely in Alcobaça.

Em demanda do Graal: a missão da portugalidade

[…] Todas as pessoas têm o direito de se implicar e de participar na valorização do Património Cultural, segundo as suas escolhas, como modo de assegurar o direito a tomar parte livremente na vida cultural. Daí a importância de promover e aprofundar a participação dos cidadãos na gestão e preservação do Património Cultural. Daí necessidade de colocar a pessoa humana e os seus valores no centro de conceito novo, alargado e transversal, de património cultural. Por isso, destacamos o valor e o potencial do património cultural bem gerido como recurso do desenvolvimento durável e da qualidade de vida. […] Guilherme d' Oliveira Martins (2016), Na senda de Fernão Mendes…: (p. 22).

A primeira conferência pública de Afonso Lopes Vieira (1878-1946), O Povo e os poetas portugueses [PPP], lida pelo autor no Teatro D. Maria II, em 12 de janeiro de 1910, é um manifesto programático que marcará as linhas da futura e madura poesis desta figura literária. Nesse texto são delineadas as grandes linhas de força daquilo a que o escritor chamará a persistência poética da raça [PPP: 9], que se tinha conseguido manter e afirmar sobre a desnacionalização de que Portugal vinha sendo vítima. No fundo, Lopes Vieira limitava-se a seguir, parcialmente, a argumentação exposta por Antero de Quental na sua conferência de 27 de maio de 1871, na sala do Casino Lisbonense, Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos, procurando encontrar uma solução exequível para acabar de vez com uma certa indiferença cultural.

A argumentação de Antero de Quental tinha, ao mesmo tempo, convencido e assombrado toda uma geração, já que os efeitos da decadência continuavam a fazer-se sentir, como concluía, sem muita esperança de redenção, de tal modo que só uma revolução podia resgatar uma saída da crise. Encontra-se este mesmo espírito de oposição, espírito revolucionário em busca de outras opções, na conferência PPP. A questão era posta na encruzilhada de uma luta entre dois adversários de valor — a afirmação do caracter étnico [PPP: p. 10] e o mórbido desmazeladismo português, resultando natural, como forma passiva de resistência, do divórcio entre o Povo e o Estado. [PPP, p. 10, nota].

Se Lopes Vieira pertenceu ao grupo de intelectuais defensores de um nacionalismo puro — sejam quais forem as denominações com que foram apodados… — a sua missão passou por múltiplas realizações artísticas em que o património era o núcleo fundamental e as suas palavras ou conferências, reunidas em 1922 no volume de

ensaios Em demanda do Graal, elucida-nos ainda hoje sobre o papel desempenhado na valorização do património cultural, quando esse conceito teria que esperar quase um século até à entrada em vigor, a 1 de junho de 2011, da Convenção-Quadro do Conselho da Europa sobre o Valor do Património Cultural na Sociedade Contemporânea (assinada em Faro, em 2005).

Philéas Lebesgue, eminente lusitanista e atento à obra de Lopes Vieira, referiu-se-lhe assim: "Obra piedosa de poeta, de historiador, de exegeta, de esteta, de patriota e de pensador, Em demanda do Graal é ardente evocação da alma portuguesa tradicional e das possibilidades novas que esta contém, em função do seu grande Passado." (Philéas Lebesgue apud Campos, 1925a: p. XLVI). Na correspondência particular do poeta há um número considerável de referências a Em demanda do Graal [DG] quase todas valorizando a obra por uma certa militância cultural. Em carta de 27 de fevereiro de 1922, Augusto de Castro agradecerá nestes termos a oferta do livro: "— um dos padrões da sua cruzada admiravel pela portugalização de Portugal." [BML, Cartas […], vol. III]. Alfredo Guimarães, em carta não datada, elogia-o e coloca-o dentro de uma linha ética ortodoxa:

> "[…] As belas paginas de combate e elogio do Em demanda do Graal acrescentam o brilho aos louros que lhe pertencem pela sua sã e heroica empresa de nos salvar, como S. Miguel o Anjo, das penas do inferno do estrangeirismo. Esse livro deve estar sempre perto não só dos ignorantes das coisas belas do torrão natal, como ainda d'aqueles a quem, conhecendo-as, falta todavia a nobreza de caracter para, n'uma sociedade em dissolução, terem a coragem de erguerem por elas alto perdão. Sobre ser um livro de Arte elegante, o Em demanda do Graal é ainda um livro de moral". [id., ibidem]

No momento da sua publicação, os ideais de DG eram vistos como uma resposta clara, educativa e positiva a uma crise social generalizada, sentida por um país à procura de uma fórmula redentora, ideológica, mas também política. Em carta datada de 14 de junho de 1922, Alberto de Monsaraz relacionava diretamente esse livro com os difíceis momentos vividos:

> "[…] Quando, porem, nos recordamos das datas em que taes conferencias foram feitas — de 1910 a 1920 — durante o longo martirio ascencional da republica, não podemos deixar de honrar e aplaudir, sobretudo, a coragem moral com que soube afirmar sempre a verdade nacionalista; com que reanimou, sem cessar, evocando-a, a alma da Raça Portuguesa, cujo corpo agónico, nós ainda tentamos reanimar. […]" [BML, Cartas […], vol. IV].

Para alguns contemporâneos mais céticos, como Mendes dos Remédios, se não sobram dúvidas sobre a resistência deste livro de Lopes Vieira, elas acumulam-se ironicamente sobre a existência de uma cavalaria de espírito, capaz de levar a bom termo o projeto implicado na cruzada da portugalidade. Mendes dos Remédios mostra, ironicamente, as suas dúvidas e as suas certezas sobre DG:

> "[…] Nunca li prosa assim — grandeza de inspiração da primeira á última página, ironia de quem tem a alma acima das torpezas destas miserias actuais, e tudo num ritmo de oiro, do melhor, do mais puro. Assim a prosa é um livro triunfal, a lingoa magnifica-se. Grande livro — dos que não esquecem mais, dos que ficam entre os raros, nos séculos, para sempre. E o titulo? Em demanda do Graal. O que é o "Graal"? A alma que perdemos? Meu caro "Rei Artur" o mundo perdeu a riqueza dos sonhos. Vai só á "Demanda…" Os cavaleiros sumiram-se… […]"" [BML, Cartas […], vol. IV, carta datada de 6 de fevereiro de 1922]

Em carta datada de 31 de dezembro de 1922, Manuel da Silva Gaio define a cruzada como uma "[…] admiravel empresa de semeador e apóstolo da verdade portuguesa", e Lopes Vieira como "[…] esbelto cavaleiro que continua em demanda do vaso sagrado do nosso melhor sonho lusitano […]" [idem, vol. I]. No vol. X há um registo de "XII Estatutos da Ordem do Graal", não datados, que podem, de algum modo, estar relacionados com este programa estético e ético do escritor, e que fazem imaginar a criação de uma confraria de intelectuais unidos nessa mesma luta, a cavalaria de espírito de cuja existência Mendes dos Remédios duvidava. É uma curiosidade a merecer investigação.

Qual foi o sonho lusitano de Lopes Vieira reunido em DG? O de abraçar a tradição, misturando-a com o novo, para alcançar um cânone imortal. A tradição é sonhada à volta de alguns tópicos fundamentais — o mito do amor supremo, a recuperação de uma escola de pintura portuguesa dos séculos XV e XVI, a recuperação da música original portuguesa com a defesa do canto coral e dos orfeões, a defesa da recuperação do património histórico, da poesia amorosa e da pureza da língua portuguesa. Seis programas dirigidos a diferentes áreas artísticas, todos eles reunidos sob um mesmo desejo de restituir, de devolver rejuvenescido algo adormecido ou simplesmente esquecido, em nome de uma valoração — a reintegração no cânone da portugalidade — desses novos objetos estéticos.

O mito do amor supremo, irmanado com a universal esperança redentora da morte, cuja matriz o poeta encontrou em Tristan et Iseut (restituído por Bédier), o poema de todos os poemas, romance de todos os romances [DG, p. 39], é, em Portugal, encarnado pelo modo como as figuras históricas de Inês de Castro e de D. Pedro se metamorfoseiam em lendas sob a ação da poesia. Partindo dos dados históricos fornecidos por Fernão Lopes nas Crónicas, passando pelas transposições poéticas de Garcia de Resende, António Ferreira e Camões, Lopes Vieira chegará aos túmulos do mosteiro de Alcobaça como a síntese representativa da "poesia mais lírica, mais trágica e mais misteriosa que sôbre êsse tema jamais foi criada", uma sublimação da "memória suprema dêste amor" [DG, p. 65].

Sem subalternizar as realizações poéticas que glosaram o tema inesiano, valorizadas pelo essencial panteísmo e sentimento da paisagem evidenciado (traços da sua poética saudosista), o poeta vai pôr em destaque um monumento funerário único que transforma os espectadores em testemunhas da tragédia de amor de Pedro e Inês. Seguindo de perto as interpretações de Manuel Vieira Natividade em Ignez de Castro e Pedro o Cru perante a iconographia dos seus túmulos, de 1910, Lopes Vieira procura ler as edículas dos túmulos, bem como a rosácea, defendendo que aí se encontra já uma mistura da história e da lenda, impossibilitando assim uma objetiva aproximação erudita: "Debalde os eruditos virão aceitar ou rejeitar certos passos; debalde porque dos túmulos se exalará continuamente a lenda, que é a verdade da poesia e talvez a mais segura verdade." [DG, p. 71].

A conferência de 1913 em que expõe este sonho — Inês de Castro na Poesia e na Lenda [DG: pp. 39-74] — esteve na origem de uma das várias festas de beleza organizadas pelo poeta no mosteiro de Alcobaça, durante o Verão. Era uma forma de

dar cobertura teórica a diversas manifestações estéticas como a declamação de textos poéticos do século XVI, a representação da tragédia A Castro, ou a declamação dos próprios poemas inesianos que depois se incluirão em Ilhas de Bruma [IB]. A conferência não era apenas uma forma pedagógica de abrir um serão literário, mas uma maneira de autorizar uma série de manifestações artísticas, emprestando-lhes a exemplaridade de atuações em prol da cultura. Cruzada cultural registada teoricamente pelo seu autor de tal modo que, no futuro, esquecidos os serões, continuem a ecoar as razões de uma preferência e fique justificada uma seleção de textos.

Em Alcobaça, pois, encontrou Lopes Vieira um ambiente histórico e artístico de exceção, ao qual procurou dar projeção nacional e internacional. Interessado por todos os temas da cultura portuguesa, evidenciando preferência temática pelos mitos formadores de uma certa ideia de nacionalidade, e por todas as descobertas que pudessem contribuir para enaltecer o valor artístico da nação portuguesa. À iniciativa do poeta se ficaram a dever vários Serões de Arte, realizados na antiquíssima nobre vila, à sombra do mosteiro, passeio que continuará a fazer pelos anos fora:

> "Eis-nos agora em a nobre Vila de Alcobaça, terra culta e rica e cuja cultura e riqueza foram criadas pela grande escola do Mosteiro; Alcobaça, berço de Portugal, onde a primeira infância do Reino foi acarinhada heroicamente pelos monges de hábitos brancos, enviados de França por D. Bernardo de Claraval — como lhe chama a velha crónica — ao Rei fundador da Nação. Se eu fosse desfiar as recordações pessoais que a nobre Vila me sugere, falaria durante horas, por exemplo do primeiro serão de Arte no Mosteiro […]". Afonso Lopes Vieira (1940), "Passeio nas Minhas Terras", Nova demanda do Graal, pp. 256-7.

1. Primeiro Serão Literário de Alcobaça: 17 agosto 1913

A 17 de agosto de 1913 realizou-se o primeiro Serão Literário de Alcobaça, que o escritor fez questão de organizar minuciosamente, contando com a preciosa ajuda de Vieira Natividade. O serão inaugural contou com trechos camonianos, o último ato de A Castro, de António Ferreira, e o então inédito soneto sobre "Os Túmulos" (posteriormente incluído na obra Ilhas de Bruma), ditos pelo ator Augusto Rosa, dança, música e poesia pelas irmãs Alice e Maria Rey Colaço, serão durante o qual o escritor

proferiu a conferência Inês de Castro na Poesia e na Lenda, posteriormente integrada no volume de ensaios Em demanda do Graal (1922, pp. 39-74).

A correspondência com Augusto Rosa durante este período é muito grande, evidenciando o controlo total que Lopes Vieira exercia sobre a conceção integral do programa, raramente acedendo às alterações propostas pelo ator, sobretudo quando implicavam a escolha dos textos. Há uma interessante troca de bilhetes e cartas entre Augusto Rosa e o poeta, durante o mês de julho de 1913, que mostram uma discordância quanto à edição de A Castro a utilizar em Alcobaça: o poeta acaba por convencer o ator da prevalência do texto quinhentista de António Ferreira sobre a do romântico de Baptista Gomes. Veja-se a carta seguinte:

Querido Augusto:
Tenho estado a pensar em V., pensando nas leituras q. V. dirá em Alcobaça. E sou chegado a esta conclusão, q. lhe proponho. V. terá 2 n.ºs do programa — lendo no primeiro o q. já lhe digo, e no 2.º o Episódio dos Lusíadas. Ora essa primeira leitura seria a do final do acto V da Castro de Ferreira, começando no verso do Infante — Que novas trazes? e daí até ao fim. Esse final é soberbo de força, de calor e dor, e estou convencido q. V. gostará dele para o dizer lá. Leia-o e diga-me a resposta, p.ª se ir fixando o programa com tempo e descanso. Parecia-me terem assim as suas leituras, ambas Inesianas, mór nobreza e caracter. Espero resposta. — Começo apenas a convalescer…
Nossos melhores cumprimentos p.ª a Sr.ª D. L.
Amigo certo e admirador
Até cá!
Affonso

[ANTT, 545, p/2, 46, bilhete com carimbo de 5 de julho de 1913]

Embora a festa venha a ter um impacto muito grande junto do público, a verdade é que o evento era de tal modo inovador e diferente do fazer tradicional, que a imprensa da época mostra bem como este 1.º Serão se fez notado. Um jornalista do Semana Alcobacense chega mesmo a registar o que considera ser a pouquíssima preparação do público de então para um tipo de espetáculos culturais tão completos, como o do Serão:

Para falar com autoridade da linda e estranha festa que foi o serão de domingo último no claustro de D. Dinis do nosso Mosteiro, para a poder compreender tal qual ela verdadeiramente foi, é preciso dispor de uma educação artística e de uma educação literária, que nós sentimos bem faltar-nos completamente. Ainda, para isso, não é possível dispensar uma estreita afinidade com o passado, sobretudo com o assunto que motivou e serviu de tema ao serão de há oito dias; e nessa intimidade raros são os que vivem em toda a sociedade portuguesa. […]

[AN, 24 de Agosto de 1913, pp. 1 e 2. [R, I: f. 96v.]]

O escritor sonha-a como uma festa especial para os amigos, a quem gostaria de surpreender com uma encenação estética particular, propícia à leitura do seu soneto. Sempre preocupado com a repercussão pública dos seus atos, pensa imediatamente em deixar esse final de festa na ignorância do grande público, o que mostra, ao mesmo tempo, como sabia controlar a sua imagem pública e não subestimava o poder da imprensa da época, antes procurava controlá-la a seu favor .

Efetivamente, a reação da imprensa é muito favorável, e a cobertura do acontecimento é enorme, com reportagens e artigos inteiros de página principal, com clichés fotográficos e reprodução integral dos discursos produzidos, ajudando a construir uma projeção de mérito extraordinário à volta da realização desta festa única, e contribuindo para criar uma expectativa sobre necessidades artísticas futuras e apetência positiva na receção pelo público. Leiam-se as encomiásticas palavras de Serras Conceição, no Notícias de Alcobaça, de 24 de Agosto de 1913, que servem de espelho às similares notícias produzidas pela imprensa da época:

> "[…] Foi essa Inês da lenda, que os poetas cantaram e as águas do Mondego longo tempo chorando memoraram; foi essa linda figura de mulher de colo de garça, desventurada amante dum príncipe cruelmente sacrificada pelos enredos de cortesãos ambiciosos e desapiedados, e que inolvidavelmente revive na tradição poética da fonte dos amores, que Afonso Lopes Vieira e Manuel Vieira Natividade quiseram levantar ante nosso espírito maravilhado na noite de 17, com o concurso brilhante de Augusto Rosa – o mestre incomparável do teatro português – que sobretudo na leitura do acto V da Castro de António

> Ferreira teve o auditório verdadeiramente suspenso, tomado de assombro e comoção. / Não podia ser mais completo o êxito. […]" (Conceição, 1913, p. 1)

Só uma materialização posterior do programa, onde se incluíam os recortes dos jornais da época que referissem o evento , consegue aligeirar o período de melancolia e solidão que se segue aos grandes acontecimentos culturais — transformados em primeiro motivo de vida de um esteta claramente assumido. De facto, os poderes locais registem na memória institucional a intervenção de Lopes Vieira a favor da cultura alcobacense. A Câmara Municipal de Alcobaça, na sua sessão de 27 de agosto de 1913, regista a seguinte homenagem a Afonso Lopes Vieira:

> "Que não devendo a câmara municipal desinteressar-se de qualquer facto que concorra para o celebrizar esta vila, chamando a atenção dos estranhos para as suas coisas notáveis, e reconhecendo que a festa de Arte, realizada no Claustro do Mosteiro em 17 de Agosto, teve a beleza estranha de um acontecimento surpreendente, impregnado de beleza genial e poesia emotiva, que a toda a assistência maravilhou, resolve consignar na acta a homenagem de respeito e consideração da câmara pelo ilustre poeta sr. ALV; e os seus agradecimentos por ele se ter dignado escolher Alcobaça para a realização do sarau literário e artístico, que para o seu altíssimo valor lhe bastava a preciosa jóia literária que é a conferência apresentada por aquele delicadíssimo poeta". [R, I: f. 97v.]

Mas o evento só ganhará tradição através dos esforços individuais a que a imprensa dá projeção nacional. Pelos anos fora, Lopes Vieira vai continuar o seu empenho na realização destes Serões de Alcobaça, ligando-os, aos poucos, cada vez mais à área musical, campo no qual tinha vários amigos que se disponibilizavam para fazer parte de um programa musical, no Verão.

2. Segundo Serão de Arte de Alcobaça: 12 agosto 1914 | julho 1929

Em Agosto de 1914 organiza novo Serão em Alcobaça, rebatizado Serão de Arte, por lhe parecer que o literário tinha um ar um pouco pelintra. Como diz numa

carta de 21 de julho de 1914, para Leonor Rosa: "[…] Este ano chamo Serão de Arte porq. o Literário tinha um ar um pouco pelintra, não é verdade? […]" [BML, A125, n.º 33782].

O programa provisório concebido do "Serão Musical e Literário no claustro do mosteiro de Alcobaça", para 12 de agosto de 1914, era, efetivamente, grandioso, com Berta e Viana da Mota, declamações por Augusto Rosa, coros de Mme. Bensaúde, e interpretações de Bach, Mozart, Wagner, Cesar Frank e D'Albert.
Veja-se o programa, tal como se encontrava delineado [BML: ms. n.º 33406]:

SERÃO. DE. ARTE. NO. CLAVS | TRO. DO. MOSTEIRO. DE. AL | COBAÇA

EM QUE TOMAM PARTE A | SENHORA D. BERTHA VIAN- | NA DA MOTA, UM CÔRO | DE SENHORAS, J. VIANNA | DA MOTTA, PEDRO BLAN- | CH E AVGVSTO ROSA.
Aos | 12 de Agosto de 1914

/ Juntamente com as Reaes cinzas da Raynha D. Ignez fez elRey D. Pedro depositarios aos monges de Alcobaça do seu proprio coração, que quando mais distante do Mosteyro de lá attendia com toda alma, com todos os seus affectos até ás mesmas paredes da real casa; venerando-as com hua continua lembrança, como a urna Sagrada das idolatradas cinzas; & por que a singeleza daquelles tempos ainda não introduzia nem permittia os faustos modernos, hia & vinha elRey ao Mosteyro muitas vezes seguido de um lacayo não mais; assim no tempo em que se lavraram as sepulturas como ao depois de já trasladada a Raynha.
FR. MANUEL DOS SANTOS
Chronista Geral da Ordem de S. Bernardo. /

.PROGRAMA.
Palavras para abrir o Serão, pelo Sr. AFFONSO LOPES | VIEIRA.
I — Chaconne……J. S. BACH-BUSONI
II — Aria da Cantata de Pentecostes……J. S. BACH
pela Senhora D. BERTHA VIANNA DA MOTTA,
com acompanhamento de piano pelo Sr. J. VIANNA DA MOTTA
e de violoncelo pelo Sr. JOSÉ HENRIQUES DOS SANTOS.

III— Leitura de uma scena da Castro (seculo XVI)…ANTONIO FERREIRA

IV — 1) Aria……J. S. BACH

2) Preludio…… ""

pelo Sr. PEDRO BLANCH (violino)

V — Leitura de uma scena da Nova Castro (seculo XVIII)… JOÃO BAPTISTA GOMES

pelo Sr. AUGUSTO ROSA

VI — Hino medieval……D'ALBERT

VII — 1) Preludio em mi bemol menor (do Cravo bem temperado)… J. S. BACH

2) Preludio e Fuga em ré maior……""

VIII — 1) "Estando vós a meu lado"……J. S. BACH

2) "Assim vos ides, meu Jesus"……""""

Córos, com acompanhamento de orgão, cantados pelas Ex.mas discipulas de Madame JANE BENSAUDE

PIANO BECHSTEIN | DA CASA LAMBERTINI, LISBOA

NA IGREJA

Crux fidelis……EL-REI D. JOÃO IV

pelo quarteto de cordas, composto por amadores de Alcobaça, |sob a direcção do Sr. DR. A. NEVES

NOTA

Atendendo ao logar, pede-se para não aplaudir esta parte do concerto

O escritor reserva para si um papel mais modesto do que no ano anterior, e as suas breves palavras servem de prólogo ao Serão [SAlc], permaneceram inéditas . Trata-se de um prefácio pedagógico, uma orientação do mestre que explica à escolhida audiência o significado a retirar do evento e a projeção simbólica deste num mundo dedicado à arte. A posição professoral de Lopes Vieira é assumida com a naturalidade de um guia a encaminhar o seu grupo numa direção conhecida e desejada. Embora o Serão seja realizado pelos mais eminentes artistas, o escritor é o anfitrião e a ele cabe o difícil papel de transformar uma noite de arte numa tradição pela arte, o que significa ser capaz de ver e pressentir, para além do tempo circunstanciado de uma noite, o ideal

eterno da arte, a preocupação com a defesa do património português, num claro intuito de devolver aos portugueses a consciência e o orgulho na riqueza cultural do seu país.
Duas ideias-chave percorrem as palavras introdutórias (de SAlc): a ideia de que a estética e a religião se fundiram na única razão de encanto possível do público e da glorificação da arte portuguesa, e a ideia de que o local em que se encontram é fundamental para convocar a História de Portugal e a consciência da nacionalidade. Lopes Vieira liga a primeira ideia à segunda com a consideração da importância do ambiente para a criação artística, seja ele a música ou a literatura:

> "Eis-nos pois aqui, romeiros e peregrinos da Beleza, achando para a nossa sêde de adoração espiritual este calmo e vetusto refugio de sonho aonde não chega esta noite o tumulto das rialidades, e obtendo nêle a primeira condição para q. uma obra de arte se desenvolva em toda a plenitude — a condição singular da ambiencia, q. é como imarcessível flor cujo perfume tam raras vezes logrâmos aspirar na vida". [SAlc: 2-3 apud Nobre 2005, II vol.: 515]

O ambiente religioso transforma-se no lugar ideal para a arte florescer, do mesmo modo que o sentimento estético preencheu, substituindo-o, o sentimento religioso. A arte transformou-se na graça espiritual, o q. de mais alto e puro o espirito dos homens póde conceber [SAlc: 1 apud Nobre 2005, II vol.: p. 514], e se a arte é a pureza máxima, então o mosteiro de Alcobaça é o local onde a consciência nacional se pode renovar, na lembrança da vitória alcançada sobre os castelhanos em Aljubarrota e da época de pujança única na História de Portugal simbolizada na comparação de D. João I e seus validos ao Rei Artur e aos cavaleiros da Távola Redonda. Ao procurar fazer coincidir a noite do serão com o aniversário da Batalha de Aljubarrota, o poeta é o responsável por esse cruzamento do estético na nacionalidade, fazendo convergir nos túmulos dos amantes a síntese lírica de Portugal:

> "É este tema, sempre vivo e palpitante neste lugar e perpetuado em duas maravilhosas obras de arte q. sugerem a saudade e o ideal do Lirismo nacional, é este tema q. o mestre glorioso do nosso teatro, pronto sempre a dispensar-nos a sua colaboração admiravel, evocará em leituras classicas, para q. o sentimento da Poesia Portuguesa se ajunte à

grandeza da Musica Aleman e essas duas almas líricas na mesma altura se confundam. No conjunto de esta festa q. seria bela e rara em todo o vasto mundo, apenas são pobres as minhas palavras […]". [SAlc: 4 apud Nobre 2005, II vol.: p. 517]

O amor à arte, o amor à poesia portuguesa e à música, a crença no lirismo como fio condutor de uma sensibilidade particular dos portugueses justificariam mundialmente, sob o prisma falsamente modesto de Lopes Vieira, o Serão de 1914, e justificam, sem necessidade de escusa de espécie alguma, quanto a nós, a dedicação fervorosa do poeta às coisas belas. Promotor de eventos culturais e guia espiritual de uma elite para quem a arte é a religião suprema, a presença de Lopes Vieira serviria de fulcro à volta do qual os eventos de ordem estética ganhavam novas energias e uma dimensão espiritual única.

Mas estas romagens pela arte foram interrompidas pelo clima da Primeira Guerra Mundial e o serão de 1914 acabou por não se realizar. Lopes Vieira guardou em lugar de destaque a missiva de Viana da Mota, em que este lamenta o fracasso para a arte portuguesa. O postal diz o seguinte:

Meu prezado Amigo
Bem grande foi o nosso desgosto por não se poder realizar o nosso Serão preparado com tanto carinho. De resto eu já previa esta catástrofe. A maldita guerra até os prazeres mais elevados estraga.
Mas esperamos que ainda venha a ser um dia.
Conte V. Ex.ª sempre connosco que lhe enviamos os melhores cumprimentos.
De V. Ex.ª
Am.º e adm.ºr

Vianna da Motta.

[BML, RI, f. 103v, Carta de Viana da Mota, de 14 de agosto de 1914]

Em julho de 1929, em mais uma conferência dedicada à defesa do património arquitetónico do Mosteiro de Alcobaça , intitulada No Mosteiro de Alcobaça, Lopes Vieira rememora o serão de 1913, e explica como o plano inicial de alargar o âmbito

dos programas até chegar à representação do teatro clássico português, projeto para o qual tinha convertido o ator Augusto Rosa, foi sendo desmoronado pela I Guerra Mundial. Com esta conferência procura "reatar o fio que nós atámos e o destino quebrou" [NDG: p. 61], mas as cerimónias de arte só regressaram ao mosteiro alguns anos depois.

Nesta altura, as iniciativas são de novo retomadas, quando da reintegração da sala do Refeitório, num clima de aberta e positiva expectativa, registado na referida conferência, em relação aos "honrados esforços de inteligência e de acção empregados pelos mestres e discípulos do Nacionalismo Português, os quais não só criaram o ambiente em que as realizações patrióticas eram possíveis, mas nortearam a própria acção do Estado […]" [NDG, 1942: p. 74]. Na sequência da entrada do Guia de Portugal sobre o mosteiro de Alcobaça (1927: pp. 612-29), da autoria do poeta, reveladora do seu grande interesse e da cuidada investigação histórica desenvolvida, o escritor permite-se um longo excurso interpretativo pela sala dos túmulos, fazendo intervenções de ordem cívica que haveriam de ser tomadas em conta, como regista no Serão de 1929:

> "[…] Quando escrevi para o Guia de Portugal, da Biblioteca Nacional de Lisboa, a notícia acerca deste mosteiro, disse aí que a sala do Refeitório tinha sido sacrificada com a adaptação do teatro e que muito era para desejar que fosse reintegrada na parte visitável do monumento — o que faria honra ao conhecido espírito de cultura dos naturais da nobre Vila. Este voto, que era o de quantos amam o património nacional, realizou-o esse espírito de cultura — e com quanto contentamento vemos surgir esta sala de admirável arquitectura, simples e grandiosa no seu ritmo perfeito!
>
> Ao estreá-la esta noite para as festas espirituais e de gosto impecável, pois que apenas essas devem aqui ser possíveis, recordo aquele outro serão de Agosto de 1913 em que, no claustro superior, a uma luz semelhante a esta, o mosteiro foi inaugurado para as belas romagens da arte, e depois para as funções de exposição regional, em que as flores ficavam tão belamente emolduradas.
>
> Recordo neste momento com saudade e respeito o meu colaborador dessa noite, o homem que mais altamente demonstrou o

seu amor a estas nobres terras de Alcobaça, Vieira Natividade; e lastimo ainda, como Viana da Mota nessa ocasião o lastimou comigo, que a guerra europeia tivesse tão tragicamente quebrado o fio desses serões de romagem espiritual, que deveriam ter-se realizado anualmente, vindo aqui os mais eminentes profissionais e amadores de arte portugueses. […]" [NDG, 1942: pp. 60-1]

Na conferência, refere-se a outros monumentos patrióticos da província, o castelo de Leiria, o castelo de Tomar, o mosteiro da Batalha, até chegar aos túmulos de D. Pedro e de D. Inês, para expor a sua adesão à hipótese levantada por José de Figueiredo e em grande parte sustentada pela opinião de Émile Mâle de que o escultor dos túmulos seria português e não francês, como defendia a crítica mais tradicional. As considerações iniciais são sobretudo interessantes pelo valor de unicum atribuído aos túmulos:

"Porque é preciso lembrar sempre que o que torna singulares no mundo estes monumentos religiosos, destinados a ficar numa igreja, é que nêles se abriu a única excepção conhecida em tôda a vastíssima iconografia medieval, isto é, que nêles se esculpiram temas históricos, de amor humano e não apenas assuntos religiosos, de amor divino". [NDG: p. 72]

Este mesmo ponto tinha sido desenvolvido até à exaustão na conferência intitulada Dona Inês de Castro, pronunciada em Sevilha, em 6 de outubro de 1929, durante a "Semana Portuguesa em Sevilha", integrada na "Exposição Hispano-Americana de Sevilha", onde o poeta aparece preocupado em divulgar a tese da nacionalidade portuguesa do escultor dos túmulos como a sua nova cruzada.

Por vezes o enunciado teórico de alguns valores canónicos acabará por ser transposto pelo poeta para a própria produção literária, numa verdadeira interpenetração de papéis. De um esquecido e inaugural romance intitulado "Pedro Cru", dado a público exclusivamente na antologia de 1904 Poesias Escolhidas [PE: pp. 37-43], um esboço para uma figuração dramática, passando pelo projeto de O Romance de Pedro e Inês, enunciado em Ilhas de Bruma como estando em preparação , até ao livro A Paixão de Pedro o Cru [PPC], com uma 1.ª edição em 1940, seguida de outra em 1943, passam

mais de 20 anos em que o tema não deixa de obcecar Lopes Vieira, chegando inclusivamente a metamorfosear-se em guião para o cinema de índole nacionalista, com o filme Inês de Castro, de 1945, de Leitão de Barros.

3. Terceiro Serão de Arte de Alcobaça: agosto 1935

A partir de 1935, as romagens readquirem uma funcionalidade específica em ligação com as obras de restauro do Mosteiro, embora sem nunca alcançarem o brilho dos primeiros serões. Nesse mesmo ano, Lopes Vieira conseguia levar à cena, no adro do mosteiro, a representação de A Castro e, no claustro, do Auto da Mofina Mendes, pela empresa Rey Colaço-Robles Monteiro, num espetáculo a que assistiram entre cinco a seis mil pessoas.

Em 24 de agosto de 1935, num artigo do Diário de Lisboa pode ler-se a preocupação constante, em que se pressente a vontade do poeta, de devolver a arte dramática do espetáculo ao povo: "[…] E porque os preços dos bilhetes são muito acessíveis, o espectaculo pode tambem, e na verdade, apontar-se como um grande espectaculo popular". (AN, 1935: p. 3). Conseguia, assim, reunir as condições que lhe permitiam a metamorfose desejada entre um ato individualista de puro gozo estético para um ato nacionalista de pleno usufruto patrimonial, por um grupo alargado de portugueses, naquilo a que hoje chamaríamos uma clara consciência da necessidade de democratizar o acesso às manifestações artísticas nacionais como reflexão sobre a própria identidade cultural.

4. Quarto Serão de Arte de Alcobaça: agosto 1941

Em 1941 ainda consegue voltar a editar este programa, com uma segunda representação de A Castro, mas era evidente que muitas promessas de 1929 tinham ficado por cumprir, como algumas notas acrescentadas à conferência No mosteiro de Alcobaça demonstram. A questão da interpretação da iconografia dos túmulos bem como a polémica sobre a colocação exata dos mesmos inquietaram profundamente o escritor, que nunca deixou de olhar para Alcobaça como uma terra de arte. Quando publica a conferência No Mosteiro de Alcobaça no volume de ensaios Nova demanda do Graal, acrescenta a nota 12), onde se pode ver bem a sua desilusão com a pouca eficácia da instituição cultural em Portugal: "Em 1940 foi oficialmente determinada a re-colocação dos túmulos, não executada todavia até agora. (Fevereiro de 1942)." [NDG: p. 74]. Ao mesmo tempo, são um sinal inequívoco da desilusão de Lopes Vieira

com a capacidade de Portugal para cumprir o ambicioso programa de reaportuguesar Portugal, tornando-o europeu.

Paralelamente ao sucedido com a campanha dedicada a Gil Vicente, o programa dedicado aos Serões de Alcobaça finalizava para Lopes Vieira com uma nota de amargura: a de alguém que, amando profundamente o seu país, a sua arte e o seu património, estrategicamente concebeu vários programas culturais para o divulgar e fazer amar, nacional e internacionalmente, para concluir da pouca eficácia com que os poderes estatais utilizam esse bem único e essencial. As palavras ditas na conferência inédita, Glórias de Leiria, revelam-se de uma atualidade assustadora e mostram-nos como há erros culturais que se podem refletir na história da cultura de um país com o amargo sabor de velhos fantasmas de glórias passadas, que continuamos a não saber reinvestir no futuro europeu de Portugal:

> "Alcobaça, sempre à sombra do seu mosteiro e sob a influição dos seus túmulos célebres no mundo, tem disfrutado as vantagens e a nobreza duma terra de arte. Razão para que os chamados homens práticos compreendam que até o comércio, os negócios, as coisas materiais da vida, só prosperam quando os interesses espirituais os cobrem e os ajudam a desenvolver-se. O mestre genial que lavrou os túmulos de Alcobaça fez muito mais por essa vila que todos os seus comerciantes e capitalistas, e Alcobaça é citada no mundo e é um centro universal de turismo porque algumas esculturas sublimes foram abertas num calcáreo em memória duma tragédia que os poetas tornaram imortal". (apud Nobre, 2005, II: 672)

Talvez Antero de Quental suspeitasse que a reedificação nacional não se pode fazer sobre espectros… Mas Afonso Lopes Vieira quis povoar o património cultural dos portugueses com a glória do passado: terá conseguido algo mais duradouro do que o brilho episódico de fantasmas?

Bibliografia:

Bibliografia Ativa:

Vieira, Afonso Lopes, (1910). "Trindade Coelho: A proposito do seu volume de Cartas" in A Lucta, 27 de Fevereiro, p. 1.

____, 1904, [PE] POESIAS ESCOLHIDAS — 1898-1902, ed. Viuva Tavares Cardoso, Lx.

____, 1910, [PPP] O POVO E OS POETAS PORTUGUESES. Conferência lida pelo autor no teatro D. Maria II em 12 de Janeiro de 1910, Typ. "A Editora", Lx.

____, 1914, [SAlc] Palavras para abrir o Serão [Alcobaça 1914] [BML, n.º 33406 e 32880]

____, 1917, [IB] ILHAS DE BRUMA, of. de Francisco França Amado, Coimbra, 14 de Abril.

____, 1922, [DG] EM DEMANDA DO GRAAL, Soc. ed. Portugal-Brasil, Lx.

____, 1927, "MOSTEIRO DE ALCOBAÇA" e "PINHAL DE LEIRIA E S. PEDRO DE MOEL" in Guia de Portugal. 2.º vol. Estremadura, Alentejo, Algarve, "Bib. Nac. de Lisboa", Lx., pp. 612-26 e 648-52.

____, 1929, "POR AMOR AO MOSTEIRO" — Conferência por Afonso Lopes Vieira (no serão dedicado aos operários de Alcobaça) em 25 de Julho de 1929, in Notícias de Alcobaça, Alcobaça, 28 de Julho de 1929.

____, 1929, "DONA INÊS DE CASTRO" — Conferência do sr. dr. Afonso Lopes Vieira, pronunciada em Sevilha, in A Voz, ano III, n.º 967, Lx., 17 de Outubro, pp. 1-2.

____, 1939-40, [PPC] A Paixão de Pedro o Cru, Liv. Sá da Costa, Lx., Dezembro-Janeiro (1.ª ed.) — 1943, A Paixão de Pedro o Cru, Liv. Sá da Costa, Primavera, Lx. (2.ª ed.).

____, 1941, "A Castro representada diante da Grande Fachada de Oiro da Igreja de Alcobaça é um Espectáculo de Beleza Universal — diz Afonso Lopes Vieira" in Diário de Notícias, n.º 27133, 23 de Agosto, p. 1.

____, 1942, [NDG] NOVA DEMANDA DO GRAAL, Liv. Bertrand, Lx.

Espólio da Biblioteca Municipal de Leiria:

BML, Cartas e outros escriptos dirigidos a Afonso Lopes Vieira, XIV volumes.

BML, A29 - Correspondência de Afonso Lopes Vieira a Augusto Rosa.

BML, A118 - Correspondência de Afonso Lopes Vieira a Leonor de Castro Guedes Rosa.

BML, A125 - Correspondência de Afonso Lopes Vieira a Leonor de Castro Guedes Rosa.

BML, RI, f. 103v, Carta de Viana da Mota.

BML, ms. n.º 33406 – Palavras para abrir o Serão de Alcobaça.

Espólio do Arquivo Nacional da Torre do Tombo:

ANTT, 545 - correspondência de Afonso Lopes Vieira a Augusto Rosa.

Bibliografia Passiva:

Anónimo, (1913). "Uma Festa d'Arte" in Semana Alcobacense, 24 de Agosto de 1913, pp. 1 e 2. [R, I: f. 96v.]

Anónimo, (1913). "Camara Municipal. Sessão de 27 de Agosto", sl., sd., [1913]. [R, I: f. 97v.]

Anónimo, (1929). "Um Serão de Arte no Mosteiro de Alcobaça. Do brilhantissimo programa fez parte uma notavel palestra do sr. dr. Afonso Lopes Vieira (Alcobaça, 25)" in Diário de Notícias, n.º 22807, "de Norte a Sul", 27 de Julho de 1929, p. 11. [R, II: f. 65r.]

Anónimo, (1929). "Por Amor do Mosteiro. Conferencia por Afonso Lopes Vieira (no serão dedicado aos operários de Alcobaça) Em 25 de Julho de 1929" in Notícias de Alcobaça, Julho de 1929. [R, II: f. 65v.]

Anónimo, (1929). "A 'Semana Portuguesa' em Sevilha. O sr. Afonso Lopes Vieira realizou, ontem, com grande exito, a sua brilhante conferencia" in O Século, 7 de Outubro de 1929. [R, II: f. 67r.]

Anónimo, (1929). "Dona Inês de Castro. Conferencia do sr. dr. Afonso Lopes Vieira, pronunciada em Sevilha. Realizada na Semana Portuguesa em Sevilha, no dia 6 de Outubro de 1929" in A Voz , 7 de Outubro de 1929. [R, II: f. 16v.]

Amaro, Luís, (1972). "Correspondência inédita de Afonso Lopes Vieira" in Colóquio/Letras, n.º 5, Janeiro: 37-43.

Campos, Agostinho de, (1925). (org. e pref.) Afonso Lopes Vieira (Verso e Prosa), "Antologia Portuguesa", Lisboa: Livr. Aillaud & Bertrand.

Coelho T[rindade], (1961). "Sobre o Nacionalismo Literário" in O Senhor Sete, Lx., pp. 243-90.

Conceição, Serras, "Uma festa de arte no Mosteiro de Alcobaça" in Notícias de Alcobaça, 24 de Agosto de 1913, pp. 1 e 2. [R, I: f. 97r.]

Mourão-Ferreira, David, (1979). "Dois textos sobre Afonso Lopes Vieira" in Lâmpadas no escuro — de Herculano a Torga — ensaios, Lisboa: Arcádia: 103-38.

Martins, Guilherme d' Oliveira, (2016). Na senda de Fernão Mendes: percursos portugueses no Mundo, Conferências do Mosteiro, Batalha.

Natividade, M. Vieira, (1910). Ignez de Castro e Pedro o Cru perante a iconographia dos seus tumulos, clichés de Ant. Natividade, typ. "A Editora", Lisboa.

Nobre, Cristina (2005). Afonso Lopes Vieira. A reescrita de Portugal, vol. I e vol. II, Inéditos, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Pereira, José Carlos Seabra, (1983). "Tempo neo-romântico (contributo para o estudo das relações entre literatura e sociedade no primeiro quartel do século XX)" in Análise social, vol. XIX, nºs. 77-78-79, 3º, 4º e 5º: 845-73.

Quental, Antero de, (1996). Causas da Decadência dos Povos Peninsulares [apud Prosas, vol. II, Imp. da Un. de Coimbra, 1926], Lisboa: Ulmeiro, 7.ª ed.

Ribeiro, Aquilino, [1949]. "Afonso Lopes Vieira e a Evolução do seu Pensamento" in Camões, Camilo, Eça e alguns mais, Lisboa: Ulmeiro, sd.: 271-335.

Ribeiro, Armando, (1935). "Recordações. Nos claustros de Alcobaça" in Diário de Lisboa, n.º 4586, ano 15.º, Lx., 24 de Agosto, p. 2.

Simões, João Gaspar, (1959). "O Renascimento Nacionalista. 2) Fase esteticista: Afonso Lopes Vieira e o Saudosismo Arcaizante" in História da Poesia Portuguesa do século vinte. Acompanhada de uma antologia, des. de Bernardo Marques, Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade: 351-6.

Trigueiros, Luís Forjaz, (1979). "Identidade cultural e humana de Afonso Lopes Vieira" in Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras, Sessão solene comemorativa do 1.º centenário do nascimento de ALV, em 26 de Outubro de 1978, tomo XX, Lx., pp. 333-50.

PATRIMÓNIO CULTURAL, COMUNIDADE E GLOBALIZAÇÃO

Fernando Magalhães - Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais – Pólo do Instituto Politécnico de Leiria (CICS.NOVA.IPLeiria) / Interdisciplinary Centre of Social Sciences - I.P. Leiria (CICS.NOVA.IPLeiria)

"Os Portugueses levaram as túlipas, o chocolate e os diamantes para a Holanda, introduziram na Inglaterra o hábito do chá das cinco e deram a Bombaim a chave do Império. Ensinaram a África a proteger-se contra a malária e levaram carregamentos de escravos para a América. Introduziram, na Índia, o ensino superior, o caril e as chamuças e, no Japão, a tempura e as armas de fogo" (Page, 2008).

Introdução

No ano 2015, fez 600 anos que os portugueses iniciaram a aventura dos Descobrimentos, com a conquista da cidade de Ceuta, no norte de África. Saídos do mais ocidental reino da Europa, encetaram o irreversível processo de globalização. Não se podendo comparar escalas temporais, nem espaciais, pode-se afirmar que, no contexto europeu, Portugal, não sendo, nem grande, nem pequeno, não mais rico nem mais pobre do que os outros reinos europeus, ocupou, contudo, uma área geográfica que incentivou a abertura aos oceanos e as posteriores Descobertas. Não ocupando, também, uma geografia central, no contexto de um continente que tem concentrado mais população no norte ocidental, o seu posicionamento, favoreceu a viragem dos portugueses para o mar, e para as suas aventuras marítimas. Estas passaram a marcar, com mais veemência, as narrativas socioculturais e económicas, comunitárias, primeiro do reino, no século XV, depois, da nação, no século XVIII. As Descobertas marítimas, iniciadas pelos portugueses, com a conquista de Ceuta, em 1415, têm ocupado um lugar de relevo na sociedade portuguesa ao longo da história nacional, para além da constituição do Reino de Portugal, reconhecida pelo reino de Leão, no século XII. Estes dois feitos originaram a construção de uma série de estruturas simbólicas e de apoio às suas atividades, que viriam a transformar-se em ícones ou testemunhos de tempos considerados áureos na história da comunidade. A partir do século XVIII, muitos destes testemunhos, e outros que viriam a ser construídos posteriormente, foram transformados em elementos simbólicos para a construção da nação, seu reconhecimento e sua projeção interna e externa, no que se designou de património cultural.

Este texto aborda, por um lado a problemática da comunidade, essencial para a senda dos Descobrimentos, visto que se constituiu no canto mais ocidental da Europa um grupo social, com um sentido de unidade fortalecido pelas elites políticas e culturais ao longo dos séculos, e por outro, como o património cultural tem sido apropriado por essas mesmas elites, no sentido de se consolidar e fortalecer ainda mais esse sentido de comunidade.

Comunidades, territórios e sentimentos de pertença

De um modo geral, e, relembrando-nos constantemente que a memória do passado influencia a construção do presente, o processo de globalização foi provido de várias fases que influíram de forma mais ou menos intensa na construção e (re) imaginação de novas comunidades locais. Apropriando-nos da expressão de Benedict Anderson, *a comunidade imaginada* (2005), sublinhamos que a partir do século XVIII, se imaginaram efetivamente as novas comunidades nacionais, dentro das quais se recriaram as comunidades regionais e as locais tal como as concebemos na atualidade. Enquanto antropólogo, mais do que ler linearmente o passado interessa-me compreender o processo de transformação das comunidades ou agrupamentos humanos, nos últimos dois séculos, e o papel que o património tem desempenhado nessa dinâmica transformativa do conceito de comunidade. Num mundo globalizado, podemos entender por comunidades locais, agrupamentos que vão desde a aldeia, ao bairro da cidade ou da vila que habitamos até à própria cidade, nação ou mesmo comunidades transnacionais como é o caso da União Europeia, e ainda as comunidades desterritorializadas, como é o caso das comunidades virtuais. Neste contexto é pertinente citar alguns dos investigadores que mais têm contribuído para a análise e operacionalidade do conceito de comunidade. Desde os estudos clássicos de Ferdinand Tonnies (1957), Émile Durkeim (1977), Ander Egg (1980), Anthony Giddens (1991) ou Zigmund Bauman (2001) várias têm sido as noções de comunidade que acompanham a maior abertura das sociedades perante o processo de globalização, experimentado pelo Homem.

Fruto do seu tempo, em que a sociedade europeia industrial se encontrava a sair da conceção tradicional de comunidade, Tonnies foi percursor na teorização do conceito de comunidade que justapunha ao de sociedade. O autor definiu comunidade como "uma forma de vida antiga que se desenvolveu a partir da agregação de famílias num mesmo espaço, caracterizando-se por uma coesão social baseada em laços de sangue, de amizade, de costume e de fé" (Tonnies, 1957). Tratava-se de um conceito que

pressuponha uma unidade baseada nas relações pessoais íntimas. Essas relações visavam satisfazer desejos e sentimentos fundamentais e estavam assentes em contactos pessoais ricos e profundos. O conceito de comunidade, para Ferdinand Tonnies, tinha por base um alto grau de intimidade pessoal, relações sociais afetivamente alicerçadas, compromisso moral, coesão social, continuidade e perenidade no tempo. A sociedade, por seu turno, caracterizava-se por "relações contratuais restritas e impessoais, resultantes do cálculo e da reflexão" (Tonnies, 1957). Apesar de os ver como conceitos opostos, o autor defende que existem características de ambos nas duas formas de organização social (Worslei, 1977).

Émile Durkheim observa duas formas de organização social: a *comunidade*, caracterizada por relações sociais mecanizadas a que dá o nome de solidariedade mecânica e a *sociedade*, cujas relações estabelecidas entre os seus membros se regulam pela organicidade, ou solidariedade orgânica. Assim a comunidade consiste numa população homogénea, com uma uniformidade de crenças, grupos de divisão do trabalho pouco vincada, poucos papéis sociais especializados, exibem a solidariedade mecânica e uma estrutura legislativa de tipo repressivo (Durkheim, 1977). As sociedades modernas implicam uma população heterogénea, a diversidade de crenças, opiniões e comportamentos, assim como leis mais reintegradoras do que repressivas. As suas ligações baseiam-se na interdependência entre os indivíduos, emergindo da diversidade e da complementaridade de interesses entre os mesmos.

Nos anos 80, quando a globalização e a transnacionalização colocam definitivamente em causa o enclausuramento de populações e culturas em fronteiras territoriais, Ander-Egg (1980) define a comunidade como um "agregado social com um conjunto de interesses vitais comuns, com uma elevada densidade social e forte sentimento de pertença". A comunidade pressupõe, segundo o autor, "uma proximidade geográfica que permita uma estruturação sólida de tais interesses".

Outros sociólogos contemporâneos, tais como Anthony Giddens (1991), entendem que a noção de comunidade compreende "diversos conjuntos de elementos que devem ser distinguidos: podem ser relações comunais per se (vinculadas ao lugar); laços de parentesco; relações de intimidade pessoal (amizade); e relações de intimidade sexual" (Giddens, 1991). Previamente, em finais dos anos 70, Peter Worsley tinha apresentado a noção de comunidade como "um corpo de indivíduos que habitam a mesma localidade e têm identidade de carácter; determinada espécie de propriedade coletiva; certo nível de organização política; um sentido de fraternidade e um conjunto

uniforme de crenças religiosas, devendo ser etnicamente homogéneos e realizando talvez uma função especifica" (Worsley, 1977). Pelo menos até finais do século XX, estas características, ou pelo menos algumas delas, pareciam estar presentes em determinadas sociedades estudadas por antropólogos e sociólogos (Worsley, 1977). A noção de partilha de interesses comuns, de fraternidade e de identidade ou, pelo menos, de uma ou mais dimensões identitárias comuns, continuam a ocupar um lugar central nos discursos comunitários atuais. O mesmo não se pode afirmar relativamente ao "enfronteiramento" e isolamento geográfico dos povos.

No século XXI, emergindo novas formas de comunidade, que já não são localmente territorializadas, tais como as comunidades virtuais, telemáticas ou ciber-comunidades, têm-se colocado novas questões: por um lado desafia-se a dimensão (neste caso inexistente) de território, por outro lado, as novas formas de comunidade baseiam-se em teias de pertença impessoais, onde a mediação do computador ou do *smartphone* não excluem a influência e alteração comportamental dos indivíduos que as compõem e que se encontram em interação frequente. Neste sentido, podemos entender território, como um conceito lato e nada resumido à geografia, o espaço é o mundo. Contudo, o denominador que mantém os indivíduos unidos e em constante interação está sobretudo ligado a critérios conectados com interesses e pertenças afetivas comuns. Na atualidade, estes tipos de comunidades identificam-se mais pelos seus consumos, ou pela forma como os sujeitos se relacionam entre si e com os objetos, do que pela pertença territorial. Assim, um grupo ecológico tanto constitui uma comunidade como um grupo de amigos do museu X ou Y.

As comunidades virtuais foram definidas pela primeira vez por Howard Rheingold, em 1993. Para o autor, a comunidade virtual pode ser entendida como "uma agregação cultural formada pelo encontro sistemático de um grupo de pessoas no ciberespaço", (Rheingold, 1996) sendo caracterizada pela "co-atuação de seus participantes, os quais partilham valores, interesses, metas e posturas de apoio mútuo, através de interações no universo on-line" (Mussoi, *et all.,* 2007). De facto, como sintetizam os investigadores, com base em Schlemmer (2005), para além da inexistência do conceito de território, as comunidades virtuais partilham com a conceção clássica de comunidade, a união dos seus membros mediante a perseguição de interesses ou finalidades comuns. As comunidades virtuais integram ainda "todas as formas de expressão, bem como a diversidade de interesses, valores e imaginações, inclusive a

expressão de conflitos, isso tudo devido à sua diversificação, multimodalidade e versatilidade" (Schlemmer, 2005 *in* Mussoi, *et all.*, 2007).

Em resumo, o sentimento de pertença, em que o indivíduo tem consciência de partilha de características comportamentais comuns aos outros elementos do agregado, sobrepõe-se à conceção da territorialidade, quando nos referimos às comunidades virtuais.

O papel do património: afirmação da comunidade local

No que diz respeito à afirmação comunitária endógena e exogenamente, visto que a asserção de um novo grupo tanto depende da legitimidade de quem enuncia o novo "espaço" como do seu reconhecimento interno e externo (Bourdieu, 1989) podemos afirmar que os monumentos e o património cultural constituíram dispositivos inventados pelas lideranças políticas e culturais num tempo específico, a modernidade do século XVIII, enquanto ancoradouros da memória e *matéria-prima* para a criação da comunidade nacional.

Recuando mais de dois séculos, quando em 21 de Julho de 1798 Napoleão Bonaparte se dirigiu às suas tropas, no decorrer da batalha das Pirâmides, junto à Esfinge de Gizé, e declamou: "soldados, do alto destas pirâmides, quatro mil anos vos contemplam", mal imaginava o papel que esse património iria desempenhar na projeção global de nações inteiras, no século XXI. Nessa época, o desprezo do passado e dos seus objetos, símbolos do despotismo, do atavismo e de profundas desigualdades sociais (Connerton, 1993) coincidia com a sua perseguição, como forma de legitimar a instauração das novas comunidades nacionais/locais que começavam a emergir (Yañez, 1999). Estes novos tipos de comunidade, baseadas no racionalismo iluminista, ansiavam pelo afastamento dos dogmas predominantes ao longo da Idade Média, em particular do clero. Durante séculos, a Igreja determinou a vida das mais variadas comunidades, tendo sido um dos principais produtores de objetos, posteriormente apropriados para construir as narrativas nacionais, tais como mosteiros e igrejas. Diferente tipo de arquitetura monumental, produzida pelo outro grupo privilegiado da sociedade medieval, a nobreza, cumpriu os mesmos desígnios, nomeadamente palácios, jardins, fontes e castelos. Nesta senda, a extinção das ordens religiosas, dos grupos sociais medievais, assim como dos reinados absolutistas, libertou as suas frequentemente imponentes construções e demais objetos, que foram apropriados pelas novas elites do século XIX para a construção dos discursos nacionalistas. Muitos desses objetos,

desocupados pelos seus antigos inquilinos, passaram para as mãos dos novos Estados-Nação, que ora os ocuparam e abriram ao público para dele usufruir, supostamente em nome da cidadania, ora os deixaram abandonados e sujeitos ao vandalismo, por dificuldades financeiras. Por exemplo, em Portugal, coincidindo com períodos de grandes dificuldades financeiras, os poderes revolucionários que foram beber à Revolução Francesa, votaram muitos dos antigos conventos, mosteiros e palácios ao abandono, ruina e decadência.

Alguns objetos, sobretudo materiais e edifícios de arquitetura monumental, foram apropriados pelas elites políticas e culturais, que a partir do século XVIII, os transformaram em património cultural. A partir desse momento, passa a ser-lhes atribuída a capacidade de materializar a memória dos eventos do passado, sendo considerados enquanto elementos detentores de um valor ímpar no processo de construção das comunidades nacionais (Silva, 1997), na medida em que a legitimam através do passado. O recém-nascido património cultural consiste, portanto, na transformação de muitos objetos em símbolos da grandiosidade da nação, e testemunho da capacidade de realização dos seus Grandes Homens, simbolizando o empenho do Estado na concretização dos novos ideais da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Consolida-se, dessa forma, um novo tipo de comunidade: a comunidade nacional (Cantarel-Besson, 1981; Duncan, 1991).

Em Portugal, a emergência da noção de património cultural nacional, também deve ser visto à luz do surgimento do Estado-Nação e da noção de comunidade de identidade nacional, que se fortalece entre os séculos XVIII e XIX (Silva, 1997). A primeira legislação nacional sobre património histórico e cultural português remonta a 1721, quando no dia 20 de Agosto desse ano, o rei João V (1706 -50) manda publicar um Alvará em forma de Ley notável, em que pela primeira vez preconiza a proteção dos monumentos antigos. São considerados vestígios da história da nação portuguesa, cuja "análise e estudo permitiria escrever essa mesma história, sendo a sua conservação preconizada na medida em que «podem servir para illustrar, e testificar a verdade da mesma Historia. (Alvará régio de 20 de Agosto de 1721). "Memórias" que não servem, apenas, para a escrita de uma história de cuja memória só eles restam, mas, também, para manifestar, e dar a ver, "a gloria da antiga Lusitania"". (Alvará régio de 20 de Agosto de 1721) (Prata, 2010).

Apesar da nacionalização de alguns bens reais ter acontecido no segundo quartel do século XIX, a classificação efetiva dos monumentos só veio a ocorrer com a

implantação da República e subsequente fundação de instituições responsáveis pela gestão desse património. É nesta linha de pensamento que surge, por decreto emanado em 30 de Abril de 1929, a Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais [DGEM]. Extinta em 2006, tinha por missão "promover a qualidade do património arquitectónico ao nível do projecto, das técnicas e dos materiais de construção, através da salvaguarda de valores de distinção e identidade, susceptíveis de constituírem um legado patrimonial para as gerações futuras e um contributo para o desenvolvimento regional" [22].

Em 1997, o Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR) passou a constituir a instituição responsável pela gestão do património arquitetónico nacional, assumindo como missão "salvaguardar e valorizar os bens materiais imóveis que, pelo seu valor histórico, artístico, científico, social e técnico, integrem o património arquitetónico do país" (Decreto-lei nº 120/97 de 16 de Maio).

Em 29 de Março de 2007, no âmbito do Programa de Reestruturação da Administração Central do Estado (PRACE), é criado o Instituto de Gestão do Património Arquitetónico e Arqueológico (IGESPAR), que resulta da fusão do IPPAR com o Instituto Português de Arqueologia (IPA), incorporando, ainda, parte das funções da antiga Direcção Geral de Monumentos Nacionais (Decreto-lei n.º 96/2007 de 29 de Março).

Por sua vez, em 25 de maio de 2012 o IGESPAR é substituído pela Direção Geral do Património Cultural (Decreto-lei n.º 115/2012 de 25 de maio). Esta Direção Geral agrega ainda o "Instituto dos Museus e da Conservação I.P., exceto quanto a um conjunto de museus situados nas circunscrições territoriais das direções regionais de cultura, e da Direção Regional de Cultura de Lisboa e Vale do Tejo nos domínios da salvaguarda e valorização e divulgação do património cultural imóvel, móvel e imaterial, e do apoio a museus.

Para além disso, a Direção -Geral do Património Cultural sucede nas atribuições da Biblioteca Nacional de Portugal relativas à Biblioteca da Ajuda, a qual passa a estar integrada no Palácio Nacional da Ajuda, bem como nas atribuições da Comissão para o Património Cultural Imaterial nos domínios instrutórios e decisórios.

A sua missão passa por assegurar a gestão, salvaguarda valorização, conservação e restauro dos bens que integrem o património cultural imóvel, móvel e imaterial do

[22] Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais [online]. A missão [consultado em 01/11/10: 23.50], disponível em http://www.monumentos.pt/Monumentos/forms/001_A.aspx.

país bem como desenvolver e executar a política museológica nacional" (Decreto-lei n.º 115/2012 de 25 de maio, 2772).

A construção e afirmação das comunidades locais deve ser vista, nesta fase, à luz do espaço nacional onde a mesma está integrada. Os seus monumentos constituíram a *matéria-prima*, a partir da qual se efetivaram sentimentos de pertença à comunidade nacional. Todos estes institutos foram criados e fazem parte da estrutura organizativa e burocrática dos Estados-Nação. No caso português, o IGESPAR depende hierarquicamente do Ministério da Cultura. Este é apresentado no *Art.º 19* do Decreto-Lei n.º 251-A/2015 de 17 de dezembro, como "área de Governo da Cultura tem por missão formular, conduzir, executar e avaliar uma política global e coordenada na área da cultura e domínios com ela relacionados, designadamente, na salvaguarda e valorização do património cultural, no incentivo à criação artística e à difusão cultural, na qualificação do tecido cultural e, em coordenação com o Ministro dos Negócios Estrangeiros, na internacionalização da cultura e língua portuguesa" (https://www.portugal.gov.pt/pt/gc21/area-de-governo/cultura/acerca). É composto pelo ministro da Cultura que "exerce a direção sobre: a) A Inspeção-Geral das Atividades Culturais; b) O Gabinete de Estratégia, Planeamento e Avaliação Culturais; c) A Direção-Geral das Artes; d) A Direção-Geral do Património Cultural; e) As direções regionais de cultura".

No mesmo artigo, é ainda referido que "o Ministro da Cultura exerce a direção da Biblioteca Nacional de Portugal e da Direção-Geral do Livro, dos Arquivos e das Bibliotecas, em coordenação com o Ministro da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior em matéria de repositórios digitais.

4 - O Ministro da Cultura exerce a superintendência e tutela sobre: a) O Instituto do Cinema e do Audiovisual, I.P.; b) A Cinemateca Portuguesa-Museu do Cinema, I.P.; c) O Organismo de Produção Artística, E.P.E., que integra o Teatro Nacional de São Carlos e a Companhia Nacional de Bailado; d) O Teatro Nacional de São João, E.P.E.; e) O Teatro Nacional D. Maria II, E.P.E.." (https://www.portugal.gov.pt/pt/gc21/governo/lei-organica-do-governo) entre outros.
Para além desta, não há, de facto, muito mais informação disponível ao público sobre o Ministério da Cultura, nem sobre as relações que Portugal estabelece com espaços transnacionais, como a União Europeia ou a CPLP (Comunidade de Países de Língua Portuguesa), nem com as suas regiões.

Portugal, enquanto comunidade nacional inventada e reinventada, partilhou, portanto, com as outras nações europeias a invenção dos conceitos de museu e de património cultural. Teve, no entanto, as suas particularidades. Tal como outras nações, como o caso de França, por exemplo, que transformou um dos mais imponentes palácios reais, o Louvre, de acesso privado, em museu público, as lideranças portuguesas procuraram nos períodos áureos da nossa história, os monumentos que serviriam para incorporar a ideia de comunidade nacional. Foi assim que, pela pena de líderes como Alexandre Herculano (1810-1877), nasceu efetivamente a comunidade nacional "moderna" portuguesa. Antes existia o Reino Medieval. O nascimento da comunidade nacional tem as suas origens na Batalha de Aljubarrota, entre 1383 e 1385, de acordo com Alexandre Herculano. As ambições de Castela saíram frustradas neste primeiro período, em que o reino correu o risco de cair sob o domínio castelhano, graças ao povo, que pela primeira vez apoiou um rei: João, Mestre de Avis.

É este suporte popular que se encontra na base dos argumentos do historiador, escritor e político, quando defende estarem aqui as bases da comunidade nacional portuguesa. Anne-Marie Thiesse (1999) estudou Herculano e a sua ação na fundação da comunidade nacional, referindo que, para "além de consagrar numerosos romances aos conflitos políticos e sociais da Idade Média Nacional, redigiu a primeira grande História de Portugal" (Thiesse, 1999: 136),entendendo-se neste contexto, a construção da história da nação, que se confunde com a própria construção do espaço nacional português.

Alexandre Herculano, na sua obra *Lendas e Narrativas*, evidenciou alguns dos elementos simbólicos ou icónicos que estiveram subjacentes à formação da identidade nacional, no século XIX. O autor incorpora a nação quando se refere à pátria portuguesa enquanto território vivido e de cidadania. Para Herculano, "a pátria não é a terra; não é o bosque, o rio, o vale, a montanha, a árvore, a bonina: são-no os afectos que esses objectos nos recordam na história de vida: é a oração ensinada a balbuciar por nossa mãe, a língua em que pela primeira vez ela nos disse: - "meu filho"" (Herculano, 1858). A partir da publicação de *O Bobo* (1988) [1878], e do *Monge de Cister* (1986) [1848], Herculano introduz o romance histórico em Portugal. Destaca a Batalha e Alcobaça, nas suas obras, sendo nos seus respetivos mosteiros que se concentram os passos decisivos, retratados em alguns dos seus mais importantes romances e que conduziram ao estabelecimento da nacionalidade. Assim, a partir das aventuras de um monge cisterciense que habita o mosteiro de Alcobaça, o autor analisa o quadro sociocultural e

político português do tempo de João I, em particular, as lutas sociais e políticas, que se desenrolaram sob o seu reinado.

A localização de Alcobaça junto à Batalha, e a influência dos cistercienses sobre a sociedade da época, são reconhecidos no *Monge de Cister*. O apoio que o abade de Alcobaça deu a João I, na batalha de Aljubarrota, garantiu-lhe um lugar de relevo, assim como à ordem cisterciense, nas cortes reais. Como refere Herculano,

> "Do número de irresolutos foi a princípio o abade de Alcobaça, que, senhor de quinze vilas e de dois castelos e fronteiro de quatro portos de mar, seria sem dúvida aliciado por ambos os partidos contendores para se unir a eles. De um documento, mandado exarar em Abril de 1385 pelo arcebispo de Braga, D. Lourenço, se vê que o reverendo abade favorecera el-rei de Castela, prestando-lhe abundantes vitualhas para o seu exército quando viera sobre Lisboa. É certo, porém, que quando se deu a batalha de Aljubarrota ele mandou o irmão Martim de Ornelas com bom troço de gente em socorro do Mestre de Avis, pelo qual se havia formalmente declarado nas Cortes de Coimbra, celebradas pouco antes e em que o Mestre fora proclamado rei. Desde então este poderoso vassalo da coroa, que antevira o triunfo provável da causa da nacionalidade e da independência portuguesa, ganhou na corte de D. João I notável importância e valia […]" (Herculano, 1986).

Na sequência do pensamento de Herculano, podemos afirmar que se destacam várias fazes na formação de Portugal enquanto comunidade nacional, no seu reconhecimento interno e externo, bem como na sua projeção global: uma fase prévia que coincide com a Idade Média, representando a reconquista de Portugal aos mouros e a composição sociocultural e geográfica do território nacional. A outra fase, coincidente com a Batalha de Aljubarrota, em que portugueses e castelhanos se degladiaram nos campos do atual concelho da Batalha. As outras fases foram, o período dos Descobrimentos, que originou de facto a primeira grande globalização, o iluminismo e o século das luzes que viu nascer Herculano e o Estado Novo, e o século XX que em que se reafirmou o nacionalismo português.

Ao longo dos cerca de 900 anos da história de Portugal, a vida social e cultural das suas populações, manifestou-se em comportamentos culturais mais ou menos

objetivados em construções de dimensão quer material quer imaterial. Ou melhor, objetos em que pode predominar uma das dimensões sobre a outra.

Assim, detendo uma longa história e pouco assolado por catástrofes naturais, digamos que durante o período situado entre a fundação do Reino de Portugal, no século XII, e o século XIX, foram edificadas grandes construções monumentais sobretudo ligadas ao clero e à nobreza, bem como se formularam e consolidaram a língua e outros comportamentos culturais, de âmbito mais imaterial, tais como lendas, mitos ou canções. Os edifícios monumentais erigidos ao longo da Idade Média, obtendo uma função simbólica, mas sobretudo de uso, quer para atividades religiosas, quer para habitação da nobreza, não podem, no entanto, ser confundidos com os monumentos atuais, consequência da implantação dos projetos nacionais da Revolução Francesa, e nacionalização dos bens dos extintos grupos sociais, em particular do clero.

Ao longo da Idade Média, e à semelhança de outros Estados europeus, com uma população maioritariamente agrícola e pobre, destacam-se em Portugal construções de relevo perpetradas sobretudo pelos dois grupos sociais dominantes: nobreza, clero, como anteriormente citado. Tendo em conta a centralidade da religião na sociedade e cultura da época, os edifícios religiosos cruzam-se com a vontade civil, de reis e nobres, de agradecer a Deus, vitórias vencidas contra o outro. Entendemos este outro de forma abrangente, como o território simbólico do desconhecido. Tanto pode ser o outro étnico, o castelhano, o mouro, como o outro simbólico, as doenças, as pestes e os maus anos agrícolas.

Nos últimos 200 anos, outros monumentos da e para a nação foram construídos, ora com o pretexto de afirmar Portugal como potência e nação colonial, ora com a justificação de asseverar Portugal na Europa, depois da restauração da democracia, em 25 de Abril de 1974. Esta fase da afirmação da comunidade nacional pode dividir-se em três subfases: uma situada entre finais do século XVIII e o advento da ditadura do Estado Novo, em 1926, outra coincidente com o Estado Novo, e a última, entre a restauração da democracia, em 1974, e a atualidade pós-moderna. As lideranças culturais e políticas da monarquia, até à emergência da república, depois do Estado Novo, e atualmente da democracia e consequente viragem de Portugal para a Europa, têm centralizado o património cultural na construção dos seus discursos e ideologias e na projeção e reconhecimento global do país.

Durante grande parte do século XX, e não obstante Portugal ter integrado a Organização das Nações Unidas, desde a sua fundação, bem como sua Organização para

a Educação, a Ciência e a Cultura [UNESCO], as políticas patrimoniais permaneceram pouco alteradas num Estado-Nação governado por Oliveira Salazar que centralizava o seu discurso no Império Português. Um império que, sendo do tamanho da Europa, abrangeria um território estendido do Minho até Timor.

Oliveira Salazar preconizava uma política interna e, sobretudo externa, ambígua tendo inserido, de facto, Portugal nas grandes organizações transnacionais nascidas depois da Segunda Guerra Mundial. Se por um lado afirmou globalmente um pequeno país como o nosso, por outro, preservou uma política anacrónica de manutenção e defesa das colónias, quando praticamente todo os países tinham acabado com o colonialismo, o que o conduziu ao isolamento internacional. O nacionalismo marcante da ideologia salazarista e a defesa das "províncias ultramarinas" originou a construção de novos monumentos, centralizados na praça do Império, palco das *Comemorações Centenárias de Portugal: 1140-1940*, com que Salazar pretendia comemorar os 800 anos da nacionalidade. Na sequência deste evento foram construídos edifícios e monumentos que albergaram diversas exposições, tais como o pavilhão dos Portugueses no Mundo, o pavilhão da Honra e de Lisboa, o Padrão dos Descobrimentos e o pavilhão da Arte e da Indústria, posteriormente transformado em Museu de Arte Popular. De todos estes, sobreviveram o Padrão dos Descobrimentos, a Grande Fonte Monumental e o Museu de Arte Popular (Magalhães, 2016). Simultaneamente iniciou-se a recuperação de velhos edifícios monumentais, considerados testemunhos do fazer e do refazer da sociedade e da cultura portuguesa ao longo da história. Monumentos civis e religiosos como o palácio dos Duques de Bragança, em Guimarães ou o castelo de Leiria, entre outros, beneficiaram deste ímpeto, sendo reconstruidos a partir das suas ruinas.

Um dos últimos períodos em que Portugal se passa a inserir num mundo global, coincide com o advento da democracia no último quartel do século XX. A democracia, e a inserção de Portugal no espaço das comunidades europeias em 1986, conduziram a novos discursos associados ao património. A reabertura de Portugal à Europa e ao mundo acarretou novos fluxos transnacionais de pessoas, capitais, bens e ideias. A emergência e o crescimento do turismo cultural, no nosso país, tem sido causa e consequência da colocação do património cultural no centro das atenções da política portuguesa de finais do século XX. Em finais deste século e, no início do século XXI, assistiu-se à construção de novos edifícios monumentais, ora com o pretexto de serem usados de forma condigna numa nação integrada na União Europeia, tal como o Centro

Cultural de Belém [CCB], ora para a projeção no mundo, de uma nação contemporânea e desenvolvida, como a Casa da Musica do Porto.

A construção do CCB iniciou-se em 1988 e concluiu-se em setembro de 1992. Como pretexto para a sua edificação, argumentou-se a necessidade de Portugal possuir um equipamento arquitetónico condigno, amplo e com instalações adequadas ao século XXI, que albergasse a presidência portuguesa da União Europeia, em 1992, podendo constituir-se posteriormente num polo dinamizador da cultura e do lazer lisboeta e nacional. Em 1993, e após o término da presidência portuguesa, o CCB transformou-se num centro cultural e palco de conferências e de exposições de arte.

Outros monumentos foram construídos enquanto ícones nacionais do século XXI, pretendendo-se, como indicámos antes, a afirmação contemporânea de Portugal no mundo, tais como o novo Museu dos Coches, em Lisboa, do MAAT, ou a já mencionada da Casa da Música, no Porto, entre outros.

Ainda neste século XXI, a crise imobiliária que se instalou em Portugal, e a explosão do turismo cultural, primeiro nas duas maiores cidades, e depois nas de dimensão mais reduzida, tem levado à reorientação para a recuperação e repovoação dos centros urbanos históricos, bem visível um pouco por todas as vilas e cidades portuguesas. Não se deve esquecer ainda, as numerosas iniciativas organizadas pelo país interna e externamente procurando afirmá-lo no mundo através do seu património cultural. Testemunhos dessas realizações foram a Exposição Mundial de Lisboa, em 2008, a organização do Campeonato Europeu de Futebol em 2004, ou ainda a preparação do Festival Eurovisão da Canção, que decorrerá em Lisboa, pela primeira vez desde a sua primeira edição, em 1956, entre os próximos dias 08 e 12 de maio de 2018, entre outros.

Noutra vertente, Portugal tem-se inserido em novos discursos e narrativas das instituições globais, tais como a UNESCO que, questionando a demasiada importância dada ao património material monumental, tem reorientado a sua atenção para outras formas de património, ora arquitetonicamente menos imponente, ora de predominância da dimensão imaterial, tais como a música, a língua, as lendas ou os mitos. De entre alguns destes elementos classificados como património da Humanidade, podemos referir o Fado ou o Cante Alentejano, o artesanato de Estremoz bem como a arte chocalheira entre outros.

Atualmente, seja por motivos culturais, seja económicos, aldeias, vilas, cidades, concelhos e regiões projetam as suas particularidades locais, objetivadas no(s)

património(s) monumental, literário, gastronómico, musical, num mundo interconectado através de redes e vias de comunicação extensas e complexas. A Internet e, com, ela, as redes sociais, os sítios ou páginas da WWW (World Wide Web) onde se podem alojar todo o tipo de imagens e informações, associado às viagens de avião de baixo custo, ou aos alugueres também de baixo custo, permitiram projetar o património local no todo global. O património cultural, desta forma, apropriado pelas comunidades locais como a sua montra, onde são exibidos os melhores produtos. No século XXI, o património constitui um dos mais fortes dispositivos legitimadores da existência da comunidade (transnacional, nacional ou regional), no mundo, ao mesmo tempo que compõe um fator económico de especial relevância. É neste contexto, da concorrência global, que as cidades e regiões portuguesas estão a (re)ativar seus recursos culturais endógenos. Elas reivindicam um processo no qual se (re)inventam tradições e lembranças do passado, se recupera o património cultural, sendo exibido para a audiência europeia e global. A diferenciação cultural, de uma herança que reativa a memória e a difunde, permite às comunidades locais portuguesas, advogar uma nova posição no contexto europeu e global, adquirindo um lugar de destaque dentro de uma comunidade de 500 milhões de habitantes mas também num mundo global, bem maior.

Conclusões

Iniciámos o nosso texto com as discussões em torno da noção de comunidade, passámos depois à reflexão sobre o património. Não pretendemos, de todo, ficar apenas pela reflexão em torno destes conceitos, mas partimos para a sua problematização e adaptação ao contexto português. Como observámos, Portugal conta com uma longa história, carregada de factos socioculturais, perpetrados por povos que há milénios habitam esta zona da Europa, e que aqui deixaram as suas marcas. Os monumentos, cuja materialidade nos permite admirá-los, a língua que falamos, o que comemos, as estórias e as lendas que contamos aos nossos descendentes, os mitos comunitários, foram construídos e reconstruídos ao longo dos séculos, constituindo comportamentos culturais, ensinados geração após geração, mutáveis e adaptados aos tempos atravessados pela comunidade. A Idade Média foi profícua em edificações religiosas e civis. Muitas dessas construções medievais viriam a ser apropriadas para a construção da noção de nação a partir do século XVIII.

Outros patrimónios foram construídos de raiz com a intenção de se consolidar a ideia de nação, enquanto comunidade imaginada. No século XXI, caracterizado pela

globalização e movimentos transnacionais e massivos de pessoas e bens, o património cultural não só projeta a cultura local no mundo, como constitui uma mais – valia económica, perante os fluxos turísticos que caracterizam a vaga de globalização que assistimos na atualidade. Esta é também a última vaga de globalização experimentada pelos portugueses.

Bibliografia

Ander-Egg, E. (1980). *Metodologia y pratica del desarollo de la comunidade*. Tarragona: UNIEUROP, 10ª ed.

Anderson, Benedict (2005). *Comunidades Imaginadas*. Lisboa: Edições 70.

Bauman, Zygmunt (2001). *Modernidade Líquida* / tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Cultura (2018). [consultado em 01/02/18: 11.00], disponível em: https://www.portugal.gov.pt/pt/gc21/area-de-governo/cultura/acerca.

Cantarel-Besson, Yveline (1981). *La Naissance du Musée du Louvre*, vol.1. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux.

Connerton, Paul (1993). Como as Sociedades Recordam. Oeiras: Celta Editora.

Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (2010). A missão [consultado em 01/11/10: 23.50], disponível em: http://www.monumentos.pt/Monumentos/forms/001_A.aspx.

Duncan, Carol (1991). "Art Museums and the Ritual of Citizenship". In Karp, Ivan; Lavine, Steve (eds.) *Exhibition Cultures; the Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Durkheim, Émile (1977). *A divisão do trabalho social*. Lisboa: Editorial Presença.

Giddens, Anthony (1991). *As consequências da modernidade* /Anthony Giddens; tradução de Raul Fiker. – São Paulo: Editora UNESP, 1991.

Herculano, Alexandre (1858). *Lendas e Narrativas*. Lisboa: Casa da Viúva Bertrand – Tomo II, (2ª ed.).

Herculano, Alexandre (1986) [1848]. *O*
Monge de Cister. Lisboa: Círculo de Leitores, 2 vol.

Herculano, Alexandre (1988) [1878]. *O Bobo*. Mem Martins: Europa-América.

Lei Orgânica do Governo (2018). [consultado em 01/02/18: 11.40], disponível em: https://www.portugal.gov.pt/pt/gc21/governo/lei-organica-do-governo.

Magalhães, Fernando (2016). "A Praça do Império no imaginário coletivo português: memória e narrativa nacional". In Mónica Santomé; Carmen Pisonero; Beatriz Acuña (coord.) *Experiencias y manifestaciones culturales de vanguardia*, Madrid: McGraw-Hill, pp. 427- 441.

Mussoi, Eunice, *et all* (2007) "Comunidades virtuais – um novo espaço de aprendizagem". (Consultado em 28/02/2018). Disponível em: http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/22887/000678749.pdf?sequence=1.

Page, Martin (2008). *A Primeira Aldeia Global: Como Portugal mudou o mundo*. Lisboa: Casa das Letras.

Prata, Jorge (2010). A Emergência da Noção de Património. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

Rheingold, Howard (1996). *A comunidade virtual.* Lisboa: Gradiva.

Silva, Augusto Santos (1997). *Palavras para um País*. Lisboa: Celta.

Thiesse, Anne-Marie (1999). La création des identités nationales. Paris: Seuil.

Tonnies, Ferdinand (1957). *Community and Society: Gemeinschaft 161td Gesellschaft*. (Translatedand edited by CHARLES P. Looms) East Lansing: The Michigan State University Press.

Yañez, Adolfo (1999). "Património e Modernidade". In *Actas do IV Encontro Nacional Museologia e Autarquias*, pp. 57-61. Tondela.

Worsley, Peter (1977). *Introducing Sociology.* London: Penguin Books.

Legislação

Alvará régio de 20 de Agosto de 1721.

Decreto-lei nº 120/97 de 16 de Maio.

Decreto-lei n.º 96/2007 de 29 de Março.

Decreto-lei n.º 115/2012 de 25 de Maio.

Decreto-Lei n.º 251-A/2015 de 17 de Dezembro.

ICONOGRAFIA E COMUNICAÇÃO POLÍTICA: CARICATURAS, CARTOONS E FOTOMONTAGENS NA IMPRENSA DO PORTUGAL REVOLUCIONÁRIO (1974-1975)

Marco Gomes[23] - Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX / Instituto Politécnico de Leiria / Instituto Politécnico de Coimbra

Resumo

A Revolução de 25 de Abril de 1974 alterou a natureza das mensagens políticas e implicou um vasto conjunto de signos. Redescoberto por uns, verdadeiramente descoberto por outros, o uso público do discurso passou a evoluir na esfera pública. As caricaturas, os cartoons, as fotomontagens e os demais elementos iconográficos tornaram-se um seminal espaço de comunicação política com uma dupla função: a instauração e a transformação de uma determinada ordem sociopolítica. Não obstante ter privilegiado diversas dimensões expressivas, como a verbal, a cinésica, a proxémica e a objetal, conclui-se que a criação sígnica do Portugal revolucionário encontrou na iconografia um meio para, por um lado, instaurar uma determinada crença política, ancorada num sistema democrático pluralista, e, por outro, transformar o mundo político e social através de impulsos revolucionários.

Introdução

Este texto tem como objetivo analisar a proliferação de desenhos satírico-humorísticos na imprensa portuguesa aquando da Revolução de Abril, procurando demonstrar que esse relevante conjunto de representações gráficas tanto evoca a multiplicidade de tendências políticas e sociais em confronto, como transforma radicalmente os conteúdos e as formas de enunciação do discurso jornalístico. Os jornais *Diário de Notícias*, *República* e *Jornal Novo* são os periódicos analisados, situando-se o período em apreço entre 1 de janeiro de 1974 e 31 de dezembro de 1975.

A categoria de desenhos satírico-humorísticos compreende cartoons, caricaturas, banda desenhada e fotomontagens. Esse tipo de imagens iconográficas faz parte do

[23] É doutorado em Ciências da Comunicação pela Universidade de Coimbra e professor adjunto convidado do Instituto Politécnico de Leiria e do Instituto Politécnico de Coimbra. Foi investigador visitante no Departamento de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Estudos de Milão (2009-2013), no âmbito do projeto de doutoramento subordinado ao tema Dove va il Portogallo / *A Revolução de Abril na Imprensa Italiana (1974-1976)*.

imaginário coletivo português e, por isso, também do seu património cultural, pelo que a análise se situa na perspetiva histórica da comunicação política.

Porquê o *Diário de Notícias*, o *República* e o *Jornal Novo*? Os critérios são, admite-se, subjetivos, apostando-se em captar um conjunto suficiente de sinais desse tempo que sacode Portugal faz agora 44 anos. Esses sinais assentam em duas dimensões: uma relacionada com o tipo e a quantidade de representações gráficas e imagens plásticas disseminadas, outra de natureza ideológico-editorial. Os três órgãos de informação em análise apresentam um relevante conjunto de desenhos satírico-humorísticos e, no caso do *Diário de Notícias*, de formações expressivas que, utilizando técnicas de produção e materiais, são reveladoras de uma conceção estética e poética de um determinado momento histórico. O *Diário de Notícias* parece ser o mais fiel repositório quando se procura analisar, num todo coerente, o desenho satírico e a imagem plástica. Já o *Jornal Novo* destaca-se por ter fundado uma autêntica forma de intervenção política, sobretudo durante o *Verão Quente*: as fotomontagens. O *República* pauta a sua atuação por uma relevante aposta no desenho satírico e humorístico.

Quanto ao segundo critério, no âmbito de órgãos de informação generalistas não partidários representativos das correntes de pensamento e de iniciativa política dominantes da época, designadamente os projetos políticos do Partido Comunista Português (PCP) e do Partido Socialista (PS), secundados por grupos militares de apoio/identificação político-ideológica, importa selecionar um jornal que, do ponto de vista político-editorial, assuma a defesa incondicional do Processo Revolucionário Em Curso[24] (PREC). Esse jornal é o *Diário de Notícias*, nacionalizado na sequência dos acontecimentos de 11 de março de 1975 e, nesse sentido, amplamente enquadrado nas orientações do Movimento das Forças Armadas (MFA) e na linha ideológica do Partido Comunista Português (PCP). O diário *República* encontra-se, por outro lado, conotado com a orientação política do PS, até maio de 1975, comportamento que dá origem a um dos mais mediáticos conflitos ("caso *República*") da transição para a democracia em Portugal, alterando a correlações de forças no âmbito do jogo político, a linha editorial do jornal e, consequentemente, precipitando o fim das páginas levadas à estampa por António José de Almeida. O *Jornal Novo*, por sua vez, fundado para intervir politicamente (como a generalidade da imprensa portuguesa da época) já na antecâmara

[24] O Processo Revolucionário em Curso designa o período de forte movimentação e instabilidade social e política registada em Portugal em 1974 e 1975, com particular incidência entre o 28 de setembro de 1974 e o 25 de novembro de 1975.

das eleições para a Assembleia Constituinte, defende uma legitimidade democrática decorrente dos resultados eleitorais de 25 de abril de 1975, em detrimento da legitimidade revolucionária. O vespertino, embora contrário à atuação de Vasco Gonçalves e dos seus correligionários, faz apologia a uma solução de unidade das esquerdas e, por isso, denota sempre muito cuidado na crítica ao PCP. A unidade das esquerdas, aplicada ao caso português, é uma solução, aliás, preconizada pelos secretários-gerais dos partidos socialista e comunista franceses e italianos.

1. Iconografia enquanto comunicação política e património cultural

O campo da comunicação política apresenta-se como um guarda-chuva de grande amplitude e envolve aspetos como a cultura, a sociedade, a política, a economia, a psicologia e a história (Ryfe, 2001). As reflexões sobre o papel da comunicação política ocupam há muito a atividade de pensadores. No século IV a.C., a obra de Aristóteles aborda o estudo sistemático de diferentes ramos do conhecimento e confere destaque a disciplinas como a retórica e a política. As questões da comunicação, do discurso e da política na sua dimensão individual (ética) e coletiva (doutrina moral social) encontram no filósofo grego um importante trampolim intelectual. Mas é a partir de meados da última centúria que se começam a definir as linhas concetuais que conferem forma aos estudos da comunicação política tal e qual os conhecemos hoje. A evolução dos sistemas políticos e as dinâmicas de governação dos Estados tornam-se sempre mais relevantes a partir do momento em que determinados acontecimentos adquirem impacto profundo no modo de conceber as campanhas eleitorais (Nimmo, & Swanson, 1990) e as ações dos governos.

A comunicação política é, no século XXI, um conceito indispensável para governos, partidos, movimentos, jornalistas, especialistas de comunicação e cidadãos, sendo que o debate em torno do seu conteúdo tem suscitado várias perspetivas. Parece, no entanto, consensual que a comunicação política consiste num processo que apresenta diferentes *dispositivos de enunciação* e protagonistas (Mesquita, 2003), com personalizadas escalas de ação, mas não autónomas, em que a relação com o acontecimento e o seu significado e utilização estratégica se processam em patamares distintos. Brian McNair (2011) e Gianpietro Mazzoleni (1998) sublinham a intencionalidade de um processo comunicativo sobre política que abarca todas as formas de comunicação realizadas por atores do campo político com determinados objetivos (políticos, especialistas de comunicação e sondagens), bem como a

comunicação dirigida a esses atores por outros não políticos (eleitores, jornalistas, *opinion makers*). Se os atores políticos e os meios de comunicação cedo se constituem no objeto de estudo privilegiado e a coluna vertebral do conceito (Nimmo, & Swanson, 1990), a categoria dos atores não políticos encontra-se, também, no centro dos interesses de alguns dos mais proeminentes historiadores da comunicação política (Herbst, 1994; Peters, 1999, 2005; Schudson, 1998). Essas duas categorias de atores são o pilar de um debate político que não se esgota, por outro lado, no espaço público, remetendo, ainda, para o campo privado das discussões em cafés, das negociações à porta fechada de governantes ou das sigilosas fontes de informação que alimentam o trabalho dos jornalistas (McNair, 2011, p. 4).

Em suma: a comunicação política abrange as esferas pública e privada e todos os dispositivos de enunciação do discurso político (cartazes, desdobráveis, jornais, televisão, internet, redes sociais...) verbal (ou enunciados escritos) e não verbal, como signos visuais derivados da roupa, maquilhagens, gestos e, entre outros, artefactos vários (Mazzoleni, 1998, p. 13; Maarek, 2002, p. 18; McNair, 2011, p. 4). O campo não verbal sugere, deste modo, mensagens que assumem elementos semânticos extralinguísticos, tais como liturgias, ritos secularizados – ingredientes musicais, saudações, marchas militares, toponímia (José Canel, 1999; Mota Oreja, 2001) – ou, por exemplo, cartoons, caricaturas, fotomontagens ou imagens plásticas.

Os desenhos satíricos e humorísticos, ou de imprensa, podem ser extremamente ricos do ponto de vista das mensagens políticas, sobretudo num período como o da transição para a democracia em Portugal. A proliferação incontrolada de imagens comunicantes constitui, efetivamente, uma das mais sugestivas particularidades do 25 de Abril de 1974 e do período revolucionário subsequente (PREC). A linguagem visual na sua dimensão configurativa e cromática prolonga o sentido das mensagens políticas e amplia as formas de intervenção no espaço público. Banda desenhada, imagens plásticas, cartoons, fotomontagens e caricaturas enformam todo um conjunto de elementos expressivos que testemunham a nova ordem comunicacional em Portugal. Trata-se de uma heterogénea emissão discursiva impossível de alimentar no tempo estadonovista porque a censura asfixiava e a iniciativa política era reduzida.

O ângulo de abordagem escolhido, entendido enquanto esforço para compreender os comportamentos, as ações, os dispositivos de enunciação e os acontecimentos, adquire verdadeira pertinência uma vez que a história, com nota David Ryfe (2001), não tem merecido o estatuto de campo de estudo, institucionalizado e

reconhecido, no âmbito da comunicação política. Em *History and political communication: an introduction*, Ryfe (2001) constata que as revistas científicas de comunicação política não incluem, normalmente, trabalhos históricos e os profissionais desta área não reconhecem os métodos históricos como válidos para a disciplina.

Ancorada na perspetiva histórica da comunicação política, esta reflexão enquadra no património cultural as representações gráficas e as imagens plásticas veiculadas aquando da Revolução Abril. Por património cultural entende-se o conjunto de elementos, objetos ou símbolos, religiosos, culturais e ideológicos, do individual ao coletivo, do material ao intangível, de um passado mais remoto a um passado mais recente (Prats, 1997, 2012; Silva, 2000). Determinados processos políticos tornam-se hegemónicos e estabelecem as fronteiras do património cultural, uma vez que conseguem representar simbolicamente uma identidade através de uma elite que, por sua vez, determina o imaginário coletivo (Silva, 2000). Contrariamente, a Revolução de Abril não se desenvolve em sentido único sob a liderança de uma determinada elite, assistindo-se à emergência de diversas identidades sociopolíticas e culturais que, lutando entre si no quadro de relações de poder, adquirem, como refere Woodward (2000, p. 8), sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas. As imagens plásticas e os desenhos satíricos e humorísticos, ou de imprensa, são, no Portugal revolucionário do biénio 1974-1975, um instrumento ao serviço dessas identidades sociopolíticas e culturais, nomeadamente a sociedade militar e a sociedade civil, bem como as correntes ou tendências políticas e culturais que as atravessam.

2. Jornais e jornalistas durante o PREC

O cenário da imprensa portuguesa logo após o golpe militar de 25 de Abril carateriza-se por uma profunda agitação. As cúpulas administrativas e gestoras dos principais jornais são afastadas, o mesmo acontecendo no domínio radiofónico e televisivo. Apenas alguns diretores de jornais privados se mantêm nos lugares, uma vez que durante o antigo regime já gravitavam na órbita da oposição, como é o caso do *República* e do *Diário de Lisboa*. O *República*, fundado por José António de Almeida em 1911, era por altura do Estado Novo a voz legal dos resistentes, o baluarte do

reviralho e o paladino das liberdades. Até ao "caso *República*"[25], em maio de 1975, o jornal inspira-se nos valores liberais e laicos do 5 de Outubro, tendo os responsáveis pela Ação Socialista Portuguesa (incubadora do PS) conquistado posição maioritária entre os acionistas da empresa, no início dos anos 70.

Os saneamentos são um movimento espontâneo, muitas vezes da responsabilidade de jornalistas e tipógrafos ligados ao PCP e às organizações de extrema-esquerda. O motivo parece óbvio: conotação com o Estado Novo. As perturbações que se seguem ao 25 de Abril atingem a direção do *Diário de Notícias*, o jornal fundado em 1864 cujo percurso se confunde com a história do país. Conheceu a Monarquia e deu boas-vindas à República, para depois viver sob os valores-notícia da ditadura estadonovista. No pós-25 de Abril, o diretor Fernando Fragoso é substituído por José Ribeiro dos Santos, próximo do PS, que, por sua vez, cede o lugar, em abril de 1975, a Luís de Barros e José Saramago (diretor-adjunto). Tal como *O Século*, a dupla Barros-Saramago assume a defesa do PCP, do MFA e do general Vasco Gonçalves, ao mesmo tempo que transforma Mário Soares num dos seus adversários políticos. José Saramago clarifica a orientação do jornal logo no início das suas funções:

> "Pessoalmente quero servir a construção do socialismo. E o DN vai ser um instrumento, nas mãos do povo português, para a construção dessa linha já adoptada pela Conselho da Revolução e, ontem mesmo, reafirmado como ideal pelo primeiro-ministro. Quem não estiver empenhado neste projecto é melhor abandonar o Diário de Notícias"[26].

Em pleno *Verão Quente*, Luís de Barros e José Saramago enfrentam um clima de crise no interior da redação que se conclui com o despedimento de 24 jornalistas. O designado "caso dos 24" tem o epicentro num comunicado subscrito por 30

---

[25] Na manhã de 19 de maio de 1975, a Comissão Coordenadora de Trabalhadores do *República* comunica à Direção e à chefia de Redação, ambas de tendência socialista, que estas se devem considerar exoneradas. Motivo: o jornal ter-se-á dissimuladamente transformado numa ferramenta do Partido Socialista, destruindo o património que o tornara paladino da unidade antifascista. A Comissão Coordenadora composta por trabalhadores dos setores gráfico e administrativo, de orientação comunista e de extrema-esquerda revolucionária, nomeia, então, Álvaro Belo Marques como diretor interino, organizando piquetes que impossibilitam a circulação dos redatores entre a sede do jornal e o exterior. O "caso República" permite ao PS, por um lado, questionar pela primeira vez as intenções democráticas dos capitães de Abril e, por outro, conferir relevância internacional ao problema da liberdade de imprensa e da definição do sistema político a implantar em Portugal. A disputa pelo controlo do jornal provoca o encerramento, em dezembro de 1975, de um vespertino que se publicava há 64 anos.

[26] Citado por *Diário de Notícias*, "O 'D.N.' vai ser um instrumento para a construção do socialismo", 10 de abril, 1975: 1-2.

jornalistas[27], onde fazem notar a sua discordância com a orientação ideológica preconizada, favorável às pretensões comunistas (Gomes, 2005). Em agosto de 1975, os subscritores são suspensos em plenário de trabalhadores e posteriormente expulsos. Fruto do seu posicionamento ideológico e político, o *Diário de Notícias* transforma-se num dos principais porta-vozes do PREC, com tiragens entre os 106.800 e os 120 mil exemplares (Figueira, 2007).

Sobre o jornalismo praticado no biénio revolucionário 1974-1975 parece consensual afirmar que predomina um discurso proferido para mobilizar a opinião pública, pautado por procedimentos assentes na transformação de boatos em notícias, na prosa oratória e em enunciados triunfalistas impregnados por máximas doutrinárias. Trata-se de um jornalismo predominantemente vocacionado para os temas políticos, marcado por uma escrita adjetivada, por uma linguagem ideologizada, maniqueísta, pela excessiva mediatização dos adversários políticos de cada jornal e pela recorrência ao clássico *pastone* que mistura opinião e informação no mesmo texto.

No quadro de uma progressiva radicalização do PREC, a participação na gestão e na linha ideológica do *controlo operário* provoca profundas alterações na estrutura do setor de informação em Portugal (Palla, 1996: 658). Os jornalistas consideram ter chegado o momento para formarem conselhos de redação e comissões de trabalhadores. O governo vê-se forçado a intervir no campo dos média, satisfazendo as reivindicações dos trabalhadores e nomeando novas administrações, de que é exemplo o *Jornal do Comércio*, em Agosto de 1974. As intervenções estatais antecipam, aliás, o contexto resultante dos acontecimentos de 11 de março de 1975: a nacionalização de uma parte da imprensa diária que se encontrava na posse dos grupos económicos mais poderosos.

A luta partidária desloca-se, também, para o interior dos jornais, pelo que o controlo dos meios de comunicação revela-se, aparentemente, vital para a afirmação das estratégias político-partidárias. Seguindo a síntese de Mário Mesquita (1996, p. 360-361), entre 1974 e 1975 confrontaram-se as seguintes correntes: de um lado, "os herdeiros do antigo regime", que advogam a aplicação de multas e suspensões *a posteriori*, portanto, uma forma de "repressão administrativa"; do outro, os apologistas das "teses revolucionárias e vanguardistas", defensores de formas efetivas de censura *a posteriori*, como é o caso do PCP e seus aliados; e ainda os adeptos "de conceções

[27] Efetuadas as diligências no sentido de apurar responsabilidades, nova reunião dá a conhecer a decisão de expulsar 22 jornalistas, solidarizando-se mais dois e engrossando o grupo para 24.

pluralistas do sistema de comunicação social, baseados no modelo de democracia política", para quem o setor deve depender apenas da análise jurisdicional.

Apesar da agitação, o panorama da imprensa portuguesa altera-se com o surgimento de novas publicações, como *O Jornal*, *O Tempo* (semanários), *a Luta* e, entre outros, o *Jornal Novo* (diários). Este último, dirigido por Artur Portela Filho, cujo primeiro número sai para as bancas a 17 de abril de 1975, afirma-se por uma "via socializante" tendo em vista uma rápida construção de uma "sociedade livre, justa e próspera", sendo "um jornal de vocação socialista"[28]. Situado ideologicamente à esquerda, o *Jornal Novo* trilha uma linha respeitadora da legitimidade democrática saída das eleições para a Assembleia Constituinte, a 25 de abril de 1975, de onde surgem claramente vencedores o PS e o PPD. Por oposição à legalidade revolucionária, o diário assume o papel de protagonista político e marca de forma indelével o pulsar da vida política, sobretudo, até aos acontecimentos de 25 de novembro, destacando-se pelas célebres fotomontagens, algumas entrevistas, pela publicação do *Documento dos Nove*[29] e da carta aberta de Mário Soares ao Presidente Costa Gomes.

Sobre o real nível de influência junto dos cidadãos, parecem credíveis as análises que apontam para o efeito limitado da capacidade de manipulação ou persuasão por parte dos média na opinião pública; mesmo se Portugal atravessa, em 1974-1975, o seu *el dorado* no que toca a tiragens, na ordem dos 30 leitores por mil habitantes, taxas inigualáveis no contexto europeu (Figueira, 2017, p. 57). Ben Pimlott e Jean Seaton (1979, p. 11) advogam essa tendência para a baixa influência, afirmando existir "poucas razões para acreditar em reportagens e opiniões de uma classe profissional que achou possível mudar de jornais fascistas para jornais comunistas com facilidade".

São análises que, apesar de tudo, não remetem os meios de comunicação para uma função secundária. Longe disso. Ao mesmo tempo que fornecem elementos simbólicos, históricos, os órgãos de informação dão voz a quem há muito não se fazia ouvir, numa verdadeira aventura pelos campos do pluralismo e da liberdade. Pimlott e Seaton[30] salientam a relevante função ao nível do combate político, desempenhando

---

[28] Artur Portela Filho, "Lutar é criar", *Jornal Novo* (edição do Porto), 17 de abril, 1975, 1.

[29] Traduz a orientação política a tomar no *Verão Quente* por um grupo de oficiais das Forças Armadas (nove elementos) liderado por Melo Antunes e de tendência moderada. O documento apela à clarificação das posições político-ideológicas e defende uma *terceira via* alternativa aos modelos socialista da Europa de Leste e aos social-democrata da Europa Ocidental, consubstanciada numa democracia política, pluralista, assente nas liberdades, direitos e garantias fundamentais.

[30] Ibidem, 14.

"um papel simbólico crucial" e servindo de veículo para divulgar "instruções ou exortações dos líderes aos seguidores"; ou mesmo tornando-se suporte "de avisos acerca de movimentações reais ou imaginárias, de modo a prevenir possíveis movimentações no interior da estrutura militar".

3. Os caminhos da sátira e do humor até à Revolução de Abril

Em todas as épocas e civilizações é possível deslindar o uso da comicidade para revelar os excessos dos agentes sociais e criticar as relações de poder. A invenção da imprensa por Gutenberg no século XV, inicialmente dedicada aos livros e opúsculos, lança os ingredientes para o novo meio de comunicação que fará circular ideias e imagens e aproximar o indivíduo dos fenómenos e dos seus semelhantes: o jornal. Os desenhos satíricos, humorísticos ou de imprensa integram, já no século XVIII, essa revolução e logo revelam um potencial que não deixa ninguém indiferente, sejam letrados ou não letrados. Em Portugal, a imprensa humorística, como sublinha Osvaldo de Sousa (2010: 10), acompanha o desenvolvimento da imprensa noticiosa, surgindo os primeiros jornais de cunho jocoso na década de 1830, nomeadamente *A Caricatura* (1837), *O Ramalhete* (1837-39), *O Procurador dos Povos* (1838-48), *A Macaca* (1842-48) ou *O Óculo* (1847). Ainda no período oitocentista, Manuel Macedo e Manuel Maria Bordalo Pinheiro distinguem-se como gravadores, Rafael Bordalo Pinheiro destaca-se no campo da sátira e da crítica jornalística, enquanto Nogueira da Silva revela-se um mestre de ambas as artes, ficando ainda ligado à introdução da narrativa gráfica, também conhecida por história aos quadradinhos[31].

A arte caricatural é um elemento fundamental para compreender, depois, o dealbar e a cultura da I República em Portugal. O desenho assume um papel relevante e com ele surgem nomes como Silva Monteiro, Almada Negreiros, Jorge Barradas, Stuart Carvalhais, Cristiano Cruz e, entre outros, Sanches de Castro. *O Moscardo* (1913) ou *O Zé* (1910-1919) são apenas algumas das publicações humorísticas que invadem o imaginário coletivo num período (entre as últimas décadas do século XIX e os primeiros anos do século XX) em que a imprensa se torna o meio preferencial para "a reorganização sociocultural da nação, e os jornalistas os grandes agentes construtores, intérpretes e porta-vozes desse novo Portugal acordado para uma maior consciência

[31] Ibidem, 11-12.

cívica, para uma participação mais exigente e para um renovado desejo de europeização cultural" (Sardica, 2009, p. 18-19).

Esse tempo de viragem de século assinala, igualmente, a fase de maior modernização (estilo, conteúdos e grafismo) da imprensa nacional, com relevantes tiragens e influência na vida social e política que se prolongará até à instauração da ditadura militar em 1926[32]. Fatores como a ausência de censura e a elevada taxa de analfabetismo explicam a importância dos desenhos nos jornais aquando do advento da I República, facilitando o contacto da população com o pulsar do quotidiano e a compreensão do mesmo (Bennett, 2012; Monico, 211; Sousa, 2010; Tengarrinha, 1989). As dissensões partidárias verificadas após as eleições de 1911 acrescentam novos jornais republicanos a um panorama jornalístico em notória agitação e vivacidade desde os acontecimentos de 5 de Outubro[33].

É preciso esperar mais de cinco décadas para que Portugal possa ostentar novamente o estatuto de pátria do jornalismo político e com ele a explosão das imagens comunicantes. A Revolução de 25 de Abril de 1974 transforma as representações gráficas em formas de esclarecimento e luta política por parte dos demais quadrantes sociopolíticos; além de reconfigurar um tempo onde imperavam as imagens concisas, pouco dinamizadas na relação imagem/texto, dominadas pelo traço da simples simbologia partidária, um tempo pautado por cenários cinzentos, pichagens fugazes e *lettering* malcuidado.

No âmbito da banda desenhada, por exemplo, João Miguel Lameiras *et al.* (1999, p. 11) afirmam que, durante aos anos que se seguiram à Revolução, parece haver uma significante proliferação do uso de sequências diegéticas de imagens, estendendo-se ao ensino e a algumas unidades curriculares a utilidade da sua componente pedagógica. Por outro lado, autores nacionais começam a explorar outros caminhos para as suas histórias animadas, fugindo aos cânones da banda desenhada de aventuras infantojuvenil dominante. O 25 de Abril permite, de facto, revelar histórias aos quadradinhos antes totalmente desconhecidas para a maioria da população portuguesa[34], tornando-se um instrumento de comunicação política e uma forma de expressão, também, ao serviço dos partidos políticos, como se verifica com as contribuições de

[32] Ibidem.
[33] Como refere Noémia Novais (2013: 110), esse período é marcado pelo predomínio de "periódicos republicanos comprometidos com os partidos do aparelho político, mas gozando de liberdade de expressão. Digamos que existe uma liberdade de imprensa comprometida, mas comprometida por vontade própria dos promotores dos diários, sejam diretores, editores ou tão só redatores".
[34] Ibidem.

Vítor Péon para a campanha eleitoral de Pinheiro de Azevedo, ou de Santos Costa para a história do PSD, iniciada em 1974.

A descoberta de autores estrangeiros desconhecidos no país e o desenvolvimento de novas temáticas como consequência das mudanças operadas do ponto de vista das mentalidades constituem um produto dos ventos revolucionários. Merecem destaque projetos como as revistas *Spartacus* (ainda iniciado na Suíça, em 1974) e *Visão* (de abril de 1975 a maio de1976), a última responsável por alguns dos mais interessantes conteúdos do panorama desenhado português, com um cunho interventivo, experimental, e contando com a participação de autores portugueses de nomeada, como José Garcês, Artur Correia e Fernando Relvas. Ou a revista *Fungagá da Bicharada* (a partir de outubro de 1976), conduzida por Júlio Isidro e cujo painel de colaboradores integra alguns nomes da revista *Visão*, nomeadamente Víctor Mesquita, Zé Paulo e Duarte.

Tal como a banda desenhada, também os cartoons possuem uma presença constante na imprensa de grande informação e em publicações apostadas em recordar a resistência ao Estado Novo e lutar por melhores condições laborais (mobilização sindical, corporativismo, direito à greve, redução de horas semanais, salário mínimo...). O nome de João Abel Manta (1975; 1998) surge incontornavelmente como o autor que mais condenou o Salazarismo, ficando ligado graficamente aos primeiros tempos do 25 de Abril. Mas outros nomes colocam o seu talento ao serviço do imaginário coletivo, designadamente Augusto Cid, Vasco, José Vilhena, Carlos Brito, António, Baltazar, Bruno, Ferraz, Viegas, Fernando Bento, Sampaio, Martins, Fred e Zé Penicheiro. Nos momentos mais quentes da transição para a democracia, muitos dos autores aderem a correntes partidárias, pelo que a publicação das suas criações em jornais fortemente marcados ideologicamente provoca rápidas catalogações, por exemplo de direita, como sucedeu com Cid em *O Diabo*.

O momento de rutura com o *ancien regime* atropela o espaço público com novas cores, formas e objetos, de cartazes, murais e folhas volantes, passando por desdobráveis, autocolantes e iconografia vária. Pertencem à fase de entusiasmo inicial – cujo objetivo primeiro consiste em depurar a ordem política e, sobretudo, aquela mental estadonovista – ou à ação das Campanhas de Dinamização Cultural os exemplos mais expressivos e duradouros da produção visual inerente a este período. A participação em atividades e obras coletivas de artistas plásticos e gráficos confere à imagética do 25 de

Abril um cunho original e de inegável valor, em muitos casos liberta e libertina, como refere Marcelino Vespeira[35].

3.1. Diário de Notícias: Abel Manta, neorrealismo e vanguarda política

O desenho satírico-humorístico é um precioso instrumento dotado do potencial de uma linguagem de massas que sugere de uma forma estimulante e concisa a variedade de tendências sociopolíticas e estéticas que enformam este agitado período histórico. A liberdade oferece uma renovada atmosfera à produção satírica, condição logo aproveitada pelos periódicos da época para redescobrir a riqueza das opiniões reveladas pela tinta da China e os mais variados laivos de comicidade. As circunstâncias em que se exerce (ou não) as liberdades de expressão e de imprensa e as alterações que se produzem na atmosfera comunicacional com os acontecimentos de 25 de Abril refletem-se nos conteúdos jornalísticos veiculados pela imprensa.

Cotejando-se dois tempos políticos diferentes, o *antes* e o *depois* do golpe dos capitães, verifica-se que entre 1 de janeiro de 1973 e 24 de abril de 1974 (período 1973-1974) é pouco frequente no *Diário de Notícias* o recurso a representações satírico-humorísticas e a desenhos gráficos associados a temas políticos, sociais e culturais. Conforme o gráfico 1, o período 1973-1974 apresenta 13 caricaturas ou cartoons na capa, da autoria de Júlio Gil, retratando, na generalidade, aspetos da vida política internacional. Somente o cartoon de 2 de fevereiro de 1974 incide na atividade política nacional, ao aludir ao tempo de governação de César Moreira Baptista enquanto Ministro do Interior.

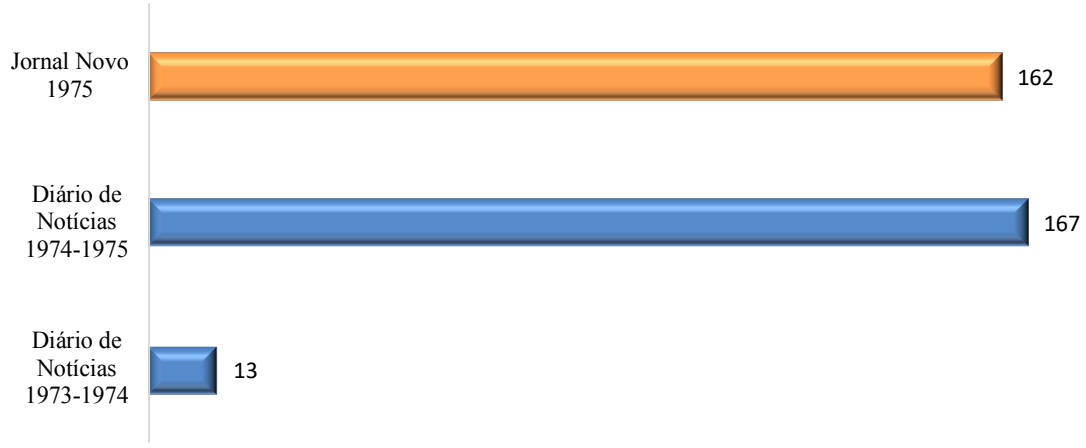


Gráfico 1: Quantificação de representações gráficas satírico-humorísticas.

[35] Citado por Ana Vitória, "Vespeira em exposição", *Jornal de Notícias*, 24 de junho, 2006, 54.

Com a eclosão da nova ordem política decorrente do golpe militar de 25 de Abril, renovadas formas de comunicar política alteram completamente o discurso jornalístico e os espaços cénicos do jornal. Nos meses de julho e agosto de 1974 já se recorre às representações gráficas cómicas em números expressivos, pelo menos quando comparados com o tempo *antes*: são 24 as caricaturas e cartoons centrados na política nacional, quase o dobro do que se regista no período correspondente a cerca de 16 meses (período 1973-1974). E a proliferação de imagens comunicantes não mais abranda. De acordo com o gráfico 1, até dezembro de 1975, contabilizam-se 167 criações gráficas (período 1974-1975) distribuídas por dispositivos cénicos como "Opinião dos Outros", "Em todas as Frentes", no suplemento "Artes & Letras" ou na capa do *Diário de Notícias*. Numa primeira fase, a mão de Abel Manta impera, alternando depois com artistas como Vasco, Miranda, Fred, Cid e António. É recorrente a publicação de criações gráficas já saídas à estampa noutros jornais e revistas.

Abel Manta publica no *Diário de Notícias* entre julho de 1974 e março do ano seguinte, pelo que a natureza da sua colaboração vai-se alterando ao longo deste período. Os primeiros cartoons focam questões de natureza política, social e cultural relacionadas com a mudança de regime, nomeadamente a abolição de mecanismos e estruturas estadonovistas, como a censura, o processo de descolonização, os novos líderes políticos provenientes da sociedade militar e da sociedade civil ou o clima social que, da neonata liberdade de expressão e liberdade de imprensa, podia trazer ruído para a nova sociedade que se pretendia construir. Esse ruído é o famoso boato a quem o autor dedica três cartoons intitulados: "O boato – 1. técnica individual ou progressão em cadeia; 2. técnica de grupo ou a estratégia de café; 3. técnica literária ou o jornalismo sensacionalista" (fig. 1)[36].

No início de julho de 1974, publica o primeiro cartoon no suplemento "Artes & Letras" dedicado à difícil tarefa de abolir novos ímpetos censórios, no contexto do corte de uma transmissão televisiva sobre a obra coletiva "Painel da Liberdade", em homenagem ao MFA e realizado para o Pavilhão da Galeria de Exposições de Belém, no quadro do renovado simbolismo atribuído ao 10 de Junho, Dia de Portugal (fig. 1)[37]. Os traços de Abel Manta procuram criticar e abolir definitivamente as práticas censórias

[36] Fig. 1: à esquerda, primeira coluna/série de imagens. "O boato – 1. técnica individual ou progressão em cadeia", *Diário de Notícias*, 16 de setembro, 1974; "2. técnica de grupo ou a estratégia de café", *Diário de Notícias* 17 de setembro, 1974; "3. técnica literária ou o jornalismo sensacionalista", *Diário de Notícias*, 18 de setembro, 1974.

[37] Fig. 1: à direita, segunda série de imagens, em baixo – "Mais um bocado de força e acabem-lhe de vez com a conversa", *Diário de Notícias*, 04 de julho de 1974.

e os seus fantasmas. No mesmo suplemento publica ilustrações-retrato de escritores portugueses, de Eça de Queiroz a Fernando Namora (fig. 1)[38].

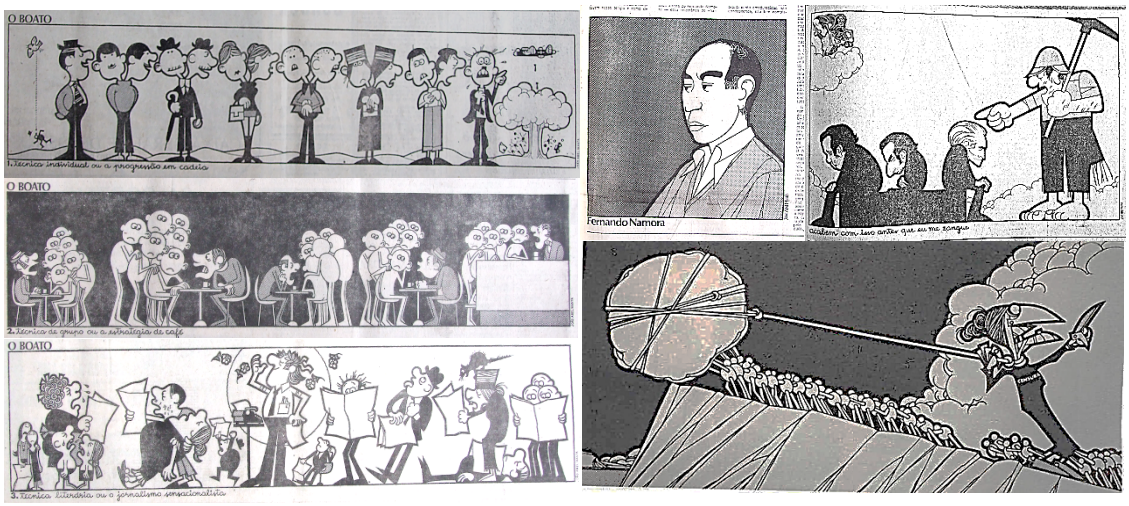


Fig. 1: Cartoons de Abel Manta sobre os temas boato (três tiras à esquerda), censura (à direita em baixo) e situação política (à direita, em cima); e desenho sobre Fernando Namora (à direita, em cima).

Os significados explícitos e as ideias subliminares do seu trabalho modificam-se com o pulsar do quotidiano, pelo que os cartoons e desenhos gráficos começam a aparecer nos espaços nobres do jornal (capa) e cada vez mais centrados nas dinâmicas do PREC. Na figura 1[39], verifica-se que o comum trabalhador do campo mostra desagrado diante dos líderes políticos Mário Soares, Álvaro Cunhal e Francisco Sá Carneiro pelo clima de constante confronto político. Clima esse que progride na base de uma desordem (por vezes caos) consentida, pautada por crises não produtoras de desenvolvimentos imediatos e clarificadores; antes momentos que, parecendo decisivos, revelavam-se somente interlocutores. O trabalhador rural lança mesmo um repto: "Acabem com isso antes que eu me zangue".

A partir da liderança de Luís Barros e José Saramago, o *Diário de Notícias* assume, como se refere anteriormente, um Estatuto Editorial em defesa do PREC. A iconografia associada ao MFA salta para as páginas do jornal em modo de apologia à crença política (Champagne, 1998) que se pretende instituir. O MFA encarna a imagem do herói coletivo que ambiciona transformar revolucionariamente o quotidiano. Esse

[38] Fig. 1: à direita, segunda série de imagens, primeira ilustração – "Fernando Namora", *Diário de Notícias*", outubro, 1974.
[39] Fig. 1: à direita, segunda série de imagens, última ilustração em cima – "Acabem com isso antes que eu me zangue", *Diário de Notícias*, 11 de janeiro, 1975.

projeto baseia-se no conceito de *unidade*, isto é, união entre as próprias massas populares ("O povo unido jamais será vencido") e união entre as massas populares e os militares ("Aliança Povo-MFA"). O referente da *unidade* é o povo na medida em que é sobre ele que se edifica a nova ordem sociopolítica, em colaboração com o MFA, o seu representante. A unidade revela-se quando o soldado e o trabalhador confraternizam (fig. 2)[40], quando o soldado está de vigia ou de guarda aos interesses do povo ("MFA sentinela do povo" – fig. 2[41]), quando a unidade revolucionária emana do poder do povo. Esse discurso fundador instala, assim, uma região de sentidos que configura um processo de identificação para as massas populares. Jornais como o *Diário de Notícias*, *Diário de Lisboa* e *O Século* modelam as lentes com que percecionam o mundo social através desse discurso, surgindo a iconografia como um instrumento importante para outorgar esse campo discursivo.

Fig. 2: Cartoons de Abel Manta sobre o tema aliança Povo-MFA (duas primeiras imagens da esquerda); grafias da palavra revolução de Ana Hatherly (imagens seguintes).

Outra particularidade do *Diário de Notícias* sob a liderança de Luís de Barros e José Saramago reside na proliferação e diversificação de conteúdos culturais a partir de abril de 1975, coincidente, portanto, com a linha editorial de vanguarda política apostada em reanimar o neorrealismo português e internacionalista. Avultam, neste sentido, as manifestações artísticas de literatura, pintura, imagens plásticas ou ilustrações várias. Não é difícil encontrar desenhos de Álvaro Cunhal para a primeira edição do livro *Esteiros*, pichagens no mobiliário urbano em apologia à linha político-ideológica dos governos de Vasco Gonçalves, textos em defesa da democratização da

[40] Fig. 2: primeira imagem a partir da esquerda – *Diário de Notícias*, 14 de outubro, 1974.
[41] Fig. 2: segunda imagem a partir da esquerda – *Diário de Notícias*, 06 de maio, 1975.

cultura e da negação de um pretenso estatuto intransitivo que salientam a ligação entre a realidade social e a pintura, a escrita e a atividade cognitiva do indivíduo, bem como o seu caráter revolucionário tendo como objetivo a transformação da sociedade. A defesa dos artistas plásticos e a disseminação das suas obras consideradas de vanguarda política enquadram-se no estatuto editorial preconizado. Trata-se de uma assinalável profusão de trabalhos que reúne nomes como Marcelino Vespeira, António Ramos Rosa, Pedro Tamen, Carlos Botelho, Maria da Graça Varella Cid ou Ana Hatherly com as grafias da palavra *revolução* (fig. 2)[42].

3.2. As representações gráficas do República

Antes de chegarem *as portas que Abril abriu*, de que nos fala o poema de Ary dos Santos, as páginas do *República* evidenciam um dinamismo de criações gráficas em conformidade com a linha inconformista de resistência à ordem vigente que caraterizava a política editorial da direção liderada por Raul Rego. São disso exemplo, no primeiro quadrimestre de 1974, as aventuras descritas por Fred "No país dos Cegos", os diversos cartoons e caricaturas que satirizam com subtileza a realidade política e social do país e os seis suplementos de segunda a sábado – "Presença de Mulher", "Técnica e Civilização", "Educação e Juventude", "Artes e Letras", "Encontro" e "Fim-de-semana".

Nos primeiros dias pós-golpe dos capitães, o *República*, tal como o *Diário de Notícias* e a imprensa em geral, faz do humor e da sátira instrumentos privilegiados para comemorar a rutura com uma normalidade sociopolítica que se afigurava ilusória e, nesse sentido, inaceitável e imoral o estado das coisas vigente. Os cartoons, as caricaturas e as ilustrações várias (fig. 3) constituem-se como crítica dessa vetusta normalidade finalmente ultrapassada e celebrada em desenho, em referência tanto às personagens e aos símbolos do tempo que importa suprimir como aos heróis e valores daquele *depois* que urge perpetuar. Na figura 3, evoca-se o programa televisivo *Conversas em Família*, símbolo da política comunicacional e da propaganda de Marcelo Caetano, no contexto da paródia aos episódios de rendição das figuras do Estado Novo ("Permita-me recordar-lhe Sr. Professor, de que o prazo para a rendição está prestes a expirar...rendemo-nos ou tenta-se mais uma conversa em família?..."[43]); foca-se a

[42] Fig. 2: terceira e quarta imagens a partir da esquerda – Grafias da palavra Revolução: *Diário de Notícias,* 22 de maio, 1975.
[43] Fig. 3: segunda imagem, coluna de cima – *República*, 27 de abril, 1974.

passagem pela Madeira de Marcelo Caetano e Américo Thomaz em trânsito para o exílio no Brasil ("Calcula Tomaz, que a noite passada sonhei que estava-mos aqui como premiados do concurso da TELESORTE da RTP..."[44]); alude-se aos presos políticos que cedem, agora, os lugares, nas prisões estadonovistas, a muitos dos elementos da famigerada polícia política (Direção-Geral de Segurança) outrora responsáveis pelo seu encarceramento ("Tive o especial cuidado de lhe deixar tudo em ordem inclusive um mapa de parede a estrear! Aqui tem o giz e boa estadia!"[45]).

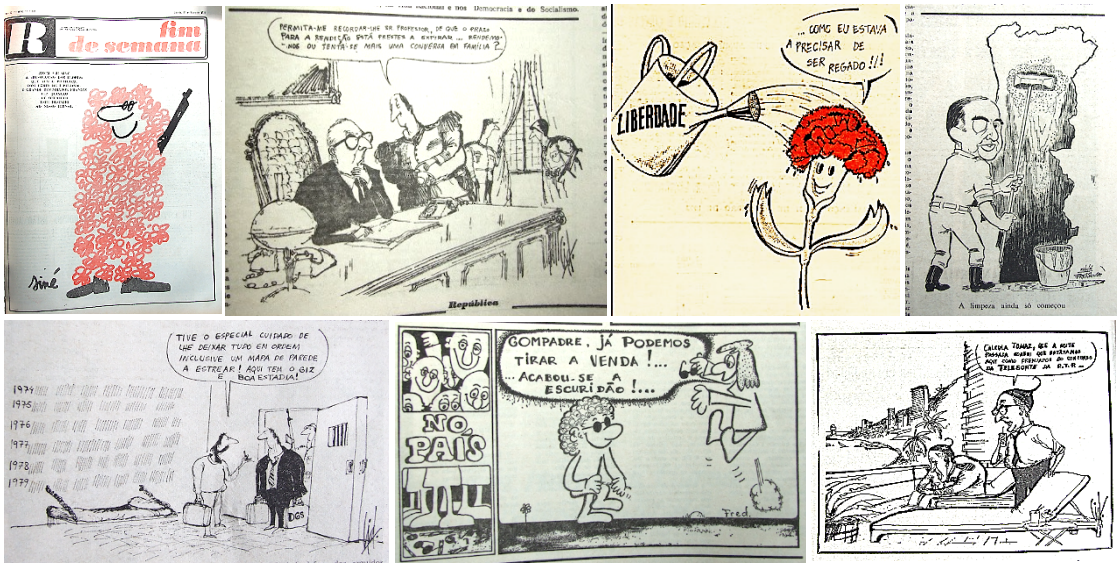


Fig. 3: Cartoons do jornal República nos dias seguintes à intentona de 25 de Abril.

O processo de instauração de uma nova ordem mental faz-se em apologia aos valores e símbolos que os fautores do movimento militar de 25 de Abril sugerem logo nos primeiros contactos com a população. A liberdade de expressão, reunião e de imprensa é um dos valores mais celebrados, como demonstra a imagem da figura 3, onde se vê o aguador "Liberdade" regar o cravo ("...como eu estava a precisar de ser regado!!!"[46]), o símbolo de Abril com que o desenhador francês Siné logo envolve os militares heróis[47]. Esse renovado imaginário coletivo está patente quando o general António Spínola se dedica à *limpeza* de um – deseja-se – *Portugal novo* ("A limpeza ainda só começou"[48]) que logo se constitui num signo em representação de algo portador de valor, significado ou sentido. A ideia subjacente a esse objeto imaterial, o

[44] Fig. 3: terceira imagem, coluna de baixo – *República*, 29 de abril, 1974.
[45] Fig. 3: primeira imagem, coluna de baixo – *República*, 21 de maio, 1974.
[46] Fig. 3: terceira imagem, coluna de cima – *República*, 25 de maio, 1974.
[47] Fig. 3: primeira imagem, coluna de cima – *República*, 11 de maio, 1974.
[48] Fig. 3: quarta imagem, coluna de cima – – *República*, 02 de maio, 1974.

Portugal novo – nos primeiros tempos mais imaginado do que sentido – congregador de pressupostos e perceções do recetor, encontra-se no cartoon de Fred, que muda imediatamente de nome: "No país dos cegos" é substituído por "No país", onde toda a gente abandona os óculos escuros – "Gompadre, já podemos tirar a venda!... Acabou-se a escuridão!..."[49]).

À semelhança do que acontecera aquando da passagem da Monarquia para a República, também o período de transição para a democracia é protagonista de uma revolução de natureza simbólica. Ruas, praças e monumentos, que ostentam nomes e símbolos do regime, recebem novas denominações nascidas da democracia e do 25 de Abril, onde se destacam importantes individualidades oposicionistas à ditadura: a estátua de Salazar é empacotada por artistas no santuário da ideologia fascista, no Palácio Foz, sede do Ministério da Informação e Propaganda; o nome do antigo presidente do Conselho é apagado na primeira ponte sobre o rio Tejo; o Estádio 28 de Maio, palco das celebrações da Mocidade Portuguesa, adquire a designação de Estádio 1º de Maio para receber a grande festa dos trabalhadores; António Ferro deixa de figurar na toponímia de Lisboa, passando a *sua* rua a chamar-se Luís de Freitas Branco, músico e compositor; a praceta da rua de Pedrouços passa a Largo Maria Isabel Aboim Inglês, professora e militante antifascista.

É sabido que as revoluções não se esgotam em ações conspirativas, atos de governação e práticas oratórias. Elas são particularmente fecundas ao nível da criação visual, a começar pela luminária Revolução Francesa de 1789, cuja produção sígnica tanto retrata as representações sociais, a dinâmica revolucionária e os seus antagonismos, como serve para incutir nas massas um novo sentido de tradição e reverência em relação à República, questões, aliás, aprofundadas nos trabalhos de Louis-Jean Calvet (1976), Antoine de Baecque (1997) ou Lynn Hunt (2004). No Portugal revolucionário, pátria do aforismo e do comentário, a iconografia alcança uma dupla dimensão: a instauração e a transformação de uma determinada ordem sociopolítica. De instauração porque repercute as motivações vocacionadas para edificar uma nova crença política baseada no sistema democrático. De transformação porque reflete impulsos revolucionários empenhados em reorganizar o mundo político e social.

As criações gráficas do Portugal revolucionário apresentam esta dupla dimensão de instauração e, simultaneamente, de transformação, sobretudo durante o PREC. No

[49] Fig. 3: segunda imagem, coluna de baixo – *República*, 30 de abril, 1974.

República, é notória a convergência de uma elevada percentagem de desenhos para os domínios da política nacional e o quotidiano dos portugueses, abarcando inúmeros autores, fenómeno que se estende à generalidade da imprensa nacional. O jornal confere sempre grande expressão aos traços humorísticos, seja através de elementos cromáticos ou da localização/destaque. Depois do golpe militar, a publicação de cartoons e caricaturas passa por diversas fases em termos de divulgação e disposição no jornal: primeiro, evoluem de modo itinerante para, de seguida, se organizarem em suplemento.

Fig. 4: Cartoons do jornal República aquando do PREC.

Volvido o tempo da celebração aquando da queda do Estado Novo, surge o período das lutas pela instauração de um determinado sistema político, momento em que todos jornais não resistem ao apetite de adequar a realidade aos desejos e interesses dos que os publicavam e redigiam. As questões fraturantes e os episódios mais inflamados do ponto de vista político, social e cultural são satirizados com o humor da tinta da China pelo *República* (fig. 4): a luta binária entre proletários e capitalistas ("Então isto é que é um proletário? É tão pequenino? / Pois é senhor capitalista! Mas é que há muitos!!!"[50]); um espaço público poucas vezes tão representativo, na história portuguesa, dos vários setores da sociedade e das questões por eles suscitadas e, por

[50] Fig. 4: primeira imagem, coluna de cima – *República*, 07 de dezembro, 1974.

isso, altamente fraturado e em constante tensão[51]; as contradições da política estrangeira, nomeadamente o derrube de Salvador Allende em setembro de 1973 e toda a dramaticidade associada, da violência do golpe de Pinochet à ingerência norte-americana[52].

O pulsar do espaço público, principalmente no biénio 1974-75, é uma fonte de inspiração que não requer sublimes criações poético-humorísticas para ser interpretado, uma vez que basta um olhar não muito distraído para captar a temperatura dos conflitos e das questões que tanto colocam o país à beira de uma guerra civil, como fascinam militares, políticos, intelectuais e jornalistas da Europa e das Américas. Trata-se de um período caraterizado, a partir das eleições de 25 de abril de 1975, pelo conflito entre uma legitimidade revolucionária e uma legitimidade democrática. A primeira ancorada na intentona dos capitães, de quem, no plano civil, Álvaro Cunhal e o PCP surgem como os grandes defensores, além dos pequenos partidos mais radicais, de ideologia comunista e revolucionária. A segunda invocada por PS, PPD e CDS, de quem o socialista Mário Soares aparece como o rosto mais proeminente e *ressonante*, assente nos resultados do sufrágio para a Assembleia Constituinte e na influência que esses deveriam ter na formação de governos. Mas trata-se, sobretudo, de um período caraterizado por relevantes tensões sociopolíticas centradas, maioritariamente, na figura do cidadão e do povo enquanto corpo coletivo. É por isso que Viegas coloca, na figura 4, a figura do Zé Povinho diante da "adoração" de Álvaro Cunhal, Mário Soares e Francisco Sá Carneiro ("Os 3 Reis Magos em Adoração!!! / ... Eu dou-lhe o ouro!!![Sá Carneiro] / E eu o incenso! [Soares] / Mirra!!! [Cunhal]"[53]).

3.3. As fotomontagens do Jornal Novo

"Era mais um jornal de agitação, de criação e de diálogo, mas também de polémica, do que um jornal instrumentalizado ou instrumentalizável. [...] Era o

---

[51] Fig. 4: primeira imagem, coluna de baixo (tema: "Portugal desamordaçado" – "Atchim! / Quando pára a inflação?; desemprego; manobra da reação; abaixo o capitalismo; democracia para todos; igualdade; viva o MPLA; política inflaci... dos bancos; Cunhal, isto vai mal; pão; viva o COPCON; liberdade; quero comer; morte à PIDE; viva o Vasco Gonçalves; justiça; viva o MFA; abaixo os reacionários; os fascistas são marica...; confiança no marica... governo") – *República*, 30 de novembro, 1974. Terceira imagem, coluna de cima: sobre a situação económica ("Supermercado venha a no$ / Agora quis a tropa luta pela igualdade, já era bem tempo das coisas cá fora serem ao mesmo preço que nos supermercados militares") – *República*, 11 de janeiro, 1975. Segunda imagem, coluna de baixo: sobre a situação política ("A minha malha lava mais branca que a tua [CDS]") – *República*, 07 de dezembro, 1974. Sobre o "caso República": quarta imagem, coluna de cima – *República*, 03 de outubro, 1975; e quarta imagem, coluna de baixo – *República*, 10 de outubro, 1975.

[52] Fig. 4: terceira imagem, coluna de baixo (- O senhor Kissinger foi prémio Nobel da Paz [1973] Então... esqueceram-se do que se passou no Chile??!) – *República*, 30 de novembro, 1974.

[53] Fig. 4: segunda imagem, coluna de cima – *República*, 04 de janeiro, 1975.

jornalismo como arma, como instrumento leal, não com o objectivo de assassinar" (Filho *apud* Figueira, 2007: 208-209). As palavras são de Artur Portela Filho no contexto de uma entrevista a João Figueira, em maio de 2005. As fotomontagens do diário inserem-se nessa vocação para agitar, fazer acontecer e criar factos políticos, numa época em que o jornalista se comporta como um profissional politicamente empenhado e movido mais pela paixão que coloca em cada edição do que propriamente por critérios de rigor e isenção ou registos fotográficos dos acontecimentos.

Diante de uma administração pontuada por individualidades do campo mais conservador, com ligações à Confederação da Indústria Portuguesa (CIP), o corpo redatorial do *Jornal Novo* goza de uma independência pouco habitual no âmbito das empresas jornalísticas, mantendo assinalável autonomia em relação à própria empresa e aos centros de poder mais institucionais, como as Forças Armadas, o MFA, o Conselho da Revolução, os governos e os partidos políticos. Direitos como o "veto na transmissão de acções", a possibilidade de intervenção na admissão e no despedimento de jornalistas e a confirmação da eleição do presidente do Conselho de Administração, do administrador delegado e do presidente do Conselho Fiscal são algumas das prerrogativas do Conselho de Redação inscritas nos estatutos da sociedade proprietária[54].

A 30 anos de distância, Portela Filho (*apud* Figueira, 2007: 207-213, *passim*) considera que se lutava por causas justas e uma sociedade melhor; o ambiente na redação – revela – era vibrante e frenético, alterando-se títulos e paginações da primeira página na mudança das bobinas. A fotomontagem é, para o *Jornal Novo*, um instrumento precioso na missão de determinar a agenda política, e não o contrário, conferindo substância à dimensão visual do acontecimento e secundando na tarefa de desencadear algo como ator e *régisseur* da ação, para utilizar a expressão do antigo diretor. Se a fotomontagem, no contexto do panorama jornalístico português de meados dos anos 70, constitui um género jornalístico inovador, convém salientar que esse deve ser integrado numa cultura gráfica também ela arrojada. A inspiração do trabalho publicitário parece ser a explicação:

> "[...] Tanto eu [Portela Filho] como o Francisco Agarez trabalhámos 14 ou 15 anos em publicidade. Aliás, como director criativo, eu passava o tempo todo a gerir: título à esquerda, slogan à direita, textos curtos,

[54] "Um jornal novo para a construção de uma sociedade nova – Estatuto Editorial" *Jornal Novo* (edição de Lisboa), 17 de abril, 1975, 1.

imagem de impacte. Em boa parte, esse tom cartesístico corresponde a essa formação ou deformação profissional”[55].

Ao revisitar os cerca de nove meses de atividade do *Jornal Novo*, até dezembro de 1975, importa salientar o estilo inconformista que carateriza a ação do vespertino, quer seja através de fotografias, posters, mesas-redondas, editoriais, textos de colaboradores como Eduardo Lourenço, Vitorino Magalhães Godinho, entre outros, quer seja por meio das incontornáveis fotomontagens publicadas na primeira página, muitas delas assumindo como referência caricaturas de Rafael Bordalo Pinheiro para o ensaio satírico dirigido a políticos e militares. Ainda longe dos softwares de edição de imagem e de técnicas como *compositing*, *blue screen* ou *photoshoping* que hoje estão ao serviço dos designers, as composições fotográficas do *Jornal Novo* fundam uma autêntica linha de comunicação com leitor e de intervenção no espaço público.

Num universo de mais de 200 edições analisadas, o jornal insere em 162 este tipo de imagem trabalhada *a posteriori* (gráfico 1). Dois elementos funcionais destacam-se no recurso a este género ilustrativo: a) o uso de personagens de televisão, de cinema ou de bandas desenhadas estrangeiras fora do seu contexto de enunciação primevo; b) a reação imediata ao acontecimento político e a contribuição para o ambiente novelístico que tanto carateriza o panorama da imprensa portuguesa no biénio 1974-75. A apropriação estético-referencial de heróis de papel como o Obelix, Lucky Luke, Superman, os irmãos Dalton, ou dos não menos conhecidos Senhor (In)Feliz e Senhor (Des)Contente (fig. 5), representa uma das imagens de marca de um *Jornal Novo* polémico e lido, que se comporta como um ator político ativo.

Fig. 5: Fotomontagens Jornal Novo.

[55] Ibidem: 210.

Na figura 5 é possível observar a sátira de Mário Soares (Sr. Infeliz) e Álvaro Cunhal (Sr. Descontente) a propósito do debate televisivo na RTP, a 6 de novembro de 1975[56]; o reclame ridicularizando com o anúncio de um golpe militar tantas vezes evocado, numa clara alusão ao ambiente político instável em novembro de 1975, seis dias antes da revolta da fação das Forças Armadas conotada com a esquerda mais radical e revolucionária[57]; a figura de Otelo Saraiva de Carvalho enquadrado no corpo do super-homem, na sequência de uma troca de acusações entre o COPCON[58] e os diários *a Luta* e o *Jornal Novo*[59].

A liberdade de imprensa constitui uma das temáticas para a qual o periódico mais dirige a atenção ao longo de 1975, ao criticar energicamente os múltiplos intentos para controlar os órgãos de informação, como se verifica na figura 5. A fotomontagem[60] sobre a ação do Ministro da Comunicação Social, comandante Correia Jesuíno, é uma referência clara às tentativas de manter os média dependentes de comissões de análise (supervisão). O "documento Jesuíno", tornado público pelo jornal na edição de 5 de agosto de 1975, merece um editorial altamente critico, em tom irónico, onde repudia o grave atentado à liberdade de informação que esse enforma, uma vez que prevê a criação de uma comissão de análise dos média, composta por militares, podendo aplicar coimas (até 500 contos) e penas de suspensão da atividade (até 180 dias) caso se verificassem: "práticas condenáveis" aos "princípios" e "orientações gerais", "notícias falsas" ou "tendenciosas", "manipulação de notícias", "divulgação de factos com intenção parcializante e não manifesta", "negligência perante a obrigação de sensibilizar as populações para as grandes tarefas nacionais", a "adoção de posições contra-revolucionárias" e o "alheamento perante a realidade e o processo em curso"[61]. Para o diretor Artur Portela Filho[62], a liberdade de imprensa "não é, apenas, a liberdade de escrever, mas a liberdade de ler. E de ser", pelo que defender a liberdade de imprensa significa defender a revolução.

---

[56] Fig. 5: Primeira imagem, *Jornal Novo*, 06 de novembro, 1975.
[57] Fig. 5: Segunda imagem, *Jornal Novo*, 19 de novembro, 1975.
[58] Comando Operacional do Continente.
[59] Fig. 5: Terceira imagem, *Jornal Novo*, 04 de outubro, 1975.
[60] Fig. 5: Quarta imagem, *Jornal Novo*, 05 de agosto, 1975.
[61] Artur Portela Filho, "Depois de Jesuíno o dilúvio", *Jornal Novo*, 05 de agosto, 1975, 1.
[62] Idem, 30 de julho, 1975: 1.

Conclusão

A partir de 25 de Abril de 1974, a comunicação deixou de se fazer em sentido único. Passou, também, a operar-se de governados para governantes, isto é, dos atores não políticos para os atores políticos. É verdade que nem sempre a novidade democrática implicou o trilho da racionalidade, da ética e da reflexão. Mas criou, pelo menos, condições para que grande parte da população portuguesa pudesse respirar política. O voto em liberdade é a conquista e a expressão maior desta participação coletiva, que eclodiu de um determinado contexto: o restabelecimento das liberdades de expressão, reunião e associação, secundadas pela instauração de um sistema político legitimado pela vontade popular.

O fator comunicacional desempenhou um papel fundamental na obtenção de políticas e anseios comuns, de os cidadãos se fazerem ouvir e contribuírem para um debate mais ressonante por oposição à atmosfera vivida aquando da vigência do Estado Novo. É como se Portugal acordasse para a diversidade linguística na esfera da comunicação política. O ritmo de produção de mensagens veiculadas pelos atores implicou um vasto conjunto de signos e uma variedade de canais de transmissão. Essa criação sígnica é representada por diversas plataformas expressivas, verbal, iconográfica, cinésica, proxémica e objetal (cfr. Camilo, 2004). Através desses suportes, emergiu uma inequívoca e, muitas vezes, espontânea vontade de participar no mundo político e social. É interessante perceber o caráter público de uma linguagem coletiva, até então amordaçada, que emite e recebe na esfera pública.

Não obstante os discursos orais amplamente utilizados pela sociedade civil e pelos homens políticos, a disseminação de signos gráficos e iconográficos comportou uma função nuclear nesta época revolucionária. Resultado de uma mescla de cariz individual e coletivo, a produção de signos de natureza visual – bastante heterogénea – apenas encontra no período de implantação da I República o seu parente mais próximo. Esse *visualismo político*, para utilizar a expressão de Ernesto de Melo e Castro (1977), tanto impressiona pela explosão da cor verificada nos cartazes políticos, murais ou na imprensa, como inclui outro tipo de elementos representativos da atmosfera vivida: folhas volantes, bandeiras, autocolantes e crachás usados nas manifestações e comícios; selos, medalhas, trabalhos artesanais, porta-chaves, bonecos de enfeite, postais, calendários, bilhetes de transporte, blocos de papel de carta, jogos político-pedagógicos ou unidades monetárias personalizadas com as motivações políticas deste período de

transição para a democracia. Devido ao seu grau de intimidade, muitas dessas formas de comunicar política traduzem uma sensibilidade impossível de reproduzir no domínio dos meios direcionados para as massas.

Interessava, neste sentido, potenciar a comunicação por forma a transmitir eficazmente as singularidades ideológicas e os programas de ação. Todos os suportes eram válidos para difundir as mais variadas mensagens políticas, estradas, paredes, monumentos e mobiliário urbano. As ilustrações várias, os cartoons e as fotomontagens retratam de forma satírica, humorística e sintética o pulsar de um quotidiano que, devido à sua riqueza comunicacional, ritmo e quantidade de acontecimentos, tantas vezes contraditórios, ficará gravado na memória coletiva de um povo. Essas representações gráficas definem o essencial de uma abordagem que, partindo do olhar minudente ao pormenor do real, se mostra capaz de – como escreveu António Sousa Ribeiro (Kraus, 2018: prefácio) a propósito da figura de Karl Kraus – "desentranhar dele todo um universo de consequências que culmina na projeção imaginativa para um horizonte satírico estruturado como ficção e visão".

Bibliografia

Baecque, A. (1997). *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Brian McNair (2011). *An Introduction to Political Communication*. London/New York: Routledge.

Calvet, L. J. (1976). *La production révolutionnaire*. Paris: Payot.

Camilo, E. (2004). *O cartaz partidário em Portugal (1974-1975)*. Covilhã: Livros Labcom, Colecção Estudos em Comunicação.

Figueira, J. (2007). *Os jornais como actores políticos. Diário de Notícias, Expresso e Jornal Novo no Verão Quente de 1975*. Coimbra: MinervaCoimbra.

Gomes, R. M. (2005). *A imprensa diária portuense no período revolucionário: 1974-1975* (tese de mestrado). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Herbst, S. (1994). *Politics at the Margin*: *Historical Studies of Public Expression* Outside the Mainstream. New York: Cambridge University Press.

Hunt, L. (2004). *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. California: University of California Press.

Jeffrey S. Bennett, J. S. (2012). Symbolic Inversion in the 1910 Republican Revolution in Portugal. *History and Anthropology*, 23 (3): 283-300. DOI: 10.1080/02757206.2012.701101

José Canel, M. (1999). *Comunicación política: técnicas y estrategias para la sociedad de la información*. Madrid: Tecnos.

Kraus, K. (2018). *Nesta grande época. Sátiras escolhidas.* Seleção, tradução e prefácio de António Sousa Ribeiro. Lisboa: Relógio D'Água.

Lameiras, M; Boléo, J.; Santos, J. (textos); Santos, B.S.; Soares, J.; Pinheiro, C.; Cotrim, J. (1999). *Uma revolução desenhada: o 25 de Abril e a BD*. Porto: Afrontamento, Bedeteca de Lisboa, UCCD25A, CES.

Maarek, P. J. (2002). *Marketing político y comunicación: claves para una buena información política*. Barcelona: Paidós.

Manta, J. A. (1975). *Cartoons 1969-1975*. Lisboa: Edições O jornal.

Manta, J. A. (1998). *Caricaturas portuguesas dos anos de* Salazar: Lisboa: Campo das Letras.

Mazzoleni, G. (1998). *La comunicazione politica*. Bologna: Il Mulino.

Melo e Castro, E. M. (1977). Pode-se escrever com isto. In *Colóquio Artes.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Abril de 1977, (32), 2ª série (19º ano): 48-58.

Mesquita, M. (1996). Os meios de comunicação social. In António Reis (coord.), *Portugal 20 anos de democracia*. Lisboa: Temas e Debates.

Mesquita, M. (2003). *O quarto equívoco: o poder dos media na sociedade contemporânea*. Coimbra: Minerva Coimbra.

Monico, R. (2011). *A caricatura e a Revolução Republicana Portuguesa de 1910*. In *Historiæ*, Rio Grande, 2 (3): 105-124.

Mota Oreja, J. (2001). La comunicación política y los médios de comunicación. In *Comunicação, informação e opinião pública: estudos de homenagem a Andrés Romero Rubio*. Lisboa: Universidade Católica.

Nimmo, D., & Swanson, D. (1990). The field of political communication: Beyond the voter persuasion paradigm. In D. Swanson & D. Nimmo (Eds.), *New directions in political communication: A resource book*. Newbury Park, CA: Sage.

Novais, N. (2013). *A Imprensa Portuguesa e a Guerra 1914-1918. Os jornais intervencionistas e anti-intervencionistas. A acção da censura e da propaganda* (tese de doutoramento). Lisboa: Faculdade de Ciências Socias e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Palla, M. A. (1996). A liberdade de imprensa entre o poder e a independência. In António Reis (dir.), *Portugal contemporâneo*, vol. III. Lisboa: Seleções do Reader's Digest.

Peters, J. D. (1999). *Speaking Into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: The University of Chicago Press.

Peters, J. D. (2015). *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago, The University of Chicago Press.

Pimlott, B.; Seaton, J. (1979). Political Power and the Portuguese Media. In *International Conference Group on Modern Portugal*. Durham: ICMP (edição policopiada consultada no Centro Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra).

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Prats, L. (2012). El Patrimonio en tiempos de crisis. *Revista Andaluza de Antropologia*, 2 (março): 68-85. Disponível em: [acedido em 06/11/2017] http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n2/lprats.pdf

Ryfe, D. M. (2001). History and political communication: an introduction. *Political Communication*, 18 (4): 407-420. DOI: 10.1080/10584600152647119

Sardica, J. M. (2009). *O jornalismo e a intelligentsia portuguesa nos finais da Monarquia Constitucional. Comunicação & Cultura*, 7: 17-38.

Schudson, M. (1998). *The Good Citizen: A History of American Civic Life*. New York: The Free Press.

Silva, E. P. (2000). Património e Identidade. Os desafios do Turismo Cultural. *Antropológicas*, nº 4. Consultado em 25/08/2018. Disponível em:http://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/viewFile/932/734

Sousa, O. (2010). *As Caricaturas da Primeira República*. Lisboa: Tinta da China.

Tengarrinha, J. (1989). *História da Imprensa Periódica Portuguesa*. Lisboa: Caminho.

Woodward, K. (2000). Identidade e diferença: uma introdução teórica conceitual. In Tomaz Tadeu da Silva (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes.

FIM

POLITÉCNICO DE LEIRIA
ESCOLA SUPERIOR DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS

CICS.NOVA
CENTRO INTERDISCIPLINAR DE CIÊNCIAS SOCIAIS

2

CEIS20
CENTRO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DO SÉCULO XX
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Dezembro de 2018