

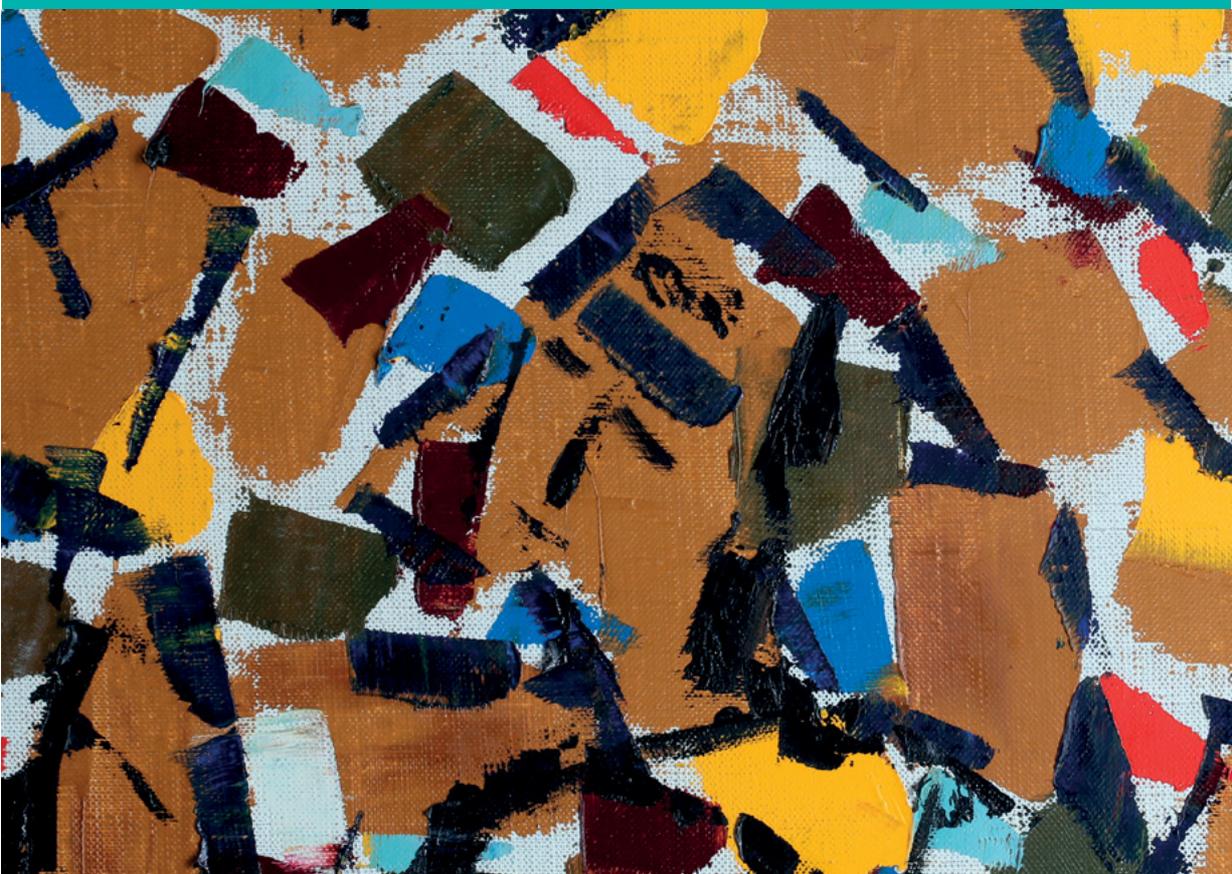
Coleção Investigação | Ciências Sociais

UM
UMinho Editora

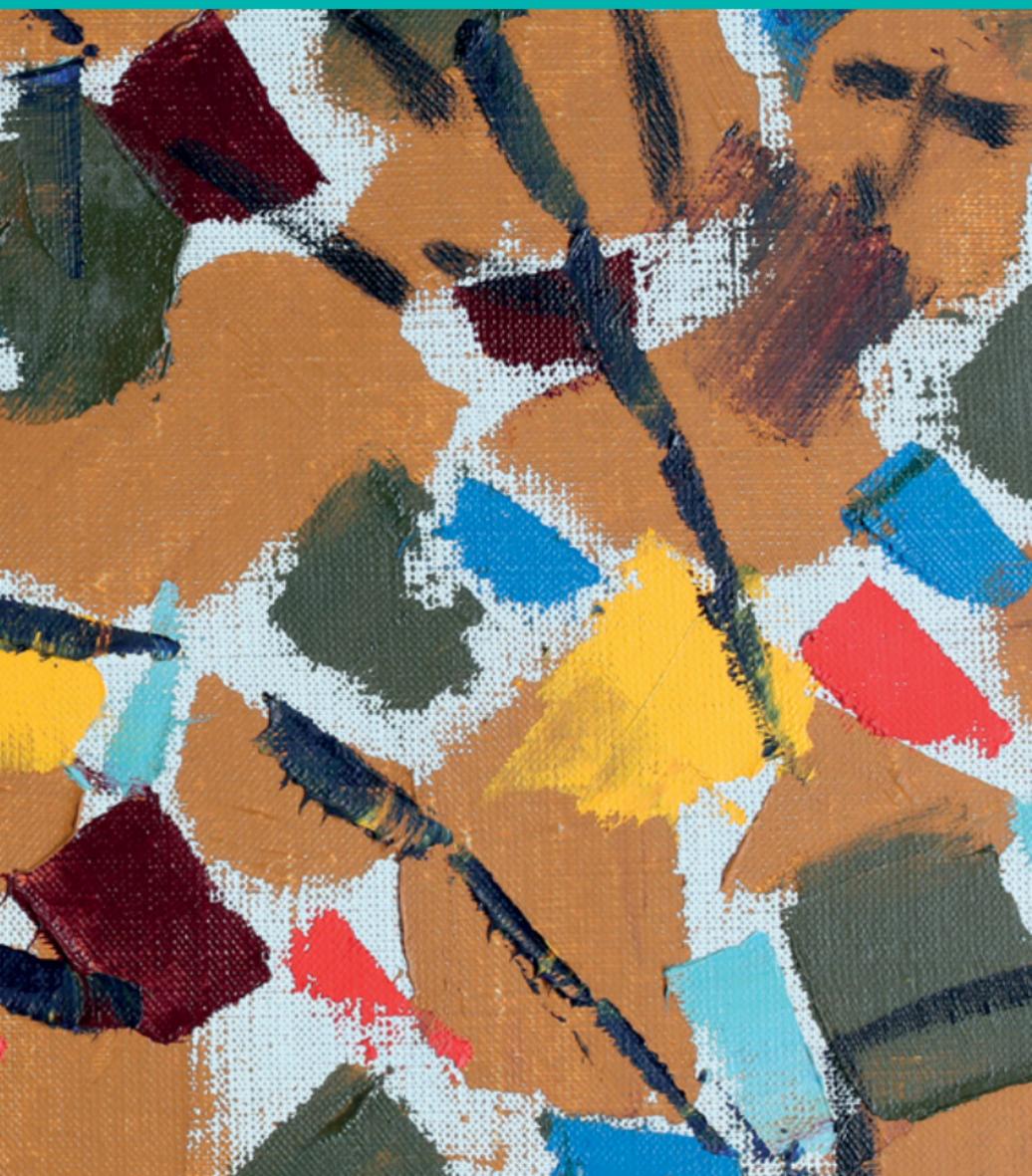
Pensar Portugal

A Modernidade de um
País Antigo

Moisés de Lemos Martins



Moisés de Lemos Martins é professor catedrático do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade do Minho. Dirige o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, que fundou em 2001, e o Museu Virtual da Lusofonia, que criou em 2017. É diretor das revistas *Comunicação e Sociedade*, *Revista Lusófona de Estudos Culturais* e *Vista*. Doutorou-se pela Universidade de Estrasburgo em ciências sociais (na especialidade de sociologia), em 1984. Dirigiu o Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Foi presidente da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (Sopcom), da Federação das Associações Lusófonas de Ciências da Comunicação (Lusocom) e da Confederação Ibero-Americana das Associações Científicas e Académicas de Comunicação (Confibercom). É, atualmente, secretário geral da Associação Ibero-Americana de Comunicação (Assibercom).



Pensar Portugal

A Modernidade de um
País Antigo

Para a Rosalina, a minha eterna namorada.



Investigação
Ciências Sociais

UMinho Editora

AUTOR

Moisés de Lemos Martins

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Manuela Martins

FOTO CAPA

Venera Salman/ Shutterstock

DESIGN E PAGINAÇÃO

Tiago Rodrigues

IMPRESSÃO e ACABAMENTOS X

EDIÇÃO UMinho Editora

LOCAL DE EDIÇÃO Braga 2021

DEPÓSITO LEGAL N° X

ISBN 978-989-8974-58-7

ISBN digital 978-989-8974-59-4

DOI <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.61>

Os conteúdos apresentados (textos e imagens) são da exclusiva responsabilidade dos respetivos autores.
© Autores / Universidade do Minho – Proibida a reprodução, no todo ou em parte, por qualquer meio, sem autorização expressa dos autores.

UNIVERSIDADE DO MINHO

Pensar Portugal

A Modernidade de um
País Antigo

Moisés de Lemos Martins

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

INTRODUÇÃO	11
1. PORTUGAL E A EUROPA	19
1.1. A Representação da Identidade: o Local, o Regional, o Nacional e o Transnacional	21
1.2. Crónicas	29
<i>Salvar o Quotidiano em Braga – Cenas e Vistas d'A Brasileira</i>	29
As Pessoas com Valor Acrescentado	33
Um Doutoramento na Bosch Car Multimedia Portugal	36
A Portugalidade Como Fraca Cantiga	39
A Região – Um Teatro de Reis e de Bobos da Corte	42
O Sonho Europeu	45
A Europa e o Pensamento	48
2. PORTUGAL E O ESPAÇO LUSÓFONO	51
2.1. A Lusofonia e o Desafio de uma Circum-Navegação Tecnológica	53
2.2. Crónicas	67
No Caminho de Portugal, a Europa e o Atlântico	67
A Língua Portuguesa e a Lusofonia	70
Três Vivas à Lusofonia!	73
Lusofonia – Herança e Troféu de Guerra	76
Descobrimientos, Expansão e Colonialismo	79
Portugal e o Colonialismo	82
Da Peregrinação de João Botelho à Circum-Navegação Tecnológica	85
Da Comunidade Lusófona de Ciências Sociais e Humanas ao Museu Virtual da Lusofonia	88

	O Museu Virtual da Lusofonia no Google Arts & Culture, uma Plataforma de Cooperação Académica, Cultural e Artística, em Língua Portuguesa	91
3.	À SOMBRA DA IGREJA	95
3.1.	O Catolicismo e a Construção da Identidade Nacional	97
3.2.	Crónicas	119
	A Páscoa Como Ensaio sobre o Humano	119
	O Que Fátima me Dá Que Pensar	122
	A Igreja à Sombra do Salazarismo	125
	Artes de Ser Católico Português	128
	Do Feriado de 15 de Agosto ao Portugal Moderno	131
	De D. Tolentino de Mendonça ao Portugal Anticlerical	134
	A Páscoa, o Deus Geómetra de Timeu e o Coronavírus	137
4.	A LIBERDADE	141
4.1.	O Imaginário Salazarista: O Passado Como se Fora Presente	143
4.2.	Crónicas	153
	Era uma Vez um País	153
	Filhos da Madrugada	157
	Paris e um Não-Sei-Quê de Abril	160
	O Elogio do Portugal Democrático	163
	O País de Abril e a Nossa Época	166
	Ainda Abril. De um Sonho de Liberdade à Instalação da Impunidade	169
	Um Paraíso Claro e Triste	172
	Para Acabar de Vez com um “Portugal de Pequenos”	175

5.	A CIDADANIA E A DEMOCRACIA	179
5.1.	Para uma Nova Teoria dos Média, do Espaço Público e da Opinião Pública	181
5.2.	Crónicas	203
	A Multidão e a Cidadania	203
	Mas Terá Sido Notícia? O Que É Notícia?	207
	Quadrilhas, Quadrilheiros, Vestais e Pitonisas no Portugal Democrático	210
	O Futebol Como Arquitetura do Vazio	213
	Parir Abaixo de Zero. Morra a Praxe! Morra! Pim	216
	O Ovo da Serpente – Bolsonaro e Nós	218
	A Minha Universidade	221
	A Responsabilidade Histórica e Cívica dos Censos	224
	O Coronavírus, a Tecnologia e a Democracia	227
	O Coronavírus e um Sentido de Comunidade	230
	A Natureza das Opiniões e as Novas Tribos	233
6.	CIÊNCIA, UNIVERSIDADE E POLÍTICA CIENTÍFICA	237
6.1.	A Liberdade Académica e os Seus Inimigos	239
6.2.	Crónicas	253
	Em Defesa das Ciências Sociais	253
	A Política Científica e o Massacre das Ciências Sociais e Humanas	257
	As Ciências Sociais e Humanas na Roleta Russa com a Fundação Para a Ciência e a Tecnologia	261
	A Política Científica: Por Onde Recomeçar?	264

Da Universidade de Sokal à Universidade da Ciência Como Aventura do Pensamento	267
Do Frágil e do Pap'Àçorda ao Balcão do Compete	270
O Patrulhamento de Género nas Ciências Sociais	274
A Fundação Para a Ciência e a Tecnologia É Irreformável?	277
Tudo como Dantes, Quartel-General em Abrantes	281
Pensar o Humano sem História, sem Memória e sem Pensamento	285
O Sentido da Técnica e do Humano e a Política Científica	288
A Universidade e o Coronavírus	291
Manifesto em Defesa do Conhecimento. Os Encontros Ciência da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia	294
BIBLIOGRAFIA	297

Introdução

Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo é um livro de pequenos ensaios de ciências sociais e humanas, que apresentam e discutem assuntos e problemas relativos a Portugal. São ensaios que constituem estudos de caso, embora tenham a forma de crónicas. O meu ponto de vista não é propriamente filosófico, nem estético, nem político. Faço um exercício de

compreensão do mundo contemporâneo, tendo as ciências sociais e humanas como enquadramento teórico. E tenho em conta o trabalho de ensaístas, filósofos e escritores.

Estes ensaios não se inscrevem no tradicional regime das funções logocêntricas, fundacionistas e representacionistas da linguagem, um regime que de modo geral tem alimentado o pensamento ocidental (Bougnoux, 2006; Foucault, 1966a). Filiam-se antes no reconhecimento de um pensamento da prática, e também no reconhecimento da importância do imaginário em toda a estruturação social.

O conhecimento da prática é um conhecimento dionisíaco, feito de convivência, empatia e respeito pelo dinamismo interno dos processos sociais. E é também um conhecimento que dá conta do caráter banal da vida de todos os dias, ou seja, de uma vida que se cumpre no presente e assim comprova a sua irreduzível imperfeição e incompletude (Jost, 2007; M. L. Martins, 1993a, 2003b; Sami-Ali, 1980/2001). Devo dizer, no entanto, que o conhecimento da prática não contende com o espírito crítico, antes se fortalece nele, porque se trata de um conhecimento com história, memória e pensamento.

Quanto à ideia de função imaginativa, devo dizer que ela convoca uma socialidade de base, que se exprime na proliferação de redes simbólicas, que configuram um sentido de comunidade. Esse sentido tem, aliás, um caráter politeísta, justifica-se nele mesmo e cumpre-se na sua própria atualização, sem intervenção de nenhum projeto finalizado.

Com a reabilitação, tanto do conhecimento da prática como do imaginário, em linha com o pensamento crítico e com um sentido de comunidade, a vida social deixa de ser explicada pelas diferentes modalidades do dever-ser, seja político, económico, religioso e moral, e passa a ser compreendida no seu húmus, pela convicção, pelo compromisso, pelo sentimento e pela paixão.

O livro está organizado em seis partes. Cada parte é constituída por um capítulo teórico e por um conjunto de pequenos ensaios de ciências sociais e humanas, apresentados como crónicas. Como assinaiei, estes ensaios são sobre Portugal: a sua modernidade, e também muitas das suas indefinições e bloqueios; o quotidiano das suas gentes; a sua língua e religião; as vicissitudes da democracia no decurso do século XX e XXI; o passado e a memória coloniais; o imaginário europeu e o imaginário lusófono; e ainda, a universidade e a política científica.

Os textos académicos de *Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo* são, por regra, a refundição de textos anteriores, já publicados. A função dos

textos académicos, aqui apresentados, é a de enquadrar, teórica e metodologicamente, os pequenos ensaios, colocadas no registo específico de cada uma das partes do livro.

Tanto no que se refere aos textos académicos, quanto aos ensaios, acontece, por vezes, a repetição de uma ou outra referência bibliográfica, assim como de uma ou outra nota, histórica e circunstancial. De um modo geral, entendi mantê-las, dado o facto de os textos académicos e os ensaios terem sido concebidos como unidades específicas e de assim permanecerem. Penso, no entanto, que tanto os textos académicos como os ensaios exprimem um propósito geral, que é o do horizonte comum de um pensamento sobre Portugal, sobre a sua história, o seu imaginário e a sua modernidade.

Tenho feito crónicas, esporádicas, no jornal *Público*, sobre política científica. Fi-las durante o Governo de Passos Coelho, de junho de 2011 a outubro de 2015, sendo Nuno Crato o Ministro da Ciência. E também durante os Governos de António Costa, desde novembro de 2016, com Manuel Heitor como Ministro da Ciência. Além disso, fui cronista regular, no *Correio do Minho*, entre 2017 e 2021. Também publiquei algumas crónicas noutros lugares, por exemplo no *Correio do Povo*, de Porto Alegre (Brasil).

Sendo por formação um sociólogo da linguagem, e por prática profissional um sociólogo da comunicação e da cultura, fiz de um horizonte de comunidade a razão de ser de *Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo*. Por essa razão, interroguei as representações sociais da vida em comunidade, assim como as vicissitudes e as convulsões por que passa sempre a vida de um país – no caso, do meu país.

Nas duas primeiras partes interrogo Portugal, do ponto de vista da sua representação, como país europeu e como país lusófono. Reatei, então, em vários aspetos, com uma reflexão que me tem acompanhado desde os meus primeiros trabalhos académicos, que realizei sobre o Estado Novo. Refleti, nesse caso, sobre a natureza do regime salazarista e sobre a função aí desempenhada pela Igreja Católica. Interessei-me tanto pelos sonhos de que se alimentou o Estado Novo, como pela persistência deste mesmo imaginário, muito para lá da duração do regime. Dei conta destas preocupações académicas, sobretudo em dois dos meus livros, em *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (M. L. Martins, 1990/2016), e em *Para uma Inversa Navegação – O Discurso da Identidade* (M. L. Martins, 1996).

Da interrogação sobre as representações da identidade nacional, durante o século XX, passei, entretanto, a interrogar Portugal no atual contexto da

globalização, que é uma realidade de carácter predominantemente económico-financeiro, alimentada pelas tecnologias da informação e da comunicação. E com o meu progressivo envolvimento na constituição e no desenvolvimento da comunidade de ciências sociais e humanas, especificamente de ciências da comunicação e de estudos culturais, nos países de língua portuguesa, o meu objeto de estudo passou a ser o das identidades transnacionais e transculturais, perspetivando a língua portuguesa no contexto da “batalha das línguas”, para utilizar uma expressão do linguista moçambicano, Armando Jorge Lopes (2004). Por essa razão, propus uma “circum-navegação tecnológica” (M. L. Martins, 2014a, 2015c, 2018c), a ser realizada por todos os países do espaço lusófono, uma viagem que é uma travessia, porque outra coisa não é o combate pela “ordenação simbólica do mundo”, como podemos dizer, utilizando uma expressão utilizada noutro contexto por Pierre Bourdieu (1977, 1979, 1982). Nesse combate coloca-se o problema da língua hegemónica e da subordinação de todas as outras línguas, o que significa uma igual subordinação, política, científica, cultural e artística, dos povos que as falam.

Dois dos livros que, entretanto, editei, um em 2015, *Lusofonia e Interculturalidade – Promessa e Travessia* (M. L. Martins, 2015c), outro em 2017, *A Internacionalização das Comunidades Lusófonas e Ibero-Americanas de Ciências Sociais e Humanas – O Caso das Ciências da Comunicação* (Martins, 2017c), prolongam e aprofundam uma linha de investigação, que já havia sido decidida uma década antes, quando editei, com Helena Sousa e Rosa Cabeceiras, *Comunicação e Lusofonia* (M. L. Martins et al., 2006). Trata-se, nestes casos, da proposta de uma travessia eletrónica, para o interconhecimento e a cooperação académica das comunidades lusófonas, uma travessia que utiliza sites, portais, redes sociais, repositórios e arquivos digitais, e ainda, museus virtuais. O ponto de vista que adoto é o de que uma grande língua de culturas e de pensamento, como é o caso da língua portuguesa, não pode deixar de ser, igualmente, uma grande língua de conhecimento, humano e científico.

Na terceira parte de *Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo* interrogo a natureza antropológica da religião e debruço-me, especificamente, sobre o comportamento da Igreja Católica durante o Estado Novo, tanto da Igreja comprometida com o regime, como da Igreja anti-salazarista, e faço ainda uma incursão sobre o entendimento que José Saramago tem da herança cristã de Portugal, um procedimento que, a meu ver, nos ajuda a explicar o país que é o nosso.

Na quarta parte coloco a questão da liberdade, que é, sem dúvida, um traço dominante da atual condição democrática da nação portuguesa. Faço-o, todavia, discutindo o imaginário salazarista, que está longe de ter morrido a 25 de abril de 1974. Vemo-lo, com efeito, a alimentar, por exemplo, o atual debate sobre a portugalidade e a lusofonia, com o discurso lusotropicalista sempre em fundo (Sousa, 2017).

O meu ponto de partida nesta parte é o que podemos chamar, com as palavras de Gilbert Durand (1986), de “imaginário profundo do povo português”, ou seja, o messianismo e o sebastianismo, essa “arte” (Pascoais, 1915/1978) ou esse “enigma” (Leão, 1960/1998; Pessoa, 1934/1986) de ser português, um imaginário que compreende quatro grandes grupos míticos: “a nostalgia do impossível”, “o fundador vindo de fora”, “o salvador oculto” e “a transmutação dos actos” (ou seja, em linguagem corrente, o milagre).

Dou uma particular atenção a três aspetos: à importância do rei fundador, um rei vindo de fora; ao destino providencial de um país que nasceu à sombra da Igreja, tendo os portugueses, ainda por cima, um “temperamento colonizador” (Salazar, 1935, p. 231), com “sonhos de asas de caravelas” (Durand, 1986, p. 21). Por sua vez, a identificação de Salazar com uma “boa dona de casa”, que imagina um império, permite reinterpretar os mitos de origem da identidade coletiva de Portugal como “saudade” e como “sebastianismo”. Saudade, enquanto memória obsessiva de um passado, exaltando a *concordia*: um Portugal-quinta, a “pequena casa lusitana”, de que nos fala Camões, enfim, o país-aldeia rural. E sebastianismo, enquanto tentativa mística de um futuro, exaltando o *imperium*: um Portugal-império, que deu “novos mundos ao mundo”, e “se mais mundos houvera, lá chegara”.

A relação entre estas duas figuras de Portugal, a da *concordia* e a do *imperium*, é dada pela epopeia dos Descobrimentos – a glória do passado que se torna modelo da glória futura. Saudade, pois, do tempo medieval, saudade do Portugal rural, diligente e virtuoso, à maneira de “uma boa dona de casa”: solidamente ancorada no meio das coisas e das gentes, docemente católica e supersticiosa, que tanto vai à igreja como à bruxa, de doces costumes e paixões. E sebastianismo, enquanto imagem gloriosamente épica, imagem do Portugal navegador-guerreiro das caravelas, sedento de aventura, voltado para o mar, apaixonado, violento e de uma religiosidade ternamente mística.

Na quinta parte de *Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo* convoco as questões da cidadania e da democracia, assim como o papel decisivo desempenhado pelos média na definição das suas condições de possibilidade. Debate, então, aquilo a que chamo de uma nova teoria dos

média, do espaço público e da opinião pública. É um facto que a modernidade é um regime do olhar que projeta na história um propósito emancipador, sendo que os média realizam em simultâneo, neste contexto, uma promessa de cidadania, de liberdade, igualdade e comunicação, ou seja, uma promessa de comunidade.

A teoria dos média centrou-se classicamente na racionalidade discursiva, isto é, no conteúdo das mensagens, com os média a serem encarados como um espaço de palavra. Mas esta situação alterou-se, em grande medida, pelo facto de nas últimas décadas a experiência humana ter passado a estar mobilizada, total e infinitamente, nas suas práticas, por toda a espécie de tecnologias da informação e da comunicação, sobretudo por plataformas móveis de comunicação, informação e lazer, assim como por novas formas de interação social, e mesmo por modelos emergentes de interação.

Este capítulo teórico, que introduz e enquadra a quinta parte deste livro, avalia os efeitos para cidadania e a democracia da passagem de uma racionalidade centrada no *logos* a uma racionalidade centrada na imagem. As crónicas situam-se neste registo, avaliando as consequências sociais desta deslocação da palavra para o número e a imagem, do pensamento para a emoção, da ideologia para a “sensologia” (Baitello, 2014; Maffesoli & Martins, 2011; Perniola, 1991/1993), de um horizonte de comunidade humana para o nacionalismo e o tribalismo.

Na última parte de *Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo* ocupo-me da universidade e da política científica. Em nome da certificação da “qualidade” e da “excelência”, a universidade parece hoje condenada a celebrar procedimentos, que no ensino e na investigação certificam meras rotinas e conformidades, eficiências e utilidades. Este movimento confirma a hegemonia da razão instrumental, que mobiliza a universidade, em permanência, para uma competição, um ranking, uma estatística, um empenhedorismo e um *web summit* qualquer (M. L. Martins, 2003a, 2013b). O ponto de vista em que me coloco, e que aqui desenvolvo, reflete sobre a liberdade académica na universidade e na ciência. Esta questão impõe que se faça recair a interrogação sobre a natureza da própria universidade e da ciência, e em consequência sobre a profissão académica, o que também quer dizer sobre a sua vocação e missão. O que é que são, hoje, a universidade e a ciência? Que forças as atravessam? Que abalos têm sofrido? A que ameaças estão sujeitas? Que contradições são as suas? Com que exigências se confrontam? Que respostas têm que ser as suas?

É, sobretudo, nos três últimos capítulos que as crónicas são, muitas vezes, mais do que meros ensaios de ciências sociais e humanas, chegando a erguer-se, em clamor, contra a desvitalização da ideia de democracia, e também contra uma política científica, que dispensa as humanidades e as ciências sociais, ao configurar, e mesmo congeminar, uma ciência sem história, sem memória, sem consciência e sem pensamento.



1. PORTUGAL E A EUROPA

1.1.

A Representação da Identidade: O Local, o Regional, o Nacional e o Transnacional¹

São as comunidades, locais, regionais, nacionais e transnacionais, que no seu percurso histórico traçam as linhas de que é feita a sua própria memória. É desse modo que a história se faz instituição: coisa, estado social, estrutura. E que se faz, também, corpo: relação, processo, movimento, fluxo,

¹ Este texto reescreve parte de três estudos que realizei. Um deles foi sobre a "Identidade Regional e Local" (M. L. Martins, 1990). Outro foi sobre "O Discurso da Identidade e o Modo de Enunciar a Periferia" (M. L. Martins, 1991). Estes dois estudos viriam a constituir, aliás, a pedra angular do meu livro, *Para uma Inversa Navegação – O Discurso da Identidade* (M. L. Martins, 1996). O terceiro estudo tem como título "A Lusofonia no Contexto das Identidades Transnacionais e Transcontinentais" (M. L. Martins, 2018b).

ritmo, sonoridade. Obra da memória, as representações coletivas são, sobre a realidade social, de estruturas e processos, o incessante trabalho através do qual as comunidades humanas simultaneamente se constituem e dão conta da sua existência. Estruturas e representações refletem, no entanto, realidades homólogas: numas e noutras se exprimem objetivos, lutas, tentativas apaixonadas para delimitar territórios e pertenças, ou seja, para definir identidades. E se é verdade que podemos sentir alguma incomodidade diante do halo essencialista de que se reveste por vezes o conceito de identidade, não é menos verdadeira a nossa incomodidade, quando as estruturas sociais sofrem do mesmo efeito ideológico de reificação social, que converte a história em natureza e a natureza em eternidade. Lembro, neste contexto, Roland Barthes e o seu ceticismo sobre os poderes da instituição. Em seu entender, a instituição não dá forma à história; deforma-a antes, pois converte uma intenção histórica em natureza e transforma a contingência em eternidade (Barthes, 1957/1984, pp. 198, 209).

Num sentido oposto ao de Roland Barthes pronuncia-se, todavia, Pierre Bourdieu. São as propriedades sociais do discurso (propriedades legítimas) que, fazendo sistema, produzem a aceitabilidade social da linguagem, ou seja, que produzem o estado que a faz passar e a torna escutada, acreditada, obedecida, enfim, compreendida (Bourdieu, 1982, pp. 69–70; M. L. Martins, 2002/2017d, pp. 114–117). Por essa razão, as representações da identidade coletiva são o produto da dialética histórica de uma diferenciação cumulativa (Bourdieu, 1982, p. 139). Em consequência, não seria o espaço, mas o tempo, isto é, a história e a memória, que produziria o território, seja ele local, regional, nacional ou transnacional. Nem mesmo as paisagens e os solos se furtariam a esta condição de produto histórico de determinações sociais. Ainda com a mesma lógica, e contra o uso ingenuamente naturalista e substancialista da noção de território, seria igualmente necessário analisar a contribuição dos fatores sociais, nas definições de centro, periferia e interioridade, ou nos processos de desertificação, e mesmo na definição e na constituição de reservas ecológicas e ambientais.

Devemos salientar, no entanto, que a memória não é feita apenas de narrativas do passado de uma comunidade, seja ela local, regional, nacional ou transnacional. Trata-se de uma “memória” feita de narrativas sobre o futuro, uma “memória” feita de prospetiva, o que implica, naturalmente, uma atitude fabulatória. Com efeito, a propósito de um qualquer território, local, nacional ou transnacional, e do seu futuro trabalha aquilo a que o historiador Paul Veyne (1983/1988) chama “imaginação constituinte”, o que significa que toda a comunidade é uma realidade “imaginada”, ficcional (Anderson,

1983)². Se considerarmos, por exemplo, o caso da lusofonia, podemos dizer que enquanto “comunidade imaginada”, e mesmo enquanto “globalização imaginada” (Canclini, 1999/2007), dado o seu caráter transcultural e transnacional, a lusofonia é um projeto com um passado de 5 séculos, assente no denominador comum que a língua portuguesa constitui. Mas, simultaneamente, a lusofonia é também um projeto disperso por vários espaços geograficamente distantes nos quais habitam cidadãos de diversas etnias e com diferentes culturas. Para podermos perspetivar o futuro da lusofonia interessa, por isso, não apenas compreender a sua complexa construção no presente, como também os desafios que tem pela frente (M. L. Martins, 2018a, 2018b).

A dimensão imaginada de uma comunidade prende-se, sem dúvida, com a “dimensão fantástica” (Maffesoli, 1979/1998), que atravessa a vida quotidiana dessa comunidade, ou seja, prende-se com aquilo a que Gilbert Durand (1964/1984) chama “imaginação simbólica” e Gianni Vattimo (1989/1991) “fabulação do mundo”. Com Edgar Morin (1966), podemos, mesmo, concluir que “quotidiano e fantástico são a dupla face de uma mesma realidade” (p. 159). Mas está também diretamente relacionada com a civilização dos média, que nos dá uma imagem do mundo que o “reencanta”, embora essa imagem (fabulação) constitua a própria objetividade do nosso mundo. Com efeito, os novos territórios, paisagens, atmosferas e ambientes tecnológicos levaram as comunidades humanas a circum-navegar sites, portais, blogues, videojogos, aplicações, repositórios digitais, museus virtuais, e também realidades virtuais implantadas em ambientes imersivos. Um tal processo teve como consequência a multiplicação dos conteúdos e a convergência de formatos, plataformas informáticas e linguagens. E com este movimento de aparelhamento tecnológico da cultura foi expandida a experiência humana, podendo nós falar, nestas circunstâncias, de uma galáxia de novos fluxos, ressonâncias, ritmos, cadências, sonoridades, durações, vibrações, que permitem a abertura das comunidades humanas à configuração de novas possibilidades de futuro (M. L. Martins, 2020a).

Por outro lado, enquanto espaço físico, qualquer território é, o produto de um ato jurídico de delimitação. É essa a razão pela qual a identidade, local, regional, nacional ou transnacional, seria menos função do espaço que do ato jurídico que a determina. A este respeito, Émile Benveniste (1969) refere que é da responsabilidade do *rex regre fines*: ato mágico (simbólico), que traça “em

² A este respeito, convoco o estudo de Rosa Cabecinhas sobre as representações sociais da história nacional, em contexto lusófono, dado que constitui um notável exercício sobre esta atitude fabulatória, que acompanha toda a narrativa histórica (Cabecinhas, 2015).

linhas direitas as fronteiras”, que separa o “território nacional e o território estrangeiro”. Mas o *rex* tem também a incumbência de *regere sacra*, isto é, de fixar as regras que chamam à existência aquilo que decretam, de falar com autoridade, de pre/dizer no sentido de convocar ao ser, de fazer surgir aquilo que é enunciado (Benveniste, 1969, pp. 14–15; Bourdieu, 1980a, p. 65).

A posição de Michel Oriol sobre este assunto é bastante mais complexa e precavida. Em seu entender, a identidade coletiva reenvia para três instâncias, que a explicam: uma estrutura simbólica historicamente constituída; as definições oficiais (institucionais) que a objetivam; e as expressões individuais, que definem, em tensão com os dados objetivados, um destino individual (Oriol, 1979). A identidade coletiva é, deste modo, “o produto de dinâmicas que tendem a circunscrever grupos”; ou seja, atos de totalização, efetuados, tanto por instituições, como por sujeitos individuais, que constituem a identidade como um conjunto de coisas reais, e portanto, naturalmente evidentes e objeto de crença social (Oriol, 1985, pp. 336, 342).

Raymond Ledrut (1983), por sua vez, diz-nos que a identidade e tão-só “a estruturação e a unificação da coletividade, que acede de alguma maneira à existência” (pp. 89–90). E como é que é entrevista tal estruturação e unificação? Antes de mais nada, como uma questão de organização e de composição do espaço social (Ledrut, 1983, pp. 88, 94).

De algum modo, Ledrut retoma o pensamento de Pierre Pellegrino. Preconiza este investigador suíço que “nos processos de identificação social existem modalidades espaciais portadoras de diferença” (Pellegrino, 1983, p. 25). E concretiza: o espaço humano é “a matriz de um campo de determinações, pertinente não apenas pelas oposições que estrutura, como também pelos agrupamentos que delimita e pelas relações que organiza” (Pellegrino et al., 1987, p. 81). Como o próprio Pellegrino conclui, citando Heidegger, “habitar é a marca fundamental do ser” (Pellegrino, 1983, p. 69).

Ponderando as virtualidades da investigação prosseguida por Pierre Pellegrino, Jean Rémy acentua que o indivíduo é uma identidade espacialmente móvel, que desloca o imaginário que o envolve. E evoca, a propósito, a imagem amiúde utilizada por Abraham Moles, do homem *escargotique* (de *escargot*, *caracol*, em português; Rémy, 1983, p. 98).

É meu propósito, de seguida, discutir as várias dimensões da identidade coletiva, mostrando os planos, teórico e prático, do seu funcionamento, não descurando, todavia, o ensinamento de Stuart Hall (1997), que pensa a vida

coletiva não apenas como uma diversidade de memórias e de narrativas identitárias, como também de práticas sociais singulares.

A Dimensão Institucional da Identidade

Michel Oriol distingue uma “identidade produzida”, que é relativa a um processo histórico de atividades coletivas (e neste sentido fala de uma “quase-natureza”, de “traços da natureza”, de “fatores” e de “dimensões” da identidade), e uma “identidade instituída”, obra da instituição, ou seja, obra de objetivação (e, neste sentido, refere-se aos “dados objetivos” da identidade; Oriol, 1979). A identidade produzida constituiria a “base material” da identidade. Por sua vez, a identidade instituída constituiria a “ideologia” da identidade.

Esta distinção seria apenas uma distinção de razão, porquanto haveria um reenvio permanente de uma a outra. Aquilo que se esconde no reenvio incessante da base material à ideologia seria o exercício da prática organizada do Estado ou dos aparelhos institucionais: eles dão forma acabada, enquanto totalidades definidas, a grupos a que fingem fornecer-lhes apenas um estatuto e uma voz, como se as práticas organizadas não determinassem o modo e o grau de existência histórica das comunidades locais, nacionais e transnacionais.

Sobre este ponto, a posição de Pierre Bourdieu (1982) é mais extremada. Não existe nele distinção entre identidade produzida e identidade instituída: a instituição enquanto *actor*, enquanto criadora da representação legítima, produz a realidade, chama à existência aquilo que enuncia. Atribuindo à palavra “institucional” um *intuitus originarius*, cujo modelo dá a palavra “divina”, Bourdieu faz a instituição criar *ex nihilo* (Bourdieu, 1982, p. 21), o que contraria claramente Oriol, que entende, e bem, ser sempre condicionado o poder da instituição (Oriol, 1985, p. 340).

Aliás, Roland Barthes, que também não comunga do otimismo de Bourdieu sobre os poderes da instituição, dirá que esta não dá forma à história; deforma-a, isso sim, inflete-a, porque converte uma intenção histórica em natureza e a contingência em eternidade (Barthes, 1957/1984, pp. 198, 209).

Regresso, todavia, a Michel Oriol. Estando fora de questão que a palavra “institucional” crie *ex nihilo*, nem por isso os Estados, as Igrejas e os partidos políticos deixam de condicionar, pela palavra, a constituição da identidade coletiva. Com efeito, as definições institucionais de identidade instalam no discurso a dialética da objetivação e da interiorização (Oriol, 1985, p. 337).

E poderíamos dizer, na linha de Michel Foucault (1966a, 1966b, 1971), que, ao fazê-lo, constituem-se em instância que interpreta (controla e vigia) a realidade da identidade.

Com efeito, a força significativa da palavra “institucional”, que este processo dialético manifesta, permite que possam ocorrer duas coisas. Por um lado, pelo mecanismo da interiorização, a palavra “institucional” torna possível que qualquer dimensão objetiva da identidade seja interiorizada, e desse modo possa significar a identidade subjetiva. E, por outro lado, pelo mecanismo da objetivação, a palavra “institucional” permite que qualquer expressão subjetiva, seja ela discurso, mentalidade ou prática cultural, possa ser objetivada, e nesse sentido ateste a existência do grupo ou da comunidade.

O discurso sobre a identidade coletiva, seja ela local, nacional ou transnacional, é, pois, um discurso performativo, que visa impor como legítima uma definição das fronteiras, e fazer conhecer e reconhecer um território deste modo delimitado. Não esqueçamos, no entanto, que a eficácia do discurso é sempre proporcional à autoridade daquele que o enuncia. E retomando uma expressão clássica de Pierre Bourdieu, podemos dizer que são muitos aqueles que se batem pelo “poder de di/visão” (Bourdieu, 1980a, p. 63): políticos, historiadores, linguistas, etnógrafos, economistas, sociólogos, geógrafos, ecologistas, entre outros. Todos eles se reclamam como *auctores*, sabendo nós que a *auctoritas* é a capacidade de produzir, concedida ao *auctor* (Benveniste, 1969, pp. 65–66).

A Dimensão Existencial da Identidade

As estratégias individuais, que definem o destino pessoal, jogando-o a favor ou contra os dados objetivos (institucionais), dão lugar àquilo a que Michel Oriol chama “identidade expressa” (Oriol, 1985, p. 336). Com efeito, as estratégias individuais afirmam-se sempre pela dialética de uma referência à natureza e à vontade, o que constitui a identidade simultaneamente como um produto e como uma expressão assumida pelos indivíduos. Diz Pierre Bourdieu (1980a), a este propósito, que a identidade é representação e é vontade (p. 67). Representação, porque a identidade é um ser percebido, e percebido como distinto, que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros. A identidade é, assim, a representação que os agentes sociais fazem das “di/visões da realidade”, as quais contribuem para a realidade das divisões (Bourdieu, 1980a, p. 63). Neste sentido, ou os indivíduos interiorizam a representação legítima da realidade, fazendo-a sua, ou, pelo

contrário, definem um destino pessoal, jogando-o contra a representação legítima, e reivindicam, deste modo, uma outra legitimidade. Porque, na realidade, a identidade também é *vontade*, quer dizer, ato de adesão pessoal, permanentemente reiterado a uma comunidade, a qual se espelha numa estrutura simbólica, que incessantemente inspira práticas significantes.

A Dimensão Simbólica da Identidade

Uma identidade coletiva não pode estar dependente da evanescência de sentimentos indistintos, nem da materialidade de signos objetivos. A organização durável das representações e das práticas de um grupo apenas pode ser feita no interior de um espaço simbólico, que constitui um campo de oposições semânticas.

É função do simbolismo, com efeito, organizar os grupos humanos e a relação de cada indivíduo ao grupo (Oriol, 1985, p. 346), isto é, organizar a identidade. E isso acontece pela instauração da dialética entre o *mesmo* e o *outro*, entre o *interior* e o *exterior*, entre *lugares de inclusão* e *lugares de exclusão*, enfim, entre “totalidade e infinito” (M. L. Martins, 2019a).

A questão da identidade é, na verdade, a relação do mesmo e do outro, já presente no *Sofista* de Platão. E a estrutura simbólica de uma comunidade pode interpretar-se de acordo com este paradigma (Freund, 1979). Com efeito, ainda que conflitual ou dilemático, o espaço simbólico é também um mediador de conflitos, o regulador último das tensões sociais provocadas pela complexidade dos interesses em jogo. Pela coexistência de contrários que o caracteriza, o espaço simbólico indica que “o mesmo nasce do mesmo e também do outro”, operando deste modo uma “mediação entre a vida e a morte”, coma diz Claude Lévi-Strauss (1958, p. 243)³.

Os significados da identidade não são nunca, como vemos, simples indicadores objetivos ou subjetivos. São simbólicos também, quer dizer, indicam aquilo sobre que se age, para melhor constituir ou fazer reconhecer o grupo como unidade. Em termos epistemológicos, são sempre, de alguma maneira, “esquemas transcendentais” (Oriol, 1979, p. 22), isto é, definem valores que vão situar as representações e as práticas do grupo como transcendentais às decisões subjetivas.

³ Sobre a “tensão antagónica” que atravessa toda a estrutura simbólica, isto é, sobre a “*coincidentia oppositorum*”, sobre a “iteração permanente entre o Mesmo e o Outro”, ver Durand (1979, II Parte, “Réalisme et Configuration Dynamique des Structures” [Realismo e Configuração Dinâmica de Estruturas]).

Imagens que gravitam em volta das “aporias da existência”, e que remetem para uma “narrativa das origens”, os significantes da identidade são percorridos por uma “intenção ao significante”, coma diz Paul Ricoeur (1970, p. 197), referindo-se ao mito. É essa a razão pela qual se erguem diante de uma comunidade como um santuário, convidando-a a uma “peregrinação interior”, na bela expressão de Alçada Baptista (1971), nas suas *Reflexões Sobre Deus*. Recorremos e deslocamo-nos a esses significantes da identidade, não para aí nos instalarmos, mas para de lá regressarmos, transformados pela antevisão de novos projetos para a vida quotidiana.

O indivíduo vai, de facto, interpretar a estrutura simbólica do grupo (língua comum, partilha indiscutível dos traços de cultura e de mentalidade, uma solidariedade inelutável dos destinos) como a ordenação da sua própria vida. É a consistência simbólica dos projetos de vida individuais e coletivos que assegura a reprodução do grupo.

Com efeito, no atual contexto de globalização da economia, pela força do mercado e da tecnologia, podemos inverter o aforismo de Marx e acentuar a ideia de que as verdadeiras infra-estruturas da sociedade são “*cosa mentale*”, coisa sonhada, e não propriamente estruturas económicas, mercados e tecnologias (Durand, 1960, 1997; M. L. Martins, 2006a). Com efeito, às estratégias institucionais, que constituem a algebrização da operação sobre o mundo, a “algoritmização da vida quotidiana”, impondo aos indivíduos e às coletividades a “sociedade programada” e a “universalização da Razão” (Bassand, 1983, p. 229), Gilbert Durand (1960) opõe as “estruturas antropológicas do imaginário”, ou seja, o *homo poeticus*, inventor de um projeto de vida e de um destino.



1.2. Crónicas

Salvar o Quotidiano em Braga – *Cenas e Vistas d'A Brasileira*

Realizou-se, em Braga, a 23 de setembro de 2020, a apresentação de *Cenas e Vistas d'A Brasileira*. O livro constitui um estudo memorial, de cenas e vistas sobre A Brasileira, que é um dos cafés mais emblemáticos da cidade. Criado em 1907, é-lhe atribuído, hoje, valor patrimonial.

Cenas e Vistas d'A Brasileira (2020) tem como autores Helena Pires, professora da Universidade do Minho, e dois bolsistas de investigação, Sofia Gomes e Fábio Marques. Envolveu num movimento de cooperação a câmara municipal de Braga e o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho, através d'A Passeio, uma plataforma de intervenção sobre cultura e arte urbanas. O livro conta com o trabalho do escritor e ilustrador, Pedro Seromenho, o qual, com 15 imagens, dá a *Cenas e Vistas d'A Brasileira*, numa narrativa autónoma, uma dimensão estética superior. O jornalista, Eduardo Jorge Madureira, apresentou o livro.

Cenas e Vistas d'A Brasileira (Pires et al., 2020) é um projeto editorial, que se apresenta como um bloco de notas de viagem, figurando um caderno *moleskine*. E como projeto, pertence ao mesmo grupo de palavras que promessa. Um projeto lança uma ideia para diante. É a promessa garante o que há-de vir adiante. Além de projeto e promessa, integram a mesma família de palavras, prospetiva, que é ver para diante, e prognóstico, que é conhecer para diante, e mesmo propósito, que é uma intenção para diante.

Pode parecer paradoxal e até pode pensar-se que se está a falar a partir do lado errado, quando se quer ver o futuro olhando para o passado. Mas não há nada de mais equivocado. Dizia Heidegger (1927/1996) que a dimensão que melhor caracteriza o humano é a de habitar um espaço (é ser-no-mundo, *Dasein*). Porque, convenhamos, no ato de habitar todos nos tornamos uma espécie de caracóis, carregando às costas a nossa própria casa, o que quer dizer, o nosso imaginário. Para a cidade de Braga, o café A Brasileira é a sua casa carregada às costas, o seu imaginário. *Cenas e Vistas d'A Brasileira* (2020) ocupa-se do modo como em mais de um século A Brasileira foi habitada pela população de Braga. Memórias, durações, ritmos, cadências, ressonâncias, sonoridades, enfim, a cidade de Braga em pulsão de vida, tudo passou por este café venerável, que atravessou o século XX e se mantém, altaneiro, em pleno século XXI, com os trabalhos de restauro a que foi recentemente submetido.

Em *Cenas e Vistas d'A Brasileira* (Pires et al., 2020), habitar o espaço da cidade de Braga é habitar o seu quotidiano. Transportando às costas o imaginário da cidade, *Cenas e Vistas d'A Brasileira* nunca nos dá a ver Braga como uma coisa definida, porque seria definitiva. Dá-nos a ver, sim, a cidade como coisa indefinida e infinitiva, sempre a fazer-se pela “palavra quotidiana”, de que falava Maurice Blanchot (1969).

Do quotidiano ocupam-se os média, e também, cada vez mais, a ciência e as artes. Mas os média, as artes e a ciência cada vez parecem ter um compromisso mais reduzido com a época e as ideias que a motivam.

Tendo-se deslocado da palavra para a imagem de produção tecnológica, o nosso tempo deixou de ter na palavra, nas ideias e no pensamento, a sua centralidade. Hoje, são as emoções que se impõem, a ponto de o humano e a cultura terem entrado em crise e ameaçarem colapsar. Mobilizados que estamos, total e infinitamente, para uma qualquer competição, um qualquer ranking, uma qualquer estatística, deixámos, é um facto, de ter fundamento seguro, território conhecido e identidade estável.

Dizia o escritor Paul Celan (1971/1996) que ao tempo lhe convêm três acentos. Mas, nos nossos dias, como que caíram ao tempo, de uma penada só, os seus três acentos. Cai o acento agudo da atualidade, que é o acento do nosso confronto com as coisas que vemos, com os outros com que temos que ver, e com nós próprios. Cai, também, o acento grave da historicidade, que é o acento da nossa responsabilidade perante o curso das gerações, as do passado, as do presente e as do futuro, cuidando de todos, especialmente, dos jovens, dos velhos e dos mais vulneráveis. E cai, ainda, o acento circunflexo da eternidade, sendo o acento circunflexo um sinal de expansão do tempo.

Hoje, todavia, pode dizer-se que já não é possível sentir, como uma experiência, o nosso confronto com as coisas. A lógica de tudo o que existe assenta, agora, nas ideias de crescimento e de progresso ininterruptos. E isso não passa de uma doença. Nestas circunstâncias, a atualidade, o que está *in actu*, o acento agudo do tempo, é-nos confiscado. E o eterno, o acento circunflexo que expande o tempo, não passa de mais um fragmento na enxurrada em que vão, rio abaixo, todos os nomes que nos falavam de uma presença plena, o que quer dizer, de um fundamento: essência, substância, sujeito, consciência, existência, Deus, homem, transcendência.

E como estão hoje longe a ciência, a arte e os média de constituírem uma promessa, uma palavra essencial, uma palavra que nos garanta a eternidade! No poema "Unending Gift" (Dom Imperdível), escrito em 1969, era assim que Jorge Luís Borges (1969/1998) falava da promessa: apenas pela palavra podemos prometer e na promessa alguma coisa existe de imortal. Pensando no quotidiano, do que se trata mesmo é de garantir "a profundidade do que é superficial", como bem lembrou Maurice Blanchot (1969), em *L'Entretien Infini* (A Palavra Quotidiana). E afirmar a profundidade do que é superficial é batermo-nos pelas nossas palavras, como se nelas jogássemos a própria vida.

Pode dizer-se que *Cenas e Vistas d'A Brasileira* (Pires et al., 2020) cumpre a promessa de salvar o quotidiano, “escrevendo bem o medíocre”, ou seja, escrevendo “nada menos do que o real” (Bourdieu, 1992/1996), cumprindo deste modo o sonho que Flaubert tinha para a escrita. A “palavra quotidiana” é a palavra onde arriscamos a pele e que, por via disso, se opõe ao reino bem contemporâneo da excitação, onde tudo se exhibe, e nada se vive, o que não passa de um sono da razão, ou de uma congelação dissimulada do mundo. Estamos hoje, de facto, totalmente familiarizados com um mundo, onde já não há acontecimentos, mas apenas notícias, com a gigantesca máquina da tecnologia informativa a produzir, não o novo, mas a sua fantasmagoria, não o novo, mas a novidade.

Cenas e Vistas d'A Brasileira (Pires et al., 2020) dá-nos a conhecer, no quotidiano de um café, ao longo de todo o século XX e primeiras décadas do século XXI, os estados de alma flutuantes da cidade de Braga, ou seja, a sua atmosfera social, sendo a atmosfera uma rede de forças materiais e espirituais. Ordenando e dando sentido às forças anónimas e dispersas da nossa época, *Cenas e Vistas d'A Brasileira* é uma realização exímia da atmosfera social da cidade de Braga, que não se limita a ser o reflexo do nosso tempo, criando antes a sua expressão. Este livro atinge, sem dúvida, a realidade histórica, encerrando em si a garantia da sobrevivência da nossa época, o que também quer dizer, a garantia da nossa sobrevivência.



As Pessoas com Valor Acrescentado

Em outubro de 2019, realizou-se na Casa das Artes em Famalicão a conferência “As pessoas como valor acrescentado”, no âmbito do II Ciclo de Conferências do Fórum Económico de Famalicão Made in, uma iniciativa da câmara municipal de Famalicão, juntamente com o *Jornal de Notícias*.

Na abertura da conferência, o Ministro de Estado, da Economia e da Transição Digital, Pedro Siza Vieira, falou das pessoas como um “recurso crítico” na economia e nas empresas. Mas a questão permanece: o que é que significa ao certo “pessoas com valor acrescentado”? Que as pessoas também possam ser mercadoria e produto, inscrevendo-se, por isso, como ponto de partida e ponto de chegada de uma cadeia de valor e de negócio? A ser o caso, este seria um entendimento bem diferente do ponto de vista proposto pelo ministro. Mas é essa a lógica que, por exemplo, presidiu à reconversão do Pavilhão Rosa Mota, no Porto, pelo Pavilhão Super Bock Arena.

E vejamos, também, o caso da encomenda feita, há anos, por Ana Paula Laborinho, então presidente do Instituto Camões, ao Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE–IUL), que é um instituto universitário de ciências sociais. Tratou-se de um estudo sobre a língua portuguesa. Falada por mais de 300.000.000 de pessoas, a língua portuguesa foi então analisada em termos económicos, sendo estimado o seu valor em percentagem do produto interno bruto (PIB) nacional. Falou-se então de 17%. O estudo, coordenado por Luís Reto, reitor do ISCTE–IUL, foi publicado em 2012, com o título *O Potencial Económico da Língua Portuguesa*.

A questão debatida em Famalicão, que é o terceiro município mais exportador do país, foi apresentada como o “combate do século”, a ser travado “entre máquinas e homens”. E estiveram à volta da mesa de debate, Carlos Silva, Secretário-Geral da União Geral de Trabalhadores; Gregório Novo, Vice-Presidente da Confederação Empresarial de Portugal; Carlos Vieira de Castro, Administrador da Vieira de Castro; Tiago Freitas, Administrador da Porminho; e eu próprio.

Ora, sabemos que até tempos recentes as máquinas estendiam o braço humano, acrescentando-lhe capacidade e potência. Mas na nossa época as máquinas estão a perder a sua matriz antropológica e instrumental para investirem o próprio homem. O que as máquinas já fazem, hoje, é o nosso braço e aspiram até a fazer-nos por inteiro.

Uma das palavras mágicas que traduz a atual condição humana é a hibridéz. Aliás, já todos somos híbridos, todos somos mais ou menos protésicos, uma amálgama de natural e de artificial, uma mistura de orgânico e de inorgânico. E sê-lo-emos cada vez mais, através de próteses, lentes de contacto, reconstituição de tecidos e órgãos, enfim, através de biomateriais, que reconstituem o humano, parcial ou totalmente.

A nanotecnologia, a engenharia de materiais e a engenharia de tecidos têm realizado significativos avanços nos biomateriais (uma nova ciência com cerca de 50 anos). Pensa-se que hoje possa haver cerca de 300.000 produtos de origem biomaterial na área de saúde: na cardiologia; ortopedia; oftalmologia; odontologia...

Acontece, por outro lado, que as máquinas aceleraram o humano. Desde o início da Revolução Industrial que a velocidade, a aceleração e a mobilização, assim como o fascínio dos objetos técnicos e o seu consumo, têm caracterizado crescentemente o nosso tempo. E para onde é mobilizada a humanidade? “Total” (Jünger, 1930/1990) e “infinitamente” (Sloterdijk, 1989/2000), somos mobilizados para uma qualquer competição, um qualquer mercado, um qualquer ranking, uma qualquer estatística, um qualquer empreendedorismo, um qualquer *web summit*, uma qualquer *startup* e um qualquer *spinoff*.

Este movimento da época produz, todavia, cada vez menos cidadãos e cada vez mais multidão, tribos e massas. Por outro lado, na investigação, a tecnociência desvaloriza o pensamento. E no espaço público, ao mesmo tempo que existe uma retração do pensamento dá-se uma exacerbação da emoção.

Cantando, em 1909, esta epopeia humana, o poeta italiano Marinetti escreveu no *Manifeste du Futurisme* (“Manifesto Futurista”): “existe hoje um novo assombro: a beleza da velocidade”; “um automóvel de corrida é mais bonito que a Vitória de Samotrácia”.

Mas é um facto, nas condições tecnológicas da época, mobilizados para as urgências do presente e com a criação do mundo digital (de novos territórios, paisagens, ambientes e conhecimentos), deixámos de ter fundamento seguro, território conhecido e identidade estável. É a esta situação que chamamos “crise permanente do humano”. Mas, neste contexto, de combate entre máquinas e homens, devo lembrar o papel da comunicação, alertando para o que significa a mobilização tecnológica pelas virtualidades da ciência da informação.

Indo às origens, a mobilização tecnológica coloca a comunicação na dependência da informação e associa a informação ao controle. Pensemos, especificamente, no que é a cibernética. A cibernética é a ciência dos sistemas e do controle da informação e tem como referência maior a obra de Norbert Wiener (1948/2017), publicada em 1948, *Cibernética: Ou Controle e Comunicação no Animal e na Máquina*. E de que é que nos fala, então, a obra de Norbert Wiener? Que a comunicação, que em Wiener é a informação, é uma atividade, tanto para as máquinas como para os humanos. Além disso, o que há a compreender é que os sistemas informáticos constituem a arte do controle da comunicação, tanto nas máquinas como nos animais. Com a cibernética estende-se, pois, até confins o controle humano.

Convoco, finalmente, dois tecnocientistas, que exemplificam bem o debate entre máquinas e homens nos termos em que o vejo. Um é António Coutinho. Médico imunologista, antigo diretor do Instituto Gulbenkian de Ciência e coordenador do Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia no XIX Governo Constitucional, Coutinho afirmou numa entrevista à *Folha de São Paulo* (Nóbrega & Caldas, 2018) que “a singularidade está totalmente baseada na racionalidade”. E embora o objetivo da filosofia seja o mesmo que o da ciência, “explicar o mundo e a nós próprios”, a filosofia “nunca progride”, porque “nós temos um bom processo e eles [os filósofos] não têm”. Em conclusão, “o que é o objetivo da filosofia vai ser resolvido pela ciência, e a filosofia vai passar à história”.

O outro tecnocientista que aqui convoco é Manuel Sobrinho Simões. Sem dúvida que me identifico com o ponto de vista defendido por este médico e cientista, de anatomia patológica, criador e diretor do Instituto de Patologia e Imunologia Molecular e Celular da Universidade do Porto (Ipatimup). Diz Sobrinho Simões em entrevista ao semanário *Expresso* (Leiderfarb, 2018): “a definição do que sou é cada vez mais cultural”; “religiões, cultura, costumes, definem-nos mais do que os genes”. “Não consigo explicar coisas como o gosto pela música”. De facto, “tudo o que é psicológico e sociológico escapa-me, não o domino, dominando o resto [o biológico]”.

Embora apreensivo com a ideia de as pessoas poderem constituir “valor acrescentado”, quero concluir, com o verso do poeta alemão Hölderlin (como citado em Heidegger, 1954/1988): “lá onde está o perigo também cresce o que salva”.



Um Doutoramento na Bosch Car Multimedia Portugal

As universidades nasceram na Idade Média, entre os séculos XI e XIII. Fundavam-se na palavra e serviam o pensamento, preparando as elites políticas, culturais e religiosas. Foi a revolução tecnológica dos séculos XIX e XX que deslocou a cultura no ocidente, de um regime centrado na palavra e no pensamento, para um regime centrado no número e na medida. Enquanto arte da palavra, o regime argumentativo é baseado em raciocínios de verdade provável, e não provada, de verdade verosímil, e não evidente, e a sua lei é a persuasão. O regime argumentativo apresentava-se como uma promessa de futuro, garantindo o que viria adiante. E adiante estava o progresso. Esta arte da palavra planeava o futuro, e era programa. Via o futuro, e era prospetiva. Conhecía o que viria adiante, e era prognóstico. Tinha uma intenção para diante, e formulava um propósito. Ditava o futuro, e era proposição.

Acelerando a época, a revolução tecnológica não visa o futuro, centra-se antes no presente e converte todas as coisas, bens, corpos e almas, em mercadoria. Entretanto, envolvendo-as num espetáculo de luz, som e sensibilidade, mobiliza-as para o mercado, ou seja, para uma competição, um ranking, uma estatística, um *web summit* qualquer.

No regime da palavra, um regime que argumenta, a ideia de desenvolvimento, assim como a ideia de crescimento, têm sobretudo uma dimensão humana. Neste regime, a escola é a instituição-chave, e o professor é o principal ator social. Por sua vez, a viagem humana é compreendida como uma passagem, um trajeto controlado, que caminha para um fim jubiloso.

Em contrapartida, no regime do número, que procede por medidas, o desenvolvimento e o crescimento são sobretudo económico-financeiros. A empresa é a instituição-chave e o gestor é o principal ator social. A viagem humana é compreendida, então, como uma travessia, um trajeto vivido num quotidiano de urgências e injunções, e ainda por cima, enigmático, labiríntico e cheio de perigos.

A massificação da universidade é uma conquista da modernidade. Mas a predominância da investigação sobre o ensino, ou seja, do conhecimento centrado no número e na medida, sobre o conhecimento fundado na palavra e no pensamento, aconteceu na universidade apenas nas últimas décadas. E a ligação das universidades às empresas é ainda mais recente. Mas tem-se desenvolvido a um tal ponto que a própria empresa aparece, hoje, como modelo para a universidade. Pode dizer-se, neste sentido, que

os sistemas empresariais, de qualidade e de melhoria contínua, são práticas empresariais que se estendem, agora, às universidades. Entretanto, tornou-se prioritário na atividade universitária que ela sirva o crescimento económico e a criação do emprego.

É este o contexto em que nascem os doutoramentos universidade-empresa, da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Em 2021, realizou-se na Bosch Car Multimedia Portugal um doutoramento-empresa em ciências da comunicação na Universidade do Minho, tendo-se apresentado a provas Ana Paula Cruz, especialista em planeamento estratégico e em estratégia de marca, na Agência de Consultoria em Planeamento Estratégico e Marketing e Empresarial (Adpress), sendo também professora de Gestão da Comunicação e de Marketing Digital. A tese tinha como título *A Sémio-Narrativa em Ação, na Mudança Organizacional*, numa formulação de compreensão difícil para o leitor comum. Tratou-se de uma tese que envolveu num contrato a FCT e a Bosch Car Multimedia Portugal, instalada em Braga, e que contou com uma bolsa de doutoramento, ganha num concurso competitivo, e paga, a meias, por uma e outra entidades. Daí decorreu uma colaboração entre o Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e a Bosch.

Do que se tratou, na realidade, nesta tese foi de desencadear um processo de mudança na Bosch e de o analisar. O processo de mudança foi estabelecido ao nível das chefias da empresa, incluindo a administração e as chefias de departamento e de secção. A doutoranda foi desafiada a desencadear, ela própria, o processo de mudança, trabalhando em sintonia com a secção de *deployment of business excellence* e com o departamento de recursos humanos locais da Bosch, e agindo em ligação com os seus objetivos, traçados em *balanced scorecard* (quadro de objetivos anuais).

Em resultado deste contrato, estabelecido entre a FCT e a Bosch, o processo de investigação, em que consiste sempre um doutoramento, ganhou a forma de uma investigação-ação. Centrado nas chefias, o processo de investigação-ação procurou concretizar a mudança organizacional requerida. O objetivo foi o de desenvolver nas chefias uma maior capacitação (*empowerment*), tendo em vista tornar a empresa mais ágil e competitiva, num contexto de crescimento acelerado de negócio e trabalhadores. Digase, neste contexto, que a Bosch, em Braga, tinha em 2015, cerca de 2.000 trabalhadores, e que conta, hoje, com cerca de 3.800.

Entre 2015 e 2018, Carlos Ribas era o representante da Bosch em Portugal, função que acumulava, então como agora, com a de administrador de

operações na Bosch Car Multimedia Portugal. Lutz Weeling era o administrador comercial desta empresa.

Foram, então, criadas duas equipas de trabalho de líderes da Bosch, uma sobre o poder de liderar, e uma outra sobre o saber liderar, envolvendo, como referi, administradores, chefes de departamentos e chefes de secção. O objetivo foi duplo: por um lado, conceber e realizar o plano estratégico da empresa; por outro, conferir às chefias limites partilhados de atuação, quanto à sua capacitação. O trabalho das equipas, que reuniu todas as semanas, ao longo desses três anos, foi acompanhado por Ana Paula Cruz, que contou com a supervisão de Susana Machado, técnica de comunicação da Bosch, ela própria graduada em ciências da comunicação pela Universidade do Minho, em 2003. Foram orientadores da doutoranda eu próprio e Teresa Ruão.

O grande mérito da tese de Ana Paula Cruz foi o de ter participado no processo de transformação da Bosch, de mera unidade de produção tecnológica, numa unidade de investigação, inovação e desenvolvimento. Este plano estratégico da Bosch Car Multimedia Portugal, em que participou e de que dá conta o projeto doutoral *A Sémio-Narrativa em Ação, na Mudança Organizacional*, vigorou entre 2018 e 2020. Todavia, sendo revisto anualmente, ainda hoje se mantém, com Carlos Ribas, mas agora também com André Reis, à frente da administração comercial.



A Portugalidade Como Fraca Cantiga

Em 1947, Alfredo Pimenta publicou o opúsculo *Em Defesa da Portugalidade*. E assim introduziu uma expressão-fetice, de longa duração, no debate sobre a identidade nacional. A partir de 1951, com a revisão da Constituição Portuguesa de 1933, a “portugalidade” tornou-se uma palavra mágica, que caracteriza a essência do que é ser português. Estávamos no pós-guerra e emergência, então, uma nova ordem mundial. Sopravam, por todo o lado, ventos anti-colonialistas. A Inglaterra viu o seu império colonial desfazer-se na Índia. E a mesma coisa aconteceu à França, primeiro na Indochina, depois na Argélia.

Entretanto, em Portugal, deixou de se falar do império colonial português. E ao passarem a ser chamadas “províncias ultramarinas”, como que por encanto, as colónias deixaram de ser colónias. O próprio Ministério das Colónias foi rebatizado como Ministério do Ultramar.

Mantinha-se, todavia, uma ideia de Portugal, associada ao imaginário da expansão marítima, dos séculos XV e XVI; a ideia de uma nação portuguesa, “multirracial e pluricontinental”; a ideia de um Portugal contínuo, que se estendia do Minho a Timor.

O nacionalismo salazarista mantinha-se fiel à missão civilizadora de Portugal, enquanto país cristão, ocidental e europeu. Mas a “função histórica essencial” da nação portuguesa deixou de poder ser formulada como a de um país “com temperamento colonial”, com o direito de “colonizar domínios ultramarinos”. A nova estratégia política perseguia agora o sonho de assimilar o outro, apagando-o na sua diferença, pela ordem civilizadora da metrópole. Mas nada de império. Nada de colónias. Por essa razão, o Ato Colonial de 1911, que havia sido retomado pelo Estado Novo na Constituição de 1933, foi revogado na revisão constitucional de 1951.

A figura da “portugalidade” converteu-se, de facto, numa palavra-fetice, de tão longa duração que ainda hoje floresce na nossa classe política e entre académicos, correndo, a bom galope, no espaço público. Em 1962 foi publicado *O Que É o Ideal Português*, com as teses de António Quadros, sobre “O Ideal Português na Filosofia”; de Fernando Sylvan, sobre “O Ideal Português no Mundo”; de Fernando Morgado, sobre “O Ideal Português na Arquitectura”; de António Braz Teixeira, sobre “O Ideal Português no Direito”; de Francisco Sottomayor, sobre “O Ideal Português Perante a Religião”; de Cunha Leão, sobre “O Ideal Português e o Homem”; de Luís Espírito Santo, sobre “O Ideal Português da Família”; de Alexandre Coelho, sobre “O Ideal

Português e a Economia”; o texto anónimo, “O Ideal Português do Ensino”; e, ainda, uma síntese conclusiva, sobre “O Ideal Português”. Por sua vez, António Ferronha publicou, em 1969, *Ideário de Portugalidade*. António de Spínola publicou, em 1973, *Por uma Portugalidade Renovada*. E vamos encontrar na nova ordem democrática a figura da “portugalidade” a coexistir com a figura da “lusofonia”, que a prolonga e que com ela joga ao esconde-esconde.

“Portugalidade” e “lusofonia”, assim como o seu imaginário, aparecem, então, tingidos de nostalgia imperial e amassados na ficção, a um tempo piedosa e falsa, de que Portugal fez uma colonização doce e sem violência. Essa ideia, de uma colonização diferente de todas as outras, apenas pode carregar, no entanto, as cores de uma excecionalidade portuguesa, que não existe.

Manuel Alegre utiliza recorrentemente a palavra “portugalidade”. Gabriela Canavilhas, também o fez, na qualidade de Ministra da Cultura de um governo socialista. No entanto, a *Obsessão da Portugalidade* (2017), de que fala Onésimo Teotónio Almeida, não é uma obsessão apenas para o centro esquerda. Também o é para o centro direita, de Cavaco Silva a Marcelo Rebelo de Sousa. Enquanto Presidente da República, Cavaco Silva convocou a figura e o imaginário da “portugalidade”. Também Marcelo Rebelo de Sousa não desdenhou recordar Mário Soares, aquando do seu falecimento, em 2017, como um “singular construtor de Portugalidade”.

Em “Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa” (1950), o etnólogo Jorge Dias retomou, em 1961, a ideia de que Portugal nasceu à sombra da igreja, tal como Salazar o havia defendido em 1949. Tinha razão, todavia, Joaquim Barradas de Carvalho (1974), por contrariar esta visão da história. A “reconquista” tinha acabado, em Portugal, por meados do século XIII, pelo que a formação do país não tinha ocorrido, antes de mais, na luta contra o Islão, mas contra Leão, e depois contra Castela, ou seja, contra reinos cristãos. Em finais do século XIV, de 1383 a 1385, ainda lutávamos contra Castela. E de finais do século XVI a meados do século XVII, ficámos mesmo sob o domínio de Espanha, embora tenhamos voltado a ficar independentes em 1640, então a título definitivo.

Penso que Jorge Dias (1950/1961) é o pai da atual “obsessão da portugalidade”, embora Fernando Cristóvão lhe tenha dado uma boa ajuda, em *Da Lusitanidade à Lusofonia* (2008). Este imaginário mistura-se, muitas vezes, com um conjunto de estereótipos e equívocos. E essa circunstância tem levado muitos investigadores das ciências sociais e humanas a recusar, tanto a figura de “portugalidade”, quanto a figura de “lusofonia”. Porque ambas as figuras se cruzam com um passado, de muito má memória. O sonho que

remete para a “uniformidade católica do país”, assim como o sonho das caravelas, em permanência com as velas enfunadas, constituem um imaginário que apenas pode ser dado por definitivamente encerrado.

Mas, neste contexto, tem-se afirmado um outro imaginário, que Harold Bloom (1994/2011), em 1994, no *Cânone Ocidental*, e Marc Ferro (2007/2009), em 2007, em *O Ressentimento na História*, classificaram como um imaginário do “ressentimento”. Exagerando, Harold Bloom considera mesmo que os estudos pós-coloniais nasceram desse ressentimento. De toda a evidência, o ressentimento tem um peso na história. No entanto, estamos perante uma realidade, que pode surgir e ser alimentada de ambos os lados, tanto do lado dos antigos colonizadores, como do lado dos antigos colonizados.

A traços largos, são estes os termos do debate e é este o contexto histórico, que enquadram a tese de doutoramento em ciências da comunicação, que Vítor de Sousa defendeu, em 2015, na Universidade do Minho. Entretanto publicada em livro, Vítor de Sousa apresentou *Da ‘Portugalidade’ à Lusofonia* (2017), a 8 de fevereiro de 2018, na sua terra natal, em Penafiel, no salão da biblioteca municipal, apinhado de gente, calorosa e interessada.

E foi este, igualmente, o ponto de partida para a entrevista, que concedi ao jornalista Luís Caetano, do programa *No Interior da Cultura*, da Antena 2 da RDP, transmitido a 8 de fevereiro de 2019. Foi meu objetivo apresentar, publicamente, o Museu Virtual da Lusofonia (<http://www.museuvirtualdalusofonia.com/>), uma plataforma informática de cooperação académica, sobre as relações interculturais no espaço dos países de língua portuguesa.

O Museu Virtual da Lusofonia propõe um sonho de lusofonia, que é outra coisa que os seus muitos equívocos. É aí feita a proposta de uma circum-navegação tecnológica, uma travessia, a ser realizada pelos povos de todos os países lusófonos, também pelas suas diásporas, e ainda pelos povos de regiões, como Galiza, Goa e Macau, no sentido do interconhecimento, e também da cooperação, cultural, artística e científica.



A Região – Um Teatro de Reis e de Bobos da Corte

O debate político nacional foi atravessado, desde o 25 de Abril de 1974, por três tipos de discurso. Primeiro, foi o discurso sobre o Portugal democrático. Depois, o discurso sobre o Portugal europeu. Finalmente, o discurso sobre o Portugal regionalizado, assunto que mereceu um referendo nacional, que se realizou a 8 de novembro de 1998.

A regionalização é, com efeito, uma figura que tem estado na agenda política nacional, ao longo dos últimos 25 anos, umas vezes de modo discreto, outras de modo ostensivo. Muitas vezes, a figura da regionalização foi mesmo agitada como o lugar de redenção social por excelência, o território para onde são remetidas as nossas melhores esperanças de crescimento e de desenvolvimento económico.

Entretanto, o debate sobre a regionalização volta a entrar com força na agenda política. E é meu propósito discutir este assunto. Antes de mais, gostaria de convocar o ensinamento da etimologia. A palavra região (*regio*), tal como a descreve Émile Benveniste (1969), fala-nos do princípio de di/visão social, fala-nos desse ato simbólico, ato propriamente social, que introduz por decreto uma descontinuidade na continuidade natural de um espaço indiferenciado. Regionalizar é dividir socialmente. *Regio* conduz-nos à atividade de *regere fines*, conduz-nos ao ato político-administrativo de traçar as linhas das fronteiras, de separar o interior e o exterior, o reino sagrado e o reino profano, o território nacional e o território estrangeiro.

Assim caracterizada, a atividade de *regere fines* é um ato simbólico realizado pelo personagem investido da mais alta autoridade, o *rex*, que por sua vez se ocupa também de *regere sacra*, ou seja, de fixar as regras que chamam à existência aquilo que decretam. Falando com autoridade, o *rex* pode pre/dizer, pode convocar ao ser, pode fazer surgir aquilo de que fala.

Deste ensinamento etimológico sobre a região retiro duas consequências, bastante comezinhas, mas deveras significativas sobre o sentido da regionalização. A primeira consequência é a de que não há regiões naturais. Da mesma forma que também não há nações naturais. Simplesmente, há Estados-nações que existem há 150 anos, como é o caso da Itália, e há Estados-nações com quase 880 anos, como acontece com Portugal. E do mesmo modo, há regiões que são bem antigas, cheias de história, como o País Basco, a Irlanda do Norte, o País de Gales, a Flandres e a Valónia, e há regiões ainda com quase história nenhuma, como Trás-os-Montes e Alto Douro, Entre Douro e Minho, Beira Litoral, Beira Interior, Estremadura e Ribatejo, Lisboa

e Setúbal. Porque é o tempo que dá maior ou menor densidade histórica e maior ou menor força simbólica, tanto às nações como às regiões.

Nestas circunstâncias, pode dizer-se que é menos o espaço e mais o tempo, a história, que produz as regiões e as nações. O próprio território, as paisagens e os solos não se furtam a esta condição de produto histórico de determinações sociais. Quero com isto dizer, que nenhuma nação, nem nenhuma região, é uma totalidade geográfica observável como tal. As nações e as regiões são atos políticos de totalização, que constroem como fechados e perfeitamente separados campos de significações (de representações, de definições), cujos limites se não impõem nunca por si mesmos.

Em Portugal, mais forte e mais profundo do que o quadro geométrico fechado de uma qualquer região, que circunscreve uma qualquer comunidade, mais forte e mais profundo do que a ideia de uma fronteira regional, como linha plena e contínua, que marca a oposição entre um interior e um exterior, há sempre os traços irregionalizáveis de uma tradição e de um destino nacionais, há sempre a história cultural de uma comunidade nacional.

A segunda consequência a tirar do ensinamento etimológico sobre a região é que a regionalização é uma obra dos políticos (uma atividade do *rex*), e não uma reivindicação das comunidades locais, ou por outra, é uma intervenção do centro, e não uma exigência das periferias. A ideia de região compreende um dinamismo exógeno aos interesses das comunidades locais, e não um dinamismo endógeno. O que é paradoxal. Ouvimos hoje falar de regiões como se a regionalização fosse a assunção ao mais alto nível político de dinamismos ascendentes, que teriam a sua gênese e afirmação ao nível local. Mas o equívoco, em meu entender, não pode ser maior. Aliás, quem duvida, nos dias que correm, do esmagamento dos movimentos de cidadãos pelos partidos?

O discurso da regionalização, tudo o indica, é a um mesmo tempo o discurso da vitória dos partidos sobre os cidadãos, assim como do centro sobre as periferias. A pretexto de conferirem às periferias e aos cidadãos um estatuto e uma voz, o centro e os partidos definem-lhes antes o seu grau e modo de existência concreta. Neste sentido, a muito invocada proximidade eleitores/eleitos não traduz necessariamente maior capacidade de resolução dos problemas das populações: de crescimento económico, de coesão social, de diluição das disparidades norte/sul e interior/litoral. Serve, sim, a ideia de um Portugal regionalizado: uma ideia conforme aos interesses do centro e dos partidos.

Disse que a região é uma obra dos políticos. Neste ponto, a sugestão etimológica cruza-se com a concretização histórica da ideia de regionalização, que ou é pensada como uma forma superior de organização administrativa, ou é encarada como a afirmação política de uma nova legitimidade. Em ambos os casos, no entanto, dá-se um movimento do centro para a periferia. No primeiro caso, a regionalização pretende organizar o país em termos mais racionais do que os das atuais comissões de coordenação. No segundo, a regionalização contrapõe o sufrágio das urnas e a constituição de um corpo de eleitos ao ato político-administrativo que constitui um corpo de nomeados. O movimento é diverso, mas o sentido é o mesmo: de cima para baixo e do centro para a periferia.

Em síntese, direi que a regionalização tem um carácter predominantemente político-administrativo e simbólico-ideológico. Remete para a etimologia da palavra região (*regio*), que Benveniste (1969) associa ao poder de divisão social, ou seja, à função e ao exercício do poder político. Surge nos anos 60, na Europa, associada à crise do modelo de desenvolvimento polarizado, à crise do Estado-providência, à mundialização das trocas e das transações comerciais. Associa-se também às exigências de democracia, local e regional. Conjuga a descentralização e a desconcentração de competências e de serviços da estrutura administrativa do Estado com a eleição de instâncias intermédias de decisão. Numa palavra, o processo de regionalização caracteriza a política da estrutura administrativa do Estado, na procura do controle da mudança social, da resposta às reivindicações democráticas e da correção das assimetrias do desenvolvimento.

Mas a regionalização é hoje também, e sobretudo, um novo lugar de redenção social, o território para onde os poderes públicos remetem as nossas melhores esperanças sociais. Por essa razão, talvez ela não passe de uma mera panaceia.



O Sonho Europeu

Em 1945, à saída da guerra, o ideal democrático europeu ganhou uma nova vida, mobilizado pelas necessidades de reconstrução da Europa detruída e projetando o sonho de um espaço comum, coeso, inclusivo, de prosperidade e de paz.

Passados mais de 75 anos, este ideal, fundado na aspiração de uma sociedade governada em nome do bem, do justo e do verdadeiro, marca passo, diante da degradação das instituições europeias, do desmoronamento do Estado social e do descrédito da classe política, corroída pelo pior do capitalismo económico-financeiro, a especulação e o agiotismo. Entretanto, tem crescido desmesuradamente no espaço europeu o egoísmo, o indiferentismo e o absentismo políticos.

E enquanto as instituições europeias se degradam, por todo o lado os média transcrevem a vida de todos os dias em espetáculo, fascinando e paralisando a comunidade humana. E lá vamos nós embarcados, em viagens tranquilas e aventuras sem risco, para o reino da evasão, do exotismo e do fantástico, que nos deleitam numa calda de emoções.

À saída da queda do muro de Berlim (1991), a Europa parecia vencida: a depressão demográfica corroía-a e a implosão da União Soviética marginalizava-a. Em termos estratégicos, a Europa deixava de contar.

Passados 10 anos, todavia, o declínio demográfico era provisoriamente superado pela absorção da mão de obra da Europa de Leste e a Rússia reequilibrava-se, o que bastaria, assim se julgava, para a estabilidade do mundo.

Olhadas as coisas deste ponto de vista, dir-se-ia que os ventos não podiam correr de melhor feição à Europa. A circulação do euro como moeda única era um sucesso. A decisão do alargamento da União aos países da Europa central, oriental e mediterrânica confirmavam-na como uma União solidária, cooperante e aberta. Fora lançada, entretanto, a “Convenção sobre o futuro da Europa” (2001), com o intuito de repensar o seu desenvolvimento institucional. Para trás ficava a discreta e simbólica Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (1951), que 50 anos antes nos lançara na aventura política que dá pelo nome de “construção europeia”.

Entretanto, em simultâneo com esta a aventura, vimos a Europa deixar-se embalar, durante anos, por uma ordem pragmática e civilizada, uma ordem que sonhava com o sucesso e fantasiava fechar um condomínio para o fruir à vontade. E o nosso ideal democrático sucumbia à ideologia securitária. Tal

um desaparecido em combate, vimo-lo travestido em permanentes campanhas de “tolerância zero” e de “risco zero”, contra a droga, o álcool, o banditismo urbano e suburbano, o terrorismo, os resíduos tóxicos, a poluição.

O mal-estar político-institucional apoderou-se da União, com o seu alargamento a 27 membros (2007). Depois disso, já ninguém ficou tranquilo com a perspectiva de um novo alargamento, que incluísse os países dos Balcãs ocidentais, assim como os restantes países da Europa central, e também os países do leste europeu. As reuniões do Conselho Europeu passaram a fazer-se acompanhar de manifestações populares violentas. E ficaram-se pela discussão estéril as “conferências intergovernamentais”, para a reforma das instituições comunitárias. Uma vaga de fundo percorreu a Europa, que se insurgia contra “os burocratas de Bruxelas”. E depois, com a crise económico-financeira a ribombar sobre as cabeças dos países da Europa do sul, o euro assemelhou-se mais a um ponto de chegada do que a um ponto de partida. A moeda única parecia não ter mais condições para concluir a construção do mercado, aberto pelo Tratado de Roma (1957) e destinado, antes de mais, aos agentes económicos. E acima de tudo, mal chegou a prefigurar a união política, sonhada logo no começo para os Estados-nações e para os cidadãos.

A confirmar que a Europa era uma negação política, Blair, Aznar, Berlusconi, Rasmussen e Barroso encarregaram-se, em 2005, de desfazer as dúvidas que persistiam, quando a ideologia securitária a lançou, com os Estados Unidos, na campanha pela “democracia no deserto”. O eurocético Reino Unido, a hesitante Dinamarca e os ressentidos países da Europa do sul, Itália, Espanha e Portugal, que sempre arrastaram os pés ou fizeram cera ao ouvirem a Alemanha e a França levantar a voz, juntaram-se aos Estados Unidos e também eles gritaram ao infiel.

Durante largos meses, Washington havia lançado sortes sobre o futuro. Suspensa da palavra dos seus áugures, tenham sido eles, políticos, vendedores de sondagens ou profissionais dos média, a América foi aprendendo que Osama bin Laden era o tirano de Bagdade. Nem mais, o “império do mal”, onde havia enxofre, choro e ranger de dentes, de novo assentara arraiais nas cavernosas areias de um deserto do Médio Oriente. E logo um clamor imenso atravessou a Europa. Aquilo que os arúspices da América garantiam passou a ser repetido aqui: o monstro do 11 de setembro fora gerado nas entranhas malignas de Saddam Hussein.

A Europa dobrou-se, desse modo, à fatalidade da *Realpolitik*. Assolada por rivalidades intestinas, rendida por pressões diplomáticas, atraçoada pela

vontade de protagonismo e gozando a volúpia de tomar assento no carro dos vencedores, a Europa foi então esborrachada pelo rolo compressor de uma razão armada de baionetas, passando o seu ideal democrático a afivelar o andar pesado das botas cardadas e a respirar o ar de chumbo da “pax americana”.

Fomos, então, abandonados por aqueles que elegemos para garantir a liberdade, a justiça e a paz. E quem ocupou as nossas instituições apenas manteve cálculos que favoreceram uma reconfiguração do mapa do Médio Oriente, concebida para assegurar o domínio militar dos Estados Unidos e os seus interesses petrolíferos. A chamada “solidariedade atlântica” serviu sobretudo para vincar um distorcido espírito democrático. Tendo a Europa aderido à estratégia de uns Estados Unidos desordeiros, que se converteram em agitadores planetários, ruiu a nossa invisível razão de ser – um espírito de concórdia por uma Europa unida e pela paz no mundo.

Foi esta a história do “império do bem”, quando em 2005, atordoando os ares, se ergueu num turbilhão, por entre patas de galinha e os cacós da Europa. No entanto, em 2008, um tsunami financeiro, de ganância, usura e especulação, varreu Wall Street. E, a partir daí, em réplicas sucessivas, este tsunami fez soçobrar os países do sul da Europa, com a ideia de “construção europeia” a sofrer um novo rombo.

Hoje, crescem nacionalismos e soluções autoritárias e populistas, um pouco por toda a União: na Hungria; na República Checa; na Áustria; na Polónia; na Roménia... E em França, Itália, Espanha e Portugal crescem também preocupações que bastam, tendo à mistura o egoísmo, a intolerância e o racismo. E na *Espanña Invertebrada*, de que falava Ortega y Gasset (1921), a Catalunha grita nas ruas a sua vontade de independentista. E, entretanto, a Inglaterra deixou a União.



A Europa e o Pensamento

Interrogando-se um dia sobre a Europa como uma comunidade com identidade própria, história partilhada e sonhos comuns, Eduardo Lourenço (1990) concluiu que nada faz supor que uma tal ideia de Europa exista. Simplesmente porque não existe um imaginário que possa ser considerado património comum das muitas nações que a constituem. Sem história, nem memória comuns, também não podem existir sonhos partilhados.

Embora não concorde com o ponto de vista de Eduardo Lourenço, não vou discutir neste ensaio a ideia de inexistência de uma identidade europeia. Vou antes dar conta de uma ideia, original e surpreendente, levada ao palco do Teatro Dona Maria II, em Lisboa, em setembro de 2020, e do Teatro Rivoli, no Porto, no mês de outubro do mesmo ano. Refiro-me ao Festival Eurovisão da Canção Filosófica, uma iniciativa dos suíços, Massimo Furlan e Claire de Ribaupierre, que constitui um oásis no contexto atual de “derrota do pensamento”, já assinalada por Alain de Finkielkraut, em 1987. Tanto em Lisboa, como no Porto, o espetáculo foi apresentado por Catarina Furtado. E contou com um júri de figuras públicas, sobretudo ligadas ao jornalismo, à política, ao ensino, à música e à moda.

As canções representaram a Suíça, a Alemanha, a Espanha, a França, a Itália, a Eslovénia, a Noruega, a Lituânia, Portugal e a Bélgica, tendo esta dois representantes, um da Valónia, outro da Flandres. E à semelhança do que aconteceu em Portugal, em Lisboa e no Porto, o Festival Eurovisão da Canção Filosófica passou por todos os outros países.

É singular o facto de os autores das letras das canções serem filósofos, historiadores, antropólogos e pensadores de outras ciências sociais e humanas. Nelas vimos, todavia, ser revisitada a história da filosofia ocidental, desde Zenão de Eleia e Sócrates, filósofos gregos que foram mortos pelas suas ideias. E vimos também surgir a americana Donna Haraway, bióloga e filósofa contemporânea, ligada aos estudos feministas e à cibercultura, que publicou, em 1985, o conhecido “Manifesto Cyborg” (1985/1991), onde estabelece uma inesperada e um tanto surreal relação entre a ciência, a tecnologia e o feminismo socialista. Assim como vimos ser cantado o nome do muito conhecido sociólogo das ciências francês, Bruno Latour (1987/2000), um dos fundadores dos estudos sociais de ciência e tecnologia, a quem se deve a teoria do ator-rede. E à mistura com preocupações ecológicas, como a degradação da natureza e do clima, foram tematizados o carácter deletério do capitalismo financista e especulativo, a degradação da qualidade das nossas democracias, e a falta de atenção ao outro nas

nossas sociedades, com o crónico alastramento das assimetrias sociais, a discriminação do estrangeiro e das minorias, étnicas e religiosas, também com a violência de género e a exclusão social, e com as lideranças populistas, as manifestações xenófobas, os discursos de ódio, e os extremismos nacionalistas e terroristas.

A 2 de outubro de 2020, assisti no Porto, no Teatro Rivoli, ao Festival Eurovisão da Canção Filosófica. Retive dois nomes, que destaco, o de José Bragança de Miranda, filósofo e teórico das ciências da comunicação, por Portugal, com a “Canção dos Intelectuais”, e Mondher Kilani, antropólogo, pela Suíça, com a “Canção Canibal”.

As canções foram cantadas, de um modo geral, nas línguas de cada um dos países e houve espetáculos do Festival Eurovisão da Canção Filosófica, no país de cada uma das canções. Pôde, pois, vislumbrar-se o sonho de um pensamento europeu, que se exprimiu na riqueza de muita da sua diversidade. De facto, “pelo sonho é que vamos”, como figurou, em verso, Sebastião da Gama (1953/1999), em 1953.

Em a “Canção Canibal”, Moudher Kilani falou-nos do tempo em que “o ato de devoração pôde constituir um signo de civilização”, com “a identidade a contruir-se por relação à alteridade”. Mas não é pelo advento da globalização que perdemos o gosto à devoração do outro. Pelo contrário, “na era da devoração global” substituímos “a morte de um único indivíduo” pela morte do “maior número de assassinatos”.

Mas eu prestei particular atenção à “Canção dos Intelectuais”, de José Bragança de Miranda. O próprio facto de este filósofo e teórico da comunicação tomar como tema da sua canção os intelectuais é já de si uma pesada ironia. Porque, é um facto, os intelectuais são, hoje, uma espécie em extinção no espaço público. A tal ponto que o Professor António Coutinho, imunologista, diretor do Instituto Gulbenkian de Ciência, pôde profetizar o seu passamento. Porque “a filosofia está fadada a desaparecer”, diz numa entrevista à *Folha de São Paulo* (Nóbrega & Caldas, 2018).

Com remissões para Aldo Leopold, Mário Sá Carneiro, Descartes, Heidegger, Deleuze, Mallarmé e Heraclito, numa bem doseada combinação de filosofia e poesia, Bragança de Miranda (2020) faz a defesa do pensamento num hino à terra e ao planeta. Em a “Canção dos Intelectuais”, o pensar faz-se “sobretudo na sua relação com a terra, cavando-lhe meandros fantásticos”. Porque, como é assinalado no refrão,

tudo pensa
A montanha pensa com árvores, rios, lobos e pássaros
A abelha que constrói a colmeia
Também pensa
E a aranha que tece a sua teia
Pensa também.

Os humanos pensam o pensar da montanha
da abelha e da aranha.

Sem dúvida, estamos “todos ocupados em viver”. E porque “tudo segue o seu curso, Sem que ninguém o conheça”, “agora o pensar é clandestino, um complot sem santo ou senha”.

Escrevemos com o corpo. E pensamos com as mãos. “Há quem faça imagens, calcule conceitos, sonhe com emoções, tudo abstrações... subtrações, apenas o pensamento acrescenta e junta”.

O Professor António Coutinho (Nóbrega & Caldas, 2018) entende, no entanto, que “os cientistas têm um bom método, e os filósofos não têm”, que “a filosofia não progride, enquanto que a ciência nos faz andar para diante”. Ou seja, a filosofia, e com ela as ciências sociais e humanas, é uma espécie de paralítico do Evangelho, pode ver, mas não anda. Em conclusão, António Coutinho entende que “o que é o objetivo da filosofia vai ser resolvido pela ciência, e a filosofia vai passar à história” (para. 10).

Conclui, por sua vez, Bragança de Miranda (2020), em a “Canção dos Intelectuais”,

nada no pensar é garantido, o cálculo é o trabalho do número, previsão o efeito do medo, sussurro por trás dos muros, saber acolher o acaso... a falha, “todo o pensamento emite um lance de dados”, E o real é o dado sempre a rolar.



2. PORTUGAL E O ESPAÇO LUSÓFONO

2.1.

A Lusofonia e o Desafio de uma Circum-Navegação Tecnológica⁴

Política da Língua e Lusofonia

Logo na abertura do estudo, “Can the Subaltern Speak”, Gayatri Spivak (1988/1994) confronta com uma questão fundamental os autores, que no ocidente identificamos como os “pensadores da diferença”, sobretudo, Marx, Nietzsche, Althusser, Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari e Lyotard. Nestes

⁴ Retomo o estudo que publiquei, em 2018, na revista *Comunicação e Sociedade*, com o título “Os Países Lusófonos e o Desafio de uma Circum-Navegação Tecnológica” (M. L. Martins, 2018c).

autores é ainda a razão ocidental que se exprime, e não a razão daquele que identificamos como “o outro”. O poder do outro (Marx e Foucault), o desejo do outro (Nietzsche, Deleuze e Guattari) e o interesse do outro (Marx e Althusser) não têm na “filosofia da diferença” (Derrida) a voz do “outro”. E por essa razão, “o outro” não é “sujeito”; é apenas a alienação de um sujeito, pois não passa de uma projeção do sujeito ocidental, com as suas categorias e contexto. Em consequência, Gayatri Spivak procede a uma crítica cerrada da “problematização do sujeito”, feita por estes emblemáticos pensadores. E ao fazê-lo, coloca em questão a representação do sujeito do Terceiro Mundo, projetada pelo discurso ocidental. Como sabemos, o centro nunca deixou de projetar e conceptualizar aquilo que considera como as suas periferias, a África, o oriente, a América latina, enfim o Terceiro Mundo. Gayatri Spivak (1988/1994) conclui, então, que a crítica radical, que observamos nestes autores ocidentais, não é tão radical assim, pois manifesta “um desejo interessado em conservar o sujeito ocidental, ou o Ocidente como Sujeito” (p. 66).

Tomando como objeto a lusofonia, interrogo neste estudo a condição política, estratégica e cultural dos países lusófonos, no contexto da globalização, que é sobretudo uma realidade financeira e tecnológica, com uma língua hegemónica, o inglês, e que, por esta razão, coloca todos estes países perante o problema da sua subalternidade linguística, cultural, política e científica. Ou seja, a comum condição de subalternidade política dos países lusófonos exprime-se pela comum condição de subalternidade da sua língua, culturas e conhecimento. Mas embora possamos projetar para os países lusófonos um sonho de convergência de culturas, artes e conhecimento, o espaço lusófono, na sua multiplicidade e diversidade, territorial, cultural, artística, não deixa de ser um espaço policentrado, hierarquizado, assimétrico e largamente desconhecido, para os cidadãos dos próprios países que o compõem.

São tecnológicas as condições da época. É essa a razão que me leva a encarar o ciberespaço como um novo lugar do conhecimento científico, sem dúvida em língua inglesa, com as políticas de comunicação a saltar para os sites web, os portais eletrónicos, as redes sociais, os repositórios digitais e os museus virtuais. Mas do ponto de vista em que me coloco, o novo lugar do conhecimento científico é em língua portuguesa.

A ideia de lusofonia inscreve-se, pois, no contexto do atual debate sobre a globalização do conhecimento e da cultura digital. E para todos os povos, a globalização apresenta-se, hoje, como um destino inexorável, de mobilização para um mercado global (M. L. Martins, 1998b, 2010b), sendo, em certa medida, única e definitiva a identidade dos indivíduos de todas as nações, doravante móveis e flexíveis (sem direitos sociais), mobilizáveis (respondendo às

necessidades do mercado), competitivos (adotando a lógica da produção) e performantes (realizadores de sucesso; M. L. Martins, 2015c, pp. 9–10).

Nestas circunstâncias, o espaço transcultural e transnacional dos povos que falam português não pode deixar de se confrontar com um desafio estratégico: encontrando-se, hoje, do mesmo lado da barricada, de países dominados, subalternos, e em permanência empurrados para a periferia da globalização hegemónica, um espaço falado numa única língua, o inglês, a lusofonia pode ser encarada como uma circum-navegação tecnológica e intercultural, uma travessia, a ser realizada por todos os povos lusófonos, no sentido do interconhecimento, da cooperação, cultural, científica, social, política e económica, e também de afirmação da diversidade no mundo, enfim, uma circum-navegação que abra os confins do desenvolvimento humano.

A circum-navegação assinala, classicamente, a experiência da travessia de oceanos e a ultrapassagem do limite estabelecido, de mares, terras e conhecimentos. A circum-navegação constitui, pois, uma boa metáfora para caracterizar a (a)ventura lusófona, não apenas da cultura da diversidade e da comunicação intercultural, mas também da ciência produzida em português. A circum-navegação tecnológica a empreender far-se-á, então, através de sites, portais, redes sociais, repositórios e arquivos digitais, assim como de museus virtuais.

Sem dúvida que a ideia de lusofonia não é consensual em Portugal, nem no espaço alargado dos países de língua portuguesa. Antes de mais nada, é preciso ter presente a identidade multicultural e heterogénea, que constitui cada comunidade do espaço lusófono, assim como a relação intrincada e ambivalente que os mundos não ocidentais têm com os antigos países colonizadores⁵. E do mesmo modo, é preciso considerar os média de cada um dos países do espaço lusófono, no contexto das suas estratégias identitárias, sejam elas locais, nacionais ou transnacionais.

Para sintetizar os argumentos que têm sido apresentados contra a ideia de lusofonia, convoco Miguel Tamen, professor de literatura, da Universidade de Lisboa. Em vários artigos de imprensa e entrevistas⁶, Miguel Tamen increpa a lusofonia, por não entender que as pessoas e os países possam estar unidos por uma mesma língua. Em seu entender, é uma quimera imaginar

⁵ Sobre a identidade multicultural e heterogénea do espaço lusófono, veja-se, por exemplo, o estudo que realizei com Regina Brito sobre Moçambique e Timor-Leste (Brito & Martins, 2004). Veja-se, também, sobre o mesmo assunto, Brito (2013) e Sebastião (2018).

⁶ Veja-se, por exemplo, as entrevistas dadas, por um lado, ao *Jornal i* (“Miguel Tamen. ‘A Lusofonia É uma Espécie de Colonialismo de Esquerda’”, 2012); por outro lado, à revista *Ler* (Melo, 2018, pp. 20–33). Veja-se, ainda, o artigo de opinião publicado no jornal *Observador* (Tamen, 2016).

a língua como um património. E não sendo um património, não existiria razão para a defender. Mas, sobretudo, a lusofonia é para Miguel Tamen uma noção errada, por corresponder, em Portugal, a “uma espécie de colonialismo de esquerda” (“Miguel Tamen. ‘A Lusofonia É uma Espécie de Colonialismo de Esquerda’”, 2012). Depois de ter desaparecido o império colonial português, a lusofonia não passaria de um seu substituto espiritual. Substituiria, hoje, as antigas palavras de “fé, império e religião” (“Miguel Tamen. ‘A Lusofonia É uma Espécie de Colonialismo de Esquerda’”, 2012). Em suma, a lusofonia decorreria da miragem de um excecionalismo português – esse excecionalismo, que imaginou a colonização portuguesa como um caso único na história da colonização europeia, imagina hoje os portugueses como um povo diferente de todos os outros (“Miguel Tamen. ‘A Lusofonia É uma Espécie de Colonialismo de Esquerda’”, 2012)⁷.

Este ponto de vista é também partilhado no Brasil, por vários autores, entre os quais, Carlos Alberto Faraco (2012, 2016). Em síntese, Faraco entende que o projeto da lusofonia é uma “quimera”, sobretudo porque o seu discurso é o da exaltação de valores abstratos, como a “comunhão dos povos” e a “harmonia das culturas” (Faraco, 2012).

Entretanto, no artigo que publicou no jornal *Observador*, Miguel Tamen (2016) defende um ponto de vista desconcertante sobre política da língua. Entende que devem desaparecer todas as cátedras portuguesas, pagas pelo governo português em universidades estrangeiras; todos os professores de português, pagos pelo governo português, fora de Portugal; todas as regras sobre ortografia, e todas as tentativas, a seu ver grotescas, de sugerir que por escreverem da mesma maneira, as pessoas vão falar da mesma maneira. Concluindo o seu ponto de vista, Miguel Tamen proclama: acabe-se com o Instituto Camões, porque “a melhor política da língua e a única decente é: nenhuma” (Tamen, 2016).

Os assuntos relativos à língua portuguesa e à lusofonia são importantes, a meu ver, pelo facto de a invocação de uma língua e de um espaço transcultural e transnacional comuns constituírem, sobretudo do ponto de vista estratégico, questões relevantes, tanto para Portugal, como para todos os países de língua portuguesa, assim como para as suas diásporas (J. Teixeira, 2016).

⁷ A ideia de “colonização doce”, que teria caracterizado o processo da expansão marítima portuguesa, teve no salazarismo e no luso-tropicalismo os seus principais apoios ideológicos (Castelo, 1998). E por muito que Vamireh Chacon (2000, 2002) remeta para o desconhecimento do pensamento de Gilberto Freyre a hostilidade que muitos investigadores afixam ao luso-tropicalismo, a sua mera convocação é suficiente anátema para muitos autores, que nele denunciam um juízo condescendente no que respeita à violência histórica em que consistiu o colonialismo (e.g., Alexandre, 1973; Bastide, 1972; Boxer, 1963).

Em todos os tempos, as comunidades humanas viram-se confrontadas com duas questões fundamentais, com o problema da ordem, na tentativa de dar resposta à exigência de viver em comunidade; e também, com o problema da história, indagando sobre as possibilidades da ação humana. Nestes aspetos, a nossa época não é distinta de todas as outras. E o debate sobre a língua portuguesa e, por via dela, sobre a constituição de uma comunidade lusófona, considero-os modos de dar resposta, tanto à exigência de viver em comunidade, como às possibilidades da ação humana.

É certo que a construção, na diversidade, da grande comunidade de culturas, que o espaço lusófono constitui, exige o exercício de um olhar reflexivo sobre os modos como ocorre a interação entre os povos deste espaço, e também sobre os modos como se realiza a interação entre os cidadãos dos vários países lusófonos, porque se trata, em todos os casos, de territórios marcados pela heterogeneidade e pela diferença⁸. Ao falarmos, todavia, do espaço lusófono, estamos a falar de comunidades que, oficialmente, se exprimem em língua portuguesa, uma língua que por ser de culturas, pensamento e conhecimento, também concorre para a construção de comunidades lusófonas, sejam elas culturais, artísticas ou científicas.

É hoje central na comunidade académica o debate sobre as políticas científicas e sobre os modos de contrariar o modelo hegemónico de fazer ciência, um modelo que apaga a diferença, tanto pela língua de uso, o inglês, como pelo paradigma científico que impõe, o anglo-saxónico⁹. Trata-se, sem dúvida, de uma questão estratégica. Uma língua que não se esforce para dizer os avanços do seu tempo, e também as suas contradições e inquietações, uma língua que não se esforce para dizer os bloqueios e os impasses da sua época, quero dizer, uma língua que não tenha pensamento, é uma língua que não cria conhecimento. E se o não fizer, se não criar conhecimento, é uma língua arcaica, que estiola e acaba por morrer¹⁰.

8 Sobre aspetos, que vincam a heterogeneidade e a diferença entre os povos de distintos países lusófonos, e mesmo no interior do território que constitui um país lusófono, veja-se o volume, organizado por Sónia Pedro Sebastião (2018), intitulado *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa: A Afirmação Global das Culturas de Expressão Portuguesa*. E sobre a representação que os brasileiros fazem dos portugueses, veja-se, especificamente, o estudo de Carlos Fino, *Raízes do Estranhamento: A (In)comunicação Portugal-Brasil*, defendido, em 2019, como tese de doutoramento em ciências da comunicação, na Universidade do Minho.

9 Sobre a generalização da língua inglesa como língua de ciência e sobre o paradigma anglo-saxónico de fazer ciência, escrevi o artigo, "A Liberdade Académica e os Seus Inimigos" (M. L. Martins, 2015b).

10 Este ponto de vista articula-se com os objetivos gerais do trabalho que escrevi sobre a renovação da pesquisa sobre a cultura, que se abre, hoje, às políticas culturais e científicas, e compreende os estudos étnicos, pós-coloniais, comunicacionais, antropológicos, etnográficos e feministas, firmando um compromisso com o atual e o contemporâneo, o que também quer dizer, com o presente e o quotidiano (M. L. Martins, 2015a).

Realizar esta tarefa, de fazer ciência em língua portuguesa, em todos os países que a falam, e também nas suas diásporas, é estar a dar oportunidades ao conhecimento, que se exprime na diversidade das culturas faladas em português, assim concorrendo para a construção de uma comunidade científica lusófona, policentrada e polifacetada, uma comunidade com sentido humano, que é sempre uma comunidade com o sentido do debate e da cooperação, no respeito pela diversidade e pela diferença entre as culturas.

A Circum-Navegação Tecnológica¹¹

A nova circum-navegação tecnológica, em língua portuguesa, tem um desiderato cooperativo, transnacional e transcultural, um desiderato em termos científicos, pedagógicos, culturais e artísticos. Espera-se de uma tal circum-navegação que possa desenvolver literacias, que promovam a cultura da diversidade e da comunicação intercultural, nos países e regiões de língua portuguesa, assim como das suas diásporas. Aliás, foi este o sentido que foi dado, tanto à criação do Museu Virtual da Lusofonia (<http://www.museuvirtualdalusofonia.com/>), na Universidade do Minho, em 2017, como à criação da *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, também na Universidade do Minho, em 2013 (<http://www.rlec.pt/index.php/rlec>).

Em ambos os casos, pretende-se a constituição de bases de conhecimento, ou seja, de repositórios digitais e de museus virtuais, em ciências sociais e humanas, à escala lusófona, que possam representar, não apenas uma importante afirmação científica em língua portuguesa, mas que reúnam, também, um importante acervo, cultural e artístico, que permita compreender a lógica das interdependências, do ponto de vista da comunicação intercultural. Ou seja, inspirando-nos em Tzvetan Todorov (1982), procurar-se-á com este acervo científico, cultural e artístico, esclarecer os juízos de valor que temos sobre o outro, assim como os estereótipos com que os enquadrámos. Tratar-se-á de esclarecer, também, as práticas concretas de assimilação, submissão ou indiferença, relativamente ao outro, assim como de contrariar a “metafísica da unidade”, que possa estar presente na ideia de comunicação intercultural, se porventura desconhecer os processos sociais de segregação, dominação e tomada de poder (M. L. Martins, 2014a).

A circum-navegação é uma boa metáfora para caracterizar a atual experiência tecnológica, dado que nos ajuda a pensar a travessia a fazer naquela

11 Esta secção retoma alguns parágrafos, reescrevendo-os, do estudo que realizei sobre “comunicação da ciência, acesso aberto do conhecimento e repositórios digitais” (M. L. Martins, 2017c).

que é, afinal, a experiência contemporânea por excelência¹². As circunstâncias pós-coloniais são as de um mundo mobilizado nas suas práticas por toda a espécie de tecnologias, sobretudo por plataformas móveis de comunicação, informação e lazer (iPad, tablets, smartphones, etc.), por novas formas de interação social (redes sócio-técnicas) e por modelos emergentes de interação (por exemplo, *apps* e videojogos).

Na circum-navegação clássica houve o sextante, o astrolábio, esfera armilar e a balestilha. Mas havia sobretudo as estrelas, para nos conduzir na noite. Deixámos, entretanto, de olhar para as estrelas e passámos a olhar para os ecrãs, como assinala Paul Virilio (2001, p. 135). Ou seja, da história de sentido em que se inscreviam as estrelas, o ocidente abriu caminho para os ecrãs, o que quer dizer, para “a inovação, a hibridez e a interatividade” (M. L. Martins, 2011–2012, p. 49).

Os novos média, ou média digitais, significam isso mesmo: a comunicação mediada por computador, e, em consequência, a inovação, a hibridez e a interatividade. A inovação significa práticas que impõem uma intervenção tecnológica. E porque se trata de práticas tecnológicas, há que discutir nos média digitais, antes de mais nada, a programação e o design (Foster, 2002).

Em concomitância com as práticas tecnológicas, surgem, entretanto, novas práticas de comunicação, que impõem uma alteração do sentido da leitura, assim como uma alteração do sentido do olhar. Hoje, ler o jornal, ver televisão ou ir às exposições de um museu são exercícios de comunicação, que incluem, todos, práticas de navegação web, ou seja, práticas de comunicação, em condições específicas de tempo, espaço e interlocução: downloads, pirateados ou não, visualizações no YouTube, discussões nas redes sociais, expansão de artigos em posts de blogues, expansão de imagens em vídeos no YouTube.

Os média digitais significam, também, a hibridez, o que quer dizer, uma síntese tornada possível pela realidade técnica, que abre espaço para seres artificiais, mundos virtuais e experiências simulacrais. E, neste contexto, uma coisa é, por exemplo, o processo de leitura, caracterizado por Roman Jakobson, em *Linguística e Comunicação* (1970/2003), que supõe uma tradução

12 A figura da circum-navegação, associada à ideia de viagem tecnológica, é desenvolvida, originalmente, na tese de doutoramento de Stéphane Hugon, defendida em 2007, na Sorbonne, com o título, *Circumnavigations, la Construction Sociale de L'identité en Ligne*. Esta tese foi publicada em 2010, mantendo a figura da circum-navegação no título: *Circumnavigations. L'Imaginaire du Voyage Dans L'Expérience Internet*. Colocando-se do ponto de vista de “uma sociologia dos espaços eletrónicos”, Hugon interroga, entre outros aspetos, “uma cultura da deambulação”, “uma genealogia da deriva”, “o que significa habitar”, “o que é uma paisagem” e, ainda, “a dinâmica comunitária”.

intersemiótica, ou de transmutação, no processo de interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não verbais. E coisa bem diferente é a leitura a que se refere o *transmedia storytelling*, ou *cross-media*, que significa a expansão da narrativa, por meio de vários média (M. N. Sousa, 2018; M. N. Sousa et al., 2016)¹³.

Os média digitais significam, ainda, a interatividade, e não propriamente a interação, ou seja, significam práticas sociais, que não remetem apenas para a liberdade e autonomia dos atores sociais; remetem, igualmente, para os constrangimentos da ação social, a qual ocorre, sempre, em condições específicas de tempo, espaço e interlocução.

E são os atuais dispositivos eletrônicos de programação e de design, numa linha que é tanto de continuidade como de rompimento com a máquina fotográfica, que generalizam o processo de produção de imagens como práticas de “simulacro e simulação” (Baudrillard, 1981), entre a troca lúdica e a partilha diária de imagens digitais, nos ambientes reais e virtuais dos nossos telemóveis e computadores, de idêntica forma à que ocorreu, no passado, com os postais ilustrados (M. de L. Correia, 2013; M. L. Martins & Correia, 2014).

Os média digitais significam, então, novas práticas de produção do sentido, ou seja, novas práticas da linguagem e da comunicação: por um lado, textualidades multimodais ou transmediáticas (“hipertextualidades”); e por outro, formas de comunicação digital interativa. Entretanto, nesta travessia, atribuímo-nos uma “pele tecnológica” (Kerckhove, 1995/1997), uma pele para a afeção, o que quer dizer, uma pele para o ser-e-estar-com-outros.

No ocidente, as estrelas têm, de facto, virtualidades narrativas: sempre nos conduziram nas travessias (de mares, desertos e tentações); tinham sentido, ou melhor, inscreveram-nos numa história de sentido, entre uma génese e um apocalipse. E ao inscreverem-nos nesta história da salvação, sempre nos impediram de naufragar. Na cultura ocidental, temos até uma estrela por excelência, aquela que surgindo a oriente conduziu o ocidente durante 20 séculos. A estrela que conduziu os Reis Magos permitiu, com efeito, a narrativa da Epifania – o mistério de um Deus encarnado, que fundou no cristianismo a civilização ocidental.

¹³ Carlos Alberto Scolari (2011, como citado em Mungioli, 2011, p. 128) utiliza como sinónimos os conceitos de *transmedia storytelling* e *cross-media*, o último dos quais, reconhece, é todavia mais usado nos meios profissionais do que nos meios académicos. O termo *transmedia storytelling* foi cunhado por Henry Jenkins (2003). François Jost (2011, p. 95) prefere falar de “luta intermídia”, em vez de utilizar o termo convergência. Ver, também, sobre *transmedia storytelling*, Christian Salmon (2007), que propõe um ponto de vista crítico sobre a *storytelling*: “uma máquina de fabricar histórias e de formatar espíritos”.

Ao retomar o imaginário das estrelas, a nova circum-navegação, uma circum-navegação eletrônica, concretiza o novo paradigma cibercultural, uma travessia em direção à nova América de um novo arquivo cultural, que reativa em nós formas antigas, o arcaísmo, enfim a mitologia, e ao mesmo tempo reconfigura em permanência a comunidade, pelo desejo de ser-e-estar-com-outros¹⁴.

A Travessia de Atmosferas e Paisagens Tecnológicas

A travessia tecnológica dá conta da mutação digital, que hoje ocorre na sociedade contemporânea e faz convergir tecnologias da informação, mídia, artes e culturas, ao mesmo tempo que altera comportamentos, atitudes e práticas (Jenkins, 2006).

Sendo seu propósito, portanto, realizar a circum-navegação de um território, feito de atmosferas e paisagens tecnológicas, em busca da nova América de um novo arquivo cultural, a travessia tecnológica, a realizar pelos povos lusófonos, articula-se com a exigência da utilização de três tipos de literacias complementares: uma literacia dos média, que nos habilite para a crítica dos conteúdos; uma literacia informativa, que torne possível avaliar documentos e dados online; e ainda, uma literacia computacional, que permita navegar e criar conteúdos online. Espera-se que a combinação destes três tipos de competências mediáticas, na era da técnica, incremente a participação cívica e a ação criativa, tanto online como offline.

A literacia digital precisa, com efeito, de se tornar nuclear na travessia tecnológica a empreender, de modo a poder ser criativa na cultura. A exigência da criatividade na cultura, exige, pois, desta travessia tecnológica, tanto a criação cultural e artística, nas atuais condições tecnológicas, como uma preocupação com a cidadania e a inclusão social (Kittler, 2011). Por essa razão, não podemos deixar de nos confrontar, também, com as políticas de acesso integral a bases de dados digitais, museus virtuais e repositórios de conhecimento em acesso aberto, que hoje enformam as práticas dos agentes culturais. Em síntese, a travessia tecnológica a empreender por todos os países lusófonos não pode deixar de interrogar estes novos contextos de significação. Trata-se não apenas de interrogar o acesso a tecnologias e a ferramentas tecnológicas, como também de interrogar o acesso à participação cívica e à criação cultural e artística, em ambientes tecnológicos.

14 Desenvolvi a ideia de cibercultura como circum-navegação tecnológica, noutros textos. Ver, neste sentido: Maffesoli & Martins (2011, pp. 43–44); M. L. Martins (2011–2012, pp. 52–54); M. L. Martins (2015c, pp. 37–43); M. L. Martins (2017c, pp. 21–26); M. L. Martins (2017a, pp. 13–14); M. L. Martins (2018c).

Sem dúvida, são, hoje, desafios para a travessia tecnológica, as novas atmosferas tecnológicas, que concretizam as práticas dos profissionais do novo contexto digital, particularmente web designers, curadores online, gestores de museus virtuais, ativistas da web, youtubers. E constituem, também, atmosferas tecnológicas, desafiadoras para a travessia a empreender, a proteção e a segurança dos conteúdos culturais digitais, assim como a comunicação desses conteúdos.

Do que se trata, com efeito, nesta nova atmosfera tecnológica é de uma cultura em *status nascendi* (Maffesoli & Martins, 2011, pp. 41–43), uma cultura que tanto compreende novas ferramentas, de artistas e criadores, como passa arquivos, museus, gravações-vídeo e filmes. Em síntese, esta cultura em *status nascendi* é uma cultura feita de paisagens tecnológicas.

Podemos, igualmente, assinalar, entre outras questões centrais desta circum-navegação cibercultural, a formação de novos públicos para as culturas e as artes, assim como as políticas específicas para os repositórios digitais, que têm em vista, sempre, o acesso aberto ao conhecimento.

E não podemos esquecer, neste contexto de circum-navegação tecnológica, os ambientes patrimoniais em rede, cujos acervos são em fluxo. Quer isto dizer, por exemplo, que peças, obras e narrativas, tanto culturais como artísticas, podem ser transferidas de um meio de comunicação para outro (*transmedia remix*; M. N. Sousa et al., 2012), e mesmo convertidas, mediante licença, em mercadoria, ou até darem origem a um outro produto.

Finalmente, não podemos perder de vista o facto de que a cultura digital precisa de estar ancorada em poderosos territórios físicos e em pesadas infraestruturas tecnológicas. Porque apenas deste modo é possível criar “territórios culturais” que sirvam o desenvolvimento local sustentado¹⁵.

A Lusofonia Como Figura da Modernidade

Uma ideia de lusofonia, que projete o sentido de uma promessa de comunidade, não pode ser alheia à cinética contemporânea, que é uma cinética tecnológica. Não pode, pois, deixar de se inscrever no contexto do debate sobre a globalização, que é, como atrás salientei, uma realidade de cariz eminentemente económico-financeiro, comandada pelas tecnologias da informação. Esta ideia de globalização dá-nos uma identidade definida, ou seja, definitiva, uma identidade de indivíduos móveis, mobilizáveis, competitivos e performantes no mercado global (M. L. Martins, 2007a, 2015b).

¹⁵ Foram estes os princípios que estiveram na origem da criação do Museu Virtual da Lusofonia (<http://www.museuvirtualdalusofonia.com>). Sobre a natureza, os objetivos e a estrutura do Museu Virtual da Lusofonia, veja-se M. L. Martins (2017c, pp. 46–49).

E exprime, além disso, uma conceção cosmopolita de cultura, “a cultura-mundo” (M. L. Martins, Cabecinhas et al., 2011), uma “metafísica da unidade”, servida por uma única língua, o inglês (M. L. Martins, 2014a).

Mas se é verdade que o mundo se unificou, através da expansão do capitalismo financeiro e especulativo, também se diversificou, por via de resistências e adaptações diversas (Sahlins, 1993, p. 9). Como assinala Manuel Ivone Cunha (2015), “a integração global e a diferenciação local seriam até certo ponto concomitantes. A diferenciação desenvolver-se-ia como resposta à integração mundial” (p. 277).

É este o contexto que me parece poder enquadrar a lusofonia, dado situar-se naquilo a que podemos chamar de “globalização multiculturalista”. A “globalização cosmopolita”, fundada nas tecnologias da informação e na economia, não pode ser contrariada por indivíduos solitários e impotentes, nem por Estados-nações em crise. Pode-o ser, todavia, pela “globalização multiculturalista”, que reúne os povos de áreas geoculturais alargadas, promove e respeita as diferenças, dignificando, do mesmo passo, as línguas nacionais. A “globalização multiculturalista” é a globalização do que é diverso, do que é diferente, do que é outro, é uma globalização que abre à “interculturalidade” (Canclini, 2011). É feita pela mistura, pela miscigenação de etnias, línguas, memórias e tradições (M. L. Martins, 2011a)¹⁶. E é este o sentido que nos parece dever servir a lusofonia.

Quanto à figura da “portugalidade”, uma assombração que vampiriza a figura da lusofonia (V. de Sousa, 2017), devemos alinhá-la ao lado de todas as outras figuras, antigas e modernas, que a vampirizam, sejam figuras lusotropicalistas ou neocoloniais, sejam figuras de ressentimento, portuguesas, brasileiras, moçambicanas ou angolanas, ou de outros países lusófonos¹⁷.

Este estudo ensaia, com efeito, sobre as possibilidades da lusofonia, não como o imaginário de um país, mas como um espaço linguístico e geocultural, transcultural e transnacional. Queremos dar à lusofonia o sentido de um imaginário inextricavelmente português, brasileiro, angolano, moçambicano, guineense, cabo-verdiano, são-tomense, timorense, galego, assim como de todas as diásporas destes povos. Como assinala José Luiz Fiorin (2006),

é necessário que não haja autoridade paterna dos padrões lusitanos. (...) A lusofonia não será pátria, porque não será um espaço de

16 Sobre a tensão entre a globalização cosmopolita e a globalização multiculturalista, ver “Globalization and Lusophone World. Implications for Citizenship” (M. L. Martins, 2011a).

17 Sobre os equívocos que parasitam a figura da lusofonia, ver, por exemplo, M. L. Martins (2014a, pp. 25–27).

poder ou de autoridade. Será mátria e será frátria, porque deve ser o espaço dos iguais, dos que têm a mesma origem. Se assim não for, ela não terá nenhum significado simbólico real, será um espaço do discurso vazio de um jargão político sem sentido. (p. 46)

Ou seja, o espaço cultural da lusofonia e a comunidade e a confraternidade de sentido e de partilha comuns só podem realizar-se pela assunção da pluralidade e da diferença e pelo conhecimento aprofundado de uns e de outros. À pergunta “podem os subalternos falar?”, em tempos endereçada por Gayatri Spivak (1988/1994) contra a razão ocidental, podemos, pois, responder com uma ideia de lusofonia, que é um combate, não apenas pela afirmação da diferença plural, em que radica o espaço lusófono, mas também pelo reconhecimento da diversidade dos povos e culturas que o constituem.

Como tenho procurado demonstrar, este entendimento da lusofonia nada tem a ver com “uma nostalgia de império”. Assim como também nada tem a ver com qualquer justificação histórica do projeto colonial que, no passado, mobilizou as nações europeias. A ideia de lusofonia não ignora, pois, o logocentrismo – um discurso único, que foi também o único sentido; o etnocentrismo – uma narrativa única, entre gênese e apocalipse, que continha a memória de um povo, uno e único; o imperialismo, que serviu a razão de um único Estado; enfim, o colonialismo, que alimentou o tráfico de escravos e impôs a dominação dos povos do sul pelos povos do norte.

As Ciências da Comunicação e o Espaço Transcultural e Transnacional dos Países de Língua Portuguesa

É da natureza das ciências da comunicação ocuparem-se dos processos de significação social. Enquadra-se neste contexto o estudo das narrativas, que classicamente interrogou as suas funções (Propp e Jakobson), a sua lógica (Barthes, Greimas, Peirce), e os modos como nela se produz sentido (Bakhtin, Halliday, Metz, Baudrillard, Bourdieu). Entretanto, ao ocuparem-se dos média digitais, as ciências da comunicação interrogam as narrativas visuais tecnológicas (Lev Manovich, Henry Jenkins, Kress, van Leeuwen, Jay Bolter, Richard Grusin, Steven Shaviro, Carlos Scolari).

E é das narrativas visuais tecnológicas que nos ocupamos neste estudo. Porque são elas que constituem o contemporâneo (M. L. Martins, 2007a). Ao interrogarem a nossa atual experiência, as ciências da comunicação dão-nos a ver paisagens tecnológicas, que exprimem atmosferas sensíveis e

sociais, e que remetem, tanto para um tempo de mobilização total para o mercado (M. L. Martins, 2010b), como simultaneamente remetem para um tempo agitado, um tempo de sobreaquecimento contínuo. As narrativas visuais tecnológicas mobilizam, pois, as emoções e configuram formas melancólicas, que resultam da combinação entre *techne* e *aesthesis*, ou seja, entre técnica e emoção, e também, entre *techne* e *arche*, o que quer dizer, entre o novo e o arcaico (M. L. Martins, 2003b, 2005b, 2007a, 2009; M. L. Martins, Oliveira, & Correia, 2011).

Ora, estando os países lusófonos convocados a empreender esta viagem tecnológica, como quem abre “a última porta para noite” (Steiner, 1971/1992, p. 6)¹⁸, pela dificuldade da travessia a realizar, relembro a conferência de Heidegger (1954/1988, p. 38), pronunciada em 1953, sobre “a questão da técnica” (*Die Frage nach der Technik*). Embora o filósofo alemão considere a técnica como o perigo, argumenta com o verso de Hölderlin, mas “lá onde está o perigo cresce também o que salva”.

É este o mote que utilizo para a proposta que faço para o espaço lusófono. A circum-navegação tecnológica, a que a contemporaneidade nos convoca, dá conta do acontecimento maior da experiência contemporânea, o da fusão de *techne* e *bios*. E nós podemos encarar esta experiência como condição de possibilidade para *uma circum-navegação lusófona*, ou seja, como condição de possibilidade *para uma travessia* a realizar pelos povos lusófonos, *em redes transculturais e transnacionais de conhecimento*, que reconfigurem em permanência o sentido de comunidade, enfim, desejo de ser-e-estar-com-outros.

18 Querendo precisar o sentido da viagem que quer empreender conosco, no ensaio “Para uma Redefinição da Cultura”, Steiner (1971/1992) escreve logo no frontispício: “dir-se-ia que estamos, no que se refere a uma teoria da cultura, no mesmo ponto em que a Judite de Bartok, quando pede para abrir a última porta para a noite” (p. 6). Steiner convoca a personagem Judite, do libreto de uma das óperas de Bartok, que tomara como modelo o conto tradicional, *No Castelo do Barba Azul*. E o seu ensaio sobre a cultura contemporânea, uma cultura de matriz tecnológica, é uma porta aberta sobre “O Grande Tédio” (título do primeiro capítulo); sobre “Uma Temporada no Inferno” (título do segundo capítulo), sobre a “Pós-Cultura” (título do terceiro capítulo).



2.2. Crónicas

No Caminho de Portugal, a Europa e o Atlântico

Nos últimos 60 anos, a Europa viu-se animada por um sonho, hoje seriamente ameaçado, o de uma comunidade económica, política e cultural. Parece que estamos a viver, não uma mudança de fase, mas um fim de linha, depois do longo mas inconstante caminho percorrido. É conhecido o caminho.

Da simbólica Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (1951), passámos à ideia da construção do mercado económico europeu, pelo Tratado de Roma (1957).

Portugal participou deste sonho desde 1974, tendo aderido à Comunidade Económica Europeia em 1986. Caiu, entretanto, o Muro de Berlim (1989). Já no novo século, assistimos à aliança que uns tantos países da comunidade europeia estabeleceram com os Estados Unidos, para levar “a democracia ao deserto” (2005). Deu-se, depois, o alargamento da União para 27 membros (2007). E, finalmente, eclodiu a crise financeira, que varrendo a América, em 2008, alastrou à Europa, sobretudo aos países do sul, como crise das dívidas soberanas. E com esta crise, seguida dos programas austeritários, como que atingimos o fim das ilusões e a ideia de “construção europeia” corre, hoje, o sério risco de se afundar.

O sonho europeu alimentou-se nos mesmos princípios que fizeram a modernidade, o princípio teleológico (helénico) e o princípio escatológico (judaico-cristão): tratou-se sempre de projetar para diante uma ideia de emancipação; foi sempre em nome de uma promessa de perfeição final, que pôde falar-se de uma ideia de futuro comum.

As categorias que fizeram o ocidente fundavam-se na palavra – um espaço de promessa. Era a promessa que declinava o futuro, dando-nos garantias sobre ele. Mas esta metafísica da unidade parece ter acabado no ocidente: já não lançamos um propósito para diante (para o futuro), fundando-o numa origem perdida. Agora, é para o presente que somos mobilizados. As palavras da promessa (democracia, cidadania, desenvolvimento pessoal, cívico e cultural), centradas no futuro, foram substituídas pelos números da promessa, que no ocidente são números de crescimento económico, obsessivamente procurado, e que em Portugal são números que exprimem uma interminável crise.

Foram as tecnologias da informação, que fizeram eclodir a crise, ao produzirem a globalização cosmopolita – uma globalização de cariz económico-financeiro, que serve o mercado global, para onde nos mobiliza, total e infinitamente. Hoje, achamo-nos precipitados no presente, sem a garantia de um fundamento sólido, de um território conhecido e de uma identidade estável, mobilizados infinitamente pela esfinge insaciável dos mercados. Nestas circunstâncias, sobra-nos o homem na ambiguidade da sua di/visão: rugoso, viscoso, hesitante e em travessia, obrigado a arrostar com perigos e a fazer escolhas, sempre na incerteza do caminho a seguir.

Mas não são os indivíduos, solitários e impotentes, nem os Estados-nações em crise, que podem contrariar este movimento, empobrecedor e de sentido único. A meu ver, apenas poderá fazê-lo uma ideia de globalização multiculturalista, que reúna os povos de áreas geo-culturais alargadas e que promova e respeite as diferenças, dignificando as línguas nacionais. A globalização multiculturalista tem a virtude do heterogéneo – a sedução de uma rede tecida de fios de várias cores e texturas, uma rede de povos e países diversos, capaz de resistir à sua redução a uma unidade artificial.

Uma ideia de comunidade europeia não pode ser estranha a este movimento das identidades transnacionais. Nela prevalece o princípio de que o progresso e a cultura resultam da miscigenação das etnias, e também da miscigenação de memórias, tradições e paisagens. E deve impor-se, ainda, o princípio de que é possível fazer florescer no seio de uma entidade transnacional, ou supranacional, uma federação com lugar para muitos Estados.

Portugal precisa de reinventar esse horizonte, com os parceiros do espaço lusófono, precisa de prometer-nos essa perfeição, a de uma comunidade transcultural e transnacional partilhada, pois é esse, a meu ver, o futuro que o espera.



A Língua Portuguesa e a Lusofonia

A 20 de fevereiro de 1909, Tommaso Marinetti publicou o *Manifeste du Futurisme* (“Manifesto Futurista”) no jornal francês *Le Figaro*. Em linguagem panfletária, Marinetti enunciou, premonitoriamente, a mobilização tecnológica da nossa época e as suas consequências para o modo de encararmos a cultura. A velocidade omnipresente. O automóvel de corrida como paradigma da nova beleza do mundo. A destruição dos museus, das bibliotecas, das academias. O rompimento com o passado. Com os professores, os arqueólogos, os cicerones, os antiquários. O fim da era literária. A realização do absoluto no presente. A pulverização das fronteiras do espaço e do tempo. A vida que se vive de um modo perigoso. A ação agressiva.

Para Marinetti (1909), a literatura havia exaltado “uma imobilidade pesada, o êxtase, o sono”. Mas o que deveria exaltar era “a ação agressiva, a insónia febril, o passo de corrida, o salto mortal, o bofetão e o soco”. E, depois, havia que acabar com “a fétida gangrena de professores, arqueólogos, cicerones e antiquários”, que enxameavam o mundo, e exaltar o novo assombro que nele germinava, a beleza da velocidade. De facto, “um automóvel de corrida”, com o motor embelezado por tubos grossos, semelhantes a serpentes de hálito explosivo, um automóvel rugidor, que parecia correr por cima da metralha, era “mais bonito do que a Vitória de Samotrácia”.

Em estilo panfletário, um tanto à maneira de Marinetti, Miguel Tamen escreveu, a 8 de janeiro de 2016, um manifesto no *Observador*, increpando as políticas da língua. Como, aliás, já havia increpado a lusofonia, no *Jornal i*, a 24 de abril de 2012 (Miguel Tamen. “A lusofonia é uma espécie de colonialismo de esquerda”, 2012).

O que é que quer, ao certo, este professor de literatura da Universidade de Lisboa? Que desapareçam

todas as cátedras portuguesas pagas pelo governo português em universidades estrangeiras; todos os professores de português pagos pelo governo português, fora de Portugal; todas as regras sobre ortografia, e todas as tentativas grotescas de sugerir que por escreverem da mesma maneira as pessoas vão falar da mesma maneira. (Tamen, 2016, para. 1)

E acrescentou, numa pantomina final, acabe-se com o Instituto Camões, porque “a melhor política da língua e a única decente é: nenhuma” (Tamen, 2016, para. 1).

E, da mesma maneira, classificou como deplorável tudo o que invoque a lusofonia. Porque se trata de uma má ideia. Miguel Tamen acha um disparate que as pessoas e os países possam estar unidos por uma mesma língua. Que é uma quimera imaginar a língua como um património. E não sendo um património, que necessidade existe em a defender? Nenhuma. Mas muito pior do que isso, para Miguel Tamen, a lusofonia é uma noção errada, porque corresponde, em Portugal, a “uma espécie de colonialismo de esquerda” (“Miguel Tamen. ‘A Lusofonia É uma Espécie de Colonialismo de Esquerda’”, 2012). Depois de ter “desaparecido o império colonial português”, a lusofonia não passaria de um seu “substituto espiritual” (“Miguel Tamen. ‘A Lusofonia É uma Espécie de Colonialismo de Esquerda’”, 2012, para. 4). Substitui, hoje, as antigas palavras de “fé”, “império” e “religião” (para. 5). A lusofonia decorreria da miragem de um “excepcionalismo português” (para. 6) – esse excepcionalismo, que imaginou a colonização portuguesa como um caso único na história da colonização europeia, imagina hoje os portugueses como um povo diferente de todos os outros.

Não concordo com estas opiniões sobre a língua e sobre a lusofonia. Não entendo que tenha fundamento considerar a lusofonia como “uma espécie de colonialismo de esquerda”. Nem que a língua e a lusofonia estejam a ser tomadas por religiões. E penso que é despropositado considerar Portugal como um povo melhor que todos os outros. Interessam-me os assuntos da língua portuguesa e da lusofonia, porque a invocação de uma língua comum e de um espaço lusófono me parecem, sobretudo do ponto de vista estratégico, assuntos relevantes, tanto para Portugal, como para todos os países de língua portuguesa, assim como para as suas diásporas.

Em todos os tempos, as comunidades humanas viram-se confrontadas com duas questões fundamentais. Com o problema da ordem, na tentativa de dar resposta à exigência de viver em comunidade. E, também, com o problema da história, indagando sobre as possibilidades da ação humana. Nestes aspetos, a nossa época não é distinta de todas as outras. E o debate sobre a língua portuguesa e, por via dela, sobre a constituição de uma comunidade lusófona, considero-os modos de dar resposta, tanto à exigência de viver em comunidade, como às possibilidades da ação humana.

É certo que não podemos deixar de exercer um olhar reflexivo sobre os modos como interagimos uns com os outros no espaço lusófono. Mas o exercício de um olhar reflexivo concorre para a construção da grande comunidade de culturas que o espaço lusófono constitui. Ao falarmos do espaço lusófono, estamos a falar de comunidades que se exprimem na língua portuguesa, uma língua que por ser de culturas, pensamento e conhecimento,

também concorre para a construção de comunidades culturais, artísticas e científicas lusófonas.

As comunidades culturais, artísticas e científicas do espaço lusófono têm esta responsabilidade de concorrer para a construção da comunidade lusófona, fazendo obra de cultura, de pensamento e de conhecimento – uma responsabilidade que é, ao mesmo tempo, estratégica, política, cívica, cultural e científica.

As expressões maiores do espírito humano apenas podem ser realizadas na língua materna. E entre as expressões maiores do espírito estão o pensamento, a cultura e o conhecimento.

Sou pessoalmente sensível, por razões profissionais, ao debate sobre as políticas científicas e sobre os modos de contrariar o modelo hegemónico de fazer ciência, um modelo que nos apaga, tanto pela língua de uso, o inglês, como pelo paradigma científico que nos impõe, o anglo-saxónico. Trata-se, sem dúvida, de uma questão estratégica. Uma língua que não se esforce para dizer os avanços do seu tempo, e também as suas contradições e inquietações, uma língua que não se esforce para dizer os bloqueios e os impasses da sua época, quero dizer, uma língua que não tenha pensamento, é uma língua que não cria conhecimento. E se o não fizer, se não criar conhecimento, é uma língua arcaica, que estiola e acaba por morrer.

Realizar esta tarefa, de fazer ciência em língua portuguesa, em todos os países que a falam, e também nas suas diásporas, é estar a dar oportunidades ao conhecimento, que se exprime na diversidade das culturas faladas em português, assim concorrendo para a construção de uma comunidade científica lusófona, policentrada e polifacetada, uma comunidade com sentido humano, que é sempre uma comunidade com o sentido do debate e da cooperação, no respeito pela diversidade e pela diferença entre as culturas.



Três Vivas à Lusofonia

A 18 de janeiro de 2013, António Pinto Ribeiro escreveu no *Público* o artigo de opinião “Para Acabar de Vez com a Lusofonia”. Porque, a seu ver, a lusofonia tem a marca de um império que já não existe e prolonga a sua sombra. Além disso, inspira-se no lusotropicalismo, uma teoria do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1933, 1936, 1940), que exalta a identidade brasileira e o seu “jeitinho cordial”, através do elogio com que brinda o colonialismo português, um colonialismo que apenas na fantasia de Freyre foi moderado e respeitador das diferenças étnicas, através da miscigenação. A quimera da excecionalidade do colonialismo português teria na lusofonia um equivalente em tempos pós-coloniais. Ou seja, no espaço dos países de língua portuguesa, Portugal reclamaria para si a excecionalidade da sua colonização, e do mesmo passo a centralidade da sua posição. E se falamos de língua portuguesa, Portugal seria o dono dela.

Concordo com António Pinto Ribeiro (2013), uma ideia de lusofonia, assim entendida, merece acabar de vez. Acrescento, todavia, de imediato, que é em nome de uma memória histórica, construída ao longo de uma história de séculos, sem dúvida conflitual e problemática, mas que constitui todos os povos que partilham o português como sua língua, que eu dou não apenas um, mas três vivas à lusofonia. Dou vivas ao sonho de uma comunidade, transcultural e transnacional, de povos que falam uma mesma língua, na riqueza das suas variantes; que partilham uma memória histórica que a todos constitui; e se batem em defesa da diversidade do seu património, etnográfico, arquitetónico, cultural e artístico. Revejo-me, pois, nas palavras do linguista brasileiro, José Luís Fiorin (2006), quando afirma que a língua portuguesa lhe sugere mais a matéria que a pátria. Porque a matéria abre a uma comunidade de irmãos, e a pátria remete para um pai, que é seu senhor e dono.

Agora, no rescaldo do Dia Mundial da Língua Portuguesa, celebrado a 5 de maio de 2021, Sérgio Rodrigues, jornalista e escritor brasileiro, escreveu na *Folha de São Paulo*, uma crónica a que deu o título “Lusofonia, Adeus!” e entre nós, Rui Tavares (2021), espicaçado por esta crónica, escreveu, logo de seguida, no *Público*, “Ainda Dá Para Salvar a Lusofonia?”.

Sérgio Rodrigues mostra-se dececionado com Portugal. Já não acredita “na miragem de uma comunidade internacional”, que valorize as diferenças. Olha com horror para o acordo ortográfico, essa “esquizofrenia linguística”, assente “num passado linguístico mítico-lusófilo”, que é hoje “gasolina na fogueira do antibrasileirismo em Portugal”. E esta circunstância leva-o a

concluir que o português não deseja converter-se numa língua sem centro. Por essa razão, grita, alto e bom som: “viva a língua brasileira”!

Rui Tavares estranha esta afronta, mas não desanima. Porque ainda acredita que dá para salvar a lusofonia, agarra-o pelo braço: nada disso, Sérgio, não te vás embora; espera aí, que diabo! É verdade que o sonho de uma comunidade política, partilhada por todos os países de língua portuguesa, está seriamente comprometido com o vosso Bolsonaro. Mas é possível sonharmos ainda muita coisa em conjunto.

Fora José Sarney, presidente do Brasil de 1985 a 1990, o primeiro a sonhar com uma comunidade política para todos os países de língua portuguesa. Em 1989, por ocasião da realização do primeiro encontro dos chefes de Estado e de governo dos países de língua portuguesa, em São Luís do Maranhão, foi criado o Instituto Internacional da Língua Portuguesa (IILP), para a promoção e a difusão da língua comum.

Ainda assim, apesar de Bolsonaro, Rui Tavares (2021) imagina que possa ser constituída “uma Academia Internacional da Língua Portuguesa” (para. 6); “um canal de media da lusofonia, uma ‘TV Cultura’ da CPLP” (para. 6); “um Parlamento Internacional dos Escritores da Língua Portuguesa” (para. 8); e mesmo “uma rede de defesa dos direitos humanos, uma espécie de Amnistia Internacional em língua portuguesa” (para. 8).

Foi, também, por ter um sonho lusófono, que em maio de 2021 apresentei o Museu da Virtual da Lusofonia no Centro Cultural Vila Flor, em Guimarães, debatendo com Marília Bonas e Larissa Graça, do Museu da Língua Portuguesa, de São Paulo, que acaba de reabrir portas, depois do terrível incêndio, que sofreu em 2015. Fi-lo, porque acredito que a língua portuguesa, sendo uma grande língua de culturas e de pensamento, pode constituir, também, uma grande língua de conhecimento.

Na era da técnica e da mobilização tecnológica, a existência de identidades transnacionais e transculturais, como ser europeu, ibero-americano, latino-americano, PALOP, lusófono, assinala a condição transnacional e transcultural das culturas, com o desenvolvimento de imaginários comuns e a possibilidade da partilha de sonhos coletivos.

Há 25 anos que eu próprio me alimento de sonhos lusófonos, construindo e integrando equipas de investigação pelo vasto espaço lusófono. E assim continuo, agora reçoçado pelas novas possibilidades, abertas pelas tecnologias de comunicação e da informação, que permitem aquilo a que podemos chamar de uma circum-navegação tecnológica, através dos novos

territórios, novas paisagens e novos ambientes da cultura, em que consistem, por exemplo, os sites, os portais, os blogues, os repositórios digitais e os museus virtuais.

É este, aliás, o contexto em que nasceu o Museu Virtual da Lusofonia, como instrumento tecnológico para a cooperação académica, na ciência, ensino e artes, no espaço dos países de língua portuguesa e das suas diásporas, que se estende também à Galiza, a Macau e a Goa. Sendo uma plataforma virtual, o museu reúne num esforço comum universidades, empresas da área da cultura (editoras, por exemplo), assim como empresas de produção de conteúdos audiovisuais e multimédia, e ainda associações culturais e artísticas.

Além disso, o Museu Virtual da Lusofonia pretende constituir-se como um instrumento de mediação para a participação ativa dos cidadãos na (re)construção de uma memória coletiva, convidando-os a disponibilizar registos e a comentar materiais preservados no museu, trabalhando deste modo no aprofundamento de um sentido de comunidade.

Viva a língua portuguesa!

Viva a lusofonia!

Viva o Museu Virtual da Lusofonia!



Lusofonia – Herança e Troféu de Guerra

Onésimo Teotónio Almeida, professor na Universidade de Brown, publicou em 2017 *A Obsessão da Portugalidade*. O estudo é feito à maneira de um mosaico de muitas peças e tem como objeto a questão da identidade nacional. A seu modo, Onésimo declina o problema que Eduardo Lourenço (1983) identificou em tempos: Portugal sofre do mal de hiperidentidade, porque nunca se recompôs verdadeiramente de ter perdido as colónias. E teria sido por essa razão que agora se arrasta na história, penosamente, com a nostalgia de um tempo em que foi império, não divisando para si outra grandeza que a de repetir no presente o já feito e o já sido. O mal de hiperidentidade para que chamou a atenção Eduardo Lourenço não se cinge, em exclusivo, à portugalidade. Lourenço remói um sentimento de desconforto relativamente à figura de lusofonia, da qual os portugueses não desgrudam, mas de que desconfiam os nossos parceiros lusófonos. Manifestam-lhe mesmo um olímpico desinteresse, e nalguns casos, profunda repulsa. Vejam-se, neste sentido, as farpas aceradas com que o linguista brasileiro, Carlos Alberto Faraco, zurze a lusofonia, em obra publicada em 2016, intitulada *História Sociopolítica da Língua Portuguesa*.

Dei-me conta desta mistura de sentimentos contraditórios, a que anda associada a figura de lusofonia, quando em junho de 2016 participei, em Timor Leste, na “III Conferência Internacional sobre o Futuro da Língua Portuguesa no Sistema Mundial”. Quem realizou esta conferência foi o Instituto Internacional da Língua Portuguesa (IILP). Numa convocação de Amílcar Cabral, houve quem referisse que a língua portuguesa teria sido a “maior e melhor herança” que Portugal deixara aos povos por si colonizados. Mas Lourenço do Rosário, então reitor da Universidade Politécnica de Moçambique, contrariou esta versão da história. A razão estaria do lado de Samora Machel, para quem a língua portuguesa seria antes um “troféu de guerra”, para os povos africanos de língua portuguesa.

A questão colocada por Lourenço do Rosário, com esta crueza, é um ato de insurgência contra quem se apresenta como dono da língua. E nesse aspeto, o linguista brasileiro, José Fiorin (2006), tem plena razão, quando advoga a necessidade de abrir mão da autoridade paterna dos padrões lusitanos. A lusofonia não pode ser pátria, porque não a podemos encarar como espaço de poder e autoridade. O que se espera dela é que seja mátria, e também frátria, como espaço de iguais, por terem a mesma origem.

Neste contexto, não me parece que a visão messiânica do Quinto Império cultural, de Agostinho Baptista da Silva (2000), tenha feito avançar um

passo que fosse a construção da comunidade lusófona, embora Fernando Cristóvão, diretor do Instituto Camões, nos anos 80, dê a esta visão o lustro da sua indiscutível erudição e sabedoria. Na obra que publicou em 2008, *Da Lusitanidade à Lusofonia*, Fernando Cristóvão traçou, deste modo, um caminho lusocêntrico para a lusofonia. Mas um tal caminho não pode ser partilhado pelos povos que com Portugal partilham o centro do debate, por constituírem todos, em pé de igualdade, a razão de ser da lusofonia.

Este debate tem atravessado o espaço geopolítico transnacional dos povos que falam o português. Mas a ideia de lusofonia não passará de um equívoco, se consistir numa serôdia recauchutagem do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, uma teoria social que se funda na excecionalidade da colonização portuguesa – uma ideia de colonização doce, fraterna, não violenta, nem escravagista. Proposto no Brasil, a partir dos anos 30 do século passado (Freyre, 1933, 1936, 1940), o lusotropicalismo foi tornado doutrina oficial no Portugal de Salazar, a partir do fim da II Guerra Mundial.

Mas uma ideia dessas para a lusofonia talvez não passe de um equívoco neocolonial. E se assim for, mais valerá “acabar de vez” com ela, como António Pinto Ribeiro o escreveu no jornal *Público*, em 2013. Na verdade, não seria destino digno para povo algum deixar-se “apagar” pela centralidade portuguesa, como tem lembrado o académico moçambicano, Nataniel Ngomane (2012).

Dá-se o caso, no entanto, de a ideia de lusofonia se inscrever no contexto do atual debate sobre a globalização, que é uma realidade de cariz predominantemente económico-financeiro, comandado pelas tecnologias da informação. A globalização apresenta-se, hoje, como um destino inexorável para todos os povos, sendo única e definitiva a identidade dos indivíduos de todas as nações, doravante móveis e flexíveis (sem direitos sociais), mobilizáveis (respondendo ao mercado), competitivos (adotando a lógica da produção) e performantes (realizadores de sucesso), no mercado global.

Existem razões culturais, e também comerciais e económicas, que podem fazer da lusofonia uma ideia grandiosa. Mas a lusofonia tem, sobretudo, virtualidades estratégicas, para o espaço transnacional e transcultural dos povos que falam o português. Os países lusófonos encontram-se, hoje, do mesmo lado da barricada, de países dominados e em permanência empurrados para a periferia da globalização hegemónica – um espaço falado numa única língua, o inglês.

Por essa razão, dado o nosso contexto de comum subalternidade, penso a lusofonia como uma circum-navegação tecnológica, uma travessia a ser realizada por todos os povos lusófonos, no sentido do interconhecimento, da cooperação cultural, científica, social, política e económica, e também de afirmação da diversidade no mundo, uma circum-navegação que abra os confins do desenvolvimento humano.



Descobrimientos, Expansão e Colonialismo

Nunca engracei com a ideia de café sem cafeína, cerveja sem álcool, doces sem açúcar, tabaco sem nicotina, leite sem matéria gorda. Porque me parece coisa que contraria a rugosidade própria do humano. Talvez ainda se insinue por ali a nossa ancestral tradição de julgarmos as coisas manchadas à nascença e a precisarem, por isso, de uma qualquer redenção. É assim que eu leio essa fixação na essência do café, do tabaco, da comida e da bebida – uma obsessão rigorista, que não passa de devoção pelo regime exclusivo, com um pé sempre a fugir para o fundamentalismo.

Também não me caiu bem a recusa do nome Museu das Descobertas, ou dos Descobrimientos, à saída de um debate público e a sua substituição por um Museu da Viagem. Porque redundou numa fetichização da letra. Os discursos de especialistas, no caso de especialistas em ciências sociais e humanas, constituem uma prática institucional, e são, nesse exato sentido de prática institucional, um jogo que significa sempre o mesmo, e portanto que apenas pode repetir(-se). São práticas de autoridade. E como práticas de autoridade, dão ordens, podendo cair na pecha do tique penal.

A expansão marítima europeia dos séculos XV e XVI foi um processo de civilização, que teve Portugal como um dos seus maiores protagonistas. Foi um processo que se abriu à alteridade, à diversidade e ao conhecimento do outro. Mas, logo de seguida, esta abertura à alteridade ficou comprometida, em larga medida, ao assimilar toda a diferença. Estribou-se no logocentrismo – um discurso único, que foi também o único sentido. Estribou-se igualmente no clericalismo – uma Igreja, “a única verdadeira”. Promoveu o etnocentrismo – uma narrativa única, entre génese e apocalipse, que continha a memória de um povo, uno e único. Serviu o imperialismo, colocando-se ao serviço da razão de um único Estado. Produziu o colonialismo, alimentando e incrementando o tráfico de escravos e o trabalho forçado, e produzindo a dominação dos povos do sul pelos povos do norte.

Mas abriu, igualmente, o espaço transcultural e transnacional da lusofonia – um espaço múltiplo e diverso, de culturas, artes e ciência em língua portuguesa, hoje com mais de 300.000.000 de pessoas.

A identidade transcultural e transnacional, que nos permite falar de espaço lusófono, remetendo para a possibilidade de comunidades, seja de cultura e arte, seja de pensamento e ciência, não é alheia ao movimento moderno, que marca a época, um movimento tecnológico. Não pode, pois, deixar de se inscrever no contexto do atual debate sobre a globalização, que é uma

realidade de cariz eminentemente económico-financeiro, comandada pelas tecnologias da informação.

E nisso está a incomparável grandeza do espaço lusófono, o espaço dos povos que têm o português como língua oficial, quando o atual movimento de globalização, pela potência da tecnologia, traz a terreiro a questão da hegemonia de uma única língua, o inglês, e da subordinação das outras línguas e das culturas que delas decorrem.

A subalternização da comunidade lusófona impõe-nos, com efeito, a necessidade de um combate em defesa da nossa identidade, nacional e transnacional, um combate em favor da diversidade das culturas.

Neste conjunto de invocações está a razão pela qual entendo que Museu da Viagem é um título pusilânime, completamente irrelevante, porque não figura a expansão portuguesa, que é, afinal, a principal gesta dos portugueses, assim como também não figura a viagem, que hoje é preciso empreender. A designação Museu da Viagem não ensaia ideia nenhuma sobre a identidade nacional e lusófona, pois decorre da fraqueza e do taticismo políticos.

É verdade que ensaiar o humano é ensaiar a ideia de viagem. Mas de uma viagem com perigos e obstáculos a transpor, e não a viagem *low cost*, para destinos com hostels. É ensaiar a viagem como errância, enigma e labirinto, e também como rugosidade, viscosidade e incerteza. É ensaiar a viagem como dúvida, embora seja, de igual maneira, ensaiá-la como memória de caminhos já andados e de experiências já vividas.

Por essa razão, também não me cai bem a ideia de portugalidade, que anda associada ao debate sobre o Museu da Viagem. Porque essencializa o caminho já empreendido. Converte a história em natureza e a contingência em eternidade, para falar como Roland Barthes (1957/1984), como se toda a nossa grandeza estivesse em repetir o já feito e o já sido.

O que é próprio do humano é a sua textura rugosa. Existe nele uma excessividade turva e uma desmesura impura e viscosa. Mas é apenas nessa fragilidade, que paradoxalmente está a grandeza de uma vida. Porque a vida é uma travessia. E a travessia, para todas as gerações, não pode deixar de ser “coisa perigosa”, como nos ensina Guimarães Rosa (1967/2001).

Lembro Riobaldo, figura maior de *O Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa (1967/2001). Dialogando com os seus combates, dúvidas, medos e com os seus amores por Diadorim, Riobaldo pergunta: “a vida não é não coisa perigosa?”. É que “o real não está no início nem no fim, ele se mostra pra gente é no meio da travessia”. “O correr da vida embrulha tudo, a vida é

assim: esquentada e esfria, apertada e daí afrouxada, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”. “Viver é muito perigoso: sempre acaba em morte”. “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera”.

As Descobertas, ou Descobrimientos, remetem para a expansão portuguesa – uma travessia marítima apenas comparável à contemporânea ida à lua, nas palavras de Neil Armstrong. Mas uma viagem que não seja travessia é uma viagem sem grandeza, pelo que não é digna de figurar a aventura humana, e no nosso caso, não é digna de figurar a aventura dos séculos XV e XVI, nem a travessia que hoje importa realizar.

Como assinalei, a experiência da “diversidade do mundo”, que a expansão tornou possível, é relativa a um tempo mítico de descoberta e encontro, que ficou comprometido, praticamente logo no início, pelas necessidades imperialistas do capitalismo comercial. No entanto, da mesma maneira que a expansão não pode ser pensada apenas como uma abertura à “diversidade do mundo”, mas de igual forma como um movimento de assimilação e dominação do mundo pelo desígnio ocidental, assim também o debate sobre a identidade transcultural e transnacional lusófona deve passar por um movimento de descolonização da língua, do pensamento e do conhecimento.

Em *Os Descobrimientos Portugueses e a Ciência Europeia*, o físico e historiador de ciência, Henrique Leitão (2009), vencedor do Prémio Pessoa, em 2014, confirma que a expansão marítima europeia foi, sem sombra de dúvida, a maior transformação, política, social, administrativa e económica dos séculos XV e XVI. Em muitos trabalhos que publicou, explica de que modo foram decisivos os estudos portugueses de matemática e cartografia para a criação de um tempo novo. A esse tempo novo chamamos “Modernidade”, um tempo inventado pela expansão marítima, que fomentou a participação de todas as camadas sociais no estudo da natureza e na coleta de todo o tipo de informação, através das novas práticas empíricas, desenvolvidas entre soldados, marinheiros, mercadores e viajantes.

O que é que pode, neste contexto, um triste e pusilânime Museu da Viagem contra um arreatador Museu das Descobertas, ou dos Descobrimientos? É como se o Museu Virtual da Lusofonia, inaugurado em novembro de 2017, na Universidade do Minho, decidisse converter-se num “Museu Virtual da Portugalidade”. Teríamos, nesse caso, um museu completamente irrelevante. Essencialista e amarrado ao passado, apenas poderia repetir o já feito e o já sido. E sem travessia, nem audácia, seria sem qualquer préstimo para o futuro, tanto de Portugal, como dos restantes países lusófonos.

Portugal e o Colonialismo

Em 2000, o Papa João Paulo II aprovou o documento “Memória e Reconciliação: A Igreja e os Erros do Passado” (Comissão Teológica Internacional, 2000). Nesse documento pede-se perdão por um conjunto de crimes da Igreja. Entre eles, conversões forçadas, uso da violência e preconceito anti-judaico. Já em 1998, este mesmo Papa pedira perdão pelo facto de muitos membros da hierarquia católica não terem ajudado judeus a escapar do Holocausto. E em 2004, João Paulo II voltou a pedir perdão, nesse caso pelos crimes da Inquisição, quando a Igreja torturou e matou pessoas, que considerou hereges.

Mais recentemente, em 2017, foi o Papa Francisco que pediu perdão ao Presidente do Ruanda pelo comportamento deplorável da Igreja, em 1994, aquando do genocídio de 800.000 pessoas no Ruanda. Nessa matança colaboraram padres, frades e freiras. Também em 2017, o Presidente da República portuguesa, Marcelo Rebelo de Sousa, pediu perdão pelo papel assumido por Portugal no comércio de escravos, a partir do século XV. Fê-lo numa visita à ilha de Goreia, no Senegal, que é um dos locais emblemáticos deste comércio.

Vêm estas considerações a propósito de um texto publicado pelo sociólogo moçambicano, Elísio Macamo, a 11 de outubro de 2017, no jornal *Público*: “Portugal Pode Pedir Desculpas? Quantas Vezes Forem Necessárias”.

Distancio-me completamente do propósito defendido por este sociólogo, do Centro de Estudos Africanos, da Universidade de Basileia. Escreve Macamo (2017): “o que está em causa é a relação entre os portugueses e os seus próprios valores, não o que devem aos africanos” (para. 11).

É numa relação face a face que eu encontro o outro, o qual passa, então, a existir em mim, fazendo parte de mim, constituindo-me. Esse é o caminho do enamoramento, e pode ser também o caminho da compaixão e da solidariedade. Mas a relação com o outro não se esgota no encontro. Depois do encontro do outro, seguem-se, muitas vezes, o seu apagamento e assimilação, e mesmo a dominação. O que podemos dizer, então, é que o outro nunca é redutível ao eu, ou seja, que nunca é apagável em mim. E se o que está em causa é segregar, discriminar e dominar o outro, do que se trata mesmo é de exercer violência sobre o outro.

Há 600 anos, a Europa deu início à expansão marítima. E o mundo conhecido abriu-se à diversidade de outros mundos. Mas este e preendimento, que produziu o encontro entre povos, conjuga-se com a violência exercida pelos

povos do norte sobre os povos do sul, com os povos do norte a assimilarem e dominarem os do sul.

Podemos, todavia, dizer que o que se passou com o colonialismo é semelhante à dinâmica de qualquer relação entre os indivíduos e entre os povos. Mas o que é facto é que tudo na Europa a preparou para o regime exclusivo do uno, que apaga o outro. O movimento da cultura ocidental, marcada pelo regime logocêntrico, da tradição greco-latina, e pelo simbólico, da tradição judaico-cristã, traduz uma longa narrativa de absorção do outro pelo regime do mesmo, ou seja, pela metafísica da unidade. A metafísica da unidade ignora, ou então abafa, anula e absorve toda a diferença. E é por essa razão que o conto é sempre o mesmo. Foi-o com o logocentrismo, em que a razão é a instância soberana de decisão. Foi-o com o etnocentrismo, em que as únicas tradições, memórias e narrativas que importam são as de um povo providencial. Foi-o com o clericalismo, e o propósito de uma “única e verdadeira” religião. Foi-o com o imperialismo, em que se manifesta a soberania e a força de um único Estado. Foi-o com o colonialismo, em que a ideia de povo civilizador justifica a missão histórica que este se autoatribui e exerce sobre outros povos. Foi-o com o sexismo/machismo/falocratismo, em que os homens desqualificam e subalternizam as mulheres. E é-o, agora, com o produtivismo, com a civilização tecnológica a mobilizar-nos, total e infinitamente, para o mercado, tendo como corolário a monetarização da vida, ou seja, a conversão de bens, corpos e almas em mercadoria. Macamo (2017) faz a crítica da razão colonial, numa perspetiva meramente moral. Entende Macamo (2017) que o colonialismo significa uma traição dos europeus aos seus próprios ideais:

você é herdeiro de uma cultura que se define por um conjunto de valores que ela própria não soube respeitar de forma consequente e é confrontado com isso; como reage? Encolhe os ombros e diz que foi do tempo, ou pior ainda, que os próprios escravos foram vítimas das suas próprias sociedades?

E conclui Macamo (2017): “Portugal deve pedir desculpas a si próprio por ter violado os seus próprios valores. O pedido de desculpas renova o seu compromisso com esses valores” (para. 10); “o que está em questão aqui é a relação entre os portugueses e os seus próprios valores”.

Não tenho, de modo nenhum, este entendimento. Penso que as ciências sociais e humanas não devam colocar em termos morais a questão colonial. O que se espera de um sociólogo não pode ser o que se espera do líder de uma confissão religiosa, ou então de um líder político, que denunciam a

responsabilidade de uma igreja, ou então de um país, em crimes, do presente ou do passado. Para as ciências sociais e humanas, o colonialismo é uma metamorfose da metafísica da unidade, que constituiu o ocidente, e que apaga toda a diferença. Portanto, o que se espera das ciências sociais e humanas é que compreendam e expliquem a lógica que constitui o ocidente, e em consequência que compreendam e expliquem também o colonialismo, e não que andem à procura de culpados, nem que promovam atos expiatórios de culpas passadas.

Podemos comprovar, no entanto, que existem, ainda hoje, situações de dominação colonial, já em regime pós-colonial. Por exemplo, ao analisarmos o discurso dominante dos média sobre os refugiados, verificamos que um tal discurso não nos traz uma realidade diferente daquela que já conhecemos: a Europa é o nosso lugar, ou seja, é o lugar do mesmo; e a África e o Médio Oriente são os lugares do outro, ou seja, do diferente, do diverso. E no discurso dos média estes mundos nunca se encontram, a ponto de podermos dizer que o mundo do “nós” fecunda o mundo do “outro”, e vice-versa. Por um lado, vemos a Europa e os países de África e Médio Oriente como realidades dicotômicas e estanques (centro vs. periferia; norte vs. sul), com o radicalismo islâmico e o discurso securitário ocidental a torná-las cada vez mais rígidas. Por outro lado, vemos uma permanente reativação do regime do uno, com a Europa a apagar e a absorver o regime do outro.



Da Peregrinação de João Botelho à Circum-Navegação Tecnológica

Mal me apercebi da passagem de *Peregrinação* (Botelho, 2017) pelas salas de cinema. Estive, todavia, em outubro de 2017, no Teatro Nacional São João, no Porto, na antestreia do último filme de João Botelho. E eu próprio promovi uma sessão de visionamento de *Peregrinação*, no Braga Parque, aquando do “Congresso Sobre Culturas – Interfaces da Lusofonia”, realizado na Universidade do Minho, em finais de novembro do mesmo ano.

Como reação a esta obra marcante da nossa cinematografia, nada de particular houve a assinalar na imprensa, tirando o justo destaque que o *Jornal de Letras, Artes e Ideias* lhe fez, na edição de 31 de outubro de 2017, dedicando-lhe cinco páginas numa das suas edições, com textos de Eduardo Lourenço, Guilherme d’Oliveira Martins e Fernando-António Almeida, além de uma extensa entrevista feita por Manuel Halpern a João Botelho (Halpern, 2017).

João Botelho construiu o argumento de *Preperegrinação*, o grandioso relato de viagens, escrito por Fernão Mendes Pinto sobre a expansão portuguesa, tendo por base o romance histórico, *O Corsário dos Sete Mares - Fernão Mendes Pinto*, de Deana Barroqueiro (2012). Grande parte dessas viagens foram feitas pelo próprio escritor seiscentista. Mas uma parte delas Fernão Mendes Pinto tê-las-á apenas ouvido contar, e outras ainda, apenas as terá imaginado.

Mas a *Peregrinação* não é uma narrativa que se tenha imposto aos portugueses. E o seu autor, Fernão Mendes Pinto, não chegou sequer a ver em vida a sua obra publicada. Além de que foi em vão que esperou por uma tença real, de que por via dela se julgava merecedor.

A Expansão teve em Camões o seu bardo e em *Os Lusíadas* o seu poema maior – o poema que mais do que qualquer outro, na nossa história, canta a grandiosidade dessa gesta. Neil Armstrong, ao chegar à lua, em 1969, declarou que o feito que acabara de realizar apenas era comparável ao dos argonautas portugueses dos séculos XV e XVI. E, à semelhança do que pe sava Armstrong, uma nova historiografia estabelece a expansão portuguesa como o início da época moderna.

Na Universidade de Lisboa, Henrique Leitão (2009) tem demonstrado, em duas décadas de investigação, como os Descobrimientos portugueses foram, antes de mais, um grande empreendimento científico, só ao alcance de quem se encontrava na vanguarda da ciência moderna: física, matemática,

estudos cartográficos e estudos náuticos. Então, não se tratou, apenas, de abrir novas rotas marítimas ao comércio, nem de conhecer a diversidade do mundo, ou então de espalhar a fé cristã. O que estava em causa eram, sobretudo, novos conhecimentos e o modo de os tornar operativos. Tratava-se de um novo modo de conceber a nação portuguesa, assente em novas práticas científicas e em novas profissões. E, também, em novas paisagens, novas atmosferas, novas culturas.

Mas também Martin Page (2002/2008) escreveu, em 2002, *A Primeira Aldeia Global: Como Portugal Mudou o Mundo* – um *best seller* formidável, que em Portugal esgotou quase dezena e meia de edições. Russell-Wood (1998/2012) escreveu sobre *O Império Português, 1415-1808. O Mundo em Movimento*. E mais recentemente, e 2016, Roger Crowley escreveu o majestoso e surpreendente ensaio, *Conquistadores: Como Portugal Criou o Primeiro Império Global* (2015/2016).

Gosto incomparavelmente mais da *Peregrinação* que dos *Lusíadas*. Ambos relatam uma experiência. Mas uma coisa é a experiência de uma nação. Porque é da sua natureza fixar e prender um povo num território, num Estado, numa Igreja, numa tradição, numa narrativa. E os *Lusíadas* são isso: cantam a epopeia dos portugueses, exaltando-a em termos nacionalistas. Mas coisa bem diferente é a experiência de um indivíduo, porque o seu confronto com as coisas que vê, com os outros com que tem que ver, e consigo mesmo, vai direito ao coração do humano, à sua natureza rugosa, áspera, labiríntica, enigmática, nomádica e fragmentária.

Costumo tomar a experiência da expansão portuguesa, e especificamente a experiência da circum-navegação marítima, como a metáfora maior da nossa condição moderna, a condição de quem se vê convocado a fazer a travessia do mundo aberto pela tecnologia, e particularmente pelo digital.

Na circum-navegação marítima houve os dispositivos náuticos, como o quadrante, o sextante, o astrolábio, a esfera armilar, a balestilha (instrumento que mede a órbita celeste), a bússola, as cartas náuticas. E também houve as alavancas, as roldanas, os canhões, as bombas de água.

Mas a atual travessia tecnológica fala-nos, igualmente, de um mundo novo, com sites, portais eletrónicos, redes sócio-técnicas, repositórios digitais e museus virtuais. Hoje, ler o jornal, ver televisão ou ir às exposições de um museu são exercícios de conhecimento, que incluem práticas de navegação web: downloads, pirateados ou não; visualizações no YouTube; discussões nas redes sociais; expansão de artigos em posts de blogues; expansão de

imagens em vídeos no YouTube. E, por todo o lado, surgem profissionais para este novo contexto digital, particularmente web designers, curadores online, gestores de museus virtuais, ativistas da web, youtubers.

É verdade que a modernidade para que remete *Peregrinação* não conhece o movimento de secularização, que irrompe no ocidente no século XVIII, cortando com o regime da analogia (em que todas as criaturas eram feitas à imagem de Deus) e precipitando o humano na contingência e na necessidade de ter que decidir por si mesmo, sem nenhuma garantia de o fazer na certeza.

Também não conhece a cultura de massas, que se iniciou na segunda metade do século XIX, com a máquina fotográfica, e se desenvolveu depois, sobretudo, com o cinema, a televisão, o vídeo e a internet. Assim como não conhece a mobilização tecnológica, que desfaz todos os acentos do tempo: para utilizarmos as palavras de Paul Celan (1971/1996), o agudo da atualidade; o grave da historicidade; e o circunflexo da eternidade – o circunflexo, que é um sinal de expansão do tempo.

Na *Peregrinação*, o humano tinha ainda todos os acentos do tempo. Agora, o que podemos dizer fazemo-lo com Ulrich, personagem de *O Homem Sem Qualidades*, de Robert Musil (1930/2008). Mobilizados para o presente, percebemos que nunca como hoje fomos capazes de acumular tanto conhecimento. Mas, da mesma forma, nunca como agora nos sentimos impotentes para alterar o curso das coisas, dada a mobilização tecnológica do humano, que empurra rio abaixo, em enxurrada, o passado, o presente e o futuro.

Voltemos à *Peregrinação* de João Botelho (2017). O filme relata a história da travessia seiscentista, que os portugueses realizaram, sulcando novos mares, paisagens, ambientes, atmosferas, culturas e conhecimentos. Na sua narrativa, o cineasta convocou *Por Este Rio Acima*, o álbum de canções, que Fausto editou em 1982. Expurgou, todavia, o lado popularucho das toadas, que em Fausto eram à base de chulas, corridinhos e fandangos. E esse procedimento permitiu-lhe converter as canções em esplêndidos coros polifónicos, que expandiram até confins a experiência humana da circum-navegação marítima.

Uma interrogação final. Pergunto-me, se não é hoje possível expandir a narrativa da circum-navegação tecnológica, fazendo da atual experiência digital uma travessia coletiva, a empreender por todos os povos que falam a língua portuguesa, de modo a abrir para confins o interconhecimento, o diálogo e a cooperação.

Da Comunidade Lusófona de Ciências Sociais e Humanas ao Museu Virtual da Lusofonia

É muito raro uma universidade levar a um país distante como Moçambique mais de duas dezenas de investigadores para participar num congresso científico. Mas foi o que aconteceu em novembro de 2018 com a Universidade do Minho, através do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS).

Durante um ano, a direção do CECS trabalhou com a Universidade Politécnica de Moçambique, na organização do “Congresso Cultura e Turismo: Desenvolvimento Nacional, Promoção da Paz e Aproximação Entre Nações”.

Tendo contado com o alto patrocínio do Ministério de Cultura e Turismo de Moçambique e granjeado um impacto significativo nos média moçambicanos, assim como entre operadores de agências turísticas e empresários de hotelaria, esta grande realização científica contou com a presença do Presidente da República de Moçambique, Filipe Nyusi, na sessão de abertura, e constituiu uma oportunidade deveras significativa para o reforço da rede de cooperação em ciências sociais e humanas no espaço geoestratégico, transcultural e transnacional, dos países de língua portuguesa.

Ao congresso sobre cultura e turismo associou-se, também, a Câmara Municipal de Braga, que se fez representar pelo vereador do urbanismo, Miguel Bandeira.

Em Maputo, os investigadores do CECS puderam debater com investigadores moçambicanos questões relativas à sustentabilidade das políticas culturais, assim como o papel do turismo no desenvolvimento e na construção da paz. Mas discutiram, igualmente, o turismo cultural, o património, as representações dos média sobre a cultura e o turismo, a gastronomia, enfim, as expressões culturais, as identidades sociais e as mobilidades territoriais.

Foi também visionado e discutido o documentário videográfico *No Trilho de Malangatana – Do Legado à Memória*, realizado por Lurdes Macedo (2018), investigadora do CECS. Malangatana é porventura o maior pintor moçambicano. E o documentário integra o espólio do Museu Virtual da Lusofonia, inaugurado em novembro de 2017 pelo CECS. *No Trilho de Malangatana – Do Legado à Memória* foi exibido em abril de 2018, em Braga, no Museu Nogueira da Silva.

Entretanto, na audiência concedida pela embaixadora de Portugal em Moçambique, Amélia Paiva, à direção do CECS e ao vereador da câmara de Braga,

foi delineada uma estratégia comum para a cooperação entre Portugal e Moçambique, ao nível da cultura e das artes.

Sabemos que o desenvolvimento das ciências sociais e humanas está ligado às políticas de ciência, língua e comunicação. E o contexto destas políticas é, hoje, a globalização do conhecimento e a cultura digital.

A globalização é uma realidade de cariz eminentemente económico-financeiro e é comandada pelas tecnologias da informação. Mas a globalização que nos importa é a que permite o aprofundamento de uma identidade transcultural e transnacional, de cultura, arte, pensamento e ciência, no espaço dos países de língua portuguesa e das suas diásporas. Aliás, para nós, a lusofonia não é outra coisa. Como identidade transcultural e transnacional, a lusofonia está associada ao movimento global e tecnológico do nosso tempo. Mas remete, igualmente, para a constituição de uma comunidade, que sirva a ciência em língua portuguesa, assim como o interconhecimento dos povos deste espaço, através do conhecimento e divulgação da diversidade das suas culturas e artes.

Podemos então dizer que foi muito importante o trabalho que o CECS realizou em Moçambique, assim como o será, por certo, todo o trabalho que possa realizar, presencialmente, em outros países lusófonos. Mas a lusofonia apenas poderá atingir os seus objetivos, se se abrir à circum-navegação tecnológica, numa travessia que abra aos confins dos novos territórios digitais e aos novos ambientes e paisagens virtuais.

Em 2017, no decurso do “Congresso Interfaces da Lusofonia”, realizado na Universidade do Minho, foi inaugurado o Museu Virtual da Lusofonia. Este museu é uma plataforma tecnológica de cooperação académica em ciências sociais e humanas, criada pelo CECS. Está vinculado, sobretudo, aos estudos culturais, às ciências da comunicação, à comunicação da ciência, ao ensino pós-graduado nestes domínios, e às artes, no espaço dos países de língua portuguesa e das suas diásporas. Estende-se, também, à Galiza, a Goa e à região autónoma de Macau.

Tem um objetivo cooperativo, assente numa circum-navegação tecnológica, transcultural e transnacional, em termos científicos, pedagógicos, culturais e artísticos, que permita desenvolver literacias, que promovam a cultura da diversidade e do diálogo intercultural, assim como o interconhecimento, nos países e regiões de língua portuguesa e das suas diásporas.

É também objetivo do Museu Virtual da Lusofonia a constituição de bases de conhecimento em ciências sociais e humanas, à escala lusófona, que possam representar, não apenas uma importante afirmação científica em língua portuguesa, mas que reúnam, igualmente, um importante acervo, científico, cultural e artístico, que permita compreender a lógica das interdependências, do ponto de vista da comunicação intercultural, esclarecendo os juízos de valor que temos sobre o outro, assim como os estereótipos com que os enquadrámos.

O Museu Virtual da Lusofonia reúne, num esforço comum, centros de investigação e universidades, com projetos de investigação e de ensino pós-graduado, na área das ciências sociais e humanas. Abre-se à cooperação com entidades públicas, associações culturais e artísticas, e empresas ligadas à comunicação social, a atividades editoriais, e à produção de conteúdos digitais e de software. No seu conjunto, todas as organizações abrangidas por esta plataforma tecnológica, centros de investigação, universidades, entidades públicas, associações e empresas, manifestam o interesse pela construção e pelo aprofundamento do sentido de uma comunidade lusófona.

A circum-navegação assinala, classicamente, a experiência da travessia de oceanos e a ultrapassagem do limite estabelecido, de mares, terras e conhecimentos. Pois bem, o Museu Virtual da Lusofonia toma-a como uma metáfora para caracterizar a cultura da diversidade e do diálogo intercultural, e também a ciência produzida em português, fazendo uma travessia tecnológica, através de websites, portais eletrónicos, blogues, redes sociais, repositórios e arquivos digitais, na convicção de que uma grande língua de culturas e de pensamento não pode deixar de ser, igualmente, uma grande língua de conhecimento, científico e humano.



O Museu Virtual da Lusofonia no Google Arts & Culture, uma Plataforma de Cooperação Académica, Cultural e Artística, em Língua Portuguesa

Em 2017, o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, da Universidade do Minho, criou o Museu Virtual da Lusofonia. O museu é um instrumento de cooperação académica, em ciência, ensino e artes, no espaço, físico e virtual, dos países de língua portuguesa e das suas diásporas, que se estende também à Galiza, a Macau e a Goa. Reúne, num esforço comum, universidades, com projetos de investigação e de ensino pós-graduado, assim como associações culturais e artísticas, e ainda de indústrias culturais.

Em setembro de 2020 ficou disponível na plataforma Google Arts & Culture, contando, hoje, com mais de 50 exposições virtuais multimédia, e cerca de 250 obras de arte, centena e meia de fotografias, uma centena de programas de rádio, duas dezenas de filmes e um conjunto de documentários sobre os países de língua oficial portuguesa.

A cerimónia do lançamento do museu no Google Arts & Culture realizou-se no Museu Nogueira da Silva e contou com o Ministro dos Negócios Estrangeiros, Augusto Santos Silva, com o Reitor da Universidade do Minho, Rui Vieira de Castro, e com a diretora de políticas públicas do Google.

Procurando problematizar as influências do passado colonial no presente, o Museu Virtual da Lusofonia propõe-se desconstruir os equívocos do centralismo português, quando se trata hoje de cooperação académica, pedagógica e científica, e também de cooperação artística e cultural nos países de língua portuguesa e suas diásporas. O Museu Virtual da Lusofonia é, pois, um instrumento de mediação tecnológica, que está solidamente comprometido com a promoção do conhecimento, por parte dos países lusófonos, das suas inúmeras formas de expressão artística e cultural, preservando e difundindo internacionalmente o seu património. A sua equipa é apoiada por profissionais da educação e dos média, agentes culturais e artísticos, historiadores, sociólogos, antropólogos, editores, políticos e investigadores de comunicação, que realizam o levantamento e a análise de todas as obras expostas.

O Museu Virtual da Lusofonia apresenta obras diversas (fotografias, registos sonoros, como programas de rádio, registos audiovisuais, textos, músicas, registos dos patrimónios arquitetónico e etnográfico), desenvolvidas e cedidas ao museu por artistas, colecionadores e académicos. Do ponto de vista da cooperação académica, a equipa do museu disponibiliza o seu perfil

público na plataforma do Google Académico, partilhando internacionalmente a sua produção científica.

Além de dar continuidade ao trabalho de curadoria das coleções, que regularmente são cedidas ao museu, esta iniciativa vai permitir, também, em parceria com o Google Arts & Culture, virtualizar instituições culturais no seio dos países de língua oficial portuguesa. Tais instituições serão associadas ao Museu Virtual da Lusofonia, proporcionado, deste modo, visitas virtuais, assim como o acesso à diversidade do património cultural lusófono. Assinalamos, de seguida, algumas das exposições já disponíveis para consulta.

“Cimentar ligações: Uma narrativa através da imagem” disponibiliza um conjunto de fotografias da autoria de Luís Meneses, geólogo e fotógrafo amador, sobre as paisagens naturais, urbanas e a vida quotidiana em Angola.

A exposição “Tiradentes: Um sopro do norte de Portugal no Brasil” permite-nos explorar a arquitetura da cidade de Tiradentes, em Minas Gerais, e apreciar as obras de um dos maiores artistas plásticos brasileiros, Aleijadinho.

O Museu Virtual da Lusofonia disponibiliza, também, várias exposições com origem moçambicana. A exposição “Bairro Aeroporto em Maputo: Vida, arte e representação” explora a intensa vida cultural do Bairro do Aeroporto, em Maputo, apresentando-nos vozes e referências artísticas da região, de que são exemplo, Malangatana, Shikhane e João Timane. Na exposição “Malangatana: O legado do grande artista moçambicano” é apresentado o documentário *No Trilho de Malangatana – Do Legado à Memória* (Macedo, 2018). Trata-se de uma produção que lança o olhar sobre uma das maiores referências artísticas moçambicanas, o pintor Malangatana, conhecido internacionalmente por trabalhar nos mais diversos suportes, particularmente na pintura, mas também no desenho, escultura, poesia e música.

Este documentário sobre Malangatana foi visionado, numa sessão pública, realizada em abril de 2018, no Museu Nogueira da Silva.

Ouri Pota, antigo aluno do curso de ciências da comunicação da Universidade do Minho, e que é hoje jornalista da Rádio Moçambique, é um investigador do museu. Acompanhou um conjunto de concertos de artistas moçambicanos, parte dos quais são apresentados na exposição “Músicos de Moçambique: Luca Mucavele”.

Por sua vez, a exposição “Um olhar sobre o cinema mudo em Portugal” conduz-nos numa viagem sobre o cinema mudo português, pela mão de

Aurélio da Paz dos Reis. Ainda na área do cinema, a exposição “Pedro Costa: Uma referência no cinema contemporâneo de Portugal” apresenta o trabalho deste cineasta, que se destacou pelo estilo radical e minimalista e pela representação das comunidades de imigrantes cabo-verdianos, ou portugueses com ascendência cabo-verdiana.

O som está também presente no Museu Virtual da Lusofonia. Na exposição “Uma viagem literária e musical através da língua portuguesa” podemos ouvir o álbum *Canções Para Abreviar Distâncias*, que nos transporta, em língua portuguesa, numa viagem literária e musical, com os artistas brasileiros, Isabella Bretz, Rodrigo Lana e Matheus Félix. O trabalho inclui oito poemas musicados, de autores de cada um dos países de língua oficial portuguesa. Além deste álbum, o museu disponibiliza exposições sonoras, que resultam dos programas de rádio, *Agora... Acontece!* e *Lusofonia: Os vários sons da língua portuguesa*. O primeiro programa, apresentado pelo jornalista português Carlos Pinto Coelho, inclui conversas com artistas, músicos, escritores e académicos dos países de língua oficial portuguesa. O segundo programa é apresentado por Brisa Marques, atriz, jornalista, escritora, cantora e compositora brasileira, em entrevista a artistas de vários países de língua oficial portuguesa.

Em síntese, o Museu Virtual da Lusofonia tem como principal objetivo articular as possibilidades da tecnologia digital com a preservação, pesquisa e divulgação do património histórico-cultural dos países de língua portuguesa, e contribuir, por outro lado, para a ampliação do conhecimento recíproco entre todos estes países.



3. À SOMBRA DA IGREJA

3.1.

O Catolicismo e a Construção da Identidade Nacional¹⁹

A Estrutura de um Campo Religioso

No contexto da sociologia da religião em Portugal, e especificamente no contexto da sociologia do catolicismo, poucos são os estudos que contrariam um persistente equívoco na avaliação da natureza do fenómeno religioso. É, com efeito, frequente identificar a religiosidade do povo português com as

¹⁹ Este estudo retoma e refaz parte de um artigo publicado há duas décadas: M. L. Martins (1998c), "O Catolicismo e a Constituição da Identidade Nacional. Ensaio Sobre o Caso Português".

manifestações sociais da religião majoritária em Portugal, ou seja, com as práticas religiosas do catolicismo. Acontece, no entanto, que nem o campo religioso se restringe em Portugal ao campo circunscrito pela religião católica, nem a religiosidade se esgota na sua dimensão de prática religiosa²⁰.

Que o campo religioso se não restringe em Portugal ao campo circunscrito pela religião católica é a tese que Moisés Espírito Santo sempre procurou fundamentar. Lembro aqui, sobretudo, as *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* (Santo, 1988), as *Fontes Remotas da Cultura Portuguesa* (Santo, 1989), *As Origens do Cristianismo em Portugal* (Santo, 1993). E no mesmo sentido se pronuncia José Garrucho Martins, no ensaio *As Bruxas e o Transe. Dos Nomes às Práticas* (1997). Por outro lado, entendo, hoje, por religiosidade toda a manifestação, exterior ou interior, da relação entre a divindade e o indivíduo, pelo que analisar apenas a prática religiosa consiste em reduzir o fenómeno religioso apenas àquilo que manifesta a obediência exterior que uma pessoa ou grupo social prestam a certas obrigações (preceitos) ou a certos conselhos (devoções) dados por uma Igreja.

Um campo religioso supõe, é verdade, as várias dimensões da sua estrutura. E é possível, hoje, com a ajuda dos trabalhos de Glock (1961), Stark e Glock (1968), Benveniste (1969), Bourdieu (1971), Michelat (1990a, 1990b), entre outros, identificar seis dimensões de análise. Uma *dimensão experiencial*, que contempla a comunicação com a divindade, e que é constituída pelos sentimentos, perceções e sensações religiosos, experimentados por um indivíduo. Uma *dimensão ideológica*, que incide sobre os pensamentos, sobre as representações da natureza da realidade divina. Uma *dimensão ritual*, que se reporta aos atos que os indivíduos cumprem no domínio religioso. Uma *dimensão intelectual*, que dá conta dos conhecimentos que os indivíduos têm dos dogmas que fundam a sua fé. Uma *dimensão pragmática*, que se relaciona com aquilo que os indivíduos fazem, assim como com as atitudes que tomam, em virtude dos conhecimentos, práticas, pensamentos e experiências que têm. Uma *dimensão institucional*, que considera o vínculo institucional que objetiva a religião, ou seja, que a oficializa. Esta última dimensão está estreitamente associada à etimologia *religare*, que com Lactâncio e Tertuliano vem substituir a mais antiga etimologia de *relegere* (uma hesitação que retém, um escrúpulo que impede, e não um sentimento

20 Tanto sobre a religiosidade, como sobre o campo religioso em Portugal, veja-se: *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas - 2011* (Teixeira, 2012); *Identidades Religiosas e Dinâmicas Sociais na Área Metropolitana de Lisboa* (Teixeira, 2019); "Novas Paisagens Religiosas em Portugal: Do Centro às Margens" (Vilaça, 2013); *A Religião no Espaço Público Português* (Vilaça & Oliveira, 2019).

que oriente para uma ação). Na aceção cristã, a *religio* é uma força exterior ao homem e é explicada em termos objetivos, dado que é o vínculo da piedade, isto é, uma dependência do fiel face a Deus, uma obrigação no sentido próprio da palavra.

Neste entendimento, ser católico é mais do que obedecer a uma prática religiosa. Ser católico, dizemo-lo com as palavras de Guy Michelat (1990b),

é pertencer a um grupo cujos membros possuem todos em comum uma cultura, um sistema organizado de crenças, de práticas religiosas, de convicções, de sentimentos, de representações, de valores, etc., que se constituiu e se reformulou ao longo da história. (p. 630)

E vários são os graus de adesão ao sistema simbólico que constitui o catolicismo. Como aliás acontece com toda a identificação religiosa, a identificação católica tem como polos extremos de adesão, por um lado a aceitação deste sistema simbólico na sua totalidade, por outro a mera reivindicação de uma identidade católica, ao arrepio de qualquer prática, ou mesmo de qualquer sentimento religioso.

Feitos estes esclarecimentos sobre a natureza do fenómeno religioso e sobre o que significa reivindicar uma pertença religiosa, assinalo que datam do início dos anos 80 os estudos que em Portugal avaliam a identidade nacional pela análise da prática religiosa católica. O sociólogo jesuíta Augusto da Silva, publicou em 1979, *Prática Religiosa dos Católicos Portugueses*, vindo a retomar parcialmente os resultados apurados neste estudo, em artigo feito de parceria com o seu confrade Vaz Pato, em 1981 (A. da Silva & Pato, 1981). E em 1981, foi o dominicano Luís de França (1981) quem também deu à estampa *Comportamento Religioso da População Portuguesa*.

Todos estes trabalhos utilizam, sobretudo, os dados apurados no recenseamento da prática religiosa dominical (assistência à missa, comunhões entre os assistentes, casamentos pela Igreja, batismos), promovido pela Conferência Episcopal Portuguesa, em fevereiro de 1977. Desde logo, pelo tipo de dados de que dispõem, ficam os autores condicionados a seguir uma metodologia tradicional e, apesar do muito mérito do trabalho empreendido, veem significativamente restringido o alcance da sua pesquisa.

Disso se dão conta Augusto da Silva e Vaz Pato. Sendo seu ensejo analisar “a realidade sócio-religiosa” (A. da Silva & Pato, 1981), mas dispondo apenas de elementos relativos à prática religiosa, pressente-se neles algum mal-estar pela inadequação existente entre os meios que empregam e os objetivos que se propõem. Essa a razão por que se apressam a avisar da

necessária distinção que há que fazer entre *religiosidade* e *prática religiosa*. E logo se fica a saber que não vão dar-nos conta da religiosidade em Portugal, isto é, que não vão dar-nos conta de “toda a manifestação, exterior ou interior, da relação entre a Divindade e o homem” (A. da Silva & Pato, 1981, p. 2). Limitar-se-ão a analisar “as manifestações sociais da religião do Povo português”, afinal a prática religiosa, que “apenas” manifesta “a obediência exterior que uma pessoa ou grupo social prestam a certas obrigações (preceitos) ou a certos conselhos (devoções) dados por uma Igreja” (A. da Silva & Pato, 1981, p. 3)²¹.

O estudo de Luís de França, por sua vez, não manifesta este tipo de preocupações. O seu objetivo declarado é o de traçar o mapa da “sociologia religiosa contemporânea” em Portugal (França, 1981, p. 9). À semelhança, porém, do que acontece com os trabalhos de Augusto da Silva e Vaz Pato, Luís de França dá absoluto favor ao tratamento das práticas religiosas, que exprimem a adesão à Igreja Católica.

Mas só na aparência é que há aqui uma verdadeira escolha. Por um lado, cerca de 95% dos portugueses confessar-se-iam católicos, em 1977 (penso, todavia, que se trata de uma percentagem demasiado otimista), o que ajuda a compreender que o catolicismo pudesse quase sem escândalo reclamar todo o campo religioso e apresentar-se como a religião dos portugueses. E, por outro lado, eram inexistentes os dados relativos às práticas religiosas não católicas (França, 1981, p. 9).

Entretanto, em março de 1991, passados 14 anos sobre a realização do primeiro “recenseamento da prática dominical”, a Conferência Episcopal Portuguesa promoveu um segundo recenseamento, de que conhecemos um *1.º Relatório, Resultados Preliminares* (Centro de Estudos Sócio-Pastorais, 1994), da responsabilidade do Centro de Estudos Sócio-Pastorais da Universidade Católica Portuguesa. Ficámos, então, a saber que 26% dos portugueses, com idade igual ou superior a 7 anos, participam na missa (Braga, que tinha 63,2% de praticantes em 1977, passou em 1991 para 55,7%; Beja que tinha 2,9% passou para 6,2%; entretanto Setúbal passou de 4,2% para 5,6%, embora fos-

21 Coloco entre comas o advérbio “apenas”, porque entendo que as práticas religiosas, constituindo embora uma dimensão do campo religioso, ao lado das crenças, da importância pessoal da fé e da atitude face à instituição, não são, de modo algum, contrariamente ao que é sugerido, uma dimensão independente das outras. Vemos, por exemplo, nos trabalhos de Michelat (1990a, 1990b), que se pode determinar em larga medida a posição dos indivíduos numa dada dimensão, a partir da sua situação numa outra. Os instrumentos utilizados permitem não apenas medir as dimensões específicas do campo religioso, mas cada um deles permite igualmente fazer a estimativa do nível de integração no catolicismo. À grande coesão de cada uma das dimensões religiosas assinaladas, corresponde, assim, uma não menor coerência existente entre elas.

se, então, a diocese do país com mais baixa percentagem de praticantes). Em termos gerais, de 1977 a 1991, os praticantes decresceram 3,1%²². Não foram apurados os resultados relativos às variáveis “baptizados” e “casamentos católicos”. Lembro, no entanto, os resultados conhecidos: 95% dos portugueses eram batizados e 80% casavam-se catolicamente (A. da Silva, 1979; A. da Silva & Pato, 1981)²³.

Pode assim dizer-se que, relativamente à década de 70, é possível estabelecer com bastante exatidão o mapa da “geografia religiosa do país”, se por tal se entende a distribuição da frequência às práticas religiosas (França, 1981; A. da Silva, 1979)²⁴. E para a década de 90, não andamos longe dos resultados obtidos por Augusto da Silva e Luís de França. Mas se descontarmos o que acontece com as práticas, podemos dizer que permanecem por caracterizar os vários níveis de adesão dos portugueses ao sistema simbólico católico: representações, normas, valores, crenças, atitudes face à instituição.

É verdade que os resultados deste recenseamento, promovido pela Conferência Episcopal Portuguesa, em 1991, confirmam uma relativa diminuição das práticas religiosas católicas, confirmando uma tendência que o começo dos anos 70 tornou manifesta²⁵. Estou convencido de que poderíamos dizer a mesma coisa das crenças religiosas, se porventura o inquérito da Conferência Episcopal Portuguesa incidisse nelas, o que não acontece. Mas, apesar da diminuição das práticas e das crenças religiosas, o recenseamento de 1991, confirma, sem dúvida, a *manutenção do sentimento de pertença ao catolicismo, como grupo cultural*. Este facto, por si só, representa não apenas uma expressão de *pertença subjetiva* a um grupo, mas também uma expressão de *pertença objetiva*, pela adesão, ainda que em níveis variados, a um sistema simbólico.

22 Estes números são-nos dados pelo Centro de Estudos Sócio-Pastorais da Universidade Católica Portuguesa (1994, pp. 20–21).

23 A última percentagem refere-se, não a 1977, mas a 1975.

24 Augusto da Silva (1979), correspondendo à orientação geral do recenseamento da prática dominical, de 1977, faz uma distribuição da prática religiosa, por dioceses e paróquias. Já Luís de França (1981), por sua vez, reconverte às unidades da divisão administrativa do país (distritos e freguesias), os dados originariamente distribuídos seguindo a linha da sua divisão religiosa.

25 Numa comunicação apresentada ao encontro realizado pelos padres jesuitas, em dezembro de 1993, em Cernache, em que eu próprio participei, sobre a presença dos intelectuais católicos na cultura superior em Portugal, Marinho Antunes, diretor do Centro de Estudos Sócio-Pastorais, da Universidade Católica Portuguesa, entidade que apurou e publicou os primeiros resultados do recenseamento de 1991, referiu que se declaravam católicos de 75% a 85% dos portugueses e que o “maior grupo religioso” era o dos católicos não praticantes, numa percentagem estimada entre 65% e 75%. Em 1977, eram praticantes católicos 29,1%. Em 1991, confessam-no ser apenas 26%. Curiosamente, em 1977, eram comungantes apenas 27,1% dos praticantes católicos, quando em 1991 o confessam ser 49,7%.

A Clausura Salazarista da Igreja Católica

Nos limites do enquadramento feito, quer dizer, uma vez dadas estas premissas, que identificam o grau de pertença ao catolicismo pela avaliação da prática religiosa, não choca concluirmos com o silogismo “português, logo católico” (Salazar, 1951, p. 370).

Claro que outras foram as razões que tornaram célebre este raciocínio. Salazar reconhecia que a adesão “aos princípios de uma só religião e aos ditames de uma só moral, digamos, a uniformidade católica do País”, tinha sido, através dos séculos, “um dos mais poderosos factores de unidade e coesão da Nação Portuguesa” (Salazar, 1951, p. 371). Daí que lhe interessasse “aproveitar o fenómeno religioso como elemento estabilizador da sociedade e reintegrar a Nação na linha histórica da sua unidade moral” (Salazar, 1951, p. 373). Quer dizer, a religião era, a seus olhos, “factor político da maior transcendência” (Salazar, 1951, p. 371)²⁶.

Podemos dizer que todo o discurso sobre a identidade, seja ela de um espaço transnacional, ou então de um país, região, grupo ou classe social, revela o campo de uma luta simbólica, onde o que se decide é quem tem o poder de definir a identidade e o poder de fazer conhecer e reconhecer a identidade definida (Bourdieu, 1980a, p. 67). Ora, o discurso salazarista sobre a identidade nacional visa tornar legítima a definição católica de identidade, pelos manifestos ganhos políticos daí resultantes²⁷. A identidade indica, com efeito, *aquilo sobre que se age*, para melhor constituir ou fazer reconhecer o grupo como unidade²⁸. E no caso em apreço do discurso salazarista, age-se sobre a religião católica. Porque é um importante “factor de unidade e de coesão nacional”, a religião católica “é um factor político da maior transcendência”: reúne as condições que lhe permitem representar a identidade nacional.

26 Sobre a reconversão da moral católica em mecanismo legitimador do salazarismo, ver o livro que escrevi *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (M. L. Martins, 1990/2016).

27 Não é um facto, como refere Pierre Bourdieu, que “as classificações práticas estão sempre subordinadas a *funções práticas* e orientadas para a produção de *efeitos sociais*” (Bourdieu, 1980, p. 65)? Pois bem, a definição católica da identidade nacional é uma *classificação prática*; a religião como “factor político da maior transcendência” é a *função prática* a que está subordinada esta definição de identidade; a manutenção da “unidade moral da nação” é o *efeito social* pretendido.

28 Quer isto dizer que a identidade tem um carácter simbólico. Em termos epistemológicos, ela é, de alguma maneira, um “esquema transcendental” (Oriol, 1979, p. 22), isto é, define valores que vão situar as representações e as práticas do grupo como *transcendentes* às decisões subjetivas. A noção de “esquema transcendental” parece não andar longe do conceito de “significante flutuante”, proposto por Lévi-Strauss (1950, pp. IX–LII), que é um “excesso de significação absolutamente necessário” para que os humanos, ao simbolizarem a existência, possam instituir a cultura.

Claro que a definição da identidade católica da nação portuguesa não pode escamotear o modo de ser da realidade social. A identidade nacional, que é simultaneamente uma realidade instituída e uma realidade representada, é em ambos os casos o lugar simbólico de uma luta incessante pelo poder de divisão do mundo social. É que não há uma “essência” das nações, como ensina Eduardo Lourenço, “fora da luta equívoca para perenizar um ‘projecto’ de existência autónomo, ou maximamente autónomo, sempre ameaçado, do interior ou do exterior, pelas contradições ou fraquezas dos elementos que o compõem” (Lourenço, 1983, p. 16). Nunca, continua Eduardo Lourenço (1983), a identidade foi um dado em si, um mero atributo da existência histórica. Sempre a identidade foi esforço e luta por uma estruturação sem cessar posta em causa, afirmação de si com as mais diversas tonalidades, desde as eufóricas às suicidárias, tanto por causas ou motivos intrínsecos, como extrínsecos (p. 16).

É pois, a esta luz, como *combate* por um conceito católico de identidade nacional, como *luta* por uma específica ordenação simbólica do país, que perspetivo a definição (di/visão) que Salazar fez do mundo português²⁹. E é meu intuito, ao propor aqui a ideia de uma clausura salazarista da Igreja Católica, discutir a natureza da relação da Igreja Católica com o Estado Novo. Mas poderia fazer o inverso, porque a mecânica da “moral” e do “direito”, em que consistiu o salazarismo, reenvia permanentemente da política à religião, e da religião à política. Posso então falar, com igual propriedade, de uma clausura clerical do salazarismo. Fazendo-o, trago a debate a tese de Manuel Braga da Cruz no livro que tem exatamente o título de *O Estado Novo e a Igreja Católica* (1999).

Entende Braga da Cruz que o Estado Novo não é um “clericalismo”, nem um “nacional-catolicismo” (Cruz, 1999, p. 11), embora esta sua proposta constitua uma significativa revisão da tese que nos apresentou em 1980, quando caracterizou o salazarismo como a “inversão da democracia cristã num sentido fascizante” (Cruz, 1980, pp. 18, 385). Por democracia-cristã entenda-se a terceira via cristã, entre o capitalismo e o socialismo, que é o ramo político do catolicismo social. Com uma prerrogativa social inequívoca, a democracia-cristã procurou dar resposta política a este novo tipo de

29 Veja-se Émile Benveniste (1969, pp. 14–15) e Pierre Bourdieu (1980, p. 65) sobre o poder de di/visão (*regere fines*: o ato que consiste em “traçar em linhas direitas as fronteiras”, em separar “o território nacional e o território estrangeiro”), ato mágico, simbólico, da responsabilidade do *rex*, que por sua vez tem também a incumbência de *regere sacra*, isto é, de fixar as regras que chamam à existência aquilo que decretam, de falar com autoridade, de pre/dizer, no sentido de convocar ao ser, de fazer surgir aquilo que é enunciado.

sociedade, que a revolução inaugurou e a industrialização acentuou, de confronto de ricos e pobres, classe contra classe (Poulat, 1977, p. 117).

No salazarismo, assinala Braga da Cruz (1999), em *O Estado Novo e a Igreja Católica*, sem dúvida com razão, embora eu não subscreva a sua conclusão,

nem o nome de Deus foi constitucionalizado, nem o chefe de Estado era obrigatoriamente católico, nem as outras religiões eram proibidas, nem os bispos tinham por inerência assento nas câmaras, nem a Igreja nacional era subsidiada pelo Estado (...). A política religiosa do Estado Novo não foi nem regalista nem jacobina, mas sim de separação concordatária. (p. 12)

O salazarismo teria sido então um “catolaicismo”,

em que à laicidade do Estado se associou uma orientação católica dominante, à separação jurídica se juntou uma estreita colaboração moral, com a independência dos poderes conviveu um entendimento na prossecução dos interesses de ambos que, em muitos aspectos, foram coincidentes. (Cruz, 1999, p. 15)

Ou seja, na leitura que Braga da Cruz faz em 1999, haveria democracia-cristã no salazarismo, e mais, o salazarismo confinar-se-ia a isso mesmo, a uma democracia-cristã “catolaica”, uma democracia-cristã que não se reconhece certamente, com propriedade, na expressão de “corporativismo das encíclicas”, empregue nos anos 70 por Silas Cerqueira (1973, p. 505), nem incorre em qualquer inversão “fascizante”.

É esta a tese de Braga da Cruz. Mas não se pense que o termo de “catolaicismo” constitui uma novidade teórica e que, além disso, é já uma identificação simpática do salazarismo, pelo facto de não corresponder a clericalismo nem a nacional-catolicismo, ou seja, à inversão “fascizante” da democracia cristã. É antiga a história do termo e do conceito de “catolaicismo”. Lembro que o Cardeal Cerejeira, por exemplo, via o “catolaicismo” como uma acusação brandida contra a própria Igreja. “Catolaico” tinha sido chamado o Centro Católico Português, fundado em 1917, como resposta “ao apelo do episcopado”, para lutar no campo legal em favor da liberdade e dos direitos da igreja, “sem a adesão formal ao novo regime” (Cerejeira, 1967, p. 42). E, explica D. Manuel Gonçalves Cerejeira, eram precisamente aqueles que na oposição à república opunham a razão política à razão religiosa, ou seja, os monárquicos, que acusavam os centristas de “adesivos à República”, de “aliados da Maçonaria”, de “catolaicos” (Cerejeira, 1967, p. 43).

A tese de Braga da Cruz reafirma e desenvolve um ponto de vista conhecido de Oliveira Marques, que sintetiza o salazarismo nos seguintes termos: “se a Concordata significou um compromisso entre a situação anterior a 1910 e o laicismo da I.^a República, inclinou-se porventura mais para o último do que para a primeira” (Marques, 1976, p. 308). É minha ideia, no entanto, que o autoritarismo salazarista é mesmo caracterizado por uma clausura clerical, e que também a Igreja Católica encerra uma clausura salazarista. O salazarismo e a Igreja Católica viveram as mesmas emoções, congraçaram as mesmas pessoas, tiveram o mesmo passado e as mesmas lutas, bateram-se pelas mesmas causas, contra os mesmos adversários, partilharam os mesmos valores e os mesmos ideais, de modo que combater o salazarismo foi a mesma coisa que combater a Igreja Católica, e combater a Igreja Católica foi também combater o salazarismo. Dupla clausura, portanto³⁰.

Por um lado, a igreja nunca viu no salazarismo, nem no homem que o encarnava, outra coisa que uma dádiva providencial. O Padre Matteo, um religioso do Sagrado Coração de Jesus, homem de mão do Vaticano em Portugal, a quem a mitologia salazarista atribui uma influência decisiva na formação da vontade política de Salazar, insiste no mistério da sua providencialidade (Padre Matteo, como citado em Nogueira, 1980, p. 6), garantindo-lhe, mesmo, que existia um grande regimento de amigos decididos, que se fariam massacrar por ele e pela sua causa (Padre Matteo, como citado em Nogueira, 1980, p. 110). Em 1933, depois do referendo à nova Constituição e da dissolução do Centro Católico Português, o próprio Cardeal Cerejeira reconhece “com que íntima ternura O adoram alguns dos que governam” (Cerejeira, 1936, p. 107). “[Jesus] é a luz que os guia e a força que os sustenta. No seu exemplo e lição aprenderam a sacrificar-se com alegria pelo bem comum; e dEle certamente esperam o aplauso e o prémio” (Cerejeira, 1936, p. 107). E uns anos mais tarde, em 1946, já depois da guerra, numa altura em que ainda se acalentavam esperanças de uma democratização do país, o cardeal vê em Salazar nada menos que o cumprimento do milagre de Fátima e garante-lhe que havia vítimas escolhidas por Deus para orarem por ele e merecerem para ele (Cerejeira, como citado em Nogueira, 1980, p. 49). Clausura salazarista, sem dúvida.

30 Partindo de cartas que o cardeal-patriarca enviou ao presidente do Conselho de Ministros, Pedro Ramos Brandão publicou, a este respeito, em 2002, o livro *Salazar e Cerejeira: A 'Força' da Igreja*. No mesmo sentido, lembro aqui a obra que Franco Nogueira (1977, 1980) publicou sobre Salazar, em vários volumes, entre 1977 e 1986, assim como a obra recente de Tom Gallagher, intitulada *Salazar: O Ditador que se Recusa a Morrer* (Gallagher, 2020/2021). Ainda no que respeita a Cerejeira, assinalo a biografia que Irene Pimentel publicou em 2010, com o título: *Cardeal Cerejeira: O Príncipe da Igreja*.

Por outro lado, Salazar reconhecia que a adesão “aos princípios de uma só religião e aos ditames de uma só moral, digamos a uniformidade católica do País”, tinha sido, através dos séculos, “um dos mais poderosos factores de unidade e coesão da Nação Portuguesa” (Salazar, 1951, p. 371). Daí que lhe interessasse “aproveitar o fenómeno religioso como elemento estabilizador da sociedade e reintegrar a Nação na linha histórica da sua unidade moral” (Salazar, 1951, pp. 372–373). Quer dizer, a religião era, aos olhos de Salazar, “factor político da maior transcendência” (Salazar, 1951, p. 371), pelo que a conclusão só poderia ser uma: “português, logo católico”. É verdade que Salazar estabeleceu com a igreja uma separação concordatada. Mas nunca insistiremos de mais na ilusão que mantêm entre si os termos jurídicos: há concordatas tempestuosas e separações cordiais, podendo a política religiosa contradizer um estatuto concertado ou, inversamente, uma rutura declarada. O salazarismo não deixa dúvidas sobre o sentido da sua concordata: clausura clerical, sem dúvida.

Salazar percorreu com exatidão e zelo a carreira dos servos leigos da Igreja, como ela ainda hoje se percorre. Militou nas organizações católicas, Centro Académico da Democracia Cristã e Centro Católico Português; escreveu nos jornais e nas revistas católicas, *Novidades* e *Estudos*; viveu como um clérigo entre clérigos, consagrado à pátria como um padre se consagra à sua igreja. Acresce que foi educado num seminário, o que dava uma garantia adicional. Todos os seus atos, até 1928, revelam um ardente desejo de ser governo, ou seja, uma tenaz ambição política, que se manifestava nas formas próprias desse mundo singular que é a Igreja Católica.

E depois de 1928, os representantes políticos da igreja continuaram a ser governo, à imagem de Salazar, que “não conspirou, não chefiou nenhum grupo, não manejou a intriga, não venceu quaisquer adversários pela força organizada ou revolucionária” (Salazar, 1933, p. XV). Sem nada disso, eram governo, à maneira de Salazar, que fala assim de si próprio: “Este homem que é governo, não queria ser governo. (...) O governo foi-lhe dado” (Salazar, 1933, p. XIV).

A seguir ao 28 de maio de 1926, o exército chamou Salazar. Ao escolhê-lo, por indicação expressa da Igreja ou por sua iniciativa, o exército escolheu um político católico, de entre vários que a igreja “consagrara” como seus. E Salazar trabalhou politicamente, anos a fio, para essa consagração. Fê-lo conspirando, chefiando grupos e manejando a intriga no seio do Centro Académico da Democracia Cristã e do Centro Católico Português e dos conciliábulos da hierarquia. Não recebeu o poder de graça e pela graça de Deus, contrariamente ao que chegou a proclamar. Conquistou-o, sim, à

maneira de qualquer *apparatchik* partidário, num especialíssimo partido, o Centro Católico Português. O exército limitou-se a reconhecer o estatuto que Salazar adquirira.

Em 1926, Salazar era, com Manuel Rodrigues e Mendes dos Remédios, uma das três personalidades ligadas à igreja no novo governo, tendo-se demitido os três, todavia, no espaço de dias. A sua nomeação e demissão, em junho de 1926, confirma apenas duas coisas. Por um lado, confirma o recuo momentâneo da igreja, depois de se ter enganado e precipitado com a pressa, num tempo em que toda a direita conservadora estava já sob o seu comando. Mas confirma, igualmente, que Salazar obedecia para mandar. Viera, obedientemente, de Coimbra para Lisboa e, obedientemente, regressava a Coimbra. Aliás, já obedientemente se deixara eleger deputado, em 1921, e se dispunha a cumprir o seu mandato, não fora o Presidente da República, António José de Almeida, ter dissolvido o Parlamento, depois da “Noite Sangrenta”, do 19 de outubro, em que foram assassinados, entre outros, o Chefe do Governo, António Granjo, e dois protagonistas da Revolução do 5 de outubro de 1910, Machado Santos e Carlos da Maia.

O pronunciamento militar do 28 de maio de 1926, conduzido por monárquicos e republicanos, era, em teoria, dirigido contra o Partido Democrático. Simplesmente, não havia qualquer diferença entre o Partido Democrático e a república. Como levou tempo a que os militares e a igreja se dessem conta disso, os militares agiam ambigualmente e à igreja acontecia-lhe escorregar com a pressa.

Em 1928, a ditadura começava a estabilizar. Em fevereiro de 1927, a direita militar tinha esmagado, sem contemplos, a primeira e última insurreição séria dos oficiais do Partido Democrático. E em agosto, suprimiu uma revolta proto-fascista – a denominada “revolta dos fifis”. Tratava-se, agora, de tomar conta da situação e de lhe dar um rumo. A Igreja avançou, ela que no “II Congresso do Centro Católico Português”, em 1922, havia desaconselhado mais aventuras restauracionistas e convidara a direita a unir-se sob a sua égide. A 10 de março, no *Novidades*, Salazar exigiu expressamente o poder. “Incumbia ao exército”, disse, “sustentar e defender os que eram capazes e competentes para conduzir a bom termo a obra da restauração” das finanças. A 23 de março, Cerejeira, na altura um simples “padre político”, da Universidade de Coimbra, é nomeado arcebispo de Mitilene e auxiliar do Cardeal Patriarca. Em 25 de março, Carmona é feito Presidente da República. E Salazar é designado Ministro das Finanças, a 28 de abril.

Comovente é o episódio das orações noturnas e da missa do Padre Matteo. É este carismático padre, do Sagrado Coração de Jesus, homem de mão do Vaticano em Portugal, que conquistara já o Padre Cerejeira e o clero do país inteiro, que revela a Salazar a sua condição de filho da Providência. É claro que Salazar queria “ser governo”. E é claro que pedira para o ser. “Um vulcão de ambições” — é assim que o vê o Padre Matteo. Mas a acreditar no comovente relato de Franco Nogueira, Salazar só se teria dado conta da sua condição providencial depois de se confessar, ouvir missa e comungar pela mão desse homem, que em 1934 iria voltar à carga: “seja o instrumento providencial do Rei Divino”, diz então (Padre Matteo, como citado em Nogueira, 1980, p. 6).

Com a promulgação da Constituição Corporativa de 1933, encerra o período da ditadura e começa o Estado Novo, um regime que se quer autoritário (Cerejeira, 1936, pp. 106–107), mas que se diz “limitado pela justiça e pelo direito”, como afirmam em coro Salazar e Cerejeira (Cerejeira, 1967, p. 16). A Concordata, que viria a ser assinada em 1940 com a Santa Sé, apenas confirmaria a “justa separação” entre a igreja e o Estado. Mais tarde, já em 1954, em resposta a Nehru, que acusava Salazar de mal servir o catolicismo na Índia, por ligar o destino deste ao do colonialismo, o ditador dirá o seguinte, na Assembleia Nacional: “tenho escrupulosamente evitado em toda a minha vida pública misturar a religião com a política ou, o que é o mesmo, fazer política com a religião” (Salazar, como citado em Nogueira, 1980, p. 368).

Sabemos, no entanto, que o salazarismo foi uma “tirania de ocupação”, na expressão certa de D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto. Mas nunca houve conflito declarado entre a Igreja Católica e o Estado Novo. Houve apenas pequenos arrufos, que os temperamentos de Salazar e de Cerejeira ajudam a explicar. Salazar considerava-se “intelectualmente uma pessoa de gelo” e Cerejeira era um homem de aleluias e de lágrimas.

Ser Português: Di/vidir e Lutar pela Di/visão Nacional

Ainda a esta luz, como combate por uma determinada visão da identidade nacional, como luta por uma específica ordenação simbólica do país, podemos entender a tomada de posição do historiador Barradas de Carvalho (1974) sobre aquilo que chama de “razões profundas” da “fraqueza” do catolicismo em Portugal (p. 32). Dezasseis anos depois de Salazar se ter pronunciado sobre a identidade católica do país³¹, para rebater a legitimidade

31 O texto a que me referi foi primeiramente publicado, na forma de artigo, em 1965. Curiosamente, segue de perto, como é confessado pelo autor, um ensaio de Robert Ricard, dado à estampa em 1955, 6 anos após a muito celebrada intervenção de Salazar sobre a identidade da nação portuguesa.

daqueles que associavam a ideia religiosa à formação da nação portuguesa, Barradas de Carvalho (1974) veio a terreiro rebatê-lo. Comparando a história de Portugal com a de Espanha, para explicar “a dualidade da civilização ibérica”, este historiador entende que é legítimo, no caso espanhol, associar a ideia de nação à ideia de religião (Carvalho, 1974). Mas afasta secamente essa hipótese no que respeita ao caso português. Escreve, então, a este propósito, o seguinte:

em Espanha a unidade nacional forjou-se ao longo da reconquista, na luta contra o Islão, e de tal maneira que *religião e nação se confundiram*. A noção de cristão identificou-se com a de espanhol, e inversamente, a noção de espanhol identificou-se com a de cristão. A noção de muçulmano, por sua vez, identificou-se com a de estrangeiro, mesmo quando o muçulmano era de origem hispânica. (Carvalho, 1974, pp. 32 – 33)

E passa então a analisar o caso português. “Em Portugal, nada de comparável”, diz:

a luta contra o Islão foi muito mais curta. A reconquista estava terminada em 1250 e não teve como em Espanha a mesma influência, não teve o mesmo papel na formação do País. Por outro lado, e aspecto muito importante, a formação de Portugal não se forjou contra o Islão, mas contra Leão, e depois contra Castela, isto é, contra outros países cristãos. (Carvalho, 1974, p. 33)

E perentório, remata: “não podia ter, portanto, um carácter religioso, mas apenas um carácter político” (Carvalho, 1974, p. 33)³².

Barradas de Carvalho, grande apreciador de Oliveira Martins, Antero de Quental, Eça de Queirós, Teófilo Braga, todos intelectuais de cultura francesa laica, realçava a dualidade da civilização ibérica. E fazendo-o deste modo, pela análise dos diferentes processos de formação nacional, melhor pôde justificar a adesão de Portugal à França das revoluções do século XIX, 1830, 1848, comuna de Paris, afinal a adesão à França laica.

32 Não podia Barradas de Carvalho dizer coisa que mais confundisse a convicção, há muito estabelecida entre académicos e investigadores. Damos como exemplo a comunicação que o etnólogo Jorge Dias apresentou ao “I.º Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros”, realizado em Washington, em 1950. Perorando sobre “os elementos fundamentais da cultura portuguesa”, Jorge Dias confirma aí a ideia secular de que Portugal nasce da luta contra os mouros. E acrescenta: “é uma guerra política e religiosa. Enquanto que se reconquista o solo da Pátria expulsa-se o inimigo da Fé” (Dias, 1953/1971, p. 17).

E assim, depois de sublinhar que não é para a cultura religiosa da França que, a partir de 1640, Portugal se volta, Barradas de Carvalho mostra-se particularmente incisivo. “O que Portugal foi procurar, beber, na França”, diz,

não foi o catolicismo autoritário de Bossuet, nem mesmo o catolicismo democrático de Lacordaire, ou o semijansenismo de Pascal, mas sim as ideias de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, o romantismo anticlerical de Michelet, de Edgar Quinet, de Victor Hugo, o socialismo de Fourier e sobretudo de Proudhon. Foi finalmente a doutrina da laicização do Estado tal como ela prevaleceu em França no começo do século XX. (Carvalho, 1974, pp. 27–28)³³

Vemos, pois, que nem só os políticos entram na luta pela definição legítima da identidade. Também o fazem os cientistas sociais, historiadores ou não. O sociólogo Moisés Espírito Santo, por exemplo, sugere nas *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* (1988) e nas *Fontes Remotas da Cultura Portuguesa* (1989), um silogismo, do género “português, logo caneu”. Embora haja aqui certamente uma chispa provocatória, este sociólogo já fora suficientemente ousado em *Comunidade Rural ao Norte do Tejo* (1980). Aí escreve o seguinte:

a religião aldeã (...) não é genuinamente cristã, e ainda por muito menor razão, católica ou protestante. A religião rural é a síntese de diversos sistemas religiosos sobrepostos, entrelaçados por considerações de ordem social de acordo com as necessidades do grupo. (Espírito Santo, 1980, p. 153)

E mais adiante sentenciar, roçando o iconoclasmo:

a Igreja tem pouco ou nada a ver com muitas das crenças e ritos no meio rural. Expressão de dominação de classe (...) a “religião institucional”, pregada e mantida por uma instituição (a Igreja Católica) e certos movimentos a ela ligados, [pretende] substituir os valores religiosos da aldeia por fórmulas ou práticas que apelam para a submissão e o respeito da ordem estabelecida. (Espírito Santo, 1980, p. 54)³⁴

³³ Vem a propósito lembrar que o próprio Salazar, apesar de ter assinado uma Concordata com a Santa Sé, que “significou um compromisso entre a situação anterior a 1910 e o laicismo da primeira República”, se inclinou porventura mais para o último do que para a primeira (Marques, 1976, p. 308).

³⁴ Da ousadia de Moisés Espírito Santo se fazem eco Augusto Silva e Vaz Pato, que consideram “particularmente severo” este ponto de vista sobre a religião dos portugueses (Silva & Pato, 1980, pp. 14–15).

Nesta luta por uma definição legítima da identidade, vemos ainda os homens de letras e os homens de Igreja, eclesiásticos ou teólogos. É o caso de Bento Domingues, que em *A Religião dos Portugueses* (1988/2018) se refere às diversas “artes de ser católico português”³⁵. E é também o caso de José Saramago, que com o *Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) e com o *In Nomine Dei* (1992) entra no debate sobre a identidade católica do país.

A Herança Cristã de Saramago: Uma História de Sofrimento e de Lágrimas

Sempre tive a ideia de que é a identidade da nação portuguesa, a sua identidade como nação católica, que é posta em causa nos textos de José Saramago. Desde o *Memorial do Convento* (1982) que Saramago joga com o imaginário coletivo português e parece dar-se uma missão histórica: alimentar o seu imaginário em sonhos, reconfigurando-o por arte romanesca.

O *Memorial do Convento* (1982) dá-nos uma leitura complementar daquilo que foi a nossa colonização do Brasil. O ouro que começou a ser descarregado em Lisboa no início do século XVIII, em quantidades totais que ultrapassaram largamente o ouro que Portugal alguma vez recebeu de África e da América espanhola no século XVI, como bem assinala Oliveira Marques, esse ouro, proveniente das minas então descobertas no Brasil, foi o país enterrá-lo em Mafra, por obra e graça de D. João V, que entendeu abrir a colossal indústria da construção de um convento e lançou a nação inteira a trabalhar nela (Marques, 1976, p. 530).

Em *O Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984), José Saramago fixa-se na figura enigmática e heteronímica de Fernando Pessoa, o expoente máximo da literatura portuguesa no século XX e uma das maiores figuras da literatura portuguesa de sempre.

Por sua vez, em *A Jangada de Pedra* (1986), José Saramago interroga o destino de Portugal, na altura da sua opção pela comunidade europeia. Por mágica literária, a Península Ibérica, e não apenas Portugal, devém um rochedo a vogar no Atlântico, na periferia da Europa, da África e da América. A ideia de um Portugal periférico na Europa, assim como a ideia de um Portugal europeu, são substituídas pela ideia de uma Península Ibérica, com um destino comum. Situados embora na periferia dos três continentes, Portugal e a Espanha são simultaneamente de todos eles.

³⁵ É verdade que Bento Domingues representa mal aqui os homens de Igreja. O texto a que aludo não é especificamente o texto de um teólogo nem de um pastor da Igreja. É um texto de história do catolicismo português, ainda que nele possam ser reconhecidas preocupações teológicas e pastorais.

Depois, Saramago vai mais atrás, à época da fundação da nação portuguesa e reescreve a tomada de Lisboa aos mouros, na *História do Cerco de Lisboa* (1989). E é, então, que são publicados, finalmente, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) e o *In Nomine Dei* (1992). Estávamos em 1991 e 1992. Tratava-se, agora, de discutir a herança cristã de Portugal. E Saramago fá-lo de tal maneira que a conclusão a que chega apenas pode ser uma: o cristianismo não é, de modo nenhum, herança que valha a pena. Com efeito, a operação a que aí procede Saramago é dissolver o cristianismo num “mar infinito de sofrimento e de lágrimas”, expondo o programa sacrificial de um Deus-vampiro que sacia no terror e no sangue a sua ilimitada vontade de poder. Através desta operação de dissolução, é colocada uma dúvida radical sobre a possibilidade de a religião católica poder constituir fundamento da identidade da nação portuguesa.

“E qual foi o papel que me destinaste no teu plano?”, pergunta Jesus a Deus, seu pai. “O de mártir, meu filho, o de vítima, que é o que de melhor há para fazer espalhar uma crença e afervorar uma fé” (Saramago, 1991, p. 370). E logo a seguir, na página seguinte: “e a minha morte, será como?”. Respondeu-lhe Deus: “a um mártir convém-lhe uma morte dolorosa, e se possível infame, para que a atitude dos crentes se torne mais facilmente sensível, apaixonada, emotiva”. “E depois?”, insiste Jesus (p. 381). “Depois, meu filho, será uma história interminável de ferro e de sangue, de fogo e de cinzas, um mar infinito de sofrimento e de lágrimas” (p. 381).

Segue-se, então, ao longo de páginas inteiras o rol infundável daqueles que, sendo santos e mártires, são perfeitos, amam o sacrifício e se comprazem nele, a ponto de abdicarem de tudo para fazer sempre a vontade de Deus, expressa na vontade da Igreja. Quem, por sua vez, ousar opor-se a essa ilimitada vontade de poder da Igreja será também trucidado. Do sacrifício ninguém escapa. A prova temo-la nas vítimas das cruzadas, das guerras de religião, da Inquisição, dos massacres de índios, do comércio de escravos, para a maior glória de Deus e da sua santa Igreja. Dissolvendo assim o cristianismo num “mar infinito de sofrimento e de lágrimas”, Saramago coloca, já o assinalei, uma dúvida radical sobre a possibilidade de a religião católica constituir fundamento da nossa identidade.

Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) e o *In Nomine Dei* (1992), o catolicismo não é, portanto, “herança que valha a pena”. Mas já fora essa a conclusão a que Saramago havia chegado em *A Jangada de Pedra* (1986). Também neste romance é claro que Saramago prefere as águas, erráticas e caóticas, de um mar em que os protagonistas se sentem como deuses, “que tivessem decidido não ser eternos para poderem, no sentido exacto

da expressão [carpe diem], aproveitar o tempo” (Saramago, 1986, p. 239), às águas tranquilas do mar da experiência da unidade e da conciliação, para que remete o catolicismo, ao retomar a lógica da identidade de Aristóteles (M. L. Martins, 2008c).

É claro que tanto Salazar como Cerejeira pensam o oposto de Saramago. Relembro, pelos dois, a intervenção de Salazar no “III Congresso da União Nacional”, reunido em Coimbra, de 22 a 25 de novembro de 1951:

Portugal nasceu à sombra da Igreja e a religião católica foi desde o começo o elemento formativo da alma da Nação e traço dominante do carácter do povo português. Nas suas andanças pelo Mundo - a descobrir, a mercadejar, a propagar a fé - impôs-se sem hesitações a conclusão: português, logo católico. (Salazar, 1951, p. 356)

Pois bem, na lógica daquilo que escreveu, tanto em *A Jangada de Pedra* (1986), como sobretudo no *Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) e no *In Nomine Dei* (1992), José Saramago não teria dificuldade em associar como dois irmãos-gêmeos o catolicismo e o salazarismo. Com efeito, quem sustentou que Portugal nasceu à sombra da Igreja também propôs ao país um plano de sacrifício total. A salvação, escreve Salazar (1935), “é a ascensão dolorosa de um calvário. No cimo podem morrer os homens, mas redimem-se as pátrias” (p. 18).

Da Visão Sacrificial e Dolorista do Catolicismo a uma Outra Arte e a uma Outra Memória de Ser Católico Português

É também uma operação de dissolução da religião católica aquela que Bento Domingues protagoniza em *A Religião dos Portugueses* (1988/2018), ao interrogar Fátima como fenómeno religioso que identifica a arte de ser católico em Portugal. A sua interrogação carrega uma dúvida fundamental quanto ao programa sacrificial e dolorista do catolicismo, que quase exclusivamente é praticado em Fátima. Com efeito, Fátima parece o altar da religião de um Deus sacrificador (Domingues, 1992).

Essa representação sacrificial e dolorista casou bem com o salazarismo. Mas também, por essa razão, não é herança que valha a pena, pois não é certamente o salazarismo razão que a vá recomendar. O Cardeal Cerejeira, no convite que endereçou a Salazar para este estar presente em Fátima, no dia 13 de maio de 1946, escreveu o seguinte:

foste tu o escolhido pela Providência para realizares tão grandes coisas quase miraculosamente. (...) E o milagre de Fátima está à vista. Tu estás ligado a ele: estavas no pensamento de Deus quando a Virgem SS.^{ma} preparava a nossa salvação. E ainda tu não sabes tudo... Há vítimas escolhidas por Deus pa. orarem por ti e merecerem pa. Ti. (Cerejeira, como citado em Nogueira, 1980, p. 49)

A operação de dissolução a que se entrega Frei Bento Domingues não conclui, no entanto, como *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991) de Saramago. Dissolvendo o programa sacrificial que é praticado em Fátima, Frei Bento Domingues deixa, no entanto, em aberto a possibilidade de a religião cristã constituir um traço da identidade portuguesa. Nesse sentido, fala de uma *herança católica que vale a pena*, uma herança que são “outras artes de ser católico português”, bem diferentes do programa sacrificial que se vive em Fátima.

Mas mesmo no que diz respeito a Fátima, Frei Bento Domingues não se fica por uma operação de dissolução. Interroga-a, por exemplo, como fenómeno que identifica este país saudoso e sebastianista. Neste sentido, encara-a como a compensação imaginária de um pequeno país que não se resigna com a sua real impossibilidade de ter um destino mundial. Portugal já teve Bandarra, esse sapateiro de Trancoso que prometia a paz a todo o mundo, por obra e graça de D. Sebastião, regressado de Alcácer Quibir. Teve também o P.^e António Vieira a marcar sucessivas datas para a realização do império mundial de Portugal. Teve ainda Fernando Pessoa a prometer o Quinto Império de Portugal, império espiritual e cultural de alcance mundial. E a este repositório, apresentado por Frei Bento Domingues, podemos acrescentar o próprio Eduardo Lourenço (1990, p. 16), que interpreta a epopeia marítima portuguesa como a felicidade de um gesto de mediação, simbolicamente messiânico, graças ao qual a história ocidental foi convertida, pela primeira vez, em história mundial.

Pois bem, este pequeno país que sonha o mundo inteiro e não lhe basta³⁶, tem agora em Fátima, finalmente, a realização do seu império. Fátima converteu-se em “altar do mundo”, e isto quer dizer que o mundo inteiro se transfere para Fátima, Vaticano e Rússia incluídos.

E, no entanto, o catolicismo português no século XX, desde a implantação da república e pelo salazarismo adiante, também tem uma arte e uma memória de empenhamento social e político pela transformação criadora do

36 Glosa à estância 14 do Canto VII de os *Lusíadas*: “E se mais mundo houvera, lá chegara”.

mundo. É um facto, todavia, que esta arte e esta memória têm sido sistematicamente ocultadas ou marginalizadas pela lógica de exclusão da história oficiosa do catolicismo (Domingues, 1988/2018, p. 81). Mas é possível configurá-las, como disse são testemunha, entre muitos outros marcos do passado, a *Era Nova*, a *Metanoia*, os padres Alves Correia, o Padre Américo, o Padre Abel Varzim e o Bispo D. António Ferreira Gomes.

A Voz de Santo António foi uma revista publicada pelos franciscanos de Montariol (Braga), entre 1895 e 1910. Foi silenciada por Roma, a pedido dos padres jesuítas, por resistir à instrumentalização do campo católico e da fé cristã pelo Partido Nacionalista, de Jacinto Cândido, que certa Igreja fazia passar por partido católico, uma vez que tinha sido fundado no Congresso Católico, que se realizou no Porto, em 1903.

A *Era Nova* foi um jornal que se publicou em Lisboa, de janeiro a junho de 1932, e que tinha como grandes dinamizadores os padres Manuel Alves Correia e Joaquim Alves Correia, seu irmão. Foi depois transformado em parte da edição semanal do *Correio do Minho*.

A *Metanoia* (em grego, “metanoia” significa conversão, transformação interior) surge em 1945, como um grupo de católicos, animado pelo Padre Joaquim Alves Correia. Em 1946, publica uns cadernos, com o mesmo nome.

O Padre Manuel Alves Correia foi um franciscano ligado, tanto à *Voz de Santo António*, como à *Era Nova*. O Padre Joaquim Alves Correia, o notável autor, em 1931, de *A Largueza do Reino de Deus*, era um padre espiritano. Esteve ligado à *Era Nova* e ajudou a fundar os cadernos *Metanoia*. Escreveu no jornal *República*, em outubro de 1945, o artigo “O Mal e a Caramunha”, que lhe valeu ser expulso do país. Morreu no exílio, em 1951.

Por sua vez, o Padre Américo fundou, em 1940, a Obra da Rua, uma instituição que recolhe crianças abandonadas.

Por outro lado, o Padre Abel Varzim é outra figura católica, que ilumina a primeira metade deste século XX. Aceitou ser deputado na Assembleia Nacional, de 1938 a 1942. Em 1948, dirigiu o jornal *O Trabalhador*. Foi publicado de janeiro a junho, e então encerrado, compulsivamente pelo regime, sendo o Padre Abel Varzim votado ao isolamento e ao esquecimento pela própria Igreja. É ainda como um rumor distante desta figura católica, de grande envergadura humana e social, que aparece nos *Contos Exemplares*, de Sofia de Melo Breynner Andresen (1962), uma personagem chamada Padre de Varzim, no conto o “Jantar do Bispo”.

Finalmente, o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes. É a sua carta a Salazar, escrita em 1958, que rompe a “uniformidade católica”, mesmo no seio da hierarquia, e “se constitui em lugar que demarca a Igreja autorizada da Igreja silenciada” (Domingues, 1988/2018, pp. 101–102). Esta carta valeu a D. António um longo exílio de 10 anos.

Estas últimas reflexões sobre a construção da identidade nacional pelo catolicismo, mais não podem fazer do que sugerir uma arte e uma memória católicas, inconformistas e libertadoras, que ajudaram a modelar a identidade do Portugal moderno. Mas, especificamente no contexto de resistência à tradição autoritária e clerical salazarista, e da afirmação de uma arte e de uma memória católica, que também entram na construção da identidade nacional, gostaria de lembrar o papel desempenhado pelo Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET), que reuniu num mesmo projeto de ensino a generalidade das ordens religiosas. Criado, em 1967, contra a vontade da Conferência Episcopal Portuguesa, o ISET foi dirigido por dois dominicanos, Frei Raimundo de Oliveira e Frei Bento Domingues, e encerrado por Roma, já depois do 25 de abril, a pedido da Conferência Episcopal Portuguesa, em 1975 (M. L. Martins, 2012a).

Como escola de teologia, o desenvolvimento do ISET articula-se, diretamente, com a realização do Concílio Vaticano II, que significou um trabalho de *aggiornamento* da Igreja, de acordo com a intenção declarada do Papa João XXIII, que o convocou. Tratou-se, então, de uma *atualização* da Igreja, instruída, ativamente, pelas ciências sociais e humanas, as quais, por essa altura, sobretudo em Inglaterra, na Universidade de Birmingham, e especificamente no Centre for Contemporary and Cultural Studies, tinham como preocupação fundamental os estudos étnicos, pós-coloniais, comunicacionais, antropológicos, etnográficos e feministas (M. L. Martins, 2010b, p. 271), estabelecendo um compromisso com atual e o contemporâneo, um compromisso com o presente e o quotidiano (M. L. Martins 2010a, pp. 80–81, 2015a, p. 341). É esta a razão, aliás, que leva também o ISET a sintonizar com a revista *Concilium*, uma revista fundada pelos teólogos e biblistas que estiveram no Concílio Vaticano II, a convite das suas conferências episcopais. A revista começou a ser publicada, em sete línguas, em janeiro de 1965. E a edição portuguesa foi garantida pela Editora Moraes, de António Alçada Baptista, até dezembro de 1970. Em janeiro de 1971, a edição portuguesa da *Concilium* passou, todavia, para a editora brasileira, Vozes.

A *Concilium* representa, com efeito, a modernidade da Igreja, introduzida pelo Concílio Vaticano II. E no ISET estava toda a doutrina conciliar, de abertura da Igreja ao mundo contemporâneo e ao pensamento crítico das

ciências sociais e humanas. Foi, de facto, desse modo que foi estabelecido o plano de estudos do ISET. E também a bibliografia, que instruía o seu projeto de ensino, não deixou de contemplar a desses notáveis teólogos e biblistas, entre os quais se encontravam: Dominique Chenu, Yves Congar, Jürgen Moltmann, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Christian Duquoc, Pierre Benoit, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Küng e Johann Baptist Metz³⁷.

Ainda na linha daquilo que aqui proponho, lembro, igualmente, *Católicos e Política – De Humberto Delgado a Marcelo Caetano*, uma coletânea de textos, editados e apresentados, em 1964, pelo Padre Felicidade Alves, ele próprio um intrépido combatente contra o salazarismo. Lembro, também, o livro de José Galdes Freire, *A Resistência Católica ao Salazarismo-Marcelismo*, publicado em 1976. Mas lembro, sobretudo, *Os Católicos e o Socialismo*, um livro que o frade dominicano, Augusto Matias, publicou em 1989.

Entretanto, o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, publicou em 1998, uma alargada coletânea de textos de homenagem a D. António Ferreira Gomes, que tem o seguinte subtítulo: *Nos 40 Anos da Carta do Bispo do Porto a Salazar*. Por sua vez, Joana Lopes publicou, em 2007, *Entre as Brumas da Memória – Os Católicos Portugueses e a Ditadura*; e João Miguel de Almeida publicou, em 2008, *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*.

E finalizo estas referências a estudos sobre o catolicismo inconformista, durante o consulado salazarista, um catolicismo que é uma arte e uma memória que também modelaram a identidade da nação portuguesa, assinalando o livro que João Bénard da Costa publicou em 2003, com o título *Nós, os Vencidos do Catolicismo*. Bénard da Costa refaz nessa publicação o percurso de uma geração de católicos, que ainda nos anos 50 do século XX quebrou o pacto da Igreja com o Estado Novo. Tratou-se de uma geração, que embora tenha chegado a depositar esperanças no Concílio Vaticano II, já chegou vencida aos anos 70 (J. B. da Costa, 2003).

³⁷ Sobre a importância da revista *Concilium* no processo de abertura do catolicismo ao mundo contemporâneo, apresentei, em 2018, ao *Colóquio Rastos Dominicanos: De Portugal para o Mundo*, a comunicação "Os Dominicanos Portugueses e a Edição da Revista *Concilium* (1965-1970)" (Martins, 2018d).



3.2. Crônicas

A Páscoa Como Ensaio Sobre o Humano

Ensaïar o humano é ensaiar a ideia de viagem. Mas de uma viagem com perigos e obstáculos a transpor. É ensaiar a viagem como errância, enigma e labirinto, e também como rugosidade, viscosidade e incerteza. É ensaiar a viagem como dúvida, embora seja, de igual maneira, ensaiá-la como memória de caminhos já andados e de experiências já vividas.

Afinal, ensaiar o humano é declinar a vida, ou mais propriamente, o fluxo de uma vida: as vibrações e intensidades, as ressonâncias e modulações, os ritmos e cadências, as relações, interações e tensões, enfim, as durações e as memórias.

O fluxo é uma metáfora da vida, tendendo ambos, fluxo e vida, a desenvolver-se na tensão entre equilíbrio e desequilíbrio, entre harmonia e desarmonia. Os fluxos fazem corrente e as correntes vivem da duração. Vivências e experiências são fases da corrente que é a duração de uma vida, em que umas vezes somos regato, ou ribeiro, mas também rio e mar, em que tanto podemos ser levada abundante, ou apenas fluxo brando, mero fio de água, extenuado. De certos fluxos da nossa vida podemos dizer que rebentam em fartos borbotões, que misturam águas e são tormenta, quando noutros casos os fluxos abrandam, ou para logo ganharem força, ou para se diluírem, e mesmo se extinguirem.

Fluindo sob o signo do fluxo, por vezes jorramos às golfadas, em movimento e volume caudaloso. Todavia, não podemos dizer que tenhamos tido sempre a cadência certa. Muitas vezes fomos hesitantes, confusos, e mesmo tumultuosos. Quer vivamos em ritmo enérgico ou compassado, em ritmo impulsivo ou regular, a nossa vida é marcada pela descontinuidade. A continuidade de um fluxo não pode garantir-nos nunca a estabilidade. Sempre que conseguimos algum equilíbrio, logo espreita a ameaça de nova instabilidade. De facto, não existe o *continuum* de um fluxo. Assim como também não acontece o *continuum* de uma vida.

Ensaia o humano é, então, viver no infinitivo, naquilo que está a fazer-se. E não no definitivo. É viver no provisório e no fragmentário. E não no que nos é dado como uma identidade estável, feita de uma vez por todas, acabada.

Ensaia o humano é também figurar a promessa, que todo o humano é – a promessa de quem quer ver-se livre da contingência e ensaia uma transgressão, uma transfiguração.

Ensaia o humano é declinar a polifonia de vozes que nos habitam, a nossa multiplicidade – não apenas a multiplicidade que somos aos olhos dos outros, mas também a multiplicidade que constituímos para nós mesmos.

Enfim, ensaia o humano é dar forma à ideia de comunidade, humanizando-nos sob o olhar do outro, ele que é o nosso caminho e o nosso destino.

Em *O Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa (1967/2001), a última palavra é “travessias”. Afinal, é o que convém a um sertão, que é um deserto. Travessia é, todavia, a viagem em que consiste a nossa vida.

Marcando o ritmo dos dias, do oriente para ocidente, há milhares de anos que judeus e cristãos fazem da Páscoa o acontecimento central da sua vida. A fé na ressurreição faz a vida levar a melhor sobre a morte. E assim culmina o movimento de regresso à origem, ao regaço de quem nos fez à sua imagem, filhos de Deus. É um facto, a Páscoa define-nos. Ao tirar-nos da dúvida e da incerteza, torna-nos definitivos. E é nisso que consiste a nossa salvação: de travessia, a viagem que nos cabe fazer converte-se então numa passagem.

A Páscoa dos judeus é uma passagem. E também o é a Páscoa dos cristãos. Na Páscoa, a viagem perde o carácter de errância, enigma e labirinto, e também de rugosidade, viscosidade e incerteza. Mas para isso é preciso ter fé.

Quando Jahvé decretou matar os primogénitos das casas dos egípcios, para obrigar o faraó a deixar partir o povo de Israel, a morte não parou nas suas casas, passou adiante, ceifando apenas os egípcios.

E, depois, perseguidos de perto pelos egípcios, os israelitas viram o Mar Vermelho abrir-se, para que pudessem passar a pé enxuto. Atravessar o mar não foi, portanto, nenhuma travessia para os judeus; foi-o apenas para os egípcios, que logo se viram engolidos pelas águas em turbilhão.

E a mesma coisa se passa com a ressurreição de Cristo. No dizer de São Paulo, é vã a fé daqueles que não acreditam nela. E é essa a razão pela qual a passagem da morte para a vida vence a travessia. Mas a vida de Jesus não havia sido outra coisa senão uma permanente travessia, uma viagem tumultuada, certamente com momentos gozosos, mas também com um calvário de provações.

Penso que o curso de uma vida não pode esgotar-se na segurança de uma passagem, como se na viagem a única coisa que interessasse fosse o ponto de partida e o ponto de chegada. De modo nenhum é possível alguém furta-se à travessia — a decisões tomadas na dúvida, por vezes às cegas, arriscando a pele. A viagem nunca se deixa adivinhar, como se mais nada houvesse a esperar. Por essa razão, ninguém está dispensado de a fazer.

Na tradição judaico-cristã, a Páscoa é uma passagem. Mas não menos do que na passagem é na travessia que se joga o destino humano.



O Que Fátima me Dá Que Pensar

Foste tu o escolhido pela Providência para realizares tão grandes coisas quase miraculosamente. (...) E o milagre de Fátima está à vista. Tu estás ligado a ele: estavas no pensamento de Deus quando a Virgem SS.^{ma} preparava a nossa salvação. E ainda tu não sabes tudo... Há vítimas escolhidas por Deus pa. orarem por ti e merecerem pa. Ti. (Cerejeira, como citado em Nogueira, 1980, p. 49).

Como assinala Franco Nogueira (1980), foi assim que D. Manuel Gonçalves Cerejeira, cardeal patriarca de Lisboa, se dirigiu a Salazar, na carta que lhe escreveu, em 1946, convidando-o a estar presente em Fátima, no 13 de maio.

Fátima e Salazar estavam indissolúvelmente ligados (M. L. Martins & Cunha, 1998). E estavam também irmanados, desde as primeiras letras d'*O Livro da Primeira Classe* (Ministério da Educação Nacional, 1954), manual escolar oficial, entre os anos 40 e 70. Na letra “l” os meninos cantavam “lá la ri lá lá/ela ele eles elas/alto altar altura/Lusitos! Lusitas! Viva Salazar! Viva Salazar!” (Ministério da Educação Nacional, 1954). Dando vivas a Salazar, os lusitos e as lusitas (assim se chamavam aos meninos e as meninas da juventude salazarista) são associados a um grande desígnio nacional, olhando para o céu, para o “alto”, o “altar”, a “altura”.

A página ao lado, a da letra “m”, declina umas tantas invocações a Nossa Senhora, “Maria Imaculada”, “Santa Maria”, “Coração de Maria”, que na realidade não são mais do que invocações à Senhora de Fátima. “Mês de Maria” e “mês de Maio” são, também, expressões que enquadram um altar consagrado à Virgem Maria, estando mãe e filha de joelhos, aos pés de Nossa Senhora.

No primeiro texto, os meninos que cantam, lusitos e lusitas, olham para o céu, porque o nome de Salazar é conjugado como altar da pátria — e daí: “alto altar altura”. No segundo texto, mãe e filha, em recolhimento, estão de joelhos, aos pés de um outro altar, o altar da Senhora de Fátima. À época, a aliança do altar da pátria salazarista e do altar de Nossa Senhora de Fátima parecia fazer deles um único e mesmo altar.

Disse em tempos Paul Ricoeur (1959) que os símbolos dão-nos muito que pensar, porque têm como função produzir a dimensão coletiva da existência, tornando possível que “novos mundos modelem a compreensão de nós mesmos”.

Lugar simbólico por excelência do catolicismo português e da nação conservadora, Fátima continua, hoje, a dar-nos muito que pensar. Mas dá-nos, igualmente, muito que fazer. Porque os símbolos são lugares de um combate incessante pela definição da realidade social. Nos símbolos, existe sempre a voz de quem domina, embora se trate de uma voz transfigurada e suavizada.

Foi exatamente nisso que pensei ao ler o excelente livro *A Senhora de Maio. Todas as Perguntas Sobre Fátima*, dos jornalistas António Marujo e Rui Paulo da Cruz (2017), numa edição do Círculo de Leitores, e que tive o prazer de apresentar, na Biblioteca Lúcio Craveiro da Silva, em Braga.

Portugal que vira promulgada em 1911 a Lei da Separação entre o Estado e a Igreja, viu Fátima entrar na sua história, em 1917, para nunca mais deixar de se cruzar com o destino do país – com o que é Portugal, e também, com o que somos como portugueses.

Fátima ajudou no combate à I República, laica e anti-clerical, e na afirmação do catolicismo conservador. Mas ontem como hoje, o catolicismo que quase exclusivamente se pratica em Fátima é o que resulta de um programa sacrificial e dolorista. Fátima parece o altar da religião de um deus sacrificador.

Também é verdade que, de 1939 a 1945, Fátima disputou com Salazar a glória de ter salvo Portugal da guerra.

Fátima tem sido, ainda, ao longo de gerações, na procissão do adeus, uma fala ao coração, um estremecimento de alma, a doce arte de um país irmanado, a chorar num imenso cais de saudade, “o cais de todas as lágrimas que os portugueses verteram pelos quatro cantos do mundo, por onde andaram sempre a despedir-se, sem nunca saberem bem qual era a sua terra” (Domingues, 1988) – o cais de partida e de regresso dos emigrantes, e também o dos soldados que partiam para a guerra colonial (1961–1974).

Fátima é, finalmente, “o altar do mundo”, que cumpre o império espiritual e cultural de alcance mundial prometido à nação portuguesa, enfim, é a realização de um destino messiânico para Portugal (M. L. Martins, 2000).

Mas o aspeto que talvez valha mais a pena realçar é que para se impor à nação portuguesa e ao mundo, Fátima precisou do 28 de maio. Salazar e Cerejeira eram amigos, tendo partilhado a mesma casa, em Coimbra. No Centro Académico de Democracia Cristã, tinham sido colegas de lutas académicas e políticas, contra a I República, partilhando os mesmos valores e vivendo as mesmas emoções. Salazar havia sido um importante militante do Centro Católico Português, o partido católico, e em 1928, embora fosse apenas

Ministro das Finanças, era já o homem forte do regime. Por sua vez, D. Manuel Cerejeira, ao tornar-se, em 1929, cardeal patriarca de Lisboa, fechou o ciclo que havia levado os homens do Centro Académico de Democracia Cristã e do Centro Católico Português à chefia, tanto do aparelho de Estado, como da Igreja Católica, que passavam a navegar nas mesmas águas.

Entre os muitos livros publicados em 2017, sobre Fátima, *A Senhora de Maio* (Marujo & Cruz, 2017) distingue-se como um caso singular. Constitui um coro polifónico de vozes, recolhidas como testemunhos ou em entrevista, de teólogos, historiadores, sociólogos, antropólogos, autoridades eclesíásticas, e também de contemporâneos das aparições. Não se tratando de uma novela, *A Senhora de Maio* retoma, todavia, em grande parte das suas páginas, o género discursivo desenvolvido pela escritora bielorrussa Svetlana Alexievich (2013/2016a, 1985/2016b, 1997/2016c, 1991/2017a, 2004/2017b). Num certo sentido, podemos dizer que António Marujo e Rui Paulo da Cruz desenvolveram a mesma técnica da escritora: recolheram testemunhos e fizeram entrevistas, aproximando-se, desta forma, da substância humana dos acontecimentos. Mas fizeram mais. Indagaram o contexto dos conflitos entre república e católicos. Voltaram ao fenómeno das aparições. Analisaram a beatificação dos pastorinhos. E interrogaram a atualidade de Fátima, passados 100 anos.

Acrescento uma última nota. Fátima é contemporânea da Revolução de Outubro. Depois que, em 1935, em nome da “santa obediência”, Lúcia acedeu a escrever as suas “memórias” de infância, a conversão da Rússia passou a integrar a mensagem de Fátima. E esta mensagem tornou-se tão poderosa no mundo que bem podemos dizer que *A Senhora de Maio* (Marujo & Cruz, 2017), por lhe fazer inteira justiça, é o volume que faltava a essa espécie de políptico em que consistem os vários volumes que Svetlana Alexievich compôs sobre a União Soviética. A União Soviética também irrompeu, em 1917, vigorosa, com uma mensagem para o mundo. Mas desfez-se em 1989. Pode dizer-se que a *A Senhora de Maio* é o volume que a Prémio Nobel da Literatura de 2015 nunca poderia ter feito. Fizeram-no, todavia, e de um modo excelente, António Marujo e Rui Paulo da Cruz.



A Igreja à Sombra do Salazarismo

No dia de Natal de 1961, o Papa João XXIII anunciou a realização de um concílio. Tinha como objetivo o *aggiornamento* da Igreja, a sua atualização, procurando desse modo reconciliar o cristianismo com o mundo moderno. Menos de 1 mês depois, em janeiro de 1962, numa “Nota Pastoral” (Conferência Episcopal Portuguesa, 1962), o episcopado português tornou públicas as suas reais preocupações. Começou por referir “as dores da Pátria”, e especificamente, “a perda de Goa”, que foi como se lhe “roubassem do seu tesouro a joia mais preciosa”.

A igreja tinha, então, razões para estar sobressaltada: em dezembro de 1961, a União Indiana havia atacado e anexado o estado português da Índia. E nessa “hora grave e dolorosa da história de Portugal”, o episcopado alarmava-se com o comunismo, porque ele assestava “todas as suas peças de assalto” “contra a nossa Pátria”. Naturalmente que com o comunismo “nenhum católico” poderia colaborar, porque o “seu triunfo seria a negação total de Deus, a destruição da Igreja, a escravidão do homem” (Conferência Episcopal Portuguesa, 1962).

Mas o episcopado tinha outras preocupações. Afligia-o “ver grande parte da nossa juventude tão vazia de ambição heroica”. Entristecia-o que alguma andasse perdida, por “doutrinas homicidas”, que pretendiam “destruir o bem que se possui por um quimérico ideal futuro”. E era grande o desalento, diante desta “juventude sem flor”, “desenraizada de Deus, da família, da Pátria”, que ignorava “o dever imediato e concreto”. E a finalizar, o episcopado gritava ao alarme: “aí andam o laicismo e todas as modernas formas do ateísmo a descristianizar a vida individual, familiar, política e social” (Conferência Episcopal Portuguesa, 1962).

Era esta a doutrina da Conferência Episcopal Portuguesa. Mas já não era a doutrina de quem na Igreja se preparava para o *aggiornamento*, no Concílio Vaticano II. Nas vésperas do concílio, a “Nota Pastoral” (Conferência Episcopal Portuguesa, 1962) dos bispos exprimia o entendimento de que a doutrina católica “é doutrina universal”, uma doutrina que “vale em todos os tempos e para todos os povos”.

Foi, de facto, a segurança nesta “doutrina universal” que convenceu o episcopado português a partir para Roma, sem teólogos nem biblistas, que o ajudassem nos trabalhos conciliares, um comportamento que não teve, aliás, correspondência com a generalidade dos episcopados. Teólogos e biblistas notáveis, onde predominavam os da Europa central, da França, Alemanha,

Suíça, Bélgica e Holanda, marcaram presença no concílio e tiveram nele um papel fundamental. E entre eles encontravam-se os dominicanos, Chenu, Congar, Schillebeeckx e Duquoc, os jesuítas de Lubac e Rahner, e ainda, o suíço Küng, e o alemão Metz.

Durante 3 anos, entre outubro de 1962 e dezembro de 1965, o concílio realizou o seu trabalho de *aggiornamento* da igreja, e não apenas debateu, teologicamente, as guerras legítimas, como eram no caso as guerras contra o colonialismo, como refletiu, além de outros desafios, sobre o diálogo entre as igrejas e as culturas contemporâneas; o diálogo ecumênico entre as várias igrejas cristãs, e também entre o cristianismo e as religiões não cristãs; os problemas do desenvolvimento; a sexualidade e o planejamento familiar; a emancipação das mulheres; a questão da ideologia, do marxismo, da revolução, do ateísmo; a informação livre; enfim, a importância crescente da tecnologia. Tratou-se, aliás, de um debate instruído, ativamente, pelas ciências sociais e humanas, as quais, por essa altura, em Inglaterra, na Universidade de Birmingham, e especificamente no Centre for Contemporary and Cultural Studies, tinham como preocupação fundamental os estudos étnicos, pós-coloniais, comunicacionais, antropológicos, etnográficos e feministas, estabelecendo um compromisso com atual e o contemporâneo, um compromisso com o presente e o quotidiano.

Mas esta doutrina de abertura da igreja ao mundo contemporâneo e ao pensamento crítico das ciências sociais e humanas, não era doutrina em Portugal. Em 1970, o Papa Paulo VI recebeu Marcelino dos Santos (dirigente da Frelimo, em Moçambique), Agostinho Neto (dirigente do MPLA, em Angola) e Amílcar Cabral (dirigente do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde, na Guiné e em Cabo Verde). Como é que poderia ser doutrina em Portugal a independência das colónias, num país que mantinha três frentes de guerra, em Angola, Moçambique e Guiné?

O país debatia-se, entretanto, com outras preocupações. Vivia o flagelo da emigração, sobretudo para França e Alemanha. E era, acima de tudo, uma sociedade bloqueada, internamente, por um regime autoritário, que violava os direitos humanos, prendendo cidadãos por razões políticas; e não respeitava o direito à informação, montando um dispositivo de censura. Enquanto isso, interditou, literalmente, a sociologia, proibindo o seu ensino na universidade.

Pelo século XX adiante, Salazar não se cansou de nos dizer, todavia, que Portugal nascera à sombra da igreja. E resumiu, esplendidamente, essa ideia, em janeiro de 1949, na sessão inaugural da “II Conferência da União Nacional”, realizada no Porto.

Portugal nasceu à sombra da Igreja, e a religião católica foi desde o começo elemento formativo da alma da Nação e traço dominante do carácter do povo português. Nas suas andanças pelo mundo - a descobrir, a mercadejar, a propagar a fé - impôs-se sem hesitações a conclusão: português, logo católico. (Salazar, 1951, p. 356)

No entendimento de Salazar, Portugal, nação e catolicismo eram apenas uma e a mesma coisa, devendo ser, por isso, uma só carne. Por essa razão, não tinha sentido haver no país outra voz que a de quem incarnava o destino nacional, o governo do Estado Novo, comandado desde 1932 por Salazar. Todavia, a igreja ouviu em 1949 o que já sabia, há muito, porque foi voluntária a sua submissão ao salazarismo.

Uma escola de teologia, no entanto, o Instituto Superior de Estudos Teológicos, criado em 1967, e dirigido pelos frades dominicanos, Raimundo de Oliveira e Bento Domingues, mas onde também ensinavam, entre outros, Mateus Peres, Luís de França e Francolino Gonçalves, distinguiram-se como arautos da doutrina do concílio.

Mas o episcopado não descansou enquanto não levou Roma a encerrá-lo, o que aconteceu em 1975, paradoxalmente já depois da Revolução de Abril. Por essa altura, já uma geração de católicos, que chegara a acreditar na mensagem do Concílio Vaticano II, havia desesperado com a Igreja Católica. Esse processo doloroso é descrito por João Bénard da Costa no livro que publicou em 2003, com o título *Nós, os Vencidos do Catolicismo*. Bénard da Costa refaz neste livro o percurso de uma geração de católicos, que ainda nos anos 50 rompera o pacto da Igreja com o Estado Novo, depois da carta que o Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes (1958/1964), enviou a Salazar, em 1958. Essa geração de católicos, embora tenha chegado a depositar esperanças no concílio, chegou já vencida aos anos 70 (J. B. da Costa, 2003).



Artes de Ser Católico Português

A religião tem uma função social e as sociedades religiosas têm uma função na vida pública. Em Portugal, na segunda metade do século XX e até aos nossos dias, Frei Bento Domingues constitui a voz que melhor tem interpretado e dado público testemunho da condição antropológica da religião, ela que é índice de cultura e promotora de civilização.

E embora possamos dizer que o pensamento de Frei Bento Domingues toma assento nas ciências da religião, e especificamente na teologia católica, o território epistemológico em que se move, pelas preocupações historiográficas, antropológicas e sociológicas que manifesta, é próprio das ciências sociais e humanas, e especificamente dos estudos culturais.

Ao trazer o catolicismo para o espaço público, Frei Bento Domingues não se tem cansado de interrogar as vertigens do humano, apontando-lhe sempre um horizonte de esperança. A sua palavra, no meio de nós, tem-nos iluminado, qual fulgor frágil, por dentro da nossa precariedade, desesperança e dúvida.

Em cerimónia convocada para o efeito e realizada em fevereiro de 2019, a Universidade do Minho atribuiu a Frei Bento Domingues o grau de doutor *Honoris Causa* em estudos culturais. Nada me poderia dar maior alegria académica do que ver a minha universidade, a Universidade do Minho, impor as insígnias doutorais a este dominicano, assim fazendo valer a grandeza do espírito que a habita (M. L. Martins, 2019b).

Ao prestar este tributo a Frei Bento Domingues, a Universidade do Minho enaltece um pensamento social humanista singular, que sobressai no contexto cultural português, dada a grandeza da atividade científica, pedagógica e cívica do homenageado, o que constitui um exemplo inspirador de sabedoria, tanto para a universidade e a sociedade em geral, como, sobretudo, para as novas gerações de estudantes.

Frei Bento Domingues é um exemplo de sabedoria, porque é extraordinária a sua dimensão humana, como expressão de um alargado conjunto de ideais generosos, de que fez o combate de uma vida. É um exemplo de sabedoria, porque a sua vida teve sempre no horizonte um sentido de comunidade. É um exemplo de sabedoria, porque não receou ser inconveniente, sempre que a necessidade do outro o exigiu. E o maior ensinamento que podemos receber deste dominicano é não termos na vida outra medida que o coração.

Frei Bento Domingues exprime o que em Portugal melhor pode ter a religião, e muito particularmente o catolicismo. Porque, em contrapartida, são demasiadas as sombras e os equívocos em que a Igreja portuguesa se deixou enredar em praticamente 1 século.

Bem sabemos o que Salazar nos andou a ensinar pelo século XX adiante. Oliveira Salazar resumiu, esplendidamente, em janeiro de 1949, na sessão inaugural da “II Conferência da União Nacional,” realizada no Porto, a situação da Igreja em Portugal:

Portugal nasceu à sombra da Igreja, e a religião católica foi desde o começo elemento formativo da alma da Nação e traço dominante do carácter do povo português. Nas suas andanças pelo mundo - a descobrir, a mercadejar, a propagar a fé - impôs-se sem hesitações a conclusão: português, logo católico. (Salazar, 1951)

Ou seja, para Salazar, nação e catolicismo são uma e a mesma coisa em Portugal, devendo por isso ser uma só carne. E por essa razão, não tinha sentido haver no país outra voz que a de quem incarnava o destino nacional, o governo do Estado Novo, comandado desde 1932 por Oliveira Salazar. A Igreja ouviu em 1949 o que já sabia, há muito, porque foi voluntária a sua submissão ao salazarismo. Da conversa com o Regime haviam-lhe sido garantidos, todavia, uns pratos de lentilhas. E esses nunca a Igreja os enjeitou, muito para lá da queda do Estado Novo.

Dois exemplos.

Depois de ter sido aprovada, em 1989, uma Lei de Televisão, que consagrou o fim do monopólio estatal, abrindo a televisão à iniciativa privada, a Igreja veio reclamar um canal de televisão. Em 1990 (3 de outubro), Luís Marques Mendes, porta-voz do governo, defendeu, publicamente, que a Igreja merecia um “tratamento preferencial”, “um tratamento privilegiado”, porque era uma instituição “fundamental na sociedade portuguesa”, tinha “experiência na comunicação social” e constituía uma “tradição moral, cultural e histórica no nosso país”.

E a mesma coisa acontece com a Universidade Católica, como no-lo lembrou a jornalista Alexandra Borges, a 13 de fevereiro de 2019, na reportagem que fez para a TVI 24: a Universidade Católica fatura “mais de 65 milhões euros” e “não paga impostos”; “cobra propinas semelhantes às das outras universidades particulares, mas goza de uma isenção fiscal”. Por sua vez, também foi notícia o despacho informativo da Direção da Faculdade de Medicina da Universidade Católica Portuguesa, com data de 5 de abril de

2021: uma “entrevista de candidatura, 350 €”; a “matrícula anual, 1500 €”; “a propina mensal, 1 650 € (dez meses ao ano)”, como o refere o jornalista e professor universitário, Joaquim Fidalgo, num post que publicou no Facebook, a 16 de setembro, 2021.

Nos dois casos, deparamo-nos com o mesmo velho hábito de um catolicismo que se identifica com a nação conservadora, a troco de um tratamento de privilégio, como se se tratasse de um direito adquirido.

Pois bem, em Frei Bento Domingues (1988/2018) a arte de ser católico português é de uma natureza completamente diferente. Constituiu-se entre nós como a expressão maior de uma Igreja que intervém no espaço público, mas o seu compromisso é o destino da comunidade e dos indivíduos, sobretudo o destino dos mais humildes, dos mais frágeis e dos mais desamparados.

Um exemplo de humanidade e de cidadania como este tem um poder redentor no seio da comunidade. Quando não há meio de abrimos mão da promiscuidade que em permanência abraça a política, a Igreja, a banca e os grandes interesses económicos. Quando nunca se legisla sobre os verdadeiros conflitos de interesses, e as funções de regulador e regulado se misturam à descarada. Quando a luta contra a corrupção parece cingir-se a uma retórica vazia. Quando no Estado ninguém cora de vergonha por o pé lhe andar sempre a fugir para o interesse privado. Quando o espaço da cidadania se comprime, desvitaliza e empobrece, cercado por esta “originalidade portuguesa”: 95 políticos com lugar cativo, como “comentadores pagos”, na rádio, televisão e imprensa escrita, quais guardiões do templo da democracia (*Expresso/R*, na edição de 2 de março de 2019). Quando na semelhança com o passado, Portugal se parece cada vez mais com uma aldeia, em que a capital do país, os partidos políticos e as instituições do Estado estão capturados por redes de proximidade, enredando-se, mais e mais, em solidariedades familiares e de vizinhança.

Exaltemos, pois, quem faz de um sonho de comunidade o único horizonte da sua intervenção pública! E sigamos-lhe o exemplo.



Do Feriado de 15 de Agosto ao Portugal Moderno

Não deve haver muita gente a saber que o feriado de 15 de agosto celebra a “assunção de Nossa Senhora ao céu, em corpo e alma”. E certamente menos serão aqueles que sabem que este dogma foi decretado por Pio XII, quase nos nossos dias, em 1950. Mas um outro dogma sobre Nossa Senhora, o dogma da Imaculada Conceição, tem também uma data recente. Decretou-o Pio IX, em 1884.

E todavia, esta linguagem teológica, que procede por dogmas, está desfadada no tempo. Quando em 1864 Pio IX publicou a encíclica *Quanta Cura*, seguida do *Syllabus Errorum*, apresentando a lista dos “erros da nossa época”, a Igreja enquistou. E com a declaração do dogma da “infalibilidade papal”, feita pelo concílio Vaticano I (1870), gastou o último cartucho. Na realidade, a última das proposições do *Syllabus* tornara tudo em pratos limpos: era um erro o papa “reconciliar-se e fazer acordos com o liberalismo e a civilização moderna”.

Por essa época, na Europa católica, o Estado e a sociedade civil batiam-se contra a religião e a Igreja, procurando emancipar-se da sua tutela. A linguagem moderna tinha como bandeiras a liberdade, a ciência, a secularização, a laicidade, a separação entre o político e o religioso. Porque o que estava em causa era o crescimento humano sem barreiras, a educação laica, a consciência pessoal, a autonomia, a cidadania, a democracia.

Apenas com o Concílio Vaticano II, convocado por João XXIII, a 25 de dezembro de 1961, a Igreja viria a abrir-se à modernidade. Mas não exatamente a Igreja em Portugal. Nas vésperas do concílio, a Conferência Episcopal Portuguesa divulgou numa “Nota Pastoral” (1962) que a doutrina católica “vale para todos os tempos e para todos os povos”. E com esta convicção, os bispos partiram para Roma, sem teólogos nem biblistas que os ajudassem nos trabalhos conciliares. D. Manuel Trindade, bispo de Aveiro, participante no concílio, reconhece, tanto num artigo publicado na *Lumen: Revista de Cultura Para o Clero* (Trindade, 1985), como em *Memórias de um Bispo* (Trindade, 1993), que os bispos portugueses, por essa razão, não puderam “fazer um trabalho de divulgação e explicação da doutrina conciliar”.

Na foz do Arelho, num edifício com as marcas do tempo bem vincadas, existe uma inscrição a informar que foi ali, a 20 de abril de 1911, que Afonso Costa redigiu a Lei da Separação entre o Estado e a Igreja. Por um lado, a religião católica deixava de ser a religião do Estado. Mas, por outro, todas as igrejas ou confissões religiosas passavam a ser autorizadas.

Ao ser instaurada a república, a 5 de outubro de 1910, Afonso Costa, então Ministro da Justiça, tomou medidas que garantiam atualidade às leis de Pombal, as quais em 1759 expulsaram do reino os jesuítas, e também as leis de Joaquim António de Aguiar, “o mata frades”, que em 1834 banuiu as ordens religiosas, alegando que não eram compatíveis “com a civilização e luzes do século, nem com a organização política que convém aos povos”. E a lei da separação apenas veio agravar a confrontação entre a Igreja e a república, envenenando o clima social, fazendo aumentar a desconfiança entre as duas instituições e afastando da república o país rural.

Passeando por Roma, enquanto visitava uma profusão de igrejas, de uma opulência tão majestática quão assombrosa, opulência essa que todavia esmaga o humano, fechando-o à relação, à compaixão e à solidariedade, fui lendo o esplêndido livro de Luís Machado de Abreu (2019), *Portugal Anticlerical – Uma História do Anticlericalismo Português*. E rememorei, sobretudo, o que foram as últimas décadas de mobilização anticlerical em Portugal, os 30 anos que precederam a implantação da república e acompanharam a promulgação da legislação republicana antirreligiosa de 1910 e 1911. A Igreja era o inimigo a abater, porque a sua visão do mundo se opunha à civilização e à organização do Estado moderno.

Portugal Anticlerical (Abreu, 2019) é um livro de grande atualidade, que nos ajuda a compreender a nossa história recente, permitindo desfazer, além disso, muitos equívocos, que se perpetuam.

A 15 de agosto de 2019, num post publicado no Facebook, Rui Estrela, estudioso do Estado Novo, apresentou Portugal como “um lindo exemplo para o mundo da sã convivência entre o Poder Temporal e o Poder Espiritual”. Porque o Estado e a Igreja seriam, em Portugal, “dois poderes que atualmente se respeitam e se entreejudam”.

No entender de Rui Estrela terão contribuído “para este avançado estado civilizacional”: a Lei da Separação do Estado das Igrejas de 1911 (laicidade do Estado); a Concordata de 1940 entre a Santa Sé e a República Portuguesa; a adoção pelo Papa Leão XIII da política de “*ralliement*” na relação entre os Estados; e o pontificado de João XXIII, juntamente com o Concílio Vaticano II.

Ora, a meu ver, nenhuma das razões que Rui Estrela apresenta para fundamentar o “lindo exemplo para o mundo”, que o nosso país constituiria, comprova a tese que propõe. Em primeiro lugar, Portugal não é sequer um protagonista influente, neste movimento filosófico e político, que na Europa

católica emancipa o Estado e a sociedade civil da influência da Igreja e afirma a autonomia de um pensamento laico. Portugal tem como modelo a França, seguindo-lhe as pisadas, laicas e anticlericais.

Vejam os casos da política de “*ralliement*”, proposta por Leão XIII à Igreja de França, em 1892. Tradicionalmente, ser católico era ser monárquico. Mas com a consolidação da III República francesa, o Papa propôs a colaboração dos católicos com o regime republicano, salvaguardando assim a possibilidade de eles poderem defender o catolicismo no parlamento laico. Ora, esta tese apenas em 1922 viria a ser acolhida em Portugal, quando Salazar, então militante do Centro Católico Português, a apresentou ao II Congresso deste partido e aí a viu aprovada.

Vejam também o caso da concordata. Ao estabelecer que a nomeação dos bispos tivesse o parecer favorável do Estado e ao impedir o divórcio a quem se casasse pela igreja, o que a concordata significava era a celebração de um novo pacto entre o Estado e a igreja. E bem se enganou quem acreditou que a carta que o Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes (1958/1964), escreveu a Salazar, em 1958, pudesse desfazer a comunhão estabelecida entre a Igreja e o Estado Novo. O bispo amargou um exílio de 10 anos, sem que o episcopado esboçasse o mínimo protesto. Apenas um frade dominicano, com o nome civil de Joaquim Faria (1958), saiu em sua defesa ao escrever *Uma ‘Carta Vermelha’ do Sr. Bispo do Porto?*.

Em conclusão. Não é por ser um país moderno que Portugal constitui um exemplo para o mundo, embora não seja pequena coisa que Portugal integre o movimento filosófico e político que faz a modernidade.



De D. Tolentino de Mendonça ao Portugal Anticlerical

Em outubro de 2019, José Tolentino Mendonça foi elevado a cardeal, em Roma, depois de em 2018 ter sido nomeado arcebispo, além de arquivista e bibliotecário da Santa Sé.

O aplauso nacional foi unânime, com as televisões e os jornais a fazerem larga cobertura do acontecimento. E não é de agora que de todas as bandas da sociedade portuguesa se cantam hossanas a Tolentino Mendonça. O Estado português já havia feito comendador da Ordem do Infante D. Henrique, em 2001, e da Ordem Militar de Sant'Iago da Espada, em 2015, este homem da Igreja, poeta, ensaísta, biblista e professor universitário.

Não tem, pois, nada de surpreendente que a 6 de outubro de 2019, o Presidente da República Portuguesa, Marcelo Rebelo de Sousa, e a Ministra da Justiça, Francisca Van Dunem, se tenham deslocado a Roma para, em representação do Estado português, estarem presentes na cerimónia que elevou Tolentino Mendonça a cardeal.

Neste contexto, é curioso que Luís Machado de Abreu tenha publicado neste mesmo ano de 2019, pela Gradiva, *Portugal Anticlerical – Uma História do Anticlericalismo*. Porque, ainda há 1 século, Portugal vivia numa república anticlerical. Ao ser instaurada a república, em 1910, o Ministro da Justiça, Afonso Costa, deu atualidade às leis de Pombal, as quais em 1759 escorraçaram do reino os jesuítas, e também às leis de Joaquim António de Aguiar, “o mata frades”, que em 1834 extinguiu as ordens religiosas, por não serem compatíveis “com a civilização e luzes do século, nem com a organização política que convém aos povos”. E a Lei da Separação entre o Estado e a Igreja, redigida pelo mesmo Afonso Costa, em 1911, apenas veio agravar a hostilidade entre as duas instituições, envenenando o clima social, fazendo aumentar a desconfiança entre elas e afastando o país rural da república.

Na realidade, Afonso Costa tratou a Igreja Católica, em bloco, como se fosse o mesmo que uma congregação de jesuítas. As políticas anticlericais atingiram então a fase mais aguda nos planos, legislativo e institucional, sendo vista a Igreja Católica como uma instituição concorrente da república, por representar e organizar o poder espiritual. O anticlericalismo político foi, com efeito, um veículo de emancipação das consciências individuais e de experiências de cidadania. Mas a atitude anticlerical perseguia um conjunto alargado de objetivos. Procurava, por um lado, a reforma da Igreja, “beberrona, comilona, ociosa e devassa”, porque, na cómica expressão de Nicolau Tolentino, “todo o frade machucho engrila a pança”. Afirmava,

por outro lado, a autonomia do Estado e da sociedade civil, impondo uma cultura laica. Batia-se, ainda, por uma nova organização do Estado e pela modernização do país.

Portugal Anticlerical, de Luís Machado de Abreu (2019), é uma obra monumental, que se ergue sobre a nossa história, da Idade Média aos séculos XIX e XX. Mas é tanto mais atual quanto é um facto que analisa acontecimentos que constituem traços marcantes da nossa história, traços que nela abrem caminho à modernidade.

A questão do anticlericalismo está intimamente associada, com efeito, à história social, política, religiosa e cultural do povo português, em particular à história dos dois últimos séculos. Sobretudo no decorrer do século XIX, da Monarquia Liberal em diante, o anticlericalismo tomou a forma de uma luta titânica e visceral pela afirmação da soberania nacional e pela supremacia do poder temporal sobre o poder eclesiástico. Portugal seguia, então, as pisadas da política laicizante da III República francesa, onde medraram e de onde irradiaram o positivismo, o racionalismo, o livre-pensamento, o cientismo, assim como os ideários do socialismo, do republicanismo e do anarquismo.

Mas a igreja não se ficou e cavou, então, as trincheiras que pôde. É certo que o Tribunal da Inquisição, criado em Portugal, no ano de 1536, pelo Papa Paulo III, foi encerrado por um decreto governamental de 1821. Mas Pio IX publicou em 1864 a encíclica *Quanta Cura*, com o *Syllabus*, uma lista dos “erros modernos”. E o mesmo Papa, Pio IX, que convocou o Concílio Vaticano I, viu ser aí declarado, em 1870, o dogma da infalibilidade pontifícia. Por sua vez, Leão XIII publicou em 1879 a encíclica *Aeterni Patris*. Com ela, decretou a “filosofia perene”, com a qual procurou restaurar a “filosofia Cristã nas Escolas Católicas no Espírito do Doutor Angélico, São Tomás d’Aquino”. Em 1891, o mesmo Papa publicou *Rerum Novarum*, uma encíclica sobre “a questão social”, acolhendo oficialmente o mundo operário como um novo espaço para o exercício pastoral da Igreja.

Atacando violentamente a *Rerum Novarum*, Afonso Costa, então com 24 anos, defendeu em Coimbra, em 1895, uma tese de doutoramento sobre *A Igreja e a Questão Social*. Porque o que é que pretendia a encíclica do papa, no entendimento de Afonso Costa? Estando convencido de que a Igreja tinha o destino traçado, Afonso Costa vê nesse seu interesse pelo mundo do trabalho o “fim egoísta, mas bem natural, dos que sentem vacilar as bases, fugir a vida ou faltar o ar – viver um pouco mais ainda”. Para Afonso Costa, havia o cristianismo primitivo, que, esse sim, “abriu os braços às doutrinas

comunistas e deu força às aspirações dos proletários”. Mas já não era esse o caso, há muito tempo. Hoje, as doutrinas de Leão XIII expressas na *Rerum Novarum* são “inúteis, inoportunas, antiquadas, perigosas, excessivamente retrógradas”.

À primeira república de Afonso Costa, seguiu-se, entretanto, o salazarismo. E, finalmente, Estado e Igreja puderam enlaçar-se num abraço prolongado, que durou quase 50 anos. Mas o enlace não passou de um abraço de urso, com a Igreja a amouchar, metida no bolso do Estado autoritário, até 25 de abril de 1974.

E é verdade que embora se trate de uma memória um tanto recalcada entre nós, o anticlericalismo permanece, ainda hoje, como uma atitude difusa que marca a nossa vida cultural, os costumes e a mentalidade coletiva. Por esta razão, as televisões e os jornais bem podem lançar ao vento a boa nova que vem de Roma, anunciando a elevação de José Tolentino a cardeal. Portugal, esse, não vive apenas “à sombra da Igreja”, como queria Oliveira Salazar. Também vive da memória dos estrénuos combates que o abriram à modernidade.



A Páscoa, o Deus Geómetra de Timeu e o Coronavírus

Em Ponte de Lima existe um Parque de Jardins, instalado na margem direita do Rio Lima. Esta instalação de jardins foi inaugurada, em 2005, e todos os anos se realiza aí um Festival Internacional de Jardins, em que é eleita uma temática específica. O parque compreende, assim, um fundo de jardins permanentes, como num museu falamos das coleções permanentes. E tem também jardins sazonais, como num museu nos referimos às coleções temporárias.

Em 2010, os jardins inspiraram-se na teoria matemática do caos, aplicada muitas vezes para explicar fenómenos meteorológicos, o movimento de placas tectónicas, variações no mercado financeiro, e também o crescimento de populações. Remete para a geometria não clássica dos fractais (do latim *fractus*, fração, quebrado), para a incerteza, as realidades complexas, a instabilidade e as consequências inesperadas na nossa vida, decorrentes de uma qualquer alteração do seu curso habitual. Por exemplo, decorrentes de catástrofes, na linguagem do matemático francês, René Thom (1983).

Os Jardins do Caos constituíram uma coleção composta por um conjunto de 11 jardins. A lição que os acompanhou a todos foi a de que o caos semeia acaso, imponderabilidade, incerteza e imprevisibilidade na nossa vida. O caos assemelha-se a um lugar vago, impreciso e indeciso, destinado a acolher as formas de vida no seu devir. Podemos dizer que se trata de um espaço maleável, em que as coisas tanto aparecem como desaparecem, presas a traços e a vestígios daquilo a que chamamos memória. E é exatamente num espaço assim que a catástrofe do coronavírus transformou a nossa vida, num lugar vago, impreciso e indeciso.

Mas é este espaço inquietante, habitado pelo coronavírus, que tem a virtude de acolher, tal um dos Jardins do Caos de Ponte de Lima, formas imaginárias surpreendentes, formas que remetem para traços e vestígios das metamorfoses por que passa a nossa civilização, a nossa memória cultural e a nossa vida pessoal.

Um dos jardins do caos chamava-se o Jardim das Incertezas. Nele podia ler-se a máxima seguinte: “a ordem é um breve fragmento do caos, sendo o lugar de um controlo humano imaginário”. Ou seja, a ordem é uma ilusão de controle, um mero estado imaginário.

E o que podemos dizer, hoje, é que, mais do que nunca, a ordem é, por toda a parte, no seio da comunidade humana, a mediação tecnológica. É ela que está na base do processo coletivo de configuração e construção identitárias, e também da tecelagem e da produção, tanto de memórias sociais, como

de memórias individuais. Esta ordem compreende posts em blogs e em redes sociais, que retomam vídeos, filmes, registos de voz, fotografias, cartazes, textos... E compreende também novas formas de comunicação digital interativa, como no caso das reuniões virtuais, assim como das conferências e seminários científicos, e das provas e concursos académicos, igualmente virtuais. E compreende, ainda, modelos emergentes de interação, como acontece com as aplicações e os videojogos, muito concorridos, hoje, nestes dias de confinamento domiciliário.

Em todos estes casos, trata-se de uma atividade lúdica, que podemos apelidar de “bricolage”, retomando o termo utilizado por Lévi-Strauss (1958) para caracterizar o processo narrativo que constitui o mito, enfim, para nos caracterizar a nós próprios, que somos animais de fala mítica. A esta atividade lúdica, coletiva, de construção identitária e de produção de memórias, Derrida (1967) chamou-lhe “mitopoética”.

E é neste sentido que se organiza, hoje, praticamente toda a programação dos canais de televisão generalista, que não se resume ao obsessivo e melancólico tema das notícias e reportagens sobre a pandemia. Com os cidadãos encerrados em casa, todo o tempo que escapa aos fastidiosos boletins médicos e às declarações de responsáveis políticos, sobre o avanço da doença, sobre o seu combate, e sobre as suas consequências, políticas, económicas, financeiras, no mercado de emprego, na comunidade em geral, é preenchido pelas televisões generalistas a declinar mitopoéticas, com concertos de música, comédia, poesia, canto, dança, concursos, jogos...

A declinação da vida como um jardim de plantas, o que quer dizer, como uma mitopoética, obriga-nos a um ofício de artesão, ou seja, a um ofício de poeta, de quem põe e dispõe flores, com proporção, equilíbrio e justiça, tal o deus géometra que conhecemos em *Timeu*, um dos diálogos de Platão. A nossa vida é, todavia, um jardim de ordem incerta, mesmo perigosa, porque fazemos a experiência da vida como quem faz uma travessia, e não como quem faz uma passagem, uma viagem controlada, como aprendemos com João Guimarães Rosa (1967/2001), no *Grande Sertão: Veredas*. A passagem fala-nos de uma experiência controlada, dominada, sem mistério nem magia, ou seja, também sem poesia. E no entanto, tudo na vida é, definitivamente, não controlado, o que quer dizer, travessia.

Podemos fazer a passagem de um rio, de uma para outra margem. Nas passagens existe a habitualidade de um caminho conhecido. Mas coisa diferente é a experiência de uma travessia, que é uma viagem perigosa e nos mantém sempre em sobressalto. Fazemos a travessia de um oceano, de um

deserto, de um mar de tentações... fazemos a travessia da vida como quem atravessa a noite, de olhos bem abertos, sonhando poder desse modo chegar de pé ao nosso destino. Era George Steiner (1971/1992) quem numas notas para “a redefinição da cultura” nos advertia *No Castelo do Barba Azul* sobre a necessidade de abrir “a última porta para a noite”, porque “abrir portas é o trágico preço da nossa identidade”.

A pandemia do coronavírus levou-me pensar no sentido da Páscoa. Tanto para judeus, como para cristãos, a Páscoa é a convocação a uma reconstrução essencial, a uma transfiguração. Convoca-nos a declinar a vida e a construí-la como quem constrói um jardim de plantas. Nesse jardim não podemos deixar de dispor flores como um poeta, com proporção, equilíbrio e justiça. Trata-se, sempre, de um trabalho artesanal, que artesanais não podem deixar de ser os trabalhos de uma vida, mesmo nos seus momentos superiores, quando uma vida se encontra em situação limite. Disso são exemplo, por exemplo, os 3.000 voluntários, que responderam à chamada para a prestação de cuidados em lares de terceira idade, no combate imposto pelo coronavírus (*Expresso*, 11 de abril de 2020). A Páscoa, seja para judeus, seja para cristãos, reconduz-nos à palavra essencial, fazendo-nos percorrer os lugares do invisível do visível, que é um trabalho de resistência e transformação, lá onde se estabelece o sentido de comunidade. A Páscoa nunca foi outra coisa que uma última palavra da vida sobre a morte.



4. A LIBERDADE

4.1.

O Imaginário Salazarista: O Passado Como se Fora Presente³⁸

As formas simbólicas existem na cultura, umas vezes de um modo discreto, outras vezes de um modo secreto, e ainda, noutros casos, de um modo ostensivo (Maffesoli & Bourseiller, 2010, p. 185). A minha proposta é a de tomar as formas simbólicas em que consistem o *messianismo* e o *sebastianismo* na cultura portuguesa como mitos de origem no salazarismo e de os encarar como uma presença ostensiva na cultura durante o Estado Novo.

³⁸ Este texto retoma o estudo que publiquei em 2014, com o título “Os Mitos de Origem no Salazarismo - O Passado Como se Fora Presente” (M. L. Martins, 2014b).

Por *messianismo* e *sebastianismo*, quero dizer essa “arte” peculiar de ser português (Pascoais, 1915/1978), ou então esse “enigma” (Leão, 1960/1998; Pessoa, 1934/1986), um “imaginário profundo”, que compreende, nas palavras do antropólogo Gilbert Durand (1986), quatro grandes grupos míticos: “a nostalgia do impossível”, “o fundador vindo de fora”, “o salvador oculto” e “a transmutação dos actos” (p. 11)³⁹.

Começo por chamar a atenção para a importância do rei fundador no imaginário salazarista. D. Afonso Henriques era filho de um nobre da Borgonha, o Conde D. Henrique, que veio para o noroeste peninsular ajudar Afonso VI, rei de Leão e Castela, na luta pela reconquista cristã, combatendo os sarracenos e escoraçando-os para sul. Sucedendo ao pai, que é um fundador vindo de fora, D. Afonso Henriques continuou a tarefa da reconquista, fundando o Reino de Portugal. Combateu, então, os mouros até Ourique, depois de conquistar Santarém e Lisboa.

Por sua vez, a grande “Exposição do Mundo Português”, de 1940, celebrou a fundação de Portugal em 1140, consagrando-lhe um pavilhão, onde pontificava a estátua de D. Afonso Henriques⁴⁰. Mas as grandes festividades da fundação foram repartidas entre Lisboa e Guimarães, a cidade-berço da nação portuguesa, tendo sido reconstruído ao gosto medieval o Castelo de Guimarães.

O grupo mítico do “salvador oculto” alude, por sua vez, ao *destino providencial de um país que “nasceu à sombra da Igreja”* (Salazar, 1951, p. 371), ou seja, à sombra do cristianismo, e que contou, desde o começo, com a intervenção divina na luta contra os sarracenos, por muito que o historiador Barradas de Carvalho (1974) tenha contraposto que Portugal nasceu bem mais da luta contra os reinos cristãos de Leão e Castela do que da luta contra os mouros, uma luta que aliás estava concluída por volta de meados do século XIII, com os limites do reino de Portugal praticamente definidos em termos definitivos (p. 33).

Mas foi à sombra do cristianismo e da intervenção divina que o salazarismo viu D. Afonso Henriques travar um combate em Ourique contra cinco reis mouros; foi à sombra do cristianismo e da intervenção divina que Portugal viu restaurada a independência do país, em 1640, quando D. João de

39 Vão também neste sentido, explorando o *imaginário profundo do povo português*, essa espécie de enigma e de arte, *O Destino Manifesto*, de Sónia Pedro Sebastião (2012), e *Traços Fundamentais da Cultura Portuguesa*, de Miguel Real (2017).

40 Sobre a “Exposição do Mundo Português”, ver Martins et al. (2011): “O ‘Mundo Português’ da Exposição de 1940 em Postais Ilustrados: O Global Numa Visão Lusocêntrica”.

Bragança coroou Nossa Senhora da Conceição como rainha de Portugal, uma vez vencido o jugo filipino. E foi ainda à sombra do cristianismo e da intervenção divina que Portugal combateu a república maçónica e anti-clerical, com a intervenção direta de Nossa Senhora de Fátima, em 1917, preparando a nossa salvação, como podemos dizer, lembrando as palavras com que, mais tarde, o Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira se haveria de referir a Fátima, uma salvação que ocorreria por Salazar, a partir de 1928⁴¹.

Entretanto, para falar como Gilbert Durand (1986), “a nostalgia do impossível” está nos “sonhos com asas de caravelas” (p. 21), de um país com um temperamento colonial e uma missão civilizadora. Está, enfim, na celebração da expansão e do império⁴².

Quanto à “transmutação dos actos”, ou seja, quanto ao conjunto mítico que nos permite ver o milagre na natureza, enfim, ver “per interiores oculos”, o segredo está na identificação de Salazar com uma “boa dona de casa”, que nos livra da II Guerra Mundial e converte Portugal num “paraíso claro e triste”, como se referiu a Portugal Saint-Exupéry, na *Lettre à un Otagé* (Carta a um Refém; 1959), depois de ter passado pela “Exposição do Mundo Português”, em dezembro de 1940⁴³. O paraíso “claro e triste”, podemos dizê-lo, é o de uma dona de casa que imagina um império.

É este último mitologema (Durand, 1982)⁴⁴, o da “transmutação dos actos”, que permite reinterpretar os mitos salazaristas de origem da nossa identidade coletiva como “saudade” e “sebastianismo”. *Saudade*, enquanto memória obsessiva de um passado, exaltando a *concordia*: um Portugal-quinta,

41 Numa carta enviada a Salazar, o Cardeal Cerejeira escreve o seguinte: “foste tu o escolhido pela Providência para realizares tão grandes coisas quase miraculosamente. (...) E o milagre de Fátima está à vista. Tu estás ligado a ele: estavas no pensamento de Deus quando a Virgem SS.ma preparava a nossa salvação. E ainda tu não sabes tudo... Há vítimas escolhidas por Deus pa. orarem por ti e merecerem pa. Ti.” (Cerejeira, como citado em Nogueira, 1980, p. 49).

Sobre o caráter fundador que Fátima tem para o salazarismo e sobre a encarnação deste mito pelo próprio Salazar, veja-se Martins & Cunha (1988) “Salazar et Fatima: Entre Politique et Religion”, e também M. L. Martins (2000), “Fátima na Ambivalência das Suas Expressões”.

42 Na “Exposição do Mundo Português”, de 1940, existia uma secção colonial, dedicada à expansão e à conquista. E a “Nau Portugal”, reconstituição de um galeão da carreira das Índias, ancorada no Tejo durante a exposição, foi mesmo uma das suas coqueluches. Entretanto, no mesmo ano de 1940, foi inaugurado, em Coimbra, o Portugal dos Pequenitos, um jardim temático e pedagógico, mandado construir por Bissaya Barreto, com o propósito de retratar a portugalidade e a presença de Portugal no mundo.

43 “Quando em Dezembro de 1940 atravessei Portugal em direcção aos Estados Unidos, Lisboa apareceu-me como uma espécie de paraíso claro e triste. Muito se falava então de que estava iminentemente uma invasão, e Portugal agarrava-se à ilusão da sua felicidade” (Saint-Exupéry, 1959, p. 389).

44 Na proposta mitológica de Gilbert Durand, um mitologema é um conjunto mítico, constituído por mitemas. Por sua vez, um mitema é a unida semântica mínima de análise do mito (Durand, 1982, p. 85).

a “pequena casa lusitana”, de que nos fala Camões, o país-aldeia rural. E *sebastianismo*, enquanto tentativa mística de um futuro, fazendo a exaltação do *imperium*: um Portugal-império, que deu “novos mundos ao mundo”, e “se mais mundos houvera, lá chegara”. Trata-se de um Portugal-império, que Fernando Pessoa espiritualizou, sublimando-o na língua e na cultura portuguesa, e que ainda hoje subsiste revivescente na expressão de lusofonia⁴⁵.

A relação entre estas duas figuras de Portugal, a de saudade e a de sebastianismo, é dada pela epopeia das Descobertas – a glória do passado que se torna modelo da glória futura. *Saudade*, pois, do tempo medieval, saudade do Portugal rural, diligente e virtuoso, à maneira de “uma boa dona de casa”: solidamente ancorada no meio das coisas e das gentes, docemente católica e supersticiosa, que tanto vai à igreja como à bruxa, de doces costumes e paixões⁴⁶. E *sebastianismo*, enquanto imagem gloriosamente épica, imagem do Portugal navegador-guerreiro das caravelas, sedento de aventura, voltado para o mar, apaixonado, violento e de uma religiosidade ternamente mística⁴⁷.

O Regime de Verdade

Quando nos referimos aos mitos de origem de uma comunidade, seja ela local ou nacional, quero dizer, quando nos referimos a uma qualquer estrutura mítica, não podemos deixar de salientar que nenhuma estrutura

45 Não é pelo lado da identificação de Salazar com uma “boa dona de casa”, que é uma figura maternal, que Fernando Rosas lê a *saudade* de um tempo medieval, enfim, a *concordia* de um país rural. É antes pela “honrada modéstia de um caseiro rural” (Rosas, 2012, p. 352). E da mesma forma, também não é pela exaltação do navegador-guerreiro das caravelas, enfim, pela exaltação do *imperium*, que Fernando Rosas (2012) lê o *sebastianismo* salazarista, mas antes pela invocação da figura do “guerreiro moderno e viril” (p. 352). As imagens convocadas por Fernando Rosas (2012) acentuam as características de um regime, a seu ver, “de vocação totalitária”, que age pela força e violenta “os espaços tradicionais da privacidade ou da autonomia”, manifestando, pois, uma “natureza comum” aos regimes nazi e mussoliniano (p. 352). Por sua vez, as figuras da “dona de casa” e do navegador-guerreiro das caravelas apenas assinalam a natureza de um regime autoritário, um regime “limitado pela moral e pelo direito” (Salazar, 1935, p. 80), que Luís Cunha (2001) caracteriza “menos como coerção violenta do que como paternalismo” (p. 89).

46 É a nostalgia do campo e da ingenuidade rural, essa patente hostilidade de Salazar pela industrialização, que origina o “mito da camponesa alegre, trabalhadora (não assalariada, é claro) e prolífica” (Belo et al., 1987, p. 268). Do mesmo modo, é esta nostalgia do campo que promove “a mística da intimidade do lar”, que constitui a família como “uma solidão necessária à ordem salazarista”, um filtro de disciplina e controle, um factor de normalização (M. L. Martins, 1986, p. 79). A figura da “boa dona de casa”, rural, como interpretação da “saudade”, enquanto destino nacional, tornou-se de tal maneira ostensiva, durante o Estado Novo, que nas festas populares da Senhora da Agonia, de Viana do Castelo, em 1935, a cidade, com a nostalgia da aldeia que já não era, viu a Rua Cândido dos Reis, decorada de cima a baixo e dos dois lados da rua, com lavradeiras gigantes, trajadas à vianesa, de cestos à cabeça (M. L. Martins et al., 2000, p. 93).

47 É esse todo o sentido, por exemplo, do Padrão dos Descobrimentos, que repartiu com a nau “Portugal” as atenções da “Exposição do Mundo Português” de 1940, em Lisboa. Idealizado pelo arquiteto Cottinelli Telmo, e com baixos-relevos de guerreiros e navegantes, talhados pelo escultor Leopoldo de Almeida, o Padrão dos Descobrimentos, um monumento sobranceiro ao Tejo, em forma de quilha, com o Infante D. Henrique ao leme, originariamente feito com materiais perecíveis, veio, numa forma mais simplificada relativamente à forma original, a ter uma réplica em pedra, em 1965, em homenagem ao arquiteto-chefe da exposição.

simbólica funciona fora do regime de verdade próprio de uma determinada sociedade. E quando digo um regime de verdade, quero assinalar uma “política geral” do sentido, que elege determinados tipos de discurso e os faz funcionar como verdadeiros.

Olhada deste ponto de vista, toda a estrutura mítica dá-nos a visão daquilo a que Michel Oriol (1979) chamou em tempos a “ideologia da identidade”, querendo com isso significar que toda a estrutura simbólica nos dá a dimensão institucional da identidade, ou seja, nos dá as expressões oficiais que objetivam a identidade⁴⁸. Podemos então dizer que os mitos de origem salazarista, na exata medida em que constituem uma realidade produzida e gerida institucionalmente, escondem a prática organizada do Estado e dos aparelhos institucionais. Dando forma a determinadas representações da identidade nacional, os mitos de origem salazarista estão sujeitos a um determinado regime de verdade, pelo que constituem uma expressão ideológica que *reforça uma dominação política e económica*. Nas palavras de Luís Cunha (2001), as representações da identidade nacional sob Salazar afirmam como indiscutível, objectivo, natural, aquilo que é construído, e por isso provisório, sujeito à erosão do tempo. Uma indagação sobre os mitos de origem no salazarismo não pode deixar de se articular, então, com uma estratégia de desocultação simbólica: e cabe-nos a nós captar sentidos por detrás das práticas sociais. Porque, como foi assinalado em tempos por Pierre Bourdieu (1980a), “as classificações práticas estão sempre subordinadas a *funções práticas* e orientadas para a produção de *efeitos sociais*” (p. 65).

A pergunta que se impõe é então a seguinte: que regime de verdade foi esse que vigorou durante o Estado Novo e se impôs à estrutura imaginária profunda do povo português? Que “política geral do sentido” foi essa? O regime de verdade salazarista encena a identidade nacional como *um discurso que reina sobre o espaço e sobre o tempo*, enunciando-se de acordo com *uma lógica exclusivista*: de um lado, a salvação da nação, que devém *una, regenerada, verdadeira*; do outro, a sua perdição às mãos de um anti-cristo, que *a irracionaliza, perverte e falsifica*⁴⁹. Através de exercícios do olhar, da memória, do desejo e da vontade, o regime de verdade salazarista impõe-nos um imaginário coletivo, que preserva a *unidade* da nação e combate a sua

48 Pierre Bourdieu, que diferentemente de Michel Oriol não faz a distinção entre identidade produzida e identidade instituída, radicaliza a tese de Oriol e atribui à palavra institucional um “*intuitus originarius*”, cujo modelo é a palavra divina (Bourdieu, 1982, p. 21).

49 Saliento, entretanto, duas coisas relativamente à ordem discursiva salazarista: por um lado, que a identidade nacional (“a alma da pátria”) se encontra na “ideia de salvação, isto é, de destino e de grandeza nacional” (Gil, 1995, p. 22); por outro, que a verdade é “natural” (p. 14).

fragmentação; realiza a *regeneração* nacional e combate a sua degenerescência; cumpre a *verdade* da pátria e combate a sua dissimulação e contrafação.

Ocupei-me da relação deste regime de verdade com a temporalidade, e portanto com a memória histórica, no livro que escrevi, em 1990, intitulado *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (M. L. Martins, 1990/2016), insistindo, designadamente, nas figuras de decadência, degenerescência e doença da nação, contrapondo-as às imagens da sua reabilitação, regeneração e saúde. Nesse ensaio, insisti, da mesma forma, na relação entre o regime de verdade salazarista e o espaço, analisando as figuras de *unidade nacional* e *reta razão*, assim como as imagens que se lhes contrapõem de *fragmentação e ordenamento irracional* do espaço nacional⁵⁰.

Tempo e espaço constituem, pois, a cena sobre que se ergue a representação da identidade nacional. Tomo o exemplo dos *partidos políticos*. É verdade que no regime de verdade salazarista os partidos políticos são recusados por não reproduzirem a nação na sua verdadeira natureza. São importações do liberalismo, e por isso fazem-na entrar em decadência, provocando a sua degenerescência. Mas este discurso sobre a memória histórica não é tudo. Os partidos políticos são recusados, também, porque fragmentam o espaço nacional, que se quer uno. São a figura de um país não conforme ao *bom senso de uma reta razão*, ou seja, são *uma irracionalidade*.

Interrogando a lógica de produção da “verdade nacional” nos anos 30 e 40 em Portugal, vemos o país tomar *o recorte de um puro passado*, um passado feito de *tradição autoritária e espiritual*, que é “a tradição dos nossos bispos e reis” (Salazar, 1951), como se lhe referiu Salazar; um passado que é feito também de *temperamento rural*, pela efabulação dos traços de caráter do povo português (trabalho, sacrifício e independência); um passado que nos constitui, ainda, como *herdeiros de um destino colonial e de uma missão civilizadora*⁵¹. Este *puro passado*, que compreende também um *temperamento colonial*, levou Maria Manuel Baptista a escrever, em 2017, a obra *O ‘Génio Colonial’ Português*.

A exemplaridade desta tradição exalta, ao mesmo tempo, a *concordia* de um “país-aldeia-rural” e o *imperium* dos novos mundos que a “pequena casa lusitana” deu ao mundo. Esta exemplaridade faz o país conviver a tal ponto

50 Ver M. L. Martins (1990/2016), especificamente, no que respeita ao tempo, as páginas sobre o “dispositivo eugénico” (pp. 87–104), e no que respeita ao espaço, as páginas sobre o “dispositivo ético” (pp. 67–86).

51 Sobre a lógica de produção da verdade nacional no salazarismo, aquilo a que chamei “dispositivo alético”, ver M. L. Martins (1990/2016, pp. 105–124).

com o passado que Portugal passa a conceber-se apenas como “uma espécie de *repetição* do já feito e do já sido”, como assinalou em tempos Eduardo Lourenço (1990, p. 10).

Três Momentos Emblemáticos

O salazarismo foi mais simbolismo, sonhos e crenças, e especificamente, *saudade* e *sebastianismo*, do que ideias. Ele está longe, com efeito, de se esgotar na ideologia sombria de *um Estado que cumpriu uma função nacionalista e clerical*, que se revestiu de *uma forma autoritária antidemocrática* e que invocou *uma legitimidade corporativista*. Estas ideias serviram, sobretudo depois do termo da II Guerra Mundial, para nos esquecer do mundo e aos olhos do mundo – foi esse, aliás, o sentido profundo do “orgulhosamente sós”⁵². Sem dúvida que o salazarismo durou porque foi uma força real, uma razão armada de baionetas, com exército, polícia, censura e degredo. Mas ele durou, de igual modo, porque abriu de par em par as portas do *oriente* simbólico da pátria lusitana, fazendo-nos penetrar sem esforço artificial, e como que naturalmente⁵³, nesta sobrenatureza que constitui o “destino” de uma pátria⁵⁴. E o destino da pátria lusitana é, sem dúvida, a vontade de um povo; e são-no, igualmente, as vicissitudes da história, a conquista de um império, a especificidade de uma língua. Todos estes traços constituem os vários *orientes* simbólicos do destino nacional⁵⁵.

52 Confrontado com o sistemático isolamento diplomático na Organização das Nações Unidas, dada a recusa de Portugal encetar o processo de descolonização, e a braços com uma guerra colonial em três frentes, reprovada pela comunidade internacional, em fevereiro de 1965 Salazar traça o rumo para Portugal, em nome da integridade da pátria: o país poderá estar sozinho, mas é orgulhosamente que se apresenta diante de todas as nações.

53 “Fazer viver Portugal habitualmente” foi um propósito reiteradamente sustentado por Salazar numa entrevista concedida a Henri Massis (1961), um intelectual maurassiano, da Académie Française. “Não”, confessa-lhe Salazar, “nada de injeções fortes que excitam mas não curam. Devolver a saúde, mas nada de fazer subir a temperatura, reencontrar o equilíbrio, o ritmo habitual. Proceder como a natureza!...” (Massis, 1961, p. 74).

Esta ideia de fazer Portugal participar “naturalmente” do seu destino decorre também da imagem do parafuso, utilizada por Salazar numa entrevista a António Ferro (1933): “um parafuso que verrou lentamente sem ferir a madeira, que faz pressão doce mas constante, penetrando pouco a pouco, sem provocar a reacção viva da matéria” (p. 152).

54 O cumprimento de uma identidade (nacional) não pode fazer-se senão através da fidelidade a uma vocação, a um apelo ou a uma convocação – que com Goethe e Spengler podemos chamar “destino” (*Schicksal*; cf., Durand, 1980, pp. 130–131).

Digamos, entretanto, que a nenhuma pátria, antiga ou moderna, é recusado o “destino”. Este está ao alcance reflexivo de uma pátria que se conheça a si mesma, e não pertence especificamente a uma cultura privilegiada nem a nenhuma raça eleita.

A noção de “destino” é, no entanto, problemática, fazendo-nos pensar num qualquer “resíduo” cultural, quando são as comunidades humanas que produzem a sua história.

55 Já o referia em 1990: “se o Estado corporativo pôde implantar-se beneficiando de uma série de alianças táticas (...), é porque não foi simplesmente um caso de polícia e exército (...) mas porque é também uma técnica e um saber (disciplinares) que estruturam o corpo social ao serem nele projectados” (M. L. Martins, 1990/2016, p. 14).

Sendo simbolismo, o salazarismo foi sonho. Ao projetar a imagem de um país antigo, tradicional e humilde, um país que todavia sonha um império, um país de alma heróica e santa, feita de “sonhos com asas de caravelas”, na expressão de Gilbert Durand (1986, p. 21), o salazarismo foi, sobretudo, “saudade” e “sebastianismo”. *Saudade*, como lembrança obsessiva de um passado; e *sebastianismo*, como ensaio místico de um futuro (M. L. Martins, 1990/2016, pp. 79–90).

Este conjunto perfaz uma unidade coerente, feita de *história e de heroicidade*, de *povo e de tradição*, de *império e de gênio civilizador*, que foi gerida e mobilizada pelo regime de verdade salazarista, ou seja, por uma “política geral de sentido”, de modo a produzir efeitos na ação social e política. Os mitos de origem no salazarismo, mitos que são conformes à ideia de uma natureza de pátria autoritária e espiritual (“a autoridade dos nossos bispos e reis”; Salazar, 1951), configuraram *a identidade nacional como a de um país “uno, multirracial e pluricontinental”, vindo a servir, por um lado, uma política ruralista, corporativa e doméstica, amassada num espírito de miséria*⁵⁶, e por outro lado, *uma política colonialista*, que se ergueu, enquanto pôde, mas muito para lá dos ventos que sopravam da história.

Na história do salazarismo existem três momentos particularmente emblemáticos: a “Exposição Colonial do Porto”, de 1934; o concurso para eleger a aldeia mais portuguesa de Portugal, de 1936; e a “Exposição do Mundo Português”, de 1940⁵⁷.

No que respeita à “Exposição Colonial do Porto” e ao “saber etnográfico” que a acompanha, com a realização, no Porto, do “I Congresso Português de Antropologia Colonial”, em 1934, e com o envio de missões antropológicas às colónias, há que assinalar que o que aí se enuncia não é o gosto pelo entendimento da diferença. Enuncia-se, antes, o olhar legítimo lançado sobre os povos colonizados – na expressão da época, “a pretalhada”, “as raças inferiores”, “as raças atrasadas” (Azevedo, s.d., p. 6). Demonstração exuberante de domínio cultural e político, quer a exposição colonial, quer

⁵⁶ A política económica salazarista revia-se na parábola da “boa dona de casa”. Com efeito, “quando realmente sabe, é inteligente, trabalhadora e zelosa”, a mulher emprega no seu pequeno mundo familiar “os mesmos princípios de economia, de moderação no gastar e de aproveitamento das pequenas coisas que já notámos como segredo da indústria – restos de comida, aparas de hortaliça, pratos arranjados com outros que não serviam já, farrapos que servem para um tapete, pedaços de panos para qualquer coisa e roupa transformada, como fazia aquela mãe que mandava a um filho umas calças novas feitas dumas velhas do pai, e pedia-lhe que lhas devolvesse depois de usadas, para fazer outras novas para um irmãos mais pequeno” (Salazar, 1928, p. 591).

⁵⁷ Em 1934, na “Exposição Colonial do Porto”, o antigo Palácio de Cristal foi chamado Palácio das Colónias. Mas a majestosa encenação da exposição de 1940, de uma cidade feita aldeia, reclamava mais um jardim que um palácio – daí que a sua denominação tenha sido “Jardim Colonial”.

o discurso antropológico que a acompanha, servem um projeto de integração nacional, neste caso um projeto de redução da diversidade a uma identidade que não se discute.

Se olharmos, entretanto, o concurso promovido pelo Secretariado da Propaganda Nacional para eleger a “aldeia mais portuguesa de Portugal”, importa acentuar que o que está em jogo não é tanto “escolher uma aldeia particularmente ‘típica’ ou preservada”, mas legitimar, essencialmente, um modelo de sociedade ruralista, feito de “habitualidade” e tradição (M. L. Martins, 1996, pp. 39–41).

E, de igual modo, podemos referir-nos à “Exposição do Mundo Português”. O que aí se manifesta não é a verdade da nação. É antes “a verdade que convém à nação” (Medina, 1990, pp. 45–47). Através de uma estética da ordem, patenteia-se na exposição um poder que mostra o exemplo e afirma verdades incontestadas para impor uma disciplina que conduza a nação ao seu futuro. Também na exposição se dá, pois, “a interpretação da cultura do povo como tradição e ‘habitualidade’” (L. Cunha, 2001, p. 85). Mas acontece aí, igualmente, a projecção do império, um “sonho necessário, feito de diferenças domesticadas e de ambições universalistas” (L. Cunha, 2001, p. 85). Com efeito, ao exhibir os nativos das colónias e os seus usos, não se esclarece um estilo de vida; mostra-se antes aquilo que se domina (M. L. Martins, Bandeira et al., 2011).



4.2. Crónicas

Era uma Vez um País

Em 1933, António Ferro publicou *Salazar – O Homem e a Obra*. O livro resulta de um conjunto de entrevistas que António Ferro fez para o *Diário de Notícias*. O próprio Salazar redigiu o prefácio.

Numa das entrevistas, Ferro dá conta de um soneto, que se encontrava emoldurado na parede do gabinete em que Salazar trabalhava. Tratava-se

do célebre soneto de Christophe Plantin, intitulado “A Felicidade Deste Mundo”. O poema fora escrito à mão, pelo próprio punho de Salazar, na língua original. E a ideia de Plantin sobre a felicidade veio Salazar a convertê-la em modelo de vida para Portugal.

“Ter uma casa limpa, aconchegante e bela,/ um jardim florido com canteiros fragrantés,/ frutas frescas, bom vinho, e as crianças distantes,/ para gozar em paz a fiel presença dela”.

“A casa limpa, aconchegante e bela” é Portugal. E o “jardim florido com canteiros fragrantés, frutas frescas, bom vinho” é a visão de um Portugal rural, o modelo que Salazar queria para o país. Por sua vez, os portugueses seriam “as crianças distantes”, que gozariam “em paz a fiel presença” de uma casa sossegada, uma casa entregue ao cuidado de Salazar.

Em 1928, pouco tempo antes de sobraçar a pasta das Finanças, no governo da ditadura militar, Salazar fez uma conferência, em Coimbra, no Centro Académico de Democracia Cristã, intitulada *Doas economias*. Uma era a economia capitalista. A outra era a da “boa dona de casa”, com a qual Salazar se identificava e que iria propor ao país, ou impor, dado que não havia diferença.

“Sem dívidas, questões e sem qualquer querela,/ herança a repartir, parentes litigantes, contentar-se com pouco, evitar intrigantes/ e viver com justiça uma vida singela”.

E, com efeito, Salazar, que se preocupava com o escudo forte e um país sem dívidas, pôs Portugal a ouvir e a falar a uma só voz, combatendo as vozes que não passassem de “plantas exóticas importadas”. E projetou para a nação o sonho, que o identificava a si próprio: uma política “comezinha e modesta que consiste em se gastar bem o que se possui e não se despende mais do que os próprios recursos”.

“Com franqueza jovial, sonhar, sem ambições,/ cultivar com prazer as caras devoções, dominando o desejo e as tentações da sorte”.

Nesta estrofe, faz-se saber em que é que consiste uma vida singela. Ser modesto, o que quer dizer, sonhar sem ambições; cultivar as devoções (no original: “*dire son chapelet*”, o que significa, rezar o terço); e fixando um rumo, segui-lo, não se perdendo em apetites desvairados, nem se fiando na Virgem.

“A alma livre mantendo, o raciocínio forte,/ e em paz, a conversar com Deus, em orações,/ aguardar sem temer a presença da morte”.

Ao manter forte o raciocínio, dir-se-ia que temos aqui o argumento para a “ditadura da inteligência”, que foi a maneira como Henri Massis, um maurrasiano da Academia Francesa, caracterizou, em 1938, o Estado Novo português.

Mas, por outro lado, o poema fala de “aguardar sem temer a presença da morte”, rezando, conversando com Deus. De facto, tendo-se inteiramente consagrado à nação portuguesa, Salazar podia esperar, tranquilamente, o término do seu longo consulado, não vislumbrando, aliás, outro destino para o país. Mesmo que sozinho no concerto das nações, Portugal, se tivesse que morrer, morreria “orgulhosamente só”, não apenas como regime autoritário a sonhar um império, mas também como regime ruralista e “à sombra da Igreja”.

E assim decorreram 40 anos, com Portugal a “viver habitualmente” (Salazar, como citado em H. Massis, 1939).

Mas, no verão de 1968, quando Salazar passava férias no forte de Santo António do Estoril, ao sentar-se numa cadeira, fê-lo lançando o corpo para trás. A cadeira desconjuntou-se e Salazar caiu desamparado, batendo violentamente com a cabeça no chão. Ainda trabalhou durante 1 mês. Mas a queda teve consequências que vieram a revelar-se fatais.

O livro que José Pedro Castanheira, António Caeiro e Natal Vaz publicaram, em 2018, fala-nos em *A Queda de Salazar*, numa escrita primorosa, elegante, ágil e fluida, dos 2 anos que precederam a morte de Salazar.

A Queda de Salazar (Castanheira et al., 2018) revisita o “paraíso, claro e triste”, em que Portugal se havia transformado, e de que nos deu conta Antoine de Saint-Exupéry, na sua *Lettre à un Otage* (Carta a um Refém), em 1959. Reconstitui, pois, a atmosfera e o ambiente em Portugal num período curto, que vai da queda de Salazar, em agosto de 1968, à sua morte, em julho de 1970. Fala-nos, então, do sobressalto, da inquietação e da intriga, que sacudiram o país naqueles 2 anos. E ao fazê-lo recapitula os anos do salazarismo, os de um país vigiado pela censura e esquecido de si.

A Queda de Salazar (Castanheira et al., 2018) ocupa-se desses dias febris que se seguem à queda de Salazar. Um mês de trabalho, com Salazar já afetado pela queda. A deterioração da sua saúde, seguida do internamento no Hospital da Cruz Vermelha, em Lisboa, com uma intervenção cirúrgica, de urgência, para remover um hematoma. Depois, o país e o mundo suspensos da sala de espera do hospital, onde todos os dias era improvisada pelo menos uma conferência de imprensa, com os regulares boletins médicos sobre o estado de saúde do Doutor Salazar. E foram desfiadas as razões médicas,

que começaram com um otimismo moderado e acabaram em franco entusiasmo, fazendo os dignitários do regime respirar de alívio.

Mas um inesperado acidente vascular cerebral colocou Salazar em coma e transmitiu a certeza de que nada voltaria a ser como dantes na vida do regime. Deu-se, então, a turbulenta corrida à substituição de Salazar na chefia do Estado. As personalidades de que se falava à boca pequena, ou no maior sigilo, e a subida de Marcello Caetano ao poder.

Salazar regressa, depois, ao palacete de São Bento, residência oficial do presidente do conselho, por insistência de Maria de Jesus, a governanta de Salazar, sem que Américo Thomaz, Presidente da República, e Marcello Caetano, Presidente do Conselho de Ministros, se tenham oposto. Era como se no destino de Salazar se jogasse o destino do país.

Dá-se, ainda, a ocultação da verdade a Salazar, que se manteve na ignorância e na suposição de que se mantinha como chefe do governo. Ficcionava-se a realidade de Salazar. Mas uma tal ficção cobria como um manto sombrio a realidade do país.

A Queda de Salazar (Castanheira et al., 2018) propõe-nos um majestoso coro de vozes num país febril, a viver um período dramático da sua história e dividido entre a necessidade de ter que abandonar o passado, que todavia tragicamente o constituía como uma sombra pesada, e a obrigação de ter que se fazer à estrada para abrir um caminho novo.

O 28 de maio afundava-se. Mas aquela madrugada que esperávamos demorou ainda 4 longos anos.



Filhos da Madrugada

Em março de 1928, a um mês de ocupar a pasta das Finanças no governo da ditadura, saída do golpe militar de 28 de maio, Salazar viu ser-lhe publicado na revista *Estudos*, do Centro Académico da Democracia Cristã de Coimbra, o texto “Duas Economias” (Salazar, 1928). “Moderação no gastar e aproveitamento das pequenas coisas”, eram esses os princípios a que a economia do país deveria submeter-se. A política ruralista, corporativa e doméstica, amassada num espírito de miséria, que Salazar iria catapultar para topo do Estado, tinha princípios que não iam além daqueles a que “uma boa dona de casa” deveria obedecer:

restos de comida, aparas de hortalíça, pratos arranjados com outros que não serviam já, farrapos que servem para um tapete, pedaços de panos para qualquer coisa e roupa transformada, como fazia aquela mãe que mandava a um filho umas calças novas feitas dum as velhas do pai, e pedia-lhe que lhas devolvesse depois de usadas, para fazer outras *novas* para um irmão mais pequeno. (Salazar, 1928)

Mas, desde aquela madrugada que esperávamos, desde aquele “dia inicial inteiro e limpo”, cantado por Sophia de Mello Breyner Andresen (1977), que Portugal, “emergindo da noite e do silêncio”, deixou para trás um regime de natureza nacionalista e clerical, com uma forma autoritária antidemocrática, e uma legitimidade corporativista.

Com Salazar ao leme, Portugal teve um imaginário de império, do Minho a Timor. Mas “a boa dona de casa” que sonhava com caravelas, viu o sonho tornar-se num pesadelo, a partir de 1961, primeiro, com a anexação de Goa pela União Indiana, depois, com a guerra em três frentes, em Angola, Moçambique e Guiné.

A revista norte-americana, *Monocle*, dedicou a Portugal um caderno de mais de 60 páginas, na edição de março de 2017, apresentando-o como um país moderno. Para a *Monocle*, Portugal surpreendeu o mundo em 2016, pelo arrojo da sua solução governativa, que resulta de um entendimento de partidos à esquerda, garantindo, de uma assentada, a paz social e os limites do défice orçamental, ditados pela União Europeia.

E tanto como um destino turístico de eleição, Portugal é, para a *Monocle*, um país com cidades que são hoje capitais da cultura, da moda e do design; um país com indústrias inovadoras, suportadas por tecnologia avançada, sendo disso exemplo a indústria das energias renováveis, especificamente da energia eólica; um país em que surgem cada vez mais indústrias criativas.

Com um crescimento económico reduzido (1,6% do produto interno bruto, em 2016), Portugal está, todavia, na média da Comunidade Europeia, sendo o défice orçamental de 2,0% e andando o desemprego pelos 10% da população ativa, quando, por exemplo, a Espanha tem o desemprego a 18,2% e a Itália a 12%.

Dá-se o caso, entretanto, de que 2016 foi, para Portugal, um ano de acontecimentos improváveis. Venceu o campeonato europeu de futebol, o que é um feito singular e notável, pela mediatização ímpar deste desporto e pela sua importância social e económica, em todo o mundo. Viu, também, ser eleito para Secretário-Geral das Nações Unidas, o seu antigo Primeiro-Ministro, e também Alto Comissário da ONU para os Refugiados, António Guterres, o que constituiu um acontecimento estrondoso, à escala global, e de um simbolismo inigualável para Portugal e para o mundo lusófono, que veem a língua portuguesa ganhar cartas de alforria no contexto internacional.

Podemos, pois, dizer que passados mais de 40 anos sobre o 25 de Abril, a revolução cumpriu todas as suas promessas, os célebres três “D” da revolução, “Democratizar, Descolonizar e Desenvolver”. Com efeito, Portugal não é mais um país “orgulhosamente só” no concerto das nações, tolhido pela censura e esmifrado pela Polícia Política (PIDE). Pelo contrário, viu as suas antigas colónias tornarem-se países independentes e orgulha-se de ser um dos países da União Europeia.

E, no entanto, Portugal também vive algumas das maiores assombrações com que se debatem, hoje, os países ocidentais. A especulação financeira desenfreada e a ganância das suas elites têm empurrado o país para crises desesperadas. De 2011 a 2015, Portugal foi sujeito a uma intervenção da “Troika”, sendo dilacerado por políticas austeritárias, ditadas pelo Fundo Monetário Internacional, pela Comunidade Europeia e pelo Banco Central Europeu.

Foi-lhe vendida a ideia de que o povo vivia “acima das suas possibilidades”. E um programa de privatizações acelerado ditou a venda a pataco das principais empresas públicas portuguesas, o que coloca em risco a própria capacidade do Estado para tomar decisões autónomas em setores estratégicos da vida nacional.

Entretanto, a “geração mais bem preparada de sempre”, de jovens licenciados de todas as especialidades, viu o país bater-lhe com a porta na cara, sendo obrigada a emigrar. E com o país amarrado ao cais, tal um barco exausto, banqueiros, empresários e políticos, aos magotes, puderam refastelar-se

em paraísos fiscais, apodrecendo de ricos, enquanto sucessivos bancos entravam em falência: Banco Português de Negócios, Banco Privado Português, Banco Espírito Santo, Banif..., mesmo o banco público, a Caixa Geral de Depósitos, viu-se na necessidade de uma recapitalização forçada de biliões de euros.

Em democracia, é um facto, Portugal tornou-se num país de pardalões e de gábirus, de alto coturno, com uma classe política e económica de costas voltados para o cidadão comum.

Mas o maior elogio que é possível fazer, hoje, à “Revolução dos Cravos” é o de associar o fado do país à “liberdade livre”, figurada em tempos pelo poeta António Ramos Rosa (1962). Portugal é um país de liberdade. E é essa a principal conquista do 25 de Abril.



Paris e um Não-Sei-Quê de Abril

Foi a 10 de novembro de 1970. Sérgio Godinho tinha 25 anos e terminava com “Maré Alta” a sua atuação no concerto “Chanson de Cobat Portugaise” (“Canção Portuguesa de Combate”), que se realizava na Maison de la Mutualité, em Paris. Com ele estavam Tino Flores, Luís Cília e José Mário Branco. Andavam todos na casa dos 20 anos. Tino Flores tinha 23, Luís Cília 27 e José Mário Branco 28. Nesta festa da canção portuguesa, canção de combate e de exílio, fechou o concerto Zeca Afonso. Tinha 41 anos e era já uma referência para esta geração de jovens cantores, exilados em França. No ar ecoava já um não-sei-quê de abril, que todavia apenas seria a madrugada que todos esperavam, “o dia inicial inteiro e limpo”, do poema de Sophia, quatro anos mais tarde (Andresen, 1977). Mas Sérgio Godinho cantava, em Paris: “a liberdade está a passar por aqui. Maré alta! Maré alta! Maré alta!”.

Abriu o concerto José Mário Branco com a “Ronda do Soldadinho”. “Um e dois e três/ era uma vez/ um soldadinho/ de chumbo não era/ como era/ o soldadinho”. “Soldadinho lindo/ era o rei/ da nossa terra,/ fugiu para França/ pra não ir/ matar na guerra”. A denúncia da guerra colonial e o combate ao regime salazarista eram os temas desta geração de cantores. Depois da canção de abertura, por José Mário Branco, atuou Sérgio Godinho. Além de “Maré Alta”, e entre outras canções, cantou “O Charlatão”. “Na travessa dos defuntos/ charlatões e charlatonas/ discutem dos seus assuntos/ repartem-se em quatro zonas/ instalados em poltronas”. “Entre a rua e o país/ vai o passo de um anão/ vai o rei que ninguém quis/ vai o tiro dum canhão/ e o trono é do charlatão”.

Seguiu-se Tino Flores. As suas canções prolongavam um compromisso político marxista-leninista, de filiação maoísta. No exílio em França, Tino Flores era um ativista político, que intervinha junto de comunidades de emigrantes portugueses, procurando consciencializá-las sobre a necessidade da revolução. E o seu repertório de canções tinha esta marca, assumidamente política e panfletária. Em termos musicais afastava-se da balada popularizada por Zeca Afonso, retomando toadas populares tradicionais.

Num ritmo com ressonâncias a malhão-malhão e com versos mal-amanhados, Tino Flores começou a sua atuação cantando o seguinte: “se tu não sabes/ tens que aprender/ não te ensinaram/ vou-te dizer/ se há pobres e há ricos/ esta coisa não está bem/ os ricos só comandam/ e são os pobres que trabalham”. E continua noutra canção: “esta sociedade capitalista tem de desaparecer/ e se alguém não gosta quero lá saber”, “pela ciência marxista/ eu lutarei até morrer/ e se alguém não gosta/ quero lá saber”.

José Mário Branco, que tinha feito a abertura do concerto, cantou outras canções, concluindo a sua atuação com “Queixa das Jovens Almas Censuradas”, um poema de Natália Correia. “Dão-nos a capa do evangelho/ e um pacote de tabaco/ dão-nos um pente e um espelho/ pra pentearmos um macaco”. “Dão-nos um nome e um jornal/ um avião e um violino/ mas não nos dão o animal/ que espeta os cornos no destino”. O acompanhamento foi feito com guitarra clássica, em praticamente todas as canções. Tino Flores, com canções ritmadas ao gosto popular, na base do malhão e da chula, também utilizou a harmónica. Esta festa de canções, de combate e de exílio, mostra-nos o génio de José Mário Branco como extraordinário compositor, e também de Sérgio Godinho como incomparável letrista, a um tempo sarcástico, verrinoso e visionário.

Mas é Luís Cília quem verdadeiramente se destaca. Conheceram em 1962 Daniel Filipe, poeta nascido em Cabo Verde, tendo sido por sua influência que passou a musicar poesia. Já em França, estudou guitarra clássica e composição. As canções de Luís Cília são sobretudo baladas, esplendidamente cantadas e acompanhadas à guitarra clássica. Abriu a sua atuação com a canção “Exílio”, musicando um poema de Manuel Alegre: “venho dizer-vos que não tenho medo/ a verdade é mais forte do que as algemas/ venho dizer-vos que não há degredo/ quando se traz a alma cheia de poemas”. Cantou, depois, “Há-de Haver...”, com versos de José Saramago: “poesia tardia que não chega/ a dizer nem metade do que sabes:/ não calas, quando podes, nem renegas/ este corpo de acaso em que não cabes”. Também cantou, do poeta João Apolinário, “É Preciso Avisar”. “É preciso avisar toda a gente/ dar notícia informar prevenir/ que por cada flor estrangulada/ há milhões de sementes a florir”. E concluiu a sua atuação com o poema “Sou Barco”, do historiador e poeta, António Borges Coelho. Este poema havia sido composto no Forte de Peniche, junto ao mar, quando Borges Coelho, que era membro do Partido Comunista, aí esteve encarcerado. “Sou barco abandonado/ na praia ao pé do mar/ e os pensamentos são/ meninos a brincar”. “Ó mar, venha a onda forte/ por cima do areal/ e os barcos abandonados/ voltarão a Portugal”.

Zeca Afonso encerrou o concerto. Cantou “Na Rua António Maria”, uma canção que desmascarava a “primavera marcelista” e a polícia política da Direção Geral de Segurança (DGS), como maquilhagens, tanto do salazarismo como da PIDE. “Aldeia da roupa branca/ suja de já não corar/ o zé povo foi pra França/ não se cansa de esperar”. “Mas eles Conceição vão/ lambar as botas/ comer à mão/ dum novo Pina Manique/ com outra lábria/ com outro tique”. Seguiram-se duas canções de inspiração popular: “Ao Passar em

Carapeços” e “Natal dos Simples”. E cantou, ainda, “Os Vampiros”. “No céu cinzento sob o astro mudo/ batendo as asas pela noite calada/ vêm em bandos com pés veludo/ chupar o sangue fresco da manada”. “Eles comem tudo, eles comem tudo/ eles comem tudo e não deixam nada”.

Quando Zeca Afonso se preparava para uma última canção, com que o concerto iria ser encerrado, o barulho na sala subiu de tom e isso embaraçou-o: “ou on chante, ou on parle” (cantamos, ou falamos). Desafiou, então, os manifestantes a subirem ao palco para apresentarem as suas razões. Ao microfone, alguém colocou a seguinte questão: “eu queria saber se as canções que ouvimos aqui são as canções do povo. Exceto algumas do Tino Flores, não vemos aqui os problemas dos camponeses e dos operários”. Zeca Afonso interpelou-o: “quantas vezes ouviste o povo? Diz lá, concretamente...” Faltavam ainda quatro longos anos para emergirmos, finalmente, “da noite e do silêncio” (Andresen, 1977). Mas nestas canções de exílio correm já as águas da liberdade, sem dúvida desencontradas e em convulsão. Numa levada, em que se misturavam sonhos de socialismo, comunismo e maoísmo, vieram a desaguar todas no 25 de abril de 1974, ressoando a partir daí, em turbilhão, pelas ruas de um país inteiro.



O Elogio do Portugal Democrático

Ruth Manus é uma jovem brasileira, advogada e docente universitária em São Paulo. Assina um blogue e é colunista. Em novembro de 2016, escreveu no *Observador* uma crónica sobre Portugal. E diz, a páginas tantas:

todo país do mundo deveria ter uma data como o 25 de abril para celebrar. Se o Brasil tivesse definido uma data para celebrar o fim da ditadura, talvez não observássemos com tanta dor a fragilidade da nossa democracia. Todo país deveria fixar o que é passado e o que é futuro através de datas como essa. (Manus, 2016)

Em 2018, pediram-me uma crónica para o jornal brasileiro *Correio do Povo*, de Porto Alegre, sobre o que restava da Revolução dos Cravos. Em síntese, escrevi o seguinte: a principal conquista do 25 de Abril foi a liberdade; porque é em liberdade que se faz hoje o quotidiano do meu país.

Com efeito, apenas em democracia é possível ter uma Procuradora Geral da República como Joana Marques Vidal, e procuradores como Rosário Teixeira, a fazerem livremente o seu trabalho. Embora em democracia não estejamos imunes a personagens como o Procurador-Geral Pinto Monteiro, cuja tarefa parece ter-se esgotado na encomenda política e na higienização da corrupção.

Apenas em democracia é possível levar um ex-Primeiro-Ministro a tribunal. Embora, dificilmente, com as regras democráticas que temos, um governante corrupto venha a ser condenado na próxima década, e mais dificilmente, ainda, venha alguma vez a bater com os costados na cadeia.

Apenas em democracia é possível termos juízes como Carlos Alexandre. Embora a democracia não evite o florescimento de juízes venais, como Rui Rangel, e escorregadios, como Noronha Nascimento.

Apenas em democracia é possível levar a tribunal banqueiros, gestores e empresários corruptos, como Ricardo Salgado, João Rendeiro, Almeida e Costa, Zeinal Bava e Henrique Granadeiro. Embora a democracia não tenha podido impedir que algumas das principais empresas portuguesas tenham sido vendidas a pataco, e mesmo destruídas, sendo o caso mais clamoroso o da Portugal Telecom.

Apenas em democracia é possível uma solução governativa do tipo da “Geringonça” (com o partido socialista, apoiado pelo partido comunista e pela esquerda radical), uma solução que fez em fanicos a teoria antidemocrática de “partidos do arco da governação” e de “partidos de mero protesto”.

E a “Geringonça” deu a António Costa um desígnio nacional, tornando-o bem maior do que o Partido Socialista. E fez quebrar a empedernida rigidez do Partido Comunista Português. E tornou o Bloco de Esquerda bem mais do que um chá dançante, espirituoso.

Apenas a “Geringonça” pôde resgatar o Partido Socialista daquilo que tem sido a sua fatalidade: o clientelismo, os interesses espúrios e as negociatas, que em nada o têm distinguido do Partido Social Democrata e do Centro Democrático Social – Partido Popular. Foi com essa solução política que o clima social e democrático se desanuviou, a ponto de se respirar bem melhor hoje do que ontem. Foi com a “Geringonça” que a esquerda acordou para uma política nacional, quando quatro 4 passadas sobre a Revolução de Abril, ainda hoje é perseguida pela sombra de uma prática política, sem génio e ineficaz, e de não ser capaz de romper, afoitamente, com uma prática política clientelar e de compadrio.

E, todavia, a democracia não impediu (nunca impede) que a ordem democrática possa descambar para o abismo, sendo capturada por uma qualquer quadrilha de políticos, banqueiros e empresários, servida por uma tropa de choque de jornalistas, a patrulhar a espaço público e a intoxicá-lo. Assim como não impediu que políticos sem grandeza pudessem catapultar-se para a frente dos destinos do país, como foi o caso de José Sócrates.

A democracia dá-se bem com as *offshores* e com todas as atividades especulativas, que não têm qualquer correspondência com o trabalho, nem com a riqueza por ele produzida. O mercado global entronizou na cidade as finanças e a especulação bolsista, pelo que a ordem mundial é ditada, hoje, pelo Banco Mundial, e especificamente na Europa, pelo Banco Central Europeu.

Em todo o mundo, os bancos tornaram-se a única realidade verdadeiramente soberana e são a nova potência de ocupação, que a todos subjugam. Para alimentar as crises deste flagelo, que percorre a cidade em devastação, estamos todos mobilizados, total e infinitamente.

Em Portugal, a ordem financeira e especulativa tem permitido que uns tantos banqueiros, políticos e empresários vivam à tripa forra, endossando aos contribuintes contas atrás de contas, de milhares de milhões de euros de prejuízos. Mas o atual cancro da sociedade globalizada, de *offshores* e atividades especulativas, apenas pode ser combatido em democracia.

Em democracia não fomos capazes de impedir o Estado de torrar milhares de milhões de euros nos bancos afundados, por se terem entregues a todo o tipo de atividade especulativa e ruínosa. Mas tem que ser possível conhecer

a lista dos grandes devedores dos bancos, onde o Estado não para de enterrar milhares de milhões de euros dos cidadãos portugueses.

Apenas em democracia é possível configurar a política como sonho – sonho de humanidade. E, todavia, a democracia encolhe os ombros à prática política, que cada vez mais se afasta da ideia de serviço à comunidade e permite que uma praga de moléstias a tenham enxameado, designadamente, o aparelhismo, o carreirismo e o oportunismo.

A democracia deu-nos António Guterres, Mário Soares, Jorge Sampaio e Mário Centeno. Mas foi com ela, também, que chegaram à ribalta política personagens sem alma, como Durão Barroso. E outros, com alma danada, como José Sócrates, Manuel Pinho, Armando Vara, Dias Loureiro e Duarte Lima.

Em democracia podemos ter, é verdade, políticos enrolados com empresários e banqueiros, e uma classe política, em que o pé descamba constantemente para pequenas e grandes mordomias, para pequenas e grandes aldrabices.

Em democracia, tanto a política, como o jornalismo, não podem deixar de ser, todavia, atividades turvas. Porque turva é a natureza humana e turva é a vida em liberdade. Provavelmente, em democracia, há tantas personalidades ínvias como personalidades decentes, e há tão más práticas como boas práticas.

Mas não temos desculpa: as desgraças em democracia são da nossa responsabilidade. À democracia não há que pedir outra coisa que não seja as condições para exercer a liberdade. No entanto, o bom e o mau uso da política, tal como o bom e o mau uso do jornalismo, não são apenas da responsabilidade dos profissionais da política e do jornalismo; são-no, igualmente, da responsabilidade dos cidadãos.

O criminoso pode gritar que está a ser injustiçado. E pode mesmo assalariar uma legião de jornalistas para gritar esta impostura por cima dos telhados. Por outro lado, ninguém vai acabar os seus dias na cadeia, por inventar e propalar notícias falsas, ou por fazer campanhas enganosas. Aliás, ninguém desconhece que a imprensa passa a vida em campanha, a garantir respeitabilidade a quem a não merece.

Mas um país democrático, um país que assegure as condições do exercício da liberdade, é a garantia para o cidadão de que o medo não pode constituir desculpa. Em democracia, todos podem exercer um combate de cidadania, sem nada a temer, sem cobardia. E é essa a sua incomparável grandeza.



O País de Abril e a Nossa Época

Para um país que saía do salazarismo, o 25 de Abril foi, sem dúvida, “o dia inicial inteiro e limpo”, cantado por Sophia de Mello Breyner Andresen (1977). Todos os sonhos de comunidade, mesmo que atabalhoadamente expressos, tornaram-se possíveis. E um sentido de humanidade, nem sempre muito esclarecido, passou a habitar-nos, como sempre acontece a quem emerge “da noite e do silêncio” (Andresen, 1977).

Passaram, entretanto, quase 50 anos. E pensar a comunidade humana hoje, em Portugal e no mundo inteiro, requer que prestemos uma particular atenção à condição tecnológica da época. As tecnologias da informação e da comunicação fizeram o mercado global, reunindo num único mercado todas as bolsas, de Nova Iorque a Changai, Tóquio, Francoforte, Londres, Paris... E a globalização do mercado apanhou no vórtice da mobilização tecnológica todas as coisas deste mundo, bens, corpos e almas, que se converteram em mercadoria. E tudo ficou sujeito à competição, ao empenedimento, à estatística e ao ranking, e alimentado por startups, *web summits* e spin-offs.

A própria cultura não pode ser pensada fora deste movimento de mobilização tecnológica. Em todas as suas práticas, o mundo é hoje mobilizado por tecnologias, sobretudo por plataformas móveis de comunicação, informação e lazer (iPads, tablets e smartphones), e também por novas formas de interação social (entre as quais, as redes sociais), e ainda por modelos emergentes de interação (como é o caso das aplicações e dos videojogos). Neste contexto, tem sentido falarmos de identidades híbridas. Ser europeu, ou ibero-americano, africano, latino-americano, lusófono... assinala a condição transnacional e transcultural da cultura, que torna possível não apenas o desenvolvimento de imaginários comuns, ao nível planetário, como, de igual maneira, uma partilha de sonhos coletivos.

Acolher e enfrentar o desafio, que hoje nos é colocado pelas tecnologias da informação e da comunicação, convoca-nos a fazer uma navegação através do ciberespaço: sites, portais, blogues, jogos eletrónicos, repositórios digitais e museus virtuais. Mas, na realidade, o homem contemporâneo está desafiado a enfrentar a hibrididade de todos os espaços. Porque os espaços do quotidiano se tornaram híbridos, ao constituírem-se hoje como objetos técnicos. Produzidos tecnologicamente, os espaços do quotidiano, sejam eles centros comerciais, cinemas e outras salas de espetáculo, sejam estações de comboio, aeroportos, museus e bibliotecas, misturam a técnica com a vida, o orgânico com o inorgânico.

Navegar por este novo território é um desafio deveras aliciante, porque da resposta que lhe dermos depende o futuro do humano. “Lá onde está o perigo, também cresce o que salva”, dizia o poeta alemão Hölderlin (como citado em Heidegger, 1954/1988). E é esse o desafio que enfrentamos. Estendendo-se da cultura às artes, o desafio a dar à condição tecnológica da nossa época convoca, por exemplo, as práticas dos profissionais do novo contexto digital, particularmente dos web designers, curadores online, gestores de museus virtuais, ativistas da web, youtubers, influencers.

Qualquer atividade humana produz cultura. E como a prática quotidiana dos indivíduos de hoje passa por uma filiação tecnológica, a cultura, ela própria, torna-se digital. Estes novos ambientes têm a ver com uma espécie de sensibilidade da época, com as nossas emoções e sensações. Porque aconteceu com a nossa época aquilo a que Mario Perniola (1994/2004) chamou de “sex appeal do inorgânico”. O inorgânico é aqui o tecnológico. E os objetos técnicos estabelecem uma ligação sensorial connosco, uma ligação com a nossa pele, o que quer dizer, com as nossas emoções.

E também os média passam por este processo e exprimem esta sensibilidade. Os média nasceram como uma promessa de cidadania, ao serviço da sociedade democrática, exercendo a vigilância sobre os poderes públicos e as instituições, e instruindo os cidadãos sobre as decisões a tomar no espaço público. No entanto, como a experiência contemporânea é uma experiência tecnológica, os média estão sujeitos a este mesmo movimento. O que quer dizer que os média refletem as condições da época, que são tecnológicas, e as contradições que a própria época tem, por razões que são também tecnológicas. Nestas circunstâncias, os média passaram a constituir um instrumento da ordem do espetáculo, tendo um compromisso apenas com a emoção, o que corresponde, na realidade, a uma retração do pensamento e do espírito crítico.

A mobilização tecnológica da época tornou manifesto um mal-estar na cultura e no humano, que se tem generalizado pelo facto de o mal-estar ser concomitante ao sentimento de impotência, relativamente ao atual estado do mundo. A este respeito, lembro as alterações climáticas, de que são um gritante exemplo, tanto os incêndios florestais, em Portugal e na Califórnia, de 2017, como o ciclone tropical Idai, de 2019, em Moçambique. No fundo, a nossa relação com as tecnologias diz muito sobre a nossa identidade, assim como sobre a relação que mantemos com o planeta, cujas capacidades se vão exaurindo, por responsabilidade nossa.

Mas um outro mal-estar cultural, que é também um mal-estar político, são os nacionalismos, assim como as convocações ao patriotismo. O nacionalismo e o patriotismo significam hoje meros tribalismos, o que quer dizer, egoísmos, que desenvolvem sentimentos racistas, propagam a intolerância ao outro e destilam ódio àquele que é estrangeiro.

Nas atuais circunstâncias do mundo, a única pedagogia, política e cultural, que me parece fazer sentido, é a que nos coloca do lado da comunidade humana como um todo, mantendo e alimentando sempre um sentido de humanidade.

Mas nos últimos tempos, temos visto aproximarem-se da boca de cena da história, a multidão, o populismo e o nacionalismo, que fomentam toda a espécie de egoísmo, promovem a xenofobia e a intolerância, e colocam em risco a comunidade humana.

Nestas condições, o humano passou a viver em sobressalto e em desassossego, assim como todas as instituições, que até então o garantiam, pois que também elas entraram em crise. E os média exprimem esta condição da época, pelo que manifestam cada vez maiores dificuldades na promoção da cidadania e na proteção e aprofundamento da democracia.



Ainda Abril. De um Sonho de Liberdade à Instalação da Impunidade

Foi há menos de 50 anos que, da “noite e do silêncio” (Andresen, 1977), emergimos para a liberdade. Mas com o tempo, os sonhos de comunidade, mesmo que atabalhoadamente expressos, parecem dar lugar a uma comunidade sem sonho. E o sentido de humanidade, ainda que mal esclarecido, parece ter-se afundado na crise do humano.

De acordo com o *Jornal Económico* (4 de março de 2019), entre 2008 e 2018, as “ajudas” do Estado ao sistema financeiro português custaram aos contribuintes cerca de 17.200 mil milhões de euros. Ou seja, em 2019, cada português já havia desembolsado 1.800 €, entregando-o ao sistema financeiro, o qual, é tão lesto a dividir os lucros, sempre que existam, pelos acionistas, como a socorrer-se do Estado, quando são feitos negócios ruinosos.

De facto, os bancos tornaram-se, em Portugal, uma substância tóxica, altamente perigosa e explosiva. Mas o Estado português, qual Sísifo a subir a montanha, parece sem redenção, condenado a ter que os salvar, hoje, amanhã e depois, uma, duas e três vezes, numa missão danada e interminável.

Em 2008 deu-se o colapso do Banco Português de Negócios. A queda do Banco Espírito Santo foi em 2014. Entretanto, houve as “ajudas” do Estado ao Millennium Banco Comercial Português (BCP), ao Banco Português de Investimento, ao Banco Privado Português, ao Banif. Em janeiro de 2019, já tinham sido injetados na Caixa Geral de Depósitos mais de 4.000.000.000 € do erário público. E a resolução do Banco Espírito Santo já havia custado ao Estado cerca de 5.000.000.000 €.

Mas, com os bancos, nunca deixámos de nos surpreender. Foi notícia, em 2019, que perdoaram mais de 100.000.000 € de dívida a duas empresas de João Pereira Coutinho. E ainda estamos para ver no que vai dar o Montepio, com a certeza, todavia, de que não vai ser boa coisa.

Que Oliveira e Costa (Presidente do Banco Português de Negócios), Armando Vara (Administrador Caixa Geral de Depósitos), João Rendeiro (Presidente do Banco Privado Português), Duarte Lima (antigo Presidente do grupo parlamentar do Partido Social Democrata), passem uma temporada na prisão, em nada atenua o sentimento que os cidadãos têm sobre a impunidade de que gozam banqueiros e políticos. É que parece não haver modo de combater a peçonha que empesta e envenena a democracia, uma praga de portas giratórias entre a política e os negócios, e de reguladores e regulados, com aqueles que hoje regulam a serem regulados amanhã, e vice-versa.

Sem se fazer rogada, a Comissão de Ética da Assembleia da República ilibou, em 2019, todos os deputados envolvidos em casos de incompatibilidade de funções. Mas quem formulou os pareceres foram colegas de partido. E a comissão não chegou sequer a pronunciar-se sobre as pequenas vigarices dos deputados, por viagens duplamente subsidiadas, por moradas falsas e presenças-fantasma. Pode parecer uma piada, mas pelos vistos, estas pequenas falcatruas caem fora da alçada da Comissão de Ética.

E, entretanto, os cidadãos comuns foram ameaçados com uma reforma da Segurança Social, em que foi proposto fixar o período normal da reforma em 70 e mais anos, a quem tenha feito descontos de pelo menos 40 anos. O próprio antigo Presidente da República, Cavaco Silva, já entrou neste debate. Em sua opinião, vem a ser necessário, lá para 2050, fixar a reforma aos 80 anos. Mas Assunção Esteves pôde reformar-se aos 42 anos, com uma pensão, por 10 anos de trabalho como juiz do Tribunal Constitucional. E existem deputados que puderam ter pensões vitalícias pelo exercício de funções, a partir de duas legislaturas, de 4 anos cada uma. E como é do conhecimento de todos, também há titulares de cargos políticos com reformas vitalícias. Uma pergunta, todavia, se impõe. Haverá razões para que os políticos se tenham estabelecido no seio da comunidade como uma casta superior?

Entretanto, Jardim Gonçalves, antigo presidente do BCP, tem uma pensão de reforma de 167.000 € por mês. E Paulo Teixeira Pinto, que no BCP entrou em conflito com Jardim Gonçalves pela presidência do banco, recebeu uma indemnização à cabeça de 10.000.000 € e uma reforma vitalícia mensal de 35.000 €. Estávamos em 2008. Paulo Teixeira Pinto tinha, então, 48 anos. E esse foi precisamente o ano em que começou a crise financeira internacional, precipitada pela falência nos Estados Unidos do banco de investimento Lehman Brothers.

Porque é que nunca passou pela cabeça dos políticos, que hoje discutem a reforma da Segurança Social, fixar um teto máximo para as pensões de reforma? Em nome da justiça e da coesão sociais, assim como da solidariedade com quem verdadeiramente precisa, teria todo o sentido que o fizessem. E por que razão uma pensão de reforma é cumulável com outras? Um limite máximo para a pensão de reforma e uma pensão única, não cumulável com outras, por certo que colocaria a Segurança Social fora do perigo da insustentabilidade.

Sim, por que razão não é feita uma lei que acabe de vez com as reformas milionárias dos banqueiros, cuja gestão levou, aliás, os seus próprios bancos à ruína, lesando uma multidão de contribuintes e empobrecendo o Estado?

É bom lembrarmo-nos que em 2015, o BCP pediu ao Estado nada mais, nada menos do que 3.000.000.000 €. Esta circunstância permite concluir que as reformas de Jardim Gonçalves e de Paulo Teixeira Pinto são pagas pelo erário público.

E poderíamos continuar a fazer o escrutínio da nossa vida democrática. Por exemplo, é sadio para a democracia termos normalizado a constituição de um Governo, que é feito na base de redes de proximidade, a ponto de nele grassarem as relações familiares?

Não passaram ainda 50 anos sobre “o dia inicial inteiro e limpo” (Andresen, 1977). E os cidadãos têm razões para temer o vento ruim que hoje sopra, não apenas na Europa, mas um pouco por todo o lado. Vemos aproximarem-se da boca de cena da história, é verdade, líderes populistas, seguidos por multidões, que agitam as bandeiras do nacionalismo e do patriotismo, e que nalgumas paragens misturam hossanas à fé cristã ou a Alá. Por tumultuadas águas, a comunidade humana faz hoje uma travessia, sob a ameaça crescente do racismo, da xenofobia e da intolerância, a ponto de o sonho de liberdade, ainda tão próximo, parecer afinal um sonho longínquo.

Mas não basta olhar para este vento ruim, que hoje sopra na Europa e um pouco por todo o lado. Há que interrogar, também, as condições de funcionamento da democracia. Há que interrogar a peçonha que a envenena. Há que combater a normalização da impunidade.



Um Paraíso Claro e Triste

Em dezembro de 1940, Saint- Exupéry, o imortal autor de *O Príncipezinho*, cruzava os céus de Portugal em direção aos Estados Unidos. Era o ano da “Exposição do Mundo Português”, o momento apoteótico dos valores marcantes do Estado Novo, com a celebração dos centenários da fundação e da restauração da nacionalidade, que comemoravam oito séculos de independência do país (1140) e três da independência reconquistada (1640). A exposição, na expressão do escritor Júlio Dantas, presidente da sua comissão executiva, continha ainda referências a um 3.º centenário, que representava “o fastígio do Império”, ou seja, o seu apogeu, fixado em 1540.

Parando em Lisboa, Saint- Exupéry escreveu em *Carta a um Refém* (1940), que Lisboa lhe apareceu como um oásis de paz, “uma espécie de paraíso claro e triste”. “Muito se falava então de que estava iminente uma invasão, mas Portugal agarrava-se a ilusão da sua felicidade”.

É curiosa a coincidência entre este o “Portugal dos grandes”, exibido em Lisboa, e o Portugal dos Pequenitos, instalado em Coimbra, um jardim temático e pedagógico, mandado construir por Bissaya Barreto e inaugurado precisamente em 1940, com o propósito de retratar, tanto o “país aldeia rural” como o “Portugal-Império”.

Mas, na realidade, esse Portugal, dos “grandes” e dos “pequenitos”, foi definitivamente um país pequeno, “orgulhosamente só” e ufano de o ser, um país que não passava afinal de “uma dona de casa a sonhar com um império”.

Ao emergir, entretanto, “da noite e do silêncio”, naquele “dia inicial inteiro e limpo” (Andresen, 1977), o país entrou de vez no convívio das nações, pelo que se chegou a imaginar que podia acabar com a mitologia nacionalista e patrioteira de um “Portugal de pequenitos”.

Nos últimos anos, entretanto, aconteceram uns safanões, que deram uma ajuda para acabarmos com o “Portugal dos pequenitos”: a vitória de Portugal no europeu de futebol, em 2016; a vinda do Papa Francisco a Fátima e a vitória dos irmãos Sobral no Festival da Eurovisão, ambos em maio de 2017. Também posso acrescentar, a eleição de António Guterres para Secretário-Geral das Nações Unidas, em outubro de 2016, e a de Mário Centeno para Presidente do Eurogrupo, em dezembro de 2017. Posso, ainda, falar do grande êxito das finanças públicas portuguesas, que conseguiram, em 2019, um impensável superávit nas contas públicas. Ou então, lembrar o sucesso de Portugal, distinguido, em 2019, pelos World Travel Awards como o melhor destino turístico do mundo pelo 3.º ano consecutivo. Sem dúvida,

uma crónica redigida deste modo, em tom maior, apenas pode servir “o valor patriótico” da autoestima nacional.

Mas bem que é possível refletir em tom menor, ou seja, em tonalidade melancólica, lembrando a comunidade sem esperança em que, progressivamente, nos estamos a converter. Mas tem sentido enaltecer, também, a comunidade nacional, que tem muitas vezes motivos para celebrar a sua grandeza. Aliás, lembrei atrás Ruth Manus, a jovem bloguista brasileira, advogada e docente universitária em São Paulo, que escreveu no *Observador* uma crónica de elogio a Portugal. Fi-lo, porque me pareceu inteiramente justo o seu principal argumento: “todo país do mundo deveria ter uma data como o 25 de abril para celebrar. (...) Todo país deveria fixar o que é passado e o que é futuro através de datas como essa” (Manus, 2016).

Penso, no entanto, que se justifica, hoje, que a minha reflexão seja feita em tom menor, que a sua tonalidade seja melancólica, porque são bem visíveis os sinais de desconforto nacional, com as instituições manietadas e o nosso regime de legalidade a permitir a imoralidade e o crime. É verdade que esta maleita cresceu em democracia. E parece que não há modo de combater esta peçonha que a empesta e envenena, esta praga de portas giratórias entre a política e os negócios, e de reguladores e regulados, com aqueles que hoje regulam a serem regulados amanhã, e vice-versa. É verdade, não podemos deixar de interrogar as condições de funcionamento da nossa democracia. Precisamos de denunciar a peçonha que a envenena. Assim como precisamos de combater a normalização da irresponsabilidade e da impunidade.

Caíram-nos em cima, entretanto, o Luanda Leaks e a Operação Éter. E logo se levantaram os média em alterosas vagas. O costume. Fazem-no, como se estivéssemos diante de casos inéditos e verdadeiramente surpreendentes. O Luanda Leaks remete-nos para um “Portugal dos grandes”, o “Portugal-império”, o Portugal que convive com os grandes deste mundo na grande corrupção e no grande branqueamento de capitais. A Operação Éter constitui, por sua vez, uma espécie de “Portugal dos pequenitos”, com uma rede de largas dezenas de autarcas e ex-autarcas a fazer pela vidinha, sonhando castelos de fortuna e grandeza. Um e outro Portugal afundam-nos, todavia, apenas em pequenez.

Existe entre nós uma elite (com mais propriedade, uma clique) que nos cerca, umas vezes de modo ostensivo, outras de modo discreto, outras ainda de modo secreto. Mas esta fauna nunca deixou de estar no meio de nós. Neste contexto, Carlos Costa foi um resistente, que antes de Miguel Cadilhe

governou, anos a fio, o Banco de Portugal, o maior regulador do sistema bancário. Deveria ser condecorado. Nunca deu por nada, mas foi um-sem-pre-em-pé. E durante uma eternidade o Estado pagou, principescamente, a um regulador que não regulou absolutamente nada. É obra! Mas uma questão inquietante ficou a pairar. O que se passou com Carlos Costa foi cegueira, ou incompetência, para não dizer, cumplicidade?

Já vimos isso outras vezes. Banco Privado Português, Banco Português de Negócios, Banco Espírito Santo... enfim, vemos isto sempre. No passado, vimos Vítor Constâncio, que esse, sim, esse foi condecorado. Passou para vice-governador do Banco Central Europeu! Mas quando julgávamos que já tínhamos visto tudo, alombámos com o Carlos Costa. Vimos a crise financeira bater-nos à porta, pela mão de Sócrates e de Teixeira dos Santos. Fomos, então, empurrados para a bancarrota. E daí à intervenção externa de 2011 (a decantada “ajuda financeira”) e ao profundo abalo da autoestima nacional, com a crise social dos anos seguintes, “foi o tiro de um canhão”, para utilizar o verso de uma conhecida canção de Sérgio Godinho.

Mas é ao caírem-nos em cima casos como o Luanda leaks e a Operação Éter, que ficamos com a noção exata de que afinal temos navegado na exaltada mediocridade de quem apenas se agarra a uma “ilusão de felicidade”, a de um “paraíso claro e triste”.

É um facto, nós nunca deixámos de ter as instituições cercadas por uma fauna de empresários, políticos, banqueiros, reguladores, consultores e advogados sem escrúpulos. Eles nunca deixaram de estar entre nós, seja ostensiva, secreta ou discretamente. Vejamos o caso de Teixeira dos Santos. Foi o Ministro das Finanças, cujas políticas levaram Portugal à falência em 2011. Mas isso não o impediu de em 2015 ter sido agraciado com a Grã-Cruz da Ordem Militar de Nosso Senhor Jesus Cristo. E de novo o voltamos a ver, agora a presidir ao EuroBic, o “banco-lavandaria” de Isabel dos Santos.

E depois queixamo-nos da extrema direita. Assim como nos queixamos de que, em vez da cidadania, tenhamos agora, na boca de cena da história, a multidão, o populismo e o nacionalismo, que fomentam toda a espécie de egoísmo e promovem a intolerância, a xenofobia e o racismo, colocando em risco a sanidade da vida pública e a sustentabilidade da democracia.



Para Acabar de Vez com um “Portugal de Pequenitos”

O Portugal, aldeia rural a sonhar um império, onde vicejavam três tristes “Fs”, apanhou três valentes safanões nos últimos tempos. Primeiro, foi a vitória de Portugal no europeu de futebol, em 2016; e depois, foram a vinda do Papa Francisco a Fátima e a vitória dos irmãos Sobral no Festival da Eurovisão, ambos em maio de 2017.

Também penso como a filósofa americana Martha Nussbaum (1996/2013), que o patriotismo é moralmente perigoso; que as pessoas devem olhar é para a comunidade mundial dos seres humanos, e não para a comunidade nacional; e que, além disso, o principal sentimento que as nações devem desenvolver é a cooperação, e não é a competição.

Se dúvidas houvesse, o “America First” de Donald Trump, que conduziu os Estados Unidos para fora do Acordo de Paris sobre as alterações climáticas, cá está para as esclarecer. E a mesma coisa acontece com o isolacionismo britânico, corporizado no Brexit. Com a Grã-Bretanha a afastar-se da Europa, é todo o projeto europeu que ameaça ruir. Mas também se tornou claro para todos nós, com Marine Le Pen, em França, e Geert Wilders, na Holanda, que não é com o fechamento das fronteiras, nem ignorando os refugiados, que se combate o terrorismo islâmico, ou se impede o crescimento dos sentimentos xenófobos e racistas na Europa.

E, todavia, mesmo sem aparolados arroubos patrióticos, nem a paranóica exaltação de miríficas vantagens competitivas para Portugal, o que me proponho fazer aqui é uma breve reflexão sobre o meu país, uma das mais antigas nações na Europa, que ao sair da noite para o dia, em 1974, entrou de vez no convívio das nações e pôde acabar com a mitologia nacionalista e patrioteira de um “Portugal de pequenitos”. É o que significam, a meu ver, a vitória de Portugal no europeu de futebol, a vinda do Papa Francisco a Fátima e a vitória no Festival da Eurovisão pelos irmãos Sobral.

Obra do arquiteto Cassiano Branco, o Portugal dos Pequenitos foi mandado construir em Coimbra, em 1940, pelo médico Bissaya Barreto. Como metáfora de um Portugal que se queria rural e ultramarino, plurirracial e multi-continental, do Minho a Timor, o Portugal dos Pequenitos pôde, finalmente, descansar em paz. E descansando em paz, pôde entrar numa nova ordem das coisas, a de parque lúdico para crianças, que apenas conta uma saga mitológica sobre os portugueses, à semelhança do que acontece no Parque Asterix, em Paris, que conta a história mitológica dos gauleses.

Nos anos 60 do século passado, o futebol teve em Portugal uma notoriedade tão retumbante quanto inesperada. Mas apenas numa análise apressada podemos comparar o Portugal de Eusébio ao Portugal de Ronaldo. Com Eusébio, num Portugal dessorado pela guerra colonial e pela emigração, o Benfica, sem nenhum jogador estrangeiro, chegou a cinco finais europeias, ganhando duas (1961 e 1962), e Portugal alcançou o terceiro lugar no Campeonato do Mundo, em Inglaterra (1966). Em todos estes êxitos, o futebol português contou apenas com treinadores estrangeiros, de Béla Guttmann a Otto Glória, passando por Fernando Riera e Elek Schwarz. E embora, logo a seguir ao Campeonato do Mundo, tenha sido equacionada a transferência de Eusébio para o Inter de Milão, Salazar impediu que isso acontecesse, considerando-o património nacional. O futebol era, então, como o país, patriótico e nacionalista, um empreendimento isolado e “orgulhosamente só”.

Hoje, os melhores futebolistas portugueses jogam nos principais clubes europeus. Dos 23 jogadores que jogaram a fase final do Campeonato da Europa em 2016, apenas seis jogavam em Portugal. Vários treinadores portugueses, agentes e diretores desportivos integravam a elite mundial. Mourinho chegara ao Olimpo dos treinadores. Leonardo Jardim era, então, um dos treinadores-coqueluche da Europa. Em 2019, Paulo Fonseca ganhou o terceiro campeonato consecutivo na Ucrânia. Outros treinadores portugueses ganharam, nos últimos anos, campeonatos em países tão distintos como a Rússia, Grécia, Suíça, Israel, Egito, Vietnam. Jorge Mendes tem sido considerado um dos maiores agentes desportivos do mundo. De 2017 a 2019, Antero Henrique foi o diretor desportivo do Paris Saint-Germain. Ganhar, em 2016, o Campeonato da Europa de futebol foi, sem dúvida, um feito estrondoso. Mas, vendo bem, um êxito que ocorre com alguma plausibilidade.

E se o próprio Eusébio foi assunto para Salazar, Fátima foi-o mais ainda, como disso dei conta atrás, em ensaio anterior. E foi-o, porque precisou do salazarismo para se impor à nação e ao mundo. Não sei se por isso mesmo, o culto sacrificial, dolorista e intimista, que se vive em Fátima, sempre me constrangeu. Nada do que ali se vive me parece caminho de encontro, que faça comunidade. Não gosto daquela estética, de promessas intimistas, piras de cera a arder em labareda e passadeira de mármore, por onde se derama um rio de miséria humana. E a estética imponente e esmagadora de Joana Vasconcelos não consegue fazer melhor, com aquela desvairada chamada à penitência, que parece vir direitinha das campanhas do Rosário, do tempo da primeira república, ou então do salazarismo mais empedernido.

Neste contexto, foi um acontecimento da maior importância para Portugal a vinda a Fátima, em 2017, de um homem bom, um homem santo e inspirador,

como é, indubitavelmente, o Papa Francisco. Porque a sua mensagem, dita com a autoridade que lhe é universalmente reconhecida, constituiu uma forte saraivada, tanto sobre o pietismo individualista de Fátima, como sobre os seus ressaibos salazaristas. Toda aquela estética resseca precisa de Evangelho. E o Papa Francisco iniciou esse caminho de evangelização de Fátima.

E que dizer do Festival da Eurovisão? Sem o Portugal novo, o Portugal que emergiu “da noite e do silêncio” (Andresen, 1977), não vejo que fosse possível a vitória dos irmãos Sobral, em 2017. É verdade que uma boa canção supõe talento, da parte do compositor, do intérprete e do orquestrador. E talento é coisa que não falta, tanto aos irmãos Sobral, como a Luís Figueiredo, autor dos arranjos da canção “Amar Pelos Dois”. Bem preparados, desempoeirados e sem complexos, falando fluentemente inglês, mas cantando em português, os irmãos Sobral e Luís Figueiredo representam, todavia, o Portugal jovem, reconciliado consigo mesmo e que é parte inteira no concerto das nações. É essa a razão pela qual considero a vitória na Eurovisão, em 2017, o terceiro e inspirador safanão dado no “Portugal de pequenitos”.



5. A CIDADANIA E A DEMOCRACIA

5.1. Para uma Nova Teoria dos Média, do Espaço Público e da Opinião Pública⁵⁸

Os Média e a Modernidade

Tendo-se estabelecido entre nós como dispositivos tecnológicos de mediação simbólica da experiência humana, os média constituem uma expressão da modernidade. Por sua vez, o moderno é um regime do olhar que projeta na história um propósito emancipador. Este propósito é animado

⁵⁸ Retomo neste capítulo dois estudos, aprofundando-os, todavia, em vários aspetos, não apenas “Os Média na Contemporaneidade: Da Promessa de Emancipação Histórica à sua Ruína” (M. L. Martins, 2015d), mas também “A Teoria na História dos Média” (M. L. Martins, 2020b).

por uma esperança, e no caso dos média, por uma promessa de liberdade, igualdade e comunicação, o que quer dizer, por uma promessa de comunidade (Habermas, 1985/1990).

Todo o projeto de modernidade é servido, também, por uma moral do dever ser, que opera a realização das promessas formuladas. Nas sociedades democráticas contemporâneas, o propósito emancipador autorizado pelos média apoia-se, entretanto, numa "ética da discussão, ou da comunicação", para retomarmos a proposta de Jürgen Habermas (1967/1987a) e Karl-Otto Apel (1994).

Jean-François Lyotard (1993, p. 92) dirá, entretanto, que só tem sentido falar de esperança, quando a um sujeito da história é prometida uma perfeição final, ou então, quando o próprio sujeito da história se promete a si mesmo essa perfeição. Ora, segundo Habermas (1981/1987b), é a comunicação universal, entendida como um transcendental, aquilo que figura a perfeição final que o sujeito da história se promete a si mesmo. E por comunicação universal entende-se, em termos *habermasianos*, a pretensão intersubjetivamente válida à verdade das proposições, assim como a pretensão intersubjetivamente válida à exatidão normativa dos atos de linguagem como atos de comunicação social, e também a pretensão à sinceridade das expressões de intenções subjetivas, que fazem apelo a um reconhecimento interpessoal, e ainda, a pretensão de significado, isto é, a pretensão à validade de sentido, intersubjetivamente idêntico.

Eu diria, todavia, que a comunicação universal é o mito das origens do projeto de emancipação histórica, proposto por Habermas. E qual mito das origens, a configuração idealista da comunicação universal, em que consiste a validade intersubjetiva das proposições, estabelece a história sobre um passado imemorial, com a relação inteira e plena, sonhada no começo, a constituir-se como a promessa de um fim último. A configuração da comunicação universal participa deste imaginário moderno, um imaginário que vive no círculo hermenêutico de projetar a sua legitimidade para diante, fundando-a numa origem perdida.

O Sentido Comunicacional do Mundo da Vida

Ao colocar a questão das condições de possibilidade universais das práticas de comunicação, Habermas (1981/1987b, 1992/1996) configura um transcendental comunicacional, dando-lhes deste modo uma resposta idealista. No modo como entendo as coisas, a pragmática da comunicação como desafio transcendental coloca, todavia, a teoria social numa situação

difícil, quando se trata de avaliar as condições atuais dos média na sociedade. É que as condições de possibilidade da comunicação em geral, ou seja, as condições universais da comunicação, supõem um plano de significação logicamente anterior à comunicação efetiva. No meu entendimento, a versão transcendental da pragmática surge como uma tentativa filosófica de ultrapassagem das ciências sociais, uma vez que remete para a possibilidade de um a priori com poder de constrangimento sobre a significação e a comunicação.

Ora, são as ciências sociais, e não a pragmática universal de Habermas (1981/1987b), que se preocupam com os usos particulares empíricos da comunicação. Por essa razão, parece-me demasiado equívoca, por exemplo, a formulação de Louis Quéré (1996), que vê em Habermas “o mais filosófico dos sociólogos contemporâneos, e também o mais sociológico dos filósofos” (p. 106). Porque, ao interrogar a natureza da racionalidade da comunicação humana, Habermas não visa nenhuma sociolinguística, nenhuma sociologia do discurso, nem tão-pouco uma análise da conversação, essas sim, tarefas sociológicas. Com efeito, a abordagem de Habermas não é empírica, mas transcendental. Quer isto dizer que se trata de especificar as condições gerais a priori de possibilidade da *intercompreensão*, da *individuação* e da *sociabilidade*. E os “jogos de linguagem”, que Habermas, e também Apel, tomam de Wittgenstein (1921/1995), são neste contexto a condição de possibilidade desta dialética comunicacional, desenvolvida em torno de três conceitos fundamentais: o conceito de comunicação; o conceito de *praxis*; e o conceito de intersubjetividade.

Se atendermos à *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, uma obra de Habermas, que conheço na tradução francesa de 1987, *Logique des Sciences Sociales et Autres Essais*, vemos que Habermas (1967/1987a, pp. 430–436) acolhe aí a abertura feita pelos trabalhos de Karl-Otto Apel à teoria wittgensteiniana dos jogos de linguagem. Apel havia-os tomado como constitutivos da organização do mundo da vida social e, ao fazê-lo, abria caminho para uma reflexão filosófica sobre as condições do acordo intersubjetivo enraizado na linguagem, e isto fora das premissas da filosofia moderna da subjetividade e da sua dialética sujeito-objeto. Habermas, ao retomar Apel, pôde falar da viragem da teoria da comunicação, o que lhe permitiu depois invocar apenas as normas fundamentais do discurso racional, normas essas que exprimiriam o acordo intersubjetivo enraizado na linguagem. Nestas normas residiria o único e o último fundamento desta época de crise de legitimação e de crise das tendências hegemônicas da realidade sistêmica.

Ficamos a saber, também, pela leitura da *Théorie de l'Agir Communicationnel (Vol. I)*, que é a partir dos trabalhos de Stephen Toulmin, sobretudo de *The Uses of Argument* (1958/2012) que Habermas (1981/1987b, pp. 39–40) vai esboçar uma teoria da argumentação que lhe permite esta aproximação transcendental e universal da linguagem. Foi ao interpretar a estrutura da linguagem como originariamente comunicacional e voltada para a intercompreensão, que Habermas pôde pretender uma “pragmática universal”, uma pragmática que fundasse sistematicamente as funções da linguagem: cognitiva; regulativa; expressiva; e mesmo poética. Ou seja, ao interpretar a estrutura da linguagem como originariamente comunicacional e voltada para a intercompreensão, Habermas pôde pretender construir as condições pragmático-universais das atividades comunicacional e argumentativa, e pôde portanto pretender estabelecer as bases racionais da intercompreensão possível, fundada numa teoria do “agir comunicacional”.

O projeto de Habermas recorre ao paradigma comunicacional para fundar uma nova forma de compreensão dos problemas da realidade social. Mas não me parece que exista, em Habermas, qualquer abordagem empírica da comunicação. O objetivo parece cingir-se a avaliar o grau de obediência das proposições que circulam no espaço público a condições estabelecidas em termos transcendentais – as já assinaladas condições do acordo intersubjetivo enraizado na linguagem.

Esta insistência nas proposições, que devem obedecer a condições prévias de verificabilidade, faz-me pensar naquilo a que Karl-Otto Apel (1994) chama de “paradigma proposicional clássico” ou “paradigma semântico-referencial do logos próprio à linguagem humana” (p. 8). Caracteriza-se este paradigma pela depreciação das funções da linguagem “de natureza puramente pragmática” ou comunicacional, como são as funções de expressão e de apelo, para falarmos como Karl Bühler (1934/1950), em favor da função representacionista das proposições, que são julgadas em termos de verdade e falsidade.

Quando falamos do *pragmatic turn* nos estudos da linguagem e na teoria da ação social, a referência é, antes de mais, a direção inaugurada pelo segundo Wittgenstein (1921/1995), a orientação da *ordinary language philosophy*, centrada na linguagem, e neste contexto, a teoria dos atos de fala, fundada por Austin (1975) e Searle (1969). No entanto, embora seja de pragmática que falamos, quando nos referimos a Habermas, trata-se meramente de uma pragmática formal.

De acordo com Karl-Otto Apel (1988), do que se trata na *pragmatic turn* dos estudos da linguagem e da teoria da ação social é de uma perspetiva “em

que o conceito de racionalidade da sintaxe lógica e da semântica lógica dos sistemas de linguagem foi integrado ou ultrapassado pelo conceito de racionalidade do uso humano da linguagem, quer dizer, pelo conceito de racionalidade argumentativa” (p. 579). Neste contexto, eu diria que a função de representação das proposições não remete unicamente para uma função simbólica, interpretável segundo os critérios da semântica referencial. Remete igualmente para as funções de expressão subjetiva e de apelo comunicativo, pertencendo a expressão subjetiva e o apelo comunicativo ao entendimento comunicacional do sentido das coisas.

O facto de o critério de verdade presidir em Habermas (1981/1987b) ao seu conceito de racionalidade, a ponto de podermos dizer que a sua sociologia crítica se faz valer do carácter cognitivo dos enunciados, embora se trate de uma pretensão intersubjetivamente válida, leva-me a concluir que as funções da linguagem de natureza propriamente pragmática ou comunicacionais não são nele inteiramente valorizadas.

Sobre o cumprimento das funções da linguagem de natureza propriamente pragmática ou comunicacionais, lembro uma historieta saborosa, retirada de um debate entre Apel e Popper. Conta Apel (1994) que Popper o censurou um dia por prestar demasiada atenção à comunicação:

você não deveria atribuir tanta importância à comunicação: é que ela é aquilo que partilhamos com os animais. Aquilo que está em jogo na linguagem humana são as proposições. É nelas que assenta a excepcional faculdade humana de apresentar a verdade do mundo real. (p. 7)

Passe o paradoxo, penso que a atitude epistemológica de Habermas se aproxima, neste ponto, mais de Popper que de Apel. Embora invoque a pragmática, a sua teoria social dá total favor à função representacionista dos enunciados, ou seja, à pretensão à verdade das proposições, que devem obedecer a condições de verificabilidade, no caso a condições de validade intersubjetiva, em prejuízo das funções propriamente comunicacionais da linguagem⁵⁹.

Das Palavras e Ideias às Imagens, Sons e Emoções

O quadro teórico do debate sobre espaço público e opinião pública não pode resumir-se à racionalidade discursiva, ou seja, ao “conteúdo das mensagens”. Identificar o espaço público como um espaço de palavra, é,

⁵⁹ Sobre o entendimento representacionista e o entendimento pragmático dos enunciados, escrevi, em tempos, “A Verdade e a Função de Verdade nas Ciências Sociais” (M. L. Martins, 1994).

todavia, o que verificamos nas análises clássicas, por exemplo, em Tarde (1901/1986), Ortega y Gasset (1928 /1989), Dewey (1927/1999)⁶⁰, Lippmann (1922/1960, 1925), Adorno e Horkheimer (1947/1994), Arendt (1958/2001), Habermas (1962/1986), Apel (1989), McQuail (1983/2003) e Luhmann (1970/2009, 1990), e nas análises mais recentes, designadamente, de Stuart Hall (1980/1999) e de Manuel Castells (2001/2004). No caso português, são a expressão maior desta tradição, entre outros, João Pissarra Esteves (1998, 2004, 2005), João Carlos Correia (2001), Mário Mesquita (1995a, 2003) e Gustavo Cardoso (2006).

Todavia, o quadro teórico deste debate alterou-se significativamente, nas últimas décadas, desde que a experiência moderna fundamental passou a ser o digital, e por duas razões principais. Por um lado, a sociedade tornou-se de “comunicação generalizada” (Vattimo, 1989/1991, p. 12). E numa sociedade assim, o humano passou a estar, “total” (Jünger, 1930/1990)⁶¹ e infinitamente (Sloterdijk, 1989/2000), mobilizado nas suas práticas (M. L. Martins, 2010b), por toda a espécie de tecnologias da informação e da comunicação, sobretudo por plataformas móveis de comunicação, informação e lazer, de entre elas, iPads, tablets e smartphones; por novas formas de interação social, designadamente, redes sócio-técnicas, como o Twitter, o Facebook, o WhatsApp, o Messenger, o Instagram e o LinkedIn; e por modelos emergentes de interação, de que são exemplo as aplicações e os videojogos.

Por outro lado, deu-se “a completa imersão da técnica na vida e nos corpos”, a fusão da *bios* com a *techné*, o que é particularmente evidente com as biotecnologias, os implantes, as próteses, a engenharia genética (M. L. Martins, 2015a, p. 343). Mas que acontece, também, no caso das novas tecnologias

60 A ideia de racionalidade em Dewey insiste mais na dimensão oral da linguagem do que na dimensão textual, de “discurso fixado pela escrita”, como viria a dizer Barthes (1976). Escreve Dewey (1927/1999): “as palavras sublimes da conversação nos contactos directos têm uma importância vital que as palavras fixas e gélidas do discurso escrito não têm” (p. 218).

61 “Mobilização total” é uma expressão que Ernst Jünger utiliza pela primeira vez no ensaio *Die Totale Mobilmachung*, em 1930. Jünger refere-se aí à lição que havia retirado da Primeira Grande Guerra, onde combatera. Ao mobilizar a energia em que transformara a existência por inteiro, a Grande Guerra estabelecia uma ligação total ao mundo do trabalho: “a exploração total de toda a energia potencial, de que são exemplo estas oficinas de Vulcano construídas pelos Estados industriais em guerra, revela, sem dúvida, da maneira mais significativa, que nos encontramos no dealbar da era do Trabalhador, e que esta requisição radical converte a guerra mundial num acontecimento histórico mais importante do que a Revolução Francesa”. Além disso, tão ou mais importante neste processo do que a técnica, que é a face ativa da mobilização, é a resposta humana, ou seja, o facto de o trabalhador se mostrar disponível para ser mobilizado (Jünger, 1930/1990, p. 115). Quanto à aceleração e à mobilização da época, lembremos, especificamente, as palavras de Jünger (1930/1990): “a mobilização total (...) é, em tempo de paz como em tempo de guerra, a expressão de uma exigência secreta e constrangedora à qual nos submete esta era das massas e das máquinas” (p. 108).

da imagem (Shaviro, 2000). Aquilo a que hoje chamamos “tecnologias da comunicação e da informação”, especificamente a fotografia, o cinema, a rádio, o vídeo, a televisão, e sobretudo as tecnologias digitais, internet, jogos eletrônicos, design gráfico, redes cibernéticas e ambientes virtuais, com a “convergência” de mídia, conteúdos e plataformas (Jenkins, 2006), funcionam em nós “como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela” (M. L. Martins, 2002/2017d, pp. 181–186). Nos anos 60, McLuhan (1964) já havia insistido neste ponto: não é ao nível das ideias e dos conceitos que a tecnologia tem os seus efeitos; são as relações dos sentidos e os modos de percepção que ela transforma, pouco a pouco, e sem encontrar a menor resistência.

Mas foram Deleuze e Guattari quem fizeram o diagnóstico mais completo desta situação em que a técnica e a estética fazem bloco. No *L'Anti-Oedipe* (1972), Deleuze e Guattari propõem a equivalência entre corpo, máquina e desejo. Sendo a máquina desejante e o desejo maquinado, é ideia de ambos que existem “tantos seres vivos nas máquinas como máquinas nos seres vivos” (Deleuze & Guattari, 1972, p. 230).

É, com efeito, como um dispositivo de imagens, que aparelha tecnologicamente o mundo, que os média, assim como as redes sócio-técnicas, com as quais interagem, desempenham, hoje, um papel essencial na constituição, tanto do espaço público e da opinião pública, como no funcionamento da sociedade civil, chegando mesmo a falar-se de uma “esfera pública digital” (H. Sousa et al., 2013)⁶². Com efeito, são os média digitais e as redes sócio-técnicas que, por um lado, reativam em permanência a sociedade em rede, e que, por outro lado, alimentam o desenvolvimento de identidades transculturais e transnacionais (M. L. Martins, 2011a, 2015b, 2015c, 2018b, 2018c), chegando alguns a colocar a hipótese de um espaço público e de uma opinião pública mundiais⁶³.

62 O espaço público e a opinião pública, como eixo normativo do mundo moderno, desenvolveu-se no ocidente por volta do século XVII e assim se foi mantendo ao longo do tempo, “em resultado de um vínculo essencial à linguagem, ao discurso e à comunicação” (Esteves, 2004, p. 131). Gabriel Tarde (1901/1986, pp. 43–77) foi o primeiro pensador a estabelecer esta relação entre os públicos (como forma de sociabilidade típica do mundo moderno) e a comunicação e informação. Já nos anos 60, ao estabelecer o princípio de publicidade, ou seja, de transparência, argumentação e abertura, como dimensão constitutiva da sociedade burguesa, Habermas (1962/1986) faz decorrer do mesmo princípio a noção de espaço público: a copresença dos homens livres é a condição da sua deliberação em comum e a participação na deliberação coletiva é mediada pela palavra (M. L. Martins, 2005b, p. 157). Sobre as continuidades e as transformações dos conceitos de espaço público e opinião pública na sociedade contemporânea, assim como sobre o debate “público/privado”, ver, além de Habermas (1962/1986), Jean-Marc Ferry (1989) e M. L. Martins (2005b, 2008b, 2012a, 2012c, 2015c).

63 Convocando uma primeira página do *New York Times*, João Pissarra Esteves (2005) assinala mesmo “a emergência de uma segunda grande superpotência mundial – precisamente, a opinião pública” (p. 25).

Deve, todavia, salientar-se que a imagem de produção tecnológica, sendo uma expressão marcante da contemporaneidade, não é a única expressão. O áudio é igualmente uma das expressões que marcam a contemporaneidade, tendo acompanhado o desenvolvimento da época “das máquinas e das massas” (Jünger, 1930/1990, p. 108), que são os exatos termos através dos quais Ernst Jünger caracteriza, nos anos 30, o século XX (M. L. Martins, 1990/2016, p. 5).

Vendo bem, vivemos numa sociedade tanto de imagens, como de sons. Ou seja, vivemos numa sociedade audiovisual. E não nos livramos de dois equívocos. É comum referirmo-nos ao nosso tempo como a era das imagens, mas equivocamo-nos ao atribuir-lhes uma espessura exclusivamente visual. E, por outro lado, voltamos a equivocar-nos, ao reduzir o audiovisual ao visual. Como o assinei já, em estudo anterior (M. L. Martins, 2015e), “a própria linguagem espelha e alimenta este enviesamento de submetermos o sonoro ao visual: vamos ao cinema ver um filme ou ficamos em casa a ver televisão, não tendo sequer consciência de que este ver inclui inevitavelmente o *escutar*” (pp. 5–6). Precisamos, pois, de interrogar o som, dado o facto de ele constituir um elemento decisivo na construção de sentido(s) no audiovisual. Como bem refere Michel Chion (1994), “não vemos a mesma coisa quando ouvimos, e não ouvimos a mesma coisa quando vemos”⁶⁴ (p. xxvi).

Mas, a meu ver, a significação, seja da imagem, seja do som, não é meramente discursiva, pelo que não pode ser tomada como tal pela análise social⁶⁵.

Ao processo de construção do sentido das imagens e dos sons, que assenta apenas no funcionamento da língua, interessam-lhe unicamente os processos retóricos e argumentativos, que criam persuasão. E por sua vez, a persuasão é tanto mais conseguida quanto maior for a credibilidade do enunciador.

64 Sobre a centralidade do som no entendimento da contemporaneidade, propondo uma teoria semiótica que privilegia o escutar por relação ao ver, Rui Coelho defendeu em 2015, na Universidade do Minho, uma tese de doutoramento em ciências da comunicação, intitulada: *O Meu Ponto de Vista É uma Escuta. O Poder do Som nos Filmes de Manoel de Oliveira*.

65 Hartley (1992) e McQuail (1983/2003) não deixam, todavia, de assinalar que se deve a McLuhan a análise centrada na experiência dos sentidos, “em que podemos experienciar o mundo com maior ou menor imaginação visual” (McQuail, 1983/2003, p. 111). Mas que a semiose da imagem não é meramente discursiva é igualmente o sentido dos textos que escrevi nos últimos anos. Veja-se, por exemplo, *Crise no Castelo da Cultura: Das Estrelas Para os Ecrãs* (M. L. Martins, 2011/2017b, sobretudo, pp. 187–190); “O que Podem as Imagens. Trajecto do Uno ao Múltiplo” (M. L. Martins, 2011d); “Média e Melancolia: O Trágico, o Grotesco e o Barroco” (M. L. Martins, 2011c). Por outro lado, esta é também uma das linhas condutoras da tese de doutoramento de Maria da Luz Correia (2013), realizada em cotutela, na Universidade do Minho e na Universidade Paris Descartes (Sorbonne), intitulada *Intermittenças na Cultura Visual Contemporânea: O Postal Ilustrado e a Imagem Recreativa*.

Este é, por exemplo, o ponto de vista de Roland Barthes (1970) ao elaborar uma semiótica da imagem centrada no funcionamento da língua. Daí que Barthes tenha dado tanta importância à “retórica antiga”, analisando-a num texto fundamental. E todos os códigos não linguísticos (visuais, sonoros, gestuais, animais, objetivos...) funcionariam por analogia com a língua. “A Retórica da Imagem” (Barthes, 1964b), sobre “les pâtes Panzani”, é um texto bem elucidativo, a este propósito. Nele são estudados dois sistemas de significação, fundados no funcionamento da língua, que se sobrepõem: um denotativo, ou referencial, que diz as coisas, e um outro conotativo, que as imagina (neste último caso, um funcionamento mítico; Barthes, 1964b). E ainda em 1982, Umberto Eco, veio dar razão a Barthes, invocando-o e argumentando com os seus “Elementos de Semiologia” (Barthes, 1964a), numa “Critique of Image” (Crítica da Imagem; 1982).

Também em termos teóricos, Martine Joly (1994/2007) seguiu, na sua *Introdução à Análise da Imagem*, as pisadas da semiótica barthesiana. Podem também ser entendidos neste sentido *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (M. L. Martins, 1990/2016) e *A Linguagem, a Verdade e o Poder – Ensaio de Semiótica Social* (M. L. Martins, 2002/2017d), obras que publiquei, a primeira em 1990 e a segunda em 2002⁶⁶, assim como vários dos meus artigos, designadamente, “A Actualidade da Comunicação Persuasiva” (M. L. Martins, 2005a), “A Razão Comunicativa nas Sociedades Avançadas” (M. L. Martins, 2005d), “O Impacto de uma *Physis* Fenomenológica na Semiótica” (M. L. Martins, 2005c), “O Ponto de Vista Argumentativo da Comunicação” (M. L. Martins, 1999), “A Análise Retórico-Argumentativa do Discurso” (M. L. Martins, 1998a).

Esta perspetiva semiótica, que é a perspetiva clássica da tradição francesa, de Saussure (1919), Barthes (1964a) e Greimas (2002), funciona como se a imagem não fosse, ainda, a expressão da nossa cultura. Por essa razão, de um modo geral, os tratados de argumentação não se ocupam de imagens, mas de proposições, que exprimem raciocínios retóricos, raciocínios esses a que Aristóteles chamava “entimemáticos”. Ainda no volume 16 da revista *Comunicação e Sociedade* (2009), que organizei com Rui Grácio, sobre “comunicação, argumentação e retórica” (M. L. Martins & Grácio, 2009), nenhum dos autores se ocupa de imagens, mas da racionalidade discursiva e textual. E, todavia, vamos encontrar entre eles, Ruth Amossy, Wayne Brockriede, Jean Goodwin, Christian Plantin, Enrique Castelló, Tito Cardoso e Cunha, Paulo Serra e Rui Grácio.

66 Ambas as obras têm uma segunda edição: *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, em 2016 (M. L. Martins, 1990/2016); *A Linguagem, a Verdade e o Poder*, em 2017 (M. L. Martins, 2002/2017d).

Em contrapartida, no volume da *Revista de Comunicação e Linguagens*, organizado por Mário Mesquita em 1995, sobre as relações entre “comunicação e política”, são vários os estudos que têm na imagem o ângulo de enfoque. Na primeira parte deste volume da *Revista de Comunicação e Linguagens*, intitulado “A Esfera Política”, ainda o espaço público é identificado a um espaço de palavra, o que quer dizer a uma ideia de política como diálogo e consenso e a uma ideia de palavra como única mediação. Mas na segunda e terceira partes, sobre “O Novo Espaço Público” e “A Comunicação Política”, são já vários os estudos consagrados à imagem, e mesmo ao virtual de produção tecnológica (Mesquita, 1995b). Destaca-se, neste último aspeto, Bragança de Miranda. Ao escrever sobre “Espaço Público, Política e Mediação”⁶⁷, assinala a “explosão do espaço público” (Miranda, 1995, p. 137) e a “crise do espaço do público clássico” (p. 138). E perguntando sobre “o que fazer do espaço público que resta”, conclui que a “utopia tecnológica de um *agora* virtual é a forma final [de uma] sobrevivência simulacral” (Miranda, 1995, p. 142)⁶⁸.

Também Mário Mesquita (1995a), em “Tendências da Comunicação Política”, tem preocupações com a imagem, ao refletir sobre a linguagem televisiva. E conclui que “a televisão antecipa-se [através do jornalista-*zappeur*, que rapidamente muda de assunto e de interlocutor] ao eventual cansaço do consumidor, silenciando, em tempo (supostamente) útil, o político ou intelectual no uso da palavra” (Mesquita, 1995a, p. 385). Interrogando-se, então, sobre “o que é a comunicação política”, responde, convocando Erik Neveu, que é “a retórica mais a eletricidade” (Mesquita, 1995a, p. 385). E mais adiante, na esteira de Dominique Wolton, caracteriza a situação atual como “espaço público mediado”, indissociável do funcionamento da Comunicação Social” (Mesquita, 1995a, p. 389). Por fim, assinala “as inovações tecnológicas” e conclui com o receio de que “acontecimentos decisivos se situem ‘fora de campo’, longe do olhar das câmaras televisivas” (Mesquita, 1995a, p. 390).

Mas estávamos apenas no início do processo de translação da racionalidade argumentativa para a racionalidade emocional, do *logos* e do *ethos* para o *pathos*, da ideologia para a “sensologia” (Perniola, 1991/1993)⁶⁹. Embora

67 Este texto foi retomado por Bragança de Miranda, 2 anos mais tarde, em 1997, fechando o livro *Política e Modernidade* (pp. 155–178).

68 Sobre os “efeitos globais da tecnologia contemporânea”, assim como sobre os “aspectos estéticos e culturais da tecnologia contemporânea”, e ainda, sobre os “aspectos éticos e políticos da tecnologia contemporânea”, ou seja, sobre o novo espaço público, de matriz tecnológica, Bragança de Miranda organizou o número 25–26 de *Revista de Comunicação e Linguagens* (1998) – “Real/Virtual”.

69 A “sensologia” foi tematizada por Mario Perniola no ensaio *Del Sentire (Do Sentir, 1991/1993)*, cuja primeira edição data de 1991. Exprime a importância crescente das sensações (e das emoções), num movimento de abandono da ideologia. Todavia, nesta passagem da ideologia para a “sensologia”, Perniola vê uma experiência do que se repete, uma experiência “do já sentido”, e não uma experiência original, como se fosse impossível experimentar pela primeira vez o que quer que seja.

uma nova realidade começa, entretanto, a afirmar-se: o look (a imagem, o aspeto, o visual); o *brand* ou a griffe (a marca, aquilo a que os clássicos chamavam “exemplo”); o timing (o tempo oportuno, ou o *kairos*); o marketing (a arte de persuadir) são já os mensageiros dessa nova realidade.

A racionalidade clássica é fundada no *logos*, um discurso, que é também razão. Esta racionalidade assenta em juízos de verdade e falsidade, em estratégias retórico-argumentativas, sendo os seus efeitos persuasivos. Importa-lhe a validade das proposições, expressa em raciocínios retóricos. Trata-se, pois, de uma racionalidade que liga quem produz o discurso e quem o recebe, e articula-se com um *ethos*, que estabelece a lógica do dever-ser, ou seja, um caminho único para a ação.

Quando falamos, hoje, de participação cívica, ou seja, de espaço público e opinião pública, tem sentido deslocar o centro de gravidade da análise da racionalidade argumentativa para a racionalidade emocional. Porque o regime do *pathos* é, sem dúvida, muito mais consonante com o regime de produção tecnológica de imagens e sons, que é a situação a que a sociedade contemporânea está hoje sujeita. Em vez de nos ocuparmos unicamente de silogismos retóricos, fundados na verosimilhança, e das suas estratégias argumentativas, penso que há lugar para nos ocuparmos dos sonhos, ou seja, dos percursos figurativos da imagem, enfim, do imaginário (Durand, 1979)⁷⁰, ou daquilo a que Derrida (1967) chamava “mitopoética” (pp. 418–419), retomando a figura de “bricolage” do mito, de Lévi-Strauss (1962), em *La Pensée Sauvage*.

A razão, ou seja, o *logos*, se for lógico, demonstra, se for retórico, persuade. E a mesma coisa acontece com o *ethos*, que visa os dois objetivos, demonstrar e persuadir. Por sua vez, a imagem, enquanto signo inscrito num certo tipo de imaginário, ou seja, enquanto figura de um sistema de sonhos, seduz e fascina.

Neste contexto, os média e as redes sócio-técnicas, muito embora sejam dispositivos de palavras, que demonstram ou persuadem, por exemplo através de notícias, assim como do uso de raciocínios e slogans, são igualmente dispositivos de imagens e de sons, que nos seduzem e fascinam.

70 Entre outros estudos, publiquei nesta ótica: “O Discurso da Identidade e o Modo de Enunciar a Periferia” (M. L. Martins, 1991); “A Dona de Casa e a Caravela Transatlântica: Estudo Sócio-Antropológico do Imaginário Salazarista” (M. L. Martins, 1992); “Mitos de Origem no Salazarismo - O Passado Como se Fora Presente” (M. L. Martins, 2014b); “O ‘Mundo Português’ da Exposição de 1940 em Postais Ilustrados - O Global Numa Visão Lusocêntrica” (M. L. Martins, Oliveira, & Bandeira, 2011).

Os média e as redes sócio-técnicas confrontam os cidadãos com estratégias retóricas (conscientes); mas convocam-nos, igualmente, a uma travessia, porque constituem um lugar obsidiado por imagens e sons, que possibilitam os mais diversos percursos (inconscientes). É esse o sentido do livro que escrevi em 2011, com o título *Crise no Castelo da Cultura: Das Estrelas Para os Ecrãs* (M. L. Martins, 2011/2017b). Trata-se de uma proposta que dá conta da deslocação do *logos* e do *ethos* para o *pathos* (M. L. Martins, 2011/2017b, pp. 188–189); das proposições para as imagens; do “*sun/bolé*”, uma imagem que reúne, para a “*dia/bolé*”, uma imagem que separa (p. 207); dos raciocínios para os *memes*; do consciente para o inconsciente; da retórica para o percurso figurativo; da persuasão para a sedução e o fascínio; de um imaginário dramático, clássico e sublime, para um imaginário trágico, barroco e grotesco (pp. 187–188)⁷¹; dos média como dispositivos discursivos, de sentido retórico, para os média como dispositivos de imagens, com “memória sensorial, afetiva e corporal”⁷²; de um processo informativo com produtores e consumidores de informação, para redes sócio-técnicas com tribos e públicos que são produtores de conteúdos.

Sintetizando, em *Crise no Castelo da Cultura: Das Estrelas para os Ecrãs* (M. L. Martins, 2011/2017b), procurei dar conta da deslocação bem contemporânea, que ocorre na cultura ocidental, do paradigma industrial, que é narrativa, discurso, monumento e instituição, ou seja, sobretudo coisa e estado de coisa, para o paradigma informacional, que é fluxo (de som, luz e sensibilidade), modulação, disjunção, conexão e ligação em tempo real. Por outras palavras, procurei assinalar a deslocação do paradigma da visão para o da audição, ou seja, de um pensamento sujeito à “lógica da identidade, estabilidade e autonomia” (M. L. Martins, 2011/2017b, p. 25), para o paradigma da audição, que é som, ressonância, vibração, modulação, ritmo, tensão, duração e memória⁷³.

71 Estes dois regimes do imaginário remetem para dois distintos regimes da narrativa: um regime da promessa e um regime melancólico. Do lado do regime da promessa temos narrativas com personagens clássicas, cujas formas são constituídas por linhas direitas e superfícies claras; e também temos formas dramáticas, com as personagens a viverem contradições redimidas por uma síntese; e ainda formas sublimes a indicar um mundo elevado. Do lado, do regime melancólico temos narrativas com personagens barrocas, cujas formas são constituídas por linhas curvas, dobras e superfícies côncavas e sombrias; e também temos formas trágicas, em que os personagens vivem contradições sem que nenhuma síntese as resolva; e temos ainda, formas grotescas, com personagens que são caracterizados pela desproporção e pela fealdade. Sobre o regime da promessa e o regime melancólico, ver também, por exemplo, M. L. Martins (2002b, 2007b, 2011c, 2013a).

72 Esta expressão retoma o título do prefácio que escrevi (M. L. Martins, 2006b) para o livro de Teresa Ruão, *Marcas e Identidades*.

73 No livro editado por Oliveira & Prata (2015), *Rádio em Portugal e no Brasil: Trajetória e Cenários*, existe uma secção que consagra esta mutação da rádio, do paradigma industrial para o paradigma informacional. Chama-se “Multimodalidade e Internet”. São aí publicados os seguintes artigos: “Notas Sobre a Mídia Sonora no Horizonte de Convergência”, de Reges Schwaab; “Narrativa Multimídia e a Mutação do Radiojornalismo no Cenário de Convergência”, de Debora Cristina Lopez e Marcelo Freire; “O Áudio das Notícias nos Sites de Rádio”, de Ana Isabel Reis; e “Rádio e Internet: O Desafio Pode Ser Começar de Novo”, de Luís António Santos.

A Estetização do Mundo, o Espaço Público e a Opinião Pública

O debate que problematiza a relação entre espaço público e opinião pública tem levado investigadores a falar de “democracia possível” (Esteves, 2005, p. 25), “revitalização política do Espaço Público” (p. 35), “requalificação democrática do Espaço Público” (p. 39), insistindo na intervenção do público na política e assinalando “as formas de resistência e de reinvenção da Política” (p. 94)⁷⁴. Por sua vez, é em termos semelhantes a estes que prossegue o debate, tanto no campo científico de educação para os média ou de literacia mediática, como no da economia política⁷⁵.

A meu ver, a questão do espaço público e da opinião pública pode ser problematizada pelo menos a partir de três eixos de significação: um eixo combina a *técnica e a ética*; um outro articula a *estética e a ética*; e um terceiro eixo faz funcionar, no mesmo plano, a *técnica e a estética*.

O eixo que combina a *técnica e a ética* inscreve-se no quadro epistemológico da modernidade. Figura a emancipação histórica, por injeção e mobilização tecnológicas. Por sua vez, a *técnica* é entendida como os modernos dispositivos tecnológicos, que incluem os média e as redes sócio-técnicas, e que asseguram a mediação simbólica da nossa atual experiência. Neste entendimento, é tarefa da *ética* equacionar as normas universais que enquadrem a atividade tecnológica, designadamente a atividade mediática⁷⁶.

74 Estas citações são feitas da lição de provas de agregação, a que se submeteu João Pissarra Esteves, na Universidade Nova de Lisboa, em 2003. Publicou-a em livro, em 2005, com o título *O Espaço Público e os Média. Sobre a Comunicação Entre a Normatividade e a Facticidade*.

75 Advogam Pereira et al. (2014): “a Educação para os Média é um processo pedagógico que procura capacitar os cidadãos para viverem de forma crítica e interventiva a ‘ecologia comunicacional’ dos nossos dias” (p. 5). E escreve Estrela Serrano (2011), no prefácio a uma obra de Pinto et al. (2011): “a literacia para os média, entendida como o conjunto de competências e conhecimentos que permitem aos cidadãos uma utilização consciente e informada dos meios de comunicação social, representa uma componente essencial do processo comunicativo” (p. 7). E conclui: “a importância da literacia para os média é hoje reconhecida como uma componente inalienável da cidadania, tendo sido objecto da Directiva 2007/65/CE do Parlamento Europeu e do Conselho, de 11 de Dezembro de 2007, nele se defendendo que “[a]s pessoas educadas para os média são capazes de fazer escolhas informadas, compreender a natureza dos conteúdos e serviços e tirar partido de toda a gama de oportunidades oferecidas pelas novas tecnologias das comunicações, [estando] mais aptas a protegerem-se e a protegerem as suas famílias contra material nocivo ou atentatório” (Serrano, 2011, p. 7). No que concerne à economia política, veja-se *The Handbook of Political Economy of Communications*, editado por Janet Wasko et al. (2011). Veja-se neste handbook, sobretudo o estudo de H. Sousa e Fidalgo (2011, pp. 283–303). Analisando a “regulação do jornalismo”, em Portugal, interrogam estes autores o sentido dos códigos, da ética e dos conselhos jornalísticos, tanto profissionais como estatais, que visam “promover a qualidade dos discursos mediáticos e, em consequência, a qualidade das instituições democráticas, em geral” (H. Sousa & Fidalgo, 2011, p. 284).

76 Sobre este assunto, veja-se Habermas (1992/1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. E veja-se, também, João Pissarra Esteves, que considera o eixo de sentido técnico-ético como “pós-metafísico” (Esteves, 2005, pp. 39, 92). Não creio, no entanto, que seja adequado considerar o eixo de sentido técnico-estético como “pós-metafísico”, dado tratar-se de um pensamento que assenta numa racionalidade forte, com o recurso ao critério de juízo último, com normas universais, que medem os enunciados, e com enunciados que têm um conteúdo exclusivamente cognitivo.

O eixo que articula *estética* e *ética* remete para um quadro de pensamento, que podemos considerar pós-moderno. A pragmática hedonista e estetizante de Maffesoli (1979/1998, 2000) constitui uma ilustração desta atitude teórica, a qual, no entender de Ien Ang (1998, p. 78), é uma atitude conservadora. O otimismo social e cultural que a caracteriza permitir-lhe-ia adotar uma atitude conciliadora com a sociedade de consumo, interpretando-a, por um lado, como uma resposta positiva aos desejos do consumidor, e por outro lado, como uma resposta que promove mudanças sociais, na moda, nos estilos de vida e nos produtos. É uma resposta que “sucumbe a uma atitude de ‘vale tudo’”, conclui Ien Ang (1998, p. 78). Sendo *autopoiética*, advoga, com efeito, uma “ética da estética” (Maffesoli, 1990) e remete para um relativismo diletante e descomprometido, que se consome, com manifesto deleite, num pluralismo de jogos e simulacros. A questão do espaço público e da cidadania não se inscreve neste regime de pensamento. O tribalismo pós-moderno opera a “transfiguração da política” (Maffesoli, 1992), com o sentido de comunidade a esgotar-se naquele que me é próximo, naquele com quem partilho uma emoção. No quadro deste pensamento ético-estético, a técnica tem um caráter meramente lúdico e mágico, exercendo uma função de remitificação e reencantamento do mundo⁷⁷. É este o contexto que enquadra as notícias falsas, as quais funcionam no regime emocional, e não no factual.

O eixo que faz funcionar no mesmo plano a *técnica e a estética* é também, a meu ver, moderno. Caracteriza-o, todavia, um pessimismo histórico. Sendo, entretanto, motivado por uma compreensão profunda dos limites e falhanços daquilo a que Habermas chamou “o projeto inacabado da modernidade” (Ang, 1998), esta atitude epistemológica abre a alguns dos debates essenciais da contemporaneidade. Dado que não remete para normas universais que meçam todos os enunciados, este eixo de sentido faz declinações detetivas do público: é “público fantasmagórico”, para Lippmann (1925); “público simulacral”, para Baudrillard (1981, p. 42); “sobrevivência simulacral” e espectral, no caso de Bragança de Miranda (1995, p. 142).

Dos três eixos de sentido assinalados, é meu entendimento que apenas o eixo que combina a técnica com a estética interroga a natureza atual da técnica. O eixo técnico-ético moraliza a técnica: por um lado, procura controlá-la, através de normas universais; por outro, promove o seu bom

⁷⁷ Para Maffesoli, a tecnologia é do domínio do festivo, da intensidade e da jubilação: “o imaginário, a fantasia, o desejo de comunhão, as formas de solidariedade, as diversas entreajudas caritativas [afinal de contas, os valores proxémicos, domésticos, banais, da vida quotidiana] encontram na Internet e no ‘ciberspaço’ em geral vetores particularmente performantes” (Maffesoli, 2000, p. 14).

uso. Por sua vez, o eixo ético-estético celebra a técnica como uma remitificação da existência, jungindo arcaísmo e tecnologia⁷⁸. Em contrapartida, o eixo técnico-estético problematiza a natureza da técnica, vendo nela a realização da razão como controlo (a “*controllvernunft*”, de que fala Odo Marquard, 1981/2000) e, simultaneamente, a modelação da nossa sensibilidade e emotividade, de modo a produzir o efeito cada vez mais alargado de estetização do mundo.

Na era da técnica, tanto como a imagem, também “o som tem capacidades expressivas e integra o atual processo de estetização do quotidiano, concorrendo para a conversão da existência em experiência sensível e emocional” (M. L. Martins, 2015e, p. 6). Com efeito, para dar um exemplo, a rádio na web (a “*radiomorphosis*”) significa novos conteúdos, uma nova linguagem, novas formas de ouvir o som, com cada internauta a construir a sua própria narrativa sonora.

Entre outros debates essenciais da contemporaneidade a que este eixo da técnica e da estética procura dar resposta, assinalo as seguintes: a natureza da técnica na era do computador (Heidegger, 1954/1988⁷⁹; M. L. Martins, 2005e, 2007b; Miranda & Cruz, 2002; Miranda et al., 2019); uma nova teoria da imagem (M. de L. Correia & Cerqueira, 2017; Jenkins, 2003; Kress, 2010; Kress & van Leeuwen, 2001; Manovich, 2001; M. L. Martins, Miranda et al., 2011; Scolari, 2004, 2008, 2013; Weigel, 1996); o “bloco alucinatório” (Miranda, 1999, p. 101), constituído pela ligação da técnica com a estética, com referências, por exemplo, a Benjamin (1936/1992), McLuhan (1964), Debord (1967/1992), Perniola (1994/2004); uma revisão da teoria da violência, da dominação e do controlo (Agamben, 1996/2002; Deleuze, 1990; Deleuze & Guattari, 1972, 1980; Foucault, 1975, 1976, 2004); uma problematização da experiência humana e do seu progressivo empobrecimento (Benjamin, 1933/2005), com uma “congelamento dissimilada do mundo” (Debord, 1967/1992, p. 200) e a reanimação de uns tantos conceitos, assim como o depuramento de outros, por exemplo, alienação, anestesiamento, simulacro, um percurso por onde passam, entre outros, Baudrillard (1981) e Klossowski (1970/1997).

78 Como assinala Michel Maffesoli (2011), “a tecnologia pós-moderna participa do *reencantamento do mundo*” (p. 17).

79 O debate sobre a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os média, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano, é um debate que não pode esquecer o ensaio de Heidegger sobre a técnica, que encontramos em *Vorträge und Aufsätze* (1954), com o título “*Die Frage nach der Technik*”. Consultei “A Questão da Técnica”, na versão brasileira de Heidegger, *Ensaio e Conferências*, publicada em 2002.

Não creio, com efeito, que a ideia de crise da modernidade, como “manipulação” e como “fechamento democrático”, para que, em boa medida, concorrem os média e as redes sócio-técnicas, possa ser resolvida a golpes de fé no futuro, de auto-reflexividade e de ética, que é o que acontece no caso dos debates desenvolvidos em torno do eixo técnico-ético⁸⁰. A meu ver, a opção epistemológica que se centra no eixo de sentido técnico-estético tem manifestos efeitos emancipadores, embora com a vantagem de não apresentar a estrutura dramática de uma redenção final, dado exprimir a modernidade trágica, própria da era mediática, uma modernidade que diz a crise desta época, o seu mal-estar, a sua melancolia (M. L. Martins, 2002b).

No entanto, precipitada na imanência e jogando tudo no presente (Maffesoli, 1979/1998), a modernidade não pode deixar de figurar o horizonte de uma comunidade partilhada, sonhando com a redenção do humano. E também a move o apego à liberdade e a alma a erótica gozosa de um corpo que há que dar à comunidade. No modo como vejo as coisas, a era mediática, privada que está de normas universais que a destinem, é posta à prova no combate por uma “democracia a vir” (M. L. Martins, 2003b).

É meu entendimento que o atual funcionamento dos média e das redes sócio-técnicas anda associado à ideia crise da modernidade. O tema não é novo. Por meados do século XIX, Alexis de Tocqueville (1835/1981) via como irreversível o divórcio entre crítica e opinião⁸¹. E na Viena do princípio do século XX, à frente da revista *Die Fackel*, Karl Kraus garantia que o jornalismo comia o pensamento (Bouveresse, 2001).

Bem sei que a nossa modernidade tem um grande potencial de auto-reflexividade. Por exemplo, naquilo que apresenta como uma “reescrita da modernidade”, Jean-François Lyotard (1988) denuncia como um mito “o projecto de emancipar a humanidade pela ciência e pela técnica” e assinala mesmo que a crítica deste simulacro “há muito que está a ser conduzida pela própria modernidade” (p. 202).

⁸⁰ Este entendimento tem, todavia, enérgicos defensores. Um deles é João Pissarra Esteves. Veja-se, por exemplo, o que escreve em *O Espaço Público e os Media* (2005). Depois de assinalar que a atual crise do espaço público se deve à “quebra dos princípios universais constitutivos da própria ideia de Espaço Público (liberdade e igualdade)”, conclui: a resistência do espaço público à sua própria crise (todos os sinais e esforços de revitalização) “deixa transparecer a motivação primordial de uma experiência mais rica de cidadania, que inspira e actualiza os princípios universais [... de] uma sociedade civil (identidades, associações e movimentos sociais), mobilizada em torno de um sistema mais amplo de liberdades e da criação de condições de uma maior igualdade a nível das relações sociais” (Esteves, 2005, pp. 100–101).

⁸¹ Para Alexis de Tocqueville (1835/1981), a crítica dobrou perante a opinião, cuja força “já não persuade com as convicções, apenas as impõe e as faz penetrar nos espíritos, através de uma espécie de imensa pressão exercida sobre a inteligência de cada um” (pp. 17–18).

Não estou, todavia, convencido de que a ideia de modernidade como projeto inacabado, ou então inacabável, possa fundar-se numa conceção universalista de liberdade. A ideia universalista de liberdade entrou em crise exatamente pelo seu caráter universalista, que a tornou apta para uma mobilização emancipatória global, também ela em crise. A meu ver, toda a ideia de projeto global é problemática em termos sociológicos. No modo como entendo as coisas, para um sociólogo, mais importante do que as condições transcendentais de possibilidade de uma comunidade, são as condições de existência concreta dessa comunidade, que configuram, sempre, um campo de forças sociais imanentes a esse campo específico. É neste sentido, aliás, que entendo a obra e o legado, primeiro de Michel Foucault (1976), depois de Pierre Bourdieu (1989).

Não quer isto dizer que seja possível considerar a emancipação histórica ao nível dos interesses, isolando-a, entretanto, de considerações epistémicas. Explicitando um ponto de vista de Michel Foucault, Paul Rabinow (1985) invoca, neste sentido, Max Weber: o capitalista, diz, “não era só o *homo oeconomicus*, que negociava e fabricava navios, mas era também um indivíduo que via os quadros de Rembrandt, desenhava os mapas do mundo e não deixava de se inquietar com o seu destino” (pp. 93–94). Estas atividades, continua Rabinow (1985), “pesavam maciçamente sobre a realidade do Capitalista e inflectiam os seus comportamentos” (p. 94).

É exatamente pelo facto de fundarem o sentimento de identidade pessoal, e também o sentimento da realidade do mundo, que as práticas epistémicas fundam um regime de interação, ou seja, produzem *um* sentido. Deste modo, a indagação do objeto de estudo das ciências sociais, ou seja, a questão da ação social, obriga a considerar o regime do olhar (modos de dizer — as retóricas, e modos de ver — as hermenêuticas), em que assenta a peculiar forma de vida de uma sociedade. Interrogar os interesses que regem a forma de vida de uma sociedade, é, pois, fazer também considerações de tipo epistémico.

Nestes exatos termos, parece-me perfeitamente ajustada a uma reescrita da modernidade a ideia de Bragança de Miranda (1995), que considera a atual utopia tecnológica de um “*agora* virtual”, proposta por Pierre Lévy (1994, p. 70), como a forma final da sobrevivência simulacral do espaço público (Miranda, 1995, pp. 129–148). Na utopia tecnológica joga-se, com efeito, o velho esquema mítico que do Jardim do Éden à Torre de Babel, e à sua atual translação na ideologia da cibercultura, fantasia uma sociedade de conhecimento total e de comunicação universal (M. L. Martins, 1998b).

Quando nos anos 70 do século passado Pierre Bourdieu (1980b) escreveu “L’Opinion Publique n’Existe Pas”, o que aí se jogava, a meu ver, era já a denúncia de uma ficção idealista e universalista de espaço público, uma ficção, verificada nas sondagens, e de que se alimentam em permanência os média, eles que, aliás, a criaram. Na mesma ordem de ideias, Daniel Bounoux (como citado em M. L. Martins et al., 2002, p. 277) falava, há quase 2 décadas, da convivência fatal entre média, empresas de sondagens e políticos.

Indubitavelmente, os média não contribuem apenas para um fechamento da democracia. Nos média também residem possibilidades, mesmo que o seu papel seja, nos nossos dias, de uma grande equivocidade. Transferindo-se muitas vezes, de armas e bagagens, para a órbita do poder, os média encenam, hoje, o país real e os seus problemas concretos, com uma muito difícil correspondência com a realidade. E, além disso, é também moeda corrente blindarem o espaço público à voz dos cidadãos. Entretanto, os principais reguladores dos média, por um lado o dinheiro (ou seja, o mercado), por outro lado a política (isto é, o Estado), não estão à altura de explicar a estetização da política e do espaço público. Com efeito, o eixo de sentido que conjuga a técnica com a ética permite que se formule a questão estética, mas não permite resolvê-la. A meu ver, a dissolução da ideologia estética, de que falaram Paul de Man (1996/1998) e Terry Eagleton (1990/1993), obriga a que num primeiro momento seja considerado o bloco que na atualidade a técnica compõe com a estética.

Considerações Finais

A crítica de Habermas (1962/1986) à conceção burguesa de espaço público recaiu no facto de esse espaço constituir uma falsa universalização e de impor a necessidade de o realizar verdadeiramente. Se bem observarmos, esta tese glosa e revê a ideia de Marx sobre o fim do capitalismo: o seu advento precipita o fim da divisão entre Estado e sociedade civil e faz desaparecer o próprio Estado.

De um ponto de vista comunicacional, este entendimento é todavia redutor, por não atender às razões técnicas e estéticas. Porém, a consideração das razões técnicas e estéticas encontrámo-la já em Marshall McLuhan (1962, 1964). Em *The Gutenberg Galaxy* (McLuhan, 1962) não apenas a modernidade é indissociável da mecanização da escrita, ou seja, da imprensa de Gutenberg, como também essa forma de expressão se adequa bastante bem ao espaço público clássico, onde a imprensa desempenha um papel essencial. É verdade que esse espaço não se esgota numa explicação técnica, mas

parece-me incontestável que é inseparável dela. E é de esperar que sofra novas transformações, à medida que venham a surgir outras tecnologias mediáticas. Por outro lado, em *Understanding Media* (McLuhan, 1964) é já patente a fusão de *techné* e de *aesthesis*, com os média a serem figurados como extensões da sensibilidade humana.

A associação de técnica e estética, que tem hoje nas redes sócio-técnicas a sua expressão mais exuberante, é acentuada, todavia, por Walter Benjamin (1936/1992), já nos anos 30 do século passado, quando analisa o surgimento da fotografia, do cinema e da rádio, novos média para a época – o momento em que os fascismos europeus se implantavam. Benjamin mostra-nos que o tipo de sujeito pressuposto na época literária, um sujeito racional e auto-controlado, representa bem mais uma vontade coletiva do que os indivíduos empíricos. Quando considerados em conjunto, os indivíduos logo desaparecem, sublimados pela figura de uma “discussão” no espaço público. Entretanto, com a fotografia, o cinema e a rádio, que produzem e administram emoções, os indivíduos não são mobilizados em conjunto, mas individualmente.

Como bem o assinala Siegfried Kracauer (1963/1995), os indivíduos ainda podem ser vistos como “ornamento” nos filmes de Leni Riefensthal. Mas a lógica deste processo vai no sentido de a mobilização recair sobre cada um dos indivíduos, agora envolvidos, um a um, afecionalmente.

Ou seja, na época clássica, os sujeitos são tendencialmente racionais, tornando-se todavia totalmente racionais enquanto sujeito coletivo. Mas na nova situação tecnológica, deixamos de poder reunir politicamente os indivíduos. O mais que podemos fazer é agrupá-los, económica e estatisticamente. Em suma, a visão clássica de espaço público é ilusória, embora o não seja menos a conceção que insiste num espaço público nas novas condições tecnológicas e económicas.

Por outro lado, a convocação da estética no contexto tecnológico não se cinge, de modo nenhum, ao recorte epistemológico desta disciplina. Falo de estética por relação à sensibilidade, à emoção, aos sentidos, enfim, à afeção. E é essa a razão pela qual se diz que a nova sensibilidade é híbrida – são as máquinas produzidas pela ciência que mobilizam as afeções e as monetarizam.

Este ponto de vista já está presente em Walter Benjamin (1936/1992), quando critica a maneira como as categorias estéticas são usadas politicamente. Na sua perspetiva, os novos meios técnicos, que precipitam o desencantamento

do mundo, ao anularem as categorias “metafísicas” da “criatividade, genialidade, valor eterno e secreto” (Benjamin, 1936/1992, pp. 73–74), enfim as categorias daquilo a que chama “aura”, são usados em certas circunstâncias para criar um fascínio de massas. Ao montarem um espetáculo, em que ilusoriamente as massas acreditam participar, os novos meios técnicos remagificam o mundo em permanência, levando-nos a um estado de possessão ocular, qual “inconsciente óptico” (Benjamin, 1936/1992, p. 105), e operando o retorno do arcaico no atual. Mas desta análise de Benjamin não se segue que o advento dos novos meios técnicos tenha como único efeito a “desarticulação das massas”. Pelo contrário, as novas técnicas também apoiam a entrada das massas na história, reforçando o direito de elas poderem afirmar-se enquanto sujeito. Esta circunstância faz eclodir a crise das relações de propriedade sobre que assentavam os valores de “criatividade, genialidade, valor eterno e secreto”, que referi (Benjamin, 1936/1992, pp. 73–74), Benjamin (1936/1992) privilegia esta tensão, que é interna à fotografia, ao cinema e à rádio (e, nos dias de hoje, aos média digitais, que aliás incluem a fotografia, o cinema e a rádio), e ataca a política de fascinação das massas, que resulta do uso que os poderes dominantes fazem das novas técnicas. É verdade que Benjamin (1936/1992) reconhece às vanguardas um efeito de choque no combate à reaurização (remagificação) do mundo. Mas as novas técnicas, como é o caso do cinema, provocam por si mesmas esse choque, levando-nos ao “inconsciente óptico” (p. 105), à realidade oculta da fantasmagoria, que tudo envolve.

Na análise de Benjamin (1936/1992) existe, pois, esta dupla dimensão: o reconhecimento do fascínio das massas produzido pelos média, e também as potencialidades “revolucionárias”, que Benjamin atribui às novas técnicas. Segundo as palavras deste autor alemão, o cinema pode promover, em certos casos, “uma crítica revolucionária das relações sociais, ou mesmo das de propriedade” (Benjamin, 1936/1992, p. 96). Se atendermos ao contexto em que é utilizada, esta passagem de Benjamin parece um tanto tímida e dubitativa. Mas tem uma importância decisiva, uma vez que coloca de frente a questão que nos importa, a de as novas técnicas terem potencialidades de crítica e de rutura.

O texto em questão analisa fundamentalmente o cinema, com Benjamin (1936/1992) a procurar determinar-lhe as “funções revolucionárias” (p. 103). E não me parece adequado concluir que em Benjamin prevalecem as críticas da nova dominação emocional. Em meu entender, este ponto de vista falha o essencial, uma vez que Benjamin (1936/1992) atribui às técnicas a capacidade de alterar mesmo a nossa relação ao real:

o cinema, através de grandes planos, do realce de pormenores escondidos em aspectos que nos são familiares, da exploração de ambientes banais com uma direcção genial da objectiva, aumenta a compreensão das imposições que regem a nossa experiência e consegue assegurar-nos um campo de acção imenso e insuspeitado. As nossas tabernas, as ruas das grandes cidades, os nossos escritórios e quartos mobilados, as nossas estações ferroviárias e as fábricas, pareciam aprisionar-nos irremediavelmente. Chegou o cinema e fez explodir este mundo de prisões com a dinamite do décimo de segundo, de forma tal que agora viajamos calma e aventurosamente por entre os seus destroços espalhados. (pp. 103–104)

E a análise de Benjamin (1936/1992) prossegue com o tratamento das questões conexas do “teste”, do “exame”, da “distracção”, tópicos que decorrem da determinação deste “inconsciente óptico” do real (p. 105) revelado pelo cinema. É o inconsciente ótico que nos abre ao “inconsciente pulsional”, conceito que Benjamin retoma de Freud e sobre o qual se eleva a montagem do espetáculo.

No entendimento crítico de Benjamin (1936/1992), já não é possível voltar à cultura da autenticidade do sistema clássico. Pode, no entanto, objetar-se que o panorama mediático se alterou radicalmente de Benjamin para cá. Com o vídeo, foram tornadas possíveis novas artes, e também formas de contraprogramar as massas. E a subversão maior deu-se com o computador pessoal, com as redes informáticas e ciberespaciais, e com as redes sócio-técnicas. É meu entendimento, porém, que o debate sobre o espaço público e a opinião pública e a sua relação com os média é um debate que pode prosseguir ainda com Benjamin. Pessoalmente, tenho a ideia de que o mundo que em Benjamin (1936/1992) assiste alegremente à sua “própria destruição” (p. 113) é, com efeito, hoje, o do espaço público colonizado pelos média digitais.



5.2. Crónicas

A Multidão e a Cidadania

Em setembro de 2018, proferi uma conferência, na livraria Centésima Página, em Braga, a convite do Sindicato dos Magistrados do Ministério Público. E aprofundi e desenvolvi a mesma ideia, um mês depois, na Escola Superior de Educação, do Instituto Politécnico de Coimbra. Em cima da mesa

esteve a acelerada substituição no ocidente do regime literário, que assenta na palavra e no pensamento, pelo regime tecnológico, que se apoia no número e na medida. Esta substituição tem-se acentuado, sobretudo, desde que o computador e a internet tornaram possível que a digitalização da cultura, das artes e do conhecimento abrisse caminho à “nova América” de um novo arquivo cultural.

Assinalei, pois, a crise das principais instituições da palavra e do pensamento, de que o ocidente tanto se orgulha, por constituírem os pilares do seu modo de vida.

1. Assinalei a crise do sistema democrático, um sistema que se foi apurando desde os gregos, até se estabelecer depois da II Guerra Mundial como a ideia de uma comunidade universal de homens livres, comprometida com a harmonia das gerações, que se sucedem umas às outras, e atenta à condição dos mais frágeis: os mais jovens, os mais velhos, os que não têm saúde, os refugiados, os emigrantes, os desempregados e os desqualificados.

2. Assinalei a crise dos três poderes da soberania, do executivo, do legislativo e do judicial, que garantem a saúde do sistema democrático. Foi por essa razão que Montesquieu, em 1748, na *De l'Esprit des Lois* (“O Espírito das Leis”; 1748/2019), os considerou igualmente soberanos, por prometerem coisas indispensáveis à vida democrática e serem todos dotados de autoria.

O poder autoral é o poder de enunciar mundos e, pelo simples facto de os enunciar, os chamar à existência. É assim com o poder executivo, que promete ser bom e fazer o bem. É também assim com o poder legislativo, que promete a igualdade dos cidadãos, enquadrando pela lei as suas práticas. E é assim, ainda, com o poder judicial, que promete a justiça e a verdade aos cidadãos.

Os três poderes soberanos da democracia falam-nos, cada um deles, de uma promessa, sendo que na promessa há algo imortal, porque nela alguma coisa vive para sempre, como figurou o escritor argentino, Jorge Luís Borges (1969/1998), no poema “Unending Gift” (Dom Imperdível).

3. Assinalei, também, a crise dos média, os quais prometem aos cidadãos a emancipação da sociedade civil, diante dos poderes constituídos, por exemplo, o Estado e o mercado. Os média exercem uma função de mediação entre a sociedade civil e os agentes do Estado, e também com os representantes das instituições e das organiza-

ções sociais. E exercem, ainda, uma função de vigilância sobre todos os poderes constituídos. É exercendo este papel de mediação e de vigilância que os média trabalham na constituição do espaço público e na estruturação da opinião pública. Os média prometem a emancipação dos cidadãos, armando-os para o exercício da cidadania, de homens e mulheres, livres e esclarecidos.

4. Assinalei, finalmente, a crise das universidades. Nasceram no ocidente, do século XI ao século XIII, para servir a palavra e o pensamento, o que queria dizer, o conhecimento. Mas como assinalou António Coutinho (Nóbrega & Caldas, 2018), médico imunologista e antigo diretor do Instituto Gulbenkian de Ciência, à *Folha de São Paulo*, “a filosofia não é ciência e está fadada a desaparecer”. Ou seja, na ideia de António Coutinho, o pensamento está fadado a desaparecer, não apenas da universidade, mas da própria sociedade.

A força dinamizadora destes pilares da civilização ocidental (palavra, pensamento, sistema democrático, separação dos poderes de soberania, média e universidade) repousa no princípio da analogia, tanto em cada um dos livros que fundaram o ocidente, a Torá, a Bíblia e o Alcorão, que remetem para a unidade de Deus, como no que diz respeito às coisas, no mito da Caverna de Platão, que remete para a unidade da ideia. E de acordo com o princípio da analogia, nada subsiste por si mesmo, dado que tudo está em correspondência com um outro, que dá unidade ao que está disperso, por ser múltiplo e dividido.

Mas o que existe de perturbador para este regime de civilização é o facto de a tecnologia, de natureza informática e eletrónica, ter introduzido a crise global do sistema. O computador e a internet exprimem já essa nova ordem, a de uma civilização numérica e cibernética, sendo esta a disciplina do controle, o qual pode estender-se até confins pela teoria geral dos sistemas de informação. De facto, a nova ordem produz tribos e multidão; não produz cidadania.

A nova ordem trouxe velocidade, acelerou a vida e mobilizou o humano para as urgências do presente, como nunca aconteceu em momento algum da história da humanidade.

Mas não pode dizer-se que a nova época não tenha fascínios deslumbrantes. Podemos falar, mesmo, de uma nova erótica interativa, uma erótica que se desenvolve na ligação dos homens com as máquinas, assim como podemos falar do sex appeal dos objetos técnicos. Com efeito, a técnica está

a produzir uma civilização emocional. Na nova ordem numérica, técnica e emoção constituem uma amálgama.

O perigo é, todavia, deveras avassalador. Porque a ideia de comunidade está a ser substituída pela ideia de tribo, que apenas segue uma “razão sensível”, sem outro compromisso que não seja a emoção que se partilha. Hoje, a ideia de nação, por exemplo, está a ser convertida, de um modo aflitivo, por todo o lado, numa tribo e em interesses de tribo. E a mesma coisa acontece com a cidadania e os média, em que o compromisso com as ideias é convertido em espetáculo e substituído por redes sócio-técnicas, que se comprazem em mero deleite emocional. Por sua vez quem governa deseja fazê-lo sem nenhuma mediação jornalística, mas diretamente com os elementos da sua tribo (nacional e internacional), através de selfies, posts e tweets. E vai-se generalizando também a tendência para os grandes poderes constituídos na sociedade criarem os seus próprios meios de comunicação social, que lhes permitam dispensar as conferências de imprensa e assim evitar o confronto com os média.

Uma palavra final, com a qual finalizo o meu ponto de vista. Tomo do filósofo e do poeta alemão, Friedrich Hölderlin, o verso “lá onde está o perigo também cresce o que salva” (como citado em Heidegger, 1954/1988). É exatamente nesse ponto que deposito a minha esperança. Espero que o ocidente saiba encontrar, nas condições tecnológicas do presente, as soluções para os perigos que tem que enfrentar e para os riscos que está a correr.



Mas Terá Sido Notícia? O Que É Notícia?

Foi em 1969 que o poeta Alexandre O'Neill falou sobre a natureza das notícias: "o que é notícia?/ Um hoje que nunca é hoje,/ um amanhã que é já ontem (...)/ Amanhã acontecido,/ notícia é sempre um depois,/ é um viver vivido".

No poema "Amanhã Aconteceu", inserido na obra *De Ombro na Ombreira* (1969), O'Neill prefigurava, deste modo, a nossa atual incapacidade de confronto, seja com as coisas que vemos, seja com os outros com quem temos que ver, seja com nós mesmos. Com efeito, a condição tecnológica da nossa época acelerou o tempo e mobilizou-nos para as urgências do presente, de maneira que passamos a sentir uma real impossibilidade de darmos conta da nossa própria vida.

Ao interrogar-se sobre a natureza das notícias, O'Neill (1969) retoma uma clássica crítica que é muitas vezes endereçada aos média, de que não têm nenhuma espécie de compromisso com a época, nem com as ideias que a motivam, de que não se batem pelas suas palavras como quem nelas arrisca a própria pele. E não o fazendo desse modo, os média deixam de servir a cidadania, não concorrendo mais para a construção da comunidade humana. Paraphraseando O'Neill (1969), seria por ação dos média que a nossa vida de todos os dias se transformou em *fait-divers*, que é uma estéril superfície do novo, com a atualidade a ser definida de acordo com a ilusão que faz da história uma perpétua atualização, para a qual temos cada vez menos tempo.

Por isso, continua O'Neill (1969), "notícia é devoração!/Aí vai ela pela goela/ que há-de engolir tudo e todos! Nem trabalho de moela/ retém notícia.../ Notícia sem coração!".

O output da gigantesca máquina da tecnologia informativa que se instalou no meio de nós é esse: notícias; não o novo, mas a sua fantasmagoria; uma excitação, uma euforia, um espetáculo, uma efervescência, uma emoção, onde tudo se exhibe, e nada se vive; não o novo, mas a novidade, o inédito, o que nunca aconteceu antes. Do trabalho dos média pode dizer-se, ironicamente, que nenhuma outra época produziu em tão pouco tempo tanto passado como a nossa.

Cada vez menos os média se batem pelas suas palavras como quem nelas arrisca a pele. Estando à superfície de nós, a pele é, também, o que há em nós de mais profundo, exatamente porque arriscar a pele é arriscar a vida.

Voltemos ao poeta Alexandre O'Neill (1969), "*cão perdeu-se! Porque não?/ Cão achou-se! Ainda bem!/ Ainda melhor, por sinal/ se o cão perdido e o achado/ forem um só e o mesmo/ 'lidos' no mesmo jornal!*".

Atualizemos, entretanto, O'Neill, com dois exemplos-limite, de quem entende "parir abaixo de zero", para utilizar uma incomparável expressão de Almada Negreiros (1915).

"Sonecas, Tiques e Limpezas" (Ferreira & Antunes, 2017), foi essa a intrigante notícia com que o *Observador* nos brindou, em dezembro de 2017, esmiuçando, de seguida: "ministros a adormecer, a trocar mensagens ou a tirar macacos do nariz". Esta notícia virou uma enxurrada, que atolou as redes sociais.

A segunda grande notícia foi-nos gritada, com raiva, quando já era claro que o défice de 2016 havia diminuído para 2,1%, a economia crescera 1,6%, os salários haviam sido devolvidos, depois de surripiados pelas políticas austeritárias, que haviam sido dogma no país, e que a taxa do desemprego baixara da barreira dos 10%. Aliando-se a meio país partidário e às instituições da "Troika", a maior parte dos média permitiu-se, então, fazer tremer o país, procurando defenestrar Mário Centeno, por causa do banqueiro António Domingues.

Concluo, então, o meu ponto de vista: notícia é a superfície infecunda do novo, é a novidade, um movimento sem nenhuma espécie de compromisso com a época, nem com as sus ideias, sem nenhuma espécie de compromisso com os cidadãos, nem com a comunidade humana. Daí a dúvida que assalta O'Neill (1969): "mas terá sido notícia?".

Dou mais um exemplo, o do jornalismo televisivo. A televisão desempenha hoje entre nós um papel essencial, a ponto de determinar as nossas experiências de vida: como sentir, como imaginar, o que selecionar, como fazer. Cercados que estamos pelo mundo informativo, sabemos do mundo pelo seu eco nas notícias. Aliás, até sucumbimos à ilusão de que viver a nossa vida é fazer uma qualquer experiência televisiva, é exibirmo-nos como uma qualquer notícia.

Sempre que pode, a televisão espiolha-nos até à alma e rentabiliza a nossa privacidade, comercializando-a como um espetáculo, connosco a ter que inventar um quotidiano adequado à expectativa dos espetadores. É assim nas novelas da vida real, nas reportagens de catástrofes, e em praticamente todos os programas para grandes audiências, como por exemplo, nos programas das manhãs televisivas. A televisão metaforiza, hoje, em termos

caricaturais, a sociedade contemporânea: não o novo, mas o seu simulacro, um espetáculo, uma excitação, uma emoção.

Podemos dizer a mesma coisa, todavia, e ainda com maior oportunidade, da sociedade tecnológica da informação. A internet consagra a onnipresença e a onnipotência do sistema de vigilância; o apelo ao exibicionismo, nas redes sociais; a mobilização para as urgências do presente; a prevalência de lógicas de competição.

Era Flaubert (como citado em Bourdieu, 1992/1996) quem advogava que o ideal da literatura consistia em “escrever bem o medíocre”. Queria ele dizer, em dar sentido às forças materiais e espirituais do nosso tempo, em ser o intermediário dos sonhos que animam uma época. E é também desta maneira que eu vejo o papel dos média. A atualidade não tem que se esgotar em novidade, num simulacro do novo, em espetáculo, excitação e emoção. Penso que a atualidade, a nossa experiência do confronto com as coisas, com os outros e com nós mesmos, deve convocar a responsabilidade pelo nosso estado e pelo estado do mundo. E isto também quer dizer que deve convocar uma promessa que seja caminho de encontro, enfim, uma promessa de comunidade.



Quadrilhas, Quadrilheiros, Vestais e Pitonisas no Portugal Democrático

Foram precisos 3 longos anos para concluir o inquérito e deduzir a acusação ao antigo Primeiro-Ministro, José Sócrates (outubro de 2017). No entanto, agora que isso aconteceu, já nada há que possa surpreender os portugueses. Vão ser precisos, ainda, longos anos para se chegar a um julgamento e a uma condenação. Mas o que havia para entender, já todos o entendemos. Foi possível no Portugal democrático termos sido governados por uma quadrilha de ladrões: José Sócrates e Ricardo Salgado, os cabecilhas; Armando Vara, Zeinal Bava, Henrique Granadeiro, Manuel Pinho, os principais peões de brega; e depois, um alargado rol de ignotas personagens e de rufias, que nuns casos serviam o bando, e noutros viviam à custa dele.

Mas também não deixa de ser admirável que tenhamos tido instituições com força bastante para dar a resposta que se impunha, numa situação que, todavia, foi de alerta máximo para a democracia portuguesa.

Dito isto, não podem ser sonegadas importantes e incómodas questões, que se colocam à consciência democrática nacional. Porque, percebemo-lo hoje, ao longo de demasiados anos, as nossas instituições comportaram-se, muitas vezes, como canas agitadas pelo vento, e o nosso espaço público não se distinguiu, muitas vezes, de uma cloaca malcheirosa.

Ora, estas questões ninguém sequer as quer colocar.

Como foi possível, em democracia, que uma personagem com tão terríveis aleijões de personalidade abocanhasse um dos maiores partidos portugueses, sem que no partido alguém desse por isso? A verdade é que o Partido Socialista seguiu Sócrates, de olhos fechados, até ao fim, calando o que não podia deixar de saber.

Como foi possível, em democracia, que uma personagem com tão terríveis aleijões de personalidade tomasse conta do país, com a primeira e única maioria absoluta dada ao Partido Socialista?

E como puderam, Pinto Monteiro e Noronha Nascimento, ser guindados para a chefia de instituições que integram um órgão de soberania, como o são a Procuradoria Geral da República e o Supremo Tribunal de Justiça, se tudo o que sabemos deles é que, noutros processos, que podiam envolver Sócrates, prejudicaram o seu andamento regular, impediram investigações e mandaram destruir provas?

E o que dizer do nosso espaço público, infestado de vestais e pitonisas, que farisaicamente fazem saber, agora, que rasgam as vestes de indignação, mas cuja vozearia, em tropel, ao longo destes anos todos apenas serviu para nos confundir?

Ao longo de muitos anos foi praticamente impossível fazer uma verdadeira destrinça nos nossos média, tantas foram as autoridades “de sarjeta” que os contaminaram, impondo-se, todavia, no espaço público.

No Portugal moderno não há lugar para práticas que não sejam democráticas. Mas o ambiente em que vivemos foi tóxico demasiadas vezes e por demasiado tempo, a ponto de poder dizer-se que foi praticamente um milagre que o Ministério Público tenha podido concluir o inquérito e deduzir a acusação a Sócrates e à sua quadrilha.

Ambas as magistraturas, tanto a judicial como a do Ministério Público, prestaram ao país um serviço inestimável. E o país apenas lhes pode estar grato por isso. Mas é um facto, o milagre explica-se, sobretudo, por dois nomes: a Procuradora Geral Joana Marques Vidal; e o Procurador Rosário Teixeira.

De um modo geral e contando com cidadãos descuidados e pouco exigentes, os nossos média têm sido particularmente eficazes a sacudir a água do capote e a fazer fretes políticos, voluntariando-se para missões de propaganda. Temo-los visto em operações de camuflagem de interesses dúbios, nalguns casos criminosos; a propor agendas noticiosas alternativas, de favor político; enfim, temo-los visto, prestativos, a criar bodes expiatórios.

Veja-se o caso dos incêndios, de 2017.

A dor da comunidade era demasiado grande, era mesmo impossível de suportar. E o país estava à deriva, impotente e inteiramente à mercê da calamidade. Mas logo as nossas vestais e pitonisas de serviço, jornalistas, comentadores e atores políticos, saltaram para o meio do barco, patrulhando-o, à caça de vítimas prontas para o sacrifício.

O rol das culpas no cartório era esmagador para toda a gente. Ao longo de décadas, a nossa classe política promoveu políticas desordenadas sobre o território nacional e políticas florestais completamente irresponsáveis. E a nossa sociedade civil esteve sempre por todas, encolhendo os ombros. Por uma Proteção Civil, de favor político, e completamente inepta do ponto de vista funcional. Pelos nossos “heróis” impreparados, os bombeiros, quais sísifos, que repetem e repetem e repetem, até à exaustão, atos de uma heroicidade

trágica. Por madeireiros sem escrúpulos. Por pirómanos à rédea solta. Por irresponsáveis que fazem queimadas imprevidentes...

Mas a tempestade tornara-se imparável e o barco já naufragava. Nada mais havia a esperar em terra, mar e ar. E o centro de operações logo foi ocupado para estas vestais de patrulha do espaço público, que imediatamente se lançaram na caça à vítima, que pudesse ser jogada ao mar pela amurada fora, arcando deste modo com todas as culpas e assim aplacando a cólera dos cidadãos.

Entretanto, era a peste que percorria a cidade em devastação. E logo se apressaram, de novo, as nossas vestais de patrulha a fazer a fogueira que queimou a bruxa, responsável pela epidemia. Deu-se até o caso de o nosso sumo sacerdote exigir semelhante sacrifício.

Vendo bem, nada que não estivesse inscrito na cultura ocidental, que tem mesmo o caso excepcional de alguém que tomou sobre si as culpas de toda a humanidade, sendo por essa razão que lhe chamamos o “cordeiro pascal”, e mesmo, o “Filho de Deus”.

Mas as sociedades democráticas não precisam de vestais, nem de pitonisas, que andem à caça de vítima expiatórias, que arquem com a culpa e a responsabilidade de todos, como modo de esconjurar medos e de restabelecer o pacto social. É verdade, as sociedades democráticas precisam de restabelecer a harmonia no seu seio, sempre que ela é rompida. Mas apenas as políticas projetadas em nome da comunidade e para a defesa efetiva da sua vida é que são respostas de cidadania, que servem a democracia.

As vestais e pitonisas “de sarjeta”, que enxameiam a vida pública, mas que ninguém ousa colocar em questão, não esclarecem coisa nenhuma, não adotam uma pedagogia cívica, nem constituem o reduto de uma exigência superior de cidadania no seio da comunidade. Não passam de um exutório, por onde escorre o pus das dores insuportáveis, que possam grassar na comunidade, o exutório de uma atitude primitiva da comunidade humana, a qual, todavia, é sempre primitiva, em situações-limite.



O Futebol Como Arquitetura do Vazio

A agência americana de notação financeira, Fitch, tirou Portugal do “lixo”, em dezembro de 2017 – o que foi uma grande notícia para o país. Mas, apesar disso, o lixo permanece a paisagem obrigatória e uma figura maior do nosso quotidiano. O lixo é ambiental, e tanto constitui o nosso ambiente físico, como o nosso ambiente mental. Tornado coisa natural, o lixo faz hoje parte das evidências do nosso mundo.

Vejam os casos dos programas televisivos de futebol. Com raras exceções, não têm outro imaginário que não seja o lixo. É no lixo que se atolam. E é no lixo que nos colocam, a nós cidadãos. E é surpreendente a apatia, tanto dos média como dos cidadãos, sobre este assunto. Porque o lixo é o efeito de uma sociedade sem exigência, de uma sociedade anémica e tibia, de uma sociedade que já está por tudo e que a tudo encolhe os ombros. O lixo é um programa para embrutecer à vontade. O imaginário que entretece os programas televisivos de futebol, apenas serve a bestazinha, que habitualmente se encontra bem acachapada em nós, mas que nos programas desportivos da televisão tem liberdade para correr, a bom galope.

Estamos em 2017. Os presidentes de clubes, do Benfica, do Porto e do Sporting, são personagens escorregadias e sem grandeza. Os diretores de comunicação ao serviço destes clubes, mais parecem sociopatas, que não dão com a porta de entrada do hospício, de onde, à primeira vista, poderíamos imaginar que tivessem saído. Os comentadores de televisão, em grande parte enfeudados a clubes, vivem da arruaça e da quezília, alimentando-as infundavelmente. As claques organizadas, legalizadas ou não, mais parecem hordas de jagunços, sempre prontas a alinhar numa batalha campal. E então, aquela gente mafiosa, que viceja na órbita dos clubes e que se impõe às suas direções. Porque é usada a fazer trabalho sujo, os clubes são incapazes de a dispensar. Enfim, antigos árbitros, que não desgrudam do lixo e nele remexem incansavelmente, e que assim prolongam o estertor agonizante do futebol.

Carlos Daniel, jornalista, apresentador e comentador de programas desportivos, disse-me um dia que o jornalismo desportivo era um caso à parte no jornalismo. Imagino que me tenha dito isso, porque o desporto, sobretudo o futebol, mobiliza e exacerba as mais violentas paixões, sendo que, na paixão, por regra se perde a cabeça.

Mas de modo nenhum a paixão justifica a calamitosa situação por que passam, hoje, os programas futebolísticos em Portugal, com raras exceções.

E, todavia, eu ainda me lembro do “Cantinho do Moraes”. Foi em 1964, na final das Taças das Taças, uma competição europeia que já não existe. Num jogo de tira-teimas, o Sporting venceu, com um pontapé de canto direto, depois de ter empatado, três a três, o jogo da final das Taça das Taças, contra o MTK, de Budapeste. Ah! E sei tudo sobre “os cinco violinos”, o fabuloso quinteto de ataque do Sporting, que se impôs no futebol português da segunda metade da década de 40 do século passado: Jesus Correia, Vasques, Peyroteo, Travassos e Albano.

E também me lembro bem do fabuloso golo de calcanhar do Madjer, com que o Porto anulou a vantagem do Bayern de Munique, para depois selar a vitória, com um golo de Juary, na final da Taça dos Campeões Europeus, jogada no Praterstadion, em Viena. Estávamos em 1987 e o que eu vibrei com a vitória do Porto! Juro que ainda sei de cor os nomes de toda a equipa, de Młynarczyk a Paulo Futre.

E que fabulosa era a equipa de Mourinho, com Ricardo Carvalho, Jorge Costa, Deco e Derlei, uma equipa que em 2004 fez do Porto campeão da Europa, ao bater o Mónaco por 3-0, em Gelsenkirchen, na Alemanha.

É verdade, gosto mesmo muito de futebol – para mim, um desporto incomparável. Quando andava no sétimo ano (hoje, 11.º), joguei no Mafrense. Era médio avançado. Recentemente um amigo meu, remetendo-me para os tempos em que eu tinha nos olhos a eternidade, colocou no meu mural do Facebook a equipa dos meus riosos 17 anos, comigo logo na fila da frente.

Sou benfiquista, com uma alma forjada a ouvir relatos de futebol no rádio, em que os meus heróis eram Costa Pereira, Águas e Eusébio, e que por meados dos anos 60 ficava deslumbrado diante da televisão, quando o Benfica era metade da seleção nacional, a sua metade dianteira, de Jaime Graça e Coluna, José Augusto, Eusébio, Torres e Simões.

Sou benfiquista, mas sobretudo gosto de futebol. E, por essa razão, posso entender a grandeza dos clubes que rivalizam com o meu, seja o Sporting, seja o Porto. E também gosto do Braga, o clube da minha cidade. E do Vitória de Guimarães, um clube cujos ecos atravessaram a minha infância, tendo eu nascido na Lixa, concelho de Felgueiras, a duas dezenas de quilómetros de Guimarães.

Por essa razão me dói a alma diante da atual transformação por que passa o futebol – uma verdadeira entronização do lixo, com o país parado, a ver, não sei se fascinado por esta tenebrosa arquitetura do vazio.

Diante da atual pedagogia, imbecil e boçal, de intolerância cívica, de fechamento ao outro, mais, de aniquilamento do outro, que as televisões nos servem nos seus programas sobre futebol, de um modo geral, ainda o que mais me surpreende são as audiências que os justificam. Apenas uma sociedade sem exigência pode tolerar este imaginário e se permite assumir o lixo como programa para embrutecer à vontade. E não se conclui outra coisa dos comentários dos adeptos nos jornais desportivos, e também nas redes sociais: sendo o assunto o futebol, por todo o lado vemos a mesma bestazinha, a correr, a bom galope, em devastação.

Hoje, discutir o jogo e picarmos os nossos rivais com graçolas, de boa camaradagem e boa disposição, parece já não ter lugar no futebol. Do futebol como prática desportiva apenas restam, verdadeiramente, os extraordinários pontapés na bola, que se podem dar dentro das quatro linhas. Mas que, sintomaticamente, também por regra, são dispensados pela generalidade dos programas desportivos.



Parir Abaixo de Zero. Morra a Praxe! Morra! Pim

Existe um enigma difícil de entender no dia a dia das universidades, muito particularmente no dia a dia da Universidade do Minho. Refiro-me à praxe. Olhando o que nos é dado a ver nos campi, todos os dias, dir-se-á que a universidade tem mesmo uma vocação de batráquio. Dir-se-á que a academia do que precisa menos é de um imaginário sadio para respirar à vontade. Poder-se-á dizer também que a praxe na Universidade do Minho não é dissociável do lixo, que é hoje a paisagem obrigatória e uma figura maior do nosso quotidiano. O lixo é ambiental, e tanto constitui o nosso ambiente físico, como o nosso ambiente mental. Deste modo, não parece drama nenhum que o lixo ganhe também a universidade e o seu imaginário; não parece drama nenhum que a casa da cultura e da ciência e de todas as literacias se atole em lixo. E, no entanto, o lixo é o efeito de uma sociedade anémica, tibia, sem exigência, que já está por tudo e que a tudo encolhe os ombros. O lixo é um programa para embrutecer à vontade. E o imaginário, imbecil e boçal, que o entretece serve, às mil maravilhas, a bestazinha, que habitualmente se encontra bem acachapada em nós, mas que agora tem liberdade para correr em devastação, a bom galope.

Declinando este tema, escrevi em 2006, ano em que concorri à reitoria, um texto na rede interna da Universidade do Minho, de que dou conta, de seguida.

Estamos em maio, o mês das rosas e o mês de Maria – o mês que também o é da “Gata”. O ano inteiro a praxe percorre a universidade em devastação. E são meses e meses de cultura de caserna e de sarjeta. Meses e meses a parir abaixo de zero. Estamos em maio, que é na universidade um mês verdadeiramente esquizofrênico, um mês de apoteóticas paradas de estudantes, mobilizados e enquadrados por grunhos, que mais parecem celebrar um reinado das trevas, com as suas danças macabras de chacais. Vamos continuar a calar-nos diante do “sacrossanto Cabido”, de “bispos, cardeais e papas”, que hoje assola o campus universitário?

Houve um tempo em que o país se resumiu a um quartel, uma prisão e um seminário. Era o salazarismo e vivia-se “habitualmente”. Mas apenas na aparência é anacrônica a presente habitualidade do campus universitário. Bem pode, no entanto, o Ministro do Ensino Superior, Mariano Gago, apontá-la a dedo como “prática fascista”. Parir abaixo de zero é hoje uma habitualidade que segue impante na universidade, em cortejo de rebanho humano, de verme a remexer a terra, de manada conduzida pela arreata. Do cantar do galo ao sol-pôr, o campus encena o ano inteiro esta habitualidade de

caserna, esta pedagogia boçal, de aprender a dobrar a cerviz. A toda a hora, hordas de sargentos lateiros, fardados à urubu, refastelam-se em seus festins, cobrindo de negrume a academia, pela reativação incessante do jogo dos tiranos.

Quem disse que a universidade é hoje a casa da cultura? E a casa das ideias? E a da ciência? Quem disse que as suas lições são lições de humanidade, liberdade e cidadania? Olhando a caserna e a latrina, que lições são essas, onde chafurdam vermes, turbas em vertiginosa descida aos infernos, numa viagem sem fim ao reino da degradação, devorando tudo o que seja sentido crítico, elevação e decência humana?

A resposta vem inteira no “Testamento da Gata”, um documento único em imbecilidade, com a Associação Académica a explicar de que espírito são feitas as suas festas. A academia entretém-se nos seus muitos afazeres. Mas entretém-se mal, porque conivente, à espera que passe depressa esta onda má, que todavia não acaba nunca. Faz muito mal a academia em se dar a este descuido. O “Testamento da Gata” é um portentoso monumento erigido à estupidez humana. Perpassa-o uma linguagem cavernosa, de degredo, uma linguagem de sub-mundo, da mais pura cretinice, uma linguagem carroceira e sebenta.

Interrogo-me, todavia, sem atinar com a resolução do enigma. Penso que seria muito interessante saber do Hospital de São Marcos, em Braga, o número de estudantes em coma alcoólico, registados nos serviços de urgência na semana do Enterro da Gata. E, de igual modo, penso que seria de grande utilidade saber o número de agressões e de desacatos participados à polícia, em Braga, nessa mesma semana. Mau grado o enigma permanecer inteiro. Por que razão abençoa a reitoria esta estética fascista? E por que razão os estudantes se deixam comandar por este sub-mundo viscoso, onde, ufana, viceja a podridão? E, sobretudo, como pode a academia estar por tudo, entretida, calada, pusilânime?



O Ovo da Serpente – Bolsonaro e Nós

Quando em dezembro de 2015, num momento solene do Brasil, Bolsonaro irrompeu pela Câmara dos Deputados, em grande exaltação e dedicou o voto pela destituição da Presidente Dilma ao Coronel Brilhante Ustra, um esbirro torcionário do tempo da ditadura militar, quem imaginaria vê-lo agora, em 2018, eleito Presidente da República? Ustra tinha sido “o pavor de Dilma Rousseff”, rejubilava Bolsonaro – por essa razão, o homenageava.

Um episódio daqueles identifica um homem: estávamos perante um desclassificado, tanto em termos pessoais como em termos políticos. Aliás, os cerca de 30 anos que Bolsonaro leva de vida pública confirmam-no. Não se lhe conhece nenhuma audácia, a não ser a de querer combater o banditismo a tiro. E a única coisa que parece tê-lo distinguido no debate político foi a linguagem desordeira. O homem foi sempre um marginal na política. E como tal se comportou, sendo que a solução política que agora propôs, servindo os grandes interesses económicos, é um nacionalismo autoritário e messiânico, tingido de racismo, xenofobia e sexismo. Esperemos, entretanto, para ver o que acontece com a floresta amazónica.

A reunião da Câmara dos Deputados, em que foi votada a destituição de Dilma Rousseff, permitiu verificar o seguinte: saída das profundezas da vida pública, por onde até então tinha rastejado, uma raça de gente “louca, fraca, vil, desprezível, sem valor”, todavia ungida nestes termos pelos Malfaias, pastores deste reino, chegava à boca de cena para fazer história. A partir daí, do pesadelo ao abismo foi um passo, se bem que pelo meio tenha havido Michel Temer, como um pio soturno, a declinar pela noite dentro a agonia do Brasil.

É de 1977 o filme *Ovo da Serpente*, de Ingmar Bergman, com Liv Ullman e David Carradine. Trata-se de uma metáfora sobre o lento envenenamento, que levou a Alemanha ao nazismo. Tal como acontece com o ovo da serpente, em que é possível ver, através da fina membrana, o reptil já inteiramente formado, assim também foi possível observar o monstro, quando a vida democrática brasileira entrava em colapso.

Na reunião da Câmara dos Deputados, que votou a destituição de Dilma Rousseff, o reptil já tinha forma acabada. Não se tratava ali de uma assembleia democrática, que se reunia para repetir o gesto de cidadania, que refunda no debate a democracia. Não, tratava-se apenas do grito de tribos ululantes, que se atropelavam numa vozearia em tropel.

Podemos perguntar, mas de onde saía aquela miserável tropa fandanga a impor o “golpe constitucional”? A verdade é que saía do interior da sociedade brasileira e exprimia-a. O monstro, viscoso e repulsivo, era já visível debaixo daquela casca. Mas há muito que a sociedade brasileira o chocava.

Lembrei-me de *A Psicologia de Massas do Fascismo* (1933/2001), de Wilhelm Reich. O fascismo tem a estrutura irracional do homem de massas, reprimido milenarmente nos seus impulsos e desejos. O homem normal, trabalhador, sério e cumpridor, enfim, o homem feito massa, partilha em multidão uma ordem emocional, que dá vazão, num regime autoritário, aos seus recalcamientos, frustrações e inseguranças. Gilles Deleuze não dirá, aliás, coisa diferente: são as massas que querem o fascismo. E com Félix Guattari, no *Anti-Édipo* (Deleuze & Guattari, 1972), Deleuze acrescentou um outro elemento importante para a explicação dos regimes autoritários. Oprimido pela mística tecnológica e pelo automatismo das máquinas, o homem contemporâneo tem no autoritarismo a atitude emocional básica.

Há muito tempo que pela Europa fora (na Hungria, na Polónia, na Áustria, na Itália, em França...), e também na América, com Trump, se vê o monstro na sua forma acabada, por baixo da fina membrana do ovo.

E também em Portugal há muito que o monstro anda a ser chocado. Só por essa razão foi possível que um personagem com terríveis aleijões de personalidade, como Bruno de Carvalho, abocanhasse o Sporting, impondo-lhe uma entorse autoritária, sem que no clube, durante 5 anos, alguém se tenha mostrado incomodado. A verdade é que os sócios do Sporting, desde notáveis, como Daniel Sampaio, Eduardo Barroso e Marta Soares, a menos notáveis e a sócios comuns, seguiram Bruno de Carvalho, de olhos fechados, até demasiado tarde, chegando a votar a seu favor, quase por unanimidade.

E como é possível que as televisões ensaiem, hoje, todos os dias, um exercício de guerra tribal, por terra, mar e ar, entre Benfica, Porto e Sporting, fazendo descer aos infernos a convivalidade normal entre pessoas decentes?

Por outro lado, lembro-me de que há anos, Mariano Gago, então Ministro do Ensino Superior, vituperou a praxe universitária como “prática fascista”. Mas, então como agora, ninguém se importou. O ano inteiro, a praxe percorre a universidade em devastação.

Dei apenas alguns exemplos. Mas vemo-lo bem, o monstro está no ovo. Foi assim com Jaime Nogueira Pinto e Luís Nobre Guedes, confessos apoiantes de Bolsonaro. E ainda que mais tibiamente, foi também assim com Assunção Cristas e Paulo Portas. Cristas preferiu dar música aos eleitores,

e não tomou partido nas eleições presidenciais de 2018. Por sua vez, Paulo Portas pôde olhar para “os 27 anos de vida pública do capitão Bolsonaro”, sem que aí tenha encontrado “um indicador que fosse eticamente reprovável em termos pessoais” (L. Borges, 2018, para. 1).

Com efeito, de tanto andar a ser chocado, o monstro da solução autoritária já anda por aí, à luz do dia. E nalguns casos até se manifesta de forma surpreendente. Vendo bem, todavia, por que razão a direita democrática portuguesa, que tão bem conviveu com o salazarismo/marcelismo, não haveria de conviver, agora, com o monstro? Fazendo o balanço das eleições brasileiras de 2018, Miguel Relvas diz apenas aquilo que já sabíamos: “Bolsonaro não tem lepra”.

É minha opinião que não fora a integração europeia a direita civilizada portuguesa não desdenharia uma solução autoritária e nacionalista para Portugal.



A Minha Universidade

Em 1948, Norbert Wiener publicou *Cibernética: Ou Controle e Comunicação no Animal e na Máquina* (1948/2017). Ao fazê-lo, sinalizou aquela que viria a ser a nossa atual trágica condição. Os sistemas de informação davam-nos a possibilidade de estendermos até confins a servidão humana, porque neles radicavam as condições de possibilidade do controle, tanto dos animais como das máquinas.

Os séculos XIX e XX, que inauguram “a era das massas e das máquinas”, como se lhes referiu Ernst Jünger (1930/1990), imprimiram velocidade e aceleração ao nosso tempo. E hoje, as tecnologias da informação mobilizam-nos, em permanência, para um qualquer mercado, uma qualquer competição, estatística, ranking, empreendedorismo, *web summit*... As bolsas financeiras foram colocadas em conexão, tendo sido criado, deste modo, o mercado global. Mas o próprio mercado acabou por se converter na metáfora a que ficou sujeita toda a vida humana. O neoliberalismo não é, pois, uma teoria que se cinge a ordenar, com mão de ferro, as políticas económicas e financeiras. Muito mais do que isso, o neoliberalismo é um modo de vida, que captura toda a existência humana.

Com esta roda-viva desenfreada, que assinala, através das tecnologias, a passagem do regime da palavra e do pensamento ao regime dos números e da medida, desabou no ocidente o edifício da cultura, erguido ao longo de milhares de anos. Porque foi o pensamento que desmoronou. Nietzsche (1872/1949) falou, a este propósito, de uma “tragédia” para a cultura. E Georg Simmel (1993), assim como Hannah Arendt (1954/2000), não pensaram em coisa diferente. Porque na era da técnica foi o humano que entrou em crise. Sem pensamento, o humano deixou de ter fundamento seguro, território conhecido, identidade estável.

E se há lugar em que a crise da cultura se manifesta hoje mais clamorosamente é na universidade. Ao entronizar procedimentos de matriz tecnológica, que certificam no ensino, na investigação e nos serviços, meros automatismos de rotinas e conformidades, a universidade deixou de contar com o pensamento. O procedimento de matriz tecnológica destina-nos a um único caminho, e sempre o mesmo caminho, de eficiências e utilidades, destruindo deste modo o relacional, o que quer dizer, esmagando a vida humana, que é fluxo, cadência, ritmo, sonoridade, ressonância, singularidade, criação, imaginação, diferença e diversidade. E enquanto na ordem do humano, vemos, pensamos e desenhamos com o coração, na ordem do procedimento, vemos, pensamos e desenhamos sem alma.

Em novembro de 2019, a Universidade do Minho realizou a primeira edição do “Evento Anual da Qualidade - EAQ’2019”. O reitor e vice-reitor para o Desenvolvimento Institucional, e também um antigo reitor, quiseram em cerimónia pública chamar a atenção da academia para “a relevância” da existência dos “sistemas da qualidade” nas instituições de ensino superior. Na Universidade do Minho, há anos que temos a funcionar no ensino o Sistema Interno de Garantia da Qualidade. E do que se trata, agora, é de estender este sistema à investigação.

Mas da universidade ao país, à Europa e ao mundo vai o passo de um ano; o pensamento é um reino que ninguém quer; o ranking está ao alcance de um tiro de canhão; e são os procedimentos e as conformidades que detêm o trono, como podemos dizer numa glosa a uma célebre canção de Sérgio Godinho e José Mário Branco.

Entretanto, aquilo que passou a constituir a natureza da universidade é a ideologia comercial: as universidades são empresas; a educação são serviços; o ensino e a investigação são oportunidades de negócios; os professores são profissionais de serviços ou consultores; os alunos são clientes. E com o mercado financeiro e o mercado de trabalho a ribombar fantásticamente por cima da sua cabeça, a universidade faz manchete da “excelência” dos seus cursos e professores, ou seja, faz manchete da sua “qualidade”.

E a mesma coisa acontece também com a investigação. A “excelência” e a “qualidade” académicas são medidas por regras análogas àquelas que são aplicadas ao mercado de capitais em todos os países. No capitalismo financeiro, as economias dos países dependem dos valores em bolsa, medidos (ou ditados) pelas agências de rating, Standard and Poor’s, Moody’s, Fitch, DBRS... E no capitalismo académico, os valores são estabelecidos, fundamentalmente, por duas agências de indexação científica, a Scopus e a Web of Science, através das citações que são feitas a artigos, publicados em “revistas de fator de impacto” (ou seja, revistas que estas agências reconhecem como de “excelência” e de “qualidade”).

Escreve o imunologista, Professor António Coutinho, “a filosofia é uma linguagem fadada a desaparecer” (Nóbrega & Caldas, 2018). Porque os cientistas têm um bom método, e os filósofos não têm. A filosofia não progride, enquanto que a ciência nos faz andar para diante. Ou seja, para o Professor António Coutinho, a filosofia, e com ela as ciências sociais e humanas em geral, é uma espécie de parálítico do Evangelho: pode ver; mas não anda.

No fundamental, a universidade é hoje uma realidade apenas com números. Gerida como uma empresa, por um lado está por conta do controle tecnológico; por outro, obedece a procedimentos. Até parece que não existe mais mundo na universidade que não sejam necessidades de mercado, injunções financeiras, rankings e citações dos investigadores na bolsa académica de valores.

Alienada da sua natureza própria e equivocada sobre os interesses que acima de tudo deve servir, a universidade tornou-se, então, mais opaca, o que quer dizer, menos participativa e menos democrática, menos livre, e muito mais dependente de lógicas que lhe são alheias – lógicas que, se por um lado são empresariais e comerciais, por outro são burocráticas.

E, todavia, a universidade nasceu, entre o século XI e o século XIII, como a casa do pensamento. E dado que “não há machado que corte a raiz ao pensamento”, como cantava Manuel Freire, a universidade deve ser encarada como um lugar de liberdade irrestrita. A sua missão é a da salvaguarda das possibilidades da (a)ventura do pensamento. Cabe-lhe fazer do ensino e da ciência uma ideia, que encarne um princípio de resistência crítica e uma força de dissidência, ambos comandados por aquilo a que Jacques Derrida (2001) chamou “uma justiça do pensamento” (p. 21).

É este, a meu ver, o grande desafio com que é confrontada a universidade, no curto, médio e longo prazo. Porque é da resposta a este desafio que depende a sua sobrevivência.



A Responsabilidade Histórica e Cívica dos Censos

É possível uma linguagem neutra e assética, uma linguagem sem história e sem memória? E sendo possível, é desejável uma linguagem que não contenha a rugosidade do humano?

Centremo-nos nas características étnico-raciais da população portuguesa. “Raça”, “cor”, “etnicidade”, “ancestralidade”, “preto”, “nómada”, “línguas faladas em casa” são figuras “estigmatizantes e pejorativas”, que não devem integrar o léxico da língua portuguesa? E se considerarmos a necessidade de estudos sobre a composição étnico-racial da população portuguesa, assim como do debate público que os deva acompanhar, tem sentido que, em nome da justiça, centremos o debate na necessidade de um “pedido de desculpas pelo colonialismo”, assim como na urgência de uma “reparação histórica”, e ainda, na tomada de consciência do “privilegio de se ser homem branco”? Por outro lado, devemos erradicar do nosso vocabulário as figuras de “caucasiano e negroide”, por terem um carácter biologizante?

A 19 de outubro de 2019, decorreu na Biblioteca Lúcio Craveiro da Silva, em Braga, um debate sobre a inclusão de categorias étnico-raciais nos censos de 2021. O debate ocorreu no quadro de uma atividade levada a cabo por dois grupos de trabalho do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, da Universidade do Minho, “Comunicação e Diversidade”, e “Estudos Pós-coloniais”, tendo sido organizado pelas investigadoras Sheila Khan e Rosa Cabecinhas.

Catarina Roldão, investigadora do Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa, e membro do grupo de trabalho, criado por despacho governamental de março de 2018, entende que é, sobretudo, “a elite branca” que em Portugal se opõe à inclusão de questões étnico-raciais nos censos de 2021. E argumenta com os resultados da sondagem nacional feita pelo grupo de trabalho, de acordo com uma amostra representativa do país. A larga maioria dos inquiridos (78%) é favorável à inclusão de questões étnico-raciais (86% da subamostra negra, 82% da cigana, 78% da branca e 67% da asiática). E 85% dos inquiridos mostra disponibilidade para responder a este tipo de questão (85% da subamostra negra, 82% da cigana, 84% da branca e 77% da asiática).

Também argumentaram no sentido da introdução nos censos de questões étnico-raciais, Beatriz Gomes Dias, que foi eleita deputada pelo Bloco de Esquerda, em 2019, e é fundadora da Associação de Afrodescendentes; Bruno

Sena Martins, investigador do Centro de Estudos Sociais, da Universidade de Coimbra; assim como Miguel de Barros, membro do Conselho para o Desenvolvimento da Investigação em Ciências Sociais em África.

Por sua vez, Pedro Bacelar de Vasconcelos, que é deputado do Partido Socialista, presidente da Comissão de Assuntos Constitucionais, Direitos, Liberdades e Garantias, e membro do Conselho de Administração do Observatório Europeu do Racismo, Xenofobia e Anti-Semitismo, em Viena, defendeu a posição do Instituto Nacional de Estatística, de não incluir nos censos questões de carácter étnico-racial. Esta posição havia sido também a dos representantes da minoria cigana no grupo de trabalho criado pelo governo, o qual, por sua vez, contou com representantes de uma outra minoria, a dos afrodescendentes.

O governo havia decidido seguir as “recomendações internacionais”, relativas ao interesse de o país passar a dispor de informação que caracterizasse a composição étnica e racial da sua população. E não eram perceptíveis, à partida, as objeções que vieram, todavia, obstar a que uma tal medida pudesse ser concretizada. A ideia parecia virtuosa e, de acordo com a sondagem nacional, contava com a opinião largamente favorável da população portuguesa. As políticas públicas de combate à discriminação e ao racismo, e também de promoção de uma maior inclusão social dos marginalizados e dos incapacitados, apenas teriam a ganhar com a caracterização étnico-racial da população. Colher informação sobre a origem étnica e racial dos cidadãos, e também sobre cidadãos migrantes, não podia deixar de ser considerada como uma medida que favorecia a instrução das políticas públicas de combate às desigualdades sociais.

Mas à semelhança do que acontece com a generalidade das nações, também em Portugal acabou por prevalecer essa espécie de recalcado, que lhe impõe a invisibilização na história, e mesmo o apagamento, das realidades de que não pode orgulhar-se. Não fugindo à regra, até parece que para Portugal o colonialismo nunca existiu e que não fomos nunca um império, nem um país colonial, com tráfico de escravos, trabalho forçado, genocídio indígena, guerra colonial, e todo um cortejo de outras violências.

Branco, negro, asiático, português europeu, afrodescendente, português cigano, português indiano, português asiático, são figuras utilizadas para invocar e exprimir pertenças e identidades coletivas, assim como para delimitar territórios. Ora, as representações coletivas da identidade exprimem objetivos e lutas sociais. E esta dinâmica dos povos assinala o trabalho incessante, através do qual as coletividades humanas simultaneamente se

constroem e dão conta da sua existência. De facto, não existem as representações sociais para um lado e a realidade social para outro.

Representar o social é classificá-lo, é defini-lo, procurando assim torná-lo definitivo. Como escreveu o sociólogo francês, Pierre Bourdieu (1979), representar o social tanto é dizer as di/visões da realidade, como concorrer para a realidade das di/visões.

Mas por muito que a vida seja, sobretudo, movimento, fluxo, ressonância, ritmo e cadência, a linguagem diz mais facilmente as coisas e os estados de coisa que o movimento e as relações. A linguagem trabalha, o tempo todo, para definir e tornar definitivo o que é, afinal, coisa indefinida e infinitiva, e portanto coisa a fazer-se.

Li o documento-síntese do Grupo de Trabalho Censos 2021 – Questões “Étnico-Raciais” (2019). E verifiquei que a luta pela representação legítima da identidade, ou seja, pela representação da identidade que deve prevalecer, começa como uma luta do social e do cultural contra o biológico e o genético. Mas a argumentação que é feita do social e do cultural acaba por padecer do mal de converter a história em natureza. O documento-síntese argumenta, de facto, como se houvesse uma linguagem neutra e assética, uma linguagem sem história e sem memória.

Quanto às questões que vieram à baila na mesa-redonda, acima referida, como a da “reparação histórica”, a do “privilégio de se ser branco”, a da obrigação de “os portugueses pedirem perdão”, não estou convencido que sirvam a causa da reconciliação dos povos, enfim, a causa da comunidade humana. E a meu ver, também não servem os propósitos da descolonização da língua, do pensamento e do conhecimento. Vejo nesses temas de debate a “lógica do ressentimento”, de que falaram Marc Ferro (2007/2009) e Harold Bloom (1994/2011). Vejo neles a lógica da confrontação e do combate contra a história, e não a lógica do conhecimento da história e da cooperação entre os humanos. Penso que a lógica da confrontação acaba sempre por ter um tique penal. Lutar contra a estigmatização e a discriminação social, com um sentido alargado de justiça, não é levantar em permanência uma barricada, nem é uma revanche serôdia, a pretexto de resgatar a memória de um passado colonial. É antes termos no horizonte a possibilidade de uma comunidade humana.



O Coronavírus, a Tecnologia e a Democracia

Em todos os tempos, as comunidades humanas foram confrontadas com duas questões fundamentais. Com o problema da ordem, na tentativa de dar resposta à exigência de viver em sociedade. E com o problema da história, procurando dar conta das possibilidades para desenvolver, numa determinada época, a ação humana. Neste aspeto, o nosso tempo não é distinto de todas os outros, embora com o surto do coronavírus as questões da ordem e a da história tenham ganho uma particular acuidade, e mesmo um acentuado dramatismo.

É de assinalar, no entanto, que tanto a crise da sociedade democrática, como a crise do humano não foram implantadas entre nós pela pandemia viral. Foi a subversão do nosso regime de civilização que desencadeou a crise democrática e a crise do humano. Num século e meio, passámos de uma sociedade da promessa a uma sociedade “em sofrimento de finalidade” (Lyotard, 1993), e de uma sociedade da palavra e do pensamento a uma sociedade do número e da tecnologia.

O matemático e filósofo americano, Norbert Wiener, publicou em 1948, um livro premonitório a este respeito. *Cibernética: Ou Controle e Comunicação no Animal e na Máquina* (1948/2017) lembra-nos qual é, de facto, “o rei clandestino” (Georg Simmel) da nossa época: a engenharia e a comunicação eletrónicas, assim como os sistemas informáticos de controle. E, entretanto, num híbrido de vida e técnica, o orgânico funde-se com o inorgânico, e torna-se a obsessão da engenharia, da ciência da computação, dos sistemas de controle, da biologia, da neurociência, da filosofia e da organização da sociedade.

A civilização tecnológica havia-nos feito perceber que as fundações da nossa sociedade democrática ameaçavam ruir, porque as instituições democráticas não pareciam capazes de responder a uma promessa de comunidade. E também já tínhamos percebido que as possibilidades da ação humana haviam diminuído drasticamente na nossa época. A mobilização tecnológica havia-nos feito compreender que a ordem no mundo passara a ser ditada pelos mercados económico-financeiros. E também havíamos compreendido que a metáfora do mercado se aplicava, agora, a todas as dimensões da nossa existência. E com a vida toda a ser organizada em função de uma competição e de um empreendedorismo qualquer, e com os indivíduos a trabalhar em permanência para a estatística e o ranking, não acontecia apenas a crise da época, mas era o próprio sentido do humano que entrava em crise.

Quando o coronavírus tomou de assalto a comunidade humana e se implantou no meio dela, já a metafísica, que reunia na unidade, o passado, o presente e o futuro, acabara no ocidente. Há muito que não era possível lançarmos um propósito para o futuro, dando-lhe um fundamento seguro. A comunidade humana estava toda mobilizada para o presente. E as palavras da promessa, centradas no futuro, há muito que haviam sido substituídas pelos números da crise.

Vejam os casos português e brasileiro. Os números do produto interno bruto eram um milagre fazê-los crescer. E era o cabo das tormentas fazer equilibrar os números da balança comercial, de crónicas que eram os desequilíbrios entre as exportações e as importações. Os números do défice, interno e externo, mantinham-se em níveis assustadores. Os números do desemprego eram a custo que os procurávamos sustentar. Por outro lado, os números do envelhecimento da população não paravam de crescer. E os números das desigualdades sociais alastravam, mais e mais. Também os números da quebra drástica dos índices demográficos eram preocupantes. Em todos os aspetos da vida humana, mesmo antes do coronavírus, o que tínhamos de mais garantido eram os números do presente, que apenas assinalavam a nossa urgência numa situação de crise.

A civilização tecnológica impusera à maioria dos cidadãos uma condição precária. A precariedade é mesmo uma das figuras que marcam a época, assinalando a condição de cidadãos móveis, mobilizáveis, competitivos, eficazes, e sem direitos sociais. Para falarmos como Georges Steiner (1971/1992), na civilização tecnológica os cidadãos andam como quem atravessa uma “noite dos tempos”, uma noite onde a história se armazena em gigas, as emoções se processam em bits, os corpos se compõem com píxeis, e a vida toda, de bens, corpos e almas, é convertida em mercadoria, ou seja, em valor económico e financeiro.

E bem podia o nosso quotidiano atolar-se em aborrecimento e cansaço, que os ecrãs não nos davam sossego nenhum, fascinando-nos, agitando-nos e excitando-nos, num movimento em que a palavra e o pensamento não paravam de recuar diante da torrente de imagens tecnológicas, tendo nós perdido o fundamento seguro, o território conhecido e a identidade estável.

A irrupção do coronavírus no seio da comunidade humana veio apenas carregar nas tintas da nossa precariedade, acrescentando-lhe incerteza e imprevisibilidade, em doses colossais. E nestas circunstâncias, são gigantescos os riscos que corremos como comunidade de cidadãos. Porque numa época que presta culto à técnica todas as soluções que procuramos tendem a

ser tecnológicas, do teletrabalho ao e-learning, e das reuniões por Zoom e Teams, à segurança eletrónica. A tecnologia, que pode abrir um leque de possibilidades estrondosas para a nossa época e para o humano, constitui, é facto, também uma armadilha.

Veja-se o caso das redes sociais e a tensão conflitual que elas estabelecem com o pensamento, a cidadania e o sentido de comunidade. A rede social é minha. Eu construo-a e ela pertence-me. Mas coisa diferente é a comunidade. Se comunidade houver, sou eu que lhe pertença. A rede social funciona num regime emocional, e é portanto gregária e tribal. E enquanto realidade tecnológica, a rede social fascina-me. Quanto à comunidade, é para um horizonte de promessa que ela aponta, sendo que apenas pela palavra podemos prometer, como aprendemos com Jorge Luís Borges (1969/1998). Portanto, a comunidade subscreve um regime de palavra e pensamento entre cidadãos que se persuadem uns aos outros sobre o melhor caminho comum a empreender.

Veja-se também o caso da segurança eletrónica. Existe, é verdade, uma relação difícil entre os valores da segurança e da liberdade. Porque quanto maior a liberdade, menor a segurança. Mas o inverso também verdadeiro. Quanto maior a segurança, menor a liberdade.

No entanto, na atual situação de pandemia, vejo na precariedade social e económica dos indivíduos, mais do que na segurança eletrónica, o principal inimigo da liberdade e da democracia.



O Coronavírus e um Sentido de Comunidade

Em dezembro de 2020, participei num debate sobre a “Pandemia, Perspetivas de Futuro”, organizado pelo *Jornal de Notícias*, com o apoio da Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia. O jornalista Domingos de Andrade, hoje Diretor-Geral do Global Media Group, fez a abertura. E Paulo Ferreira, jornalista do *Jornal de Notícias*, moderou o painel, em que intervieram os engenheiros Luís Braga da Cruz e António Costa e Silva, o economista Pedro Pitta Barros, o virologista Pedro Simas, e eu próprio, apresentado como sociólogo. Fez o encerramento o Presidente da Câmara de Vila Nova de Gaia, Eduardo Vítor Rodrigues.

Luís Braga da Cruz, que foi Ministro da Economia e Presidente da Comissão de Coordenação e Desenvolvimento Regional do Norte, fez a intervenção de fundo e deu o mote ao debate. Fazendo jus ao seu interesse por temáticas territoriais e regionais, centrou a intervenção na crise do território, sobretudo, na crise das suas principais indústrias, referindo especificamente a crise do turismo, e também na aceleração das desigualdades sociais na região. Por essa razão, colocou uma ênfase particular nas respostas a dar pela região norte às questões do desenvolvimento económico e à criação de emprego.

De um modo geral, os conferencistas desenvolveram os seus pontos de vista em torno destes aspetos, o do desenvolvimento económico e o da criação de emprego. No entanto, contrariando atitudes negacionistas para com a ciência, elogiaram a capacidade de reação da comunidade científica, assim como a sua mobilização e capacidade, para em tempo recorde criar uma vacina, condição essencial para ultrapassar a crise pandémica.

António Costa e Silva desenvolveu um ponto de vista, a meu ver mais sofisticado e inspirador. Assinalou a necessidade de desenvolvermos modelos de governação compatíveis com a transição energética e com a transição digital. Assinalou também a necessidade de governarmos a sociedade de conhecimento, assim como os sistemas da complexidade. Insistiu na importância de termos modelos de desenvolvimento regional, que descentralizem o crescimento e as decisões. E destacou um grande desafio que temos pela frente. Elogiando a resposta dada, durante a pandemia pelo Sistema Nacional de Saúde, no que foi seguido por Pedro Simas, insistiu na necessidade de o repensar, dada a sua atual frágil estrutura, que a pandemia mais trouxe a nu.

Para todos os intervenientes, todavia, a crise da comunidade humana, à escala global, parecia ter como única origem o coronavírus. Não compartilhei

esse ponto de vista. A atual crise do humano é, antes de mais, uma crise do nosso modelo de civilização. As instituições que fizeram o ocidente assentavam no regime do *logos* (palavra e pensamento) e garantiam o futuro. Com efeito, o sistema democrático promete, pelo poder legislativo, que as leis sejam justas; pelo poder executivo, que as decisões sejam boas; e pelo poder judicial, que haja igualdade dos cidadãos perante a lei. Mas promete, igualmente, a emancipação da comunidade pelo exercício da cidadania. Assim como promete o seu reforço, pelo poder dos média, que estruturam e alimentam o espaço público. E promete, ainda, através das universidades, a emancipação do espírito.

Este regime centrado no *logos* entrou em crise, com o advento do regime tecnológico, com a deslocação da palavra e do pensamento para o número e a medida, da linguagem literária para as imagens de produção tecnológica (produção de conteúdos audiovisuais e multimédia, e produção de realidades virtuais), enfim, das estrelas para os ecrãs. E assim, de uma linguagem que nos falava à razão, passámos a uma linguagem virada nas emoções, que nos fala aos sentidos.

A inovação tecnológica é hoje o critério em que assenta, preponderantemente, o desenvolvimento e o crescimento humanos. Mas com o critério de verdade a repousar no número e na medida, pode dizer-se que se dá um abastardamento da promessa. A mobilização tecnológica que não para de nos acelerar, total e infinitamente, para as urgências do presente, e sempre para uma competição, um ranking e uma estatística, é o messianismo que nos resta, um messianismo de meios sem fins. Mas ao perder o fundamento seguro, o território conhecido e a identidade estável, o humano entrou em crise.

Nunca estivemos verdadeiramente defendidos contra os radicalismos nacionalistas e tribais, contra a discriminação e a segregação do estrangeiro, contra a cultura do ódio e as políticas xenófobas e racistas. Porque a cultura de mansidão e de integração de todas as diferenças, a cultura do cuidado a ter com o território (enfim, com o planeta) e com as comunidades é um combate a fazer-se sempre, em todas as épocas, e portanto é um combate nunca ganho. Mas é ainda mais difícil hoje, na época tecnológica, pelo risco do abastardamento da promessa. A este respeito, o escritor argentino, Jorge Luís Borges, escreveu, no poema "Unending Gift" (Dom Imperdível), que unicamente pela promessa garantimos o futuro, porque nela alguma coisa vive para sempre (J. L. Borges, 1969/1998). E com razão, acrescenta, apenas pela palavra podemos prometer.

O vírus que antes da COVID-19 sitiou a cidade e colocou em crise a comunidade humana, há muito que está implantado entre nós. Chama-se falta de sentido de comunidade. Em vez de um horizonte de comunidade, que seja um sonho de integração dos mais frágeis, dos mais vulneráveis e dos mais necessitados, vemos desenvolver-se socialmente um funcionamento tribal. E a tribo tem uma prática excludente, afasta quem não sente, não pensa e não faz como ela.

Penso que a pandemia veio acelerar o funcionamento tribal da nossa sociedade. A pandemia apressou o nosso passo no sentido da comunicação digital. Mas este movimento não aponta, necessariamente, para um horizonte de comunidade. Pelo contrário, com o avanço da comunicação digital e acorrentados a um quotidiano preso ao ecrã, corre-se o risco de os mais frágeis, os mais vulneráveis e os mais necessitados serem esquecidos e ficarem para trás.

Além disso, os sistemas de informação dão-nos, também, a possibilidade de estendermos até confins a servidão humana. Tendo concorrido para o avanço da sociedade tecnológica, da comunicação digital e para a tribalização do mundo, de que as redes sociais são um exemplo, é necessário impedir que, tanto em tempo de pandemia, como a seguir a ela, assente arraiais no seio da comunidade humana, o descaso relativamente aos jovens, aos mais velhos, às pessoas com deficiência, aos desempregados, aos migrantes forçados e às minorias étnicas e religiosas.



A Natureza das Opiniões e as Novas Tribos

Se perguntarmos a um camponês o que pensa dos apoios dados pelo Estado à investigação científica, não é nada certo que a sua resposta seja a de que não tem opinião, porque não sabe nem entende nada disso. É plausível que possa mesmo dizer, “não concordo que o Estado dê apoios para a ciência, ou lá o que isso é”. E se porventura perguntarmos a um professor universitário, quando é que devem ser sulfatadas as árvores de fruto, também não é nada certo que a resposta seja a de que não sabe, mesmo que o professor viva na cidade e não tenha quaisquer ligações ao campo. É capaz de apostar que as macieiras devem ser sulfatadas, quando florescem, ou então quando as maçãs estão maduras, ou mesmo, pura e simplesmente, que as macieiras não devem ser sulfatadas, porque acredita na agricultura biológica.

Embora faça a salvaguarda de que “as pessoas inteligentes têm muitas dúvidas”, também foi assim que Raquel Varela (2020) deu a seguinte opinião sobre o coronavírus:

há quem defenda que a Suécia por exemplo tem mais imunidade agora e que em Portugal a chegada da Primavera travou a expansão do vírus, o que dará muito mais casos no Inverno (...) O ‘milagre’ [da não expansão do vírus em Portugal, em março e abril] não parece ter sido nem o confinamento nem as políticas públicas, terá sido talvez a Primavera. (para. 5)

É claro que as opiniões, seja sobre o que for, não valem todas por igual, quem quer que as profira (Bourdieu, 1980b). Em princípio, um camponês está mais habilitado para proferir opiniões válidas sobre a vida das macieiras e de todas as atividades agrícolas de que um professor universitário de humanidades. E, por sua vez, as opiniões de um professor universitário de ciências sociais sobre política científica são mais atendíveis do que as opiniões de um camponês, sobre o mesmo assunto. Na mesma ordem de ideias, as opiniões que uma professora universitária de história possa ter sobre o coronavírus não são para serem levadas tão a sério, como o são as opiniões de um virologista.

As opiniões que possamos ter, seja sobre o que for, supõem sempre, a montante, um conjunto de razões que, se não as explicam por inteiro, as condicionam em boa parte. Trata-se de razões relativas a um contexto específico, podendo um tal contexto ser o familiar, a rede de amigos, e mesmo o país de onde se é originário, e também a religião e o partido político, assim como o nível de instrução escolar e o conhecimento das matérias em

debate. Isto é o que, aliás, qualquer cientista social pode dizer sobre a natureza das opiniões.

Mas as opiniões também exprimem o espírito de uma época. E então podemos perguntar: que espírito é afinal o da nossa época?

Deve-se a Michel Maffesoli, um dos grandes sociólogos do nosso tempo, doutor *Honoris Causa* pela Universidade do Minho, em 2011 (M. L. Martins, 2011b), a caracterização da nossa época, em 1988, como uma sociedade de tribos, uma sociedade de grupos e de multidões, cuja linguagem remete para o regime das emoções, e não o das ideias, uma linguagem que fala à pele, e não à razão, uma linguagem que tem como único compromisso o presente (emocional), e não o futuro, com que todavia sonha uma religião ou uma ideologia.

Com a aceleração tecnológica da época e a sua mobilização permanente para uma competição, um ranking e uma estatística qualquer, a ideia de comunidade perdeu-se e em sua substituição temos agora a tribo. A cultura tribal consome-se em emoção. Não tem outra ética (compromisso) que a da estética (emoção). Não tem um propósito de emancipação social, nem um compromisso de cidadania. Porque não tem no horizonte um sentido de comunidade. A cultura tribal não é regulada por modos de sentir, pensar e fazer democráticos, mas unicamente pelos interesses e desejos da tribo. A tribo sente, pensa e faz como eu. É um egoísmo alargado. A minha tribo não tem outros desejos que os meus. Porque nada na tribo aponta para um horizonte com sentido de comunidade. Não é possível na tribo um horizonte onde seja possível prestar atenção aos mais desvalidos, aos mais frágeis, aos mais vulneráveis, e também não é possível pensar-se na utopia da integração da diferença, e mesmo na integração de todas as diferenças.

Em 1987, Allan Bloom, grande filósofo e académico americano, publicou uma obra sobre o “declínio da cultura geral” na América, ou daquilo a que ele chamou *The Closing of the American Mind* (O Fechamento do Espírito na América; 1987/2001). Preocupava-o o modo como “a educação superior defraudava a democracia e empobrecia os espíritos dos estudantes”. Entre nós, as Edições Europa-América traduziram o livro em 2001, com o título *A Cultura Inculta*.

Passaram 3 décadas sobre as preocupações que Allan Bloom manifestou em *A Cultura Inculta* (1987/2001). Entretanto, com a aceleração do processo de mobilização tecnológica da nossa época, vimos o debate político na América dar um salto de gigante no sentido da tribalização, não apenas

durante a governação de Donald Trump, como também na campanha para a nova presidência dos Estados Unidos. Na nossa época, que é o tempo das redes sociais, pudemos ver um presidente converter uma nação, do tamanho dos Estados Unidos, na sua própria tribo.

O ideal de imprensa livre e democrática, que nasceu no ocidente como um compromisso de cidadania, trabalhando na construção de um espaço de debate público dos problemas da cidade, assim como de uma opinião pública alargada, que se interessava pelos problemas da comunidade, viu-se, de um momento para o outro, preterida e abafada pela conta no Twitter de Donald Trump. E em vez de um lugar de discussão de ideias, o espaço público de uma nação inteira tornou-se o espaço de uma multidão ululante, que ora se emocionava, apaixonava e amava até à loucura, ora se irritava, gritava e enfurecia desalmadamente, sentindo e desejando, a uma só pele, a mesma coisa que o chefe da sua tribo.

Mesmo que o processo de mobilização tecnológica nos permita pensar num espaço público global e numa cidadania igualmente global, a nossa época está em crise. E com a crise da época, entrou em crise a cultura e a própria ideia de humano. Porque não para de desaparecer do seu horizonte o sentido de comunidade.

Voltando agora às redes sociais. Elas constituem, hoje, a melhor ilustração do que são as novas tribos, as tribos de um tempo que vive num regime cada vez mais emocional, que dispensa e abomina a imprensa, e que, cada vez mais, olha com descaço o pensamento, o exercício de cidadania e o ideal de democracia.



6. CIÊNCIA, UNIVERSIDADE E POLÍTICA CIENTÍFICA

6.1. A Liberdade Académica e os Seus Inimigos⁸²

Introdução

Embora a reflexão sobre a vocação e a missão universitárias estejam na ordem do dia, como o demonstram, por exemplo, Zara Pinto-Coelho e Anabela

⁸² Retomo, com algumas atualizações, o estudo que publiquei, com o mesmo título, em *Comunicação e Sociedade* (M. L. Martins, 2015b).

Carvalho (2013, pp. 4–14)⁸³, o meu ponto de vista retoma um debate introduzido, há quase um século, por Max Weber, em duas conferências que proferiu, uma em 1917 (*Wissenschaft als Beruf*), outra em 1919 (*Politik als Beruf*)⁸⁴. Retomo Max Weber, porque no debate sobre a universidade me interessa compreender, tanto aquilo que separa a ciência e a política, como, do mesmo modo, aquilo que as une. Como assinala Raymond Aron (1919/1974), na introdução à obra *Le Savant et le Politique*, de Max Weber:

não se pode ser ao mesmo tempo homem de ação e homem de estudos, sem comprometer a dignidade de uma e de outra profissão, sem falhar a vocação de uma e de outra. Mas podemos assumir posições políticas fora da universidade, e a posse do saber objetivo, não sendo porventura indispensável, é certamente favorável a uma ação razoável. (p. 8)

Uma teoria da ação é sempre “uma teoria do risco, e também uma teoria da causalidade” (Aron, 1919/1974, p. 8), e é por essa razão, exatamente porque “o real não está escrito antecipadamente”, que a marcha da história depende de pessoas concretas e de circunstâncias específicas (p. 9). Mas a necessidade de fazer opções contextuais não obriga a que o pensamento viva de decisões “essencialmente irracionais” e que a existência se cumpra numa liberdade “que recuse submeter-se à Verdade” (p. 52)⁸⁵.

A nossa época é atravessada por uma força que a domina e lhe dá forma. Refiro-me à mobilização tecnológica para o mercado. A essa cinética do

83 Já em 1989, Boaventura Sousa Santos (1994, pp. 163–201) se referia à crise por que passava então a universidade e acentuava três aspetos: tratava-se de uma crise de hegemonia, de uma crise de legitimidade e de uma crise institucional. Porque a universidade não promovia já suficientemente a desejada mobilidade social, razão pela qual via decrescer o seu contributo para a democratização do país. Porque o discurso universitário não passava de um discurso entre muitos outros, nada o garantindo como tribunal da razão. E porque, diante das crescentes exigências sociais, que sobre ela caíam em tropel, a universidade se mostrava absolutamente incapaz de lhes dar resposta. Mas, transcorrido um quarto de século, são Zara Pinto-Coelho e Anabela Carvalho (2013, p. 4) quem chama a atenção para o facto de as transformações de sentido pelas quais têm passado “identidade, princípios e práticas” universitárias, de tão “profundas e contraditórias”, estarem agora a gerar tensões e disputas dentro da universidade e nas relações que esta estabelece com o estado e a sociedade. Ver também, no mesmo sentido, M. L. Martins (2013b, pp. 61–72, 2017b, 2019c), e também Nóvoa (2014, pp. 11–21).

84 Estas conferências foram reunidas na obra de Max Weber, *Le Savant et le Politique* (O Homem de Estudos e o Político), com introdução de Raymond Aron. Teve a primeira edição em 1959, nas *Recherches en Sciences Humaines* da Librairie Plon. A edição que consultámos é da Union Générale d’Éditions, Plon, da coleção 10/18. As conferências aparecem como capítulos deste livro, com as seguintes designações: “A Profissão e a Vocação do Homem de Estudos” e “A Profissão e a Vocação do Homem Político”.

85 O meu ponto de vista sobre a verdade desfundamenta, todavia, o conceito de verdade, que ainda parece presente no texto de Raymond Aron. Subscrevemos, com efeito, um princípio de historicidade e um princípio hermenéutico, em que, pela invasão total do campo de conhecimento pelo discurso, a verdade é uma simples função discursiva (veja-se Martins, 1994, pp. 5–18).

mundo chamámo-lhe, primeiro com Jünger (1930/1990), depois com Sloterdijk (1989/2000), uma mobilização “total” e “infinita” para o mercado. Por outro lado, desfez-se o mito que fundou o ocidente, o mito da palavra, um mito associado a um espaço de promessa⁸⁶.

A promessa projetava uma ideia de futuro e dava-nos garantias sobre ele. Lançava um propósito para diante e dava-nos um fundamento seguro (essência, substância, Deus, transcendência, sujeito, homem, existência, consciência...; Derrida, 1967, pp. 410–411), um território conhecido (entre uma gênese e um apocalipse, uma história da salvação, por exemplo, o Reino de Deus, a sociedade sem classes, uma sociedade esclarecida pelas luzes do progresso, com a razão a sobrepor-se às superstições)⁸⁷ e uma identidade estável (sendo nós à imagem de Deus, ou então, aspirando à fraternidade, o homem não sendo mais o lobo do homem...).

As tecnologias mobilizam-nos, em contrapartida, para as urgências do presente – é esta a cinética do mundo, uma mobilização para o presente (M. L. Martins, 2010b). Numa civilização tecnológica, uma civilização centrada nos números, às palavras da promessa sucedem os números da promessa, que são sempre os números do crescimento económico, os do produto interno bruto e os números das exportações, ou seja, os números do superavit da balança comercial. Para a promessa temos agora, fundamentalmente, os economistas, os engenheiros e os gestores; são eles os magos do presente, e não mais os políticos, os padres e os juristas.

86 A palavra é, por excelência, o grande mito da civilização ocidental. É este o ponto de vista que defendo em “O que Podem as Imagens. Trajecto do Uno ao Múltiplo” (M. L. Martins, 2011d). Com efeito, a nossa razão é discursiva, tanto na tradição greco-latina, como na tradição judaico-cristã. Para Aristóteles, por exemplo, o homem define-se pela linguagem. E como a linguagem é o caminho que nos conduz a outro, o homem é um “animal político”, expressão que encontramos tanto na *Política*, como na *Ética a Nicómaco*. Mas já os pré-socráticos olhavam para a palavra como aquilo que salva. Veja-se, por exemplo, o que diz Roland Barthes (1970) em “L’Ancienne Rhétorique”, a propósito da criação do primeiro tratado de argumentação, por Córax e Tísias. Quanto à tradição judaico-cristã, deparamos logo no início do *Evangelho de São João* (1, 1) com a proclamação de uma razão discursiva: “no começo era o Verbo e o Verbo era Deus”. Esta herança acompanhou-nos sempre e com ela atingimos a modernidade. Vemos isso em Nietzsche (1887/1998), para quem somos animais de promessa, os únicos animais capazes de prometer. Vemo-lo também em Jorge Luís Borges (1969/1998), com a promessa a cumprir-se na dimensão ilocucionária da linguagem. No poema “Unending Gift” (Dom Imperdível), Borges assinala que “na promessa alguma coisa existe de imortal”. E George Steiner (1989/1993) não diz coisa diferente em *Presenças Reais*: “a linguagem existe (...) porque existe ‘o outro’” (p. 127). Ou seja, a palavra é o caminho do encontro e o outro é o nosso destino.

87 A ideia de território conhecido, com uma narrativa que se desenvolve entre uma gênese e um apocalipse, pode ser esclarecida pela noção de “verdade”, como origem e fim de uma história de sentido, em que a origem é desocultada na forma de uma arqueologia e o fim antecipado na forma de uma escatologia. Sobre este assunto, ver M. L. Martins (1994).

A Atual Cinética do Mundo e a Universidade

É este o contexto em que vamos encontrar as universidades. Elas estão sujeitas à mesma cinética do mundo, a da mobilização tecnológica para o mercado, o que quer dizer, a da resposta às exigências de uma civilização dos números (M. L. Martins, 1993b, 2003a, 2013b).

Tradicionalmente, a universidade tinha como promessa: servir a verdade⁸⁸. Daí decorria o seu principal objetivo, a investigação, porque a verdade apenas a alcança quem a procura sistematicamente. Mas a verdade era mais do que ciência, pelo que a universidade retirava daí o seguinte objetivo: servir a cultura, mostrando-se capaz de educar o homem no seu todo. E depois, a verdade transmite-se, pelo que a universidade tinha que se consagrar ao ensino. Até o ensino das profissões era ordenado pelo princípio de uma formação integral.

Mas o que vemos, agora, é a ideia de marketing ser aplicada ao sistema de ensino. Trata-se de a universidade colocar no mercado produtos com forte probabilidade de serem comprados. E daí decorre que o ensino seja convertido em comércio, os professores se tornem profissionais de serviços e consultores, com os diretores comerciais, ou seja, os diretores das escolas e faculdades, a centralizar a direção deste comércio. A avaliação do produto, o seu “perfil”, é determinada a partir de cima, segundo critérios burocráticos, dependentes das leis do mercado, do comércio e do marketing, e também da sua visibilidade mediática. E os projetos de ensino considerados mais “frágeis”, aqueles que se destinam a grupos demasiado restritos de “consumidores”, são eliminados impiedosamente.

E podemos dizer a mesma coisa da investigação fundamental. Desde o começo dos anos 90 que não tem parado de crescer a tendência para fazer depender a validade científica dos projetos de investigação das suas virtualidades para responder a necessidades sociais práticas. Mesmo nas ciências sociais e humanas, os projetos de investigação não escapam às

⁸⁸ Como já referimos, Raymond Aron, na introdução a *Le Savant et Le Politique* (1919/1974), não deixa de enquadrar o pensamento de Max Weber por relação à grande categoria da verdade, ao advogar que a existência não pode cumprir-se numa liberdade “que recuse submeter-se à Verdade” (p. 52). O nosso ponto de vista advoga, todavia, a desfundamentação do conceito de verdade, afastando-se de Aron. Como refere Derrida (1967, p. 412), que nos serve de referência, a desfundamentação do conceito de verdade é uma conquista do nosso tempo e entre os nomes mais emblemáticos desta conquista talvez devamos referir Nietzsche (e a sua crítica da metafísica, o que quer dizer, a sua ideia de jogo, de interpretação e de signo sem verdade presente); assim como Freud (e a sua crítica da presença-a-si-próprio, quer dizer, a crítica da consciência, do sujeito, da identidade em si próprio, da proximidade e da propriedade de si próprio); e ainda Heidegger (e a destruição da metafísica, a destruição da ontoteologia, a destruição da determinação do ser como presença).

injunções do mercado, para a “qualidade”, a “excelência”, a “competitividade”, a “eficiência”, a “relevância”, o “empreendedorismo”, a “empregabilidade”, o “desenvolvimento económico e a criação de emprego”, o uso do inglês como língua única de ciência (M. L. Martins, 2008a, 2012b, 2012c, 2013b; M. L. Martins & Oliveira, 2013; Nóvoa, 2014; Power, 1999; Shore & Wright, 1999).

Com efeito, no nosso mundo não parece haver mais mundo que não sejam necessidades de mercado e injunções financeiras. É também a conclusão a que se chega ao depararmo-nos com o novo *European Union Framework Programme for Research and Innovation, Horizon 2020*. O “desafio-chave” aí enunciado é o de “estabilizar o sistema económico e financeiro, enquanto se tomam medidas para criar oportunidades económicas” (European Commission, 2013). Com efeito, do que se trata, agora, é da inteira submissão da política científica europeia a uma estratégia empresarial. Essa dependência sai reforçada no recente documento da comissão, intitulado *Research and Innovation as Sources of Renewed Growth* (European Commission, 2014). A secção “Increasing Impact and Value For Money”, é precisa nos objetivos: “elevar a qualidade da despesa pública em investigação e inovação” (p. 5). E entre as conclusões apontadas pelo documento merece especial destaque a seguinte: “o investimento [em I&D] precisa de ser acompanhado por reformas que desenvolvam a qualidade, a eficiência e os impactos da despesa pública em I&D, incluindo por alavancagem de investimento das empresas em I&D” (p. 12)⁸⁹.

Por sua vez, além da Comissão Europeia, outras agências de financiamento (refiro as brasileiros, CAPES e CNPq, e a portuguesa FCT), e também as empresas não contemporizam mais com o que consideram não ter utilidade social. E por certo a sociedade civil também não, o mesmo se passando com as editoras, que não querem ouvir falar da publicação de investigação fundamental, argumentando que não vão ter leitores. É um facto, todos os setores da vida coletiva colocam, hoje, a universidade sob

89 A submissão da política europeia a uma estratégia empresarial é a linha geral deste documento da Comissão Europeia, de que respigo mais uma passagem: “os desenvolvimentos na qualidade e eficiência da despesa podem contribuir para a criação de um ciclo virtuoso, através do alavancamento de níveis de maior investimento com origem em setores privados, gerando retornos económicos crescentes. As reformas para desenvolver a qualidade e a eficiência da despesa pública são importantes para todos os Estados Membros. *Sobretudo, no caso daqueles que se encontram mais constrangidos financeiramente e são menos eficientes na despesa, é vital acrescentar impacto, com reformas de longo alcance, e aumentar sabiamente o investimento, à medida que as suas economias recuperem “[ênfase adicionada]*”. Por outro lado, para aqueles que têm um espaço fiscal adequado e alta eficiência, vão surgir apoios que tornem mais esclarecidos os seus investimentos, no sentido de dar mais valor ao dinheiro” (COM(2014)339 final), p.5).

vigilância, em nome da *accountability* (prestação de contas), sendo medida esta em termos de “valor económico” (Barr, 2012, pp. 438–508).

Em síntese, o que está a acontecer com a explosão da técnica é que o nosso tempo acelerou e foi mobilizado para o mercado. E também nas universidades, através das atuais políticas para o ensino e a investigação, ocorre idêntico processo, com o controle tecnológico da ciência da informação. Refiro, por exemplo, a convocação permanente a que se está sujeito, através das plataformas informáticas, na mobilização acelerada de professores e alunos para o mercado e para o ranking. Como bem salienta Hermínio Martins, fomos capturados pelo discurso da “universidade da Excelência-como-negócio” do máximo de *throughput* (H. Martins, 2004), uma descrição de universidade que já nada tem a ver com a descrição que delas fazia Eliot Freidson (1986): “invenções sociais notáveis para apoiar o trabalho que não tem valor comercial imediato” (p. 436).

Sendo o nosso tempo de mobilização tecnológica, exige-se, hoje, um novo tipo de professor e de aluno, e também um novo tipo de investigador. Cada vez com menos direitos sociais, professores, investigadores e alunos têm, de ora em diante, por condição a mobilidade permanente, fazendo a *travessia* das necessidades do mercado⁹⁰.

E eles aí estão, os novos investigadores, em programas de mobilidade, de país em país e de universidade em universidade. É-lhes imposto que sejam competitivos e empreendedores, que promovam o auto-emprego, ou o emprego em geral, que criem spin-off, por exemplo. E exige-se-lhes que sejam produtivos, realizadores de sucesso⁹¹.

E é então que cresce a legião dos doutorandos e pós-doutorados, jovens à procura da redenção de uma bolsa de investigação, que o mais que lhes permite é a possibilidade de andarem de congresso em congresso, de projeto de investigação em projeto de investigação, batendo à porta das revistas científicas e correndo atrás de um ranking qualquer ou da miragem

90 A figura de “travessia” tomo-a de João Guimarães Rosa (1967/2001), em *O Grande Sertão: Veredas*. Podemos fazer, por exemplo, a passagem de um rio de uma para outra margem. Nessa experiência, não se esperam sobressaltos nem grandes obstáculos a transpor; espera-se uma viagem tranquila, a menos que a façamos a nado, como assinala João Guimarães Rosa (1967/2001, p. 51). Nas passagens existe, com efeito, a habitualidade de um caminho conhecido. Coisa diferente é, todavia, a experiência de uma travessia, que nos coloca sempre em sobressalto pela sua perigosidade. É o perigo que a caracteriza fundamentalmente: fazemos a travessia de um oceano; de um mar de tentações; de um deserto (ver também, M. L. Martins, 2011c, pp. 60–61).

91 As próprias universidades estão a tornar-se em incubadoras de empresas, apoiando os seus ex-alunos, com capitais próprios e a fundo perdido, no desenvolvimento de atividades empresariais.

de um prémio científico. A justificar esta travessia, própria de uma condição nómada, sem direitos sociais, o discurso oficial ganha novos argumentos: acrescenta-se que a economia, ou seja, as empresas, não os absorvem, que investigadores, professores e estudantes estão a mais no mercado de trabalho, que são dispensáveis, que são bons é para a emigração⁹².

O Quotidiano Académico e a Governação das Universidades

Sendo este o atual contexto, reflitamos sobre o quotidiano académico, e também sobre a governação das universidades.

Aquilo que faz a natureza da universidade, hoje, é a ideologia comercial: as universidades são empresas; a educação são serviços; o ensino e a investigação são oportunidades de negócios; os professores são profissionais de serviços ou consultores; os alunos são clientes. E com o mercado financeiro e o mercado de trabalho a ribombar fantásticamente por cima da sua cabeça, a universidade faz manchete da “excelência” dos seus cursos e professores, ou seja, faz manchete da sua “qualidade”.

Mas o que é a “excelência” de que tanto se fala? A excelência é medida pelos índices de procura de uma instituição. São, também, as classificações de entrada numa dada universidade. São, além disso, as taxas de sucesso escolar. E ainda, os índices de empregabilidade dos antigos alunos, assim como uma rede constituída e alargada de *alumni* de sucesso.

A “excelência” de uma universidade não dispensa, hoje, um lugar no ranking das 500 melhores universidades, segundo o *Times Higher Education*, ou o ranking das 100 melhores universidades com menos de 50 anos. Como também não dispensa um lugar no *Academic Ranking of World Universities* (também conhecido como “ranking de Xangai”), das 1.000 melhores universidades do mundo, ou no mais recente *CWTS Leiden Ranking 2014*, estabelecido na base de citações Web of Science.

Mas a “qualidade” académica não para aí. Ela mede-se, igualmente, pelos artigos Web of Science, da Thomson Reuters, ou pelos artigos Scopus, da Elsevier, ou ainda pelas citações no Google Académico. E não dispensa os

92 De acordo com o *Diagnóstico do Sistema de Investigação e Inovação: Desafios, Forças e Fraquezas Rumo a 2020* (Henriques, 2013), realizado pela Fundação Para a Ciência e a Tecnologia, a percentagem de doutores nas empresas nacionais é de 2,6%. O *Diário de Notícias*, de 13 de maio de 2013, deu conta da conferência pública onde foram apresentados os resultados deste diagnóstico, assinalando que “Portugal tem a mais baixa percentagem de emprego de doutorados de um conjunto de 10 países europeus, com 2,6%, contra, por exemplo, 34% na Holanda ou Bélgica” (“Portugal Tem a Mais Baixa Taxa de Emprego de Doutorados”, 2013, para. 1).

prémios dos docentes, pelas citações em revistas de fator de impacto, a capacidade de captação de fundos e de obtenção de projetos internacionais, e ainda, a visibilidade que a universidade possa ter no espaço público, sendo tal visibilidade estabelecida pelas notícias que sobre ela são publicadas nos média.

Para dar um exemplo, o site institucional da Universidade do Minho, no norte de Portugal, consagra oito rubricas à presença da universidade no espaço público.

1. *Nós – jornal online*: os editores apresentam-no assim: “a UMinho em revista todos os meses. Aqui pode encontrar reportagens, entrevistas, percursos, opiniões e a agenda com os principais acontecimentos”.

2. *Em agenda*: ou seja “dia-a-dia, o calendário académico e todos os restantes acontecimentos: congressos, seminários, campanhas, cerimónias, prémios e eventos diversos”.

3. *Atualidade*: “a cada instante, informação atualizada sobre o que de mais relevante acontece na Universidade do Minho”.

4. *Clipping*: “o olhar dos média sobre a UMinho. Tudo o que é publicado na TV, rádio, imprensa escrita e internet está aqui disponível”.

5. *Perfil*: “vai conhecer aqui histórias de alunos, docentes, investigadores e funcionários da UMinho que se destacam nas mais diferentes áreas”.

6. *Galeria de fotos*: “as imagens que mostram a UMinho”.

7. *Área Press*: “esta área é dedicada aos profissionais de comunicação social. Contacte-nos e coloque questões, dúvidas, sugestões”.

8. E, finalmente, *o que os media dizem de nós. Universidade em notícia*: semana a semana, um repositório de informações, que assinalam a passagem dos professores pelos *plateaux* da notícia – pelos estúdios de rádio e televisão, e também pelas redações dos jornais.⁹³

Entretanto, na governação das universidades, os modelos “gerencialistas e economicistas” levam hoje a melhor sobre os “modelos colegiais clássicos” (Ruão, 2008, p. 15). E é assim que a identidade universitária adquiriu um

⁹³ Na era dos média, sem fundamento seguro, território conhecido e identidade estável (M. L. Martins, 2002a, 2002b), a condição e o desempenho universitários apenas podem ser melancólicos (M. L. Martins, 2003a).

formato meramente instrumental e as estratégias de comunicação desenvolvidas na universidade passaram a ter uma preocupação, cada vez mais acentuada, com a produção de efeitos estratégicos (Ruão, 2008, p. V).

Nestas circunstâncias, controlar a comunicação para produzir efeitos estratégicos é hoje a tarefa dos gabinetes de imprensa das universidades, também denominados “gabinetes de comunicação e imagem”. A maior parte das universidades tem hoje uma pró-reitoria de comunicação e imagem. E o seu objetivo é administrar no espaço público as políticas das universidades.

Entretanto, as universidades mostram-se cada vez mais incapazes de dar resposta à pressão crescente das exigências sociais – porque tudo lhes é pedido. Pede-se às universidades que deem resposta: às necessidades de desenvolvimento económico; à criação de empregos; à modernização do país; à inovação tecnológica; à competitividade internacional; à necessidade de promoção da coesão social; ao combate às assimetrias étnicas e de género; à promoção da inclusão de minorias; enfim, à necessidade de combate à iliteracia mediática e digital.

E nós resignamo-nos a que as políticas académicas se confinem, hoje, a estratégias de gestão e as necessidades de crescimento se acomodem a respostas de carácter meramente tecno-instrumental. Com efeito, nada na universidade aponta, hoje, para *aprender e ensinar a ver*, nem para *aprender e ensinar a pensar*, como ensinou Nietzsche, n’*O Crepúsculo dos Ídolos* (1888/1988, pp. 67–68). Aprender e ensinar a ver, ou seja: habituar os olhos à calma, à paciência, deixar que as coisas se aproximem de nós; aprender a adiar o juízo, a rodear e a abarcar o caso particular a partir de todos os lados. E aprender e ensinar a pensar significa aprender e ensinar uma técnica, um plano de estudos, uma vontade de mestria – que o pensar deve ser aprendido como é aprendido o dançar, como uma espécie de dança...

Readings (1996) inquieta-se, todavia: como é possível pensar numa instituição “cujos desenvolvimentos tendem a tornar o pensamento cada vez mais difícil e cada vez menos necessário?” (p. 175). E, todavia, o ideal académico não pode satisfazer-se com a atual mobilização operativa, financista e economicista, sem pensamento, sem comprometimento social e político, e sem o critério ético do desassossego crítico.

Penso que a universidade deve ser encarada como um lugar de liberdade irrestrita. A universidade tem como missão a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura do pensamento. Cabe-lhe fazer do ensino e da ciência uma ideia, que encarne um princípio de resistência crítica e uma força de

dissidência, ambos comandados por aquilo a que Jacques Derrida (2001) chamou, em tempos, “uma justiça do pensamento” (p. 21).

No entanto é neste contexto, em que as políticas académicas se confinam a estratégias de gestão e as necessidades de crescimento se acomodam a respostas de carácter meramente tecno-instrumental, que foram criadas as vice-reitorias para a qualidade e a excelência nas universidades portuguesas.

A Universidade do Minho foi, em Portugal, uma das primeiras universidades a ter um Sistema Interno de Garantia da Qualidade (SIGAQ) e uma vice-reitoria, que vela pelo funcionamento deste sistema, com a institucionalização de um *Plano da Qualidade* e de um *Manual da Qualidade* (Universidade do Minho, 2019). Este SIGAQ foi auditado em outubro de 2012 pela A3ES – Agência de Avaliação e Acreditação do Ensino Superior, em Portugal, e certificado por esta agência, em janeiro de 2013, por um período de 6 anos.

Cingindo-nos a um ponto de vista meramente académico, diria todavia que os SIGAQ têm como efeito prático estender sobre os professores a dominação, ou seja, o controle tecnológico e a mobilização para o mercado (e para o ranking, que é uma consequência do mercado).

Aquilo que um SIGAQ produz no quotidiano académico é a entronização de procedimentos corretivos e ortopédicos, que certificam no ensino e na investigação rotinas e conformidades, eficiências e utilidades. E no que diz respeito aos projetos e à extensão universitária, registam e arquivam informação, de modo a garantir os *overheads* institucionais, hoje tão importantes na política de auto-financiamento de uma universidade, quando os financiamentos públicos parecem ter entrado em fase de irreversível restrição.

Regulamentos de Avaliação do Desempenho dos Docentes

Não propriamente no quadro dos SIGAQ, mas articulados com ele, foram criados os Regulamentos de Avaliação do Desempenho (RAD) dos docentes. Resultam de uma lei geral, uma lei do Estado português (Decreto-Lei n.º 205/2009, 2009), que está em continuidade com uma profunda reforma do ensino superior, o Regime Jurídico das Instituições do Ensino Superior (Lei n.º 62/2007, 2007). Os RAD adequam esta lei às condições concretas de cada uma das universidades do país, e mesmo a cada faculdade ou escola de uma universidade.

O Regulamento de Avaliação e Desempenho dos Docentes da Universidade do Minho (RAD-UM) foi aprovado em Diário da República, a 18 de

junho de 2010. O processo compreende uma auto-avaliação dos docentes, de resposta expressa quantitativamente, a um sem-número de quesitos, fixados por um conselho de avaliação interno à universidade. Cada uma das escolas adequa ao seu contexto específico as determinações gerais. E os professores catedráticos intervêm no processo, homologando-o, podendo, todavia, alterar a pontuação, no caso de acharem que a auto-avaliação não é rigorosa.

Nos termos da lei, todos os RAD se espriam por quatro rubricas, que compreendem a *investigação*, o *ensino*, a *extensão universitária* e a *gestão universitária*. O desempenho académico consiste no cumprimento pelo docente do conjunto de quesitos, fixados por um conselho de avaliação, em cada uma das rubricas⁹⁴.

Vou tomar, como exemplo, dois modelos de Regulamento de Avaliação de Desempenho dos docentes. O primeiro modelo é o do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Trata-se de um modelo que permite que todos os docentes, sem grande esforço, se auto-avaliem com um desempenho excelente (para cima de 80 pontos em 100, em cada uma das dimensões: investigação, ensino, extensão académica e gestão académica). Diria que é um modelo burocrático, que serve propósitos administrativos, e que é, portanto, um modelo sem grande critério académico.

O segundo modelo é da Universidade da Beira Interior (UBI; Despacho n.º 10129/2014, 2014). Vou cingir-nos às partes comuns a todas as faculdades, e também às especificidades que o modelo comporta, no que respeita às Faculdades de Ciências Sociais e Humanas, e Artes e Letras. É um modelo que assenta no princípio da “diferenciação qualitativa da produção científica”, um princípio que determina que “classificações de desempenho científico mais elevado correspondam a patamares de produção científica mais exigentes, em detrimento da massificação da produção científica em patamares considerados cientificamente menos relevantes” (Despacho n.º 10129/2014, 2014, p. 20251).

94 O processo de avaliação está, por seu lado, indexado a um regime remuneratório, que determinará as subidas de escalão na categoria académica. No entanto, este regime remuneratório não chegou a entrar em vigor, dado o facto de as carreiras na função pública, em Portugal, terem ficado congeladas, a partir da primavera de 2011, momento em que Portugal passou a reger-se por um programa de austeridade, decretado pelas instituições internacionais, às quais solicitou “ajuda financeira”. Foi a 3 de maio de 2011 que o Primeiro-Ministro de Portugal, José Sócrates, anunciou as medidas de austeridade decididas pela Comissão Europeia, pelo Banco Central Europeu e pelo Fundo Monetário Internacional (“Troika”), no quadro de um programa de “assistência financeira”.

A proposta, manifestando embora uma grande preocupação acadêmica, tem um caráter didático. Estipula o seguinte: “os degraus sucessivos de exigência devem saturar através de uma atividade científica digna e moderada”. Mas o que se pretende é que “os docentes, em especial os ainda mais frágeis em termos de produção científica, não sejam forçados a desperdiçar muito do seu tempo nesses patamares”, procurando-se antes que se sintam “motivados a alcançar o patamar seguinte até à categoria A, necessariamente exigente, mas não inalcançável, caso contrário tenderia a ser ignorada”.

Ainda no mesmo sentido, de uma manifesta preocupação, simultaneamente acadêmica e didática, o regulamento propõe que seja possível “saturar a soma das pontuações das categorias D, C e B”, atribuindo “pontuações relativamente elevadas a tarefas fundamentais da atividade docente”, mas que “se consideradas em pé de igualdade com atividades internacionalmente mais relevantes teriam que ser contabilizadas com muita parcimônia, como atividades científicas internas e nacionais”.

São propostas quatro categorias de classificação, sendo a categoria A de grande exigência. Nestas circunstâncias, a proposta de regulamento estipula o seguinte: “a categoria A é o ‘rostro’ mais visível das opções estratégicas da Universidade, e do nível de exigência da UBI”. Por essa razão, “será decidida centralmente pelo conselho coordenador da avaliação, que harmonizará o mesmo grau de exigência para todas as faculdades”.

Fixo-me na categoria A de avaliação do desempenho acadêmico, no que respeita à rubrica “Investigação”. De acordo com um ideal universitário comum a todas as faculdades da universidade, este ideal é considerado na sua complexidade e abrangência, tendo presente designadamente, o critério da exigência da internacionalização da ciência, o critério da comparabilidade internacional, e ainda, o critério financeiro, que sinaliza a importância dos projetos científicos (Tabela 1).

Tabela 1

Livro autoral científico/coletânea de autor com mérito compatível, assinalado por peritagem solicitada pela comissão avaliadora	70
Edição e/ou tradução de fontes e de clássicos, com introdução e aparato crítico, aferida por peritagem solicitada pela comissão avaliadora	50
Capítulo de livro em obra de referência internacional (até dois autores)	25
Artigo científico indexado à Qualis A1-B1 ou indexado à ESF na categoria INT 1 ou INT 2	25
Artigo científico com revisão indexado à ISI ou Scopus numa revista do primeiro quartil do IF ou do RIP da sub área da revista	25
Coordenador de um projeto Europeu H2020 ou de um projeto internacional que inclua um mínimo de universidades ou centros de investigação de três países diferentes e um montante de financiamento superior a 150.000 €	40
Coordenador nacional de um projeto europeu ou de um projeto internacional que inclua um mínimo de universidades ou centros de investigação de três países diferentes e um montante de financiamento superior a 150.000 €	20
Bolsa individual internacional obtida em ambiente competitivo	15
Relatórios técnicos em grandes colaborações internacionais (mais de três países envolvidos)	15
Exposição ou exibição em eventos internacionais (congressos, museus, galerias de arte, festivais, mostras, etc.), individuais ou coletivas, aferida por peritagem solicitada pela comissão avaliadora	50

Fonte. Despacho n.º 10129/2014, 2014, p. 20260

Notas. Classificação variável, até pontuação máxima de 100 pontos, proposta pela comissão avaliadora e homologada pelo Conselho Coordenador de Avaliação; a proposta de classificação de livro autoral na categoria A deve vir acompanhada de parecer solicitado pela comissão avaliadora; obras de referência internacional são obras publicadas no estrangeiro em editora de referência, reconhecida como tal pela comissão de avaliação; exposição ou exibição internacional é uma exposição ou exibição realizada no estrangeiro ou, sendo em Portugal, com a participação de pelo menos 50% de artistas estrangeiros ou coorganizada por uma entidade estrangeira.

Em Conclusão

A nossa modernidade viu a razão instrumental tornar-se hegemónica. Foi, com efeito, a hegemonia do paradigma epistemológico que conduziu à racionalidade técnica e ao economicismo (M. L. Martins, 1993b, p. 345). A universidade converteu-se, então, numa realidade simultaneamente local e total. Ela tanto é uma realidade heterogénea e específica, como uma realidade homogénea e global. Sem dúvida, a universidade deveio uma realidade fragmentada, como consequência da crise das teorias da verdade e do fundamento (M. L. Martins, 2017c, 2019c). Mas, simultaneamente, é uma realidade fecundada por uma condição translocal, porque é essa, de igual modo, a sua condição e a sua missão de sempre. Esperemos, todavia, que a desenfreada mobilização tecnológica para o mercado, para a estatística e para o ranking, assim como a entronização de procedimentos corretivos e ortopédicos, que certificam no ensino e na investigação rotinas e conformidades, eficiências e utilidades, não afundem o pensamento, e desse modo não afundem a própria ideia de universidade.



6.2. Crónicas

Em Defesa das Ciências Sociais⁹⁵

É uma alegria pessoal e institucional, uma alegria imensa, receber na Universidade do Minho o Congresso Português de Sociologia, que é a realização pública mais expressiva da maior associação científica nacional das ciências

⁹⁵ Intervenção de abertura no "V Congresso Português de Sociologia", que se realizou na Universidade do Minho, em Braga, de 12 a 15 de maio de 2004, na presença do Presidente da República, Jorge Sampaio. Era Durão Barroso Primeiro-Ministro e Graça Carvalho Ministra da Ciência e do Ensino Superior, no XV Governo Constitucional (2002-2004).

sociais. O dinamismo e o entusiasmo desta comunidade científica, jovem, viva, atuante e de muitas provas dadas, fazem antever um grande êxito para este congresso. E deixar-me-á particularmente feliz que assim possa acontecer.

Ao dirigir-me a uma tão vasta assembleia, na qualidade de Presidente de uma escola de ciências sociais, não posso, todavia, deixar de vos dizer com que coração aflito o faço, tamanho sobressalto é o meu. O território da ciência está a ser invadido, em Portugal, por uma razão instrumental e produtivista, que reconduz a uma nova idade das trevas as ciências sociais, e de entre estas a sociologia.

Depois da aturada gestação de cerca de 30 anos, tantos anos quantos os da Revolução de Abril, as ciências sociais, que finalmente haviam recuperado em Portugal o lugar de cidadania a que tinham o direito no convívio das ciências, vivem hoje tempos sombrios que fazem adivinhar o pior.

Está em curso, vemo-lo no site do Ministério da Ciência e do Ensino Superior, uma revolução na ciência, em que a “investigação, o desenvolvimento tecnológico, a qualificação dos recursos humanos e a inovação” são “os pilares essenciais para o crescimento económico e o desenvolvimento integrado e sustentável de Portugal”. Simplesmente, esta revolução do “sistema científico, tecnológico e de inovação” é hoje no país uma revolução sem cravos.

Vem também no site do Ministério da Ciência e do Ensino Superior que o Governo está disposto a “aumentar o investimento público em I&D”; a “promover o ambiente facilitador para o investimento privado em I&D”; a “aumentar os recursos humanos qualificados nas ciências e tecnologias”; a “promover o emprego científico”. Simplesmente, as ciências sociais são desqualificadas como ciências não prioritárias e não estratégicas, e o desafio tecnológico a que o país deve responder esgota-se no entendimento instrumental e maquínico da tecnologia.

Verdadeiramente assombradas por uma força que nunca interrogam nem desejam ver interrogada, as políticas do país elevam ao céu as ciências operativas e produtivistas e lançam no inferno as ciências sociais, como se em Portugal “o crescimento económico e o desenvolvimento integrado e sustentável” precisassem verdadeiramente apenas das primeiras, podendo dispensar as segundas como um luxo desnecessário e dispendioso demais para um país em crise.

Não é nada, no entanto, que nós já não tenhamos visto no passado remoto, e também em passado mais recente. Os positivismos do passado, assim como os positivismos do presente, sempre fizeram de uma ciência sem memória,

sem responsabilidade e sem consciência, de uma ciência, enfim, sem a complexidade do humano, a argamassa sobre que erguem os seus impérios.

Mas o que é que na realidade significa “promover o Ensino da Ciência e a Cultura Científica” em Portugal, sem incluir nesta promoção do ensino e da cultura superiores as ciências sociais, e dentro destas, o ensino e a cultura da sociologia? Como é que agindo desta forma se está a concorrer “para o desenvolvimento de Portugal e da sua posição na Europa e no Mundo”?

Revolução? Sim, talvez, mas sem dúvida nenhuma, revolução sem cravos. Por razões político-ideológicas, a “revolução nacional” salazarista decretou no passado a exclusão das ciências sociais do convívio científico e da vida nacional. Será possível o país aprovar hoje idêntica exclusão das ciências sociais, em nome de uma ideologia utilitarista, produtivista e mercantilista?

Senhor Presidente da República, senhores e senhoras, quando uma ideia de ciência e tecnologia sem sonho, sem imaginário, sem cultura, enfim sem a complexidade do humano, vai num galope imparável, atirando as ciências sociais pela borda fora das nossas universidades e dos programas de apoio à investigação, é mais urgente do que nunca falarmos do sonho destas ciências. Digo “falarmos do sonho”, e não digo pequena coisa, uma vez que o real, todo o real, começa por ser um sonho na cultura, e só depois se torna uma concretização cultural.

Na era da economia-mundo, parece impor-se, de dia para dia, a ideia de que não há mais mundo para lá das alianças, das solidariedades e da coesão que se erguem pela força da economia, pelo dinamismo dos mercados, pelos compromissos políticos e pelo cosmopolitismo técnico-científico.

Gostaria, no entanto, de acentuar a ideia de que os mercados e a economia, sendo sobretudo lugares de competição e de concorrência, estão longe de constituírem um modelo de desenvolvimento harmonioso, de solidariedade humana e de coesão social.

Nesta era de imparável globalização da economia e dos mercados, pela potência da tecnologia, penso que faz todo o sentido a heresia de invertermos um clássico aforismo de Marx, para darmos força à ideia de que as verdadeiras infra-estruturas da sociedade são “cosa mentale”, são coisa sonhada, coisa imaginada, e não propriamente estruturas económicas, mercados e tecnologias.

Entendo, com efeito, que não se pode construir sobre coisas mortas uma comunidade viva, solidária e coesa. Não foi pelo facto de um dia a Europa,

por exemplo, se imaginar de carvão e aço, e mais recentemente de muitos quilómetros de asfalto e, ainda de Air Bus e de TGV, e de muitas e muitas outras tecnologias, que ela se está a construir como comunidade. A Europa só poderá fazer-se como comunidade na base do seu imaginário plural, quero dizer, na base das suas diversas culturas.

E a mesma coisa ocorre em Portugal. O sonho, a coisa imaginada, enfim, a cultura, que é a alma dos povos e das nações, não pode desertar nunca da ideia de ciência e de tecnologia. As ciências sociais, as artes e as humanidades em geral não podem, pois, ser remetidas, como o estão a ser, programadamente, para fora da política do país e para fora da política das universidades. Elas são parte inteira no convívio das ciências. E são igualmente parte inteira no desenvolvimento do país.

Diante do entusiasmo desta jovem, mas extensa e extraordinária comunidade científica de sociologia, não posso deixar de estar com o coração aflito, dizia-o na abertura desta comunicação, e repito-o agora. Sobressalta-me ver as necessidades de crescimento do país acomodarem-se a respostas de carácter exclusivamente tecno-instrumental. Assim como me sobressalta ver encher-se a boca, por todo o lado, com as palavras de ordem de uma cultura da qualidade e da excelência. Porque se exige que toda a qualidade e que toda a excelência sejam de utilidade. Porque se exige que toda a qualidade e que toda a excelência sejam de utilidade. Porque se exige que toda a qualidade e que toda a excelência sirvam os desígnios de uma razão pragmática, uma razão que só justifica aquilo que faz, aquilo que é uma promessa de sucesso, sendo todo o sucesso ganhar, e ganhar sempre.

E não me sobressalta menos, finalmente, ver sem pensamento as políticas académicas, reduzidas a meras estratégias de gestão, com a universidade de cócoras, em adejo vão de pássaro desplumado, sem outra ideia que não sejam alunos, “ratos”, metros quadrados, listas de pessoal, equipamentos, orçamentos, emprego, diplomas e aulas.

Senhor Presidente da República, senhoras e senhores, ainda uma última palavra. Perante esta magnífica assembleia, retomo um inspirado apelo de Natália Correia (1970), que gostaria de dirigir com particular ênfase àqueles que no Terreiro do Paço e nas universidades têm o pesado encargo de fixar e executar as políticas da ciência e do ensino superior: “ó subalimentados do sonho! A poesia é para comer”.



A Política Científica e o Massacre das Ciências Sociais e Humanas

Na abertura da sua presidência à frente da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia (FCT), em 2012, o Professor Miguel Seabra chamou os diretores das unidades de investigação de todas as áreas científicas do país e comunicou-lhes que as ciências sociais e humanas (CSH) estavam a ser sobrefinanciadas em Portugal. De acordo com o modelo alemão, que passava agora a ser a norma, impunha-se, de imediato, um ajustamento. As CSH seriam financiadas, de agora em diante, a 15% do total do financiamento público para a ciência, e não a 22%, como até então.

Esta foi a primeira etapa do plano de ajustamento do governo de Passos Coelho para a ciência, explicado algum tempo antes à Agência Lusa pelo próprio Primeiro-Ministro (9 de novembro de 2011), nos seguintes termos: iria haver alterações ao modelo de financiamento das unidades de investigação, concentrando os apoios “onde eles são cientificamente mais rentáveis”.

Passados 2 anos, o presidente da FCT, Miguel Seabra, em entrevista ao jornal *Público* (Firmino & Silva, 2014), fez o balanço do caminho percorrido. Em síntese, diz o seguinte: em 2013, o financiamento aumentou 30% e as mudanças entretanto introduzidas no sistema apenas o vieram tornar de maior qualidade e exigência, promovendo a excelência, a competitividade, a ligação ao tecido empresarial e a produtividade. Por outro lado, acrescentou, ao contrário do que se tem dito, não tinha conhecimento de haver investigadores a sair para o estrangeiro.

Para não me alongar em raciocínios complexos sobre o sentido das mudanças introduzidas, em 2012 e 2013, no sistema científico pela FCT, vou esmiuçar o ajustamento empreendido, falando do centro de estudos, que criei em 2001 e de que sou diretor. O Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho, é uma unidade de investigação em ciências da comunicação, avaliada pelos peritos internacionais da FCT como “excelente”, de resto a única na sua área a obter tal classificação, em 2007/2008 e em 2013/2014. Trabalhavam em 2013, neste centro 60 investigadores doutorados e cerca de 130 investigadores faziam o doutoramento. Por outro lado, uma dúzia de bolseiros apoiavam os projetos de investigação então em curso. Mas em apenas 2 anos, a FCT reduziu o melhor centro de estudos em ciências da comunicação do país a uma unidade de investigação residual. Cortou-lhe 30% do financiamento global, não aprovou projetos avaliados como excelentes e reduziu drasticamente o número de bolsas para formação avançada. Em 2013, o CECS teve apenas uma bolsa

de doutoramento aprovada, um projeto aprovado em 2012 e nenhum no concurso de 2013.

Por outro lado, também em 2012, a área de ciências da comunicação perdeu a sua qualidade de área específica, tendo sido colocada no único bloco constituído nas CSH, o qual, com os seus 15% de peso no financiamento, incluía, além das ciências da comunicação, a sociologia, a história, a geografia, a antropologia, as línguas e literaturas, os estudos culturais, as ciências da educação, as artes, entre outros. A FCT abriu, em 2012 e 2013, concursos de investigadores FCT, para bolsas de topo na investigação. Os cinco candidatos do CECS foram reprovados, como aliás todas as candidaturas nacionais vindas da área das ciências da comunicação. Em ambos os concursos, todavia, nenhum membro do júri era investigador desta área científica.

Já em fevereiro de 2013, na nota editorial que assinei na newsletter da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (Sopcom), a que então presidia, escrevi, em síntese o seguinte:

a FCT desencadeou um inaudito e vertiginoso processo de controle dos centros, com relatórios e auditorias que se atropelam uns aos outros. Sobre a sua atividade, de memória uns, de prospeção outros. Sobre as verbas próprias, nos últimos cinco anos. Sobre os artigos publicados na *ISI - Web of Science*. Sobre a justificação da utilização, em 2013, do remanescente das verbas do projeto estratégico de 2011 e 2012. Sobre as atividades relativas a estes dois anos. Sobre o plano de atividade para 2013. [E] cortaram-nos para cima de 30% das verbas contratualizadas para a investigação. (M. L. Martins, 2013c)

Depois disso, a FCT rompeu o pacto de confiança que tinha com as universidades públicas, que deixaram de ser o seu parceiro privilegiado para a execução das políticas científicas. E sempre num galope cada vez mais alucinante e vertiginoso, a irracionalidade seguiu impante. Concursos estruturantes para a vida das instituições, a serem abertos nas férias de verão ou a serem lacrados na passagem do ano. Concursos sem regras fixas, ou com regras de geometria variável, a serem fixadas em andamento, e até depois de concluídos os concursos, ou então, pasme-se, a serem alteradas no meio de concursos abertos. Plataformas informáticas que nunca funcionavam de modo correto e tornaram caótica a gestão dos prazos dos concursos. A aplicação de métricas à produtividade científica nas CSH, completamente inadequadas, que faziam, e ainda hoje fazem, depender a qualidade académica de meras agências de rating. A nomeação de um Conselho Científico

de Ciências Sociais e Humanidades, sem consulta à comunidade académica e com a credibilidade ferida por uma série de intrusos, desqualificados na área, uns, com o estigma da encomenda partidária, outros, e com o vício do nepotismo, outros ainda, um conselho diminuído em “autonomia, autoridade e experiência” (Curto, 2014), a ponto de seis das principais associações científicas desta área terem exigido, sem mais, a revogação da decisão de nomeação.

Esta estratégia, de tão feroz e ensandecida, apenas podia ter como objetivo destruir a comunidade académica, vencendo-a pelo cansaço, pelo nojo e pelo desespero, na presunção de que fosse impossível sustentar tamanho ciclone.

E, todavia, instados a pronunciar-se sobre o CECS, em 2013, no quadro da avaliação plurianual das unidades de investigação realizada pela FCT, o inglês Denis McQuail, professor da Universidade de Amesterdão e uma referência mundial nas ciências da comunicação, e também a inglesa Annebelle Sreberny e a estadunidense Janet Wasko, duas antigas presidentes da mais importante associação mundial de ciências da comunicação, a International Association for Media and Communication Research (IAMCR), escreveram, em síntese, o seguinte:

o CECS é o mais reputado centro de pesquisa português em várias áreas, que incluem a literacia mediática, a economia política dos média, a regulação dos média, os estudos lusófonos (políticas da língua, políticas da comunicação, identidade e narrativas, identidade e multiculturalismo), e estudos sobre as políticas científicas e tecnológicas no espaço ibero-americano. Além disso, o CECS desempenha um papel de liderança crítica nos estudos da Comunicação. Os seus membros detêm posições de topo em associações internacionais e na direção de alguns bem-conhecidos grupos de pesquisa internacional. O centro organizou, por outro lado, alguns dos mais importantes congressos internacionais de Comunicação: o Congresso da IAMCR, em 2010; vários Congressos Lusófonos, desde 1999; o Congresso da Secção de Rádio da ECREA, em 2012; o Congresso Europeu de Semiótica Visual da IAVS, em 2011.

Releio agora a entrevista do presidente da FCT ao jornal *Público* (Firmino & Silva, 2014), a 18 de janeiro de 2014. Ouço-o, também, na audição parlamentar em que esteve com a Secretária de Estado da Ciência, Leonor Parreira, em finais de dezembro de 2013. Recordo, entretanto, a audiência que me concedeu, em 2014. E olho para as duas cartas de recomendação, que então escrevi para jovens investigadores do CECS, ambos recém-doutorandos,

com bolsas de pós-doutoramento recusadas, mas que concorrem a lugares abertos, um pela Universidade de Boston, outro pela Universidade de Dresden. E penso, deveria ser permitido puxar da pistola, quando do governo ou da FCT nos viessem falar de “qualidade e de excelência”, de “ligação às empresas”, de “empreendedorismo”, de “competitividade” e de “produtividade”. Porque é criminosa uma política científica que não tem pensamento nem cultura, que não tem conhecimento nem consciência.

Um vento maligno havia-se levantado na cidade e percorria-a em devastação. Enquanto durou, foram anos de calamidade.



As Ciências Sociais e Humanas na Roleta Russa com a Fundação Para a Ciência e a Tecnologia

Com as universidades fechadas e a comunidade académica de férias, a Fundação Para a Ciência e a Tecnologia (FCT) divulgou em 2015, em pleno mês de agosto, os resultados do concurso para financiamento de projetos científicos. Fê-lo, assim, de mansinho, como quem não quer a coisa, para que as péssimas avaliações passassem despercebidas.

O Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho, viu reprovados os 24 projetos que apresentou a concurso. De igual modo, o centro de ciências da comunicação da Universidade da Beira Interior (LabCom.IFP) também viu recusado o financiamento a todos os seus projetos. A FCT cumpria, deste modo, a segunda fase do desmantelamento das ciências da comunicação em Portugal.

Na primeira fase (dezembro de 2014), havia reduzido as ciências da comunicação a dois centros de investigação financiados, um como “excelente” (CECS), outro como “bom” (LabCom.IFP). Ao reprovar, agora, todos os projetos destes dois centros, a FCT fazia a demonstração exuberante da sua política destrutiva.

Escrevi no jornal *Público*, a 3 de fevereiro de 2014: “um vento ruim levantou-se na Cidade; enquanto durar, serão anos de calamidade” (M. L. Martins, 2014c). Outro não foi, aliás, o diagnóstico de Ramada Curto, ao assinalar que o inverno chegara à investigação das ciências sociais e humanas (CSH) “com a força de uma hecatombe” (Curto, 2014). E também o imunologista Sobrinho Simões (2013) via o que está à vista de todos: a FCT fazia, com a ciência, “uma espécie de destruição criativa: rebentou com tudo, esperando que, das cinzas, nasça algo de novo”.

Como entender, todavia, que o melhor centro de investigação em ciências da comunicação do país, avaliado como “excelente”, por investigadores da European Science Foundation, em 2014, tivesse todos os seus projetos reprovados para financiamento, à média de seis pontos em nove? Podia porventura um centro de investigação ser considerado excepcional, tendo apenas investigadores medíocres, incapazes de projetar investigação relevante?

No que respeitava às CSH, os painéis de avaliação eram compostos, então, por investigadores sem competência específica na área que avaliavam. Foi assim na avaliação dos centros de investigação de 2013/2014. Aconteceu a

mesma coisa nos sucessivos concursos anuais para bolsas de investigação de topo. E foi o que aconteceu, também, com os projetos de investigação. Acrescia ainda o facto de os painéis de avaliação das CSH não incluírem, por regra, investigadores de ciências da comunicação.

Por outro lado, como entender que investigadores estrangeiros tivessem a inverosímil atitude e o deslante de vir a nossa casa, como convidados, avaliar uma equipa de investigação de ciências da comunicação como académicos de “vistas curtas”, quando essa equipa incluía quatro dos seis professores catedráticos do país nesta área, de três universidades diferentes?

E como entender que tais avaliadores pudessem fazer considerações tão afrontosas sobre os investigadores do CECS: “tal como referiu um avaliador que serviu, vários anos, na avaliação da FCT, aos concorrentes falta conhecimento da literatura anglo-saxónica”?

Pergunto, ainda, é concebível que um júri de avaliação de projetos científicos (um júri de convidados estrangeiros, entenda-se) criticasse as estratégias de internacionalização da comunidade científica portuguesa, condenando os projetos que escolhiam como principais parceiros investigadores do espaço lusófono e ibero-americano, porque “parecem excluir os anglo-saxónicos, principalmente ingleses e americanos”?

A FCT recorre, por norma, apenas a investigadores estrangeiros na avaliação de projetos científicos. Mas seria inadmissível que o pudesse fazer com encomenda política. Mas, em 2014, interrogava-me, se a FCT não recorria apenas a investigadores estrangeiros como expediente para legitimar políticas e classificações por si decretadas, contando com o frete político de um conjunto de mandarins da ciência em Portugal. É que, nesse caso, tudo passava a fazer sentido, pois permitia explicar as considerações tolas, embora graves e injuriosas, que referi, assim como esse inqualificável modo de atuação, que tratava os investigadores do CECS como uma indistinta massa de pés descalços, a serem sepultados todos em vala comum.

Apenas assim se compreendia que investigadores de obra feita, de grande dimensão internacional, reconhecidos pelos seus pares como os melhores entre os melhores, tanto no espaço anglo-saxónico e francófono, como no espaço lusófono e iberoamericano, fossem tratados como se estivessem a dar os primeiros passos na investigação: “de vistas curtas” e mal informados, diziam; incapazes de formular hipóteses de investigação; sem estratégia científica; equivocados no que tocava às escolhas de parceiros

internacionais; titubeantes a estabelecer as etapas de investigação; incompetentes a fazer contas...

Alinhados com a FCT, estes mandarins da ciência, investigadores novos ou menos novos, trabalhariam a coberto do anonimato, para condicionar os resultados do concurso, fixando as *short lists* que determinariam os vencedores e produzindo a argumentação que investigadores estrangeiros depois legitimavam.

Um tal procedimento da FCT podia comprar a boa vontade dos investigadores estrangeiros, pelo facto de lhes pagar um trabalho que lhes não dava canseira. Mas não passava de um procedimento indecoroso, encapotando as decisões de uma política científica extremista, que ainda por cima abastardava as CSH, avaliando-as em função do dogma da sua ligação ao mercado, ou seja, às empresas e aos negócios.

Era deste modo que a FCT prosseguia a sua obra de flagelo em devastação, utilizando procedimentos opacos, labirínticos e dissimulados, para desmantelar, do pé para a mão, áreas científicas que haviam demorado décadas a desenvolver-se.

O que honra uma instituição pública e a torna idónea são as virtudes simples: do sentido de serviço à comunidade, da decência e da seriedade — tudo virtudes que a FCT então não praticava.



Política Científica: Por Onde Recomeçar?

No termo da legislatura de 2011–2015 era de balanço e prospetiva a hora que se vivia. Centrando o olhar nas ciências sociais e humanas (CSH), procurei fazer, então, o balanço do que tinha sido a política científica em Portugal. E apontei caminhos de futuro.

Comecei pelo diagnóstico, porque não virar a cara à ferida, nem iludi-la, era já caminho para diante. Quando se levantou um vento ruim na cidade, fomos avisados de que iria haver a concentração dos apoios financeiros onde eram “cientificamente mais rentáveis” (Passos Coelho, Primeiro Ministro, em declaração à Agência Lusa, a 9 de novembro de 2011). E logo começou o trabalho de sapa da destruição: a opacidade dos procedimentos; os painéis de avaliação suspeitos; a arbitrariedade das decisões; as reprovações administrativas; a caótica e alucinada gestão do quotidiano dos centros; o empastelamento burocrático; as métricas inadequadas às CSH; os concursos, com regras de geometria variável, muitos deles abertos em férias. E pelo caminho, a devastação, com o desperdício de capacidade, energia e experiência.

Seguiu-se a constituição de um Conselho Científico da FCT, diminuído “em autonomia, autoridade e experiência” (Curto, 2014). E as avaliações, sem especialistas na área específica e com agendas políticas escondidas, que condenaram, à uma, projetos, investigadores e especialidades.

Vimos, então, coisas de espantar, como a invenção de categorias acima de excelente (“*outstanding*”/“fora de série”) e “*exceptional*” (“excecional”), sendo recusado financiamento aos projetos de investigação classificados como “excelente”, assim como a muitos considerados “fora de série”.

Surgiu-se o ludíbrio dos concursos “investigador FCT” e “doutoramento FCT”. O ludíbrio, porque se tratou da armação de uma tramóia, argumentada com a retórica da competitividade e da internacionalização. E logo caíram, a pique, as bolsas de doutoramento e pós-doutoramento.

Houve, entretanto, o concurso das infraestruturas tecnológicas de investigação (o concurso Roteiro), com avaliações, à medida, feitas por um painel de obscuros investigadores e com pareceres das Comissões de Coordenação e Desenvolvimento Regional (CCDR) – pareceres de natureza e competência política e administrativa.

Chegou, entretanto, a avaliação das unidades de investigação. Aí, de tão desacreditado, o sistema ruiu. E todos se ergueram em protesto, uns com absoluta razão, outros sem razão nenhuma.

Por fim, a FCT brindou-nos com elogios internacionais à sua política e com um “código de conduta” de que os investigadores estariam precisados.

Depois desta calamidade, era necessário começar de novo. Mas a partir do zero. Porque era no grau zero da credibilidade que se encontravam os órgãos que tutelavam a ciência em Portugal.

O Ministério da Educação e Ciência, a Secretaria de Estado da Ciência e a FCT precisavam de merecer a confiança da comunidade académica.

A FCT precisava de uma administração que exprimisse o interesse público e a diversidade do campo científico. O que, então, não acontecia – a FCT servia, sobretudo, interesses privados e estava por conta de uma única área científica.

A FCT também precisava de um Conselho Científico de CSH representativo, que merecesse a aprovação das especialidades. Precisava de um conselho sem os intrusos, que então o desacreditavam, pela desqualificação, pela encomenda partidária e pelo vício do nepotismo.

O momento parecia marcado por uma espécie de síndrome de Pol Pot, que empurrara, com maus modos, os jovens cientistas para fora do sistema e as CSH para os campos da estagnação e do isolamento internacional.

Houve erros no passado, que importava, todavia, não repetir.

A FCT devia ouvir a comunidade científica (os centros de investigação e as associações científicas), corrigindo uma ancestral lógica centralista de gestão da ciência. E devia constituir painéis de avaliação que garantissem a diversidade dos paradigmas e respeitassem uma prática científica plural, corrigindo a queda para o paradigma da ciência objetivista e operativa, em exclusivo acordo com unidades de medida.

Porém, não devia atrelar as CSH a estratégias mercantilistas, produtivistas e gestionárias, que as abastardassem. E não devia substituir-se aos centros, definindo e escolhendo os seus parceiros estratégicos para a internacionalização. Vimos no passado esse tipo de intervenção, de cima para baixo, à revelia das dinâmicas estabelecidas no campo científico e com o desprezo

das competências reconhecidas por avaliações que a própria FCT promoveu. Por exemplo, no domínio da comunicação digital e da comunicação multimédia, vimos a FCT escolher, em 2006, em benefício indevido de uns e prejuízo imerecido de outros, os parceiros portugueses para a cooperação com a Universidade de Austin.

Também não podia a FCT discriminar financeiramente os centros de excelência, em favor dos laboratórios associados, cujo envelope financeiro chegou a representar dois terços do orçamento global do Estado para a ciência.

Recomeçar significava, então, retraçar a história, reformular funções e experimentar novas articulações.

A Europa apresentava-se, então, unificada, mas em crise. Por essa razão, era importante conhecermos o que nos identificava e distinguia. Com o processo de globalização socioeconómica a assinalar o tempo, era necessário, como o é hoje, estudar as identidades nacionais, regionais e locais, assim como as identidades transnacionais – sobretudo as identidades, europeia e lusófona.

Precisávamos de respeitar a língua portuguesa, o que ainda hoje não acontece, como língua de comunicação, cultura e pensamento, e em consequência, reconhecê-la como língua de conhecimento, humano e científico. Fazendo-o, precisávamos de atribuir valor estratégico à construção da comunidade de investigação lusófona.

Por outro lado, da mesma forma que o crescimento económico e tecnológico não pode dispensar a dimensão cultural, também a ideia de desenvolvimento não pode dispensar as CSH. Na era da globalização da economia, pela potência da tecnologia, as CSH reveem-se na ideia do desenvolvimento harmonioso, da solidariedade humana e da coesão social. Porque se entendem como parte inteira no convívio das ciências e como parte inteira no desenvolvimento coletivo.

Uma esperança nova na ciência não pode deixar de compreender estas aspirações e de lhes dar resposta.



Da Universidade de Sokal à Universidade da Ciência Como Aventura do Pensamento

Em 1996, Alan Sokal, um matemático e físico da Universidade de Nova Iorque, viu aprovado na revista de estudos culturais, *Social Text*, o artigo “Transgredir as Fronteiras: Para uma Hermenêutica Transformativa da Gravitação Quântica”. À época, esta revista tinha uma revisão por pares pouco consolidada, pelo que o artigo foi publicado, apesar de não passar de uma impostura. Sokal não perdeu tempo para se vangloriar da inverosímil proeza que conseguira, porque havia feito apenas uma paródia, e não um artigo científico.

Confessou que preparara uma emboscada às ciências sociais e humanas (CSH) e que a *Social Text* havia caído no engodo. O seu procedimento permitia-lhe desmascará-las, pondo a nu a sua inconsistência, sempre que não eram ciências da medida, mas apenas pensamento. O artigo fora estruturado em torno de nomes sonantes do pensamento, de modo a poder cair no gotto dos editores.

Encorajado pela sua façanha, Sokal escreveu, então, com o físico belga, Jean Bricmont, em 1997, o livro *Intellectual Impostures (Imposturas Intelectuais; Sokal & Bricmont, 1997/1999)*. Fê-lo em nome da ciência dos números e da medida – a ciência que dispensa o pensamento. Denunciando, deste modo, o logro das CSH, sempre que eram apenas pensamento, concluiu que a ciência do pensamento era ignorante sobre a verdadeira ciência – a física e a matemática, por exemplo.

E foi assim que, de uma assentada, Sokal julgou ter-se libertado de nada menos que Feyerabend, Latour, Lacan, Deleuze, Lyotard, Baudrillard, Guattary, Virilio, Kristeva, Foucault, Bergson, Merleau-Ponty, Derrida, Morin, e Boaventura Sousa Santos, para referir apenas alguns dos nomes mais significativos do pensamento contemporâneo.

Logo em 1999, Nuno Crato traduziu para português *Intellectual Impostures* (“Imposturas Intelectuais”; 1997/1999).

Entretanto, por essa época, em 2002, o físico português, António Manuel Baptista, entendeu seguir as pisadas de Sokal e escreveu *O Discurso Pós-Moderno Contra a Ciência: Obscurantismo e Irresponsabilidade*, uma diatribe contra *Um Discurso Sobre as Ciências*, livro que Boaventura Sousa Santos havia publicado em 1987 e ia na 12.^a edição. E Nuno Crato não perdeu tempo, entrevistando-o de imediato para a revista do semanário *Expresso*. O título que deu à entrevista é em si mesmo significativo: “António Baptista. Em Defesa da Ciência”.

Uma década mais tarde, Nuno Crato estava à frente do Ministério da Educação e da Ciência em Portugal, no governo de Passos Coelho. Tinha agora a oportunidade de defender, ele próprio, a ciência, impondo na universidade a ciência dos números e da medida, contra o pensamento.

Passos Coelho, Primeiro-Ministro, não pensava coisa diferente de Crato em relação à ciência e à universidade. Começou por explicar à Agência Lusa (9 de novembro de 2011) que “iria introduzir alterações ao modelo de financiamento das unidades de investigação, concentrando os apoios onde eles são cientificamente mais rentáveis”. E o sentido dessa política para as universidades teve como consequência imediata um ajustamento ao financiamento das CSH, que então viram diminuído de 22% para 15% o financiamento público para a ciência.

Mas o que fez Crato das CSH, que não são exclusivamente número e medida, mas pensamento? Dou um exemplo. Em 2014, com 3 anos de execução dessa política, o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho, uma unidade de investigação em ciências da comunicação, avaliada como “excelente” pelos peritos internacionais da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia, de resto o único centro de investigação da sua área no país a obter tal classificação, viu o seu orçamento cortado em 30%, viu reprovados projetos avaliados como excelentes e reduzidas, drasticamente, as bolsas para formação avançada.

E o que é que eu concluía, em 2018, sobre a universidade? No fundamental, a universidade era uma realidade sem pensamento e apenas com números. É verdade que esta realidade não era recente, nem era um passageiro vento ruim, nem se prendia sequer com este ou com aquele governo – era uma tendência universal. Gerida como uma empresa, então como agora, a universidade está por conta de círculos académicos saturados, que se apoiam, tanto nas forças vivas, locais e regionais, como numa estrutura técnico-política, alojada nas Comissões de Coordenação e Desenvolvimento Regional, assim como se apoiam, também, num tentacular controle tecnológico, assente em plataformas informáticas que maximizam as possibilidades da ciência da informação, favorecendo avaliações de reputação assentes em rácios e métricas. Hoje, como então, não parece haver mais mundo na universidade que não sejam necessidades de mercado financeiro e de mercado de trabalho.

De facto, aquilo que faz a natureza da universidade é a ideologia comercial: as universidades são empresas; a educação são serviços; o ensino e a investigação são oportunidades de negócios; os professores são profissionais

de serviços ou consultores; os alunos são clientes. E com o mercado financeiro e o mercado de trabalho a ribombar, fantásticamente, por cima da sua cabeça, a universidade faz manchete da sua excelência, que repousa exclusivamente no número e na medida.

Alienada da sua natureza própria e equivocada sobre os interesses que, acima de tudo, deve servir, a universidade tornou-se mais opaca, o que quer dizer, menos democrática, menos livre, e muito mais dependente de lógicas que lhe são alheias – lógicas que, se por um lado são empresariais e comerciais, por outro são burocráticas.

Instituição com números, sem pensamento, com o quotidiano académico a pulsar ao ritmo da máquina, numa desenfreada mobilização tecnológica para o mercado, para a estatística e para o ranking, a universidade faz, além disso, a entronização dos procedimentos corretivos e ortopédicos, certificando no ensino e na investigação meras rotinas e conformidades, eficiências e utilidades.

Penso, todavia, que a universidade deve ser outra coisa. Tendo como missão a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura do pensamento, a universidade deve ser encarada como um lugar de liberdade irrestrita. Cabe-lhe fazer do ensino e da ciência uma ideia, que encarne um princípio de resistência crítica e uma força de dissidência, ambos comandados por uma justiça do pensamento.



Do Frágil e do Pap'Açorda ao Balcão do Compete

Maria Augusta Babo, minha amiga, professora de ciências da comunicação na Universidade Nova de Lisboa, ganhou em 2018 um concurso, aberto pelo Centro Nacional de Cultura e pela revista *Egoísta*. Dei-lhe os parabéns pelo êxito alcançado. O concurso tinha como tema “Vamos mudar o mundo”. E Maria Augusta Babo propôs a criação de uma plataforma virtual, para “a difusão, a adaptação e a replicação de microexperiências em comunidade”. Intitulou-a “O outro sou eu”.

Maria Augusta Babo dialoga com a conhecida tese de Rimbaud, poeta francês do século XIX. Mas inverte-lhe o argumento. Rimbaud havia dito: “eu é um outro”. Ou seja, eu não sou senhor do que se passa comigo. Apenas posso ser aquilo que pressinto no mundo e nos outros. Aquilo que percebo neles é que constitui a razão do meu pensamento, emoção e ação, o motivo do meu enternecimento, exasperação e paixão. Afinal, o que se passa comigo é a vida que acontece em mim, sendo que eu apenas posso escutá-la e ser testemunha dos seus apelos.

É verdade que numa relação eu posso encontrar o outro, que passa deste modo a existir em mim, como afirma Maria Augusta Babo. Esse é o caminho do enamoramento, e pode ser também o caminho da solidariedade, e mesmo da compaixão. Mas a relação com o outro não se esgota no encontro. Depois do encontro, segue-se muitas vezes, a anulação, a assimilação, e mesmo a dominação. Em termos rigorosos, o que podemos então dizer é que o outro nunca sou eu. E se o que está em causa é segregar, integrar e dominar o outro, do que se trata mesmo é de exercer uma violência sobre o outro.

É assim que eu penso as políticas científicas, decididas em Lisboa para o país – eu, que sou do norte, e não de Lisboa.

Tanto em termos antropológicos, como em termos geográficos, é hoje comum atribuímos às periferias (aos lugares do outro) uma importância crucial, porque elas nos esclarecem sobre a natureza do centro – a natureza do que nele se pensa, imagina, sente e faz.

Ainda hoje, os trópicos são um modo de antropólogos e geógrafos falarem do centro para a periferia – os trópicos são um lugar distante do centro, um lugar que nos é estranho, um lugar que afinal não é o nosso. Existem, deste modo, o ocidente e a Europa, que são o nosso lugar. E existem a África e a América Latina, por exemplo, que são lugares do outro.

E da mesma maneira, existem os países centrais, os do norte, e os países periféricos, os do sul; assim como existem as “epistemologias do norte”, desenvolvido e dominador, e as “epistemologias do sul”, periférico e excluído. Em Portugal, existe Lisboa e a sua centralidade; e também existe a província e a sua condição periférica. Mas além da relação que o centro estabelece com a periferia (uma relação de segregação e exclusão), existe também a relação que o centro estabelece consigo mesmo. Por exemplo, o centro vê-se como moderno, cosmopolita e glamoroso. Mas os lugares do outro são outra coisa – em bloco, são “a província”.

Vejamos.

Em março de 2018, morreu Manuel Reis, empresário-rei da noite lisboeta. Toda a imprensa saiu à rua, compungida, e incensou os méritos deste empresário das noites vaporosas e glamorosas. Lendo-a e ouvindo-a, não haveria modernidade no país sem o Frágil, o Papaçorda, o Lux e a Bica do Sapato, que todavia são apenas lugares-fetichê da elite lisboeta, que aí celebra os privilégios da sua centralidade. Por não ter dado a Manuel Reis a Ordem da Liberdade, o semanário *Sol*, desolado, não escondeu a acrimónia e relegou o Presidente da República, Marcelo Rebelo de Sousa, para a sua “sombra”, com uma bola preta.

Também em março de 2018, morreu Stephen Hawking. E logo ocorreu toda a imprensa a dedicar-lhe infinitas loas. Fê-lo exaltando o genial cientista que ele foi? De um modo geral, não foi disso que se tratou. O que a imprensa exaltou, no semanário *Expresso* e por todo o lado, foi sobretudo o que da ciência resulta em espetáculo e em glamour, explorando a celebridade em que Hawking se havia transformado. A imprensa sublimou em Hawking a condição prodigiosa de um cientista, que viveu uma vida inteira com o cérebro aprisionado num destroço humano. E converteu-o num ícone pop, desatando a celebrá-lo no cinema, na música e na televisão, com presença em séries de desenhos animados, como *Os Simpsons*, com o blockbuster, *A Teoria de Tudo*, e com canções, como “Keep Talking”, da banda rock britânica, Pink Floyd, do álbum *The Division Bell*.

Mas alguma vez a imprensa se lembrou, por exemplo, de Georges Balandier ou de Mario Perniola, dois dos maiores pensadores contemporâneos, que nos deixaram, Balandier em finais de 2016, e Perniola em janeiro de 2018? Nada disso – ignoraram-nos olímpicamente. Não eram celebridades, e, portanto, não eram glamorosos, nem modernos, nem cosmopolitas. E, todavia, o antropólogo Balandier (1951) foi o primeiro a tratar da questão africana, em termos pós-coloniais, tendo utilizado, com Alfred Sauvy, ainda nos anos

50, a expressão “Terceiro Mundo”. E Perniola (1994/2004) analisou como ninguém a nova ordem tecnológica, assim como o sex appeal dos objetos técnicos, que a acompanha.

Depois da avaliação dos centros de investigação científica do país pela Fundação Para a Ciência e a Tecnologia, em 2013/2014, o governo mandou, em 2015, que fossem pagos pelo orçamento de Estado os centros de investigação de Lisboa. Em contrapartida, os centros de província seriam pagos com verbas atribuídas pela Europa às empresas, para combater as assimetrias regionais. E lá estiveram eles, todos os centros de investigação científica de província, fossem de engenharia, física e biologia, ou então de ciências sociais e humanas, com a exceção dos centros de sociologia, a cumprir um destino de segunda, batendo à porta dos balcões 2020 do Compete, para fazer investigação periférica, que servisse “o desenvolvimento regional, a inovação e o emprego”.

Dou um exemplo. Parte da atividade de um centro de investigação passa, de 20% a 30%, pelo convite a investigadores, nacionais e estrangeiros, para trabalho de cooperação. É assim, aliás, que sempre trabalharam as unidades de investigação em Lisboa. Mas, desde 2014, que não pode ser esse o trabalho dos centros do norte, centro e sul do país. Empurrados para os balcões 2020 do Compete, passaram a apresentar-se como empresas e a serem tratados como tal, pelo impacto que se espera possam ter no combate às assimetrias regionais.

E temos assim a província, também na investigação, a viver em todo o seu esplendor às ordens de Lisboa. No fim da primeira semana de abril de 2016, ainda os centros de investigação da província batiam à porta dos balcões 2020 do Compete a reclamar a aprovação do seu orçamento. Mas com a modernidade aberta pelo Frágil, Pap’açorda, Lux e Bica do Sapato, os centros de investigação de Lisboa, bem ou mal avaliados, tanto faz, sempre puderam contar com um financiamento glamoroso, garantido a tempo e horas pelo orçamento de Estado, para fazer investigação central.

“O outro sou eu”? Como assim? Veja-se o caso do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho. Embora tenha sido o centro mais bem avaliado do país na sua área em 2013/2014, também lhe calhou em sorte um destino sem glamour nenhum, continuando desde 2015 a bater à porta do balcão 2020 do Compete, reclamando a aprovação do seu financiamento, para cumprir o seu destino periférico de investigação.

Houve, entretanto, em 2018/2019, uma avaliação dos centros de investigação do país pela Fundação Para a Ciência e a Tecnologia. Mas continuamos a manter uma realidade ambivalente no país: para um lado, existe Lisboa e as unidades de investigação de Lisboa; e para outro lado, existe a província e os centros de investigação de província. Nos primeiros, vive-se a modernidade e o trabalho glamoroso. Nos segundos, rilha-se a côdea da periferia e do combate às assimetrias.

Como assim “o outro sou eu”?



O Patrulhamento de Gênero nas Ciências Sociais

Não existe comunidade humana, nem sentido que nela circule, sem uma língua. As comunidades humanas apenas se constituem como comunidades dando-se uma língua, ou melhor, construindo-a. E é também através de uma língua que os indivíduos se constroem, desconstroem e reconstroem. Aliás, a nossa vida não é outra coisa, senão uma intérrmina dobradoira em que nos fazemos, desfazemos e refazemos.

Mas não existem línguas individuais. As línguas são das comunidades humanas, para uso dos indivíduos. Por essa razão, não exageramos ao dizer que quando olhamos para as coisas, já as compreendemos simbolicamente. Porque a sociedade, ao dar-nos uma língua, deu-nos nela uma chave de entendimento das coisas, uma chave interpretativa. Vendo bem, a língua é tudo o que temos para dizer as coisas que vemos, para interagir com os outros com quem temos que ver, e para nos interrogarmos a nós próprios.

A força de uma língua não se esgota, todavia, a significar as coisas, a representá-las, a dar-lhes um sentido. A língua permite-nos criar mundos. Neste caso, dizer é fazer. Com as palavras, não dizemos apenas as coisas, também as fazemos. Na tradição ocidental, a primeira função atribuída à palavra foi exatamente essa, com palavras fazer o mundo. Dizendo as coisas, nomeando-as, Deus chamou-as à existência. É isso o que podemos ler no *Gênesis*. As palavras fazem com que haja mundo – um território de seres animados e inanimados, e até de seres fantasmados, por apenas existirem em sonho. Mas quando chegámos ao *Evangelho de São João*, que é o último dos evangelhos a ser escrito, a palavra já havia passado a caracterizar o próprio Deus: no princípio era o verbo, e o verbo estava orientado para Deus, e o verbo era Deus.

Sempre me interessei, particularmente, pelas formas de poder, que pela palavra se estabelecem entre os indivíduos, sejam homens ou mulheres, e também pelas formas de poder que pela palavra se estabelecem no meio dos homens como instituições, como coisas aparentemente definitivas.

Boa parte da minha atividade científica tem tido essa orientação: interrogar o modo como nas comunidades humanas os indivíduos estabelecem modos de pensar, imaginar, sentir e agir, que lhes permitem dominar os outros, exercer sobre eles violência, fazer-lhes guerra, mandar neles. E interessa-me, sobretudo, a “servidão voluntária”, o amor aos tiranos, que permite a uns poucos exercerem o poder sobre muitos, para falar como La Boétie (1576/1997), o filósofo francês do século XVI, amigo de Montaigne.

As ciências sociais têm preocupações deste tipo. Para analisar as relações de poder, ou então, as formações discursivas, recorreremos à sociologia, à antropologia, à ciência política, à psicologia social, à sociolinguística, à história das mentalidades.

Estudei, há anos, a ideologia salazarista e o modo como as representações católicas do mundo e da vida acabaram por ser um instrumento de legitimação do Estado Novo. Para analisar os discursos de Salazar e de Cerejeira utilizei os recursos da sociolinguística e os trabalhos de Michel Foucault sobre as formações discursivas, entre outros: *As Palavras e as Coisas – Uma Arqueologia das Ciências Humanas* (1966a); *História da Sexualidade* (1976); *História da Loucura na Idade Clássica* (1972); e *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão* (1975).

Ao analisar os discursos de um político, que legitimaram um regime, durante quase meio século, interroguei as representações do mundo e da vida dos anos 30 e 40 do século XX e o modo como, então, determinadas formações discursivas emergiram, social, política, cultural e economicamente, a ponto de se constituírem como fortalezas, diante de um povo, e passarem a ser o seu imaginário. Para o fazer, recorri à análise de formações discursivas, que não tinham por objeto imediato a ação política, e sim, a sexualidade, o hospital e o cárcere. Pude, então, tirar a conclusão de que o salazarismo foi, ao mesmo tempo, um seminário, um asilo, um quartel e uma prisão. Os meus recursos não foram outros, em todo o caso, que os recursos das ciências sociais.

Li, todavia, na avaliação que a Fundação Para a Ciência e a Tecnologia fez a um aluno de doutoramento, que submeteu o seu projeto a um concurso de bolsas, o seguinte parecer de recusa: “o orientador não é especialista em Estudos de Género, ou teoria *queer*, ou estudos LGBT”. E o veredicto foi taxativo: um cientista social, que exerça a sua profissão, fazendo a história das formações discursivas e analisando relações de poder, não tem as condições científicas requeridas para assegurar a orientação de quem queira estudar as relações de poder e as formações discursivas, presentes nas representações sociais que discriminem minorias sexuais, a não ser que seja especialista em estudos de género, ou teoria *queer*, ou faça estudos de LGBT.

Mas de que ciência se pode reclamar quem nas instituições do Estado aparece, em nome das ciências sociais, em trabalho de patrulha, a garantir a qualidade de género da sociologia ou das ciências da comunicação?

Estudar LGBT, ou seja, lésbicas, gays, bissexuais e transgênero, e também *queer*, já para não falar dos “31 gêneros reconhecidos em Nova Iorque” e repertoriados por Adele Gradis no seu portal *A Coisa Toda*, não pode ser um assunto feito à medida de uma “ciência do gênero”, porque tal não existe nas ciências sociais; nem à medida de quaisquer “cientistas do gênero”, porque a única coisa que existe são bons ou maus cientistas sociais.

É conhecida, hoje, a tendência para o disparate letrado, o disparate culto, até no campo científico. Veja-se, por exemplo, aquilo que a universidade alemã de Reutlingen aprovou como regras orientadoras para “o uso de linguagem sensível ao gênero, em comunicação, pesquisa e administração”. Uma das recomendações é o uso daquilo a que a universidade de Reutlingen chama “linguagem neutra” – como se as palavras não tivessem história, nem memória. E propõe, então, verdadeiros acepipes. Um deles é dizermos “graduates”, em vez de “alumni”. A “linguagem neutra” é o mesmo que café sem cafeína, vinho sem álcool, tabaco sem nicotina, doces sem açúcar, enfim, uma boa iguaria, mas vegan, quando a realidade, toda a realidade, é sempre rugosa e viscosa, enfim, complexa.

O disparate do politicamente correto deixou, todavia, de ser apenas a porção normal de patetice a que o comum dos mortais tem direito. É verdade, existe, hoje, um certo tipo de discurso, feito em nome da ciência, que não passa de um policiamento da linguagem, com tiques penais.

E é um facto, também, que vemos cada vez mais tiques penais no discurso, quando alguém pensa estudar minorias sexuais. Porque os indivíduos e as comunidades são figurados como se não tivessem história, e a história como se não tivesse memória.

Não é aceitável que haja patrulhadores do gênero nas ciências sociais. E menos ainda o é em organismos de Estado, como é o caso da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia.



A Fundação Para a Ciência e a Tecnologia É Irreformável?

A seguir às férias de verão de 2018, foram conhecidos os resultados do Concurso Estímulo ao Emprego Científico Individual. A Fundação Para a Ciência e a Tecnologia (FCT) atribuiu contratos de trabalho a 500 investigadores. A imprensa destacou o facto de terem ficado de fora a historiadora Irene Pimentel, uma consagrada estudiosa do Estado Novo, e a cientista Maria Manuel Mota, grande especialista do estudo da malária.

Assim, passados 3 anos desde a tomada de posse do governo de António Costa, a FCT mantinha-se igual a si mesma, uma fortaleza vazia, opaca e intrigante. Sem uma ideia nacional e servindo interesses duvidosos, a FCT continuava a matar áreas científicas e unidades de investigação que entendia não serem prioritárias.

Mudavam os governos e os ministros. Mas a FCT permanecia vazia de critério e vazia de valores. Ou seja, permanecia imprestável para servir uma política científica consistente e nacional.

Coloco algumas questões, a partir das ciências da comunicação.

Por que razão neste concurso as ciências da comunicação não tiveram um painel de avaliação específico? Nas ciências sociais e humanidades (CSH) houve painéis específicos para sociologia, história e arqueologia, línguas e literatura, e artes e humanidades. As ciências da comunicação integraram, todavia, um painel de avaliação com a ciência política e o direito.

Quem fixou os painéis de avaliação para as distintas áreas científicas? E que critérios utilizou? Não consta que o Conselho Científico de CSH da FCT tenha sido chamado a pronunciar-se. E também não foi consultada a comunidade académica de ciências da comunicação, através da sua estrutura de representação, a Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (Sopcom).

Foram 11 os investigadores que constituíram o painel de avaliação de média e comunicação, direito, e ciência política, para um número igual de contratos de investigação atribuídos. Cinco avaliadores foram da ciência política; dois do direito; dois das ciências da comunicação; havendo outros dois que cruzam as ciências da comunicação com a filosofia e a religião. E os 11 contratos de trabalho foram atribuídos da seguinte maneira: oito à ciência política; dois ao direito; e um às ciências da comunicação. Em 11 contratos, seis foram para Lisboa (três dos quais para o Instituto de Ciências

Sociais da Universidade de Lisboa), e três para o Centro de Estudos Sociais, da Universidade de Coimbra.

O único investigador que mereceu o contrato de trabalho nas ciências da comunicação é licenciado e mestre em biologia, e doutor em engenharia ambiental! Foi trabalhar em Lisboa, no Centro de Ciências do Mar e do Ambiente, em comunicação da ciência marinha.

Os avaliadores do painel média e comunicação, direito, e ciência política foram dos seguintes países: Áustria, Dinamarca e Irlanda, cada um com dois elementos; e com um elemento, Polónia, Inglaterra, Escócia, Alemanha e Suécia.

Foi um caso verdadeiramente excepcional, porque não corresponde à constituição de nenhum outro painel de avaliação dos 25 que dão conta de todas as áreas científicas. Em 11 elementos, nenhum era espanhol, francês, italiano, belga ou brasileiro, quando todos os painéis tinham, no mínimo, um elemento de um destes países, e geralmente vários.

Exemplos. Em sociologia, com um painel de nove elementos, um era espanhol, dois eram franceses e um outro era belga, de expressão francesa. Foram atribuídos 14 contratos, dos quais 11 ficaram em Lisboa (quatro no Instituto de Ciências Sociais, cinco no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dois na Universidade Nova de Lisboa). Por sua vez, em línguas e literatura, que era um painel de oito elementos, a sua constituição compreendia um espanhol e um francês. E no painel de engenharia eletrónica e da informação, que tinha 10 elementos, encontramos quatro espanhóis e três italianos.

Coloco algumas interrogações.

1. As ciências da comunicação são, em Portugal, uma área científica, que definiu com clareza uma política da língua, da ciência e da comunicação, virada para os espaços lusófono, latino e ibero-americano. Mas alguém decidiu na FCT escolher um painel com investigadores que desconhecem o que seja a comunidade portuguesa de ciências da comunicação e as suas opções de política científica.

As ciências da comunicação criaram, em 1998, a Federação Lusófona de Ciências de Comunicação (Lusocom), que realizou dezenas de congressos lusófonos. E, em 2009, criaram também a Confederação Ibero-americana de Ciências da Comunicação (Confibercom), tendo realizado vários congressos. Mas esta circunstância não fe-

cha a área num gueto. O congresso mundial de ciências da comunicação (IAMCR) realizou-se em Portugal, em 2010. E também se realizou em Portugal, em 2014, o congresso europeu (ECREA).

2. Outras questões. É pelo facto de as ciências da comunicação não terem, em 2018, centros de excelência em Lisboa, mas apenas uma unidade de investigação de excelência no Minho, que lhes não foram atribuídos contratos de investigação? Relembro que à sociologia foram atribuídos 14 contratos. E pergunto ainda: é também por esta mesma razão que todos os investigadores propostos pelo Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade foram reprovados?

Volto ao Conselho Científico de CSH da FCT. Que tarefas são, hoje, as suas? Em princípio, deveria aconselhar o governo nas políticas científicas. Mas que políticas pode propor, se praticamente não se reúne? E que sentido tinha um conselho desta natureza ser presidido, em 2018, por um professor auxiliar (hoje, professor associado), o que significava (e significa) um presidente diminuído em autoridade académica e sem o reconhecimento dos pares?

Em 2010, o Conselho Científico das CSH da FCT era presidido pelo professor José Mattoso. E elaborou em 2011 um programa estratégico, de aplicação até 2020, para o desenvolvimento e a consolidação desta vasta área científica, em torno de uma agenda com vários tópicos: internacionalização, pluralismo, pluridisciplinaridade, avaliação, disseminação do conhecimento (Mattoso et al., 2011).

Para o elaborar, reuniu-se, ao longo do ano de 2011, com os responsáveis das 132 unidades de investigação então existentes na vasta área transdisciplinar de ciências sociais e humanidades, o que nunca havia acontecido na história da FCT, e não voltou a acontecer depois de 2011, com os conselhos científicos que se lhe seguiram.

O que é que foi feito desse relatório?

Relembro algumas das recomendações aí feitas. Aceitar o português e o espanhol, a par do inglês, como línguas de publicação. Promover a cooperação científica com os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, os países da bacia mediterrânica e os países emergentes, com os quais Portugal mantém laços históricos e culturais, os países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. Incluir nos indicadores de internacionalização a autoria conjunta de trabalhos científicos por investigadores destes espaços científicos (Mattoso et al., 2011).

Pergunto: a FCT tem seguido estas recomendações? Como entender o esquecimento acintoso de investigadores de língua latina no painel de avaliação das ciências da comunicação? Que avaliação podem fazer desta área disciplinar investigadores de comunidades científicas completamente alheias ao trabalho científico realizado pelos investigadores portugueses?



Tudo Como Dantes, Quartel-General em Abrantes

Em 2013, as unidades de investigação classificadas pela Fundação Para a Ciência e a Tecnologia (FCT) como unidades de excelência reuniram-se na Universidade de Coimbra, tendo em vista criar uma associação que as representasse, junto do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (MCTES), assim como da FCT. Tratava-se da Associação de Ciência para a Excelência (ACE).

Pretendia a ACE

ter voz ativa na definição das políticas estratégicas, de financiamento e de avaliação, junto das entidades dependentes do ministério que tutela a ciência, assegurando a articulação efetiva com a FCT e promovendo a equidade na composição e na intervenção dos respetivos conselhos científicos.

Uma vez criada, a ACE abrir-se-ia à integração de outras unidades de investigação, especificamente as unidades avaliadas com “muito bom”.

A iniciativa partira de dois investigadores da Universidade do Porto, um, António Fernando Silva, da Faculdade de Ciências e Diretor do Centro de Química; o outro, Luís Melo, da Faculdade de Engenharia e Diretor do Laboratório de Engenharia de Processos, Ambiente e Energia. Mas a associação não chegou a efetivar-se. A FCT convocou as unidades de investigação para um novo ciclo de avaliação (2013/2014). E as unidades desarticularam-se, acabando por se desmobilizar.

Havia, então, importantes razões para que os centros de excelência quisessem fazer-se ouvir, quanto às políticas públicas para a ciência. Os laboratórios associados, reconhecidos pelo Estado, muitos deles resultantes de fusões entre centros de investigação classificados como excelentes e centros classificados com “muito bom”, tinham uma estrutura representativa, que se fazia ouvir diretamente, tanto pelo MCTES, como pela FCT. Além disso, eram contemplados com cerca de dois terços do financiamento público para a ciência. E não eram avaliados por painéis de investigadores externos. Em 2013, existiam 26 laboratórios associados, tantos quantos os que existiam em 2020. Também em 2013, os centros de excelência andariam pelas quatro dezenas. Antes da avaliação de 2018/2019 eram 62 (com a bizarria de neste número estarem incluídas 11 unidades “excepcionais”).

Em 2012, o governo de Passos Coelho criou o Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia (CNCT), coordenado pelo imonologista, Professor António

Coutinho, Diretor do Instituto Gulbenkian de Ciência de 1998 a 2012. Era objetivo deste conselho dar parecer ao governo em matérias transversais de ciência e tecnologia. Em novembro de 2011, Passos Coelho, já Primeiro-Ministro, havia explicado assim, à Agência Lusa (9 de novembro de 2011), a sua política científica: atribuir-se-ão os apoios financeiros às unidades de investigação “onde eles são cientificamente mais rentáveis”.

Sendo esta a política científica do governo PSD/CDS, não era nada surpreendente que os Conselhos Científicos da FCT, que nunca haviam servido para grande coisa, fossem agora completamente irrelevantes. Cinjo-me ao Conselho Científico de Ciências Sociais e Humanidades (CSH). Em 2012, era um conselho, para cuja presidência começou por ser proposta uma bióloga, da Universidade de Coimbra, a Professora Eugénia Maria Antunes da Cunha. E foram seis as associações científicas que denunciaram, publicamente, a sua composição, por não se sentirem representadas pelos investigadores que a FCT escalara para as representar. Relembro as associações em questão: Associação Portuguesa de História Económica e Social; Associação Portuguesa de Ciência Política; Associação Portuguesa de Sociologia; Associação Portuguesa de Psicologia; Associação Portuguesa de Antropologia; Associação Portuguesa de Geógrafos.

Com efeito, a metodologia para a constituição dos Conselhos Científicos da FCT, então como agora, está errada. A FCT escolhe os representantes das áreas científicas, quando devem ser as comunidades científicas, que se organizam em associações nacionais, a indicar os investigadores que as representem. Veja-se o caso do Brasil, apesar do pântano em que nele se atolou a civilização, até acabar por se estatelar com Bolsonaro. Em novembro de 2018, as ciências da comunicação designaram Eduardo Meditsh para as representar no CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; a nossa FCT), juntamente com Angela Prysthon, Antonio Fausto Neto e Cicilia Peruzzo.

O Professor João Ferreira de Almeida, do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE–IUL), que representou as CSH, desde a primeira hora, nos Conselhos Científicos da FCT, criados por Mariano Gago, primeiro no Conselho Consultivo da Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (JNICT), instituição que precedeu a FCT; depois, a partir de 2007, no Conselho Científico das CSH da FCT, afirmou-me o seguinte: “fiquei com uma sensação de inutilidade, porque as recomendações não pareciam servir para nada”. Foi essa a razão, aliás, que o levou a afastar-se do conselho.

Em 2011, com a chegada do PSD/CDS ao governo, a política científica de Nuno Crato opôs-se à política socialista de Mariano Gago, e deixou de estar associada ao desenvolvimento de laboratórios associados. É certo que devemos a este último ministro “a entrada de Portugal no mapa da investigação”, como me assinalou João Ferreira de Almeida. Mas foi Mariano Gago quem fez publicar, em março de 2011, um despacho que atribuiu ao Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES) do ISCTE-IUL o estatuto de laboratório associado. E em maio desse ano, o Presidente da FCT, João Sentieiro, notificou o ISCTE-IUL dessa decisão, a qual não veio, todavia, a ser implementada por Passos Coelho. Se tal tivesse acontecido, seria o terceiro laboratório associado de sociologia do país. Como Lisboa já contava com o Instituto de Ciências Sociais (ICS), da Universidade de Lisboa (UL), Portugal passaria a ter nesta cidade um segundo laboratório associado de sociologia no ISCTE-IUL, e praticamente na porta ao lado do ICS.

O Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho (UMinho), classificado como “excelente”, juntamente com o Laboratório de Comunicação e Conteúdos Online (Labcom/UBI), classificado como “muito bom”, haviam feito, em 2009, uma proposta de laboratório associado à FCT. Fazia parte da sua proposta o compromisso de integrarem, progressivamente, no laboratório os vários centros de ciências da comunicação do país. Mas a política do governo socialista era outra. Embora já em gestão corrente, por se ter demitido o Primeiro-Ministro, José Sócrates, foi criado no ISCTE-IUL, em Lisboa, como assinalei, o laboratório associado de “Sociologia e Políticas Públicas” e mandado “arquivar provisoriamente” a proposta de ciências da comunicação, por não ter sido possível à FCT “identificar o seu caráter distintivo”, enquanto “entidade cuja atividade se reporte à prossecução de políticas específicas”.

Entretanto, em 2013/2014, os laboratórios associados foram avaliados como unidades de investigação, à semelhança de todas as outras unidades do país. Os dois laboratórios de sociologia, o ICS da Universidade de Lisboa teve a classificação de “excelente”; e o CES da Universidade de Coimbra foi classificado como “muito bom”. Por sua vez, o CIES do ISCTE-IUL obteve a classificação de “muito bom”; e o CECS, da Universidade do Minho, foi avaliado como “excelente”. O financiamento anual, para estes centros, foi todavia o seguinte: ICS (UL) 1.098.563 €; CES (UC) 1.303.114 €; CIES (ISCTE-IUL) 474.819 €; CECS (UMinho) 233.071 €.

Chegámos, entretanto, a 2018. Nos últimos tempos do governo PSD/CDS e com a entrada em funções do governo socialista de António Costa passou-se em revista a política científica do executivo de Passos Coelho. Em 2015,

foi mesmo publicado o *Livro Negro de Avaliação Científica em Portugal*. Entretanto, em 2018, li na imprensa o seguinte: o Presidente do Instituto de Engenharia de Sistemas e Computadores, Tecnologia e Ciência, da Universidade do Porto, Professor José Manuel Mendonça, em representação dos 26 laboratórios associados, encontrou-se com o Ministro da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, Manuel Heitor. Falaram sobre o financiamento dos laboratórios associados. E curiosamente, quando todas as unidades de investigação, mesmo as excelentes, esperavam a chegada dos painéis de avaliação externa da FCT, num novo ciclo de avaliação, José Manuel Mendonça referia “as novas responsabilidades para as instituições” (leia-se, para os laboratórios associados), como a de criarem “sistemas internos de avaliação”.

Neste contexto, quem é que representam os Conselhos Científicos da FCT? Que critérios são utilizados para a sua constituição? E com que regularidade se reúnem?

Ah! Que falta que nos faz uma Associação de Ciência para a Excelência (ACE), que representasse as unidades de investigação, tanto no MCTES, como na FCT!



Pensar o Humano sem História, sem Memória e sem Pensamento

“A filosofia não é ciência e está fadada a desaparecer”. É assim que António Coutinho sintetiza o seu ponto de vista, na entrevista que concedeu à *Folha de São Paulo* (Nóbrega & Caldas, 2018). António Coutinho é médico imunologista. E dirigiu o Instituto Gulbenkian de Ciência, de 1998 a 2012. Coordenou, durante o governo de Passos Coelho, o Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia, um órgão consultivo de cientistas, que teve como missão aconselhar o governo em matérias transversais de ciência e tecnologia. Na altura, era preocupação do Primeiro-Ministro estabelecer um plano de ajustamento para a ciência. E explicou esse plano à Agência Lusa (9 de novembro de 2011), nos seguintes termos: iria fazer alterações ao modelo de financiamento das unidades de investigação, concentrando os apoios financeiros onde eram “cientificamente mais rentáveis”. A consequência imediata foi a de que as ciências sociais e humanas passaram a ser financiadas a 15% do total do financiamento público para a ciência, e não a 22%, como até então.

Refletindo especificamente sobre o método científico, António Coutinho diz o seguinte à *Folha de São Paulo* (Nóbrega & Caldas, 2018): “a singularidade está totalmente baseada na racionalidade (...). Em geral, a humanidade tentou de forma predominante perceber as coisas ou pela mágica, ou pela religião”. E embora o objetivo da filosofia seja o mesmo que o da ciência, “explicar o mundo e a nós próprios”, a filosofia “nunca progride”, porque “nós [cientistas] temos um bom processo e eles não têm”. Em conclusão, “o que é o objetivo da filosofia vai ser resolvido pela ciência, e a filosofia vai passar à história”.

Vasto programa! Embora, deva acrescentar que fazer da ciência uma crença absoluta e do positivismo uma religião, não constitui, passe o paradoxo, pequena metafísica.

A origem desta metafísica não está, todavia, em António Coutinho. Data, antes, das primeiras décadas do século XIX. Foi em 1830 que Augusto Comte estabeleceu, no *Cours de Philosophie Positive* (Curso de Filosofia Positiva; 1830/2012), uma religião positivista. E para que não houvesse dúvidas de que se tratava de uma religião, chamou-lhe “religião da Humanidade” e dotou-a mesmo, em 1854, de um *Catecismo Positivista* (1852/1979). É no *Curso de Filosofia Positiva* que deparamos com a lei dos três estados. Explica Comte (1830/2012): “o espírito humano emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método

teológico, em seguida, o método metafísico, e finalmente, o método positivo”. A lei dos três estados conduzirá, na visão de Comte, ao advento da Era Normal, onde a humanidade alcançará o estágio evolutivo final (estádio positivo), caracterizado pelo predomínio da “religião da Humanidade”.

Como consequência desta religião da ciência e da tecnologia e da sua racionalidade soberana, que pretende fazer passar à história a filosofia, há muito que a universidade, onde estão instalados os principais laboratórios de investigação, vai deixando de ter pensamento, para apenas compreender números. Gerida como uma empresa, a universidade passou a estar por conta da tecnologia, a ponto de parecer, hoje, que não há mais mundo de desempenho académico que necessidades de mercado, injunções financeiras, rankings de respeitabilidade e visibilidade mediática, e também agências de rating, que estabelecem o critério da produção científica.

Entretanto, em finais de 2013 (S. Silva, 2013), numa entrevista ao jornal *Público*, Manuel Sobrinho Simões, médico e cientista de anatomia patológica, criador e Diretor do Instituto de Patologia e Imunologia Molecular e Celular da Universidade do Porto (Ipatimup), sintetizou assim a sua análise da política científica, que era então levada a cabo pelo governo de Passos Coelho: “este Governo fez uma espécie de destruição criativa: rebentou com tudo”.

E sobre os critérios de avaliação da ciência, baseados na produtividade científica, considerou-os “terríveis”, antes de mais nada, por colocar os investigadores das ciências sociais e humanas numa “situação de dificuldade”, quando “a sociedade portuguesa precisa, como de pão para a boca, de Ciências Sociais” (S. Silva, 2013).

Mas sobretudo, entendia Sobrinho Simões que é mais importante a repercussão da atividade de investigação “no mundo científico e na sociedade do que o facto de se publicar numa revista com muito impacto” (S. Silva, 2013).

Por outro lado, sobre a ideologia empresarial e comercial aplicada à investigação, diz Sobrinho Simões “o empreendedorismo é criminoso, porque tem estimulado perversões. O cientista que é muito empreendedor deve ser um empresário. Os estímulos deste tipo podem acabar por ser um convite ao chico-espertismo” (S. Silva, 2013).

Entretanto, à revista do semanário *Expresso* (Leiderfarb, 2018), Sobrinho Simões declara “sempre fui um performer”: “descrevo-me pelo output, o mensurável”. Embora isso não chegue, porque “a definição do que sou é cada vez mais cultural”; “religiões, cultura, costumes, definem-nos mais do que os genes”. “Não consigo explicar coisas como o gosto pela música”. Com efeito,

“tudo o que é psicológico e sociológico escapa-me, não o domino, dominando o resto [o biológico]”.

A ideia de Sobrinho Simões é a de que o avanço científico está, antes de mais nada, em “fazer uma determinada pergunta”, razão pela qual “um investigador genial” é precisamente aquele que “faz uma excelente pergunta” (S. Silva, 2013).

Já a ideia de António Coutinho é completamente outra, não existe ciência na pergunta, mas na resposta, e melhor ainda, numa resposta progressiva, mas única, porque, como assinala, a singularidade radica apenas na racionalidade, no biológico, e não no cultural (Nóbrega & Caldas, 2018).

Compreende-se, pois, que para António Coutinho, as religiões, os costumes, a cultura, e enfim, a filosofia, sejam apenas empecilhos no caminho e más respostas na explicação do humano. É por não poderem ser outra coisa que devem passar à história. E é claro que num mundo assim, um mundo raso, sem história, sem memória e sem pensamento, assente na exclusiva racionalidade de uma ciência e tecnologia positivistas, as ciências sociais e humanas não têm outra saída que não seja passarem, também elas, à história.



O Sentido da Técnica e do Humano e a Política Científica

Na livraria Flâneur no Porto, uma livraria com ressonâncias baudelairianas, sendo Baudelaire o poeta romântico por excelência, que nos desafia ao devaneio e à deambulação, foi apresentado a 14 de fevereiro de 2020 o livro *Fundamento e Imersão* (Miranda et al., 2019), uma publicação com a chancela da Orfeu Negro.

Do que se trata neste livro é de pensar a técnica e as tecnologias da comunicação. Interroga-se a sua materialidade, e não as suas utilizações; a sua natureza, e não as suas aplicações. Enfim, pensa-se o que é a técnica, e não aquilo para que ela serve.

Pensar a técnica e a tecnologia constitui a mais radical interrogação que podemos formular sobre o humano. Porque não existimos sem a técnica. E também porque somos, como indivíduos e como comunidade, o resultado do nosso confronto com ela.

São autores de *Fundamento e Imersão* (2019), Bragança de Miranda, José Pinto, Luís Cláudio Ribeiro e João Carrilho, todos professores de ciências da comunicação na Universidade Lusófona, além de Jussi Parikka, investigador finlandês, da Universidade de Southampton, que escreve sobre estética e cultura da técnica, e ainda Wolfgang Ernst, renomado investigador alemão, de teorias do arquivo e de bases de dados eletrónicas.

A técnica é a forma de exteriorização do humano. É uma resposta instintiva às limitações humanas, um artifício histórico, que assinala a diferença humana específica relativamente ao contínuo da vida biológica. Enquanto artificialidade produzida pelo homem, a técnica projeta órgãos e próteses, extensões humanas, como escreveu em tempos McLuhan (1964). Mas nos nossos dias aconteceu uma outra coisa à tecnologia. Com uma aura de sex appeal e um prestígio de toque de Midas, que tudo transforma por magia, a tecnologia é hoje um messianismo, que não remete para mais nada. E como nada a limita, apresenta-se-nos como a única esperança.

Os autores de *Fundamento e Imersão* (Miranda et al., 2019) são todos pensadores. E é admirável que um projeto desta natureza tenha sido acolhido e apoiado por uma universidade, a Universidade Lusófona. Porque a universidade é cada vez menos a casa do pensamento. Em 1987, Alain Finkielkraut publicou *La Défaite de la Pensée* (“A Derrota do Pensamento”). Mas tem muito mais sentido convocar o Professor António Coutinho, no contexto nacional de *Imersão e Fundamento* (Miranda et al., 2019), que é uma obra sobre o primado do pensamento.

António Coutinho é um médico imunologista. Criou e dirigiu a unidade de imunobiologia no Instituto Pasteur em Paris. Dirigiu, também, o Instituto Gulbenkian de Ciência, em Portugal, de 1998 a 2012. Durante o XIX Governo constitucional de Portugal (junho de 2011 a outubro de 2015), sendo Passos Coelho o Primeiro-Ministro, coordenou o Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia, um órgão consultivo de cientistas, que teve como missão aconselhar o governo em matérias transversais de ciência e tecnologia.

Numa entrevista que concedeu à *Folha de São Paulo* (Nóbrega & Caldas, 2018), António Coutinho confronta-nos com uma questão deveras inquietante: estarão ainda dentro da história e da modernidade aqueles que fazem do primado do pensamento o ponto de partida para uma reflexão sobre a técnica, a tecnologia e a comunicação, ou, pelo contrário, terão já passado à história?

Bem sei que podemos argumentar, contra António Coutinho, que não constitui, passe o paradoxo, pequena metafísica, fazer da ciência uma crença absoluta e do positivismo uma religião. Podemos mesmo dizer que se trata de um pensamento demasiado serôdio, dado que a sua origem se situa nas primeiras décadas do século XIX. O pensamento de que António Coutinho se faz portador foi estabelecido em 1830 por Auguste Comte, ao estabelecer, no *Curso de Filosofia Positiva* (1830/2012), uma religião positivista. E para que não houvesse dúvidas de que se tratava de uma religião, chamou-lhe “religião da Humanidade” e dotou-a, em 1854, de um *Catecismo Positivista* (Comte, 1852/1979).

Pois bem, *Fundamento e Imersão* (Miranda et al., 2019), um magnífico livro de filosofia da técnica (e eu acrescentaria, de tecnociência) não quer saber da religião da ciência e da tecnologia, nem da sua racionalidade soberana, a qual, todavia, faz passar à história, tanto o livro como os seus autores.

E, todavia, esta religião da ciência e da tecnologia está cada vez mais implantada no sistema científico português, e particularmente nas universidades. É nas universidades que estão instalados os principais laboratórios de investigação. É sobretudo aí que se vai deixando de ter pensamento, para apenas se exhibir números.

Gerida como uma empresa, a universidade passou a estar por conta da tecnologia, não havendo mais mundo de desempenho académico que necessidades de mercado, injunções financeiras, rankings, fundados numa “quantofrenia” (Sorokin) desgraçada, e também agências de rating, que valorizam a produção científica na base de uma religião, que presta culto aos números.

Fundamento e Imersão (Miranda et al., 2019) é um corpo estranho no atual contexto da universidade e da comunidade científica. Porque nos convoca a um debate soberanamente necessário sobre a natureza da tecnologia. Não deixemos, todavia, de fazer esse debate.



A Universidade e o Coronavírus

O Professor Valente de Oliveira foi Presidente do Conselho Geral da Universidade do Minho. Formado em engenharia civil pela Universidade do Porto, aí fez carreira académica, tendo chegado a professor catedrático em 1980. Entre 1985 e 2003, foi ministro em três governos de Cavaco Silva, e também no XV Governo Constitucional, de Durão Barroso.

Mas a sua primeira pasta governativa foi em 1978/1979, como Ministro da Educação e Investigação Científica, no governo de Mota Pinto.

A 17 de fevereiro de 2019, a Universidade do Minho celebrou o 47.º aniversário, sendo ponto alto da cerimónia a atribuição do título de doutor *Honoris Causa* ao professor de medicina, da Universidade de Santiago de Compostela, Angel Carracedo, pela excelência da sua obra em genética clínica, genómica e genética forense. No elogio que o Professor Óscar Gonçalves fez de Angel Carracedo, ficámos a saber que neste professor e investigador a genética tanto desvenda os códigos da doença, como os segredos da vida. E com que deslumbramento aprendi que “no nosso ADN, somos 99,9% idênticos”! Ou seja, biologicamente somos iguais, tenhamos a cor de pele que tivermos, o que temos, todavia, é a riqueza da uma infinidade de culturas.

A fechar os festejos do Dia da Universidade do Minho, foi o Professor Valente de Oliveira quem usou da palavra. Partindo de categorias, que estabelecem as ciências sociais e humanas como “ciências pré-competitivas”, e todas as outras ciências, as ciências físicas, as ciências da vida e as ciências da engenharia, como “ciências competitivas”, Valente de Oliveira falou das quatro fases por que passou a universidade. Na primeira fase, a universidade estava virada para o ensino, com os seus professores a darem aulas. Acrescentou, aliás, que foi essa a universidade que conheceu, tanto aquela em que estudou, como aquela de que foi ministro. Seguiu-se uma segunda fase, em que a universidade se virou para a investigação, pelo que passou a ensinar o que investigava. Os professores continuavam a dar aulas, mas eram sobretudo investigadores. Depois disso, entrou-se numa terceira fase, com a universidade a tomar como modelo as empresas. A universidade deveria reorientar-se para o mercado: o mercado financeiro e o mercado de trabalho, devendo, além disso, ser competitiva em produtos e serviços. Mas entende o Professor Valente de Oliveira que a empresa tem sentido dificuldades em cumprir este objetivo. Por essa razão, justificar-se-ia, hoje, que a universidade entrasse numa nova fase. E seria a gestão a boa nova a que a universidade deveria obedecer.

Mas não é novo na universidade o evangelho da religião da empresa e da gestão. As lógicas empresariais e gestionárias, que negam a universidade como casa do pensamento, assim a abastardando, há muito que a tomaram de assalto, impondo-lhe o modelo empresarial do sistema da qualidade, assim como a quantofrenia científica, dos artigos em revistas de fator de impacto e das citações, como suporte para a reputação académica.

A universidade não passa, hoje, com efeito, de uma fortaleza vazia e de uma casa em ruínas, por mais esplendidamente que tenha sido descrita a sua promessa, há quase 1 século e meio, por Friedrich Nietzsche (1888/1988), em *O Crepúsculo dos Ídolos*. É tarefa da universidade apreender e ensinar a ver, e também aprender e ensinar a pensar.

Aprender e ensinar a ver, ou seja, habituar os olhos à calma, à paciência, deixar que as coisas se aproximem de nós; aprender a adiar o juízo, a rodear e a abarcar o caso particular a partir de todos os lados. (Nietzsche, 1888/1988)

“E aprender e ensinar a pensar, quero eu dizer, aprender e ensinar uma técnica, um plano de estudos, uma vontade de mestria, que o pensar deve ser aprendido como é apreendido o dançar, como uma espécie de dança...”. (Nietzsche, 1888/1988)

De supetão, todavia, um vírus sitiou a cidade e acabou por se instalar no coração da comunidade humana, sem que nada o fizesse prever e sem que estivéssemos preparados para esta guerra. Por razões sanitárias, a universidade fechou as portas. E os professores barricaram-se em casa, à semelhança do que aconteceu, aliás, com toda a população.

E eu dei comigo a pensar: a religião que presta culto à empresa e à gestão empresarial traduz um modo de ver o mundo. Esta religião tem como credo a realidade virtual, produzida informática e eletronicamente. E o que tem em mente é o controle do tempo, naturalizando a dominação dos indivíduos. Na cidade, sitiada hoje pelo coronavírus, o pedagogismo vai encontrar, então, o laboratório que lhe permite sonhar com estratégias mais atrevidas, testando também novos cometimentos.

Todos aqueles que sonham com uma universidade sem professores, que o mesmo é dizer, uma universidade sem pensamento, veem no e-learning a possibilidade de uma nova façanha, a das aulas virtuais, ou seja, a das aulas sem alunos, com os professores acorrentados pelo pedagogismo a uma plataforma informática.

E com o coronavírus instalado na cidade, a situação radicaliza-se. Agora, a plataforma informática tornou-se o habitat natural do professor. E é assim que as aulas, tal qual como as reuniões, quaisquer reuniões de um qualquer conselho, seja pedagógico, científico, de gestão, da escola, do centro de investigação ou do departamento, assim como a participação em júris de provas e concursos académicos, passam a ser integralmente virtuais. É como se a universidade passasse a rezar às 9 h o “Pai-Nosso”, às 12 h as “três Avé-Marias”, às 15 h o “Salve Rainha”, às 17 h o “Terço”... e por aí adiante.

Hoje, sem dúvida, por razões de emergência, mas amanhã como situação normalizada, as convocatórias para rezar ao Deus virtual chegam à meia-noite, e são as matinas; às três da manhã, e são as laudes; às seis horas, e são a terça; ao meio-dia, e são a sexta; às três da tarde, e são a noa; às seis da tarde, e são as vésperas; às nove da noite, depois do pôr do sol, e são as completas.

Neste contexto, diria, pois, o seguinte: a religião que tem como credo o virtual e presta culto à empresa e à gestão empresarial tem como inspiração a liturgia das horas, uma tradição medieval e monástica, de controle do tempo, que ordenava as horas de reza dos frades, nas 24 horas do dia. Mas com o controle virtual do tempo dos professores, um controle absoluto, o caminho fica entreaberto para façanhas atrevidas de dispensa de professores, precarizando-os, com contratos a termo, e mesmo uberizando-os.

Mas, vendo bem, sempre quiseram rezar assim muitos dos laicos oficiais das “ciências competitivas”, para utilizar a expressão do Professor Valente de Oliveira, assim como os engenheiros da Agência de Avaliação e Acreditação do Ensino Superior.



Manifesto em Defesa do Conhecimento. Os Encontros Ciência da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia

Oiçam, meus amigos, façam coisas que prestem, coisas sérias e úteis, que não sejam apenas fogos de artifício. Façam festas, mas apenas quando a comunidade académica tiver razões de celebração.

Trabalhem para a comunidade académica, e não apenas para a visibilidade mediática. Ser forte em política de comunicação, mas não ter um programa científico consistente, desgasta-nos a todos e é uma decepção.

Não convertam num totoloto os concursos para projetos de investigação e não façam dos concursos para bolsas de doutoramento e pós-doutoramento uma quantofrenia insana. Não tornem estéril a comunidade académica de ciências sociais e humanas, com trabalhos de patrulha, que estraçalham o pensamento, para impor a “ciência da medida”, as “metodologias robustas”, a “ciência objetiva” e as “agendas de investigação”.

Não façam concursos, com regras de geometria variável, sempre prontas a ser alteradas, à medida que se exprimem não sei que interesses, se políticos, se estratégicos, se seja lá do que for. Veja-se o caso dos concursos para “o estímulo ao emprego científico”. Com regras que andaram por trancos e barrancos, estão agora a ser abertos, com regularidade fixada. Mas continuam com razoável margem de indefinição, designadamente em matéria contratual.

Sejam audazes, promovendo valores tradicionais, em que possamos acreditar: a simplicidade de processos, a lealdade, a fiabilidade, o rigor, a palavra dada.

Cumpram aquilo a que se comprometem: concursos anuais para projetos de investigação de todas as áreas científicas, com resultados que não suscitem dúvidas, e que ocorram no tempo fixado, e não quando calhar, sem que ninguém tome a responsabilidade de coisa nenhuma.

Constituam painéis de avaliação, de unidades de investigação, de projetos e de bolsas, que garantam a pluralidade dos paradigmas, respeitem a diversidade das áreas científicas, tenham em atenção as distintas comunidades linguísticas.

Levem a sério as dotações financeiras, estabelecidas para as unidades de investigação, à saída das avaliações. Não façam delas uma caricatura e um demónio caprichoso, porque apenas existem no papel, por certo para efeito

no espaço público e para as estatísticas e os rankings. Aliás, como planejar o que quer que seja, quando as unidades de investigação apenas dispõem de orçamento em abril e nunca sabem se em outubro lhes não é cortado o financiamento?

Promovam o mérito. Mas antes de mais, reconheçam-no a quem o tem. Que o mérito não seja nunca discricionário, tortuoso ou duvidoso.

Tenham um compromisso com a língua portuguesa, a qual, sendo uma língua de comunicação, culturas e pensamento, deve ser também uma língua de conhecimento, e ainda uma língua de comunicação do conhecimento, humano e científico.

Tenham um compromisso com o espaço lusófono, como espaço transcultural e transnacional, múltiplo e diverso, de culturas, artes e ciência, um espaço de língua portuguesa, hoje com mais de 300.000.000 de pessoas.

Consultem a comunidade académica, que é uma realidade nacional, e não apenas uma realidade lisboeta, confinada a círculos cada vez mais restritos de comunicação.

Façam dos conselhos científicos da Fundação Para a Ciência e a Tecnologia comissões úteis de aconselhamento das políticas, que expressem os anseios da comunidade académica. Reúnam-nos regularmente, e não apenas na abertura de uma legislatura, no meio da legislatura, e possivelmente no fim da legislatura.

Não trabalhem exclusivamente com agendas científicas, que a comunidade académica portuguesa nunca discutiu, porque nunca lhe foi dada a possibilidade de as discutir.

Não trabalhem para clientelas, diferentes das do passado, mas igualmente clientelas.

Não se refugiem nas Comissões Coordenadoras de Desenvolvimento Regional, para tornar ainda mais periféricas as periferias, fazendo com que os centros de investigação das regiões amarguem com um caderno de investigação marginal e rilmem a cõdea de financiamentos com impacto, medido sempre pelo superior interesse “do desenvolvimento regional e da criação de empregos”.

Não há como não renegar nas ciências sociais e humanas as celebradas e entronizadas “cadeias de valor” (sempre e apenas de valor financeiro e económico); assim como não há como não renegar a “excelência” e a “qualidade”,

de não sei que calibre, porque nos remetem tão só para a alquimia dos “rácios de fator de impacto” e para os rankings, um território de “basbaques e pavões” (Amaral, 2019a, 2019b).

A competitividade e o empreendedorismo nada têm a ver com o sentido do trabalho académico, cuja razão de ser se encontra na cooperação, e não na competição, na construção de comunidades humanas e científicas, e não na barbárie do empreendedorismo.

Deixem-se disso, meus amigos. Porque o conhecimento, a investigação e a universidade não são essa indecorosa ida ao pote, por tamanha sede e intempestiva pressa, como se tudo tivesse um preço e não se olhasse a meios para o atingir.

É tarefa do conhecimento, da investigação e da universidade aprender e ensinar a ver, e também aprender e ensinar a pensar.

Já era assim que Nietzsche (1888/1988) concebia a natureza da atividade académica, em finais do século XIX. E Ortega y Gasset (1930/1994) não pensava de modo diferente, na primeira metade do século XX.

Meus amigos, sem dúvida alguma que a ciência deve de ser motivo de celebração. Mas o que ela não pode nunca é andar equivocada.



Bibliografia

- Abreu, L. M. de. (2019). *Portugal anticlerical – Uma história do anticlericalismo português*. Gradiva.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la ilustración* (J. J. Sánchez, Trad.). Trotta. (Trabalho original publicado em 1947)
- Agamben, G. (2002). *Moyens sans fin. Notes sur la politique* (D. Valin, Trad.). Payot & Rivages. (Trabalho original publicado em 1996)
- Alexandre, V. (1973). Le colonialisme portugais: Réalité et mythe. In A. Barreto, C. Almeida, J. M. Ferreira, & V. Alexandre (Eds.), *Suisse-Portugal, de l'Europe à l'Afrique* (pp. 8–17). Éditions Cetim.
- Alexievich, S. (2016a). *O fim do homem soviético* (A. Pescada, Trad.). Elsinore. (Trabalho original publicado em 2013)
- Alexievich, S. (2016b). *A guerra não tem rosto de mulher* (G. Mittrakhovich, Trad.). Elsinore. (Trabalho original publicado em 1985)
- Alexievich, S. (2016c). *Vozes de Chernobyl: Histórias de um desastre nuclear* (G. Mittrakhovich, Trad.). Elsinore. (Trabalho original publicado em 1997)
- Alexievich, S. (2017a). *Rapazes de zinco: A geração soviética caída na guerra do Afeganistão* (G. Mittrakhovich, Trad.). Elsinore. (Trabalho original publicado em 1991)
- Alexievich, S. (2017b). *As últimas testemunhas: Cem histórias sem infância* (G. Mittrakhovich, Trad.). Elsinore. (Trabalho original publicado em 2004)
- Almeida, J. M. de. (2008). *A oposição católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Edições Nelson de Matos.
- Almeida, O. T. (2017). *A obsessão da portugalidade*. Quetzal.
- Alves, F. (1964). *Católicos e política – De Humberto Delgado a Marcelo Caetano*. Edição de autor.
- Amaral, A. (2019a, 22 de setembro). Rankings, esse território de basbaques e pavões. *Pública*, p. 15.
- Amaral, A. (2019b, 12 de outubro). O milagre dos rankings explicado aos leigos. *Expresso*, p. 58.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities. Reflexions on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Andresen, S. de. M. B. (1962). *Contos exemplares*. Moraes Editora.
- Andresen, S. de. M. B. (1977). *O nome das coisas*. Moraes Editores.
- Ang, I. (1998). The performance of the sponge: Masss communication theory enters the postmodern world. In K. Brants, J. Hermes, & L. van Zoonen (Eds.), *The media in question* (pp. 77–88). Sage.
- Apel, K.-A. (1988). La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale. *Critique*, (493–494), 579–603.

- Apel, K.-A. (1989). L'éthique de la discussion: Sa portée et ses limites. In *Encyclopédie Philosophique Universelle* (Vol. I.; pp. 154–165). PUF.
- Apel, K.-A. (1994). *Le logos propre au langage humain*. L'Éclat.
- Arendt, H. (2000). *Entre o passado e o presente* (M. W. Barbosa, Trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1954)
- Arendt, H. (2001). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.). Relógio d'Água. (Trabalho original publicado em 1958)
- Aron, R. (1974). Introduction. In M. Weber (Ed.), *Le savant et le politique* (J. Freund, Trad., pp. 5–52). Union générale d'Éditions. (Trabalho original publicado em 1919)
- Austin, J. L. (1975). *How to do things with words*. Harvard University Press.
- Azevedo, F. A. (s.d.). *Mística imperial*. Edições Cosmos.
- Baitello, N. (2014). *A era da iconofagia*. Paulus.
- Balandier, G. (1951). La situation colonial. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, 44–79.
- Baptista, A. A. (1971). *Peregrinação interior: Vol. I. Reflexões sobre Deus*. Moraes Editores.
- Baptista, A. M. (2002). *O discurso pós-moderno contra a ciência: Obscurantismo e irresponsabilidade*. Gradiva.
- Baptista, M. M. (2017). *O 'génio colonial' português. O papel dos media na criação de um mundo português*. Grácio Editor.
- Barr, E. (2012). The higher education white paper: The good, the bad, the unspeakable – and the next white paper. *Social Policy and Administration*, 46(5), 438–508. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9515.2012.00852.x>
- Barthes, R. (1964a). Éléments de sémiologie. *Communications*, (4), 91–135.
- Barthes, R. (1964b). Rhétorique de l'image. *Communications*, (4), 40–51.
- Barthes, R. (1970). L'ancienne rhétorique. *Communications*, (16), 172–229.
- Barthes, R. (1976). Théorie du texte. In *Encyclopedia universalis* (Vol. 15; pp. 1013–1017). PUF.
- Barthes, R. (1984). *Mitologias* (J. A. Seabra, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1957)
- Barroqueiro, D. (2012). *O Corsário dos Sete Mares - Fernão Mendes Pinto*. Casa das Letras.
- Bassand, M. (1983). Dynamique sociétale et dynamique régionale. In P. Pellegrino (Ed.), *Espaces et culture* (pp. 229–231). Editions Georgi.

Bastide, R. (1972). Lusotropicology, race, nationalism, class protest and development in Brazil and Portuguese Africa. In R. H. Chilcote (Ed.), *Protest and resistance in Angola and Brazil* (pp. 225–240). University of California Press.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilée.

Belo, M., Alão, A. P., & Cabral, I. N. (1987). O Estado Novo e as mulheres. In Colóquio Sobre o Estado Novo - Das Origens ao Fim da Autarcia (Ed.), *O Estado Novo: Das origens ao fim da autarcia* (Vol. I, pp. 263–279). Fragmentos.

Benjamin, W. (1992). *Sobre arte, técnica, linguagem e política* (M. Alberto, M. A. Cruz, & M. L. Moita, Trads.). Relógio d'Água. (Trabalho original publicado em 1936)

Benjamin, W. (2005). Experiência e pobreza. *Revista de Comunicação e Linguagens*, (34–35), 317–321. (Trabalho original publicado em 1993)

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: Vol. II. Pouvoir, droit, religion*. Les Éditions de Minuit.

Bergman, I. (Diretor). (1977). *Das Schlangenei [O ovo da serpente]* [Filme]. Dino De Laurentiis Company; Rialto Film.

Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Gallimard.

Bloom, A. (2001). *A cultura inculta* (F. Faia, Trad.). Publicações Europa-América. (Trabalho original publicado em 1987)

Bloom, H. (2011). *Cânone ocidental* (M. F. Martins, Trad.). Temas e Debates. (Trabalho original publicado em 1994)

Borges, J. L. (1998). *Obras completas 1952-1972* (Vol. II). Teorema. (Trabalho original publicado em 1969)

Borges, L. (2018, 29 de outubro). Paulo Portas não vê nada "eticamente reprovável" em Bolsonaro. *Público*. <https://www.publico.pt/2018/10/29/politica/noticia/paulo-portas-nao-ve-nada-etivamente-reprovavel-bolsonaro-1849329>

Botelho, J. (Realizador). (2017). *Peregrinação* [Filme]. Ar de Filmes.

Bougnoux, D. (2006). *La crise de la représentation*. Éditions La Découverte.

Bourdieu, P. (1971). Genèse et stucture du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12(3), 295–334. <https://doi.org/10.2307/3320234>

Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, 32(3), 405–411. <https://doi.org/10.3406/ahess.1977.293828>

Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit.

- Bourdieu, P. (1980a). L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63–72. <https://doi.org/10.3406/arss.1980.2100>
- Bourdieu, P. (1980b). *Questions de sociologie*. Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard.
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico* (F. Tomaz, Trad.). Difel.
- Bourdieu, P. (1996). *As regras da arte: Gênese e estrutura do campo literário* (M. L. Machado, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1992)
- Bouveresse, J. (2001). *Schmock ou le triomphe du journalisme – La grande bataille de Karl Kraus*. Seuil.
- Boxer, C. (1963). *Race relations in the portuguese colonial empire, 1415-1825*. Oxford University Press.
- Brandão, P. R. (2002). *Salazar e Cerejeira: A 'força' da igreja* (2.ª ed.). Casa das Letras.
- Brito, R. (2013). *Língua e identidade no universo da lusofonia: Aspectos de Timor-Leste e Moçambique*. Terracota.
- Brito, R., & Martins, M. L. (2004, 22–24 de abril). Moçambique e Timor-Leste: Onde também se fala o português [Apresentação de comunicação]. III Congresso da Sopcom, Covilhã, Portugal. <http://hdl.handle.net/1822/1005>
- Bühler, K. (1950). *Teoría del lenguaje* (J. Marías, Trad.). Revista de Occidente. (Trabalho original publicado em 1934)
- Cabecinhas, R. (2015). Representações sociais da história nacional. Estudos comparativos em contexto lusófono. In M. L. Martins (Ed.), *Lusofonia e interculturalidade – Promessa e travessia* (pp. 335–354). Húmus. <http://hdl.handle.net/1822/39713>
- Caetano, L. (Apresentador). (2019, 8 de fevereiro). O Museu Virtual da Lusofonia [Episódio de podcast áudio]. In *No Interior da Cultura*, Antena 2. <https://www.rtp.pt/play/p5386/e388785/no-interior-da-cultura>
- Canclini, N. G. (2007). *A globalização imaginada* (S. Molina, Trad.). Iluminuras. (Trabalho original publicado em 1999)
- Canclini, N. G. (Ed.). (2011). *Conflictos interculturales*. Gedisa.
- Cardoso, G. (2006). *Os média na sociedade em rede*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Carvalho, J. B. de. (1974). *Rumo de Portugal. A Europa ou o Atlântico? Uma perspectiva histórica*. Livros Horizonte.

- Castanheira, J. P., Caeiro, C., & Vaz, N. (2018). *A queda de Salazar: O princípio do fim da ditadura*. Tinta da China.
- Castells, M. (2004). *A galáxia internet: Reflexões sobre internet, negócios e sociedade* (R. Espanha, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 2001)
- Castelo, C. (1998). *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Biblioteca das Ciências do Homem; Edições Afrontamento.
- Celan, P. (1996). *Arte poética - O meridiano e outros textos* (J. Barrento & V. Milheiro, Trans.). Coto-va. (Trabalho original publicado em 1971)
- Centro de Estudos de História Religiosa. (1998). *D. António Ferreira Gomes: Nos 40 anos da carta do bispo do Porto a Salazar*. Multinova.
- Centro de Estudos Sócio-Pastorais. (1994). *Recenseamento da prática dominical. Total nacional (1977-1991)*, 1.º relatório, resultados preliminares. Universidade Católica Portuguesa.
- Cerejeira, M. G. (1936). *Obras pastorais, I (1928-1935)*. União Gráfica.
- Cerejeira, M. G. (1967). *Na hora do diálogo - Resposta a muitas questões*. União Gráfica.
- Cerqueira, S. (1973). L'Église Catholique et la dictature corporatiste portugaise. *Revue Française de Sciences Politiques*, 23(3), 473-513. <https://www.jstor.org/stable/43115658>
- Chacon, V. (2000). Gilberto Freyre, a globalização e o luso-tropicalismo. In A. Moreira & J. C. Venâncio (Eds.), *O luso-tropicalismo. Uma teoria social em questão* (pp. 33-41). Vega.
- Chacon, V. (2002). *O futuro da lusofonia*. Verbo.
- Chion, M. (1994). *Audio-vision: Sound on screen*. Columbia University Press.
- Coelho, A., Teixeira, A. B., Quadros, A., Morgado, F., Sylvan, F., Leão, F. de C., Sottomayor, F., & Santo, L. do E. (1962). *O que é o ideal português*. Edições Tempo.
- Coelho, R. (2015). *O meu ponto de vista é uma escuta. O poder do som nos filmes de Manoel de Oliveira* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. RepositóriUM. <http://hdl.handle.net/1822/38460>
- Comissão Teológica Internacional. (2000). *Memória e reconciliação: A igreja e as culpas do passado*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfai-th_doc_20000307_memory-reconc-itc_po.html
- Comte, A. (1979). *Catecismo positivista* (F. Melro, Trad.). Publicações Europa-América. (Trabalho original publicado em 1852)
- Comte, A. (2012). *Cours de philosophie positive*. Hermann. (Trabalho original publicado em 1830)
- Conferência Episcopal Portuguesa. (1962, janeiro-fevereiro). Nota pastoral. *Boletim de Informação Pastoral, IV(16)*, 11-13.

Correia, J. C. (2001). *Comunicação e cidadania: Os média e a dinâmica das identidades nas sociedades pluralistas* [Tese de doutoramento, Universidade da Beira Interior]. uBibliorum. <http://hdl.handle.net/10400.6/10434>

Correia, J. A. (1931). *A largueza do reino de Deus*. Imprensa Portugal-Brasil.

Correia, J. A. (1945, 23 outubro). O mal e a caramunha. *República*.

Correia, M. de L. (2013). *Intermitências na cultura visual contemporânea: O postal ilustrado e a imagem recreativa* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho, Université Paris Descartes]. RepositóriUM. <http://hdl.handle.net/1822/29216>

Correia, M. de L., & Cerqueira, C. (Eds.). (2017). Fotografia e género [Volume temático]. *Comunicação e Sociedade*, 32.

Costa, A. (1895). *A igreja e a questão social* [Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra].

Costa, J. B. da. (2003). *Nós, os vencidos do catolicismo*. Tenacitas.

Cristóvão, F. (2008). *Da lusitanidade à lusofonia*. Almedina.

Crowley, R. (2016). *Conquistadores: Como Portugal criou o primeiro império global* (J. Freire, Trad.). Editorial Presença. (Trabalho original publicado em 2015)

Cruz, M. B. da. (1980). *As origens da democracia cristã e o salazarismo*. Editorial Presença.

Cruz, M. B. da. (1999). *O Estado Novo e a igreja católica*. Torre de Babel.

Cunha, L. (2001). *A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Afrontamento.

Cunha, M. I. (2015). As duas faces da cultura: Usos e sentidos de uma noção. In J. Y. Durand & H. Martins (Eds.), *Olhares e ofícios de antropólogos em Espanha e Portugal* (pp. 269–291). Frauga. <http://hdl.handle.net/1822/40115>

Curto, D. R. (2014, 2 de janeiro). O inverno da investigação. *Público*. <https://www.publico.pt/2014/01/02/culturaipilon/noticia/o-inverno-da-investigacao-329218>

De Man, P. (1998). *La ideología estética* (M. Asensi & M. Richart, Trad.). Catedra. (Trabalho original publicado em 1996)

Debord, G. (1992). *La société du spectacle*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1967)

Decreto-Lei n.º 205/2009, Diário da República n.º 168/2009, Série I de 2009-08-31 (2009). <https://data.dre.pt/eli/dec-lei/205/2009/08/31/p/dre/pt/html>

Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'anti-oedipe*. Les Éditions de Minuit.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture de la différence*. Seuil.
- Derrida, J. (2001). *L'université sans condition*. Galilée.
- Despacho n.º 10129/2014, Diário da República n.º 150/2014, Série II de 2014-08-06 (2014). <https://dre.pt/home/-/dre/55119556/details/maximized>
- Dewey, J. (1999). *The public and its problems*. Ohio University Press; Swallow Press. (Trabalho original publicado em 1927)
- Dias, J. (1961). *Estudos do carácter português*. Centro de Estudos de Antropologia Cultural; Junta de Investigação do Ultramar. (Trabalho original publicado em 1950)
- Domingues, B. (1992, maio). O que as crianças viram não foi Nossa Senhora. *Jornal Fraternizar*, (47).
- Domingues, B. (2018). *A religião dos portugueses*. Figueirinhas. (Trabalho original publicado em 1988)
- Durand, G. (1960). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Presses Universitaires de France.
- Durand, G. (1979). *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*. Berg International.
- Durand, G. (1980). *L'âme tigrée*. Denoël; Gonthier.
- Durand, G. (1982). *Mito, símbolo e metodologia* (H. Godinho & J. Vítor, Trad.). Presença.
- Durand, G. (1984). *L'imagination symbolique*. PUF. (Trabalho original publicado em 1964)
- Durand, G. (1986). O imaginário português e as aspirações do ocidente. In Gabinete de Estudos de Simbologia (Ed.), *Cavalaria espiritual e conquista do mundo* (pp. 9–21). Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Durand, G. (1997). *Imagens e reflexos do imaginário português*. Hugin.
- Eagleton, T. (1993). *A ideologia da estética* (M. S. R. Costa, Trad.). Zahar. (Trabalho original publicado em 1990)
- Eco, U. (1982). Critique of image. In V. Burgin (Ed.), *Thinking photography* (pp. 32–28). MacMillan.
- Esteves, J. P. (1998). *A ética da comunicação e os média modernos*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Esteves, J. P. (2004). Espaço público. In A. A. C. Rubim (Ed.), *Comunicação e política: Conceitos e abordagens* (pp. 127–180). EDUFBA; UNESP.
- Esteves, J. P. (2005). *O espaço público e os media: Sobre a comunicação entre a normatividade e a facticidade*. Colibri.

European Commission. (2013). *Horizon 2020: The new EU framework programme for research and innovation, 2014-2020*.

European Commission. (2014). *Research and innovation as sources of renewed growth*. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52014DC0339&from=EN>

Faraco, C. A. (2012). Lusofonia: Utopia ou quimera? Língua, história e política. In T. Lobo, Z. Carneiro, J. Soledade, A. Almeida, & S. Ribeiro (Eds.), *Rosae: Linguística, história, história das línguas e outras histórias* (pp. 31–50). EDUFBA.

Faraco, C. A. (2016). *História sociopolítica da língua portuguesa*. Parábola.

Faria, J. (1958). *Uma 'carta vermelha' do Sr. Bispo do Porto?* Edição do autor.

Fausto. (1982). *Por este rio acima* [Álbum]. Editora Triângulo.

Ferreira, M. L., & Antunes, R. P. (2017, 28 de novembro). Sonecas, tiques e limpezas. O que fizeram os ministros enquanto António Costa falava. *Observador*. <https://observador.pt/programas/atualidade/sonecas-tiques-e-limpezas-o-que-fizeram-os-ministros-enquanto-antonio-costa-falava/>

Ferro, A. (1933). *Salazar – O homem e a sua obra*. Empresa Nacional de Publicidade.

Ferro, M. (2009). *O ressentimento na história* (T. Costa, Trad.). Teorema. (Trabalho original publicado em 2007)

Ferronha, A. (1969). *Ideário de portugalidade*. Tipografia Marca/Angola.

Ferry, J.-M. (1989). Les transformations de la publicité politique. *Hermès*, (4), 15–26.

Finkelkraut, A. (1987). *La défaite de la pensée*. Gallimard.

Fino, C. (2019). *Raízes do estranhamento: A (in)comunicação Portugal-Brasil* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. RepositórioUM. <http://hdl.handle.net/1822/61810>

Fiorin, J. L. (2006). A lusofonia como espaço linguístico. In N. Bastos (Ed.), *Língua portuguesa: Reflexões lusófonas* (pp. 25–48). EDUC.

Firmino, T., & Silva, S. (2014, 18 de janeiro). “Todos partem e nenhum fica”. *Público*. <https://www.publico.pt/2014/01/18/ciencia/noticia/todos-partem-e-nenhum-fica-1620193>

Foster, H. (2002). *Design and crime (and other diatribes)*. Verso.

Foucault, M. (1966a). *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.

Foucault, M. (1966b). La pensée du dehors. *Critique*, 229, 523–546.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.

- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: Vol. I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard-Seuil.
- França, L. de. (1981). *Comportamento religioso da população portuguesa*. IED; Moraes Editores.
- Freidson, E. (1986). Les professions artistiques comme défi à l'analyse sociologique. *Revue Française de Sociologie*, 27(3), 431–443.
- Freire, J. G. (1976). *A resistência católica ao salazarismo-marcelismo*. Telos.
- Freund, J. (1979). Petit essai de phénoménologie sur l'identité collective. In J. Beauchard (Ed.), *Identités collectives et travail social*. Privat.
- Freyre, G. (1933). *Casa grande e senzala*. Maia & Schmidt.
- Freyre G. (1936). *Sobrados e mocambos*. Companhia Editora Nacional.
- Freyre, G. (1940). *O mundo que o português criou* (2.ª ed.). Livros do Brasil.
- Gallagher, T. (2021). *Salazar: O ditador que se recusa a morrer* (M. F. da Costa, Trad.). Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 2020)
- Gama, S. da. (1999). *Pelo sonho é que vamos* (3.ª ed.). Ática. (Trabalho original publicado em 1953)
- Gil, J. (1995). *A retórica da invisibilidade*. Relógio d'Água.
- Glock, C. (1961). Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis? *Archives de Sociologie des Religions*, 12, 35–52.
- Gomes, A. F. (1964). Carta do Bispo do Porto a Salazar. In F. Alves (Ed.), *Católicos e política: De Humberto Delgado a Marcelo Caetano* (pp. 31–64). Edição de autor. (Trabalho original publicado em 1958)
- Greimas, A. J. (2002). *Sémantique structurale*. PUF.
- Grupo de Trabalho Censos 2021 – Questões “Étnico-Raciais”. (2019). *Sumário do trabalho*. <https://www.acm.gov.pt/documents/10181/167771/Sum%C3%A1rio+Trabalho+GT+Censos+2021+Quest%C3%B5es+%C3%89tnico-raciaais.pdf/6ba40214-9a39-4a88-96b4-5c2919da14d9>
- Habermas, J. (1986). *L'espace publique* (M. B. de Launay, Trad.). Payot. (Trabalho original publicado em 1962)
- Habermas, J. (1987a). *Logique des sciences sociales et autres essais* (R. Rochlitz, Trad.). PUF. (Trabalho original publicado em 1967)

- Habermas, J. (1987b). *Théorie de l'agir communicationnel* (Vol. I; J.-M. Ferry, Trad.). Fayard. (Trabalho original publicado em 1981)
- Habermas, J. (1990). *O discurso filosófico da modernidade* (A. M. Bernardo, J. R. M. Pereira, M. J. S. Loureiro, M. A. E. Soares, M. H. R. de Carvalho, M. L. de Almeida, & S. C. Seruya, Trans.). Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 1985)
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (W. Rehg, Trad.). MIT. (Trabalho original publicado em 1992)
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Sage.
- Hall, S. (1999). Encoding/decoding. In O. Marris & S. Tornahm (Eds.), *Media studies: A reader*. Edinburgh University Press. (Trabalho original publicado em 1980)
- Halpern, M. (2017, 31 de outubro). Entrevista a João Botelho. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 1228.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. Routledge. (Trabalho original publicado em 1985)
- Hartley, J. (1992). *The politics of pictures*. Routledge.
- Heidegger, M. (1988). *Essais et conférences* (A. Préau, Trad.). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1954)
- Heidegger, M. (1996). *Being and time* (J. Stambaugh, Trad.). State University of New York Press. (Trabalho original publicado em 1927)
- Heidegger, M. (2002). *Ensaio e conferências* (E. C. Leão, G. Fogel, & M. S. C. Schuback, Trans.). Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1954)
- Henriques, L. (Ed.). (2013). *Diagnóstico do sistema de investigação e inovação: Desafios, forças e fraquezas rumo a 2020*. FCT. https://www.fct.pt/esp_inteligente/docs/SWOT_FCT_2013_Pt.pdf
- Hugon, S. (2007). *Circumnavigations, la construction sociale de l'identité en ligne* [Tese de doutoramento, Universidade Sorbonne].
- Hugon, S. (2010). *Circumnavigations. L'imaginaire du voyage dans l'expérience internet*. CNRS Éditions.
- Jakobson, R. (2003). *Lingüística e comunicação* (I. Bliksten & J. P. Paes, Trans.). Cultrix. (Trabalho original publicado em 1970)
- Jenkins, H. (2003). *Transmedia storytelling: Moving characters from books to films to video games can make them stronger and more compelling*. Technology Review. <http://www.technologyreview.com/biomedicine/13052/page1/>
- Jenkins, H. (2006). *Convergence culture - Where old and new media collide?* New York University Press.

Joly, M. (2007). *Introdução à análise da imagem* (J. E. Rodil, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1994)

Jost, F. (2007). *Le culte du banal: De Duchamp à la télé-réalité*. CNRS Éditions.

Jost, F. (2011). Novos comportamentos para antigas mídias ou antigos comportamentos para novas mídias? *Matrizes*, 4(2), 93–109. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v4i2p93-109>

Jünger, E. (1990). *L'état universel, suivi de la mobilisation totale* (M. de Launay & H. Plard, Trans.). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1930)

Kerckhove, D. de. (1997). *A pele da cultura – uma investigação sobre a nova realidade electrónica* (C. Carvalho & L. Soares, Trans.). Relógio d'Água. (Trabalho original publicado em 1995)

Kittler, F. (2011). Técnicas artísticas. In M. T. Cruz (Ed.), *Novos média novas práticas* (pp. 10–19). Nova Vega.

Klossowski, P. (1997). *La monnaie vivante*. Payot & Rivages. (Trabalho original publicado em 1970)

Kracauer, S. (1995). *The mass ornament. Weimar essays* (T. Y. Levin, Trad.). Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1963)

Kress, G. (2010). *Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication*. Routledge.

Kress, G., & van Leeuwen, T. (2001). *Multimodal. The modes and media of contemporary communication discourse*. Arnold.

La Boétie, E. (1997). *Discours de la servitude volontaire*. Fayard; Mille et une Nuits. (Trabalho original publicado em 1576)

Latour, B. (2000). *Ciência em ação: Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora* (I. C. Benedetti, Trad.). Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1987)

Leão, F. C. (1998). *O enigma português*. Guimarães Editores. (Trabalho original publicado em 1960).

Leão XIII. (1879, 4 de agosto). *Aeterni patris*. Vatican. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html

Leão XIII. (1891, 22 de setembro). *Rerum novarum*. Vatican. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

Ledrut, R. (1983). Remarques sur le thème: Représentations de l'espace et identités régionales. In P. Pellegrino (Ed.), *Espaces et culture* (pp. 83–95). Editions Georgi.

Lei n.º 62/2007, Diário da República n.º 174/2007, Série I de 2007-09-10 (2007). <https://data.dre.pt/eli/lei/62/2007/09/10/p/dre/pt/html>

- Leiderfarb, L. (2018, 25 de agosto). Entrevista Manuel Sobrinho Simões: “Vivemos de truques para sofrer o menos possível”. *Expresso*, 22–29.
- Leitão, H. (2009). *Os descobrimentos portugueses e a ciência europeia*. Alethêia Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1950). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In M. Mauss (Ed.), *Sociologie et anthropologie* (pp. IX–LII). PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Plon.
- Lévi-Strauss (1962). *La Pensée Sauvage*. Plon.
- Lévy, P. (1994). *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. La Découverte.
- Lippmann, W. (1925). *The phantom public*. Transaction Publishers.
- Lippmann, W. (1960). *Public opinion*. MacMillan. (Trabalho original publicado em 1922)
- Lopes, A. J. (2004). *A Batalha das línguas. Perspectivas sobre linguística aplicada em Moçambique*. IUEM/Fundação Universitária; UEM.
- Lopes, J. (2007). *Entre as brumas da memória – Os católicos portugueses e a ditadura*. Ambar.
- Lourenço, E. (1983). Crise de identidade ou ressaca ‘imperial’? *Prelo*, (1), 15–22.
- Lourenço, E. (1990). *Nós e a Europa ou as duas razões*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Luhmann, N. (1990). *Political theory in the welfare state*. Walter de Gruyter.
- Luhmann, N. (2009). Opinião pública. In J. P. Esteves (Ed.), *Comunicação e sociedade: Os efeitos sociais dos meios de comunicação de massa* (pp. 163–191). Livros Horizonte. (Trabalho original publicado em 1970)
- Liotard, J. F. (1988). Réécrire la modernité. *Les Cahiers de Philosophie*, (5), 193–203.
- Liotard, J. F. (1993). *Moralités postmodernes*. Galilée.
- Macamo, E. (2017, 11 de outubro). Portugal pode pedir desculpas? Quantas vezes forem necessárias. *Público*. <https://www.publico.pt/2017/10/11/sociedade/opiniao/quantas-vezes-forem-necessarias-1787481>
- Macedo, L. (2018). *No trilho de Malangatana – do legado à memória* [Documentário]. CECS; Museu Virtual da Lusofonia; Universidade do Minho.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Méridiens-Klincksieck.
- Maffesoli, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Plon.
- Maffesoli, M. (1992). *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Grasset.

- Maffesoli, M. (1998). *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Desclée de Brouwer. (Trabalho original publicado em 1979)
- Maffesoli, M. (2000). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Denoël.
- Maffesoli, M. (2011). L'initiation au présent. *Cahiers Européens de l'Imaginaire*, (3), 14–27.
- Maffesoli, M., & Bourseiller, C. (2010). *Qui êtes-vous, Michel Maffesoli? Entretiens avec Christophe Bourseiller*. Bourin Éditeur.
- Maffesoli, M., & Martins, M. L. (Eds.). (2011). L'imaginaire des médias [Edição especial]. *Sociétés*, (111).
- Manovich, L. (2001). *The language of new media*. MIT Press.
- Manus, R. (2016, 26 de novembro). Coisas que o mundo inteiro deveria aprender com Portugal. *Observador*. <https://observador.pt/opiniao/coisas-que-o-mundo-inteiro-deveria-aprender-com-portugal/>
- Marinetti, T. (1909). Manifeste du futurisme. *Le Figaro*.
- Marquard, O. (2000). *Adiós a los principios* (E. O. Fernández, Trad.). Institució Alfons el Magnànim. (Trabalho original publicado em 1981)
- Marques, O. (1976). *História de Portugal* (Vol. I). Palas Editores.
- Martins, H. (2004). The marketisation of universities and some cultural contradictions of academic capitalism. *Metacrítica*, (4).
- Martins, J. G. (1997). *As bruxas e o transe. Dos nomes às práticas*. Estratégias Criativas.
- Martins, M. L. (1986). Uma solidão necessária à ordem salazarista: A família como terapêutica nacional. *Cadernos de Ciências Sociais*, 4, 77–83. <http://hdl.handle.net/1822/23773>
- Martins, M. L. (1990). A identidade regional e local. *Anais Universitários*, 1, 95–108. <http://hdl.handle.net/1822/23769>
- Martins, M. L. (1991). O discurso da identidade e o modo de enunciar a periferia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 33, 203–215. <http://hdl.handle.net/1822/23850>
- Martins, M. L. (1992). A dona de casa e a caravela transatlântica: Estudo sócio-anropológico do imaginário salazarista. *Cadernos do Noroeste*, 5(1–2), 191–204. <http://hdl.handle.net/1822/25357>
- Martins, M. L. (1993a). A epistemologia do saber quotidiano. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (37), 79–100. <http://hdl.handle.net/1822/24114>
- Martins, M. L. (1993b). As incertezas da nossa modernidade e o impasse universitário. *Cadernos do Noroeste*, 6(1–2), 341–348. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/25330>

- Martins, M. L. (1994). A verdade e a função de verdade nas ciências sociais. *Cadernos do Noroeste*, 7(2), 5–18. <https://hdl.handle.net/1822/25385>
- Martins, M. L. (1996). *Para uma inversa navegação – O discurso da identidade*. Afrontamento.
- Martins, M. L. (1998a). A análise retórico-argumentativa do discurso. In A. Esteves & J. Azevedo (Eds.), *Metodologias qualitativas para as ciências sociais* (Vol. 1, pp. 115–132). Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Instituto de Sociologia. <https://hdl.handle.net/1822/23862>
- Martins, M. L. (1998b). A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento. *O Escritor*, (11/12), 235–240. <http://hdl.handle.net/1822/30068>
- Martins, M. L. (1998c). O catolicismo e a constituição da identidade nacional. Ensaio sobre o caso português. *Domus*, 2, 61–80. <http://hdl.handle.net/1822/23793>
- Martins, M. L. (1999). O ponto de vista argumentativo da comunicação. In C. Bolaño (Ed.), *Anais do II Lusocom* (Vol. 1, pp. 45–56). Universidade Federal de Sergipe. <http://hdl.handle.net/1822/25356>
- Martins, M. L. (2000). Fátima na ambivalência das suas expressões – O lugar das lágrimas da devoção popular, o bastião clerical do salazarismo, o “altar do mundo” da nação conservadora. In J. A. M. Marques & P. S. Machado (Eds.), *Actas do Congresso de Cultura Popular* (pp. 147–160). Câmara Municipal da Maia. <http://hdl.handle.net/1822/24252>
- Martins, M. L. (2002a). De animais da promessa a animais em sofrimento de finalidade. *O Escritor*, (18/19/20), 351–354. <http://hdl.handle.net/1822/1676>
- Martins, M. L. (2002b). O trágico como imaginário da era mediática. *Comunicação e Sociedade*, 4, 73–79. <http://hdl.handle.net/1822/25340>
- Martins, M. L. (2003a). *Ensino superior e melancolia*. Instituto Politécnico de Viana do Castelo. <http://hdl.handle.net/1822/1288>
- Martins, M. L. (2003b). O quotidiano e os média. *Todas as Letras*, 5, 97–105. <http://hdl.handle.net/1822/1064>
- Martins, M. L. (2005a). A actualidade da comunicação persuasiva. *Comunicação e Sociedade*, 8, 255–257. [https://doi.org/10.17231/comsoc.8\(2005\).1196](https://doi.org/10.17231/comsoc.8(2005).1196)
- Martins, M. L. (2005b). Espaço público e vida privada. *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, 157–172. <http://hdl.handle.net/1822/23799>
- Martins, M. L. (2005c). O impacto de uma physis fenomenológica na semiótica. In J. B. Miranda & G. R. Simões (Eds.), *Rumos da sociedade da comunicação* (pp. 185–193). Vega. <http://hdl.handle.net/1822/25334>
- Martins, M. L. (2005d). A razão comunicativa nas sociedades avançadas. In J. B. Miranda & G. R. Simões (Eds.), *Rumos da sociedade da comunicação* (pp. 51–57). Vega. <http://hdl.handle.net/1822/25337>

- Martins, M. L. (2005e, 20–22 de abril). *Tecnologia e sonho de humanidade* [Apresentação de comunicação]. VI Encontro da Federação Lusófona de Ciências da Comunicação, Covilhã, Portugal. <http://hdl.handle.net/1822/995>
- Martins, M. L. (2006a). Continente imaterial. In M. L. Martins, H. Sousa, & E. Cabecinhas (Eds.), *Comunicação e lusofonia - Para uma abordagem crítica da cultura e dos média* (pp. 15–18). Campo das Letras; CECS/Universidade do Minho. <http://hdl.handle.net/1822/30012>
- Martins, M. L. (2006b). A memória sensorial, afectiva e corporal das marcas [Prefácio]. In T. Ruão, *Marcas e identidades*. Campo das Letras. <http://hdl.handle.net/1822/30050>
- Martins, M. L. (2007a). Nota introdutória. A época e as suas ideias. *Comunicação e Sociedade*, 12, 5–7. [https://doi.org/10.17231/comsoc.12\(2007\).1092](https://doi.org/10.17231/comsoc.12(2007).1092)
- Martins, M. L. (2007b). La nouvelle érotique interactive. *Sociétés*, 96, 21–27. <http://hdl.handle.net/1822/23767>
- Martins, M. L. (2008a). As ciências sociais e a política científica. In A. Torres & L. Baptista (Eds.), *Sociedades contemporâneas. Reflexividade e acção* (pp. 27–29). Afrontamento. <http://hdl.handle.net/1822/1059>
- Martins, M. L. (2008b). Do funcionamento dos média à crise da modernidade: O espaço público e os seus simulacros. In C. R. Murilo & N. Del Bianco (Eds.), *Estado e comunicação* (pp. 205–214). Intercom; UNB. <https://hdl.handle.net/1822/25369>
- Martins, M. L. (2008c). A ideia ibérica como recusa de “reductio ad unum”. A propósito de *A Jangada de Pedra* de José Saramago. In F. J. P. Gómez, M. L. Martins, & F. Sierra (Eds.), *Comunicación y desarrollo cultural en la Península Ibérica: Retos de la sociedad de información. Actas del III Congreso Ibérico de Comunicación*. Universidad de Sevilla. <http://hdl.handle.net/1822/23810>
- Martins, M. L. (2009). Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple. *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*, 1, 158–162. <http://hdl.handle.net/1822/24132>
- Martins, M. L. (Ed.). (2010a). *Caminhos nas ciências sociais: Memória, mudança social e razão*. Grácio Editor; CECS. <http://hdl.handle.net/1822/40629>
- Martins, M. L. (2010b). A mobilização infinita num movimento de meios sem fins. In C. Álvares & M. Damásio (Eds.), *Teorias e práticas dos média: Situando o local no global* (pp. 267–278). Edições Lusófonas. <http://hdl.handle.net/1822/24250>
- Martins, M. L. (2011a). Globalization and Lusophone world. Implications for citizenship. In M. Pinto & H. Sousa (Eds.), *Communication and citizenship: Rethinking crisis and change* (pp. 75–84). Grácio Editor. <http://hdl.handle.net/1822/25344>
- Martins, M. L. (2011b). “Laudatio” (Doctorat Honoris Causa du Professeur Michel Maffesoli). In *Doutoramento “Honoris Causa”. Homenagem ao professor Michel Maffesoli* (pp. 15–24). Reitoria; Universidade do Minho. <http://hdl.handle.net/1822/30020>

Martins, M. L. (2011c). Média e melancolia: O trágico, o grotesco e o barroco. In M. Acciaiuoli & M. A. Babo (Eds.), *Arte e melancolia* (pp. 53–65). Centro de Estudos de Comunicação e Linguagem; Instituto de História de Arte/Estudos de Arte Contemporânea. <https://hdl.handle.net/1822/24106>

Martins, M. L. (2011d). O que podem as imagens. Trajecto do uno ao múltiplo. In M. L. Martins, J. B. Miranda, M. Oliveira, & J. Godinho (Eds.) *Imagem e pensamento* (pp. 129–135). Grácio Editor. <http://hdl.handle.net/1822/25345>

Martins, M. L. (2011–2012). Média digitais – Híbridez, interatividade, multimodalidade. *Revista de Comunicação e Linguagens*, (43–44), 49–60. <http://hdl.handle.net/1822/25606>

Martins, M. L. (2012a). Os dominicanos e o ensino da teologia em Portugal. In E. J. A. Romo (Ed.), *A restauração da província dominicana em Portugal: Memória e desafios* (pp. 105–120). Tenacitas. <http://hdl.handle.net/1822/23809>

Martins, M. L. (2012b). A política científica e tecnológica em Portugal e as ciências da comunicação: Prioridades e indecisões. In M. Kunsch & J. Melo (Eds.), *Comunicação ibero-americana: Sistemas midiáticos, diversidade cultural, pesquisa e pós-graduação* (pp. 331–345). Confibercom; Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. <http://hdl.handle.net/1822/23931>

Martins, M. L. (2012c). Revistas científicas de ciências da comunicação em Portugal: Da divulgação do conhecimento à afirmação do português como língua de pensamento e conhecimento. *Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 35(1), 233–251. <http://hdl.handle.net/1822/23768>

Martins, M. L. (2013a). The death body: Mythes, rites and superstitions. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 1(1), 135–160. <http://hdl.handle.net/1822/29226>

Martins, M. L. (2013b). Interview with Moisés de Lemos Martins. In Z. Pinto-Coelho & A. Carvalho (Eds.), *Academics responding to discourses of crisis in higher education and research* (pp. 61–72). CECS; Universidade do Minho. <http://hdl.handle.net/1822/29224>

Martins, M. L. (2013c). *Sísifo na investigação*. Sopcom. <https://www.sopcom.pt/Newsletter/201302-Sopcom.html>

Martins, M. L. (2014a). Língua portuguesa, globalização e lusofonia. In N. M. Bastos (Ed.), *Língua portuguesa e lusofonia* (pp. 15–33). EDUC; IP-PUC-SP. <http://hdl.handle.net/1822/29178>

Martins, M. L. (2014b). Os mitos de origem no salazarismo - O passado como se fora presente. In M. M. Baptista, J. E. Franco, & B. Cieszynska (Eds.), *A Europa das nacionalidades. Imaginários, identidades e metamorfoses políticas* (pp. 185–191). Grácio Editor. <http://hdl.handle.net/1822/40121>

Martins, M. L. (2014c, 3 de fevereiro). A FCT e a política de extermínio das ciências sociais e humanas. *Público*. <https://www.publico.pt/2014/02/03/ciencia/opiniao/a-fct-e-a-politica-de-extermio-das-ciencias-sociais-e-humanas-1622085>

Martins, M. L. (2015a). Os estudos culturais como novas humanidades. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 3(1), 341–361. <http://hdl.handle.net/1822/40655>

Martins, M. L. (2015b). A liberdade académica e os Seus inimigos. *Comunicação e Sociedade*, 27, 405–420. [https://doi.org/10.17231/comsoc.27\(2015\).2109](https://doi.org/10.17231/comsoc.27(2015).2109)

Martins, M. L. (2015c). *Lusofonia e interculturalidade – Promessa e travessia*. Húmus; Universidade do Minho – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. <http://hdl.handle.net/1822/39693>

Martins, M. L. (2015d). Os média na contemporaneidade: Da promessa de emancipação histórica à sua ruína. In M. L. Andión & M. I. V. de Lopes (Eds.), *Comunicación, cultura e esferas de poder* (pp. 19-44). AGACOM; AssIBERCOM; USC-CEA; USP-CEA. <http://hdl.handle.net/1822/35292>

Martins, M. L. (2015e). Prefácio. Uma nova frente de pesquisa luso-brasileira – A rádio e os meios sonoros na construção da comunidade lusófona de ciências da comunicação. In M. Oliveira & N. Prata (Eds.), *Rádio em Portugal e no Brasil – Trajetória e cenários* (pp. 5–10). CECS. <http://hdl.handle.net/1822/37188>

Martins, M. L. (2016). *O olho de Deus no discurso salazarista*. Afrontamento. <http://hdl.handle.net/1822/49972> (Trabalho original publicado em 1990)

Martins, M. L. (2017a). Ciências da comunicação e mundo lusófono. *Anuário internacional de comunicação lusófona*, 11–18. <http://hdl.handle.net/1822/45164>

Martins, M. L. (2017b). *Crise no castelo da cultura: Das estrelas para os ecrãs*. Grácio Editor. <http://hdl.handle.net/1822/29167> (Trabalho original publicado em 2011)

Martins, M. L. (Ed.). (2017c). *A internacionalização das comunidades lusófonas e ibero-americanas de ciências sociais e humanas – O caso das ciências da comunicação*. CECS; Húmus. <http://hdl.handle.net/1822/49365>

Martins, M. L. (2017d). *A linguagem, a verdade e o poder – Ensaio de semiótica social*. Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia. <http://hdl.handle.net/1822/48230> (Trabalho original publicado em 2002)

Martins, M. L. (2018a). Communication studies cartography in the Lusophone world. *Media, Culture & Society*, 40(3), 458–463. <https://doi.org/10.1177/0163443717752812>

Martins, M. L. (2018b). A lusofonia no contexto das identidades transnacionais e transcontinentais. *Letrônica*, 11(1), 3–11. <https://doi.org/10.15448/1984-4301.2018.1.30438>

Martins, M. L. (2018c). Os países lusófonos e o desafio de uma circum-navegação tecnológica. *Comunicação e Sociedade*, 34, 87–101. [https://doi.org/10.17231/comsoc.34\(2018\).2937](https://doi.org/10.17231/comsoc.34(2018).2937)

Martins, M. L. (2018d). Os dominicanos portugueses e a edição da revista Concilium (1965-1970). *Colóquio Rastos Dominicanos: De Portugal para o Mundo*, sobre Seis Séculos da Ordem Dominicana em Portugal – História, Arte e Cultura, realizado de 9 a 11 em outubro, em Lisboa, no Palácio Fronteira e no Convento dos Dominicanos.

Martins, M. L. (2019a). A “crise dos refugiados” na Europa – entre totalidade e infinito. *Comunicação e Sociedade*, 21–36. [https://doi.org/10.17231/comsoc.0\(2019\).3058](https://doi.org/10.17231/comsoc.0(2019).3058)

Martins, M. L. (2019b). *Laudatio*. In *Doutoramento Honoris Causa: Frei Bento Domingues, O.P.* (pp. 5–10). Universidade do Minho.

Martins, M. L. (2019c). Por uma ideia de ciência com memória e pensamento. In S. Leão (Ed.), *Norval Baitello 7.0 – Homenagem ao Professor Norval Baitello Jr. em seus setenta anos* (pp. 304–318). Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia. <http://hdl.handle.net/1822/62835>

Martins, M. L. (2020a). Tecnologia e literatura: As narrativas transmediáticas. *Letras de Hoje*, 55(1), 4–13. <https://doi.org/10.15448/1984-7726.2020.1.34786>

Martins, M. L. (2020b). A teoria na história dos média. *Revista Brasileira de História da Mídia*, 9(1), 163–182. <https://doi.org/10.26664/issn.2238-5126.91202010812>

Martins, M. L., Cabecinhas, R., & Macedo, L. (Eds.). (2011). Lusofonia e sociedade em rede [Volume temático]. *Anuário internacional de comunicação lusófona*.

Martins, M. L., & Correia, M. L. (Eds.). (2014). *Do post ao postal*. Húmus. <http://hdl.handle.net/1822/35295>

Martins, M. L., & Cunha, L. (1998). Salazar et Fatima – entre politique et religion. In P. Centlivres, D. Fabre, & F. Zonabend (Eds.), *La fabrique des héros* (pp. 137–147). Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. <http://hdl.handle.net/1822/6108>

Martins, M. L., Gonçalves, A., & Pires, H. (2000). *A romaria da Sr.ª da Agonia – Vida e memória da cidade de Viana*. Grupo Desportivo e Cultural dos Trabalhadores dos Estaleiros Navais de Viana do Castelo.

Martins, M. L. & Grácio, R. (Eds.). (2009). Comunicação, argumentação e retórica [Volume temático]. *Comunicação e Sociedade*, 16. <https://revistacomsoc.pt/issue/view/77>

Martins, M. L., Miranda, J. B., Oliveira, M., & Godinho, J. (Eds.). (2011). *Imagem e pensamento*. Grácio Editor. <http://hdl.handle.net/1822/29165>

Martins, M. L., & Oliveira, M. (2013). Política científica de comunicação em Portugal: Desafios e oportunidades para os doutoramentos. In M. Kunsch (Ed.), *La comunicación en iberoamérica: Políticas científicas y tecnológicas, postgrado y difusión de conocimiento* (pp. 47–101). Ciespal; Confibercom. <http://hdl.handle.net/1822/49975>

Martins, M. L., Oliveira, M., & Bandeira, M. (2011). O 'mundo português' da exposição de 1940 em postais ilustrados – O global numa visão lusocêntrica. *Comunicação e Linguagem*, 42, 265–277. <http://hdl.handle.net/1822/24149>

Martins, M. L., Oliveira, M., & Correia, M. L. (2011). Les images numériques s'imaginent l'archaïque: Mettre en perspective les cartes postales. *Sociétés*, 111, 163–177. <http://hdl.handle.net/1822/23808>

Martins, M. L., Pinto, M., & Lopes, F. (2002). Entrevista a Daniel Bounoux - Comunicação e informação na modernidade. *Comunicação e Sociedade*, 4, 275–284. [https://doi.org/10.17231/comsoc.4\(2002\).1303](https://doi.org/10.17231/comsoc.4(2002).1303)

- Martins, M. L., Sousa, H., & Cabecinhas, R. (2006). *Comunicação e lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos média no espaço lusófono*. Campo das Letras; Universidade do Minho. <http://hdl.handle.net/1822/30019>
- Marujo, A., & Cruz, R. P. (2017). *A Senhora de Maio: Todas as perguntas sobre Fátima*. Editora Temas e Debates.
- Massis, H. (1939). Salazar ou la dictature de l'intelligence. In *Chefs*. Plon.
- Massis, H. (1961). *Salazar face à face*. La Palatine.
- Matias, A. (1989). *Os católicos e o socialismo*. IED.
- Mattoso, J., Alvelos, H., Duarte, I., Ferrão, J., Amaral, J. F. do, Lima, L. P., Mesquita, P. E., Perez, R. M., & Koulaidis, V. (2011). *Ciências sociais e humanidades: Mais excelência, maior impacto*. Conselho Científico das Ciências Sociais e das Humanidades (CCCSH). https://www.fct.pt/consehos_cientificos/docs/reL_final_CCCSH_2011.pdf
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg galaxy*. Toronto University Press.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media*. Routledge.
- McQuail, D. (1983). *Teoria da comunicação de massas* (C. de Jesus, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 2003)
- Medina, J. (1990). *História contemporânea de Portugal: Vol II. Ditadura: O Estado Novo*. Multilar.
- Melo, F. (2018). Miguel Tamen: Uma universidade democrática, iconoclasta e crítica. *Ler*, (149), 20–33.
- Mendes, L. M. (1990, 3 de outubro). *Jornal de Sábado* [Programa de TV]. <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/debate-sobre-o-papel-da-igreja-na-televisao-privada/>
- Mesquita, M. (1995a). Tendências da comunicação política. *Revista de Comunicação e Linguagens*, (21–22), 383–402.
- Mesquita, M. (Ed.). (1995b). Comunicação e Política [Edição especial]. *Revista de Comunicação e Linguagens*, (21–22).
- Mesquita, M. (2003). *O quarto equívoco. O poder dos média na sociedade contemporânea*. Minerva.
- Michelat, G. (1990a). L'identité catholique des Français: Vol. I. Les dimensions de la religiosité. *Revue Française de Sociologie*, XXXI, 355–388.
- Michelat, G. (1990b). L'identité catholique des Français: Vol. II. Appartenances et socialisation. *Revue Française de Sociologie*, XXX, 609–633.
- Ministério da Educação Nacional. (1954). *O livro da primeiro classe* (6.ª ed.). Editora Educação Nacional.

- Miranda, J. B. de. (1995). Espaço público, política e mediação. *Revista de Comunicação e Linguagens*, (21–22), 129–148.
- Miranda, J. B. de. (1997). *Política e modernidade. Linguagem e violência na cultura contemporânea*. Colibri.
- Miranda, J. B. de. (Ed.). (1998). Real vs virtual [Edição especial]. *Revista de Comunicação e Linguagens*, (25–26).
- Miranda, J. B. de. (1999). Crítica da estetização moderna. In M. Damásio & R. P. Jorge (Eds.), *Imagens e reflexões: Actas da II Semana Internacional do Audiovisual e Multimédia* (pp. 92–105). Universidade Lusófona.
- Miranda, J. B. de, & Cruz, T. (Eds.). (2002). *Crítica das ligações na era da técnica*. Tropismos.
- Miranda, J. B. de, Pinto, J. G., & Ribeiro, L. C. (Eds.). (2019). *Fundamento e imersão*. Orfeu Negro.
- Miranda, J. B. (2020). *Canção dos intelectuais*. Festival Eurovisão da Canção Filosófica. Teateo Rivoli. Porto.
- Monocle (2017, março). Portugal (A special Monocle survey). (101).
- Montesquieu. (2019). *De l'esprit des lois*. Flammarion. (Trabalho original publicado em 1748)
- Morin, E. (1966). *Le cinéma ou l'homme imaginaire*. Les Éditions de Minuit.
- Mungiolli, M. C. (2011). A construção de mundos possíveis se tornou um processo coletivo. *MATRIZES*, 4(2), 127–136. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v4i2p127-136>
- Musil, R. (2008). *O homem sem qualidades* (Vol. 1; J. Barrento, Trad.). Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 1930)
- Negreiros, J. A. (1915). Manifesto anti-Dantas. *Revista Orpheu*, (2).
- Ngomane, N. (2012, 6 de janeiro). Quem quer ser apagado? *Sol*.
- Nietzsche, F. (1949). *Le naissance de la tragédie* (M. Haar, P. Lacoue-Labarthe, & J.-L. Nancy, Trad.). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1872)
- Nietzsche, F. (1988). *O crepúsculo dos ídolos* (A. Mourão, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1888)
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral* (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1887)
- Nóbrega, A., & Caldas, C. (2018, 2 de junho). A filosofia é uma linguagem que está fadada a desaparecer. *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/06/filosofia-nao-e-ciencia-e-esta-fadada-a-desaparecer-affirma-pesquisador.shtml>
- Nogueira, F. (1977). *Salazar* (Vol. II). Coimbra Editora.

- Nogueira, F. (1980). *Salazar* (Vol. IV). Atlântida Editora.
- Nóvoa, A. (2014). Em busca da liberdade nas universidades: Para que serve a investigação em educação? *Revista Lusófona de Educação*, 28(28), 11–21.
- Nussbaum, M. (2013). *Los limites del patriotismo: Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial* (C. C. Auleda, Trad.). Paidós. (Trabalho original publicado em 1996)
- Oliveira, M., & Prata, N. (Eds.). (2015). *Rádio em Portugal e no Brasil: Trajetória e cenários*. CECS; Húmus.
- O'Neill, A. (1969). *De ombro na ombreira*. Relógio d'Água.
- Oriol, M. (1979). Identité produite, identité instituée, identité exprimée: Les confusions de théories de l'identité nationale et culturelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVI, 19–28.
- Oriol, M. (1985). Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXIX, 335–347.
- Ortega y Gasset, J. (1921). *España invertebrada*. Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1989). *A rebelião das massas* (A. Guerra, Trad.). Relógio d'Água. (Trabalho original publicado em 1928)
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Obras completas* (2.^a ed.). Alianza. (Trabalho original publicado em 1930)
- Page, M. (2008). *A primeira aldeia global: Como Portugal mudou o mundo* (G. A. Palma, Trad.). Casa das Letras. (Trabalho original publicado em 2002)
- Pascoais, T. de. (1978). *Arte de ser português*. Delraux. (Trabalho original publicado em 1915)
- Pellegrino, P. (Ed.). (1983). *Espaces et culture*. Editions Georgi.
- Pellegrino, P., et al. (1987). Espace régional et espace local entre centre et périphérie. In *Colóquio Internacional Espaço e Periferia*. APDR; ASRLF.
- Pereira, S., Pinto, M., Madureira, E., Pombo, T., & Guedes, M. (2014). *Referencial de educação para os media para a educação pré-escolar, o ensino básico e o ensino secundário*. Ministério da Educação e Ciência.
- Perniola, M. (1993). *Do sentir* (A. Guerreiro, Trad.). Presença. (Trabalho original publicado em 1991)
- Perniola, M. (2004). *O sex appeal do inorgânico* (C. David, Trad.). Ariadne. (Trabalho original publicado em 1994)
- Pessoa, F. (1986). *Obra poética e em prosa* (Introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros). Lello & Irmão – Editores. (Trabalho original publicado em 1934)

- Pimenta, A. (1947). *Em defesa da portugalidade*. Arquivo Municipal Alfredo Pimenta.
- Pimentel, I. (2010). *Cardeal Cerejeira: O príncipe da igreja*. A Esfera dos Livros.
- Pinto, M., Pereira, S., Pereira, L., & Ferreira, T. D. (2011). *Educação para os media em Portugal: Experiências, actores e contextos*. Entidade Reguladora para a Comunicação Social (ERC).
- Pinto-Coelho, Z., & Carvalho, A. (Eds.). (2013). *Academics responding to discourses of crisis in higher education and research*. CECS; Universidade do Minho.
- Pio IX. (1864, 8 de dezembro). *Quanta cura*. Vatican. <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>
- Pires, H., Gomes, S., & Marques, F. (2020). *Cenas e vistas d'A Brasileira*. Câmara Municipal de Braga; CECS; Universidade do Minho.
- Plantin, C. (2011). Le bonheur de ce monde / A felicidade deste mundo (G. de Almeida, Trad.). In G. de Almeida (Ed.), *Poetas de França* (pp. 34-35). Babel.
- Portugal tem a mais baixa taxa de emprego de doutorados. (2013, 13 de maio). *Diário de Notícias*. <https://www.dn.pt/portugal/portugal-tem-a-mais-baixa-taxa-de-emprego-de-doutorados-3216596.html>
- Poulat, E. (1977). *Catholicisme, démocratie et socialisme*. Casterman.
- Power, M. (1999). *The audit society: Rituals of verification*. Oxford University Press.
- Quére, L. (1996). Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales? In C. Bouchin-dhomme & R. Rochlitz (Eds.), *Habermas, la raison, la critique* (pp. 105–138). Cerf.
- Rabinow, P. (1985). Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sociales sont des faits sociaux: Modernité et post-modernité en anthropologie. *Études Rurales*, (97–98), 91–114. <https://www.jstor.org/stable/20122203>
- Readings, B. (1996). *The university in ruins*. Harvard University Press.
- Real, M. (2017). *Traços fundamentais da cultura portuguesa*. Planeta.
- Regulamento de avaliação e desempenho dos docentes da Universidade do Minho (RAD-UM), Diário da República, 2.ª série – N.º 117 - 18 de junho de 2010. (2010). http://www.snesup.pt/htmls/_dllds/rad_d_10281_2010_uminho.pdf
- Reich, W. (2001). *A psicologia de massas do fascismo* (M. G. Macedo, Trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1933)
- Rémy, J. (1983). Identité et altérité. Processus de spatialisations individuelles et collectives. In P. Pellegrino (Ed.), *Espaces et culture* (pp. 97–115). Editions Georgi.
- Reto, L. (Ed.). (2012). *O potencial económico da língua portuguesa*. Texto Editores.

- Ribeiro, A. P. (2013, 18 de janeiro). Para acabar de vez com a lusofonia. *Público*.
- Ricoeur, P. (1959, julho/agosto). Le symbole donne à penser. *Esprit*, 275(7/8), 60–76.
- Ricoeur, P. (1970). Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre. In R. Bubner, K. Cramer, & R. Wiehl (Eds.), *Hermeneutik und Dialektik* (pp. 181–200). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rodrigues, S. (2021, 5 de maio). Lusofonia, adeus! *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/sergio-rodrigues/2021/05/lusofonia-adeus.shtml>
- Rosa, A. R. (1962). *Poesia - Liberdade livre*. Moraes Editores.
- Rosa, J. G. (2001). *O grande sertão: Veredas* (19.^a ed.). Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1967)
- Rosas, F. (2012). *Salazar e o poder. A arte de saber durar*. Tinta-da-China
- Ruão, T. (2008). *A comunicação organizacional e os fenómenos de identidade: a aventura comunicativa da formação da Universidade do Minho, 1974-2006* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. RepositórioUM. <http://hdl.handle.net/1822/8841>
- Russell-Wood, A. J. R. (2012). *O império português, 1415-1808. O mundo em movimento* (I. Jardim, Trad.). Clube do Autor. (Trabalho original publicado em 1998)
- Sahlins, M. (1993). Goodbye to *Tristes Tropiques*: Ethnography in the context of modern history. *Journal of Modern History*, 65(1), 1–25. <https://www.jstor.org/stable/2124813>
- Saint-Exupéry, A. (1959). *Lettre à un otage*. Gallimard.
- Salazar, A. de O. (1928). Duas economias. *Estudos*, 71, 577–600.
- Salazar, A. de O. (1933). Prefácio de Oliveira Salazar. In A. Ferro, *Salazar - O Homem e a sua Obra* (IX-XLI). Empresa Nacional de Publicidade.
- Salazar, A. de O. (1935). *Discursos (1928-1934)*. Coimbra Editora.
- Salazar, A. de O. (1951). *Discursos* (Vol. IV). Coimbra Editora.
- Salmon, C. (2007). *Storytelling. La Machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*. La Découverte.
- Sami-Ali. (2001). *Le banal*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1980)
- Santo, M. E. (1980). *Comunidade rural ao norte do Tejo*. IED.
- Santo, M. E. (1988). *Origens orientais da religião popular portuguesa*. Assírio e Alvim.
- Santo, M. E. (1989). *Fontes remotas da cultura portuguesa*. Assírio e Alvim.
- Santo, M. E. (1993). *As origens do Cristianismo em Portugal*. Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões; Universidade Nova de Lisboa.

- Santos, B. S. (1987). *Um discurso sobre as ciências*. Cortez Editora.
- Santos, B. S. (Ed.). (1994). *Pela mão da Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Afrontamento.
- Saramago, J. (1982). *Memorial do convento*. Caminho.
- Saramago, J. (1984). *O ano da morte de Ricardo Reis*. Caminho.
- Saramago, J. (1986). *A jangada de pedra*. Caminho.
- Saramago, J. (1989). *História do cerco de Lisboa*. Caminho.
- Saramago, J. (1991). *O evangelho segundo Jesus Cristo*. Caminho.
- Saramago, J. (1992). *In nomine dei*. Caminho.
- Saussure, F. (1919). *Cours de linguistique générale*. Payot.
- Scolari, C. A. (2004). *Hacer clic. Hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales*. Gedisa.
- Scolari, C. A. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Gedisa.
- Scolari, C. A. (2013). *Narrativas transmedia: Cuando todos los medios cuentan*. Deusto.
- Searle, J. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.
- Sebastião, S. P. (2012). *O destino manifesto – História, mitologia e espiritualidade do povo português*. Edições MGI.
- Sebastião, S. P. (Ed.). (2018). *Comunidade dos países de língua portuguesa: A afirmação global das culturas de expressão portuguesa: Vol. II. Cidadania lusófona*. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Serrano, E. (2011). Prefácio. In M. Pinto, S. Pereira, L. Pereira, & T. D. Ferreira (Eds.), *Educação para os media em Portugal: Experiências, actores e contextos* (pp. 7–8). ERC. <http://hdl.handle.net/1822/44959>
- Shaviro, S. (Ed.). (2000). *The cinematic body*. The University of Minnesota.
- Shore, C. & Wright, S. (1999). Audit culture and anthropology: Neo-liberalism in british higher education. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 557-575.
- Silva, A. B. da. (2000). *Ensaio sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira* (Vo. I). Âncora Editora.
- Silva, A. da. (1979). Prática religiosa dos católicos portugueses. *Economia e Sociologia*, (25/26), 61–220.
- Silva, A. da, & Pato, M. V. (1981). *Análise da sociedade portuguesa hoje - A realidade sócio-religiosa* [Apresentação de conferência]. III Congresso Nacional dos Religiosos, Fátima, Portugal.

Silva, S. (2013, 22 de novembro). "Este Governo fez uma espécie de destruição criativa: rebentou com tudo". *Público*. <https://www.publico.pt/2013/11/22/ciencia/entrevista/este-governo-fez-uma-especie-de-destruicao-criativa-rebentou-com-tudo-1613412>

Simmel, G. (1993). *La tragédie de la culture* (S. Cornille, & P. Ivernel, Trans.). Rivages.

Sloterdijk, P. (2000). *La mobilisation infinie* (H. Hildenbrand, Trad.). Christian Bourgois. (Trabalho original publicado em 1989)

Sokal, A., & Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuais* (N. Crato, & C. Veloso, Trans.). Gradiva. (Trabalho original publicado em 1997)

Sousa, H., & Fidalgo, J. (2011). Journalism regulation. State power and professional autonomy. In J. Wasko, G. Murdock, & H. Sousa (Eds.), *The handbook of political economy of communications* (pp. 283–303). Wiley-Blackwell.

Sousa, H., Pinto, M., & Costa e Silva, E. (Eds.). (2013). Esfera pública digital [Volume temático]. *Comunicação e Sociedade*, 23.

Sousa, M. N. (2018). *A propagação de histórias através de múltiplos média. Por um modelo conceptual de transmediações, adaptações e outros exercícios derivativos* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho]. RepositóriUM. <http://hdl.handle.net/1822/56395>

Sousa, M. N., Martins, M. L., & Zagalo, N. (2016). Transmedia storytelling: The roles and stakes of the different participants in the process of a convergent story, in divergent media and artefacts. In A. Lugmayr & C. Dal Zotto (Eds.), *Media convergence handbook* (Vol. 2, pp. 117–135). Springer-Verlag.

Sousa, M. N., Zagalo, N., & Martins, M. L. (2012). "Eu também posso propagar histórias". A adaptação e as narrativas transmediáticas na era da participação. *Comunicação e Sociedade*, 22, 167–183. [https://doi.org/10.17231/comsoc.22\(2012\).1280](https://doi.org/10.17231/comsoc.22(2012).1280)

Sousa, V. de. (2017). *Da 'portugalidade' à lusofonia*. CECS; Húmus.

Spínola, A. (1973). *Por uma portugalidade renovada*. Agência Geral do Ultramar.

Spivak, G. (1994). Can the subaltern speak? In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial and post-colonial theory. A reader* (pp. 66–111). Columbia University Press. (Trabalho original publicado em 1988)

Stark, R., & Glock, C. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. University of California Press.

Steiner, G. (1992). *No castelo do Barba Azul. Notas para a redefinição da cultura* (M. S. Pereira, Trad.). Relógio d'Água. (Trabalho original publicado em 1971)

Steiner, G. (1993). *Presenças reais* (M. S. Pereira, Trad.). Editorial Presença. (Trabalho original publicado em 1989)

- Tamen, M. (2012, 24 de abril). A lusofonia é uma espécie de colonialismo de esquerda. *Jornal i*. <https://ionline.sapo.pt/467762>
- Tamen, M. (2016, 8 de janeiro). A política da língua. *Observador*. <https://observador.pt/opiniao/politica-da-lingua/>
- Tarde, G. (1986). *La opinión y la multitud*. Taurus. (Trabalho original publicado em 1901)
- Tavares, R. (2021, 14 de maio). Ainda dá para salvar a lusofonia? *Público*. <https://www.publico.pt/2021/05/14/opiniao/opiniao/salvar-lusofonia-1962499>
- Teixeira, A. (Ed.). (2012). *Identidades religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas – 2011*. Centro de Estudos de Religiões e Cultura, Universidade Católica Portuguesa.
- Teixeira, A. (Ed.). (2019). *Identidades religiosas e dinâmicas sociais na área metropolitana de Lisboa*. Fundação Francisco Manuel dos Santos
- Teixeira, J. (Ed.) (2016). *O Português como língua num mundo global: Problemas e potencialidades*. Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho/Húmus.
- Thom, R. (1983). *Parables et catastrophes*. Champs Flammarion.
- Tocqueville, A. (1981). *De la démocratie en Amérique* (Vol. 2). Garnier-Flammarion. (Trabalho original publicado em 1835)
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Éditions du Seuil.
- Toulmin, S. (2012). *The uses of argument*. Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1958)
- Trindade, M. de A. (1985, dezembro). A participação da igreja portuguesa no Concílio Vaticano II. *Lumen*, 46(10), 3–10.
- Trindade, M. de A. (1993). *Memórias de um bispo*. Gráfica de Coimbra.
- Universidade do Minho. (2019). *Manual da qualidade: Sinopse do Sistema Interno de Garantia da Qualidade da UMinho (SIGAQ-UM)*. <https://www.uminho.pt/PT/uminho/Qualidade/SIGAQ-UM/relatorios/ManualQualidade-UMinho.pdf>
- Varela, R. (2020, 18 de novembro). *Pandemia – As pessoas muito inteligentes têm muitas dúvidas*. Vila Nova. <https://vilanovaonline.pt/2020/11/18/pandemia-as-pessoas-muito-inteligentes-tem-muitas-duvidas/>
- Vattimo, G. (1991). *A sociedade transparente* (C. A. de Brito, Trad.). Edições 70. (Trabalho original publicado em 1989)
- Veyne, P. (1988). *Did the Greeks believe in their myths? An essay on the constitutive imagination*. University of Chicago Press. (Trabalho original publicado em 1983)

Vilaça, H. (2013). Novas paisagens religiosas em Portugal: Do centro às margens. *Didaskalia*, 43(1-2), 72-110. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2396>

Vilaça, H., & Oliveira, M. J. (2019). *A religião no espaço público português*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Virilio, P. (2001). Entretien avec Paul Virilio. *Le Monde de l'Éducation*, (294), 135-138.

Wasko, J., Murdock, G., & Sousa, H. (Eds.). (2011). *The handbook of political economy of communications*. Wiley- Blackwell.

Weigel, S. (1996). *Body and image-space. Re-reading Walter Benjamin*. Routledge.

Wiener, N. (2017). *Cibernética: Ou controle e comunicação no animal e na máquina* (G. K. Guinsburg, Trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1948)

Wittgenstein, L. (1995). *Tratado lógico-filosófico - Investigações filosóficas* (M. S. Lourenço, Trad.). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1921)



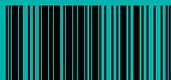
UMinho Editora



Universidade do Minho

Pensar Portugal – A Modernidade de um País Antigo é um livro de pequenos ensaios de ciências sociais e humanas, que apresentam e discutem assuntos e problemas relativos a Portugal. São ensaios que constituem estudos de caso, embora tenham a forma de crónicas. O ponto de vista não é propriamente filosófico, nem estético, nem político. É um exercício de compreensão do mundo contemporâneo, tendo as ciências sociais e humanas como enquadramento teórico. Estes ensaios filiam-se no reconhecimento de um pensamento da prática, e também no reconhecimento da importância do imaginário em toda a estruturação social. O livro está organizado em seis partes. Cada parte é iniciada por um capítulo teórico. A função destes capítulos é a de enquadrar, teórica e metodologicamente, os pequenos ensaios, colocadas no registo específico de cada uma das partes do livro.

ISBN 978-989-8974-58-7



9 789898 974587 >