

Progresso e Religião

A República no Brasil e em Portugal 1889 • 1910

Amadeu Carvalho Homem
Armando Malheiro da Silva
Artur César Isaia
(Coordenação)



Fernando Catroga

Universidade de Coimbra

RELIGIÃO CIVIL E RITUALIZAÇÕES CÍVICAS
(EEUU E FRANÇA)

O COMEMORACIONISMO NAS FESTAS NACIONAIS PORTUGUESAS.
DA REVOLUÇÃO LIBERAL AO ESTADO NOVO SALAZARISTA

I. A religião cívica nos Estados Unidos e em França

De acordo com vários antropólogos e sociólogos (Frazer, Durkheim, Redichiffe-Brown, Mauss, Cazeneuve, Spiro, etc.), a religião também pode ser compreendida pelo papel *religador* que desempenha na reprodução social. E não será necessário aceitar-se todas as consequências da tese de Durkheim — para quem a Divindade é «la société transfiguré et pensée symboliquement» (Durkheim, 1957, 75) —, para se reconhecer que os seus efeitos se objectivam na produção e no reforço de sentimentos de *comunhão* e de *identificação*, de modo que os indivíduos passam constituir-se como sociedade, ou, talvez melhor, como comunidade. Assim sendo, ela terá que desempenhar tarefas tanto *cognitivas*, como *afectivas*, pois se, por um lado, possui uma vocação mundivisional — isto é, dá explicações globais e totalizantes acerca da origem, evolução e destino do universo e do homem —, por outro lado, a sua sacralidade manifesta-se em símbolos, ritos, gestos e atitudes, cuja inteligibilidade última parece remeter para o fundo ancestral da mentalidade mítica.

Nesta ordem de ideias, é ponto assente para muitos historiadores a ideia segundo a qual a secularização dos fundamentos, funções e finalidades da política moderna também gerou um certo halo de sacralidade, embora as suas justificações teóricas o não admitissem. Esta faceta tornou-se mais visível nas duas grandes revoluções modernas e no conseqüente desenvolvimento de um fenómeno que tem recebido várias designações: «religião civil», «religião política», «religião secular», etc.

Ao invocar argumentos jusnaturalistas e jusracionalistas para se legitimar, dir-se-ia que o novo conceito de soberania — base do Estado-Nação moderno — se situou num plano exclusivamente imanente e secular. Todavia, tem-se visto nesta maneira de pensar uma inversão do modelo jusdivinista. No caso português, é justo citar Oliveira Martins, em texto dos finais da década de 1870 (*As Eleições*). Com efeito, de acordo com o autor do *Portugal contemporâneo*, o velho princípio *Omnis potestas a Deo* foi substituído, numa operação que envolvia uma escondida divinização do homem, por este outro: *Omnis potestas ab homo*. Por sua vez, basta atentar nas estratégias de *inclusão afectiva*, que os novos poderes irão fomentar, para se ver que a moderna racionalidade política transportava consigo certas formas de sacralidade, tal como o corpo projecta a sua própria sombra. E, no campo das experiências históricas concretas, pode dizer-se que as revoluções americana e francesa miscigenaram o seu jusnaturalismo fundante — os direitos do homem — com justificações e ritos que visavam fazer do seu ponto de partida — o indivíduo-cidadão — um ser simultaneamente pessoal e comunitário, não dispensando invocações sacralizadoras. Com este objectivo, puseram em cena práticas que denotam algo que hoje parece mais evidente. É que, se o homem é *lógos*, ele também é *homo loquens*, *homo ludens* e *homo symbolicus*, e a religião civil comprova a existência de uma debilidade na proclamada auto-suficiência secular da política moderna, porque, objectivamente, ela mostra que a «frieza» da sua legitimação racional necessita de ser completada com afectividades e vivências socializatórias mais «quentes».

A religião civil americana emergiu numa sociedade em que era forte a memória das perseguições que tinham atravessado a Europa durante as guerras religiosas. Por isso, se as suas características tiveram a ver com as tradições anglo-saxónicas (Magna Carta), e com as lições do Iluminismo, elas também não foram estranhas à carga mítico-simbólica com que o Novo Continente foi conotado desde o tempo dos pioneiros. Só a analogia com a aventura do povo de Israel podia definir aquele espaço, qualificar o novo povo e profetizar a sua vocação na história universal. E o peso do Antigo Testamento na tradição puritana ajuda a perceber, em boa parte, a carga metafórica que começou a edificar a identidade americana, mesmo antes da Independência. No entanto, dada a memória da diáspora, compreende-se que, quando isso aconteceu, o respeito pela liberdade religiosa tivesse sido um dos primeiros direitos fundamentais a ser consignado no novo ordenamento constitucional. Assim, a formação da nova Nação não resultou de qualquer luta contra a(s) Igreja(s). Ao contrário, a Constituição pretendia evitá-la, como se confirma através da clarificação introduzida pela sua primeira emenda (1802). Mas, se a metáfora do «muro» introduziu uma novidade — a separação das Igrejas do Estado —, esta não resultou de qualquer reivindicação de cariz anticlerical ou laicista. Ela foi não só o resultado lógico de traumas históricos e do reconhecimento dos direitos do homem, mas também consequência de um imperativo que, como autolegitimação, reivindicava para si uma origem sacral e transcendente.

Por mais paradoxal que possa parecer, é um facto que a neutralidade do novo Estado não obistou a que se tivesse recorrido à mitologia bíblica para, de uma maneira distinta das Igrejas propriamente ditas, e sem quaisquer intuítos concorrenciais contra elas, se pôr em acção um conjunto de princípios, símbolos e ritos de matriz religiosa muito próximo da função que a religião civil, teorizada por Rousseau, devia desempenhar. De facto, esta modalidade de separação foi acompanhada pelo desenvolvimento e institucionalização de uma religião civil autónoma, embora inspirada nas

religiões do Livro. Isto é, os americanos foram-se reconhecendo como Nação, mediante um conjunto de crenças, símbolos, ritos e expectativas que, sem hesitação, R. Bellah (1984) designou por «religião civil». E esta terá exercido um papel crucial na criação e fundamentação das novas instituições e da própria mitologia nacional americana. Quais são as suas características essenciais?

Como premissa maior, ela postula a existência de um Ser Supremo, entidade transcendente que expressa a condição naturalmente religiosa do homem, princípio que, situando-se para além das suas concretizações históricas em Igrejas, permite congregar e tolerar as diversidades, função nodal em todas as sociedades, mas muito mais importante num país de imigrantes. Dir-se-ia que este Princípio evoca a presença do Deus do deísmo. Todavia, uma análise mais profunda — em particular, da retórica das cerimónias públicas e dos juramentos, bem como das tomadas de posse dos Presidentes dos EEUU, efectuadas desde a fundação do Estado americano — revela que a crença na Divindade ultrapassa o distanciamento mecanicista do Deus-relógio das filosofias deístas, pois Ele intervém nos negócios do mundo, como se do Deus do Antigo Testamento e do providencialismo se tratasse.

Neste horizonte, entende-se melhor a perspectiva americana sobre a raiz dos próprios direitos do homem. Segundo algumas interpretações, estes não decorriam, exclusivamente, da natureza humana, mas teriam sido colocados por Deus nas mãos de um novo «povo eleito» — o povo americano — para os fazer cumprir e propagar. Daí que o convencimento desta missão se tenha recoberto de uma linguagem directamente inspirada na Bíblia, à luz da qual o Atlântico surge como o novo Mar Vermelho, a Europa como o antigo Egipto, e a América como uma nova Terra Prometida, uma Nova Jerusalém, investida de um destino redentor, nem que para isso seja necessário o sacrifício.

Por sua vez, todo este tipo de analogias — que será apressado reduzir à mera retórica — foi enformado por práticas simbólico-rituais, postas ao serviço da socialização de uma cultura cívica de cunho patriótico. Com

efeito, desde as fórmulas e os ritos de juramento, passando pelos símbolos nacionais (hino, bandeira, moeda), pela calendarização cívica do tempo (*Memorial Day, Thanksgiving Day, Veteran Day*), pelo culto dos Pais Fundadores, pela eleição de espaços imbuídos de sacralidade cívica (Gettysburg, cemitério nacional de Arlington, Mont de Rushmore, memoriais, edifícios públicos como o Capitólio e a Casa Branca), as componentes desta religião civil formaram-se à volta de uma mitologia heróica e sacrificial, características que ganharam uma maior ênfase após o trauma provocado pela Guerra Civil (1862). Neste corpo religioso-cívico, não surpreende, portanto, o relevo dado aos mitos fundadores e, de certa maneira, refundadores (Lincoln), assim como ao culto dos símbolos nacionais (hino, bandeira). E entende-se, igualmente, o grande investimento que se fez (e faz) na comemoração dos mortos nos campos de batalha. Prova-o o lugar especial que, desde 1862 até hoje (I Guerra, II Guerra, Coreia, Vietname, etc.), tem sido conferido aos que lutaram e, sobretudo, caíram pela Pátria e, por isso, pela humanidade. (Ainda recentemente foi inaugurado, em Washington, e na presença de cerca de 200 000 pessoas, um memorial nacional da II Guerra Mundial, cuja construção havia sido determinada pelo Congresso em 1993) (*Público*, 31 de Maio de 2004).

Não é este o lugar próprio para se desenvolver tudo o que acaba de ser sintetizado. Por agora, importa sublinhar que esta religião civil nunca foi anticlerical e laicista, pois não pretendia substituir-se às Igrejas. Implantou-se, não para lhes disputar os seus poderes próprios, mas para mobilizar as consciências e para sacralizar o sentimento patriótico e uma certa ideia nacionalista de Nação. E isto desde os seus primórdios, característica logo registada pelo olhar atento de Tocqueville. Na verdade, o escritor francês, tão sensível à especificidade da revolução americana, não deixou de assinalar que, nas instituições políticas do novo país (e ao contrário do que acontecia em França), havia algo de religioso, que não rompia com as religiões transcendentais e se afirmava como poderosamente necessário «à manutenção da República democrática», inoculando, nas consciências e práticas, os valores cívicos, como se estes fossem «hábitos do coração» (Tocqueville, 2001, 338).

A nova República pôs em acção ideias análogas a algumas das que Rousseau expendeu acerca das características e funções do que chamou religião civil. De facto, quando se faz comparações, verifica-se que certas premissas do culto civil americano estão muito próximas das que o autor de *Émile* avocou como fonte da prática religiosa que deveria reforçar a dimensão sociabilitária dos indivíduos nas sociedades modernas. No entanto, a compreensão mais cabal do que se afirma passa por um melhor esclarecimento da definição que ele deu daquele conceito.

Deixando de lado as críticas que lançou às religiões históricas propriamente ditas, frise-se que, contrariamente a Locke, o pensador francês não confinava a nova religião à privacidade. Por conseguinte, não aceitava que ela estivesse separada do Estado, porque, ao ligar os indivíduos à sociedade de um modo imaginário e passional, ela iria condicionar a formação da virtude dos cidadãos. Caber-lhe-ia, em suma, interiorizar valores morais e produzir o civismo, mediante a sintetização do núcleo forte de duas outras atitudes religiosas, a que Rousseau chamou a religião do homem e a religião do cidadão.

A religião do homem não implicava a existência de templos, altares, ritos. Cingia-se a uma adesão puramente interior a Deus e aos deveres eternos da moral, intuídos a partir do interior da consciência, criação divina por excelência. Mais do que um deísmo, estar-se-ia perante uma posição teísta, crente na existência de um Ser Supremo — cuja vontade faria mover o universo, de acordo com uma ordenação racional —, na separação da alma do corpo, e na conseqüente esperança na vida *post-mortem*, com a recompensa ou a sanção dos actos praticados na terra e julgados pela justiça divina. Poder-se-á assim concluir que esta religião se saldava numa ética inferida a partir da essencialidade da natureza humana, base que daria às suas normas um valor universal. Como escreveu Julie Saada-Gendrom, que estamos a seguir, a religião do homem «est donc une religion

universelle enseignée dans l'intériorité de la conscience» (Jules Saada-Gendron, 1999, 139). Contudo, e diferentemente do que Kant virá a defender —, os seus princípios não eram meros postulados da razão prática, sem qualquer valor nomenal.

Bem vistas as coisas, a religião do homem coincidiria com o essencial da lição dos Evangelhos, mas não com o cristianismo histórico e institucional, isto é, com a «religião do padre». Contudo, também superaria o principal defeito da religião cristã, a saber: esta, ao separar a cidade dos homens da cidade de Deus, conduzia a que a sua moral e as suas expectativas não incitassem ao cumprimento de normas passíveis de reforçar a sociabilidade.

Contra o universalismo da religião do homem, a religião do cidadão relevava, sobretudo, a religação de um determinado povo à sua Pátria. Deste modo, os seus dogmas seriam directamente ditados pelo Estado, tendo em vista socializar o respeito tanto pela instância política que consubstanciava o contrato social, como pela lei civil dela emanada. E a sua fraqueza maior residia no facto de considerar como bárbaro tudo o que fosse estranho aos seus princípios, acabando por impor uma esfera de deveres ditada, não pela natureza da humanidade, no seu conjunto, mas de uma Pátria específica. O que a levaria a cair num defeito análogo, embora contrário, ao que Rousseau denunciava no cristianismo: o seu ecumenismo excessivamente abstracto e insociável.

Dir-se-ia que a religião civil devia conciliar o concreto com o universal, não lhe interessando tanto o problema da verdade, mas mais os efeitos sociabilitários da sua prática. Pelo que os seus dogmas teriam de ser, como na religião do homem, «simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, *la sainteté du contrat social et des lois*, voilà les dogmes positifs». E os negativos reduzir-se-iam a um: «c'est l'intolerance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus» (Rousseau, 1971, 579).

Como a religião civil seria indissociável dos seus efeitos, ela poria em acção uma ética de cunho universal, porque inspirada na consciência humana. Na verdade, as preocupações de Rousseau não tinham um cariz teológico, mas filosófico-político. Interessava-o, sobretudo, solidificar a permanente renovação do contrato social, através da educação do sentimento colectivo, ou, por palavras suas, da «*sainteté du contrat social et des lois*», ou, melhor ainda, de «sentiments de sociabilité, sans les quelles il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle» (Rousseau, 1971, 579; os itálicos são nossos). Modo de confessar que a razão só desempenharia uma função social válida se estivesse geminada com o reconhecimento afectivo dos institutos que encarnavam a vontade geral, sentimento que teria de ser praticado como amor do dever.

Tal como a religião do cidadão, a religião civil também iria socializar o dever-ser cívico, isto é, o patriotismo, embora o inscrevesse num horizonte ecuménico. Com essa síntese, os excessos abstractos da religião do homem e do cristianismo seriam superados. No entanto, há que indagar se a mediação nacional e a índole estadualista das prescrições dos dogmas da religião civil não acabavam por limitar o ideal de tolerância que Rousseau — visando evitar futuras guerras religiosas — igualmente propugnava. É que, embora a sua religião civil não fosse, ao nível dos princípios, intolerante, pois, assim como a religião do homem, ela apontava para um horizonte universal, as suas ligações com o poder político, bem como a adesão ao velho preconceito (que, entre outros, Locke, ao invés de Pierre Bayle, perfilhou), segundo o qual um homem sem religião seria, por natureza, um ser social perigoso, abriam portas a que a chamada razão de Estado também se impusesse como uma nova religião de Estado, metamorfose em que este se transformava, igualmente, numa instituição religiosa.

É verdade que Rousseau reconheceu que os indivíduos não tinham que prestar contas ao Soberano acerca das suas crenças subjectivas. Todavia, esta liberdade seria mais privada do que pública, pois não valia para as escolhas que tivessem consequências na vida da comunidade. Isto é, conquanto cada indivíduo pudesse ter as opiniões que desejasse, e ao

Soberano fosse negada competência em matérias como as da vida *post-mortem*, o Estado não seria indiferente aos efeitos sociais e cívicos das opções individuais. Segundo o *Contrato social*, haveria «une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité». Ora, apesar desta destrição, o certo é que estas ideias potenciavam desenvolvimentos análogos aos que, antes do tratado de Vestefália (1648), obrigavam os súbditos a perfilhar a religião do Soberano (*cujus regio, ejus religio*), obrigação que, como se sabe, foi uma das causas das guerras religiosas. Ao mesmo tempo, elas não deixarão de ser campo fértil para desenvolvimentos ideológicos de índole totalitária. É certo que Rousseau não foi tão longe no elo que teria de existir entre o Estado e a religião civil. Mas, no seu modo de pensar, o reconhecimento da liberdade de consciência não impedia o seu contrário, pois o Soberano teria o direito de banir do Estado o descrente, «non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois» (Rousseau, 1971, 579).

Como é lógico, sendo a religião civil justificada, não pela sua maior ou menor verdade, mas pelas consequências sociais e patrióticas que provocava, entende-se que, tendo em vista a interiorização dos deveres sociais, se corporizasse como *paideia*; e explica-se que, dentro do ideal educativo proposto — que Rousseau teorizou no *Émile* —, houvesse lugar para a dimensão lúdica, cuja melhor objectivação colectiva seria a celebração de festas cívicas em espaço público. Compreende-se. Como a religião do homem, também a religião civil não teria templos, orações e altares. Devia ser prática revivificadora do contrato social. Para isso, e tal como aconteceu nas Repúblicas que, modelarmente, tinha sabido concretizar a «liberdade dos antigos», o seu cenário só podia ser *ágora*. Mas, qual a sua encenação específica?

Na linha do que, já em 1758, Rousseau tinha defendido na sua *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles*, a nova *polis* necessitava de criar festas adequadas à formação da consciência cívica dos cidadãos (Rousseau, 1984, 168 e ss.). Contudo, o paradigma desses espectáculos não podia ser o do teatro clássico e o do seu cânone aristotélico, devido ao seu conteúdo dissolvente, à passividade em que a encenação colocava os espectadores (separando-os dos actores), e ao espaço fechado em que a representação se desenrolava. A nova festa seria a mais espontânea possível, tendo como actores os seus próprios espectadores, isto é, o povo reunido e em confraternização ao ar livre, em ordem a reviver-se e a cimentar-se o elo social (Jean Devallon, 1981, 187-195).

Da revolução como festa à festa cívica

É sabido que as ideias de Rousseau também influenciaram alguns dos principais protagonistas da Revolução Francesa e, em particular, Robespierre e Danton, bem como todos os que procuraram estabelecer novos cultos revolucionários e promover novos ritos. (Sublinhe-se que, em 1794, os jacobinos propuseram a institucionalização de 36 festas anuais). E, quando se comparam estas experiências com a americana, detectam-se evidentes semelhanças, a começar pelo reconhecimento da liberdade religiosa no quadro da aceitação primordial da liberdade de consciência. Mas se, quanto à origem dos direitos do homem, estes parecem promanar, igualmente, do Ser Supremo, a verdade é que a evolução da religião civil à francesa acabará por explicitar algumas diferenças.

De facto, a Deidade que esta propunha tinha características mais deístas, porque assentava num Deus indiferente e menos nacionalista do que O da religião civil americana. Dir-se-ia que os direitos do homem, enquanto fundamento da nova ordem constitucional revolucionária, seriam, pelo menos no seu momento inaugural, universais e só depois franceses, ao

contrário do caso americano, pois a suposição do mito do «povo eleito» doou-lhes, desde os primórdios, uma concretude mais patriótica. Por outro lado, a Revolução Francesa, se edificou uma nova ordem política e social, fê-lo dentro de uma tradição regalista (que subordinava a Igreja nacional ao poder monárquico) e em confrontação directa com o catolicismo, visto como um dos alicerces do Antigo Regime. Nesta perspectiva, se a religião cívica americana — filha da memória das guerras religiosas europeias e de um Estado estranho às tradições galicanas — sempre coabitou com as Igrejas (numa concretização do princípio da tolerância, só negado, em relação à sociedade civil, em conjunturas extremas de «caça-às-bruxas»), as versões francesas, mesmo reconhecendo o princípio da liberdade religiosa, encerravam um conceito de separabilidade antagónico às religiões históricas.

Nesta ordem de ideias, entende-se que a «separação amigável» do primeiro modelo tenha possibilitado uma coexistência pacífica não só entre o Estado e as Igrejas, mas também entre estas e a religião civil que aquele alimentava; ao invés, a Constituinte francesa arrogou-se logo do direito de reformar o catolicismo. Com efeito, o «comité revolucionário», que elaborou a Constituição Civil do Clero, pretendeu reconduzi-lo à sua «pureza primitiva», e a aceleração do processo revolucionário conduzirá à «descristianização» (Ano II) e a este outro desfecho: o aparecimento de novos cultos de finalidade revolucionária, assim como a implantação de ritos cívicos que visavam substituir os das Igrejas tradicionais. Daqui nasceram muitos cultos alternativos (Razão, Decadários, Ser Supremo, Panteão, etc.), novas expressões rituais (festas cívicas, músicas corais, novas fórmulas de juramento) e, até, um novo calendário. E tudo isto conspirava para a abolição da influência que o cristianismo (e o catolicismo) exercia na formação das almas.

No entanto, com o esvaziamento dos entusiasmos revolucionários, e com o crescimento da necessidade de se consolidar a nova sociedade nascida das transformações revolucionárias, a institucionalização daqueles cultos alternativos revelou-se muito conflituosa para poder funcionar como sua instância cimentadora de um novo consenso. Por isso, no século XIX,

assistir-se-á ao abandono da carismação directamente religiosa (Deus, Ser Supremo) da religião civil francesa, confinando-a a evocações, símbolos e ritos apostados, tão somente, em revestir de alguma sacralidade os alicerces e as expectativas de uma realidade sociopolítica crescentemente secularizada. Tarefa que, contudo, não se ancorava em qualquer entidade transcendente. Neste contexto, pode concluir-se que esta experiência, mais do que a americana, acabará por se afastar da «ortodoxia» do modelo rousseauiano, pois o seu culturalismo mover-se-á num fundo agnóstico, quanto aos princípios, e será anticlerical e laico no que tange ao relacionamento das Igrejas com o Estado. Característica que se tornou particularmente dominante no decurso da III República, isto é, após os inícios da década de 1870, quando, nas práticas que visavam formar a consciência cidadã, Deus começou a ser substituído pelo culto da Pátria. Este também foi sendo cada vez mais enfatizado, em detrimento do fundacional universalismo iluminista.

A centração terrena das raízes e das expectativas do homem e da sociedade operou, de facto uma mudança. Porém, esta constituiu mais uma inversão sucedânea, do que uma autêntica ruptura. É que o pôr-se entre parêntesis princípios explicitamente sacrais suscitou uma *transferência* e não tanto uma extinção. Foi o caso do maior relevo que foi dado à consciência humana como fonte axiológica, vertente privilegiada pelo espiritualismo republicano francês de inspiração neokantiana (Ravaisson, Étienne Vacherot, Jules Simon, etc). Também não se pode esquecer que aquele posicionamento se desenvolveu em miscegenação, ou em polémica, com o crescente peso de argumentos historicistas e sociologistas, perspectiva que especificava a concretização dos valores universais da tradição revolucionária (Fernando Catroga, II, 1991) e que foi mobilizada para dar um cariz quase providencial e escatológico à índole da própria Nação francesa. Na verdade, dir-se-ia que, se Deus não escolheu a França para o desempenho da missão de regenerar a humanidade, este desígnio ter-lhe-ia sido atribuído pela história. E basta ler Edgar Quinet e, sobretudo, Michelet, para que esta «sacralização» se torne mais visível. A própria Revolução Francesa aparece cantada como o pródromo da emancipação humana.

Ora, vendo bem as coisas, tal mitificação é igualmente filha da ideia de «povo eleito», embora, neste caso, esse estatuto não venha de um acto gracioso de qualquer Deidade, mas de imperativos que estariam inscritos na própria evolução histórica. Michelet é um bom exemplo desta «sacralização», ao fazer uma leitura do destino da França que será elevada a paradigma de educação cívica sob a III República. Pode então concluir-se que um ponto de partida mais universalista acabará por desaguar numa nova versão patriótica e, neste caso, francocêntrica, característica a que nem sequer escapou uma teorização aparentemente mais cosmopolita: a religião da humanidade, sistematizada por Augusto Comte, a partir do modelo cristão medieval e da experiência dos cultos revolucionários.

Com efeito, ao propor um novo calendário, uma nova hagiografia e uma nova Igreja universal, o autor do *Catéchisme positiviste* não deixava de colocar a França na vanguarda da épica função de internacionalizar o período positivo e, assim, regenerar não só à República Ocidental (a Europa), mas também toda a humanidade. E esta referência é importante, porque as propostas religiosas de Comte ajudaram a consolidar a religiosidade cívica praticada pela III República, particularmente no que diz respeito aos rituais comemorativos.

A justificação histórica aparecia naturalmente completado por uma outra, de cariz sociologista, óptica que teve como consequência maior a subalternização dos princípios mais universalistas, centrados na consciência, a uma moral pretensamente científica, mas que se firmava, não na natureza humana metafisicamente considerada, mas nas lições fornecidas pelas características concretas das sociedades, num dado período da sua diacronia e nas relações que teriam entre si e com o meio (social e físico) em que se inseriam. Por isso, a ética de inspiração kantiana foi sendo subsumida por uma outra, que se saldava numa moral social, e cujos efeitos se reproduziam através do sistema educativo, objectivados em valores de índole cívica (fraternidade, altruísmo, amor à Pátria e à humanidade, trabalho, etc.). Entende-se, assim, que a sua expressão ritual, no espaço público, fosse a face *móvel* desta *paideia*.

Neste modelo, os ritos são indissociáveis da experiência revolucionária. Daí que a sua génese tenha de ser explicada a partir da mundividência que deu credibilidade à ideia segundo a qual a Revolução estaria a inaugurar uma era nova, espécie de grau zero da história, e a iniciar um percurso que iria conduzir à definitiva libertação de humanidade. O que equivale a reconhecer que, pelo menos nos seus momentos fundantes, a festa cívica pressupunha uma ontologia do tempo oposta à que doou sentido à festa arcaica.

Na verdade, em França (e nos países por ela mais influenciados), a expressão lúdica da paideia cívica entronca nos cultos que a Revolução, movida pela paixão do futuro, institucionalizou. Por isso, neles, não estava em causa qualquer depreciação ôntica do tempo. É que, recorde-se, o rito antigo significava «uma actualização dos primeiros tempos do Universo, do *Urzeit*, da era original eminentemente criadora, que viu todas as coisas, todos os seres, todas as instituições fixarem-se na sua forma tradicional e definitiva». Emergência do sagrado no tempo profano, ele era momento repetitivo e de furiosa exuberância, no qual a sociedade retemperava o seu ser no «reservatório das forças todo-poderosas e sempre novas» da matriz (Roger Callois, 1988, 105). Deste modo, o rito arcaico pode ser definido como um cerimonial *ex-tático*, fusão colectiva que suspende a ordem do mundo e a ordem do tempo, representando, simbolicamente, a cosmogonia, ou melhor, o regresso ao caos, numa vivência regeneradora e ciclicamente repetida. Pelo que ele, ao objectivar-se num tempo e espaço de eleição, pode igualmente ser caracterizado como a *(re)presentificação* cénica de uma ontologia (Jean Jacques Wunenburger, 1977, 11).

Porém, seguindo Mircea Eliade, Jean Pierre Sironneau, ao estudar as tendências secularizadoras das sociedades modernas, comparou deste modo a festa arcaica com a festa revolucionária: se a mentalidade mítica atribuía ao rito uma função em que a ressurgência simbólica dos arquétipos visava anular a história profana, a fim de a regenerar, os das religiões civis, ao contrário, objectivam, explicitamente, a dimensão temporal do homem.

E se, em ambos, se encontra o mesmo apelo a uma origem paradigmática, bem como uma análoga preocupação em evitar-se a inexorável degradação da memória, o rito cívico moderno convoca o momento fontanal, mas para se (re)viver o tempo evocado como um irreversível ponto de partida da épica viagem sem regresso, que a humanidade irá percorrer até à realização plena do sentido perfectível da história. Em consequência, neles, a mimetização do arquétipo não é nostálgica, mas insinua uma esperança prospectiva, de tipo prometeico (o historicismo moderno secularizou o velho mito de Prometeu), encenando-o como uma espécie de teatralização do ideal de utopia.

Prolongando a paulatina secularização da festa política propriamente dita, já visível nas entradas régias e nas festas barrocas, a Revolução Francesa instaurou, de facto — e em directa oposição às festas aristocráticas e às festas católicas —, novas festividades, de finalidade educativa e cívica, movidas pela mística do tempo novo. Pela primeira vez, os ritos, directa ou indirectamente políticos, passaram a ser tecnologias do simbólico postas ao serviço da paixão do futuro. Daí que, como modelarmente se verifica na festa da Federação (14 de Julho de 1790), não estivesse em causa qualquer depreciação da riqueza ôntica do tempo, ou qualquer suscitação que indicasse o regresso à mítica Idade do Ouro. Solenizava-se, antes, a reivenção do contrato social.

No entanto, a posteridade acentuou aquilo que o rito também é: prática de repetição cíclica. Consequentemente, numa sociedade que «degrada» a sua origem sacral, os ritos cívicos imediatamente se transformaram em acções anamnéticas, bem consubstanciadas numa política da memória que programava a luta selectiva contra o esquecimento, em ordem a transformar-se em *memória histórica* e em *memória nacional*. O que lhes deu um tom predominantemente comemorativo. Como paga, eles foram perdendo a frescura original dos tempos inaugurais, como se fosse inevitável as revoluções transmutarem-se em comemorações de si mesmas. Por isso, se, em 1789 e 1790, as festas ainda gozavam de espontaneidade — a festa da Federação, conglomerando no Campo de Março representantes de toda a

França, funcionou como a confirmação simbólica, através do juramento colectivo, da génese da nova ordem —, o curso dos anos, com os avanços e recuos da Revolução e da sua própria memória, levou-as a perderem essa característica. Em certo sentido, pode exprimir-se este trânsito dizendo que se passou da *festa-instituinte* do novo Estado-Nação para a festa movida pela necessidade de, recorrentemente, este confirmar a sua *institucionalização*.

Com a passagem da *festa-instituinte* a *festa-instituída*, perdeu-se em novidade o que se ganhou em propósito comemorativo, isto é, em efeitos legitimadores e defensivos. De qualquer modo, apesar das homenagens periódicas e cíclicas feitas a acontecimentos, valores ou «grandes homens» exemplares, a mensagem não se queria regressiva, mesmo quando, do ponto de vista da funcionalidade ou do *décor* dos ritos, se seguia o ensinamento das festas políticas da Antiguidade. Com os ritos cívicos, criou-se um suplemento simbólico e sentimental que pretendia mobilizar as consciências para projectos em que o consenso requeria uma interiorização afectiva das novas representações do social. E isto explica que a sua teorização apareça interligada com o debate sobre a educação e com o fomento do patriotismo (Mona Ozouf afirma que, explícita ou implicitamente, a festa revolucionária e os seus avatares tinham por objectivo a idolatração da Pátria).

Num período de exaltação propício à irrupção de novas atitudes religiosas, devido à efervescência revolucionária (Durkeim, 1968, 306 e ss.), as festas geravam momentos entusiasmantes de comunhão, que convidavam a uma *intensiva* vivência do tempo, numa função quase mística e antecipadora da utopia. A esta luz, entende-se melhor a estratégia que comandava a sua encenação: esta representava a idealização do novo *cosmos social*, possibilitando que os indivíduos — quais átomos sociais, isolados pela destruição das sociabilidades tradicionais — se sentissem como *sujeitos sociais e cívicos*, isto é, como cidadãos participantes de uma colectividade espiritual, que os envolvia, apelava e mobilizava, chamada *povo*. Funcionalidade que levou alguns a definirem as festas cívicas como

máquinas produtoras de homogeneização, ou, no dizer de Guy Débord, como *instrumentos de unificação* (G. Débord, 1971, 9 e ss.).

O caso da festa da Federação ilustra isto mesmo, pois tratou-se de criar um momento de comunhão dos indivíduos com uma totalidade que os ultrapassava. E foi este propósito unificante que lhes fixou, como objectivo, a produção do consenso — só se pretendia excluir as minorias, tidas por inimigas do povo —, numa prática aglutinada à volta de símbolos adunantes, porque de pretensão universal (Ser Supremo, Razão, Pátria, Árvore de Liberdade, etc). Com o tempo, porém, estes princípios serão absorvidos pelo empolamento do culto da Pátria, embora a função do rito continue a ser a mesma: tomar o lugar, «dans les âmes de nos contemporaines...., de la foi évanoui», localizando, «ici bas, dans les lointains de l'avenir, sous la forme d'une ordre social à créer, le salut de l'humanité» (in Jean Pierre Sironneau, 1982, 205). Só que a escatologia transcendente, ainda pressuposta pela religião civil de Rousseau, assumia agora um cariz exclusivamente imanente, histórico e patriótico.

O modelo francês: dos novos cultos cívicos ao ritualismo comemorativo

Os efeitos sociais dos ritos cívicos são óbvios. Na sua simultaneidade colectiva, o indivíduo pode reconhecer-se como sujeito social e sentir-se integrado numa sociedade vivida como uma comunidade. Por isso, compreende-se que, a par da sua fundamentação racional, o novo Estado-Nação tenha produzido representações simbólicas capazes de simular a renovação do contrato social, de suscitar afectividades em relação a ideais abstractos e colectivos, e de desenhar visões do universo e da história que, em alternativa às religiões com escatologias transcendentais, conferem um sentido colectivo à vida individual. Daí, a necessidade de alimentarem a crença na auto-suficiência da própria sociedade (Bronislaw Baczko, 1984, 16) e de prometerem formas sucedâneas de imortalização, nem que seja no céu da memória colectiva (Fernando Catroga, 1999). Mas a índole dessas

representações leva a perguntar se, mesmo quando elas não se concretizaram como uma religião civil propriamente dita — como a evolução do caso francês parece demonstrar —, a sua cabal compreensão não exigirá que as entendamos à luz de uma certa *sacralização da política* (Mona Ozouf, 1976), ou melhor, «comme modèle d'*interdépendance civique*: aussi bien siège laïcisé d'une morale publique que lieu immatériel de l'appartenance politique et sanctuaire enseveli du lien social» (Olivier Ihl, 1996, 21). De facto, mesmo quando as práticas de reprodução sociabilitária deixaram de invocar Deidades e de pressupor o julgamento final e a imortalidade da alma — postulados essenciais da religião civil de Rousseau —, perdurará uma mitigada religião civil, ou melhor, uma espécie de religiosidade cívica, embora não tão explícita como a americana e igualmente inconfundível com as religiões do Livro.

Esta característica acentuar-se-á quando os ritos civis passaram a *festas-instituídas*. E estas, ao plasmarem-se como um *espectáculo*, tornaram-se mais controláveis e programadas, fazendo crescer a dicotomia entre os seus participantes e o público espectador; o que conduziu a este resultado: no século XIX, a festa revolucionária metamorfoseou-se em festa cívica, ou melhor, numa cerimónia de cunho comemorativo, encenado, amiúde, como um cortejo, um desfile, uma parada, degradando (ou recalçando) a força instituinte do modelo.

Com efeito, em França, os avanços, recuos e tentativas para se olvidar a herança da Revolução conduziram a que as festas revolucionárias tivessem sido domesticadas como festas da Nação, num processo que não foi linear. Com a Restauração, houve mesmo uma espécie de regresso à prodigalidade monárquica anterior a 1789. Chamadas indistintamente «festa nacional» ou «festa patronal do rei», estas manifestações, outorgadas, constituíam ajuntamentos e não punham em prática a mediação pedagógico-cívica exigida pela *cultura republicana*. Com a Monarquia de Julho, as solenidades introduziram alterações importantes, mormente com os festejos das *Trois Glorieuses*. Compreende-se. Tratava-se de fazer uma certa recuperação (liberal e monárquica) da Revolução: a 27 de Julho de 1830, foi colocada a primeira pedra na coluna a erguer na praça da Bastilha; no ano seguinte, a bandeira tricolor foi adoptada, enquanto o Panteão retomou o culto dos

«grandes homens». Instituiu-se, ainda, a festa do «Roi-Citoyen». Todavia, a pouco e pouco, esta deu lugar a homenagens a «Saint-Philippe», sintoma do regresso à finalidade típica da festa monárquica, a saber: reforçar o respeito para com o rei e os poderosos. E se a II República retomou, momentaneamente, a celebração de ritos consagradores da soberania nacional, o II Império deu uma maior ênfase ao modelo ordeiro do desfile e da parada militar (Ihl, 62-75). Entretanto, com a III República, reapareceu toda uma retórica exaltadora da herança revolucionária. Todavia, as suas festas já só podiam ser de cariz *comemorativo*, logo, promovidas mais para serem *vistas* do que efectivamente participadas (Jean Duvignaud, 1965, 238-263). É que se estava perante uma *cerimónia instituída*, que almejava reproduzir uma dada ordem estabelecida. E, não obstante as evocações escolhidas pela III República elegerem acontecimentos e símbolos que, em vez de produzirem consenso, podiam dividir (o *14 de Juillet*, a *Bandeira tricolor*, a *Marsellaise*), o certo é que elas secundarizavam o estigma da sua origem violenta e revolucionária, em nome da unidade nacional. Em conclusão: «l'unité de la nation sous l'égide d'une République laïque et démocratique: tels sont les termes politiques de la politique festive mise en oeuvre après 1880» (Ihl, 115).

Para se formar o indivíduo-cidadão seria necessário forjar, se não uma religião civil no sentido estrito e rousseauiano do termo (como alguns ainda propunham), pelo menos uma praticada religiosidade cívica. E esta tinha de pôr em acção símbolos e ritos, ainda que não fundamentados em qualquer entidade transcendente (como acontece na religião cívica americana, ou como ocorreu no período da Revolução), mas numa leitura teleológica da história, a qual, mesmo quando reivindicava o universal, se saldava numa lição patriótica. Portanto, o historicismo substituiu o teísmo, ou mesmo o deísmo, pois, agora, não existia «ni théologie ni mystère», porque «le culte patriotique détermine avant tout une subordination des droits individuels à l'appartenance civique que pose la Nation» (Ihl, 82). E o papel do sistema nacional de educação e de ensino foi decisivo neste processo socializador, ao exilar Deus da Escola para nela fazer entrar o ideal (sacralizado) de Pátria e do seu sinónimo: a República.

Como a Nação é uma abstracção, entende-se que este culturalismo celebrasse «grandes acontecimentos» e «grandes homens» históricos, atitude estribada no exemplo da Revolução e a que o positivismo de Comte (despido, porém, da sua explícita e ortodoxa forma religiosa) deu base teórica. O que conferiu às festas cívicas uma tonalidade predominantemente comemorativa, característica que não colidia com o facto de elas teatralizarem, igualmente, uma visão *linear e acumulativa do tempo*, rio no seio do qual o «grande homem» e o «grande acontecimento» emergiam aureados de uma capacidade precursora e profética. Sombras exemplares, as suas evocações (e invocações) caucionavam a prática dos vivos, inscreviam-na numa tradição, e davam fisionomia ao cumprimento do propalado desígnio nacional, ligando-o, todavia, ao universal (Jean-Marie Goulemet e Eric Walter, 1984, 407-408; Catroga, 1996, 547-619). Simultaneamente, este trabalho de glorificação aparecia como uma prova ontológica de que, agindo-se de acordo com ideais altruístas e patrióticas (mormente aceitando-se o sacrifício maior: o «morrer pela Pátria»), a conquista da imortalidade não era uma quimera.

Bem vistas as coisas, a historicização das expectativas carregava uma outra consequência: a colocação da história não só como o Juízo Final da *praxis* humana na terra, mas também como uma espécie de segundo (ou único) *além* imortalizador. Por conseguinte, as comemorações não podem ser interpretadas como se de actos exclusivamente passadistas e passivos se tratassem. Tal como em Comte, os mortos teriam de governar os vivos, tutela que, porém, devia ser mediada pelos interesses do presente e do futuro, de modo a funcionar como apelo revivificador e como emulação, isto é, como um incentivo para se alcançar uma fama pelo menos análoga à do evocado.

II. As festas cívicas em Portugal

Em Portugal, como a valorização das práticas simbólicas de índole cívica não foi uniforme, as suas relações com a religião também nem sempre foram as mesmas. Se se quiser ser sintético, elas podem ser resumidas a

duas: aquela em que o cultualismo cívico se desenvolveu dentro do reconhecimento, de direito (Monarquia Constitucional), ou de facto (Estado Novo), do catolicismo como religião oficial, e em que, por isso, se assistiu a uma maior confusão de planos e onde, não raro a Igreja, dentro da tradição regalista, foi posta ao serviço da política; e aquela outra que implicou a separação e se inscreveu num horizonte historicista e secular. Esta última vertente, teorizada pela cultura republicana de matriz francesa, foi-se tornando hegemónica nas elites culturais e políticas dos finais de Oitocentos, sobrepondo-se ao modelo de inspiração católica e monárquico-liberal, apesar de a República só ter sido implantada em 1910. Todavia, em qualquer das vias indicadas se encontra uma característica comum, a saber: o uso de práticas que revelam a necessidade de se conferir sacralidade a campos cada vez mais secularizados.

É certo que, na sequência da Revolução Liberal (1820-1823), se realizaram algumas festas cívicas inspiradas na Revolução Francesa. Porém, não se pode esquecer que esta «recepção» já levou em conta os excessos cometidos, e que, por outro lado, ela não se queria impor contra a religião transcendente estabelecida, pois os revolucionários liberais portugueses, pese o seu anticongreganismo, recorriam aos Evangelhos para legitimarem as suas ideias e para pugnam pela reforma do catolicismo, em ordem, não destruí-lo, mas a adequá-lo aos novos valores. E é ainda esta mesma coexistência que se depara na tentativa para se institucionalizar o culto cívico ao rei D. Pedro IV, falecido em 1834, e desde logo elevado, pelos seus companheiros de luta contra os absolutistas, a herói, cuja memória devia ser cultuada em panteão próprio. No entanto, este culto — então anualmente repetido na Igreja da Lapa (Porto), onde repousa o seu coração, doado à cidade — ir-se-á paulatinamente extinguindo (Fernando Catroga, 1990).

Como se sabe, na sequência das crises de 1848, a Europa entrou no período da «era das nacionalidades» e de um reordenamento político que dará origem quer a novos grandes Estados (Alemanha, Itália), quer a um novo surto imperialista e colonial, liderado pela Grã-Bretanha. Factores que farão crescer a consciência da pequenez e decadência de Portugal, e que

condicionarão o renovamento da *questão ibérica*, chegando alguns políticos e intelectuais a propor a união das coroas dos dois países peninsulares. Outros irão defender uma via federal republicana, enquanto a grande maioria diabolizará o tradicional medo face a Espanha, para fortalecer, contra o nacionalismo legitimista, um nacionalismo de orientação liberal (Fernando Catroga, 1985).

Com efeito, alguns intelectuais desta última corrente (Alexandre Herculano, Rebelo da Silva, etc.) estarão na base do lançamento de um mais empenhado enaltecimento da passagem do aniversário do *1º de Dezembro*, data comemorativa da reconquista da independência depois de um domínio espanhol de 60 anos (1580-1640). De facto, as festividades ganharam um maior peso a partir de 1861, com a formação da *Associação 1º de Dezembro*. Contudo, nesta conjuntura, as cerimónias limitavam-se à celebração de *Te Deum* e a orações fúnebres, e estiveram sempre longe da dimensão pública das que, a partir de 1880, irão celebrar a epopeia dos Descobrimentos e do Império. Isto só pode significar que, em Portugal, mesmo o «perigo espanhol» acabará por ser secundarizado, devido ao facto de os vários nacionalismos, incluindo o nacionalismo republicano, terem crescido numa relação directa com a campanha — *transversal a todas as ideologias políticas* — em defesa da manutenção do império colonial em África e na Índia (aqui Portugal governava Goa, Damão e Diu), ameaçado pelas pretensões não só da Grã-Bretanha, mas também da Bélgica, da Alemanha e, na década de 1930, da própria Itália.

Os momentos fortes do comemoracionismo português

O primeiro grande pretexto simbólico-ritual para a defesa de direitos históricos nas Colónias foi oferecido pela passagem do 3º centenário da morte de Camões (1880), o «grande homem» português que A. Comte não se esqueceu de pôr no calendário que devia pautar o novo tempo cívico,

de acordo com a liturgia da sua religião da humanidade. É certo que a mitificação do Vate é anterior ao século XIX. No entanto, foi nos primórdios do romantismo que, na música, na pintura e na literatura, a sua personalidade começou a ser mais glorificada. Por outro lado, recorde-se que, um pouco por toda a Europa, ao «homem de letras» (e não tanto ao político ou ao militar) foi reconhecida uma maior capacidade para gerar consenso; o que o guindou (sobretudo ao poeta) a «voz» essencial da «alma das Nações»: a Alemanha já tinha festejado Schiller; Petrarca havia sido enaltecido por franceses e italianos em 1874; em 1877, a Bélgica — uma exceção — glorificou Rubens; em 1878, a França celebrou Rousseau e, sobretudo, Voltaire.

Estas festas tocaram de perto alguns dos publicistas portugueses (professores, escritores, jornalistas) mais influenciados pelo positivismo e mais empenhados em fazer de Camões o «representative man» da nacionalidade. Mas como, em Portugal, a glorificação do «homem de letras» foi pretexto para se reavivar a aventura referida em *Os Lusíadas*, a junção do novo critério de nobilitação pelo mérito com o enaltecimento de uma empresa imperial — que já não tinha força política para se impor — teve uma consequência que não se encontra em outras experiências: a escolha do dia consagrado a um poeta, símbolo de uma epopeia e de uma época grandiosa, para «dia» da própria Nação.

Esta enfatização do «homem de letras» não era uma novidade portuguesa. Ela surgia no seguimento da consolidação de um ideal aristocrático assente no mérito, e não no sangue ou nas virtudes guerreiras. Ora, se esta perspectiva foi ganhando corpo e expressão institucional (Academias) nos séculos XVII e XVIII, o certo é que ela alcançou ainda maior visibilidade com o romantismo, conjuntura em que o filósofo tendeu a dar lugar ao poeta como o melhor mediador da verdade da história. E, como esta passou a ser indissociável da sua concretização nacional, ele também seria o essencial revelador dos sentimentos e das vocações mais profundas da «alma do povo».

Não é esta a ocasião para se fazer uma análise comparativa das transformações indicadas. Neste momento, basta assinalar a especificidade portuguesa dentro deste processo europeu geral, destacando o caso concreto das panteonizações. Se a Revolução Francesa «sacralizou» civicamente Rousseau e Voltaire como os «grandes homens» que a Pátria não podia esquecer, em Portugal, depois dos vários projectos falhados, o primeiro acto com grande eco na opinião pública somente ocorreu em 1880, quando, no contexto do centenário de Camões, as presumíveis cinzas do autor de *Os Lusíadas*, bem como as de Vasco da Gama, foram trasladadas, em espectaculares procissões cívicas, para o monumento-símbolo dos Descobrimentos: o mosteiro dos Jerónimos. Quer isto dizer que a tendência para colocar o poeta no cume do novo Eliseu cívico em construção recebia, agora, uma objectivação sobredeterminada pelo propósito maior que presidia ao comemoracionismo português: o avivamento defensivo da gesta imperial no contexto das reivindicações dos novos imperialismos.

No entanto, é igualmente indubitável que as panteonizações só parcialmente pareciam prolongar este casamento entre a exaltação dos valores poéticos com a aventura da expansão, exemplarmente presente na obra de Camões. Com efeito, os restos mortais dos primeiros eleitos para serem depositados nos Jerónimos — transformado, de facto, em Panteão Nacional — foram os dos também poetas Alexandre Herculano (1889), João de Deus (1896) e Almeida Garrett (1902). Mas se nos lembrarmos que, quando, em 1966, foi finalmente inaugurado (em Lisboa, Santa Engrácia) o Panteão Nacional propriamente dito — cuja institucionalização havia sido decretada, em 1916, pela I República —, as figuras aí perpetuadas não deixaram de dar continuidade à mitificação de «grandes homens» ligados aos Descobrimentos. É verdade que as cinzas de Camões se manterão nos Jerónimos, e que, para Santa Engrácia foram algumas das que tinham ido para o monumento manuelino: as de Almeida Garrett, João de Deus, Sidónio Pais e Teófilo Braga. No entanto, as sepulturas do poeta Guerra Junqueiro e de Óscar Carmona (o primeiro Presidente da República do Estado Novo), igualmente depositadas em Santa Engrácia, foram acompanhadas pela

instalação de cenotáfios erguidos à memória de D. Nuno Álvares, Infante D. Henrique, Afonso de Albuquerque, Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral e Luís de Camões. Como se vê, o perfil épico da hagiografia cívica, fixada desde as últimas décadas de Oitocentos, mantinha-se dominante quase um século depois.

Por sua vez, tudo isto criou esta situação paradoxal. Como as cinzas atribuídas a Camões se mantiveram nos Jerónimos, pode então dizer-se que existem dois Panteões Nacionais: um, de facto, em consequência da política da memória do século XIX e da força do mito camoniano; o outro, de direito, relativamente secundarizado, situação hoje um pouco alterada devido à repercussão popular do recente sepultamento, no seu espaço, da fadista Amália Rodrigues. Seja como for, é indiscutível que Santa Engrácia não conseguiu anular os Jerónimos. Dir-se-ia que, afinal de contas, é ainda o halo da glória do Vate que, na hierarquia dos «grandes homens» da história pátria, confere a máxima consagração cívica. Logo, não foi por acaso que, já depois da revolução democrática de 1974, as cinzas de Fernando Pessoa foram para o velho mosteiro manuelino (a 16 de Outubro de 1985), prova de que este espaço é o verdadeiro altar cívico da Pátria. Neste contexto, também se compreende que seja junto de Camões (e de Pessoa, afinal, o «segundo Camões») que os Chefes de Estado estrangeiros depositam flores quando, simbolicamente, desejam homenagear a Nação portuguesa (Fernando Catroga, 1996, 666-668; João Medina, 1994, 301).

Depois deste excursão, regressemos, então, ao campo em que o elo entre a glorificação comemorativa e os sonhos imperiais foi ainda muito explícito. Como se sabe, às festas camonianas de 1880, seguiram-se outras. E, não por acaso, as mais importantes estiveram todas ligadas aos Descobrimentos: a do Infante D. Henrique (1894), a da celebração do centenário do caminho marítimo para a Índia (1898), a da conquista de Ceuta e de homenagem a Afonso de Albuquerque (1915), a da independência do Brasil (1922), a do nascimento de Camões e da morte de Vasco da Gama (1924), a da fundação e restauração da nacionalidade (1940), a da descoberta da Guiné (1946), a da tomada de Lisboa aos mouros (1947), a de Mouzinho de Albuquerque (1955),

a do centenário do Infante D. Henrique (1960), etc. Em termos cronológicos, diga-se que estas celebrações, enquanto espectáculos cívicos, seguiram de perto o modelo das festas francesas e o cânone comtiano da festa cívica (comemorações, congressos, exposições). Aqui, só iremos explicitar a sua componente comemorativa.

Com a convocação dos indivíduos para espaços públicos e ao ar livre, montaram-se representações com explícitos propósitos pedagógico-cívicos, mormente na decoração, ordenação e composição dos desfiles. No entanto, merece destaque esta diferença essencial: enquanto as festas francesas mais espectaculares promovidas pela III República incidiam sobre acontecimentos que legitimavam um regime — o *14 de Juillet*, o centenário da Revolução (1889) e o da República (1892) —, e eram animadas pelo desejo de superar traumas (o da perda da Alsácia-Lorena, o das divisões provocadas pela Comuna e pela consequente agudização da *questão-social*), nas portuguesas, assistiu-se a uma maior personalização das evocações (Camões, Infante D. Henrique, Vasco da Gama, etc.), modo de dar rosto a um entendimento épico da história pátria. Daí que, na sua mensagem última, essas ritualizações *re-presentificassem* o período quase unanimemente aceite como sendo o zénite da Nação — os Descobrimentos —, em ordem a que a sua recordação pudesse criar momentos de comunhão colectiva e, utilizando uma expressão usada na época, de «revivescência nacional».

O que provocou esta outra característica: salvo raríssimas excepções, as festas cívicas portuguesas foram, sobretudo após 1880, comemorações e celebrações postas ao serviço do combate contra um arreigado sentimento de decadência. Daí, também, os seus anelos regeneracionistas, objectivo que ajuda a compreender por que é que os republicanos, mesmo antes de conquistarem o poder político, conseguiram, como promitentes de uma «Pátria Nova», influenciar boa parte das expectativas semeadas por este ritualizado diálogo entre as promessas de futuro e as releituras do passado. Com efeito, em termos de mensagem, os primeiros desfiles comemorativos — centrados na realização de cortejos cívicos com carros alegóricos, e promovidos com um forte impulso da «sociedade civil» — deram igualmen-

te forma à significação e enaltecimento dos valores morais e cívicos característicos da *cultura republicana* (o ofício das letras, a indústria, o comércio, o trabalho, a educação, a solidariedade, o municipalismo, o patriotismo).

Não obstante o modelo ter sido elaborado nos últimos anos do século XIX, não se errará muito se se defender que também o salazarismo o irá incorporar, modificando-o, porém, em consonância com o pendor mais nacionalista, imperialista, corporativo e católico da sua ideologia. Mostra-o as inúmeras exposições, congressos e comemorações que o regime ditatorial promoveu desde os inícios de 1930 e, em particular, no decurso das comemorações do Duplo Centenário, em 1940. Para além dos vários congressos (incluindo o Luso-Brasileiro de História), que então tiveram lugar, os momentos altos da festa foram os de maior espectacularidade e, por isso, os mais atractivos para a mobilização popular: a Exposição do Mundo Português e o Cortejo Imperial do Mundo Português.

Mais especificamente, este último constituiu um autêntico *rito móvel de história*. Toda a sua simbologia procurava veicular imagens tendentes a aurear o regime como se este fosse a culminação apoteótica do Império, isto é, do próprio sentido da história de Portugal. Depois de séculos de decadência, que o liberalismo monárquico e republicano teriam acelerado, a nova ordem — que também pretendia ser uma «ordem nova» — apresentava-se como um «Estado Novo». Inspirando-se no melhor do passado, aquele estaria, finalmente, a regenerar a Nação decaída.

Comprova esta intenção a própria sucessão interna do desfile: cada uma das suas partes coreografou, nas ruas de Lisboa, em alas sucessivas que ilustravam *quadros históricos móveis*, o «Portugal de Ontem», o «Portugal de Hoje» e o «Portugal de Amanhã». Por sua vez, a Exposição do Mundo Português foi encenada como uma «Cidade da história», ou melhor, como uma «Cidade simbólica», a qual, como ensinava um dos teóricos das comemorações, devia ser lida como um «documento da consciência nacional e da fé com que, forte no passado glorioso que celebra, a Pátria afirma a certeza inabalável no Futuro!» (Augusto de Castro, 1940, 49).

Por outro lado, será importante destacar a finalidade subjacente ao lançamento das comemorações de 1940: sufragar simbolicamente o regime, ou melhor, o seu Chefe, e concretizar uma manifestação capaz de ter uma grande repercussão internacional. Para este desiderato, pensava-se propagandear a iniciativa além-fronteiras e conseguir a presença oficial, na Exposição, de países importantes. Contudo, a agudização dos conflitos mundiais (a guerra civil de Espanha e a II Guerra Mundial) foram factores que fizeram diminuir estas possibilidades; o que acabou por ser aproveitado pelo Estado Novo, ao promover Portugal como um país em paz, em contraste com um mundo (demoliberal, ou comunista) em conflito. Obviamente, a ausência de representações estrangeiras na Exposição foi quase total. O Brasil foi a excepção.

O Brasil no comemoracionismo português

As tentativas para associar o Brasil à política comemoracionista portuguesa datam das festas promovidas nas últimas décadas de Oitocentos e, particularmente, das de Camões, do Infante D. Henrique e da Índia. Percebe-se. Como estas se realizaram numa conjuntura em que, a par da existência de um forte sentimento de decadência nacional, as críticas ao colonialismo português, vindas das novas potências, tinham aumentado de tom, o enaltecimento do Brasil (incluindo o do Brasil independente) servia para provar a capacidade portuguesa para dar novos mundos ao mundo.

De qualquer modo, a passagem do 4º centenário da chegada de Pedro Álvares Cabral a terras de Vera Cruz passou praticamente despercebida. O que é que pode explicar este alheamento? A situação interna da nova República brasileira e um certo cansaço dos activistas do comemoracionismo depois das festas da chegada à Índia (1898), podem ser alguns dos motivos deste quase silenciamento da efeméride. No entanto, a razão fundamental parece ter sido outra. Naquela conjuntura, a prioridade da política colonial europeia incidia sobre o Oriente e, sobretudo, sobre África. E eram as

colónias africanas que, em últimas instâncias, Portugal pretendia defender. Por isso, mesmo quando festejavam a Índia, os olhos das suas elites políticas estavam voltados para África, tanto mais que as principais cobiças das grandes potências (Grã-Bretanha, Alemanha) diziam respeito a Angola e a Moçambique. Pelo que, em termos de investimento simbólico, a «mais-valia» da lembrança de figuras como as de Vasco da Gama — cantada por Camões —, Infante D. Henrique, ou mesmo Afonso de Albuquerque, superava a de Pedro Álvares Cabral.

Não se pense, porém, que esta atitude significava a «morte» definitiva da memória do Brasil. Esta era forte, e a onda migratória dos finais de Oitocentos e primeiras décadas do século XX não só a reforçou, como a avivou. Daí que a nova República portuguesa (implantada em 5 de Outubro de 1910) tenha instituído, pouco depois (1912), o *dia 3 de Março* (tido como o da chegada de Cabral ao novo Continente), como feriado nacional, disposição que só será extinta pelo Estado Novo, em 1952. Ainda no plano simbólico, recorde-se que, em 1918, foi emitida uma nota de 100 escudos, alusiva a Pedro Álvares Cabral e à sua chegada a Porto Seguro. No entanto, o momento de maior explicitação do lugar do Brasil na retórica do patriotismo (e do comemoracionismo) português deu-se — por mais paradoxal que, à primeira vista, isso possa parecer — aquando dos festejos do 1º centenário da independência da antiga Colónia.

Como salientámos em outro lugar (Fernando Catroga, 1996, 570-571), a comemoração deste acontecimento fornecia um óptimo pretexto para a afirmação positiva de uma obra, ao mesmo tempo que oferecia uma boa oportunidade para o aprofundamento das relações entre ambos os países. Como momentos altos das cerimónias, destacam-se: a visita do Presidente da República portuguesa (António José de Almeida) ao Brasil; a edição de uma medalha comemorativa, na sessão solene realizada no Congresso da República no próprio dia 7 de Setembro de 1922; e, sobretudo, a concretização do primeiro voo de Lisboa ao Rio de Janeiro, pilotado por Gago Coutinho e Sacadura Cabral. Analise-se as leituras que foram feitas desta aventura.

Os dois aviadores partiram do Tejo, simbolicamente, em frente dos Jerónimos e da Torre de Belém, a 30 de Março daquele ano. E, depois de várias peripécias — que aqui pouco interessam —, chegaram ao Recife, à Baía e ao Rio de Janeiro, tendo sido recebidos por multidões entusiasmadas, com particular destaque para a numerosa colónia portuguesa do Rio (amarraram na baía de Guanabara em 17 de Junho). É basta atentar nos títulos de alguns dos jornais da época para se ter uma ideia da exploração patriótica que imediatamente se fez da aventura: «Viva Portugal!», «Salvé Portugal!», «Horas da Glória», «A Alma da Pátria», «Glória a Portugal», «Venceram Guiados pela Cruz», « Por Mares e Ares Nunca Antes Navegados», etc.

Em termos de repercussão pública, a glorificação dos aeronautas secundarizou a própria viagem de António José de Almeida. Desta, ficou, sobretudo, a aplaudida afirmação, em que, parafraseando Garrett, o mais alto magistrado da Nação portuguesa declarou estar no Brasil, «em nome de Portugal, para agradecer aos brasileiros o favor que eles nos prestaram, a nós, proclamando-se independentes no momento em que o fizeram» (in *Portugal-Brasil. A hora gloriosa da raça*, 1922, CXXIV). Como quem diz: estando a independência brasileira ligada à Revolução Liberal, e sendo esta entendida, dentro da leitura historicista com que o republicanismo português se legitimava, como um dos momentos precursores da instauração da própria República, D. Pedro e os seus seguidores em Ypiranga terão ajudado, ainda que de um modo indirecto, a criar as condições para a futura republicanização de Portugal.

Por outro lado, a consagração dos aviadores permitiu criar a ilusão de que se estaria, momentânea e simbolicamente, na contemporaneidade dos feitos épicos de antanho. Como retoricamente se escrevia numa saudação enviada pelo Presidente da República portuguesa aos novos «nautas» (20 de Abril): «A Pátria agradece os louros com que enramais a sua fonte, aguardando que chegueis para atingir o êxtase, contemplando o rejuvenescimento definitivo da sua velha glória lendária» (in *Portugal-Brasil. A hora gloriosa da raça*, X). Mais uma vez, o período dos Descobrimentos era seleccionado

como sendo a «Idade do Ouro» de Portugal. A pretexto de uma jornada comemorativa, que parecia ser contraditória com os objectivos perseguidos pelas práticas comemorativas, procurava-se incentivar sentimentos de consenso e de solidariedade nacionais, passíveis de recalcar a pequenez contemporânea e de integrar as contradições sociais e políticas da hora que se vivia, crise que parecia estar a pôr em causa a própria sobrevivência do regime republicano. O que incitava à exaltação da aventura de Gago Coutinho e de Sacadura Cabral como um sinal de revivescência, pois ela estaria a mostrar que, «por detrás das cizânias e rebeldias», que dividem, «existe um Portugal em corpo e alma, sempre pronto a manifestar-se ardente, fremente e sequioso de glória» (*Diário de Lisboa*, 26.10.1922, 1).

Com efeito, Gago Coutinho e Sacadura Cabral entraram imediatamente na galeria dos grandes heróis nacionais. Popularizados pela literatura de intenções cívicas, por edições filatélicas e numismáticas várias, por consagrações toponímicas — ambos têm nomes em ruas e avenidas de várias cidades e vilas —, em projectos de estatuária (um foi logo proposto em 1922, mas a sua concretização só virá a ocorrer no contexto das comemorações do meio centenário da aventura em 1972), muitas foram, de facto, as manifestações em que a sua acção foi celebrada como uma espécie de irrupção do melhor heroísmo quinhentista em pleno século XX.

A esta luz, ganha sentido a grandiloquência que foi posta na adjectivação do feito: o hidroavião surgia metaforicamente comparado às caravelas, como se fosse uma nave que tinha sulcado «ares nunca dantes navegados», e os aviadores cantados como herdeiros directos do Infante D. Henrique (tido por especialista em náutica, tal como o era Gago Coutinho) e, sobretudo, de Pedro Álvares Cabral (sublinhava-se que Sacadura também era Cabral). Dir-se-ia que o passado estava a regressar ao futuro. E alguns jornais brasileiros afinaram pelo mesmo diapasão. Assim, para o *Correio Paulistano* (31.3.1922), naquela viagem, tinha sido o «velho Portugal heróico que ressurgia na grandeza do seu passado de epopeia pelo arrojo e pela audácia dos seus galhardos filhos, o génio da raça, que dormitou secular-

mente, reenceta as façanhas do ciclo homérico dos descobrimentos. A terra de Nun'Álvares, dos Gamas, a Pátria do príncipe taciturno e sonhador de Sagres envia os nautas do azul a renovar, *como navios que singram nuvens*, o gesto lendário de Pedro Álvares Cabral» (in *Portugal-Brasil. A hora gloriosa da raça*, 1922, VII. Os itálicos são nossos).

Diga-se que a iconografia também deu expressão visual a esta analogia. Num postal colorido, editado sob a epígrafe «Glória aos aviadores portugueses», figuravam: os dois «nautas», tutelados pelos anjos glorificadores (o da trombeta e o da coroa de louros); o escudo português e a esfera da bandeira do Brasil, com o lema positivista, «Ordem e Progresso», ladeando a representação do hidroavião; na parte de baixo, foi pintada a partida de Pedro Álvares Cabral e a sua chegada ao Novo Continente, perante a curiosidade dos nativos. Por sua vez, os motivos impressos no selo comemorativo da primeira viagem aérea de Portugal para o Brasil iam no mesmo sentido. Com efeito, nele se pode ver, em organizações paralelas: as figuras dos Presidentes da República de ambos os países; as datas de 1500 e de 1922; os retratos de Gago Coutinho e de Sacadura Cabral; o Pão de Açúcar e a Torre de Belém; a caravela de Pedro Álvares Cabral e o desenho do aparelho que os aeronautas pilotaram.

Como se vê, desde os discursos políticos, passando por relatos jornalísticos e por expressões simbólicas, tudo confluía para se exaltar, de uma maneira mais subliminar ou mais explícita, a gesta dos Descobrimentos, exploração historicista que visava desencadear efeitos de auto-estima e de regeneração nacional, de modo a caldear-se, como nas comemorações anteriores, o fomento do patriotismo com o sonho imperial. E se é verdade que se aceitava (e se saudava) a independência do Brasil, a recriação de uma espécie de viagem virtual de «Pedro Álvares Cabral» a bordo do «Lusitânia» funcionava como uma segunda «redescoberta» imaginária, agora em hidroavião. No entanto, tudo isto só ganha o seu verdadeiro sentido se se perceber o que é que, em última análise, se pretendia: continuar a mobilizar a opinião pública portuguesa para a necessidade de se defender o que restava do Império.

Como facilmente se aceita, a associação de uma visão (mitificada) do Brasil com o comemoracionismo regeneracionista português (que aliava patriotismo, nacionalismo e imperialismo) foi facilmente integrada e desenvolvida pelo Estado Novo salazarista, que tudo fez para que a representação brasileira nas comemorações de 1940 fosse significativa. E esta foi a conjuntura em que, finalmente, se implantou uma estátua de Pedro Álvares Cabral num espaço público de Lisboa. Também aqui este atraso é sinal de que a sua posterioridade não havia merecido um interesse prioritário, quando a comparamos com a de outros navegadores, a começar pelo Infante, por Vasco da Gama e por aqueles (Diogo Cão, Bartolomeu Dias) que deram rosto à chamada «estatuária de capelo», promovida pelo Estado Novo desde os inícios da década de 1930. As razões já ficaram esboçadas: o comemoracionalismo ligado ao ciclo imperial tinha por alvo privilegiado a aventura portuguesa em África e no Oriente, tendo em vista a defesa de direitos históricos, critério que o renovado colonialismo europeu, invocando capacidades efectivas de ocupação e de civilização, punha em causa.

Na verdade, Vasco da Gama foi nobilitado tanto no contexto das comemorações camonianas, como em 1898, na passagem do 4º centenário da sua chegada à Índia. E, recorde-se, os seus restos mortais receberam honras panteónicas logo em 1880, quando as suas cinzas foram transferidas — tal como os (presumíveis) restos mortais de Camões — para os Jerónimos. Nada de parecido acontecerá com Pedro Álvares Cabral, nem em 1900, nem em qualquer outra data posterior (a sua sepultura encontra-se em Santarém, e a sua panteonização só ocorreu em 1966, mas em cenotáfio). E algo de semelhante se deu com a perpetuação da sua memória em pedra.

É certo que, no seguimento das comemorações da independência do Brasil, foi anunciado esse propósito (1926). Contudo, a ideia ficou na gaveta. E o mesmo aconteceu ao projecto que, em 1933, foi pensado para Santarém. Só no contexto das comemorações de 1940 houve vontade política para concretizar a homenagem. Oferecida pela colónia portuguesa do Rio, uma sua estátua foi finalmente erguida num cruzamento de ruas da

capital do país (topo norte do jardim da Estrela). E não deixa de ter significado o facto de ela ser uma cópia da que se encontra no Rio, na Praça da Glória.

No entanto, a maior participação brasileira no comemoracionismo português ocorreu vinte anos depois, nas festas do 5º centenário da morte do Infante D. Henrique (1960). Referimo-nos à visita de Juscelino Kubitschek de Oliveira, realizada nesse âmbito. Significativamente, o Estado Novo decretou feriado nacional para o dia do falecimento do filho de D. João I (4 de Março) e possibilitou que houvesse dispensa de trabalho nas cidades que, sucessivamente, foram visitadas pelo convidado oficial do jubileu — o Presidente da República do Brasil.

Juscelino recebeu autênticos banhos de multidão (particularmente em Lisboa e no Porto) e foi o convidado de honra numa cerimónia há muito desejada por Salazar: uma romagem a Sagres, onde se realizou um desfile náutico internacional, tendo como cenário o mar que banha o promontório. Esta iniciativa contou com a presença de veleiros da Bélgica, Dinamarca, Espanha, França (3), Holanda, Noruega, Portugal (com a «Sagres»), República Federal Alemã, bem como de oito vasos de guerra pertencentes a treze países. A intenção de todo este espectáculo era clara. Segundo o próprio programa das comemorações, «Sagres é um Padrão vivo e natural a *lembrar aos peregrinos* a época culminante da sua história. No promontório ciclópico, viveu um gigante, que foi, em verdade, pela Epopeia que imaginou, frente à imensidade do mar oceano, onde o cabo avulta... Dominando a época — encarnando-a! — ergue-se em Sagres o vulto de Henrique, aquele que, como disse Fernando Pessoa, é 'o único imperador que tem, deveras, o globo do mundo em sua mão'» (*Programa Geral das Comemorações do V centenário da morte do Infante D. Henrique*, 1960. Os itálicos são nossos).

Frise-se que, no decurso da década de 1950, o problema da descolonização havia ganho uma maior radicalidade. Nas principais Colónias portuguesas, tinham-se formado vários movimentos de libertação, e as disposições dos organismos internacionais, incluindo a ONU, exigiam o reconhecimento do direito dos povos à autodeterminação e à independência.

O que era recusado pelo Estado Novo. O investimento feito nas comemorações henriquinas de 1960 reavivou o propósito — conquanto num contexto cada vez mais difícil — de mostrar ao estrangeiro a existência de uma unidade interna em relação à política colonial. Daí, o grande esforço que foi feito para que estivessem presentes representações internacionais, mesmo de países que não concordavam com a orientação do Governo português.

Mais uma vez foi dado ao Brasil um lugar de destaque neste tipo de cerimónias. Recorde-se que Portugal já havia participado, activamente, nas festas da restauração pernambucana (1954). E, em 1960, tratava-se de mostrar — utilizando a retórica da época — que o «filho», apesar de emancipado, apoiava o «pai», como se estivesse a negar às outras Colónias aquilo que ele mesmo havia conquistado. Por outro lado, esta convivência objectiva vinha ao encontro do plano, que alguns políticos há muito sustentavam, para se consolidar a constituição de uma Comunidade Luso-Brasileira. E a realização de jogos entre atletas de ambos os países insere-se, obviamente, neste projecto.

Por sua vez, é ainda neste mesmo contexto que tem de ser entendida, no auge da luta dos povos das Colónias portuguesas pela sua independência, um dos modos como o Governo de Lisboa se associou às comemorações da passagem dos 150 anos da independência do Brasil. Marcelo Caetano — que havia substituído Salazar como Presidente do Conselho — aceitou entregar, com pompa e na presença dos Presidentes das Repúblicas de ambos os países, as cinzas de D. Pedro à Nação brasileira. (Em Portugal, ficou somente o seu coração, doado por testamento à cidade do Porto). E não será difícil detectar intenções políticas no gesto. A par do reforço da chamada Comunidade Luso-Brasileira, ele pretendia demonstrar que a negação do reconhecimento do direito à independência das Colónias em luta não era uma questão de princípio, mas de facto, pois insinuava-se que elas, afinal, ainda não reuniam as condições necessárias para serem novos «Brasis» em África (Fernando Catroga, 1990, 470).

O fim do Império

244

O que se seguiu durante a década de 1960 não foi de molde a confirmar estes sonhos imperiais serôdios. O imaginário e o simbólico criavam uma realidade virtual que, cada vez mais, ia perdendo base de sustentação. Em Fevereiro/Março de 1961, começou a guerra colonial, e Salazar respondeu com a célebre palavra de ordem: «para Angola, rapidamente e em força»; na Índia, os territórios de Goa, Damão e Diu foram invadidos (17 e 18 de Dezembro de 1961); em África, a guerra, iniciada em Angola, logo se estendeu à Guiné e, depois, a Moçambique (Setembro de 1964). Com isto, Portugal ficou mergulhado numa aventura que durará até à revolução de 1974, quando culminou um ciclo histórico de quinhentos anos. E, como o «regresso» à «casa europeia» não pôde ser preparado por um regime incapaz de compreender os novos tempos, o Estado Novo ficou indissolúvelmente enlaçado ao desfecho da situação bélica que não soube evitar.

Faltar-se-ia à verdade se não se dissesse que, nos seus primórdios, a opção militar contou com um inequívoco apoio popular. Nos quadros mentais da população — socializados por um planificado sistema de ensino e de ritos — estava arreigada uma visão patriótica e imperial da história pátria. No entanto, o desgaste humano e financeiro da guerra, a crescente percepção de que o problema só podia ter uma saída política, as divisões internas do regime, a agudização dos conflitos sociais, a entrada em cena de novos protagonistas nas lutas políticas (a juventude), a evolução no interior da própria Igreja, a política externa das grandes potências, foram alguns dos factores que, a par do choque petrolífero e das suas incidências na economia internacional e portuguesa, minaram aquele apoio. E a crise acelerou-se quando o descontentamento começou a atravessar as próprias Forças Armadas, tanto mais que as necessidades de alargamento das suas bases de recrutamento fizeram com que o tradicional elitismo castrense entrasse em perda. Com esta «democratização», a instituição que, em 1926, derrubou a I República e que sempre foi um dos sustentáculos mais sólidos do Estado Novo, virá também a ser o seu coveiro. De tudo isto nasceu o

25 de Abril de 1974, cujo programa inicial, hesitante na matéria, rapidamente evoluirá para teses descolonizadoras. No entanto, uma interrogação se impõe: a extinção da realidade referenciada pelos principais mitos cívicos, de talha predominantemente nacionalista-imperialista, terá provocado, só por si, a «morte» imediata destes últimos? Respondemos que não.

Ritualismo comemoracionista e educação cívica

Como se escreveu atrás, em Portugal, após a Revolução Liberal (1820), os cultos cívicos não se afirmaram como uma religião cívica propriamente dita, tanto mais que se desenrolaram num quadro que quis evitar os excessos da experiência revolucionária francesa e em que o Estado nunca abdicou de uma posição regalista em relação à Igreja. Foi assim durante a Monarquia Liberal, cuja Carta Constitucional conferia ao rei uma dupla legitimação: ele era rei hereditário e pela «graça de Deus», não obstante também se reconhecesse a primazia da soberania nacional. Deste modo, os ritualismos cívicos promovidos pelo novo poder não implicavam qualquer separabilidade entre a Igreja e o Estado. Ao contrário, este tutelava a Igreja, funcionalizando o clero e impondo o catolicismo como religião oficial.

Não se pode olvidar, contudo, que, após 1880, muitas das principais manifestações comemorativas tiveram características diferentes. As mais importantes nasceram da iniciativa da sociedade civil (intelectuais, associações de jornalistas, estudantes, centros escolares, agremiações maçónicas, etc.) e, em termos doutrinários, inspiravam-se no positivismo comtiano (e, como denunciou o poeta socialista Antero de Quental, no exemplo do «pão e circo» oferecido pela III República). Mas, também aqui, houve um explícito distanciamento crítico das teses do positivismo ortodoxo e, portanto, das ideias de Comte acerca da institucionalização de uma nova Igreja: a da religião da humanidade. Desta, os seus discípulos portugueses limitaram-se a valorizar as práticas comemoracionistas, inserindo-as numa religiosidade apostada em interiorizar princípios inspirados numa moral social e cívica. Daí o seu cariz secularizado e, em alguns casos, de oposição.

É que as suas funções e finalidades não se escudavam em qualquer entidade transcendente, mesmo de índole deísta. E as expectativas para onde apontava a sua pedagogia situavam-se no plano imanente do horizonte histórico, pelo que não pressupunham, à Rousseau, qualquer julgamento ou crença na vida *post-mortem*. Quando muito, assistiu-se a uma certa sacralização da ideia de Nação (e de Pátria) e à elevação da história, não só a fonte de virtudes cívicas, mas também a prova de que valia a pena lutar pela realização do bem comum, dado que o futuro saberia reconhecer os méritos dos seus maiores, libertando-os do esquecimento através da memória colectiva (Fernando Catroga, 2001). Assim sendo, compreende-se que o primeiro grande cortejo comemorativo que a capital do país viu desfilar — o de Camões, em 1880 — tivesse sido logo qualificado como «a primeira procissão, que se fazia em Lisboa, sem cruz alçada nas mãos de um devoto» (*Almanach Camões*, 1880).

O cariz secular destas manifestações recebeu mesmo uma contra-resposta dos meios católicos. Para fazer face a práticas que, criando uma nova hagiografia cívica, podiam conduzir à subalternização da hagiografia religiosa, a Igreja lançou, em 1895, as festas do centenário de Santo António. Para isso, mobilizou mais de cem mil pessoas para um cortejo em Lisboa, manifestação que não deixou de provocar incidentes. Por outro lado, em 1894, a Monarquia, que havia periclitado com a (falhada) revolta republicana do Porto (31 de Janeiro de 1891), tomou uma posição mais activa na comemoração do centenário do Infante D. Henrique, dando particular destaque à sua condição de cavaleiro da Ordem de Cristo.

Seja como for, o modelo dominante era de cariz secular, orientação que a I República, ao declarar a separação das Igrejas do Estado (Abril de 1911), e ao laicizar a educação e a escola, incluindo todo o tipo de juramento, reforçou. Deus foi exilado não só do ensino, mas das cerimónias e actos políticos, judiciais e militares.

Diga-se que, em boa parte, o Estado Novo teve a sua raiz na onda de choque provocada pela obra descaticizadora da I República, regime apostado em neutralizar religiosamente o Estado e, na linha de Jules Ferry, em

realizar o ideal do ensino obrigatório, gratuito e laico, de modo que a escola, qual «nova igreja cívica do povo», pudesse «fabricar» cidadãos emancipados da tutela religiosa e devotados ao culto da Pátria e ao cumprimento da *virtù* republicana. Ora, se é verdade que o salazarismo tudo fará para recatolicizar as elites (e o país), o certo é que não optou por uma ruptura no que respeita tanto às heranças de cunho patriótico e imperial, como ao modelo das práticas comemoracionistas, em vigor, pelo menos, desde 1880.

É certo que a aliança do Estado Novo com a Igreja católica não deixou de se repercutir na carismação das festas cívicas, em particular nas referentes a momentos inaugurais. Nestas, a autoridade religiosa passou a estar activamente presente, apelando, não raro, para a protecção de um Deus providencialista e padroeiro, tal como o catolicismo tradicionalista o representava. Contudo, como as duas componentes — o poder temporal e o poder espiritual — não se misturavam, e como Salazar nunca abdicou, mesmo com a Concordata de 1940, de alguns dos instrumentos regalistas vindos dos regimes anteriores, a análise das manifestações ligadas ao cultualismo político do Estado Novo (comemorações, estatuária, filatelia, numismática, toponímia) convida a perceber que a relativa recatolicização da festa cívica não fez diluir a sua especificidade. O contrário foi mais frequente, através de uma prática que selava o compromisso tácito existente entre o temporal e o espiritual, em ordem a cumprir-se, sem se pôr em causa a primazia temporal do Estado, a grande divisa programática do regime: Deus, Pátria e Família.

Os espaços da religiosidade cívica

Espectáculos rituais, as comemorações sacralizavam (civicamente) o *tempo* e o *espaço* em que tinham lugar. Quanto a este ultimo aspecto, foi o que aconteceu, em Lisboa, com a estátua de Camões (inaugurada em 1867) e com a respectiva praça (local privilegiado pela primeira celebração camoniana em 1880, por vários cortejos cívicos, e pelo «*Dia da Raça*»,

em 1924), bem como com os Jerónimos, velho panteão do rei D. Manuel, eleito «altar cívico da Pátria», quando, em 1880, passou a sepultar as presumíveis cinzas do Épico e as de Vasco da Gama. Esta mesma zona dos Jerónimos — completada pela Torre de Belém — foi palco de algumas das festas do centenário da viagem à Índia (1898) e virá a receber o nome de «Praça do Império», em cujo centro se instalará (1901) a estátua de Afonso de Albuquerque, o símbolo máximo da força portuguesa no Oriente. E compreende-se que a estratégia de recuperação de modelos, heróis e espaços, realizada pelo Estado Novo, tenha também escolhido a mesma área para a Exposição Histórica do Mundo Português em 1940. É que ela possuía «uma grandiosidade que dificilmente poderá ser excedida», tendo face a face os Jerónimos e o Tejo, dois símbolos que, na linguagem oficial, resumiam «a epopeia em pedra e o poema de prata dos Descobrimentos» (Augusto de Castro, 49).

Em termos cívicos, tão sacralizado como os Jerónimos foi, sem dúvida, o espaço de Sagres. Já em 1839, devido a uma iniciativa de Sá da Bandeira — impulsionada pela «redescoberta» de África, depois da perda do Brasil (1822) —, ali tinha sido colocada uma lápide evocativa; e, em 1882-1884, a Sociedade de Geografia havia proposto a construção de um monumento em honra do Infante. No entanto, se a presença do promontório está praticamente ausente do centenário de 1880, ela reaparece, com toda a ênfase, nas comemorações de homenagem ao Infante D. Henrique (1894) e, posteriormente, durante o Estado Novo. De facto, Salazar virá a dar grande importância à mitificação de Sagres e da sua pretensa «escola náutica», processo que caminhou a par com o da glorificação de Henrique, o Navegador, e com o reforço dos laços entre nacionalismo e sonho imperial.

Na verdade, depois de Camões, o Infante D. Henrique virá a ser o herói mais realçado. E a sua própria figuração foi ganhando novos contornos. Se, até ao aparecimento do retrato anónimo da *Crónica dos Feitos da Guiné*, de Zurara (livro inédito até 1841), ela teve por referência o rosto de barba e sem chapéu que está no portal dos Jerónimos, depois daquele acontecimento e da descoberta dos painéis de Nuno Gonçalves (1882), ficou

vincada a sua fisionomia — com bigode e chapelão —, ícone que as comemorações de 1894, as do Duplo Centenário em 1940 e, por fim, as de 1960, assim como a estatuária, a numismática e a filatelia, ajudarão a popularizar. E o facto do filho de João I ter sido cavaleiro da Ordem de Cristo justifica o maior investimento feito pelo Estado Novo: a sua evocação, em concomitância com a de D. Nuno Álvares Pereira (militar, mas depois monge) e com a de seu irmão D. Fernando (mártir que morreu no cárcere em Marrocos), possibilitava a recatolicização da heroicidade cívica e da explicação dos Descobrimentos. Simultaneamente, o perfil religioso e o exemplo de abnegação destes «grandes portugueses» sugeriam que o católico e celibatário António de Oliveira Salazar era a sua encarnação reactualizada, inferência que não é um produto da imaginação historiográfica, pois alguma iconografia e retórica da época não deixou de apontar para essa analogia (Fernando Catroga, 1996, 593-94).

Os mitos (re)fundadores

Nos finais da década de 1840, o historiador Alexandre Herculano deu um golpe de morte no mito do milagre de Ourique, segundo o qual Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques, quando este lutava contra os mouros. É certo que a evocação do primeiro rei não tinha sido esquecida pelos livros oitocentistas de divulgação histórica, e que o castelo de Guimarães foi-se fixando como «berço» da Nação. Mas é um facto que a passagem do 7º centenário da sua morte (6 de Dezembro de 1885), num momento em que a *questão colonial* estava na ordem do dia (relembre-se a célebre Conferência de Berlim), passou relativamente esquecida. Prova de que, nesta conjuntura, a «mais-valia» simbólica que se retirava dos Descobrimentos era politicamente mais rendível do que a resultante da exploração dos mitos fundacionais.

Com o salazarismo, as coisas alteraram-se, em parte. Os manuais e textos de divulgação histórica, sem nunca deixarem de enfatuar a gesta

imperial, empenharam-se, contudo, em articulá-la com a heroicidade das origens, estratégia que, como se sabe, teve o seu momento máximo nas comemorações de 1940, sintomaticamente iniciadas por Salazar no citado castelo. Através delas, o Estado Novo pretendeu festejar, em simultâneo, a *fundação* — arbitrariamente colocada em 1140 — e a *refundação* da Pátria (1640). No entanto, toda a retórica e cenografia dos festejos estavam apon-tadas para consagração da ideia de Império e do próprio Salazar.

Em suma: se o mito de D. Afonso Henriques já tinha antecedentes (tal como o que lhe será correlato, o de Viriato, guerreiro lusitano que comba-teu os romanos), o salazarismo deu-lhe um novo alento: não só continuou a insinuar a veracidade do milagre de Ourique, como intensificou a cam-panha tendente a santificar o fundador. E, para atenuar alguns defeitos da sua personalidade, o regime chegou mesmo a aconselhar que o rei primor-dial fosse representado, não como um filho que se rebelou contra a mãe, ou como uma espécie de *condottieri* de um bando de guerrilheiros, mas, numa exploração analógica com Salazar, como um «Chefe», cuja luta contra os «infiéis», tal como a de S. Luís, o tornava merecedor de beatificação.

Entretanto, com a mesma intenção (re)fundadora, ganhou força outra evocação: a da batalha contra os castelhanos em Aljubarrota (14 de Agosto de 1385) e a do seu herói, D. Nuno Álvares Pereira, condestável que, depois de ali ter saído vencedor, virá a optar pela vida religiosa. E são evidentes as similitudes deste processo com aquele outro que, em França, desaguou na beatificação de Jeanne d'Arc. Com efeito, também em Portugal, na mesma conjuntura, se detectam esforços, vindos igualmente dos meios conservadores e tradicionalistas, para se recatolicizar o imaginário nacional (relembre-se que o milagre de Fátima data de 1917), e para se combater o laicismo da República. Os discípulos portugueses de Charles Maurras, agru-pados no movimento *Integralismo Lusitano*, já tinham feito de D. Nuno Álvares Pereira o padroeiro da Nação; e, em 6 de Novembro de 1918, Bento XI consagrou-o como beato (decreto *Clementissimus Deus*). Entretan-to, sob o lema «*Pela Pátria*», formou-se a *Cruzada Nacional D. Nun'Álvares Pereira* para popularizar o culto, movimento que, posteriormente, se inte-grará no Estado Novo.

Tudo isto contribuiu para fazer de D. Nuno Álvares Pereira um dos grandes símbolos do nacionalismo português. Ele protagonizava um ideal rico de significado educativo, nomeadamente porque, com as alterações provocadas pelo golpe militar de 28 de Maio de 1926, o novo poder político (de onde virá a destacar-se Salazar) se alicerçava numa nova aliança com o Exército e com a Igreja. O Estado Novo irá escolhê-lo para padroeiro da Mocidade Portuguesa e da Legião Portuguesa (agrupamentos paramilitares e nacionalistas criados na década de 1930, segundo os modelos nazis e fascistas), ao mesmo tempo que incentivava o mito da batalha de Aljubarrota e da sua face mais popular, a heroicização da célebre *Pa-deira*, figura feminina que entrou na lenda por ter morto alguns castelhanos com a pá do seu próprio forno.

Por sua vez, o mosteiro da Batalha — monumento mandado erguer por D. João I, num local próximo da peleja e logo transformado em panteão da dinastia de Avis — já tinha recebido um reforço de sacralidade cívica, quando, em 1921, debaixo das suas abóbadas — e não sob qualquer profano Arco de Triunfo —, ali foram depositadas as cinzas e acesa a chama em honra do chamado Soldado Desconhecido, culto cívico a que o Estado Novo dará continuidade. O mesmo acontecerá com a estatuária consagrada dos mortos pela Pátria na I Guerra, erguida, tal como no exemplo francês, nas principais vilas e cidades do país. Iniciada sob a I República, esse projecto prolongar-se-á sob o novo regime.

Simbologia Nacional

Os símbolos nacionais conferem uma representação quase totémica ao patriotismo. Por eles, a Nação ganha «une forme de nature esthétique» (Guimar, 1990, 181), modo de reconhecimento e de integração das contradições regionais e sociais existentes dentro da territorialidade coberta pela sua una e indivisa soberania. Este tipo de representação, que tem raízes na Revolução Francesa, foi desenvolvido pela III República e teve

fortes influências em Portugal, sobretudo devido à acção dos republicanos (Catroga, 1991, 430-440).

A *Marseillaise* — o velho *Chant de guerre pour l'armée du Rhin*, composto por Rouget de Lisle (1792) — transformou-se, rapidamente, no «premier des hymnes modernes, à la différence de ses chants autour desquels se reconnaissait l'Europe monarchique à l'âge de l'absolutisme, l'expression volontaire d'une conscience nationale» (Michel Vovelle, 1986, 85). No entanto, este percurso — um pouco como o da bandeira —, nem se impôs de imediato, nem foi aceite sem controvérsias. De certa maneira, somente com a consolidação da III República se assistiu à sua institucionalização, em 1879, como «hino da Pátria».

Porém, os valores que a canção veicula — a liberdade, o patriotismo e a aspiração a um mundo novo — fizeram com que o seu poder emocional e congregador, típico da música vocal, fosse utilizado em momentos de resistência, mesmo em outros países, como aconteceu em algumas manifestações dos republicanos portugueses, onde, a partir da década de 1870, ele era cantado, a par com o hino *Maria da Fonte*. Assim sendo, não surpreende que aqueles não aceitassem os hinos ligados à Monarquia Constitucional como autênticos símbolos nacionais. Uma conceituada revista do professorado, por eles influenciada, perguntava em 1909: «Existe um hino nacional? Parece que toda a gente responde: — Não!» (J. Alves de Sousa, 1909, 171). Com os olhos postos no exemplo da *Marseillaise*, os republicanos sabiam que a música coral disciplina a multidão, interiorizando os traços impalpáveis, mas reais, da interdependência política (Ihl, 23). Pelo que o hino nacional «devia ter uma letra e música que a todos os portugueses satisfaça» (Sousa, 172). Esse seria o caso da canção que, nascida da crise do *Ultimatum* (lançado em 11 de Janeiro de 1890 pela Inglaterra contra Portugal, a propósito das fronteiras do sul de Moçambique e do acesso ao mar), funcionou como uma espécie de cântico de guerra (virtual) contra o imperialismo britânico e como um eco do clima patriótico da época. Chamou-se-lhe *A Portuguesa* e tinha letra de Henrique Lopes de Mendonça e música de Alfredo Keil.

A República, instaurada em 1910, transformá-lo-á em hino nacional. Mas o seu conteúdo não exalta a liberdade e o advento de um mundo novo. Releva, antes, os feitos dos «heróis do mar» e da «Nação valente», num contexto condicionado pela *questão colonial* e pela consciência decadentista. Daí que, também tente levantar, de novo, o nome de Portugal, fundo patriótico e imperial que talvez ajude a compreender por que é que, na linha da sua política em relação à bandeira, aos feriados nacionais e ao Panteão Nacional, o Estado Novo não o pôs em causa, apesar da sua génese republicana.

A bandeira: do azul e branco ao verde e vermelho

Não vamos fazer aqui a descrição da polémica levantada a propósito da criação de uma nova bandeira nacional em 1910 (João Medina, 1994, x, 143-168). Recorde-se que, ao contrário do debate francês que se seguiu à queda de Luís Napoleão Bonaparte, não se tratava de confirmar a oficialização de um símbolo anterior. Com efeito, em França, a bandeira tricolor era a bandeira que, independentemente das muitas vicissitudes por que passou, constituía uma referência patriótica desde a Revolução. Em Portugal, a República ousou impor um novo símbolo nacional, rejeitando o anterior (branco e azul), identificado com um dos ramos da Casa de Bragança.

Recorde-se que, imediatamente antes da Revolução Liberal, os laços, ou topes, dos chapéus militares eram escarlates e azuis escuros (decreto de 7 de Janeiro de 1796). Alguns anos depois, um novo decreto (19 de Maio de 1806) precisou que as cores oficiais seriam o azul ferrete e o escarlate, e determinou que as mesmas insígnias também deviam ser usadas nas barretinas. Contudo, o documento mais importante, no que toca aos símbolos de vocação nacional, foi a carta de lei de 13 de Maio de 1816, que legislou sobre a unificação dos símbolos do Reino Unido de Portugal, do Brasil e Algarves, «d'aquém, e d'além mar em África». Com efeito, o Príncipe Regente ordenou o seguinte: «que o Reino do Brasil tenha por Armas uma

Esfera Armilar de Ouro em campo azul»; «que o Escudo Real Português, inscrito na dita Esfera Armilar de Ouro em campo azul, com uma coroa sobreposta, fique sendo de hoje em diante as Armas do Reino Unido de Portugal e do Brasil, e Algarves e das mais Partes integrantes da Minha Monarquia»; «que estas novas Armas sejam por conseguinte as que, uniformemente, se hajam de empregar em todos os Estandartes, Bandeiras, Sellos Reais, e Cunhos de Moedas, assim como em tudo mais, em que até agora se tenha feito uso das Armas precedentes. E esta se cumprirá como nela se contém» (in José de Campos e Sousa, 1965, 7).

Como é lógico, a revolução vintista teve de se defrontar com o problema das representações simbólicas. Manuel Gonçalves Miranda, alegando que o reino de Portugal era o único que não tinha laço nacional, propôs, em Cortes, que as novas insígnias passassem a ter por cores o «verde salsa e o amarelo ouro» (tons que serão adoptados pelo Império brasileiro). Contudo, o alvitre não agradou aos deputados. Estes aderiram, antes, à proposta de Manuel Trigoso de Aragão Morato, que defendia o azul e o branco, com este argumento: essas tinham sido as cores do escudo de D. Afonso Henriques. Foi assim que, por decreto de 23 de Agosto de 1821, se determinou que «haverá um Laço Nacional, composto na forma do modelo junto, das cores Brancas, e Azul, por serem aquelas que formaram a divisa da Nação Portuguesa desde o princípio da Monarquia em mui gloriosas épocas da sua história»; «Usarão de Laço Nacional no Chapéu, ou Barretina, todos os Oficiais, e Soldados do Exército, e Armada Portuguesa; bem como todos os Empregados Públicos, tanto Civis, como Militares, de qualquer Ordem Hierárquica, ou Graduação que sejam». «A todos os Cidadãos, que não são compreendidos no Artigo antecedente, é permitido usar Laço Nacional.» (in José Campos e Sousa, 1965, 10).

Perante estes signos, compreende-se melhor o gesto de D. Pedro junto ao ribeiro de Ypiranga. É que, segundo o relato presencial do padre Belchior Pinheiro de Oliveira, o regente do Brasil terá arrancado o tope azul e branco, que ostentava no chapéu, deitou-o por terra e, com a espada desembainhada, gritou: «Laço fora, soldados! Viva a independência, a liberdade, e a separação do Brasil» (in José de Campos e Sousa, 1965, 11).

Com a queda do vintismo em 1823, D. João VI, por carta de lei de 18 de Junho, substituiu o azul e branco pelo azul e vermelho, regressando o laço, ou tope, às cores anteriores. No entanto, em 15 de Outubro de 1830, um decreto da Regência repôs a bandeira azul e branca. E será esta que, em 8 de Julho de 1832, a guarnição do brigue «Conde de Vila-Flor» cravará na areia da praia, em Arenosa de Pampelido, dando início à invasão liberal que levará à derrota de D. Miguel.

Por sua vez, este, que reinou entre 30 de Julho de 1828 até 26 de Maio de 1834, «teve como bandeira nacional uma signa branca, e nela as armas reais» (José de Campos e Sousa, 1965, 15).

De acordo com a opinião de alguns especialistas, o azul e o branco eram as cores das armas reais, desde 1185 (reinado de D. Sancho I), por estas razões: o branco, representa a pureza e a obediência; e o azul, a temperança, a inocência e a piedade. Porém, de acordo com outras opiniões, elas também remetiam para «um recôndito simbolismo maçónico, ou recordavam as vestes de N.^a Senhora da Conceição» (José de Campos e Sousa, 1965, 15). Qualquer que tenha sido a sua origem e programada semântica, o certo é que, na modernidade, as duas cores ficaram identificadas com a causa da Revolução Liberal. Consequentemente, é compreensível a devoção que as gerações ligadas às lutas contra o absolutismo nutriam em relação à bandeira azul e branca. Todavia, para muitos adeptos do regime instaurado em 5 de Outubro de 1910, esta presença nos combates pela liberdade não bastava para representar o conceito republicano de Nação.

A esta luz, como é que a República criou a actual bandeira nacional portuguesa? Logo a 24 de Outubro de 1910, o Ministério do Interior (António José de Almeida) publicou o seguinte diploma: «considerando que a bandeira é o símbolo da Pátria, e importando definir e resolver sobre a representação moral da nacionalidade, hei por bem nomear em comissão, para apresentar um projecto de bandeira ao Governo Provisório da República, Abel Acácio de Almeida Botelho [escritor], Columbano Bordalo Pinheiro [pintor], primeiro tenente da armada António Ladislau Parreira,

capitão de artilharia José Afonso de Pala e José Chagas [publicista]» (Recorde-se que chefiava o Governo Provisório o positivista Teófilo Braga). Com esta decisão, iniciou-se um debate que envolveu amplos sectores da opinião pública, bem como a apresentação de dezenas de modelos alternativos.

Um número muito significativo de propostas (27 em cerca de 50 alvitre) apostava na republicanização dos símbolos, mas defendia a manutenção, como fundo, do azul e branco. Por exemplo, essa era tanto a opinião de Sampaio Bruno, como a do próprio autor da letra de *A Portuguesa* (o novo hino nacional), conquanto Henrique Lopes de Mendonça achasse que a coroa devia ser substituída pelo «barrete frígio» da tradição republicana e revolucionária. Mas, de todos os projectos que se limitavam a renovar a anterior bandeira, o que teve maior adesão foi o apresentado por Guerra Junqueiro.

O poeta justificou-o deste modo: «a bandeira nacional é a idealidade duma raça, a alma dum povo, traduzida em cor. O branco simboliza a inocência, candura unânime, pureza virgem. No azul há céu e mar, imensidade, bondade infinita, alegria simples. O fundo da alma, visto com os olhos, é azul e branco». Em síntese: as suas cores teriam de consubstanciar a «alma nacional», ou o «espírito do povo», bem como as suas maiores encarnações históricas. Assim, deste fundo azul e branco iria emergir «o braço magnânimo; em campo de heroísmo, — vermelho ardente, sete castelos fortes, inexpugnáveis, cinco quinas sagradas e religiosas, e à volta, num abraço bucólico, duas vergontes de louro e de oliveira», constituindo, deste modo, «o escudo marcial e rural de um povo cristão de lavradores, que, semeando, orando e trabalhando, organizou uma Pátria». Não havia lugar, porém, para a coroa, porque ela se tinha transformado, «há mais de dois séculos, numa nódoa sinistra», pelo que, sem ela, «o nobre estandarte» não teria «mancha», ficando o escudo glorificado «com um diadema épico de estrelas: estrelas de sangue e estrelas de ouro, estrelas que cantem e que alumiem. Substituíam-se apenas o borrão infame por um círculo de astros imortais» (in José de Campos e Sousa, 1965, 25).

A polémica foi viva e os próprios positivistas ortodoxos brasileiros não deixaram de apresentar as suas sugestões. No contexto dos apoios e conselhos que imediatamente deram a Teófilo Braga, e que iam desde a pressão sobre o Governo do Brasil para um rápido reconhecimento do novo regime, até à recusa da política dos seus correligionários portugueses em relação à Igreja (que colidia com os ditames de Augusto Comte sobre a necessidade de se respeitar a liberdade religiosa e de ensino, e de se recusar o divórcio), o grupo liderado por Miguel Lemos e R. Teixeira Mendes opinou, igualmente, sobre o novo símbolo da Nação portuguesa em discussão.

Mais especificamente, em telegrama enviado a Teófilo Braga (datado de 28 de Shakespeare de 122, segundo o calendário positivista, isto é, de 7 de Outubro de 1910, dois dias depois da revolução), afirmavam esperar que, também nesta matéria, Comte servisse de inspiração, devendo a bandeira republicana conservar as «cores e símbolos que proclâmão concurso nóssa raça, sublime evolução humanidade. Permitti fraternalmente sugerir basta mantendo escudo substituir coroa por caravela [foi Miguel Lemos que teve a ideia deste símbolo], emblema espontâneo grandes navegações, Lusíadas, e filiação revolução franceza, recordando armas Paris. Que a diviza Ordem e Progrêssio propôsta pelo Mestre povos regenerados rezuma enfim programa republicano, atestando mais uma vês que *O homem se agita e a humanidade o condús*» (in R. Teixeira Mendes, 1911, 2).

Por razões que se prendem com o peso do sector republicano apostado em simbolizar um corte com o regime anterior e em ir ao encontro de cores que já circulavam, pelo menos desde o início da década de 1880, no clubismo do movimento antidinástico, aquela comissão, quase nove meses depois de ter sido nomeada (decreto de 19 de Junho de 1911, in *Diário do Governo*, n.º 141, 20 de Junho de 1911) propôs, e a Assembleia Constituinte decretou, a escolha que, de certo modo, o poder revolucionário já havia adoptado: «A Bandeira Nacional é bipartida verticalmente em duas cores fundamentais, verde escuro e escarlata, ficando o verde do lado da tralha. Ao centro e sobreposto à união das duas cores, terá o escudo das Armas

Nacionais, orlado de branco e assentando sobre a esfera armilar manuelina, em amarelo e avivada de negro». Em termos proporcionais, o verde ocupa dois quintos do comprimento, e este tem uma vez e meia a altura da tralha; a esfera armilar — centrada entre as duas cores e equidistante em altura — conta, como diâmetro, metade da tralha.

O verde e o vermelho — em muitos casos combinadas com outras — foram, de facto, as cores que receberam um acolhimento mais entusiástico, ainda que em versões diversas, como a que colocava ao centro um losângulo com a esfera armilar, sob um fundo amarelo, num claro diálogo com a bandeira do Brasil (projecto de A. Rigaud Nogueira); a que, em faixa horizontais, inseria uma outra (branca) entre o vermelho e o verde e, ao centro, inscrevia a esfera armilar; ou ainda a que propunha o verde e o azul, com o escudo ao centro, encimado por uma estrela, símbolos que, numa outra versão, aparecem num pano de fundo vermelho e branco, etc.

Qual o significado das cores e símbolos que acabaram por vingar? De acordo com a comissão encarregada de decidir, a bandeira teria de sintetizar o princípio da soberania popular, ou melhor, da «vontade nacional», assim como o seu «direito à vida no conflito universal». À luz deste desiderato, o azul foi rejeitado não só pela sua associação à Monarquia, mas também porque seria sinal de pouca virilidade e de «carácter dissolvente». Ao invés, o vermelho impunha-se como uma «das cores fundamentais, por ser a cor combativa, quente, viril, por excelência», lembrando o sangue e incitando à vitória. Além do mais, essa cor já tinha feito parte do estandarte do grande rei D. João II. Por sua vez, vermelha havia sido a bandeira da Comuna de Paris (1848), e os revoltosos de 31 de Janeiro de 1891, no Porto, tinham hasteada a bandeira do *Centro Republicano Federal 15 de Novembro* (data que homenageava a implantação da República no Brasil), igualmente vermelha, afinal a cor do federalismo português desde os inícios da década de 1870.

No entanto, o verde não era estranho às manifestações desta facção. É certo que ele evocava a cor da cruz de Avis. Mas também simbolizava a esperança e era a cor que Augusto Comte indicava para conotar a regene-

ração da humanidade, lição que os ideólogos do republicanismo português, a começar por Teófilo Braga, tinham bem presente, tanto mais que a bandeira brasileira também a mostrava. Por sua vez, a combinatória do verde com o vermelho não era nova na tradição do movimento republicano. E, no decurso da jornada que conduziu ao 5 de Outubro, os pendões hasteados pelos carbonários tinham essas tonalidades. Pelo que não surpreende a sua adopção, de facto, logo a seguir à vitória.

Ora, mais importante do que criar uma bandeira nacional era popularizar e interiorizar a sua representatividade sintética, assim como os seus efeitos identitários e pedagógico-cívicos. Sublinhe-se que, mesmo antes de ela estar oficializada, os novos governantes não perderam tempo em cultuá-la, associando, não por acaso, o recentemente instituído feriado nacional de matriz mais patriótica — o *1º de Dezembro* — à divulgação do novo hino e ao culto da «festa da bandeira» (decreto de 22 de Novembro de 1910). Com efeito, logo em 1 de Dezembro de 1910, o pendão verde e vermelho foi usado nos cortejos cívicos que se realizaram em Lisboa, os quais, partindo um do Município de Lisboa (casa de cujas varandas se proclamou a República) e, o outro, do alto da Avenida da Liberdade (onde se tinha dado o confronto decisivo em termos militares), se juntaram nos Restauradores (aqui, desde 1886, estava levantado o obelisco de homenagem aos que, em 1640, reconquistaram a Independência). Por tudo isto, não espanta que, nos anos seguintes, o novo regime tenha dado uma particular atenção à promoção deste rito cívico.

A análise dos signos inscritos no símbolo nacional não deixa de revelar, igualmente, a posição mais geral do republicanismo português perante a história. É que, se, por um lado, o novo regime prometia a ruptura, por outro lado, não deixava de recorrer a argumentos historicistas para se legitimar, necessidade que se tornou tanto maior quanto mais o movimento ganhou contornos desenhados pelo sonho de regeneração da grandeza colonial perdida. Portanto, partindo desta perspectiva — numa interpretação evolutiva e continuísta da ideia de Nação (embora, ao invés das leituras conservadoras, esta fosse exaltada como uma entidade de vocação

democrática) —, o corte tinha de conciliar heranças, de simbolizar expectativas e de saber casar a proclamada dimensão universalista da epopeia portuguesa com o sentimento patriótico, em crescendo nos primórdios de Novecentos.

É assim lógico que tenha ganho curso esta interpretação: a cor verde simbolizava a esperança no porvir; e a escarlata, o sangue, a energia e a força. (A cor vermelha já existia na bandeira com os castelos, aposta por D. Afonso III; a cor verde era a da cruz de Avis, acrescentada à bandeira de D. João I). As quinas representariam os cinco escudetes, em azul, da cruz de D. Afonso Henriques, posteriormente substituída pelos cinco escudetes em cruz, alusão às cinco bandeiras que o primeiro rei tomou aos mouros na batalha de Ourique. Os seus besantes simbolizariam as peças mais apreciadas em armaria, e significariam a soberania; por sua vez, os castelos, que rodeiam as quinas, a conquista do Algarve por D. Afonso III, isto é, a unificação do território. Num outro plano, a esfera armilar, manuelina, continuava a simbolizar os Descobrimentos, embora se diferenciasse da que representava o escudo de armas do Brasil, pois «contém armilas a figurar a concepção cosmogónica do Mundo que os portugueses descobriram» (J. R. da Costa Júnior, 1963, 5-6). Também não se pode olvidar que ela ainda dava guarida — conquanto num plano secundário — ao azul, ao branco e ao amarelo, cujas conotações remetiam para os primórdios da nacionalidade.

Leituras deste tipo não colidiam, no essencial, com os valores nacionalistas defendidos pelo Estado Novo. Daí, o prolongamento de interpretações como as que, vindas da I República, Tomás de Barros, em inúmeras reedições do seu livro didáctico, ensinava: a bandeira nacional tem ao centro o escudo de Portugal sobre a esfera armilar; as quinas representam os cinco reis mouros vencidos em Ourique por D. Afonso Henriques (modo indirecto de insinuar o milagre das origens); os cinco pontos brancos, que se vêem em cada quina, referem-se às cinco chagas de Jesus Cristo, e os sete castelos as derradeiras conquistas de terras aos mouros, feitas por D. Afonso III (Tomás de Barros, 1945, 117). Deste modo, o emblema consignava, simbo-

licamente, a heroicização e a sacralização das origens e do apogeu, e compaginava-se não só com as releituras de índole nacionalista e imperial, mas também com o projecto estadonovista de recatolicização do destino (providencialista) da Nação, a saber: no passado, dar «novos mundo ao mundo» (Camões); no presente, libertar o Ocidente da invasão dos novos infiéis — o comunismo ateu.

A génese e o desenvolvimento do culto da bandeira foram acompanhados pela instauração e popularização dos feriados nacionais. Como se sabe, estas celebrações quebram a banalidade do tempo quotidiano, fazendo irromper um tempo-outro, sob os auspícios da entidade que se pretende celebrar (Christian Amalvi, 1984, 421-471). E, se o modelo se encontra na festa arcaica e no calendário religioso, o feriado cívico (e nacional) está directamente ligado ao processo de politização (e secularização) das sociedades modernas.

Em Portugal, sob a Monarquia, alguns feriados políticos eram marcados pelo ciclo de vida da família real e pela celebração da outorga da Carta Constitucional (29 de Abril de 1826) e do seu juramento (31 de Julho do mesmo ano). Mas, a República laica não só anulou todos os feriados religiosos e monárquicos, como instaurou, de imediato (13 de Outubro de 1910), os dias *1 de Janeiro* (em honra da humanidade), *31 de Janeiro* (celebração da falhada revolta republicana de 1891), *5 de Outubro* (queda da Monarquia), *1º de Dezembro* («autonomia da Pátria»), *25 de Dezembro* (secularizado, este passou a ser o *Dia da Família*) como feriados nacionais. Posteriormente, foi ainda celebrado o *3 de Março* (presumida data da descoberta do Brasil).

O Estado Novo, explorando a sua ambiguidade como regime (instaurará uma República unitária, indivisível, corporativa e autoritária) não porá em causa, por razões tácticas — e para não alienar o apoio que os republicanos mais conservadores deram à fundação do novo regime — esta calendarização: virá a repor, somente, alguns feriados de cariz religioso, sobretudo após a entrada em vigor da Concordata (1940). No entanto, em 1952, foram introduzidas algumas alterações, embora se continuasse a

respeitar os feriados civis mais importantes (*5 de Outubro, 1º de Dezembro, 1º de Janeiro, 10 de Junho e 25 de Dezembro*). A grande novidade consistiu no fim dos feriados do *31 de Janeiro* (evocação dos precursores da República) e do *3 de Março*, e na passagem do *10 de Junho* a «*Dia da Raça, de Portugal e de Camões*». E, no decurso do Estado Novo, esta última data foi elevada a festa cívica anual mais importante, não obstante ter assumido características predominantemente militares durante o período da guerra colonial (1961-1974). Na verdade, a partir de 1963, o momento mais alto da cerimónia consistia na atribuição de condecorações aos que se tinham distinguido (muitos a título póstumo) nas guerras coloniais (Maria Isabel João, 2002, 138). Com isto, o *10 de Junho* sobrepôs-se, em importância, à celebração do *1º de Dezembro*.

Também nesta matéria o salazarismo não inovou. Como se viu, o *1º de Dezembro* foi instaurado pela República, que o fez coincidir com o dia da «festa da bandeira». E o *10 de Junho* já tinha sido celebrado em 1880, e, sob a I República, voltou a sê-lo. De facto, após o 5 de Outubro de 1910, aquela data foi escolhida, pela Câmara Municipal de Lisboa, para feriado municipal, em substituição do dia de Santo António. Esta edilidade sentia-se herdeira do sucesso de 1880, pelo que promovia, anualmente, cerimónias de homenagem ao poeta junto do seu monumento, não raro sob a forma de cortejos cívicos. No entanto, o dia nunca ganhou o estatuto de feriado nacional, exceptuando o ano de 1920, quando, por decreto, o Governo fez coincidir a evocação do falecimento de Camões com o «dedicado à inauguração dos monumentos concelhios em homenagem aos portugueses mortos pela Pátria na Grande Guerra em África, na França e no Mar» (Lei n.º 983, de 4 de Junho de 1920). É certo que os festejos do 4º centenário do nascimento do poeta (1924) foram consagrados ao «Dia da Raça», e que, por decisão oficial (Lei n.º 1783 de 25 de Maio de 1925), o 10 de Junho de 1925 ao «Dia de Portugal» (alguns, como o integralista Fernando Sousa, sugeriam mesmo que este se devia designar «Dia da Raça Portuguesa»). No entanto, estas decisões não implicaram o seu reconhecimento como um feriado nacional institucionalizado. Este estatuto requeria uma deliberação anual.

A situação foi modificada pelo decreto n.º 17171, de 29 de Julho de 1929, promulgado pela Ditadura Militar, já com Salazar como Ministro das Finanças de um governo liderado por Artur Ivens Ferraz. Na verdade, a nova disposição reafirmou os feriados republicanos, com duas excepções apenas: o *1º de Dezembro*, antes dedicado à «autonomia da Pátria», passou a comemorar, mais explicitamente, a «restauração da Independência»; e o *10 de Junho*, o dia «comemorativo da Festa de Portugal». Assim sendo, este só a partir daqui ficou oficialmente reconhecida como feriado nacional (Luís Oliveira Duarte, 2001, 75-83).

Por sua vez, após a revolução democrática de 25 de Abril de 1974, os feriados anteriores mantiveram-se, mas foram introduzidos mais dois: o *1º de Maio* e o dia *25 de Abril*. Se o reconhecimento do primeiro revela as intenções progressistas da revolução, integrando uma jornada que, no Estado Novo, havia sido de luta, o que ocorreu com a caracterização do segundo não deixa de indiciar o peso identitário da mitologia nacional — socializada como memória histórica desde o século XIX —, mesmo numa conjuntura em que se descolonizava e se procedia à destruição do regime que melhor a soube explorar.

Com efeito, houve o imediato propósito de, embora continuando a festejá-lo, retirar ao dia *10 de Junho* a qualificação de «Dia da Raça, de Portugal e de Camões», devido à exploração abusiva que o salazarismo havia feito da efeméride. O «Dia de Portugal» devia coincidir com a comemoração do aniversário da própria revolução democrática — o *25 de Abril*. No entanto, perante os inúmeros protestos que surgiram, a situação anterior foi imediatamente reposta (em 1977), com ligeiras alterações: o *25 de Abril* passou a celebrar somente a *Liberdade*, e o *10 de Junho* o «Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades». Prova evidente de que, ao contrário do caso francês (*14 Juillet*), as exigências de consenso nacional lidam mal com o culto da Pátria simbolizado por acontecimentos políticos recentes, os quais, em vez de unirem, como se acreditava no calor das festas revolucionárias — particularmente no *1º de Maio* de 1974 —, começaram a dividir.

Não deve admirar esta reacção, se se tiver presente o cariz politicamente transversal da adesão ao núcleo forte do Olimpo cívico português, que se foi hegemонizando a partir da segunda metade do século XIX, e que só a conjuntura revolucionária parecia ir pôr em causa. Mas, qual foi a atitude dos novos poderes democráticos quando se reiniciou o novo ciclo comemorativo dos feitos que mobilizaram o país um século antes, agora num contexto em que os dividendos políticos, a retirar das evocações, teriam perdido todo o seu valor?

De facto, numa onda imparável, as antigas Colónias declararam a sua independência na sequência do 25 de Abril de 1974, extinguindo-se, num ápice, um Império que ainda não há muito a propaganda do Estado Novo prometia ser eterno. No entanto, a necessidade de não se olvidar o passado — tal como a Espanha não o fazia em relação a Colombo — levou o Governo, em 22 de Novembro de 1986, a criar a Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, com a finalidade específica de «celebrar alguns marcos importantes dos Descobrimentos, com especial relevo para a passagem do cabo da Boa Esperança (1487), a chegada à Índia (1498) e a descoberta do Brasil (1500)» (Decreto-Lei n.º 391/86). No entanto, os tempos tinham mudado. Daí, a pergunta: a intensidade da ruptura terá sido bastante para destruir a sobrevivência de uma memória histórica tão enraizada, mesmo quando o seu referente mais directo já não existia?

Comparando as justificações oficiais apresentadas com as de há um século e, sobretudo, com as esgrimidas durante o Estado Novo, nota-se, como primeira diferença, a ausência de qualquer visão dos Descobrimentos de tipo cruzadístico, bem como um claro empenho em mostrar as potencialidades de modernização que a aventura portuguesa no mundo possuiria. Com efeito, segundo o citado Decreto-Lei, «os Descobrimentos de há 500 anos tiveram lugar num momento histórico em que o povo português, ultrapassada grave crise interna e externa, se lançou de forma coesa, sistemática e arrojada na prossecução de novos objectivos, cuja realização assegurava a identidade e independência nacional, se inseria na defesa e projecção dos valores cristãos, e contribuiu decisivamente para a abertura das vias de comércio internacional».

Devido a estes factores, o sucesso da empresa marítima é apresentado como uma consequente e precursora aplicação de princípios de racionalização e de gestão planificada, que a modernidade desenvolverá, e cuja lembrança, pelos seus efeitos positivos no presente, se impunha. Como escrevia o documento: «o carácter científico, a cuidadosa preocupação, a definição firme de objectivos e a sua prossecução merecem ser recordados». Esta perspectiva foi melhor explicitada no *Plano estratégico da CNCDP*, aprovado depois de Outubro de 1995, já sob governação socialista: importava realçar o significado simultaneamente nacional e universal das Navegações, assim como a ideia de que estas representaram um «avanço científico e tecnológico que deu ao mundo os seus actuais contornos geográficos e que, pondo em contacto povos e culturas, contribuiu para que a humanidade se passasse a compreender, pela primeira vez, na sua dimensão universal».

Em certo sentido, as comemorações tinham-se desenrolado, desde as últimas décadas de Oitocentos, à luz de uma visão *lusocêntrica* e *eurocêntrica* do mundo, tópica desadequada à era da pós-descolonização. Por isso, o novo discurso oficial dispensou o vocabulário da apologética anterior — «missionar», «civilizacionar», «civilização ocidental», etc. —, distanciando-se da própria expressão «Descobrimentos». Recorde-se que o Decreto de 1986 já falava na importância de posicionar as Descobertas «no contexto das relações com os países para cuja formação e integração universal» contribuíram. E o *Programa estratégico* ia mais longe, assumindo uma posição crítica em relação ao eurocentrismo, ao declarar: «a própria expressão 'descobrimento' comporta um evidente eviesamento eurocêntrico. Porque, sendo descobridores, os portugueses (os europeus) foram também descobertos. O seu olhar sobre os outros não deve obliterar a forma como os outros nos olham ou como eles se olham em si mesmos».

Não é esta a ocasião para se fazer o balanço da concretização de todos estes propósitos. Seja como for, parece indiscutível que, com o encerramento do ciclo do Império, também se iniciou o fim da necessidade de se comemorar, à século XIX, as suas glórias. Tal não significou, porém, o apagamento da sua memória. É que, socializada pela tradição e pelo ensino — no qual os ritos cívicos desempenharam um papel não despidendo —,

o núcleo forte da mitologia nacional pôde manter-se por necessidades de auto-estima e de identidade, mesmo numa conjuntura em que o Estado-Nação clássico está a ser ultrapassado. Portanto, será errado ver nos imaginários sociais uma espécie de reflexo mecânico da realidade para onde acenam. Aqueles, enquanto mitemas, podem ter uma esperança de vida cujo termo será estulto prognosticar.

Caso existam dúvidas acerca da sua capacidade de perduração, atente-se no teor de um inquérito publicado nas vésperas das comemorações dos 30 anos da revolução do 25 de Abril de 1974 e feito a oficiais das Forças Armadas que participaram no derrube da ditadura (*O Público*, n.º 5145, 24 de Abril de 2004, 2-4). Responderam 372, numa taxa de resposta de 67,6% e numa cobertura de 60% do número de inquiridos previamente recenseado. Do entrecruzamento e hierarquização das opiniões dadas às muitas questões postas, resultou este perfil político: hoje, eles são homens de esquerda e europeístas. E algumas das suas opções concretas são interessantes para o nosso propósito de agora. Assim, sobre as figuras e acontecimentos da história de Portugal que consideram mais relevantes, 76% indicaram, em primeiro lugar, o *25 de Abril*, isto é, a revolução que eles mesmos ajudaram a fazer. Todavia, 60% colocaram, na posição imediata, *as descobertas do caminho marítimo para a Índia e para o Brasil*, à frente da *adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia* (49%). Depois, elegeram: a *Restauração de Portugal em 1640* (34%); a *instauração da República em 1910* (32%); e a *batalha de Aljubarrota* de 1385 (31%). Só 1 % destacou a importância do golpe militar do *28 de Maio de 1928*, de onde nascerá o Estado Novo de Salazar.

As respostas à pergunta, «se tivesse de escolher as três figuras da história de Portugal que mais admira, que nomes escolheria?», são igualmente ricas de significado. Não obstante o seu revolucionarismo e o seu anti-salazarismo, 40% deram primazia ao mito fundador (*D. Afonso Henriques*) e ao rei, não muito cultuado, mas que a historiografia portuguesa aprecia como o mais importante impulsionador da política dos Descobrimentos

— *D. João II*. Depois, situaram boa parte da galeria de heróis edificada desde as últimas décadas do século XIX, a saber: *Infante D. Henrique* (27%), *Marquês de Pombal* (27%), *Luís de Camões* (24%), *D. Nuno Álvares Pereira* (19%), *Vasco da Gama* (13%).

Geração formada durante o Estado Novo e, portanto, imbuída do núcleo forte da mitologia nacional socializada desde Oitocentos, o teor das respostas não deve surpreender. Mas elas também mostram que os mitemas, apesar de construídos, possuem uma espécie de vida própria, pelo menos no sentido em que não estão estritamente dependentes das condições materiais que lhes deram origem. Ao contrário, eles revelam alguma capacidade de sobrevivência, tanto mais que — conquanto em outros contextos — continuam a ser ensinados e reproduzidos tanto através da escola, como de ritos cívicos e da própria transmissão oral, interiorizando-se como memória histórica.

É hora de concluir. Como primeira nota, parece evidente que, em Portugal, a festa cívica se expressou, predominantemente, em termos comemoracionistas, justificados por um fundo teleológico e historicista, mesmo quando este surge aliado à sacralidade religiosa (Estado Novo). Dir-se-ia que a consciência da pobreza do presente incitava à exploração da «mais-valia» que se pensava poder extrair das grandezas do passado. O que provocou a inevitável gemação do fomento da auto-estima nacional com os sonhos imperiais. E se estas intenções já são detectáveis nas comemorações camonianas de 1880 e nas que se lhe seguiram, elas alcançaram a sua apoteose no Duplo Centenário em 1940. Quer isto dizer que o salazarismo soube fazer suas as interpretações que, desde o século XIX, caracterizaram a história pátria como um autêntico panteão. Bem vistas as coisas, o Estado Novo, se secundarizou certas figuras e acontecimentos anteriormente enaltecidos — exemplo: o Marquês de Pombal (déspota iluminado, que expulsou os jesuítas nos finais do século XVIII) —, reforçou a importância de outras já cultuadas, como as de D. Afonso Henriques, D. Nuno Álvares Pereira, Infante D. Henrique. Em simultâneo, deu uma orientação mais estadual à festa

cívica, ao inseri-la numa «política do espírito» totalizadora, isto é, num projecto que, doutrinado pelo ex-futurista António Ferro, se inspirava nos modelos de propaganda ideológica não só alemães e italianos, mas também soviéticos. Para se concretizar este plano de «formação das almas», foi criado, logo em 1933, o Secretariado de Propaganda Nacional.

Assim sendo, percebe-se por que é que só uma análise situada na média duração poderá apreender as continuidades e rupturas existentes neste processo, e explicar por que é que os protagonistas que democratizaram e descolonizaram o país em 1974 ainda se reconhecem — mesmo sem quaisquer intenções neocoloniais — na hagiografia cívica construída a partir dos finais de Oitocentos. Na verdade, só os mais apressados poderão pensar que esta foi uma criação exclusiva do salazarismo, e nunca entenderão que o enraizamento do Estado-Nação implicou não só uma (difícil) luta pela racionalização burocrática da política, mas também exigiu um forte e permanente investimento no campo simbólico, em ordem a inocular-se ideias, valores e comportamentos capazes de cimentar o elo social e de conduzir ao devotamento cívico, imperativo que tem no «morrer pela Pátria» a sua máxima exigência sacrificial.

BIBLIOGRAFIA

Almanach Camões para 1881, Lisboa, 1880.

AGULHON, Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, 1979.

AMALVI, Christian, «Les 14 Juillet. Du *Dies Irae* à jour de fête», in Pierre Nora *et al.*, *Les Lieux de mémoire. I - La République*, Paris, 1986.

ANDRADE, Luís Miguel de Oliveira, *História e memória. Restauração de 1640: do liberalismo às comemorações centenárias de 1940*, Coimbra, 2001.

ARENDT, H., *Le Système totalitaire*, Paris, 1972.

ARNAUD, Pierre, *Le Militaire, L'écolier, le gymnaste. Naissance de l'éducation physique en France (1869-1889)*, Lyon, 1991.

BACZKO, Bronislaw, «Former l'homme nouveau. Utopie et pédagogie pendant la Révolution Française», in *Libre*, n° 8, 1980.

- BACZKO, Bronislaw, «Le Calendrier républicain. Décreter l'éternité», in Pierre Nora *et al.*, *Les Lieux de Mémoire. I. République*, Paris, 1984.
- BARROS, Tomás de, *Sumário de história de Portugal*, 18.^a ed., Porto, 1945.
- BELLAH, Robert N., «La religion civile aux États-Unis», *Le Débat*, n.º 30, mai, 1984.
- BUISSON, Ferdinand, *La Foi laïque. Extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, 1912.
- CAILLOIS, Roger, *O Homem e o sagrado*, Lisboa, 1988.
- CASTRO, Augusto de, *A Exposição do mundo português e a sua finalidade nacional*, Lisboa, 1940.
- CATROGA, Fernando, *A Militância laica e a descristianização da morte em Portugal*, 2 vols., Coimbra, 1988.
- CATROGA, Fernando «Os primórdios do 1.º de Maio em Portugal. Festa, luto, luta», *Revista da História das Ideias*, vol. 11, 1989.
- CATROGA, Fernando, *La Religiosité civique du républicanisme pendant la période de propagande*, Paris, 1990.
- CATROGA, Fernando, *O culto cívico de D. Pedro IV e a construção da memória liberal*, Coimbra, 1990a.
- CATROGA, Fernando, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, 2 vols., Coimbra, 1991.
- CATROGA, Fernando, *Festa cívica, história e política*, Lisboa, 1991.
- CATROGA, Fernando, *Ritualizações da história*, Lisboa, 1996 (ver Luís Reis Torgal).
- CATROGA, Fernando, *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, Coimbra, 1999.
- CATROGA, Fernando, *Memória, história e historiografia*, Coimbra, 2001.
- CHAMBAT, Pierre, «La Messe republicaine», in *Traverses*, n.ºs 21-22, 1987.
- CONTAMINE, Phillipe, «Mourir pour la patrie», in Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire. II. la Nation****, Paris, Gallimard, 1986.
- COSTA, Pietro, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'Età delle rivoluzioni*, Bari, 2000.
- DÉBORD, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, 1971.
- DEVALLON, Jean, «Les fêtes révolutionnaires: une politique du signe», *Traverses*, n.ºs 21-23, 1981.
- DURKHEIM, Émil, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1968.
- DUVIGNAUD, Jean, «La fête civique», Guy Dumur *et al.*, *Histoire des spectacles*, Paris, 1965.
- DUVIGNAUD, Jean, *Fêtes et civilisations*, Paris, 1984.
- GARCIA, Manuel Emídio, «As comemorações cívicas em honra e para gloria da Humanidade», in Francisco Xavier Esteves, *Album litterario comemorativo do terceiro centenario de Luiz de Camões*, Porto, 1880.
- GILLIS, John R. (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton, 1994.
- GUIOMAR, Jean-Yves, *L'Idéologie nationale. Nation, représentation, propriété*, Paris, Champ Livre, 1974.
- GUIOMAR, Jean-Yves, *La Nation entre l'histoire et la raison*, Paris, 1990.
- HAYES, Charlton J. H., *The Historical evolution of modern nationalism*, New York, 1950.
- IHL, Olivier, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996.

- JOÃO, Maria Isabel, *Memória e império*, 2 vols., Lisboa, 1999.
- MILO, Daniel, «Le nom des rues», in Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire. II. La Nation****, Paris, 1986.
- NORA, Pierre, «Le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson. Cathédrale de l'école primaire», in P. Nora, *Les Lieux de Mémoire — La République*, Paris, 1986.
- ORY, Paul, «La République en fête. Les 14 juillet», *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 241, 1980.
- OZOUF, Mona, *L'École, l'église et la république. 1871-1914*, Paris, 1963.
- OZOUF, Mona, *La Fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, 1976.
- PEREIRA, Firmino, *O Centenário do Infante D. Henrique. Livro comemorativo do centenario henriquino*, Porto, 1894.
- PINHEIRO, Magda, *O Liberalismo nos espaços públicos: a memória das revoluções através dos monumentos que as celebram*, Oeiras, 2000.
- PLENEL, Edwy, *La République inachevée. L'État et l'école en France*, Paris, 1997.
- ROUSSEAU, «Du Contrat social», *Œuvres complètes*, t.º II, Paris, 1971.
- ROUSSEAU, *Lettre a Mr. D'Alembert sur les spectacles*, Genève, 1984.
- SAIAL, Joaquim, *Estatuária portuguesa dos anos trinta. 1926-40*, Venda Nova, 1991.
- SANTOS, Francisco Reis, «O Tricentenário de Camões em 1880. O acordar da nação e o movimento republicano», in Luís Montalvor et al., *História do Regimen Republicano em Portugal*, Lisboa, 1935.
- SCHAEFFER, Boyd C., *Le Nationalisme. Mythe et réalité*, Paris, 1969.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, 1982.
- SOUSA, J. Alves de, «Hino Nacional», *Educação Nacional*, XIII anno, n.º 647, 7-II-1909.
- TOCQUEVILLE, Aléxis, *Da Democracia na América*, Cascais, Principia, 2001.
- TORGAL, Luís Reis, José Amado Mendes e Fernando Catroga, *História da história em Portugal. Séculos XIX-XX*, Lisboa, 1996.
- VARGUES, Isabel, *A Aprendizagem da cidadania em Portugal: 1820-1823*, Coimbra, 1997.
- VIROLI, Mauricio, *Republicanesimo*, Roma-Bari, 1999.
- VOVELLE, Michel, «La Marseillaise. La guerre ou la paix», in Pierre Nora et al., *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1986.
- WINOK, Michel, «Jeanne d'Arc», in Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire. III. Les Frances. 3. De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992.
- WUNENBURG, Jean Jacques, *La Fête, le jeu et le sacré*, Paris, 1977.