

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 15

# *Rituais e Cerimónias*



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1993

## O PERFORMATIVO CERIMONIAL

### Da praça pública à televisão

*"Sabemos demasiado acerca da importância das cerimónias e dos ritos nas mais diversas sociedades para nos permitirmos decretar que determinado facto não tem importância sob o pretexto de que constitui apenas um rito"*

Robert N. Bellah, *A religião civil na América*

Não é fácil delimitar o conceito de cerimónia. Quer nos situemos do ponto de vista da linguagem quotidiana, quer o examinemos sob o ângulo das ciências sociais e humanas — antropologia, sociologia, história —, estamos bem longe de um emprego homogéneo ou consensual da palavra cerimónia, mas, ao invés, perante um uso impreciso (ao nível do senso comum) ou flutuante (ao nível das abordagens de diferentes campos disciplinares ou de diferentes autores).

"A cerimónia corresponde a uma série formal de actos que mostram, em geral através de métodos tradicionais, uma atitude de reverência ou o sentido da excepcional importância de uma ocasião"<sup>(1)</sup>. Esta definição, um tanto vaga, mas operativa, distingue, na cerimónia,

(\*) Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Colaborador da Licenciatura em Jornalismo da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

<sup>(1)</sup> C. Deslisle Burns, "Ceremony - Historical", in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. III-IV, p. 14.

um significante e um significado. O conceito de cerimónia pode ser observado, sob o ângulo formal, como um acto ou uma série de actos *standardizados*, determinados pela etiqueta ou pelo protocolo (significante). Sob o ponto de vista do conteúdo, trata-se de um gesto de reverência ou da celebração de uma ocasião excepcional (significado).

A expressão cerimónia surge frequentemente associada a outros conceitos, nomeadamente aos de rito, liturgia, festa e espectáculo. Cerimónia e liturgia são por vezes apresentadas como sinónimos. No uso corrente, o termo liturgia (gr. *leitourgia*; de *leitos*, público, e *ergon*, obra) é geralmente utilizado para designar a forma exterior, a ordem das cerimónias ou das orações, enquanto o conceito de cerimónia (lat. *caeremonia*, carácter sagrado) associa a referência ao sagrado à noção de sequência de actos *standardizados*. Podemos dizer que liturgia é sinónimo de cerimonial (o processo, a formalidade) e não de cerimónia (o conjunto do acontecimento).

Traçar a fronteira entre cerimónia, por um lado, e festa ou espectáculo, por outro, é menos complexo. A festa (lat. *festa dies*, dia de festa) é, geralmente, entendida como uma manifestação de alegria destinada a comemorar um acontecimento importante ou a celebrar um herói ou um santo, o que não seria aplicável a toda uma série de cerimónias (os funerais, por exemplo). A ideia de espectáculo está estreitamente ligada à representação teatral ou cinematográfica. Não abrange, portanto, pelo menos em sentido estrito, a acepção corrente de cerimónias públicas, que tanto pode designar a posse de um Presidente da República como as sessões parlamentares ou as comemorações do 10 de Junho.

O critério de distinção entre festa, espectáculo e cerimónia reside, segundo Elihu Katz e Daniel Dayan (1983), na relação entre os actores e o público. As cerimónias situam-se a meio caminho entre a festa e o espectáculo. No espectáculo, a separação entre actores e espectadores é rígida, enquanto na festa é ténue. Nas cerimónias a separação existe, mas admite-se a possibilidade de interacções com o público (2). "A cerimónia distingue-se da festa, segundo Jean-Jacques Wunenburger, porque não implica uma participação activa de todos os membros do grupo social. Pressupõe que o contacto com o sagrado

(2) Daniel Dayan e Elihu Katz, "Rituels publics à usage privée: métamorphose télévisée d'un mariage royal", *Annales - ESC*, 38º Ano, nº 1, Janeiro-Fevereiro de 1983, pp. 3-20.

obedece a regras, é limitado e, em suma, está delegado num certo número de eleitos" (3).

Mais complexa é a distinção a estabelecer entre cerimónia e rito. Apesar da inexistência de uma terminologia homogénea neste domínio, podemos considerar que, tradicionalmente, o conceito de rito pressupõe códigos litúrgicos seguidos a rigor, enquanto a cerimónia remete para manifestações menos estruturadas.

Do ponto de vista da antropologia, a existência de um rito requer, no mínimo, três condições: regras precisas; repetição; carácter não utilitário, embora possa visar, em certos casos, a obtenção de resultados empíricos, como, por exemplo, quando se pede ajuda aos deuses a fim de curar determinadas doenças (4).

O rito é "um tipo de cerimónia onde as maneiras de agir, as fórmulas, os gestos e os símbolos empregues são tidos como possuidores de virtudes ou de poderes que lhes são inerentes e susceptíveis de produzir efeitos ou resultados determinados" (5). Esta definição, embora insuficiente (6), tem a vantagem de mostrar que alguns autores apresentam o rito como uma categoria específica de cerimónia.

Numa primeira acepção do termo, os ritos remetem para a magia ou para a religião. Os ritos mágicos são concebidos como actualizações do mito. Os ritos religiosos visam distinguir o sagrado do profano. O conceito de cerimónia engloba, além dos ritos propriamente ditos, outros tipos de acções, ligadas a "representações colectivas" diferentes da mitologia das sociedades antigas ou da vida religiosa.

A antropologia, a sociologia e a filosofia contemporâneas estabelecem, regra geral, a distinção entre "um verdadeiro ritual" e uma "simples cerimónia" (7). Enquanto o "verdadeiro rito" é entendido como actualização do mito, ou seja, uma série de actos repetitivos

(3) Jean-Jacques Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Ed. Universitaires, 1977, p. 48.

(4) Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982, p. 217. Sironneau parte de uma definição do rito segundo Jean Cazeneuve: "acção conforme a uma prática colectiva e cuja eficácia é, pelo menos em parte, de ordem extra-empírica" (Cazeneuve, "Rites", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15).

(5) Emilio Willems, *Dictionnaire de Sociologie* (adaptação francesa de Armand Cuvillier), 2- ed., Paris, Librairie Marcel Rivière, p. 248.

(6) Considerámo-la insatisfatória visto que não faz referência a elementos essenciais à caracterização do rito (regras, repetição, carácter não utilitário).

(7) Mario Pemiola, "Le Rite et le Mythe", *Traverses*, nº 21/22, 1981, p. 19.

que encontra "o seu fundamento e a sua justificação numa narrativa genealógica e numa crença individual ou colectiva, religiosa ou social", a cerimónia traduziria "um comportamento que julgaríamos sistematicamente vazio de sentido, estereotipado, inútil, idólatra, patológico, desesperado" (8).

Cerimónia, liturgia e rito são termos que remetem para "a ideia de séries de actos solenes, repetitivos e codificados, de ordem verbal, gestual e postural, com uma forte carga simbólica" (9). Neste contexto, consideramos a palavra cerimónia mais adequada com vista a designar manifestações da vida pública contemporânea tais como as posses de governantes eleitos, as paradas militares ou as comemorações das efemérides nacionais. No entanto, nem sempre é possível escapar à ambiguidade terminológica reinante, nem evitar, por vezes, à semelhança do que sucede com Claude Rivière, entre outros antropólogos e sociólogos contemporâneos, que as expressões liturgia ou rito sejam empregues como sinónimos de cerimónia.

#### *Ritos versus cerimónias*

Os conceitos de mito e rito são autónomos ou dependentes? Tradicionalmente mito e rito são apresentados como duas faces da mesma moeda: "através do rito o homem repete o gesto exemplar e primordial narrado pelo mito; um acto só se toma real na medida em que imita e repete o modelo" (10).

Esta complementariedade entre mito e rito não deve ser interpretada como dependência absoluta. Mario Pemiola defende a autonomização dos conceitos de cerimónia e rito, emancipando-os da sua tradicional dependência em relação ao de mito. Este autor critica a tendência para negar "à repetição ritual qualquer significação ou qualquer interesse que lhe seja específico" (11). A concepção do rito "como uma simples actualização do mito" é explicada por um preconceito espiritualista da tradição helénico-cristã: "estamos dispostos a reconhecer um sentido e um valor à acção, mas sob a condição de que ela esteja subordinada à palavra e à fé" (12).

(8) *Idem, ibidem.*

(9) Claude Rivière, *Les Liturgies Politiques*, Paris, PUF, 1988, p. 7.

(10) Sironneau, *oh. cit.*, p. 44.

(11) Pemiola, *oh. cit.*, p. 19.

(12) *Idem, ibidem.*

Pemiola parte da etimologia da palavra "cerimónia" <sup>(13)</sup> para demonstrar que se reduziu "a *caerimonia* a uma *carimonia* (de careo, ser privado de, sentir a falta de), seguindo uma etimologia errónea (...)". Com efeito, o termo designava, na Roma antiga, "o próprio ser do divino, o objecto da religião, ou seja, aquilo que se pode traduzir muito aproximadamente pela palavra *sacralidade*. Que cerimónia queira dizer muito mais do que santidade, parece estar provado num texto de Suetónio, que opõe a *sanctitas* dos reis à *caerimonia* dos deuses, indicando este termo que o modo de vida dos deuses é infinitamente superior ao dos soberanos. Não é portanto a uma ausência que a palavra faz referência, mas, pelo contrário, à dimensão ontológica do sagrado (...) " <sup>(14)</sup>.

Por seu lado, Claude Rivière contesta essa tese de "dependência do rito em relação ao mito" com vários argumentos que "a etnologia poderia ilustrar: 1) raramente há correspondência, sequência por sequência, entre o mito e o rito; o rito pode querer dizer mais ou menos do que o mito; 2) alguns povos pobres em mitos têm ritos bastante complexos; 3) o mesmo mito é celebrado através de ritos diversos e a mitos análogos correspondem ritos diferentes, consoante as populações; 4) ritos quase idênticos dizem respeito a mitos totalmente distintos; 5) muitos mitos não têm ritos que lhes correspondam (ex: Narciso); 6) em todo o caso, o significado transmitido por um mito não legitima necessariamente a sua execução; 7) as invenções ou os aproveitamentos de ritos já existentes nalgumas circunstâncias conjunturais graves para a sociedade não pressupõem um referente mítico, mesmo que uma narrativa de justificação ou a integração num 'corpus' de mitos antigos os venha justificar *a posteriori*; 8) alguns ritos subsistem como meras sobrevivências depois do esquecimento do seu significado inicial ou enquanto comportamentos dessacralizados, tomados hábitos sem referência a um *background* mítico; 9) em numerosos casos, o referente do mito não é da ordem do *logos*, do arquétipo, da narrativa de actos iniciais, mas sim da ideologia ou da esperança de uma eficácia simbólica ou real." <sup>(15)</sup>.

Esta tendência para sublinhar a autonomia e o valor próprio

<sup>(13)</sup> Pemiola baseou-se num estudo de Karl-Heinz Roloff intitulado "Caerimonia".

<sup>(14)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(15)</sup> Rivière, *ob. cit.*, p. 14.

do rito em relação ao mito ajuda-nos a pensar a natureza das mitologias e das cerimónias contemporâneas. Se aceitarmos que os ritos de outrora tinham um significado autónomo face aos mitos, podemos ser levados a admitir, por analogia, que as cerimónias públicas contemporâneas têm valor próprio — seja enquanto sobrevivência de uma estrutura mitológica, seja enquanto construção contemporânea motivada por determinado contexto histórico.

De acordo com a definição clássica de Mircea Eliade, o mito é uma história sagrada e verdadeira que explica as origens do mundo. Esta noção "já não funciona na realidade se a aplicarmos a figuras dos dias de hoje consideradas como míticas: De Gaulle, Brigitte Bardot, os Beatles, Maradona, ou mesmo Napoleão ou o automóvel" (16). Certas mitologias contemporâneas, que correspondem a aspectos do quotidiano, trabalhados pelos *media* ou pela publicidade, foram estudadas por Roland Barthes como "sistema semiológico segundo" (ou seja, situado ao nível da conotação) destinado a transformar o ideológico (ou o cultural) em natural: "A relação que une o conceito de mito ao sentido é essencialmente uma relação de deformação" (17).

No domínio da política, o historiador Raoul Girardet sustenta que algumas "ideias-força" da política contemporânea radicam em estruturas míticas ancestrais. Velhas mitologias — como as da Conspiração, do Salvador, da Idade do Ouro ou da Unidade — continuariam a estruturar o imaginário político contemporâneo (Girardet, 1986).

Mircea Eliade, por seu lado, interpreta certos elementos da teoria marxista como actualização e prolongamento de mitos antigos: "(...) a sociedade sem classes de Marx e o conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram o seu precedente mais adequado no mito da Idade do Ouro que, segundo diversas tradições, caracteriza o começo e o fim da História (...)" (18).

Num ensaio recente, Claude Rivière traça uma série de paralelismos entre os mitos do "pensamento selvagem" e as ideologias contemporâneas. Rivière parte das características da ideologia segundo Olivier Rebourg, a fim de aproximar os dois conceitos:

"1 — *Um pensamento partidário*: as ideologias e os mitos

(16) Marc Lits e Gabriel Ringlet, *Récit et Société*, (notas policopiadas), Louvain-la-Neuve, UCL, 1991, p. 11.

(17) Roland Barthes, *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, p. 192.

(18) Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Folio (Essais), 1991, p. 175.

pertencem a comunidades limitadas cujas especificidades entram em conflito com outros grupos. A ideologia, mais combativa, faz uso das razões e das provas, sem menosprezar as estratégias de sedução e de violência, as táticas de censura e de dissimulação dos factos. O mito, mais identificador, opta por legitimar uma situação ligando-a à tradição de ordem específica do grupo, que retira dela o seu sistema de valores, mas, no caso dos mitos messiânicos revolucionários do Terceiro Mundo, pode muito bem tratar-se de enunciar a fundação de uma nova ordem a construir e defender.

2 — *Um pensamento colectivo*: colectivo na sua aceitação, não o é necessariamente na sua elaboração. Perdido nos confins da história oral, o mito parece mais anónimo do que a ideologia, construída eventualmente por autores conhecidos (Marx, Saint-Simon, Fourier, etc. ), mas os materiais originais já seduziram a colectividade antes que um autor, como Moisés em certas obras do Pentateuco, os tenha coligido e os faça adoptar por uma vasta entidade social.

3 — *Um pensamento dissimulador*: a lógica da ideologia, apoiando-se no bom senso ou em determinadas razões, por entre outras, dissimula os seus pontos fracos e quer-se indevidamente generalizadora e indutiva. Enquanto palavra particular e imaginada, o mito, ele próprio, não se define apenas pelo objecto da sua mensagem, mas pela forma como a profere. Com isto, apela para uma descodificação que se opera sempre segundo hermenêuticas variáveis de época para época, em função dos interesses sociais e políticos de um grupo, essencialmente religioso. O código oculta parcialmente a mensagem. A descodificação esconde outras interpretações possíveis.

4 — *Um pensamento justificativo*: por detrás dos artifícios da pseudo-racionalidade ideológica, e para lá da refutação crítica dos adversários, toma-se necessário ler a sugestão de fundação de uma ordem futura. No mito, o imaginário é também posto sob tutela da ordem estabelecida, justificada pelas teogonias, cosmogonias e antropogonias iniciais.

5 — *Um pensamento 'domesticado'*: assim como a ideologia tem por função legitimar a existência e o exercício do poder, o mito está ao serviço do poder religioso e/ou político, solicitando a adesão à ordem institucionalizada: hierarquias sociais, distinções entre aquilo que é permitido e aquilo que é proibido" (19).

(19) Claude Rivière, "Mythes modernes au coeur de l'idéologie (Pistes

As ideologias e as utopias políticas exprimem a nostalgia das origens. As estruturas e os temas míticos tradicionais continuam presentes na sociedade contemporânea. O paraíso perdido, a cidade ideal ou a procura do Graal são temas míticos presentes em várias manifestações políticas, sociais ou culturais, quer se trate de narrativas literárias, de espectáculos, de cerimónias públicas ou da publicidade.

Eliade escreveu a este respeito que "o homem moderno, que se sente e se pretende irreligioso, recorre ainda a toda uma mitologia camuflada e de ritualismos degradados" (20). Isto é, o sagrado mágico ou religioso, afastado pelos movimentos de secularização, "tende a reapropriar-se de um determinado conjunto 'de objectos', seres ou instituições (...)" (21).

Poderemos falar de *verdadeiros* mitos ou de *verdadeiros* ritos a propósito das mitologias e das cerimónias contemporâneas? Se nos fixarmos numa definição restrita e exaustiva do mito e do rito, a resposta será, evidentemente, negativa. Mas se admitirmos que existem — à margem dos conceitos rigorosos de mito e de rito — mitologias e "momentos de ritualidade" (22) que se exprimem nas nossas sociedades, aproximamo-nos de uma via mais fecunda com vista ao estudo das cerimónias públicas.

Postulamos, pois, que a natureza das mitologias contemporâneas não é idêntica à das velhas histórias mágicas e sagradas sobre a fundação do universo. Mas a aceitação deste postulado não significa aderir ao cientismo positivista, negar toda e qualquer dimensão não-racional da vida contemporânea, ou recusar a possibilidade de criação de novas mitologias ou de uma reatualização dos antigos mitos.

A oposição rígida entre ritual (mentalidade primitiva) e racionalidade (mentalidade científica), herança de antropólogos do séc. XIX, impede a compreensão da natureza das cerimónias contemporâneas. É com ironia que o antropólogo Julien Pitt-Rivers põe em causa a distinção do "senso comum" entre ritos e cerimónias, segundo a qual "os primitivos têm *ritos*, mas (...) nós, os racionais,

socio-anthropologiques)", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. XC, 1991, pp. 10-11.

(20) Eliade, *oh. cit.*, p. 174.

(21) Sironneau, *oh. cit.*, p. 189.

(22) Marc Augé, "D'un rite à l'autre" (entrevista com Daniel Fabre), *Terrain*, n.º 8, Abril 1987, p. 74.

temos *cerimónias*" (23). "Em resumo — prossegue Pitt-Rivers — eles (os primitivos) acreditam na eficácia mágica do que fazem, enquanto nós realizamos cerimónias sem acreditar que elas possam mudar o que quer que seja. Como prova de racionalidade parece-me um tanto superficial! A verdade é que no espírito de todos esta oposição mantém-se sólida. O ritual pertence à idade pré-científica, senão mesmo pré-lógica, e à sua representante moderna, a população rural. Assim chegamos à situação actual em que nos recusamos a admitir que praticamos ritos com medo de que nos sejam atribuídos comportamentos primitivos" (24).

*"Tradições inventadas"*

Quando nos referimos, em linguagem corrente ou jornalística, ao cerimonial político contemporâneo, não hesitamos em utilizar expressões como "rituais seculares", "grandes missas políticas" ou "sagração" de novos governantes, a fim de designar os *meetings* eleitorais, os debates televisivos, a proclamação dos vencedores das eleições, certas sessões do parlamento, as viagens de Estado ou os casamentos reais.

Já não está em causa a referência ao mito, mas a polémica sobre o significado das cerimónias ou dos "ritos seculares". Trata-se de uma transferência da sacralidade religiosa para o domínio político? Ou, pelo contrário, a anexação semântica do vocabulário religioso — rito, missa, sagração — tem apenas valor metafórico, sem outro significado?

A resposta requer prudência. As opiniões de antropólogos, etnólogos, filósofos e historiadores dividem-se. Certos autores negam às cerimónias políticas contemporâneas a categoria de rito em sentido rigoroso — isto é, a conotação do sagrado e do religioso —, enquanto outros interpretam a criação de novos "ritos políticos", após a secularização do poder, como uma transferência do sagrado do domínio religioso para o político, provocada por um enfraquecimento, pelo menos conjuntural, da religião.

É pertinente recordar, neste contexto, o livro dos historiadores britânicos Eric Hobsbawm e Terence Ranger sobre "a invenção da

(23) Julien Pitt-Rivers, "La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine", *Les Temps Modernes*, Paris, n.º 488, Março 1987, p. 52.

(24) *Idem, ibidem.*

tradição" (1983), que consiste numa recolha de estudos históricos com um tema comum: a criação de "tradições", na Europa, durante o séc. XIX e até aos princípios do séc. XX. Para Hobsbawm, as "tradições inventadas" correspondem a "uma série de práticas de natureza ritual ou simbólica, normalmente regidas por regras abertas ou tacitamente aceites, que pretendem fazer adoptar determinados valores e normas de comportamento através da repetição, a qual implica automaticamente continuidade com o passado" (25).

No estudo "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914" (26), Hobsbawm apresenta como exemplo destas "tradições inventadas" a criação de hinos e bandeiras nacionais, além de todas as grandes comemorações patrocinadas pelo Estado. Por vezes, estas "neo-tradições" integram-se no quadro de emergência dos Estados-nações e das ideologias nacionais. "Muito recentes, ou antigos mas dramaticamente transformados — explica Hobsbawm —, os grupos sociais recorreram a novos instrumentos com a finalidade de assegurar ou de exprimir a coesão e a identidade da sociedade e de estruturar as relações sociais" (27).

As grandes manifestações cerimoniais — coroamentos, casamentos, funerais, jubileus — correspondem a uma tendência geral, que se desenvolve a partir do séc. XIX, tanto nas monarquias, como nas repúblicas europeias. Apesar da relevância do cerimonial político na Inglaterra vitoriana ou na França da 3ª República, será após a Guerra de 1914-18, com o surgimento dos Estados totalitários e autoritários na Europa que a necessidade de legitimação através de rituais e da referência ao passado histórico terá desenvolvimento mais acentuado. Tratava-se de "utilizar materiais antigos para construir tradições inventadas de novo tipo e com novos desígnios" (28).

Qual é a natureza destas "neo-tradições" que, mesmo se inspiradas em histórias antigas, não se confundem com a Tradição? "(...) Os ritos e os mitos da modernidade — escreve Alain Babadzan, a propósito das 'tradições inventadas' — perderam esta perspectiva *do transcendente* constitutiva das palavras e dos actos através dos quais se exprimem e se propõem à reflexão os princípios de uma Tradição.

(25) J. Hobsbawm e Terence Ranger, *The invention of tradition*, Cambridge University Press, 1983, p. 1.

(26) *Idem*, pp. 263-307.

(27) *Idem*, p. 263.

(28) *Idem*, p. 6.

São 'ritos' e 'mitos' entre aspas, narrativas e celebrações profanas, totalmente secularizadas: os Jogos Olímpicos, os festivais de folclore, os bailes do 14 de Julho ou os desfiles da Praça Vermelha só são 'ritos' e 'tradições' se nos limitarmos a definir o rito como um acontecimento que se repete e a tradição como uma prática que se transmite" (29).

Esta interpretação estabelece, portanto, um corte radical entre os mitos e os ritos contemporâneos, por um lado, e os mitos e os ritos do "pensamento selvagem" ou da crença religiosa, por outro: "O Estado, a nação, o império constituem, de agora em diante, o único Além visado pelas comemorações de massa, que remetem apenas para estas novas entidades, cuja definição e legitimidade se fundamentam, já não no mito, mas na ideologia" (30). O rito político contemporâneo seria, assim, um "simples simulacro ao qual nada mais se pede do que a defesa de desígnios de onde se encontra excluída toda e qualquer dimensão metafísica" (31).

A esta tese de corte radical com o passado contrapõem-se as análises de investigadores como Claude Rivière, Marc Abélès e Jean-Pierre Sironneau, que estudaram as cerimónias contemporâneas do ponto de vista da antropologia e da etnologia. Nessa perspectiva, existiria uma linha de continuidade entre os ritos mágicos ou religiosos e o ritual político contemporâneo, interpretado como um "reinvestimento no domínio do político, das atitudes de religiosidade fortemente enraizadas" (32).

### O religioso e o político

"A meu ver — escreve Claude Rivière — não há uma diferença radical entre a natureza dos rituais religiosos, plenos de tabus, porque agem sobre um sagrado que é perigoso na sua essência, e a de certas cerimónias públicas, onde se manifestam interditos de poder e onde a verdade é orquestrada pelas autoridades" (33). Afinal, "entre o ritual religioso e o laico — prossegue o autor — a diferença é mais ideológica

(29) Alain Babadzan, "Inventer des mythes, fabriquer des rites?", *Archives Eiiropéenes de Sociologie*, tome XXV, 1984, p. 317.

(30) *Idem, ibidem.*

(31) *Idem*, p. 318.

(32) Claude Rivière, *Les Liturgies Politiques*, Paris, PUF, 1988, p. 8.

(33) *Idem*, p. 147.

do que sociológica: o primeiro remete para o outro mundo, enquanto o segundo se limita a este (transcendentalizando-o, sem dúvida), mas qualquer dos dois sublinha as fortes relações dos homens com o poder de determinados valores espirituais, económicos ou políticos" (34).

Marc Abélès estudou a imbricação do político e do sagrado nas sociedades contemporâneas. Em seu entender, "a análise das situações contemporâneas parece enfraquecer parcialmente a ideia de laicização da vida política, em benefício de uma visão menos estritamente evolucionista" (35). Após estudar, de um ponto de vista etnográfico, dois rituais praticados pelo Presidente da República francesa, François Mitterrand (a inauguração da estação de caminhos de ferro de Nevers e a "peregrinação de Solutré"), Abélès vai sustentar a operacionalidade do conceito de rito no estudo das instituições políticas contemporâneas (Abélès, 1987, 1989 e 1990).

A "peregrinação" do Presidente Mitterrand ao rochedo de Solutré, um local pré-histórico situado na Borgonha, corresponde, segundo Abélès, à transformação de um "rito íntimo" em "rito político". Com efeito, durante a Segunda Guerra Mundial, François Mitterrand refugiou-se em casa de uma família desta região, após a sua evasão de uma prisão na Alemanha. A partir de 1946, Mitterrand passou a subir, todos os anos, o rochedo de Solutré, acompanhado de familiares e amigos, relembrando, de forma quase privada, os anos da Resistência. Após ter sido eleito Presidente da República, Mitterrand conferiu dimensão nacional, amplificada pelos *media*, à sua antiga cerimónia privada.

Ao analisar as sequências do ritual, Abélès atribuiu-lhes certos significados simbólicos: "F. Mitterrand tem encontro marcado com a História, no cimo do rochedo: a história muito antiga investigada pelos arqueólogos e as memórias bem mais próximas da Resistência, mas, tanto num caso como no outro, estão em causa a França e a sua grandeza" (36).

A "ascensão" de Solutré configura-se como uma "tradição inventada" quase *ex-nihilo* — poder-se-ia mesmo criar um neologismo, com vista a designar uma tradição criada e assinada pelo

(34) *Idem, ibidem.*

(35) Marc Abélès, "Inauguration en gare de Nevers. Pèlerinage à Solutré", *Les Temps Modernes*, Paris, nº 488, Março 1987, p. 76.

(36) Marc Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, p. 142.

autor, chamando-lhe "egotradição". Contudo, enquanto certos investigadores como Hobsbawm ou Babadzan consideram estas tradições como "simulacros", de algum modo "formas vazias", Marc Abélès entende que "o sagrado é (...) convocado" no caso de Solutré: está em causa o "diálogo entre o homem Mitterrand e a transcendência da França histórica (...)"; é um ritual que "apresenta uma originalidade muito particular, uma vez que introduz uma tradição nova, utilizando símbolos criados na totalidade pelo próprio F. Mitterrand: o local, o estilo da deslocação, a meditação no cimo do rochedo, etc. "; "combinando os registos do familiar e do sagrado, o rito revela, numa súmula surpreendente, as diferentes facetas da personagem F. Mitterrand, e simultaneamente contribui para transformá-lo em herói de uma mitologia, num formidável frente a frente com a Nação e a História"; "aqui não há pompas nem fanfarras, mas sim a representação de uma indefectível fidelidade a uma terra e às gentes entre as quais o presidente combateu" (37).

Na sequência de investigações efectuadas *in loco* — com base em metodologia análoga àquela a que tinha recorrido para estudar as tribos africanas f38) — Abélès concluiu que "ao decretar a separação entre a Igreja e o Estado, a França laica não eliminou a dimensão religiosa inerente ao projecto republicano" (39). As "peregrinações" da Nièvre e de Solutré — ocasião para a evocação de valores transcendentais que "se chamam Nação, República, Terra, Família, História" — revelariam que não há uma "diferença na natureza dos ritos políticos das sociedades tradicionais e daqueles que nos são contemporâneos" (40).

Para Abélès, nos "ritos de soberania" contemporâneos — como o de Solutré — "está representada, à maneira de um espectáculo, a capacidade do eleito assumir a perpetuação da ordem política para além das contingências e dos acasos do presente" (41). Revela-se, deste modo, "a dupla natureza do eleito": por um lado, a sua fragilidade

(37) *Idem, ibidem.*

(38) *Idem, p. 172.* "A abordagem antropológica — escreve o autor — é tão operativa se aplicada ao nosso quotidiano político como ao dos Trobriandais, dos Nuer ou dos Swazi. Permite-nos conduzir a investigação até ao cume do Estado moderno, restituindo os significados e a dinâmica da acção política".

(39) *Idem, p. 144.*

(40) *Idem, ibidem.*

(41) *Idem, p. 145.*

essencial, resultante das próprias regras de jogo da democracia (sujeição ao sufrágio universal, etc.); por outro lado, a necessidade de representar uma garantia de permanência e de coesão para a colectividade (42).

Esta tese da "dupla natureza do eleito" inspirou-se numa espécie de transposição para a época contemporânea da ficção jurídica do "duplo corpo do rei", elaborada pelos teólogos ingleses do séc. XVI e estudada pelo historiador Kantorowicz (43). De acordo com esta teoria, que se inspira na doutrina teológica da Igreja Católica (a dupla natureza, divina e humana, de Jesus Cristo), "o rei é dotado de dois corpos, um corpo natural e mortal, sujeito às enfermidades biológicas ou acidentais, sujeito à ignorância e às fraquezas do espírito, e um corpo político, imortal e infalível, desprovido de toda e qualquer imperfeição terrena" (44).

Num estudo aprofundado sobre o fenómeno da "secularização", Jean-Pierre Sironneau traçou, também, o "paralelo insólito entre os fenómenos religiosos tradicionais e certos fenómenos políticos típicos das sociedades contemporâneas" (45). Sironneau defende que, após a Revolução Francesa, surgiu um "duplo processo". Numa primeira fase, verifica-se uma "relativa dessacralização". Esta dessacralização é limitada, "quer porque ainda resta qualquer coisa da antiga legitimação religiosa do poder, quer porque novas formas de sacralização vêm compensar" o processo de dessacralização. Numa segunda fase, através daquilo a que chamamos "religiões seculares" ou "religiões políticas", verifica-se "uma absolutização do político", ou seja "uma absorção na esfera política de atitudes e de aspirações tradicionalmente ligadas à esfera religiosa". Durante o antigo regime, pelo contrário, a sacralização do poder processava-se através "da abertura da esfera política em direcção a uma autoridade espiritual e religiosa" (46).

As cerimónias políticas visam ligar o exercício do poder a uma tradição, quer ela seja "realidade histórica" ou "invenção" contemporânea. Em teoria, nas nossas sociedades democráticas, os meca-

(42) *Idem, ibidem.*

(43) Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies – A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957 (tradução francesa *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1989).

(44) Marc Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, p. 147.

(45) Sironneau, *ob. cit.*, p. 218.

(46) *Idem*, p.260.

nismos de representação política deveriam chegar para estabelecer a legitimidade do poder. Dado que tais mecanismos são imperfeitos, há necessidade de recorrer ao simbolismo político, recorrendo a rituais que, à semelhança do que sucedia nas sociedades antigas, surgem "como uma encenação da interferência entre o político e o sagrado" (47).

O simbolismo político constitui um instrumento — certos autores diriam um placebo — ao serviço da legitimação do poder político. As mitologias em volta das quais se organizam as cerimónias políticas estão directamente ligadas às ideologias e à maneira como se utiliza a história com vista a cimentar a coesão das sociedades e a legitimar o exercício do poder. As cerimónias públicas são um espaço onde é contada uma história-ficção, censurada de acordo com determinados pressupostos ideológicos e políticos. Como diz Marc Ferro, a propósito das comemorações, trata-se de narrativas que "cultiva(m) os silêncios, distorce(m) os factos e os selecciona(m)" (48).

A história contada através das cerimónias públicas corresponde, regra geral, a narrativas que se demitem de qualquer ambição científica, sendo determinante o peso das mitologias fundadoras da nação. "As mutações terminológicas, o desaparecimento e o aparecimento de determinados temas, o silêncio e o silenciamento, — escreve Luís Reis Torgal — são 'estratégias' da 'memória histórica nacional', que nem sempre se pauta, obviamente, por um conhecimento da realidade histórica, mas sim pelos mitos fabricados pela história" (49).

Subordinada às exigências de coesão da comunidade, a história cerimonial — se nos é lícito propor tal designação — transforma-se num espaço de exaltação e de recalçamento, porque, conforme sublinha Jean-Jacques Guinchar, "o esquecimento é vital" do ponto de vista da "memória da nação" (50). É necessário afastar a recordação de episódios desagradáveis ou, mesmo, humilhantes. Afinal, "a memória colectiva, tal como a memória individual, conhece um equivalente da cicatrização, e até mesmo, uma neutralização do obstáculo histórico, da má recordação, amnésia mais do que amnistia,

(47) Marc Abélès, "Rituels et Communication Politique Moderne", *Hermès*, Paris, nº 4 ("Le Nouvel espace public"), CNRS, 1989, p. 128.

(48) Marc Ferro, *L'Histoire sous surveillance*, Calmann-Lévy, 1985, p. 97.

(49) Luís Reis Torgal, *Historia e Ideologia*, Coimbra, Minerva, 1989, p. 37.

(50) Jean-Jacques Guinchar, "Le national et le rationnel", *Communications*, nº 45 ("Éléments pour une théorie de la nation"), 1987, p. 24.

não se tratando de uma decisão racional de romper com o passado (...) mas sim de um recalçamento histórico" (51).

As cerimónias públicas estão ligadas às estratégias de persuasão e de propaganda política. "A teatralização do espaço dos estádios, das avenidas, das esplanadas, convém às multidões 'abertas', que desfilam em cortejo como um tapete humano, que se dispõem como uma plateia — sublinha Serge Moscovici. Palácios, catedrais ou teatros servem melhor as multidões 'fechadas', curvadas sobre si próprias. E sabemos que houve praças arranjadas e edifícios construídos propositadamente para receber multidões, para favorecer cerimónias grandiosas, isto é, a fim de permitir que o povo festejasse reunido à volta do seu chefe (...)" (52).

As cerimónias são, de acordo com esta concepção, um lugar privilegiado para a manifestação dos desejos miméticos que afastam o indivíduo de si próprio aproximando-o do chefe ou do líder, que se constitui em modelo. "A progressão dos desejos miméticos tem como contrapartida a regressão dos desejos de enamoramento — escreve Moscovici. Acabamos por imitar em vez de amar. Abandonamos o prazer de estar com uma pessoa pela satisfação de nos tornarmos como ela. O imperativo da psicologia das massas está enunciado para sempre e em toda a parte: o que Eros começa, Mimésis acaba." (53).

A análise dos mecanismos de encenação das cerimónias públicas conduz directamente às questões da psicologia social que levaram Moscovici a reler autores esquecidos como Gustave Le Bon, Gabriel Tarde e a parte dita antropológica da obra de Freud. Os conceitos de prestígio e carisma, — trabalhados por autores como Max Weber — estão no centro desta problemática.

No entanto, esta interpretação de Moscovici não pode ser generalizada a todos os tipos de cerimónia. Com efeito, há cerimónias públicas onde, em vez do líder de massas, o oficiante do rito desempenha o seu papel através de uma estratégia de apagamento da sua própria presença, como se se limitasse a ser uma espécie de "embrayeur", facilitando o acesso do público ao ritual.

(51) *Idem, ibidem.*

(52) Serge Moscovici, *L'Age des foules*, Bélgica, Editions Complexe, 1985, pp. 190-191.

(53) *Idem*, p. 355.

### Os rituais nos media

As cerimónias passaram da praça pública para os televisores. Da ordem teatral transitaram para o dispositivo cinematográfico. Coabitam nos ecrãs de televisão com a publicidade e o *marketing* político. São mundos vizinhos, na programação televisiva, que podem chegar a confundir-se aos olhos de um espectador distraído, mas que uma análise mais atenta permite distinguir: a gestão do tempo de uma cerimónia pública obedece a regras bem diversas das que regem o tempo televisivo da informação (telejornal) ou da publicidade. Podemos dizer que a montagem de uma cerimónia televisiva imita a lentidão do tempo do rito, contrastando com o "ritmo" de outros géneros televisivos.

Será que a dimensão ritual das cerimónias resiste ao tempo de entretenimento e de futilidade que caracteriza a televisão? Será que a dimensão simbólica das cerimónias sobrevive, lado a lado com os spots publicitários, as telenovelas, os telejornais, no *continuum* do ecrã televisivo? Detenhamo-nos, no entanto, perante duas interpretações opostas de cerimónias do mesmo tipo: as viagens do Papa.

Daniel Dayan reconduz a transmissão televisiva das viagens do Sumo Pontífice à tradição ritual católica<sup>(54)</sup>. Na sua perspectiva, as deslocações do Papa teriam o seu equivalente histórico mais aproximado nas cerimónias medievais do "adventus", através das quais determinada comunidade recebia o imperador ou outro visitante ilustre, subordinando-se a um protocolo rigoroso.

O dispositivo do "adventus", reproduzido nas viagens do Papa, envolve três papéis decisivos: o do visitante oficial; o da recepção pela população local; e, finalmente, o dos panegiristas oficiais (actualmente, os comentadores dos *media*) que sublinham o significado do acontecimento.

Na figura do "adventus" — ao contrário do que sucede na figura da "peregrinação" — o acento tónico desloca-se da viagem do peregrino para a sua recepção pelos fiéis. No caso da retransmissão televisiva, "o 'adventus' prolonga-se no *living-room* para onde se transfere num registo mais íntimo" (55).

(54) Daniel Dayan, "Présentation du Pape en Voyageur", *Terrain*, nº 15 ("Paraitre en Public"), Outubro 1990.

(55) *Idem*, p. 19.

Diferente é o entendimento de Serge Daney. A seu ver, a televisão não consegue instaurar o tempo ritual. Pelo contrário, a mediação televisiva destrói o valor simbólico das "peregrinações" do Papa: "Se é simbólico todo e qualquer acto que pontua a duração e instaura o tempo para um grupo de indivíduos que — por isso mesmo — se reconhece dentro do mesmo barco, a televisão tem, teve e terá sempre bastante dificuldade em criar tais actos. Paradoxalmente, é a sua omnipresença que lhe retira o poder. Mundial e permanente, não é capaz de pontuar seja o que fôr. Sujeita ao 'zapping' (56) e à mercê de quem a usa, desconhece a catarse. Desprovida de contra-campo, ela também desconhece o 'Outro'. Daí os seus temíveis efeitos perversos. Um acontecimento que, ainda ontem, passava por 'simbólico' (por exemplo a viagem do Papa) transforma-se em pura paródia na grande tradição *pince-sans-rire* dos últimos filmes de Buñuel" (57).

No desempenho da sua actividade crítica, enquanto cinéfilo que se permitia exercer uma espécie de "droit de regard" sobre a televisão, Serge Daney analisou, não só as cerimónias de "desaparição" de Giscard d'Estaing (saída do Eliseu a seguir à derrota eleitoral) e de "aparição" de François Mitterrand (visita ao Panteão após a vitória nas presidenciais de 1981) (58) e da condecoração póstuma dos mortos de Beirute nos Inválidos (59), mas também a retransmissão televisiva das missas dominicais.

As telemissas seriam, segundo Daney, cada vez menos encaradas "como reuniões colectivas", mas "como ilhas de consumo

(56) Entende-se por "zapping" a atitude de passar rapidamente, através do uso do telecomando, de um canal de televisão para outro, sem esperar o fim da emissão em curso. A palavra foi "importada" dos Estados Unidos ("to zap"), mas ganhou direito de cidade em França ("zapper"), onde já figura nas edições mais recentes do "Petit Robert" e do "Petit Larousse". Nos últimos anos desenvolveram-se inquéritos de audiência sobre a forma como o "zapping" atinge os diferentes tipos de emissões televisivas. A procura de estudos sobre esta prática explica-se, entre outras razões, porque o acto de "zapper" atinge com particular intensidade os períodos reservados à publicidade, o que se repercute directamente em todas as estratégias de programação e de inserção publicitária.

(57) Serge Daney, *Devant la recrudescence des vols de sacs à main*, Lyon, Aléas Editeur, 1991, p. 169.

(58) Serge Daney, *Ciné-Journal*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1986, pp. 23-27.

H *Idem*, pp. 185-187.

reservadas à categoria dos crentes (...). Já não se trata da questão que fascinou os pensadores da idade barroca. Mal se tinha inventado o óculo de ver ao longe já eles se interrogavam: a missa vista através da longamira, logo à distância, ainda seria missa? Não podemos acreditar que este problema causasse indiferença. Poderemos comunicar (e porque não comungar) com qualquer coisa apenas através do olhar (sendo o declínio *estético* dos cantos religiosos e a perda de sensibilidade tátil, aparentemente, irreversíveis)? Toda a evolução do mundo das imagens (sagradas e, depois, 'profanas') passou por questões como estas. Nos dias de hoje, esta problemática não parece dizer respeito à filmagem de ritos religiosos senão por sobrevivência ou inadvertência" (60).

Daney defende que a televisão não tem qualquer possibilidade de nos restituir o tempo do rito: "A televisão inventou os seus próprios rituais (os concursos, os debates) mas claudica um pouco quando pretende imiscuir-se nos rituais pré-existentes, históricos, sólidamente ancorados na história da França. Rituais que já foram pintados ou gravados. A televisão, com efeito, tem tendência para tornar tudo trivial, para fazer um *zoom* publicitário sobre qualquer coisa, para diminuir tudo (daí o nome de 'pequeno écran'). E assim que, perante uma missa, uma visita de um Presidente aos mortos do Panteão ou um toque a finados, ela redescobre que o instrumento que tem em mãos não é inocente ou que, como se diz (em vão) há séculos: as formas são plenas de conteúdo" (61).

A natureza da mediatização televisiva das cerimónias contemporâneas remete para as concepções gerais sobre a sociedade, o sistema político, o sagrado e o profano, a imagem e os *media*. Se compartilharmos o julgamento negativo sobre a televisão de um Baudrillard ou de um Daney, segundo o qual ela "desvaloriza tudo aquilo em que toca, anulando as diferenças, os sentidos, os símbolos" (62), as cerimónias públicas serão naturalmente reduzidas à dimensão de um elemento, entre outros, numa torrente ininterrupta de imagens televisivas, onde a regra é a insignificância e a banalização.

Assim sendo, a mediatização das cerimónias teria como efeito a destruição daquilo a que Walter Benjamin chamou, num ensaio

(60) Serge Daney, *Le Salaire du Zappeur*, Paris, Ramsay, 1988, pp. 225-226.

(61) Serge Daney, *Ciné-Journal*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1986, p. 186.

(62) Jean-Louis Missika e Dominique Wolton, *La Folle du Logis*, Paris, Gallimard, 1983, p. 166.

célebre <sup>63</sup>), a "aura" da obra (neste caso da cerimónia) que se joga no "aqui e agora da obra de arte, — a unicidade da sua presença e do lugar onde se encontra" <sup>64</sup>), sendo destruída pela multiplicação das respectivas reproduções.

A questão da "aura" cerimonial também emerge na problemática de Dayan. As viagens do Papa traduzem, por parte da Igreja Católica, "urna política estética que consiste em manter a aura e a distância das cerimónias de que é oficiante", porque "estas são destinadas, antes de mais, às concentrações massivas nos locais de celebração, e apenas atingem acessoriamente o público espectador" <sup>65</sup>).

Esta é a visão da Igreja, mas, na perspectiva do investigador, a mediação televisiva subverte a relação entre a cerimónia propriamente dita e a "reprodução televisiva": o "acontecimento original" perde o seu "estatuto privilegiado", transformando-se apenas num estúdio, enquanto a transmissão televisiva abandona o seu estatuto secundário, o "seu valor atenuado de cópia e absorve progressivamente toda a realidade do processo em curso".

Os estudos de Elihu Katz e Daniel Dayan constituem-se numa (quase) apologia da telecerimónia <sup>66</sup>), enquanto acto comunicacional. Na sua opinião, estes acontecimentos televisivos propõem, "sob a forma de cerimónia, uma modificação ou um reforço dos valores centrais da sociedade" <sup>67</sup>). De acordo com esta concepção, as cerimónias televisivas têm um papel de integração social e nacional, porque se apresentam como a celebração de um consenso, como reafirmação (ou rearticulação) dos principais critérios de identidade colectiva.

### *"Acontecimentos mediáticos"*

As cerimónias televisivas foram estudadas por Katz e Dayan no âmbito da identificação de um "género televisivo" denominado

<sup>63</sup>) *L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, tradução francesa in Walter Benjamin, *Essais 2 -1935-1940*, Denoel-Gonthier, 1983, pp. 87-126.

<sup>64</sup>) Walter Benjamin, *ob. cit.*, p. 90.

<sup>65</sup>) *Idem*, p. 15.

<sup>66</sup>) É o caso do artigo de Elihu Katz (com Daniel Dayan e Pierre Motyl) "In Defense of Media Events", *Communications in the 21st Century*, R. W. Haigh, G. Gerbner e R. B. Byrne (ed.), New York, Wiley, 1981, pp. 43-59

<sup>67</sup>) "Cérémonies Télévisées", *Médiaspouvoirs*, n<sup>o</sup> 12, 1988, pp. 23-32.

"acontecimentos mediáticos" ("media events"). Esta categoria abrange três tipos de transmissões televisivas: as "missões heroicas" (ou a "conquista"), de natureza política ou ligadas a progressos tecnológicos (as visitas de João Paulo II à Polónia, ao tempo da "democracia popular", ou a chegada do homem à Lua); os "cerimoniais de Estado" (ou a "celebração"), quando se revestem de significado histórico e de dramaticidade (o funeral de Kennedy, o casamento do Príncipe Carlos com Diana Spencer, os funerais de Sá-Carneiro); e, finalmente, os "grandes duelos" (ou o "combate regulamentado"), quer se trate de debates eleitorais (Kennedy-Nixon, Giscard-Mitterrand, Soares-Freitas) quer de competições desportivas (Jogos Olímpicos, Mundial de Futebol).

Estes acontecimentos, segundo Katz e Dayan, apresentam-se como a celebração de um consenso (semântica); constituem interrupções da programação habitual da televisão (sintaxe); e, por fim, permitem que "o espaço público se realize a domicílio" (pragmática).

Os "acontecimentos mediáticos" diferenciam-se dos "pseudo-acontecimentos" (conceito de Daniel Boorstein), porque estes são construídos apenas com vista à transmissão pelos *media* (conferências de Imprensa, actos de relações públicas, por exemplo), enquanto os eventos como a coroação da Rainha ou os Jogos Olímpicos existiriam por si sós, mesmo que a televisão não estivesse interessada em transmitir-los. A presença dos *media* influencia a sua encenação, mas estamos perante acontecimentos com existência própria — e não face a construções destinadas exclusivamente à transmissão televisiva <sup>(68)</sup>.

Distinguem-se, também, das notícias, dominadas pelo conflito e pela negatividade ("news are always bad news"), porque os "media events" visam reduzir as dissensões, celebrar a unidade da comunidade e alargar as áreas de consenso (Katz exemplifica: "O assassinio de Kennedy foi notícia; o seu funeral foi um acontecimento mediático") <sup>(69)</sup>.

"Acontecimento mediático" e "cerimónia pública televisiva" são conceitos distintos, embora possam coincidir quando se reúnem determinadas condições. Nem todos os "acontecimentos mediáticos"

<sup>(68)</sup> Elihu Katz, "Os acontecimentos mediáticos: o sentido de ocasião", in Nelson Traquina (org. ), *Jornalismo: Questões, Teorias e 'Estórias'*, Lisboa, Vega, 1993, p. 53.

<sup>(69)</sup> *Idem*, p. 54.

constituem "cerimónias públicas" (a chegada dos astronautas à Lua, por exemplo, não se enquadra no conceito de cerimónia). Nem todas as "cerimónias públicas" são "acontecimentos mediáticos", porque não possuem a dramaticidade suficiente para imporem às televisões o recurso ao directo e o "corte" com a programação habitual (por exemplo, o quotidiano render da guarda nos palácios reais ou presidenciais).

Só acedem à categoria de "acontecimentos mediáticos" — ou de "telecerimónias", na acepção plena da palavra — as cerimónias públicas que, em função da sua dramaticidade e dos seus protagonistas, conseguem justificar o directo televisivo e a consequente reorganização da "grelha de programação". No entanto, outros tipos de cerimónias públicas, que não constituem eventos tão fora do comum, são objecto de outras formas de reelaboração televisiva, como é, por exemplo, o caso do tratamento (regra geral, em diferido) no âmbito do telejornal.

Ao analisar o aspecto pragmático das telecerimónias, Katz e Dayan referem-se ao "performativo cerimonial". É um conceito transposto da filosofia da linguagem. Dizem-se "performativos", na teoria de Austin, as "enunciaçãoes" que, independentemente de serem "verdadeiras" ou "falsas", *fazem* alguma coisa, não se limitando a dizê-la, ou seja, não se limitam a descrever a acção de quem os profere, realizam, simultaneamente, a própria acção, como sucede com as promessas ou as ordens <sup>(70)</sup>. O conceito de acto performativo é aplicável à construção das telecerimónias, porque o mundo do "dever ser" recriado nesses momentos cerimoniais é virtualmente realizado através da sua própria enunciação.

Analisando as cerimónias comemorativas, Paul Connerton sustenta que "o ritual é uma linguagem performativa", porquanto não se limita à "descrição de uma determinada acção", constituindo a sua própria enunciação "uma acção de certo tipo, para além da acção, obviamente necessária de produzir sons e sentido". Esta análise refere-se aos enunciados verbais e aos elementos não verbais (atitudes corporais, gestos, movimentos) integrados na cerimónia. Katz e Dayan levam mais longe a sua análise, visto que recorrem ao conceito de

<sup>(70)</sup> J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil (Points), 1991, p. 181. A perspectiva de Austin acerca dos actos de linguagem performativos foi apresentada e sintetizada por Adriano Duarte Rodrigues, em *Introdução à Semiótica*, Lisboa, Presença, 1991, pp. 100-106.

"performativo" para caracterizar a natureza das telecerimónias consideradas na sua globalidade — não se limitando a aplicar esta noção a aspectos parcelares do dispositivo cerimonial (os textos ou os gestos isoladamente considerados) (71).

Esta noção de "performativo cerimonial" surge a par da concepção da telecerimónia como "contrato" celebrado entre três partes: o Estado (ou a instituição organizadora), os *media* e o público (directo e telespectador). Este contrato pode ser, legítimamente, recusado por uma das três partes ou, então, rompido, de forma autoritária, quando um dos três principais protagonistas for eliminado ou substituído contra a sua vontade.

As formas de recepção são particularmente importantes para Katz e Dayan. Os "media events" desencadeiam, por toda a comunidade visada, uma multiplicidade de reuniões de familiares e amigos, com o objectivo de assistir à transmissão televisiva e participar na celebração (72). Em redor do televisor, constituem-se "comités de recepção", que dão corpo à ideia do "espaço público transportado ao domicílio" (73).

### *Estratégias narrativas*

As cerimónias televisivas correspondem à transição de um "dispositivo teatral" para um "dispositivo cinematográfico": "assistimos ao declínio progressivo de uma 'publicidade' que se impunha por si própria, de uma 'publicidade' caracterizada pelo encontro efectivo dos actores das cerimónias com o seu público em lugares geograficamente definíveis: parlamentos, esplanadas, igrejas, congressos. Esta 'publicidade' de tipo 'teatral' foi substituída por uma nova forma de 'publicidade', baseada, agora, na separação

(71) O tratamento mediático das cerimónias públicas é um domínio de investigação pouco desenvolvido. Nos anos 80, Elihu Katz e Daniel Dayan dirigiram projectos de investigação sobre as telecerimónias ou *media events*, cuja síntese foi publicada no livro *Media Events — The Live Broadcasting of History*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1992.

(72) Daniel Dayan e Elihu Katz, "La Télévision et la rhétorique des grandes cérémonies", Marc Ferro (ed.), *Film et Histoire*, Paris, Ed. de l'École des Hautes Études, 1984, p. 93.

(73) *Idem, ibidem*.

potencial dos actores e dos seus públicos e na indeterminação que daí resulta quanto à geografia do acontecimento, bem como no impacto das retóricas narrativas, que se substitui às virtudes do contacto. Esta nova forma de 'publicidade' já não é teatral, mas inspirada pelo cinema." (74).

As matérias-primas de expressão na linguagem fílmica e na linguagem televisiva são as mesmas: imagens, ruídos, diálogos, menções escritas e música. As formas de expressão também coincidem: grandes planos ou planos aproximados, panorâmicas ou "travellings", voz *over*, voz *off* ou voz *in...* Cinema e televisão aproximam-se, enquanto linguagens, embora se separem no domínio da produção, das instituições, das tecnologias, dos públicos, ou da economia, constituindo universos perfeitamente demarcados. As condições e os constrangimentos sociais, tecnológicos, políticos têm consequências a nível da expressão e do conteúdo quer no cinema quer na televisão. Em matéria de identificação das telecerimónias, enquanto género, é particularmente importante reter um elemento de diferenciação do discurso da televisão que, mesmo face ao cinema, "constitui uma especificidade televisiva absoluta: o directo" (75).

Esta dimensão do "directo" é, aliás, essencial ao estudo da retórica das cerimónias televisivas. "Sendo o acontecimento filmado em 'directo', não deve haver cortes, passando qualquer elipse a implicar um vazio — explicam Dayan e Katz — (...) O tratamento do acontecimento inverte a prática da montagem herdada do cinema — uma prática 'subtractiva' — para, pelo contrário, optar por uma prática 'cumulativa'. O acontecimento não é libertado dos elementos insignificantes ou estranhos, mas dotado de prolongamentos harmónicos" (76). Por esta descrição se verifica que, às imposições tecnológicas do directo, se vem juntar uma certa estética cerimonial cultivada pelos realizadores de televisões públicas como a BBC.

Os rituais contemporâneos, observados "ao vivo", desdobram-se "em fases, por sua vez divisíveis em sub-unidades: episódios, acções

(74) Daniel Dayan e Elihu Katz, "Rituels publics à usage privé: métamorphose télévisée d'un mariage royal", *Annales - ESC*, 38<sup>e</sup> Ano, n<sup>o</sup> 1, Janeiro-Fevereiro 1983 p. 3.

(75) Luciano Alvarez Garcia, *Poétique du direct télévisuel*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1985, p. 18.

(76) Daniel Dayan e Elihu Katz, *ob. cit.*, p. 9.

ou gestos" (77). A sucessão dos actos de uma cerimónia não é arbitrária. As diferentes fases estão ordenadas, numa progressão, de forma a permitirem a construção de uma "estrutura dramática" (78).

A cerimónia pode ser analisada como "um texto, dissecando-o até aos seus componentes últimos, e tratar-se-á de apreender neste ritual os níveis de realidade que se revestem de um valor estratégico (as principais características e os acontecimentos mais significativos) a fim de assimilar o modelo, ou seja, o sistema simbólico de representações, articulando os principais aspectos da realidade em causa" (79).

O processo cerimonial, segundo Claude Rivière, engloba três níveis principais: o "rito sistémico global" ou a cerimónia no seu conjunto (por exemplo, de nascimento, de casamento, de morte); as "sequências rituais" ou "ritos sistémicos elementares" (purificação, sacrifício, apresentação à família); e, finalmente, os "ritemas", operações ou acções rituais, "consideradas motivos invariáveis" (80).

Os funerais do imperador Hirohito, do Japão, podem ser subdivididos em cinco "sequências rituais": os preparativos no Palácio Imperial; o percurso do Palácio até aos jardins de Shinjuku; a cerimónia religiosa; a cerimónia civil; o cortejo fúnebre de Shinjuku até ao cemitério (81).

O casamento do Príncipe Carlos com Lady Diana também se articulava em "unidades cerimoniais distintas" (82): o cortejo real, a chegada à catedral de Westminster, a cerimónia religiosa no interior da catedral, o regresso a Buckingham e, por fim, a presença da família real na varanda do palácio.

Estes episódios podem ser considerados equivalentes às "sequências rituais" analisadas por Claude Rivière. No interior de cada uma das "sequências" encaixam-se "motivos invariáveis", como

(77) Marc Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, p. 120. Abélès sintetiza, aqui, a análise de Victor W. Turner.

(78) *Idem, ibidem.*

(79) Claude Rivière, *Les Liturgies Politiques*, Paris, PUF, 1988, p. 148

(80) *Idem, ibidem.*

(81) Mário Mesquita, "A cerimónia do esquecimento — os funerais de Hirohito", *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa, nº 14, 1991, p. 28.

(82) Daniel Dayan e Elihu Katz, "Rituels publics à usage privée: métamorphose télévisée d'un mariage royal", *Annales - ESC*, 38<sup>o</sup> Ano, nº 1, Janeiro-Feveiro 1983 p. 15.

as palavras sacramentais, a troca de alianças entre os noivos ou as palavras do arcebispo de Canterbury.

A análise do casamento real britânico evidencia que o dispositivo televisivo não se limita a transcrever as "sequências rituais": a cerimónia original é utilizada "como ponto de partida para o acontecimento televisivo, adapta-se a esta função, re-textualiza-se, torna-se uma estrutura transitória, uma espécie de pré-imagem" (83).

A televisão unifica as "sequências rituais" originais, conferindo-lhes "ritmo contínuo e unidade estilística". O conjunto de episódios dispersos da cerimónia original transforma-se no "texto" único da telecerimónia (M). No caso dos funerais de Hirohito, essa lógica formal unificadora teve "uma consequência política relevante" na polémica entre o Governo japonês e respectiva oposição, porque "contribuiu para anular por completo o separador teatral — uma cortina — entre a cerimónia civil e a cerimónia religiosa" (85).

#### O cidadão-telespectador

As cerimónias públicas estão ligadas ao cinema, desde a sua fase pioneira: François Doublier, operador ao serviço dos irmãos Lumière (ao lado de Mesguich e Promio), filmou, na Rússia, em 1896, a "A coroação do czar Nicolau II" (86). Para os Lumière, fundadores do cinema-documentário, tratava-se de reproduzir imagens dos rituais, mas Georges Méliès, pai do cinema das ilusões e da magia, abrirá outro capítulo: as "cerimónias reconstruídas".

Talvez nenhum documento assinala melhor a qualidade de duplo artefacto da representação fílmica das cerimónias públicas do que a coroação do rei Eduardo VII, realizada, em 1902, por Méliès.

(83) *Idem*, p. 4. \

(84) *Idem*, p. 8.

(85) Mário Mesquita, *ob. cit.*, p. 29

(86) Dos primórdios do cinema português constam, igualmente, documentários — realizados por Costa Veiga ou pelo seu concorrente João Correia — de "cerimónias de pompa e circunstância", desde as visitas de Estado do rei de Espanha, Afonso XIII, do Kaiser Guilherme II, do presidente Loubet, da França, até aos funerais do próprio Rei D. Carlos e do Príncipe herdeiro, conforme refere João Bénard da Costa em *Histórias do Cinema*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991, pp. 12-13.

Assessorado pelo chefe de protocolo da corte britânica, o cineasta reconstituiu a catedral de Westminster, em França, filmando a cerimónia por antecipação.

As autoridades britânicas recusaram aos cineastas o acesso a Westminster, mas concordaram com a representação Accionada, sendo os papéis do rei e da rainha desempenhados por amadores. A coroação antecipada por Méliès foi exibida em Londres, com sucesso, antes da "autêntica" cerimónia. O próprio Eduardo VII assistiu à projecção do filme e terá dito a Méliès: "As minhas felicitações. É magnífico! O cinema conseguiu mesmo representar as partes da cerimónia que não chegaram a existir!" (87).

"O público sabia que lhe estavam a oferecer uma reprodução idêntica à de um ilustrador e não a realidade verdadeira", explica Jean Mitry, na sua *História do Cinema* (88). A interpretação de Mitry não tardará a ser revista: a reprodução passará a constituir a verdadeira cerimónia. A réplica será cada vez mais importante do que o original. O célebre "O Triunfo da Vontade", de Lenni Riefenthal, acerca do Congresso de Nuremberga (1934), momento crucial da propaganda nazi, ilustra excelentemente o primado da construção fílmica sobre o espectáculo ao vivo, através da fusão entre a simbologia característica do nazismo e as opções estéticas do "filme de montanha" (89).

A lógica das telecerimónias já estava implícita no filme de Lenni Riefenthal. Não se tratava apenas de um documentário sobre o Congresso nazi, porque o próprio Congresso foi preparado para o

(87) Marcel Huret, *Ciné Actualités - Histoire de la Presse Filmée (1895-1980)*, Paris, Henri Veyrier, 1984, pp. 24-25.

(88) Jean Mitry, *Histoire du Cinéma - 1 (1895-1915)*, Paris, Editions Universitaires, 1968, p. 206.

(89) O filme de montanha representa um "género" específico do cinema alemão dos anos 30. Trata-se de obras de ficção, frequentemente comédias, tendo por cenário as belezas e os horrores das montanhas, a deslocação das nuvens e as pistas de esqui. Em "O Triunfo da Vontade" a influência desse tipo de cinema, onde Riefenthal se iniciou como realizadora, é visível, desde logo, na famosa sequência de abertura que mostra o avião de Hitler a caminho de Nuremberga "através de bancos de nuvens maravilhosas — uma reencarnação do deus Odin, que os antigos arianos ouviam bramir, por cima das florestas, acompanhado pelas suas legiões" (Serge Kracauer, *De Caligari a Hitler — Une Histoire du Cinéma Allemand (1919-1933)*, Flammarion, 1987, p. 330).

filme. "Os preparativos para o Congresso do partido foram feitos paralelamente aos preparativos para as actividades de realização cinematográfica", testemunha a própria Riefensthal <sup>(90)</sup>. "'O triunfo da vontade' é, sem dúvida, o filme do congresso do partido do Reich; no entanto, o próprio congresso tinha sido montado para produzir 'O triunfo da vontade', a fim de reavivar, por seu intermédio, o êxtase das pessoas", sustenta Kracauer <sup>(91)</sup>.

As "reportagens propagandísticas" <sup>(92)</sup> realizadas, em Portugal, por Antonio Lopes Ribeiro, nos anos 40, visando a glorificação do Estado Novo, também constituem modelos de adopção de cerimónias públicas pelo cinema. Entre muitos exemplos possíveis, citem-se o "documentário" sobre "A Exposição do Mundo Português" <sup>(93)</sup> e a versão cinematográfica da "comemoração da batalha de Ourique", mito político-religioso do período fundador da nacionalidade, inserida no "Jornal Português" (actualidades cinematográficas) <sup>(94)</sup>. O pequeno filme de Ourique "traduz — como escreveu Luís de Pina — uma evidente encenação", conjungando alusões mitológicas e moderna tecnologia, ao reportar "o emocionante espectáculo do hastear de bandeiras históricas, tremulando ao vento do Alentejo, num cerro despido, pontuado pelo som das descargas e pela passagem dos aviões em voo baixo" <sup>(95)</sup>.

Estes documentários reflectiam a "retórica" empolgante dos

<sup>(90)</sup> Afirmação constante do livro de Riefensthal acerca do filme em análise (*Hinter den Kulissen des Reichsparteitag Films*, Munique, Franz Eher, 1935), citada por Serge Kracauer, *ob. cit.*, p. 344.

<sup>(91)</sup> *Ob. cit.*, p. 344.

<sup>(92)</sup> Expressão de Manuel Cintra Ferreira, utilizada no texto policopiado distribuído pela Cinemateca Portuguesa, na sessão de 21 de Julho de 1990 do ciclo "Tempo do Mundo Português", organizado por essa instituição, com o patrocínio do *Diário de Lisboa*, a assinalar o cinquentenário da "Exposição do Mundo Português"

<sup>(93)</sup> "A Exposição do Mundo Português", realização, comentário e locução: António Lopes Ribeiro; produção: Secretariado de Propaganda Nacional; cópia: 35 mm; duração: 62 minutos.

<sup>(94)</sup> "Jornal Português - nº 17 — Comemorações Centenárias", realização, montagem, texto e locução de António Lopes Ribeiro, produção: "Sociedade Portuguesa de Actualidades Cinematográficas" (SPAC), 1940; cópia: 35 mm, a preto e branco; duração: 35mm.

<sup>(95)</sup> Texto de Luís de Pina, distribuído pela Cinemateca Portuguesa, na sessão de 26 de Julho de 1990 do ciclo "Tempo do Mundo Português".

regimes autoritários ou totalitários dos anos 40, sendo precursores das telecerimónias, enquanto soluções de compromisso entre o relato jornalístico e a "encenação, que vai além do registo breve dos factos" (%). A telecerimónia —já o referimos neste artigo — afasta-se da notícia ou da reportagem jornalística. Não se coloca no plano da "narrativa factual", porque, como sustenta <sup>(97)</sup> Daniel Dayan, o "acontecimento transmitido não se apresenta como a verificação de um estado de facto, mas como um acto discursivo (cuja retórica pode modificar-se), ou como uma construção cultural (cujas regras podem evoluir)" <sup>(98)</sup>.

A coroação da Rainha Isabel II (1953) marcou o início da televisão como técnica de difusão de massas no Reino Unido <sup>(99)</sup>. Muitas famílias inglesas compraram o seu primeiro aparelho de televisão para assistir em directo à cerimónia, que se prolongou por oito horas. De acordo com os estudos de audiência da BBC, 56 por cento da população britânica seguiu a cerimónia pela TV, fosse em casa (7 milhões e 800 mil pessoas), na residência de amigos e conhecidos (10 milhões e 400 mil) ou em lugares públicos (1 milhão 500 mil) <sup>(100)</sup>.

<sup>(96)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(97)</sup> "Tal como muito boa gente no país, os meus pais adquiriram um aparelho de televisão para ver a Coroação em 1953.. relata o antigo director-geral da BBC, Alasdair Milne (*DG: The memoirs of a British Broadcaster*, Londres, Hodder & Stoughton, 1988, p. 5).

<sup>(98)</sup> Daniel Dayan, "Présentation du Pape en Voyageur", *ob. cit.*, p. 15.

<sup>(99)</sup> É curioso assinalar que a primeira grande "reportagem de exteriores" da RTP, ainda na fase das emissões experimentais, também ficou ligada à Rainha da Inglaterra. Tratou-se da cobertura da visita a Portugal de Isabel II, em Fevereiro de 1957. As chamadas "emissões da Rainha" constituíram um autêntico "ritual de esplendor" a branquear o regime salazarista, com a imaculada presença de Sua Majestade. Esta série de reportagens representou, simultaneamente, acontecimento lendário na "cultura de empresa" da RTP. Apesar dos poucos meios disponíveis, a então jovem televisão portuguesa — com uma equipa integrada, entre outros, por Batista Rosa, Helder Mendes, Augusto Cabrita e António da Cunha Teles — acompanhou "passo a passo a visita da Rainha, ao longo de cerca de 63 horas de emissão, com o ponto alto no dia 23, com hora e meia de reportagem" (Francisco Rui Cádima, *O telejornal e o sistema político em Portugal ao tempo de Salazar e Caetano*, Lisboa, U. N. L., 1992, pp. 151-152).

<sup>(100)</sup> Informações contidas in Asa Briggs, *The History of Broadcasting in the United Kingdom*, Oxford University Press, vol. IV, 1979, pp. 466-467.

Pela primeira vez, as câmaras foram autorizadas a entrar na catedral de Westminster. Certos comentadores falaram em dupla coroação: coroação da Rainha e coroação da televisão. A preparação da transmissão pela BBC durou cerca de um ano — mais precisamente, todo o período entre a proclamação da coroação, a 7 de Junho de 1952, e a coroação propriamente dita, a 2 de Junho de 1953, de tal modo que a publicação oficial da BBC acerca da grande cerimónia se intitulou "The Year that Made the Day" <sup>(101)</sup>.

O acolhimento privado da cerimónia real foi recriado num recente filme de ficção <sup>(102)</sup>, que representa o "comité de recepção" (para recorrer, de novo, à terminologia de Katz e Dayan) constituído no "living room" de uma família londrina. O comportamento da pequena plateia, composta por familiares e amigos, revelava que o clima cerimonial se tinha transferido para o domicílio, atingindo-se o auge quando se levantaram da cadeira, a fim de ouvirem, de pé, o "God Save the Queen".

Esta reconstituição situa-se na linha do modelo de telespectador-cidadão, que se sente no dever de aderir aos rituais cívicos, através do pequeno ecrã, à semelhança do crente religioso que participa num acto de culto. A televisão associa-se ao "sentido de festa" e à "nostalgia pela tradição" próprias das comemorações religiosas, como o Natal e a Páscoa, ou cívicas, como o 4 de Julho e o "Memorial Day", nos Estados Unidos, o 14 de Julho, em França, o 10 de Junho ou o 25 de Abril, em Portugal <sup>(103)</sup>.

À semelhança da coroação de 1953, certas cerimónias públicas, com potencialidades dramáticas suficientes para serem transformadas em "acontecimentos mediáticos", transpuseram as fronteiras nacionais do país de origem e alcançaram as maiores audiências televisivas de sempre, como sucedeu com as transmissões em directo do funeral de John Kennedy e do casamento de Carlos e Diana, que terão sido observadas, a nível mundial, por 500 milhões de telespectadores <sup>(104)</sup>.

<sup>(101)</sup> *Idem.*, pp. 458-459.

<sup>(102)</sup> Trata-se do filme *Rua do Adeus (84 Charing Cross Road)*, realizado por David Jones (EUA, 1987), com base num argumento inspirado nas memórias da escritora Helene Hanff.

<sup>(103)</sup> Cf. Elihu Katz, "Os acontecimentos mediáticos: o sentido de ocasião", in Nelson Traquina (org.), *oh. cit.*, p. 53 e *passim*.

<sup>(104)</sup> Informação fornecida por Daniel Dayan e Elihu Katz, *Media Events — The Live Broadcasting of History*, Cambridge Mass. -Londres, Harvard

Esse cidadão-telespectador, simbolizado, a nível mundial pelos súbditos de Sua Majestade a Rainha Isabel II, no dia 2 de Junho de 1953, reporta-se à época da televisão concebida como instrumento cívico-pedagógico, que se traduziu, nas democracias da Europa ocidental, nos projectos de "serviço público".

Certos diagnósticos acerca da evolução das televisões europeias apontam no sentido do "corte" com "o modelo da comunicação pedagógica", que se implantou no pós-guerra. A televisão estaria a afastar-se das formas de relacionamento com o público inspiradas, embora de forma algo distante, na transmissão de saberes de tipo escolar. A programação televisiva, cada vez mais indiferente às teorias da "responsabilidade social" dos *media*, limitar-se-ia a prolongar as vivências do quotidiano, facilitando o contacto entre os "comunicadores" televisivos e as pessoas comuns — transformadas, por sua vez, em efémeras vedetas de não menos voláteis "talk-shows" e concursos <sup>(105)</sup>.

Perante esta hipótese de "neo-televisão", que já se encontra prefigurada em certas experiências em curso, parece adequado questionar qual será o destino reservado ao cerimonial político ou religioso no espaço público mediatizado. Será que a transição de "televisões de Estado" para "televisões de sociedade" — subordinadas (quase exclusivamente) aos imperativos do entretenimento, da publicidade e do consumo — permitirá a sobrevivência do tal cidadão-telespectador, empenhado em comungar, por via catódica, nos frágeis "momentos de ritualidade" característicos das democracias políticas? Ou, pelo contrário, face ao triunfo do telespectador-consumista, os rituais cívicos irão perdendo importância, até se transformarem em meras relíquias do tempo em que as sociedades se reconheciam em sistemas globais de valores?

University Press, 1992, p. 127. Os autores fazem notar, contudo, que não é possível garantir esta estimativa.

<sup>(105)</sup> Esta tese é defendida, por exemplo, por Francesco Casetti e Roger Odin, em "De la paléo — à la néo-télévision — Approche sémio-pragmatique", *Communications*, nº 51 ("Télévisions mutations"), Paris, Seuil, 1990. Acerca do mesmo tema pode consultar-se, igualmente, a obra de Jean-Louis Missika e Dominique Wolton, *La Folle du Logis*, Paris, Gallimard, 1983 (especialmente o capítulo III, "Télévision d'État et télévision de société"). São importantes os livros de Serge Daney, incluídos na bibliografia deste artigo, que correspondem ao exercício da crónica de televisão por um cinéfilo e crítico de cinema.

*Bibliografia consultada*

1. *Livros e brochuras*

- ABÉLÈS, Marc — *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.
- AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991 (edição original inglesa: 1962, *How to do things with words*).
- BALANDIER, Georges — *Le Pouvoir sur Scènes*, Paris, Balland, 1992 (1ª edição, 1960).
- BRIGGS, Asa — *The History of Broadcasting in the United Kingdom*, Oxford University Press, vol. IV, 1979.
- BARTHES, Roland — *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, 1976 (primeira edição: *Mythologies*, Paris, Seuil, 1956).
- CÁDIMA, Francisco Rui — *O telejornal e o sistema político em Portugal ao tempo de Salazar e Caetano*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1992 (tese de doutoramento em Comunicação Social).
- CONNERTON, Paul — *Como as sociedades recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993 (edição original: *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989).
- COSTA, João Bénard da — *Historias do Cinema*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991.
- DANEY, Serge - *Ciné-Journal*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1986.
- *Le Salaire du Zappeur*, Paris, Ramsay, 1988.
- *Devant la recrudescence des vols de sacs à main*, Lyon, Aléas Editeur, 1991.
- DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu — *Media Events — The Live Broadcasting of History*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1992.
- ECO, Umberto — *Viagem na Irrealidade Cotidiana*, tradução de Aurora Bernardini e Homero Andrade, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984 (edição original: *Viaggio nella Irréalité Quotidiana*, Milão, Fabbri-Bompiani, 1983).
- ELIADE, Mircea — *Le Sacré et le Profane*, Paris, Folio (Essais), 1991 (primeira edição: Gallimard, 1965).
- FERRO, Marc — *Falsificações da historia*, tradução de Cascais Franco, Lisboa, Europa-América, s. d. (edição original: *Comment on raconte l'histoire aux enfants*, Paris, Payot, 1981)
- *L'Histoire sous surveillance*, Paris, Calmann-Lévy, 1985
- FERRO, Marc (coordenação) — *Film et Histoire*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984.
- GARCIA, Luciano Alvarez — *Poétique du direct télévisuel*, Louvain-la-

- Neuve, Ciaco, 1985.
- GIRARDET, Raoul — *Mythes et Mythologies politiques* > Paris, Seuil, 1986.
- HOBSBAWM, E. J. — *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HURET, Marcel — *Ciné Actualités — Histoire de la Presse Filmée (1895-1980)*, Paris, Henri Veyrier, 1984.
- KRACAUER, Serge — *De Caligari a Hitler — Une Histoire du Cinéma Allemand (1919-1933)*, Flammarion, 1987.
- LITS, Marc et RINGLET, Gabriel — "Récit et Société" (notas policopiadas), Louvain-la-Neuve, Universidade Católica de Lovaina, 1991.
- MATOS, Sérgio Campos — *História, Mitologia, Imaginário Nacional — A História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.
- MILNE, Alasdair — *DG: The Memoirs of a British Broadcaster*, Londres, Hodder & Stoughton, 1988.
- MISSIKA, Jean-Louis et WOLTON, Dominique — *La Folle du Logis*, Paris, Gallimard, 1983.
- MITRY, Jean — *Histoire du Cinéma — 1 (1895-1915)*, Bruxelas, Editions Universitaires, 1968.
- MOSCOVICI, Serge — *L'Age des foules*, Bélgica, Editions Complexe, 1985 (primeira edição: 1981, Fayard, Paris).  
— *La machine à faire des Dieux*, Paris, Fayard, 1988.
- NORA, Pierre (coordenação) — *Les lieux de mémoire, I: La République*, Paris, Gallimard, 1984.
- RIVIÈRE, Claude — *Les Liturgies Politiques*, Paris, PUF, 1988.
- RODRIGUES, Adriano Duarte — *Introdução à Semiótica*, Lisboa, Presença, 1991.
- SFEZ, Lucien — *La Symbolique politique*, Paris, PUF, 1988.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre — *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982.
- TORGAL, Luís Reis — *História e Ideologia*, Coimbra, Minerva, 1989.
- TRAQUINA, Nelson (org. ) — *Jornalismo: Questões, Teorias e 'Estórias* , Lisboa, Vega, 1993.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques — *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Ed. Universitaires, 1977.

## 2. Artigos

- ABÉLÈS, Marc — "Rituels et Communication Politique", *Hermès*, nº 4 ("Le Nouvel espace public"), Paris, 1989, pp. 127-141

- "Inauguration en gare de Nevers. Pèlerinage à Solutrè", *Les Temps Modernes*, Paris, n<sup>o</sup> 488, 1987, pp. 75-97.
- AUGÉ, Marc – "D'un rite à l'autre" (entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre), *Terrain*, Paris, n<sup>o</sup> 8, 1987, pp. 71-76.
- BABADZAN, Alain "Inventer des mythes, fabriquer des rites?", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XXV, 1984, pp. 309-318.
- BELLAH, Robert N. "La religion civile en Amérique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 18<sup>o</sup> ano, n<sup>o</sup> 35, 1978, pp. 7-22.
- BENJAMIN, Walter – "L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique" tradução francesa in *Essais 2 – 1935-1940*, Paris, Denoel-Gonthier, 1983 (primeira edição alemã, 1936).
- CASETO, Francesco e ODIN, Roger – "De la paléo – à la néo-télévision – Approche sémio-pragmatique", *Communications*, n<sup>o</sup> 51 ("Télévisions mutations"), Paris, Seuil, 1990.
- DAYAN, Daniel – "La Comédie Humaine par Satellite", *Le Nouvel Observateur*, número especial "Littérature et Audiovisuel", Março-Abril 1982, pp. 46-48.
- "Présentation du pape en voyageur – Télévision, expérience rituelle, dramaturgie politique", *Terrain*, n<sup>o</sup> 15, Outubro de 1990, pp. 13-28.
- DAYAN, Daniel e KATZ, Elihu – "Rituels publics à usage privée: métamorphose télévisée d'un mariage royal", *Annales ESC*, 38<sup>o</sup> ano, n<sup>o</sup> 1, Janeiro-Fevereiro 1983, pp. 3-20.
- "La Télévision et la rhétorique des grandes cérémonies", in Marc Ferro (ed. ) *Film et Histoire*, Paris, École des Hautes Études, 1984, pp. 83-97.
- "Cérémonies Télévisées", *Médiaspouvoirs*, n<sup>o</sup>12, 1988, pp. 23-32.
- DAYAN, Daniel et JUN, Suk-ho – "An interactive media event: South Korea's televised Family Reunion", *Journal of Communication*, vol. 36, n<sup>o</sup> 2, 1986, pp. 23-32.
- GIRARDET, Raoul – "Autour de la notion de tradition politique. Essai de problématique", *Pouvoirs*, n<sup>o</sup> 42, 1987, pp. 5-14.
- GUINCHARD, Jean-Jacques – "Le national et le rationnel", *Communications* n<sup>o</sup> 45 ("Éléments pour une théorie de la nation"), 1987, pp. 17-49.
- KATZ, Elihu – "Os acontecimentos mediáticos: o sentido de ocasião", in Nelson Traquina (org. ), *Jornalismo: questões, teorias e 'estórias'*, Lisboa, Vega, 1993, pp. 52-60 (edição original: "Media events: the sense of occasion", *Studies in Visual*

- Communication* 6,1980, pp. 84-89).
- KATZ, Elihu ( com DAYAN, Daniel et MOTYL, Pierre) — "In Defense of Media Events", R. W. Haigh, G. Gerbner et R. B. Byrne (ed.), *Communications in the 21st Century*, New York, Wiley, 1981, pp. 43-59.
- "Television Diplomacy: Sadat in Jerusalem", Georges Gerbner et Masha Siefert (ed.), *World Communications — A Handbook*, New York, Longman, 1984, pp. 127-136.
- MESQUITA, Mário — "A cerimónia do esquecimento — os funerais de Hirohito", *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa, nº 16,1991, pp. 23-42.
- PERNIOLA, Mario — "Le Rite et le Mythe", *Traverses*, nº 21/22,1981, pp. 19-26.
- PITT-RIVERS, Julien — "La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine", *Les Temps Modernes*, Paris, nº 488, Março 1987, pp. 50-74.
- RIVIÈRE, Claude — "Mythes modernes au coeur de l'idéologie (Pistes socio-anthropologiques)", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. XC, 1991, pp. 5-24.