Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

A Identidade Cultural Europeia

Tese de Doutoramento em Ciências da Cultura

Rui Manuel Soares Monteiro Carneiro dos Santos

Orientador: Professora Doutora Orquídea Ribeiro



Vila Real, 2020

Dedicatória

À memória de minha mãe, Maria Dulce, a quem tudo devo na vida.

Ao meu filho, Pedro Manuel.

À minha mulher, Isabel Maria.

Agradecimentos

Para ter levado a cabo com sucesso o presente trabalho, muito contribuíram algumas pessoas a quem devo publicamente agradecer. Em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, Maria Dulce, todos os ensinamentos, motivação e apoio que me deu ao longo da sua vida. Em segundo lugar, agradeço à minha mulher, Isabel Maria, por estar sempre ao meu lado, pelo ânimo, compreensão e ajuda para a realização deste trabalho, e ao meu filho, Pedro Manuel, a quem fui buscar forças para o elaborar e cuja existência significa tudo para mim. Em terceiro lugar, agradeço a todas as professoras e professores que tive durante a minha passagem pelos diferentes graus de ensino. No entanto, destaco as professoras que marcam o início e o final do meu percurso académico. Maria Dulce, professora na primeira classe e minha mãe, por me ter ensinado as letras e os números que permitiram efetuar os meus estudos, e a Doutora Orquídea Ribeiro, orientadora da tese de doutoramento, por toda a ajuda que me prestou e pelo incentivo que me deu para realizar este caminho que encontra o seu final com este trabalho.

Resumo analítico

Ao longo das últimas décadas, sobretudo nas duas últimas, tem-se assistido ao interesse por parte dos europeus, pelo conceito de identidade. Uma significativa parte desse interesse prende-se com os desafios colocados por um mundo cada vez mais global, assim como pelo fluxo de indivíduos oriundos do exterior da Europa que chega até ela em números nunca antes conhecidos.

Movidos pelos mais diversos motivos, os imigrantes que buscam a Europa representam um desafio para quem vive nela. A integração das comunidades imigrantes numa sociedade de acolhimento representa, sempre, uma série de desafios para a sociedade europeia. Diferentes formas de estar, pensar, comunicar, chegam à Europa e abalam a estrutura cultural do continente.

A globalização trouxe novos hábitos, novas formas culturais que são visíveis em todo o território europeu. O paradigma pelo qual a Europa se regia é colocado em causa com a vinda de diferentes culturas. O temor pelo desequilíbrio do padrão que era a norma é notório. Enquanto tal acontece, a Europa vive um momento único na sua História com a existência da União Europeia que junta em si praticamente todos os países da Europa. Novos desafios necessitam de novas abordagens e é ao olhar-se para o passado que se pode compreender o presente e delinear estratégias para o futuro.

A realização deste trabalho teve como objetivos verificar se a identidade cultural europeia existe, em que moldes e em que consiste, assim como o que pensam as elites e a povo europeu sobre a sua existência e, caso exista, sobre o que significa ser europeu.

Palavras-chave: identidade, Europa, cultura, imigração, globalização

Abstract

Over the last decades, but especially in the last two, we have seen the interest of Europeans, for the concept of identity. A significant part of this interest concerns the challenges posed by an increasingly global world, as well as the flow of individuals from outside Europe that reaches it in numbers never before known.

Moved by the most diverse motives, immigrants who seek Europe represent a challenge for those who live in it. The integration of immigrant communities into a host society always presents a series of challenges for European society. Different ways of being, thinking, communicating, arrive in Europe and shake the cultural structure of the continent.

Globalization has imported new habits, new cultural forms that are visible throughout the European territory. The paradigm by which Europe rules is called into question by the coming of different cultures. The fear of the standard imbalance that was the norm is notorious. As such, Europe is experiencing a unique moment in its history with the existence of the European Union which brings together virtually all the countries of Europe. New challenges require new approaches and it is by looking back at the past that one can understand the present and outline strategies for the future.

The goal of this work was to verify if European cultural identity exists, in what form and in what it consists, as well as what the elites and Europeans think about its existence and, if it exists, about what it means to be an European.

Keywords: identity, Europe, culture, immigration, globalization

Índice

Abreviaturas, siglas e sinais 11

Introdução 12

Capítulo 1 – Procedimentos de investigação 16

1.1 – Justificação do estudo 16

1.2 – Hipóteses 17

1.3 – Objetivos 17

1.4 – Metodologia de investigação 18

Capítulo 2 – Estado da arte 21

Capítulo 3 – Operacionalização dos conceitos de Cultura, Identidade e Europa 35

3.1 – Cultura 35

3.2 – Identidade 40

3.3 – Europa 50

Capítulo 4 – Judaísmo e cristianismo 56

4.1 – Judaísmo 56

4.2 – Cristianismo 59

Capítulo 5 – A Europa Clássica 63

5.1 – A Grécia 63

5.2 - Roma 68

5.3 – Os germanos 74

Capítulo 6 – A Europa Medieval 78

6.1 – A Europa dos reinos 78

6.2 – A invasão árabe 83

6.3 – As Cruzadas 86

6.4 – A queda do Império Romano do Oriente 87

Capítulo 7 – A Idade Moderna 90

7.1 – O Renascimento 90
7.2 – O Humanismo 91
7.3 – A expansão marítima 93
7.4 – A reforma protestante 94
7.5 – A revolução científica 99
7.6 – O Iluminismo 102
7.7 – O Estado-nação e o regresso da ideia de uma Europa unida 105
Capítulo 8 – A Idade Contemporânea 110
8.1 – O Romantismo 111
8.2 – Do século XX ao século XXI 114
8.2.1 – A segunda metade do século XX: O Estado-social e a construção europeia 117
8.2.2 – O século XXI: o desenvolvimento da construção europeia, globalização e migrações 121
Capítulo 9 – A herança cultural e a identidade 127
Capítulo 10 – A diversidade e a identidade cultural europeia 138
Capítulo 11 – As migrações e a identidade cultural europeia 171
11.1 – As causas das migrações 178
11.2 – Tipos de migração 179
11.3 – Migrações e globalização 183
11.4 – Como lidar com as migrações 185
11.4.1 – Modelos de integração 187
11.4.2 – O impacto das migrações 190
Capítulo 12 – A identidade cultural europeia após a Segunda Guerra Mundial 209
12.1 – A cidadania e a identidade cultural europeia 216
12.2 – A UE como elemento impulsionador da identidade cultural europeia 227
12.3 – Os jovens e a Europa 240
12.4 – A identidade cultural europeia no contexto da globalização 245

Capítulo 13 – Reflexões de vários autores sobre a existência da identidade cultural europeia 257

Conclusão 264

Referências bibliográficas 268

Bibliografia 275

Índice de tabelas

Tabela 1: Valores da abstenção nas eleições para o Parlamento Europeu 125
Tabela 2: Número de migrantes que deram entrada na Europa entre 2015 e 2017 177

Índice de gráficos

Gráfico 1: A herança cultural é importante para a UE? (% - UE)..... 131
Gráfico 2: O ensino da herança cultural europeia deveria ser ensinado nas escolas? (% - UE)..... 132
Gráfico 3: É a diversidade da cultura europeia que a diferencia e lhe dá um valor particular (% - UE)..... 147
Gráfico 4: Não há uma cultura europeia comum porque os países europeus são muito diferentes entre si (% - UE) 148
Gráfico 5: Está familiarizado com a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*? (% - UE) 151
Gráfico 6: A Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia aplica-se a todos os Estados-membro, incluindo em assuntos de competência nacional (% - UE) 152
Gráfico 7: O aumento de partidos políticos populistas em protesto contra as elites tradicionais políticas em vários países da Europa é um assunto que deve causar preocupação (% - UE)..... 155
Gráfico 8: A Europa, com a sua longa tradição de cultura e valores, está particularmente bem posicionada para contribuir para uma maior tolerância no mundo (% - EU)..... 161
Gráfico 9: Como classifica a discriminação em função do género? (% - UE)..... 162
Gráfico 10: Como classifica a discriminação em função da identidade de género (transgénero, transsexual)? (% - UE)..... 163
Gráfico 11: Como classifica a discriminação em função da orientação sexual (gay, lésbica, bisexual)? (% - UE) 164
Gráfico 12: Como classifica a discriminação em função da religião ou crença? (% - UE)..... 165
Gráfico 13: Como classifica a discriminação em função da etnia? (% - UE) 166
Gráfico 14: Como se sentiria ao ver ser eleito para o maior cargo político do seu país, uma pessoa com uma origem étnica diferente da maioria da população? (% - UE) 167
Gráfico 15: A cultura e as trocas culturais podem desempenhar um papel importante no desenvolvimento de uma maior compreensão e tolerância no mundo, mesmo quando há conflitos e tensões (% - UE)..... 168
Gráfico 16: Quais os dois desafios maiores que a Europa enfrenta atualmente? (% - UE)..... 195
Gráfico 17: Perceção sobre a imigração proveniente do interior da UE (% - UE)..... 196
Gráfico 18: Perceção sobre a imigração proveniente do exterior da UE (% - UE)..... 196
Gráfico 19: Os imigrantes devem estar comprometidos com o estilo de vida europeu? (% - UE) 197
Gráfico 20: Os imigrantes devem partilhar das tradições culturais da sociedade de acolhimento (% - UE)..... 198
Gráfico 21: Os imigrantes devem sentir-se membros da sociedade do país de acolhimento? (% - UE)..... 199
Gráfico 22: Os imigrantes devem fazer amizades com os membros da sociedade de acolhimento? (% - UE)... 200
Gráfico 23: Considera importante para o sucesso da integração dos imigrantes que estes falem a língua oficial, ou pelo menos uma delas, do país de acolhimento? (% - UE) 201
Gráfico 24: Como classifica a integração da maioria dos imigrantes na sua área de residência e no seu país? (% - UE)..... 202

Gráfico 25: Os imigrantes trazem para o seu país novas ideias e aumentam a inovação (% - UE) 203
Gráfico 26: A imigração enriquece a vida cultural do seu país (% - UE) 204
Gráfico 27: Perceção sobre o impacto dos imigrantes na sociedade (% - UE) 205
Gráfico 28: Quem são os principais responsáveis pelo sucesso da integração dos imigrantes na sociedade de acolhimento? (% - UE) 206
Gráfico 29: Concorda com a necessidade de uma política europeia comum para as migrações? (% - UE)..... 207
Gráfico 30: Como define o seu grau de ligação ao seu país? (% - UE) 211
Gráfico 31: É muito importante para si ser europeu? (% - UE) 221
Gráfico 32: Está familiarizado com o termo «cidadão da UE»? (% - UE)..... 222
Gráfico 33: Sente-se cidadão da UE? (% - UE) 223
Gráfico 34: Os cidadãos dos Estados-membros da UE são simultaneamente cidadãos dos seus Estados e da UE? (% - UE)..... 224
Gráfico 35: Considera importante os imigrantes adquirirem a cidadania do país de acolhimento? (% - UE) 225
Gráfico 36: Considera importante os imigrantes terem cidadania ativa através do exercício de atividade em associações, organizações, ou participando nas eleições locais dos países de acolhimento? (% - UE) 226
Gráfico 37: A cultura e os intercâmbios culturais devem ter um lugar muito importante na UE para que os cidadãos de diferentes Estados-membros possam aprender mais uns com os outros e sentirem-se mais europeus (% - UE)..... 229
Gráfico 38: Como define o seu grau de ligação à UE? (% - UE)..... 230
Gráfico 39: Que tipo de opinião tem sobre a UE? (% - UE)..... 231
Gráfico 40: Tem confiança na UE? (% - UE) 232
Gráfico 41: Perceção quanto ao futuro da UE (% - UE) 233
Gráfico 42: Da seguinte lista, quais os três valores que considera mais importantes para si? (% - UE)..... 234
Gráfico 43: Da seguinte lista quais os três valores que, no seu entender, melhor representam a UE? (% - UE) 236
Gráfico 44: Quais destes elementos considera os dois mais importantes para a identidade europeia? (% - UE) 237
Gráfico 45: Em termos de partilha de valores como classifica os Estados-membros da UE? (% - UE)..... 238
Gráfico 46: Quando comparados a povos de outros continentes é mais fácil ver que valores os europeus têm em comum? (% - UE) 239
Gráfico 47: Já ouviu falar sobre o Programa Erasmus? (% - UE)..... 243
Gráfico 48: Qual a sua opinião sobre o Programa Erasmus? (% - UE)..... 244
Gráfico 49: A globalização é um processo que ameaça a cultura europeia e a Europa, assim como os seus países, deveriam tomar medidas para a preservar (% - UE) 252
Gráfico 50: A globalização ameaça a identidade do seu país (% - UE)..... 253
Gráfico 51: A globalização irá tornar a cultura europeia mais dinâmica e difundida no mundo (% - UE)..... 254
Gráfico 52: Não há uma cultura europeia específica mas uma cultura global ocidental que, por exemplo, é a mesma na Europa e nos EUA (% - UE)..... 255

Abreviaturas, siglas e sinais

CECA – Comunidade Europeia do Carvão e do Aço

CEE – Comunidade Económica Europeia

EUA – Estados Unidos da América

IOM – Organização Internacional para as Migrações

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transsexuais e Transgénero

RFA – República Federal da Alemanha

UE – União Europeia

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

Introdução

Este trabalho de investigação consiste numa reflexão sobre a identidade cultural europeia. O interesse por este tema relaciona-se com o facto de ser por várias vezes referido nos discursos institucionais, ou académicos, suscitando opiniões distintas por parte de quem os faz. Além disso, durante as últimas décadas a Europa tem observado a transformação da sua sociedade, sobretudo nas grandes cidades, com a chegada e estabelecimento de imigrantes provenientes dos restantes continentes do mundo que acabam por ficar e gerar descendência que se vê a braços com uma dualidade cultural. Em termos familiares é uma, e outra diferente na sua vivência fora do lar. Tal facto foi percecionado ao longo de contactos estabelecidos durante vários anos com naturais de diferentes cidades do espaço europeu. Por um lado, referiam-se à sua cidade, ou ao seu país, como algo bem diferente daquele que tinham conhecido na sua infância ou adolescência, assim como daquela que os seus pais e avós lhes falavam. Por outro lado, sentimentos de desenraizamento são evocados por quem é descendente de indivíduos provenientes do exterior da Europa.

Novas realidades fazem com que os europeus se interroguem acerca daquilo que os define conduzindo a uma espiral de dúvidas nas suas mentes. A imagem que possuem do passado não é reconhecível no presente e não o é pelo facto da sua sociedade se ter modificado por si, mas sim devido à paisagem humana se ter alterado. Pessoas com outros traços étnicos diferentes dos seus, formas de pensar divergentes, diferentes hábitos, distintas maneiras de viver, constituíram uma nova realidade no quotidiano europeu. A Europa passou a contar como seus outros com traços fisionómicos e tom de pele reveladores de serem oriundos de outras paragens. Esta transformação ocorreu essencialmente nas últimas cinco décadas e desde então tem causado reações muitas vezes violentas. O racismo, ou a xenofobia, é várias vezes referido por quem não se revê no padrão tido como esterótipo do que é ser europeu. A paisagem humana modificou-se. Se antes podia-se dizer que pela fisionomia, determinado indivíduo era ou não europeu, agora tal já não é possível. Os processos de descolonização em muito contribuíram para essa alteração na Europa. No entanto, circunscreveram-se a um grupo restrito de países, ao passo que as migrações atuais aumentaram esse leque.

Muitas vezes ouve-se dizer que os habitantes de uma cidade já não a reconhecem, nomeadamente em certas áreas. Isso tem contribuído para que esta nova realidade do tecido social europeu suscite as mais diversas reações entre a população. Será que existe uma

identidade cultural que identifique os europeus? Esta questão foi o ponto inicial de todo o processo de investigação. A identidade cultural é investigada não no sentido em que muitas vezes surge em estudos produzidos como sendo algo a que se recorre para reivindicar determinada coisa que é negada, mas sim como interrogação nascida com o aumento dos discursos fundamentalistas, nacionalistas, racistas e xenófobos que cada vez mais ganham terreno na Europa em virtude das mutações sociais provocadas pela globalização e migrações. Fala-se de uma identidade em termos coletivos e não em termos individuais.

Quando os problemas mundiais são ampliados pela globalização torna-se pertinente refletir sobre a Europa e sobre os europeus. É importante aferir como estes se colocam no início do século XXI face a uma nova ordem mundial resultante não só da já referida globalização mas também do fim dos impérios coloniais, dos blocos ideológicos que dividiam o continente europeu e dos movimentos migratórios. A questão da identidade cultural da Europa tem sido alvo de particular atenção nas últimas décadas, sobretudo após a década de 1940. Até então, a ideia de uma Europa unida culturalmente raramente surgiu na mente dos europeus de forma consistente. São vários os pensadores e estudiosos que têm proferido opiniões sobre a existência, ou não, dessa identidade cultural da Europa. Como tal, colocaram-se várias hipóteses para delinear a investigação, nomeadamente a possibilidade da identidade cultural europeia não existir, existir, ou estar em construção.

Pode-se olhar para a identidade como a ideia de passado comum, da existência de padrão usual em uma sociedade, ou pode-se vê-la, embora não excluindo o passado, como uma base para uma comunidade projetar o seu futuro. Enquanto no primeiro caso são valorizados os traços comuns ao passado, no segundo é a identificação presente. Esta pode ser diferente da tida anteriormente. É precisamente através da segunda forma que se aborda a questão da identidade cultural europeia, o que não significa que o passado seja propositadamente ignorado, bem pelo contrário. É assumido como objeto de análise mas a identidade não se resume a ele. As sociedades são seres vivos e como tal desenvolvem-se ao longo da sua existência, adotando comportamentos que não são imóveis ou perenes. Não se deve esquecer os aspetos negativos para que estes não voltem a surgir, mas sim repetir, adaptar e desenvolver os aspetos positivos do passado.

Numa altura em que os desafios da globalização e das migrações são colocados à Europa, importa pensar se os europeus possuem uma identificação cultural que permita à Europa pensar e afirmar-se como um todo e dessa forma melhor responder aos problemas com que se defronta, nomeadamente o seu posicionamento cultural no panorama mundial e a

forma de lidar com o Outro, sendo este todo o mundo que até há bem pouco tempo vivia debaixo do colonialismo europeu ou sob a influência cultural da Europa. Para tal, foram estabelecidos objetivos para a elaboração do presente trabalho, mais especificamente, a verificação da existência da identidade cultural e, em caso afirmativo, em que plano ocorre, em que consiste e qual a sua reação perante aos processos de globalização e de migrações.

O trabalho tem no seu capítulo 1 explicitados os procedimentos de investigação e no capítulo 2 o estado da arte. Para se contextualizar melhor a problemática do estudo, o capítulo 3 dedica-se a abordar a operacionalização dos conceitos de Cultura, Identidade e Europa para dessa forma não existir nenhuma dúvida ao longo do trabalho sobre o que se entende por cada um deles. De seguida inicia-se um percurso pela história europeia. O capítulo 4 refere-se à influência do judaísmo e cristianismo na Europa. A importância da religião e o seu papel na sociedade é algo incontornável em qualquer estudo deste âmbito. No capítulo 5 fala-se da Europa clássica, isto é, dos contributos prestados pela Grécia e Roma, não esquecendo os povos germanos. Por sua vez, o capítulo 6 debruça-se sobre a Europa na Idade Média, designadamente o aparecimento dos reinos, a invasão árabe e a correspondente reação através das Cruzadas, além da queda do Império Romano do Oriente. A Idade Moderna é alvo de atenção no capítulo 7 recaindo a mesma no Renascimento, no Humanismo, na expansão marítima, na reforma protestante, na revolução científica, no Iluminismo, no aparecimento do Estado-nação e no regresso de uma Europa unida. O capítulo 8 incide em alguns momentos da Idade Contemporânea, particularmente nas consequências da Revolução Francesa, Romantismo, construção europeia após a Segunda Guerra Mundial, e o aparecimento da globalização dos fluxos migratórios em grande escala. A herança cultural e a identidade são os temas que compõem o capítulo 9, ao passo que o capítulo 10 é constituído exclusivamente pela análise à diversidade na identidade cultural europeia. No capítulo 11 aborda-se as migrações e a identidade cultural europeia com destaque para as suas causas, tipos, relação entre as atuais migrações e a globalização, e a forma como lidar com os imigrantes em solo europeu. Os modelos de integração e o impacto das migrações na sociedade europeia constituem o resto do conteúdo do capítulo. A Europa após a Segunda Guerra Mundial é examinada no capítulo 12, com destaque para o estabelecimento da cidadania europeia e o papel da União Europeia e dos jovens na identidade cultural europeia, assim como a forma como a identidade cultural europeia se relaciona com a globalização. Finalmente, no capítulo 13 são vertidas reflexões de vários autores sobre a existência da identidade cultural europeia.

Para a realização deste trabalho foram considerados como europeus todos aqueles indivíduos com cidadania europeia, e não quem habita o seu territóri ou quem nele tenha nascido mas não possua o estatuo de cidadania. Tal motivo prende-se com o facto da auscultação aos indivíduos incidir em quem é europeu pois são eles os mais avalizados para poderem aferir a existência, ou não, de uma identidade cultural sua. Sendo assim, as opiniões dos imigrantes não foram tidas em conta, nem as dos seus descendentes que possuindo cidadania europeia não sintam um sentimento de pertença à Europa.

O conhecimento dos resultados obtidos com a realização desta tese pode beneficiar todos os europeus pois procura dar resposta a desafios contemporâneos como é o caso da existência de algo que os identifique e os una culturalmente, para dessa forma a Europa poder pensar-se e responder como um todo face ao novo cenário colocado pela globalização e migrações.

Capítulo 1 – Procedimentos de investigação

Ao realizar-se este trabalho de investigação teve-se em atenção o pensamento de Alda Judith Alves-Mazzotti e Fernando Gewandsznajder quando afirmam, no livro *O Método nas Ciências Naturais e Sociais – Pesquisa Quantitativa e Qualitativa* (1998), que «Um projeto de pesquisa consiste basicamente em um plano para uma investigação sistemática que busca uma melhor compreensão de um dado problema. (…) É um guia, uma orientação que indica onde o pesquisador quer chegar e os caminhos que pretende tomar» (Alves-Mazzotti e Gewandsznajder 1998: 149). De igual forma, não foi esquecido o alerta de Morse *et al*., no artigo "Verification strategies for establishing reliability and validity in qualitative research" (2002): «Without rigor, research is worthless, becomes fiction, and loses its utility» (Morse *et. al* 2002: 14).

A execução do presente trabalho foi feita com o estabelecimento de um quadro *a priori* pois, como referem Alves-Mazzotti e Gewandsznajder:

> a coleta sistemática de dados deve ser precedida por uma imersão do pesquisador no contexto a ser estudado. Essa fase exploratória permite que o pesquisador, sem descer ao detalhamento exigido na pesquisa tradicional, defina pelo menos algumas questões iniciais, bem como os procedimentos adequados à investigação dessas questões (Alves-Mazzotti e Gewandsznajder 1998: 148).

Sendo assim, perante a definição do problema que está na origem da investigação estabeleceu-se a questão fulcral para a sua execução: a identidade cultural europeia existe? Caso a resposta seja afirmativa, esta questão deve ser colocada ao nível institucional e ao nível social. É claro que as instituições são parte da sociedade, mas faz-se esta distinção para se procurar saber se ocorre uma divergência entre os dois níveis. É usual ouvir-se falar no distanciamento das instituições políticas relativamente à sociedade e, como tal, é relevante saber se isso acontece relativamente à temática que presidiu à questão colocada para o trabalho.

1.1 – Justificação do estudo

Assiste-se a uma nova reorganização mundial decorrente da globalização. Neste tempo que vivemos, as transformações sociais ocorrem com uma rapidez nunca antes vista, a paisagem humana europeia altera-se diariamente em resultado do fluxo migratório e o Outro,

anteriormente distante, está mais perto do que nunca. É neste cenário que se torna fulcral saber se os europeus possuem uma identificação cultural comum que possibilite à Europa pensar e afirmar-se como um todo para melhor responder aos problemas com que se defronta, nomeadamente o seu posicionamento cultural no panorama mundial e a forma de lidar com o Outro, aquele que até há bem pouco tempo era alvo do colonialismo europeu ou sob a influência cultural da Europa. Como tal, a realização deste estudo justifica-se em virtude de ser importante saber se a identidade cultural europeia existe e, em caso afirmativo do que é ela constituída.

1.2 – Hipóteses

Em virtude do referido, estipularam-se as seguintes hipóteses:

1) A identidade cultural europeia não existe;
2) A identidade cultural europeia está em construção no plano institucional;
3) A identidade cultural europeia está em construção na sociedade europeia;
4) A identidade cultural europeia está em construção ao nível institucional e social;
5) A identidade cultural europeia existe ao nível institucional mas não social;
6) A identidade cultural europeia existe ao nível social e não institucional;
7) A identidade cultural europeia existe ao nível institucional e social.

Como salienta Judith Bell, no livro *Como realizar um projecto de investigação – Um guia para a pesquisa em Ciências Sociais e da Educação (2010)*: «As hipóteses fazem, portanto, afirmações sobre relações entre variáveis e oferecem ao investigador uma linha de orientação quanto à forma como o palpite original poderá ser testado» (Bell 2010: 39).

1.3 – Objetivos

Estabelecidas as hipóteses para o presente trabalho, definiram-se os seus objetivos:

1) Verificar se existe uma identidade cultural europeia;
2) Averiguar se a identidade cultural, caso exista, ocorre tanto ao nível institucional como social, ou se só num deles;
3) Descobrir em que consiste, caso exista ou esteja a ser construída, a identidade cultural europeia;

4) Aferir a resposta da identidade cultural europeia, caso exista, à globalização e às migrações.

1.4 – Metodologia de investigação

Para o cumprimento deste objetivos torna-se imperioso adotar uma metodologia específica que sirva de orientação na prossecução dos objetivos delineados no projeto de investigação, ou seja, o que Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos definem, no livro *Fundamentos de Metodologia Científica* (2003), como sendo «o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo – conhecimentos válidos e verdadeiros –, traçando o caminho a ser seguido, detetando erros e auxiliando as decisões do cientista» (Marconi e Lakatos 2003: 83). Essa metodologia deve servir para proporcionar um resultado o mais fidedigno possível do problema apresentado. Como tal, a utilizada foi a análise documental pois permite, na opinião de Kripka *et al.* expressa no artigo "Pesquisa Documental: considerações sobre conceitos e características na Pesquisa Qualitativa" (2015), «extrair os elementos informativos de um documento original a fim de expressar seu conteúdo de forma abreviada, resultando na conversão de um documento primário em documento secundário» (Kripka *et al*. 2015: 245). Os documentos «não são apenas uma fonte de informação contextualizada, mas surgem num determinado contexto e fornecem informações sobre esse mesmo contexto» (Lüdke & André 1986: 39). Os documentos internacionais utilizados para a execução do trabalho foram:

1) *Agenda 21 da Cultura*
2) *Declaração sobre a Identidade Europeia*
3) *Convenção Cultural Europeia*
4) *Declaração de Wroclaw*
5) *Tratado da União Europeia*
6) *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*

Estes foram os documentos identificados como sendo fundamentais para que a finalidade do trabalho fosse atingida. Além do recurso a esta documentação, a análise documental exigiu a revisão da literatura e uma análise ao estado da arte referente ao tema. Procedeu-se à recolha bibliográfica – livros, documentos, publicações académicas, material disponível na internet, jornais, etc. A importância de ler o maior número de textos referentes à temática em análise esteve sempre presente pois quanto mais conhecimento sobre o assunto

fosse obtido, melhor a investigação prosseguiria o seu percurso e maior solidez seria conseguida. Recolhido o material de leitura, procedeu-se à reflexão crítica sobre o mesmo. Para se averiguar as hipóteses colocadas inicialmente foram utilizadas fontes documentais produzidas por autores que se dedicam a estudar a temática do trabalho de investigação, assim como documentos emanados de instituições internacionais, nomeadamente a União Europeia (UE).

De igual forma, o recurso à opinião dos europeus era obrigatório para que o seu objetivo fosse alcançado. No entanto, era inviável efetuar uma auscultação desta grandeza por não se possuir recursos para tal. Pense-se na dificuldade que seria efetuar inquéritos em todos os países, ou na quase totalidade doa países europeus. Onde se fariam? Em que locais? Como se poderiam efetuar de forma quase simultânea ou no menor intervalo de tempo possível? Qual a composição da amostra? A este respeito, Bell expõe o seu ponto de vista ao afirmar que sendo o inquérito uma forma de recolher informações de uma determinada amostra, que se quer representativa da população, para se poder tirar conclusões abrangentes, é necessário assegurar que a amostra é verdadeiramente representativa. O mesmo autor acrescenta que as perguntas constantes dos inquéritos devem ser feitas aos indivíduos nas mesmas circunstâncias, devendo-se efetuar a inquirição de forma cuidadosa para que as questões sejam perfeitamente entendidas (Bell 2010: 26-27). Todavia, através do recurso aos inquéritos efetuados pela Comissão Europeia, e expressos em diferentes relatórios por si produzidos, o obstáculo criado pela complexidade da execução de tal tarefa foi ultrapassado. A informação quantitativa constante neles foi usada para análise crítica e subsequente interpretação dos dados apresentados. No seu conjunto, aqueles relatórios funcionam como barómetros do sentimento dos europeus à data em que foram realizados e abordam temas como a imigração, herança cultural, cidadania, discriminação, valores culturais dos europeus ou a opinião destes sobre o futuro da UE. O recurso a esta documentação foi feito por serem fiéis e credíveis. Nunca foi conhecida qualquer contestação aos seus resultados por parte de algum Estado ou qualquer organização nacional ou internacional.

Os inquéritos utilizados nos relatórios referidos foram feitos de acordo com a mesma metodologia em todos os países que à data da elaboração dos mesmos faziam parte da UE. Desta forma evitou-se o problema do enviesamento de dados que poderia acontecer caso se recorresse a inquéritos feitos por entidades diferentes e que, eventualmente, teriam critérios desiguais na elaboração dos questionários ou na escolha da amostra, por exemplo. Embora nem todos os países da Europa façam parte da UE, os que estão ausentes dela não são

relevantes – são poucos e o número da sua população não iria afetar os resultados finais – para não se reconhecer nos dados da Comissão Europeia um retrato dos europeus.

O trabalho de campo referente aos inquéritos utilizados decorreu num intervalo de tempo entre os 2 e os 18 dias num total máximo de 27718 e um mínimo de 26466 entrevistas realizadas. Contemplou a população dos 28 Estados-membro com mais de 15 anos de idade, tendo sido efetuado aos residentes nacionais ou àqueles provenientes de outros países membros da UE mas residentes no país onde o inquérito se realizou e com proficiência na língua local pois foi nesta que os questionários foram elaborados para cada país. A amostra é caracterizada por ser de escolha aleatória dos inquiridos tendo em conta a percentagem populacional de cada país no conjunto total da UE. Os locais para os inquéritos serem feitos, e a quantidade destes, foram escolhidos atendendo à densidade populacional e ao tipo de área habitacional: metropolitana, urbana e rural. As entrevistas foram feitas presencialmente nos locais de habitação dos inquiridos.

Os dados dos relatórios produzidos pela Comissão Europeia, refletem a opinião dos europeus, referente aos assuntos abordados em cada um deles, expressa nos inquéritos realizados o mais próximo possível do presente. No entanto, foram utilizados dados contidos em relatórios com algum tempo de idade pois eram relevantes para a investigação e por constituírem os últimos dados conhecidos relativamente às questões neles colocadas.

Capítulo 2 – Estado da arte

Proceder a um estudo sobre a identidade cultural europeia implica que ocorra, inicialmente, uma abordagem epistemológica sobre o conceito em causa. Tal não seria necessário caso a noção de identidade fosse aceite de forma inequívoca e universal, mas não é isso que acontece. Nas palavras de Claude Lévi-Strauss, o conceito de identidade é indispensável ao ser humano e justifica a sua ideia da seguinte forma: «L'identité, dit-il, est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle» (Lévi-Strauss 1977: 331-332). Torna-se percetível que subjacente a este pensamento está a ideia polissémica de identidade. Serve como argumento para justificar comportamentos, atitudes, gostos, maneiras de ser, de estar e de sentir. A identidade é usada em multiplanos. A propósito de tudo e de nada surge invariavelmente o recurso ao termo identidade. Pode ser em termos de identidade pessoal, mas também no que respeita à autoconstrução e aos processos de reconhecimento das relações humanas e sociais.

Muitas vezes, a interiorização do conceito de identidade junto do indivíduo pressupõe uma ideia estanque do mesmo. Essa visão imutável é muitas vezes utilizada para serem defendidas posições conservadoras, monolíticas, não concordantes com a época em que vivemos, e nas quais admite-se que a identidade se prolonga no tempo sem haver qualquer alteração em si. Seria um conceito determinista ao qual o indivíduo não poderia fugir. É importante que inicialmente se pense a identidade como uma representação social para, posteriormente, se passe a vê-la como um constructo teórico.

Embora se possa pensar que a identidade é algo objeto de estudo há muitos anos, isso só aconteceu nas últimas décadas. As transformações sociais, entretanto ocorridas, dão azo a que o interesse pela identidade maior a cada dia que passa. Esse fator é notório no crescente número de publicações relacionadas com a identidade.

Ao iniciar-se um estudo sobre identidade, tornou-se imperioso verificar o que reconhecidos pensadores disseram sobre ela. Desta forma procurou-se perceber a relevância do seu ponto de vista e se existem lacunas no seu pensamento que possam ser preenchidas com a realização deste trabalho. Sendo assim, iniciou-se a procura de bases teóricas para a execução do mesmo. De referir que a ordem em que as obras são apresentadas não refletem qualquer ordem de importância atribuída, tendo como único critério permitir um texto mais fluido para que ocorra uma melhor compreensão delas.

Na procura por uma compreensão da forma como a identidade ocorre na sociedade, Zygmunt Bauman autor com mais de 30 livros publicados, na sua maioria dedicados ao estudo da modernidade, do qual se destaca *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi* (2005), obra que discorre sobre a vida contemporânea para justificar o motivo pelo qual a designa de modernidade líquida. Este conceito é essencial para a compressão que faz da sociedade presente. Nela, o indivíduo é livre, autodeterminado, flutuante, com uma identidade elástica.

Para Bauman, existem dois tipos de comunidade: as de vida e destino, e as das ideias. Nas primeiras, os indivíduos vivem juntos numa ligação inquestionavelmente absoluta. Nas segundas, os indivíduos agregam-se em função de vários princípios. Somente nestas, nas comunidades das ideias, se pode colocar a questão da identidade em virtude de existirem diferentes escolhas. Sendo assim, nela, o indivíduo é livre, autodeterminado, flutuante, com uma identidade elástica.

Tendo presente a problemática da identidade e da identificação, Bauman aborda ao longo do livro a existência do sentimento de pertença, a vivência do Eu e do Outro, as necessidades dos Estados-nação, ou a liberdade individual. O autor expressa a opinião de que a identidade do indivíduo não se circunscreve a um único espaço – por exemplo, a identidade nacional – mas sim a uma pluralidade deles: sexual, religioso, cultural, etc. Em defesa da sua tese, argumenta que quando se pensa em identidade, ignora-se que essa noção nos foi transmitida como algo existente desde o nascimento através de uma narrativa elaborada para justificar uma necessidade histórica. Como tal, aconselha a que se proceda na modernidade líquida a uma escolha de identidades em vez de se aceitar aquelas que são impostas, uma escolha em função do momento e não pré-determinada, por exemplo, pela nacionalidade. Só dessa forma se estará apto a lidar com as condições da sociedade atual, isto é, após a admissão por parte do indivíduo da temporalidade das identidades.

O autor constata que a fragmentação identitária na modernidade líquida conduz necessariamente a um conflito entre as identidades que estão em jogo. É com esse debate que, após a tomada de consciência da diferença entre o indivíduo e o Outro, se inicia a construção das identidades. É nessa dialética que surge a representação do Outro e daquilo que ele não é e define o Eu.

Esta obra é extremamente relevante para a compreensão da formação das identidades. A questão da sobreposição das identidades é fundamental para uma investigação sobre uma identidade que, a existir, tem que conviver com outras de diferentes amplitudes. No entanto, quando refere que as identidades na modernidade líquida devem ser obtidas por escolhas e

que o sujeito as toma como temporárias, Bauman não especifica como esse facto não conduzirá a um sem fim de alterações identitárias que redundem numa indefinição do indivíduo. É uma questão que poderia ter sido desenvolvida na obra para uma melhor clarificação de todo o processo de construção da identidade. Ao ler-se *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*, constatou-se que o autor não mencionava as identidades de um âmbito supranacional. Esta lacuna é importante ser analisada pois importa verificar se os pressupostos para a modernidade líquida de Bauman aplicam-se à Europa como uma entidade única. A fragmentação subjacente ao seu pensamento é contradita pela verificação de uma identidade continental.

Para melhor se compreender a problemática da identidade, foi necessário olhar mais detalhadamente para a ela como identidade cultural. Nesse sentido, o livro de Stuart Hall, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2005), foi preponderante para a clarificação de conceitos inerentes ao estudo sobre a identidade cultural Europeia. Hall, um outro nome da sociologia à semelhança de Bauman, professor e figura de proa dos Estudos Culturais, em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* analisa a identidade cultural e a sua evolução histórica até à sociedade presente, que denomina de pós-moderna, as identidades nacionais e a influência da globalização nas transformações sociais. A pós-modernidade é entendida como sendo uma modernidade tardia, um tempo de reflexão, avaliação e alteração de práticas sociais, na qual a identidade, cultura e sociedade se interligam.

No livro, Hall introduz a noção de identidades culturais como aquilo que une o indivíduo a diferentes culturas, sejam elas étnicas, religiosas ou nacionais. Defende a ideia que essas identidades sofrem fragmentações à medida que a sociedade, que parecia imutável antes da pós-modernidade, se transforma. Esta alteração social é entendida como uma característica das sociedades modernas que se distinguem das tradicionais precisamente pela sua mudança constante e rápida.

As mudanças da modernidade foram decisivas para que as bases da sociedade, que pareciam ser imutáveis, fossem desestruturadas. O autor refere que essas transformações tiveram na sua origem a Reforma e o Protestantismo – ao libertarem a consciência individual da doutrina oriunda da Igreja de Roma – o Humanismo – ao colocar o ser humano no centro do universo – a revolução científica – ao atribuir à humanidade a faculdade e capacidade para questionar e investigar a Natureza – e o Iluminismo – através da racionalidade e cientificidade, rejeição dogma e da intolerância. Essas alterações, no que outrora serviu de sustentáculo para o indivíduo se posicionar na sociedade, os seus referenciais, colocam-lhe

dúvidas sobre a sua localização no universo social e cultural. Hall refere que a crise de identidade que muitos afirmam sentir é provocada por este descentramento.

O indivíduo atual é designado por sujeito pós-moderno, possuindo uma identidade dinâmica e permeável a influências externas oriundas de outras culturas com as quais se relaciona. Não estando subjugado a um determinismo biológico, o indivíduo abraça distintas identidades mediante os contextos em que está inserido. Na ótica de Hall, essas identidades podem mesmo ser contraditórias, provocando-lhe um permanente deslocamento e dificultando a determinação de uma referência de localização, sendo sempre temporárias. Hall considera que é através da negação, da diferença e na contradição que as identidades são edificadas. Nesse sentido, o autor também reflete sobre a sensação de pertencimento que o sujeito toma para si. Como tal, o indivíduo pós-moderno é caracterizado como tendo uma identidade aberta à mudança e à diferença, à incerteza e à imprevisibilidade. Ao negar a ideia do determinismo biológico na formação da identidade, Hall conclui que uma identidade é construída ao longo do tempo e de forma inconsciente.

O autor refere que as nações são comunidades imaginadas cuja existência é legitimada pela herança cultural e pelo desejo de viver em comunidade. Considera que os media e a cultura popular são dois elementos decisivos para a manutenção desse imaginário ao propagarem uma autoimagem nacional que acaba por moldar o indivíduo que está inserido nessa comunidade. Pode-se então depreender pelo pensamento de Hall que as diferenças entre as nações, assim como a diferença entre os homens e mulheres que nelas habitam, são imaginadas em consequência de diferentes discursos em distintos momentos da sociedade. A ideia de imaginação é utilizada porque as diferenças não existem a priori, resultando de discursos legitimadores reproduzidos em narrativas que poderão ser observadas em diversos momentos da convivência social da nação.

Crítico, relativamente à validade das culturas nacionais na pós-modernidade, ao considerar que transmitem uma ideia que influencia a ideia que cada um possui de si, Hall justifica o seu pensamento em resultado da mescla de culturas existentes nos espaços nacionais devido ao crescimento das migrações e desenvolvimento das comunicações. É precisamente através do aumento das migrações que a diferença se consubstanciará numa sociedade. Ao tornarem-se mais próximos culturalmente, os cidadãos assumem um carácter cada vez mais híbrido e diluem a identidade criada na conceção da diferença perante o Outro. Ao procederem dessa maneira, Hall considera que a importância da identidade será secundarizada ou assumirá um outro significado.

Conforme se verifica, o pensamento de Hall é essencial para se efetuar o estudo da identidade cultural. Ao longo do texto várias coisas merecem o destaque pelo seu contributo para a investigação. Desde logo, a forma como apresenta de forma sólida os seus argumentos. Exemplo disso é a forma como justifica as mudanças sofridas pela Europa na modernidade. De realçar a contribuição dada para a análise ao sentimento de pertença, assim como pela clara visão transmitida sobre a construção das identidades baseada na negação, na diferença e na contradição. Contudo, à semelhança de Bauman, todo o pensamento de Hall é referente a circunscrições com menor escala do que a Europa ou de âmbito nacional. Embora de enorme importância o explanar do seu raciocínio sobre questões que se prendem com a fragmentação da sociedade e com as políticas de reconhecimento resultantes dessa mesma divisão, nada refere sobre aqueles que não buscam uma política de ressentimento por não serem estigmatizados. No contexto do presente trabalho, não se coloca a hipótese da existência da necessidade de reconhecimento visto o objeto do trabalho constituir uma maioria e não uma minoria, um grupo dominante e não um oprimido. Como tal, é importante produzir conhecimento sobre esta perspetiva o que não está refletido em Hall. Um ponto que carece de atenção no pensamento do autor, é aquele respeitante ao facto de considerar que devido às migrações os cidadãos se tornaram culturalmente mais próximos. Esta observação é bastante pertinente pois pode legitimar que Hall conclui que o aumento dos fluxos migratórios contribuirá para uma menor discriminação entre seres humanos ao promover o hibridismo cultural. Todavia, o autor incorre no erro de presunção ao não ter em consideração que um grupo, ou os grupos de indivíduos o querem de livre vontade. Será que o sentimento relativo a esta temática é o concluído por Hall? Esta é uma dúvida que surgiu após a leitura de *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. É relevante que seja objeto de estudo e, como tal, constituirá um dos aspetos a ter em conta no trabalho de investigação. Por fim, ficou a dúvida sobre se o descentramento mencionado por Hall também ocorre num plano tão vasto como a Europa ou se existe apenas ao nível da identidade nacional ou em virtude da procura de reconhecimento por parte de grupos sociais. Este é mais um aspeto que carece de estudo em virtude da dúvida que suscita.

Perceber o impacto dos migrantes na sociedade de acolhimento constitui um fator imprescindível para o estudo das identidades nesta época de globalização. Quem é autor de uma obra pertinente sobre o tema é Amim Maalouf, jornalista, ensaísta e escritor de ficção histórica nascido no Líbano – e residente em França onde se exilou na década de 1970 –, no seio de uma família árabe mas de fé cristã. A obra em causa designa-se por *In the name of*

identity: violence and the need to belong (2003). Maalouf reflete sobre a crise de identidade que os árabes passam desde que estabeleceram relações contínuas com o Ocidente, acrescentando a sua dimensão pessoal como cristão libanês. Procura compreender a razão que leva a que se cometam crimes em nome da identidade. Argumenta que não deve ser feita uma interpretação simplista do que é a identidade. De forma perspicaz, aborda a identidade no contexto do mundo moderno, sobretudo, evidenciando os perigos do recurso à identidade como mecanismo protetor de uma determinada sociedade, e considera que muitos rejeitariam as suas conceções de identidade se as examinassem mais de perto. Maalouf questiona a forma como se olha para o papel e comportamento dos indivíduos na sociedade. Ao referir que à medida que um imigrante sente que a sua cultura de origem é respeitada, mais ele se abre à cultura que o recebeu; o autor atribui ao reconhecimento um papel essencial na relação com o Outro. No entanto, esquece que o Outro possui livre-arbítrio e pode não querer disponibilizar-se a compreender a sociedade que o acolheu.

Maalouf refere ao longo do livro perceber a razão pela qual as pessoas lutam entre si por motivos religiosos e crenças ancestrais. O sentimento de pertença e o instinto de autopreservação, aliado à aversão à mudança são fatores que considera serem determinantes para a afirmação de crenças próprias e, como tal, da negação daquelas que pertence aos outros. Ambiciona um mundo em que a religião e a espiritualidade não sejam condição para se pertencer a um grupo social. Contudo, é repetitivo na sua mensagem e não consegue determinar a forma de se superar esses problemas existentes na sociedade. Ao considerar-se como possuidor de uma identidade dividida, híbrida, equilibrada entre dois países, duas ou três línguas e variadas tradições culturais, o autor defende que não pode abdicar de nenhuma pois elas constituem a sua identidade. Aliás, a ideia subjacente a este ensaio de Maalouf é a defesa de que a identidade não é proveniente de uma única fonte, mas de várias que suportam as circunstâncias pessoais e contextos históricos ao moldarem cada um de nós de forma singular. É preciso respeitar todos os caminhos que convergem para o processo de criação da identidade, da herança ancestral à visão religiosa ou política e preservar essa rica diversidade. Todavia, nada refere sobre a lealdade a um grupo, algo intrínseco ao sentimento de pertença e à identidade. Será a sua vivência bipartida fruto de um perfil cultural pessoal ou não? Senão o for, como explicar a apatia com que muitos imigrantes, e seus descendentes, olham para as sociedades de acolhimento? Estas questões não são alvo de análise por parte de Maalouf e são bastante pertinentes para o estudo da identidade.

Quem igualmente escreveu uma obra relevante para o estudo da problemática identitária foi Francis Fukuyama, autor de vários livros, entre os quais *Identidades* (2018). É nesta obra que o autor analisa de forma algo provocadora a política de identidade moderna. Para ele, o universalismo da democracia é confrontado com a exigência de políticas de identidade relativas à nação, religião, etnia e género. Caso essas políticas assumam uma vertente radical, podem desaguar em sentimentos anti-imigração, populismo ou o renascer de nacionalismos étnicos e culturais. Fukuyama que a crescente preocupação com a experiência vivida dos grupos oprimidos ocorre às custas da identidade maioritária do resto da população e é uma das razões pelas quais a esquerda está a perder espaço nas democracias ocidentais. A sua tese é a de que a política de identidade é um instrumento para a dignificação e reconhecimento do valor de uma pessoa, mas que a sua aplicação pode originar ressentimento em quem se sinta desrespeitado. Observa que a fragmentação da sociedade em grupos de identidade cada vez mais distantes uns dos outros e exclusivos, conduziu a que ela seja menos coesa e sem objetivos comuns como outrora. No entanto, esta posição é bastante discutível e até bastante redutora. Por exemplo, a exigência de um reconhecimento por parte de um grupo minoritário numa sociedade não implica um distanciamento face a um qualquer objetivo comum da mesma. Pense-se no caso dos direitos LGBT, ou da minoria cigana e facilmente se verificará isso. De igual forma, a relutância de Fukuyama na afirmação de uma identidade supranacional por esta implicar a fraqueza ou anulação das identidades nacionais é algo que necessita ser comprovado. Não é descabido pensar-se se, no limite, em vez de ser apologista da democracia liberal, Fukuyama corre o risco de defender o iliberalismo democrático ao não admitir que as identidades nacionais unificadoras possam exigir um denominador comum imposto pelos que estão no poder, ignorando as vontades de parte da sua população.

Existem vários aspetos relevantes que carecem de um estudo aprofundado. A ausência de se considerar a hipótese da unidade na diversidade possuir valor será um desses aspetos, tal como desenvolver a noção de sentimento de pertença que surge ignorada em *Identidades*. Além destes, também a sua ideia de não existência de uma identidade comum na Europa é questionável pois não a fundamenta. Como tal, é relevante saber-se se essa identidade existe ou não. De igual forma, é bastante discutível o pensamento de Fukuyama quando salienta o facto de ocorrer uma menor pressão para uma melhor integração dos migrantes na Europa em virtude destes receberem quase todos os direitos sociais, exceto o direito de voto e que esta situação interfere com a existência de uma identidade cultural europeia. Sendo assim, é pertinente que todas estas questões sejam objeto de uma investigação.

Por fim, deve-se referir um outro nome fundamental para a compreensão da questão identitária. Manuel Castells, é um dos mais destacados cientistas sociais da atualidade. Com uma extensa obra dividida por mais de duas dezenas de livros, refere-se aqui *O poder da identidade: a era da informação, Volume 2* (2018), que constitui uma importante referência para o estudo da identidade ao analisar a constituição da identidade coletiva e refletir sobre o nacionalismo, identidade étnica, fundamentalismo religioso, e identidade territorial. Esta é uma obra de grande relevância ao relacionar a tecnologia com as contradições identitárias na sociedade globalizada. Na sua análise discorre, entre outras coisas, sobre o nacionalismo, a identidade étnica, a identidade territorial, introduzindo questões relacionadas com processos contemporâneos de (re)construção de identidade com base na resistência comunal.

Castells define identidade como a fonte de significado e experiências de um povo, um processo de construção de significado assente em determinadas características culturais. A construção que fala verifica-se num contexto de relações de poder e enumera três formas para que essa construção aconteça: identidade legitimadora (introduzida da sociedade no intuito de expandir sua dominação em relação aos atores sociais; esta identidade está na base de uma sociedade civil, com organizações e instituições); identidade de resistência (manifestada por atores sociais estigmatizados por possuírem posições e princípios opostos às instituições da sociedade ao resistirem à dominação; esta identidade dá origem à comunidade, que é uma forma de resistência coletiva diante de uma opressão); identidade de projeto (construção de uma nova identidade com a finalidade de modificar toda a estrutura social; esta identidade dá origem a sujeitos que por sua vez criam uma história pessoal ao atribuírem significado às experiências individuais). Desta forma, o autor defende que qualquer identidade é construída, e não herdada, e desenvolve a sua investigação centrada no papel das identidades coletivas na pós-modernidade.

Castells considera que a globalização está a alterar a organização social, abalar instituições, questionar o Estado-nação e a democracia. Compreender a identidade e o que ela é numa sociedade em rede é fulcral para uma correta compreensão do fenómeno. Neste contexto, as identidades coletivas representam um meio de afrontar a globalização. No entanto, nesse novo mundo globalizado qual a posição do poder estatal? É legitimo colocar-se esta questão em virtude da perceção de que a (re)construção da identidade nacional defronta-se com o obstáculo imposto pelas identidades múltiplas. O autor apoia o seu pensamento na ideia de que existe uma incapacidade do Estado em lidar com a globalização, o que por sua vez, acarreta a privatização das responsabilidades pela cidadania, sendo aquela a causa pelo

desmoronamento dos princípios edificadores do Estado-nação, que cede soberania a organismos internacionais enquanto confere poderes a administrações locais. De acordo com o raciocínio do autor, esta situação decorre da ineficácia, ou mesmo impossibilidade do Estado simultaneamente coma sua identidade nacional e as exigências de várias identidades vinculadas às tecnologias de informação e comunicação. Como tal, o autor entende que os Estados modificam o seu papel na sociedade ao passarem a ser atores estratégicos ao invés de estados soberanos, o que por seu turno indicia uma crise da democracia e uma indefinição da cidadania.

Na opinião de Castells, vertida em *O poder da identidade: a era da informação, Volume 2*, ao olhar-se para a globalização tem que se ter em conta todos os movimento sociais que lutam contra ela, nomeadamente aqueles que se constituem como resistência à própria globalização, ao avanço do capitalismo, às redes informáticas e ao poder que os media têm na sociedade. Ao considerar que estes movimentos sociais são o resultado da relação entre a tecnologia, o poder da identidade e o Estado no contexto da globalização, Castells afirma serem uma poderosa identidade coletiva ao desafiarem a globalização em favor da singularidade cultural.

Este livro contribui para uma melhor compreensão da dinâmica entre a sociedade, cultura e política num contexto de transformação tecnológica e globalização. A sua leitura permite observar o porquê da importância da identidade cultural, religiosa e nacional como fontes de significado para as pessoas e quais as suas implicações para o movimento social. Além disso oferece uma nova maneira de olhar para a dinâmica das mudanças globais e locais. Todavia, algumas inquietações surgem ao se constatar que não oferece respostas a várias situações relacionadas com o âmbito identitário. Exemplo dessa situação é quando Castells identifica as identidades como sendo legitimadoras, de resistência ou de projeto. E se for o caso de uma identidade resultante de um percurso histórico, mas que não sirva, nem se pretenda que sirva, para legitimar esse mesmo percurso? Não poderá ser a identidade cultural europeia uma identidade pós-moderna e distante da tipologia que Castells apresenta? Não poderá ser a identidade cultural europeia uma identidade que não pretenda a dominação de atores sociais, mas sim o resultado das diferentes vivências destes? Estas dúvidas resultantes da leitura do livro são bastante pertinentes uma vez que não se enquadram no raciocínio expresso na obra. Quando Castells afirma que uma identidade coletiva serve para afrontar a globalização, não estará, de forma involuntária, a ignorar que essa mesma identidade coletiva possa ser despoletada pela globalização para recentrar o papel do indivíduo na sociedade?

Não poderá a globalização ser uma aliada das identidades coletivas e não algo contra as quais foi edificada? Esta questão não tem resposta no livro sendo importante o seu esclarecimento. Tal como o pensamento dos outros autores mencionados anteriormente, Castells não aplica as suas ideias a um âmbito exterior ao das identidades nacionais. Exemplo disso é o facto de refletir sobre a legitimação do estado nacional no mundo globalizado, mas é omisso no que respeita ao panorama supranacional. Além desta situação, e tal como os outros autores referidos anteriormente, não tem opinião sobre a possibilidade de conviverem identidades de âmbito nacional com outras ao nível supranacional. Esta é uma outra lacuna verificada na leitura de *O poder da identidade: a era da informação, Volume 2* que carece de ser colmatada.

Para uma melhor compreensão da realidade europeia, procedeu-se à leitura de obras que abordam a temática. *A Ideia de Europa* (2013) da autoria de George Steiner, foi um desses textos. Nele, Steiner, filósofo cultural e autor de uma vasta obra espalhada por ensaios e artigos de opinião, reflete sobre a ideia de Europa. O que a distingue do resto do mundo, nomeadamente dos EUA, é o centro de todo o pensamento de Steiner. Para isso, apresenta cinco axiomas que, no seu entender, definem a identidade europeia.

O primeiro deles é o café, não a bebida, mas sim o espaço. Transversal a todo o território, foi nele que as ideias que mudaram a Europa foram criadas, debatidas e desenvolvidas. Local de encontro de intelectuais, políticos, e outros elementos das elites urbanas, o café ilustra, na perspetiva de Steiner, a procura pelo progresso através do confronto de pensamento.

A geografia é o segundo axioma proposto pelo autor como elemento identitário da Europa. O seu território é pequeno, sem grandes acidentes geográficos que dificultem a sua travessia e humanizado em toda a sua extensão. Estas características facilitam a comunicação e a divulgação das ideias.

O terceiro axioma é a «vivência do passado no presente». Com este conceito, Steiner afirma que o nosso passado faz parte do nosso presente, que a herança cultural é sentida de forma viva, por exemplo, através do nome de ruas, praças e avenidas. A evocação de um passado faz parte do quotidiano dos europeus e justifica o seu raciocínio exemplificando com os Estados Unidos da América onde a profusão de artérias urbanas com nomes evocativos da história são em muito menor número.

A fusão entre o judaísmo e a cultura grega é o quarto axioma que serve para explicar a identidade cultural europeia, e a tomada de consciencialização da finitude da Europa como

entidade cultural diferenciada. Mas será que a cultura europeia se resume ao judaísmo e à Grécia Clássica? Esta questão é merecedora de uma investigação pois a influência de outros povos ao longo dos tempos poderá ter sido fundamental para a construção da Europa. Pense-se, por exemplo, nos romanos, nos germanos, ou mesmo nos vizinhos povos da Europa, constituídos na sua esmagadora maioria por muçulmanos e verificar-se-á que o pensamento do autor pode ser redutor para com estes.

O quinto, e último, axioma elaborado por Steiner refere-se ao fim da cultura europeia, o seu apocalipse e a consciencialização desse acontecimento por parte dos europeus. Steiner vê o fim da cultura europeia com o avanço da globalização e a influência cultural americana na Europa. No entanto, esta visão é merecedora de alguma reflexão. Não será a globalização uma oportunidade para a Europa se abrir ao Outro? Esta questão não se encontra respondida por Steiner que vê na cultura de massas uma lança americana em solo europeu. Mas será a cultura de massas um exclusivo americano? O seu raciocínio, ao abordar a influência da música e da fast-food americana, não estará a esquecer elementos que ganharam ainda mais amplitude com a globalização e que são marcadamente europeus? Pense-se no caso do futebol e certamente se perceberá que a sua importância é global. É mais fácil encontrar num qualquer local do mundo alguém a acompanhar um jogo de futebol pela televisão do que um de basebol, ou a usar uma camisola de um clube da Europa em vez de uma referente o basquetebol americano.

Em *A Ideia de Europa*, Steiner questiona-se sobre qual será o futuro da Europa após o cristianismo ter perdido o seu domínio cultural. Contudo, o autor não refere quando essa perda ocorreu. A sua afirmação não encontra sustentação no livro. Estará a referir-se à secularização do Estado? Esta é uma questão que permanece sem um esclarecimento cabal.

De acordo com Steiner, instituições como a UE são importantes para a preservação da identidade cultural europeia, mas não são suficientes, referindo a esse respeito que a UE é um garante da estabilidade política e económica da Europa, mas não de uma identidade cultural europeia. Todavia, não concretiza como é que essa preservação poderia ser feita nesta época de globalização. Nenhum do pensamento de Steiner é baseado nos sentimentos dos europeus e essa é uma lacuna na obra. Pode-se dizer que a sua visão é utópica, elitista e apresenta alguma resistência ao desenvolvimento tecnológico, e ao utilitarismo, do tempo presente.

Quem escreveu igualmente um livro referente à identidade da Europa foi Rob Riemen que em *O Eterno Retorno do Fascismo* (2012) traça um retrato da Europa no arranque do século XXI. Defende que a Europa vive uma crise de valores decorrente da substituição dos

valores humanistas éticos pelos movimentos neofascistas que colocam em causa a continuidade da UE. Entende que aqueles movimentos têm como finalidade a substituição dos valores éticos, como a solidariedade, ou a igualdade entre Estados independentemente da sua grandeza territorial, populacional ou económica. É uma obra que alerta para o papel dos regimes populistas na destruição dos ideais que estiveram na origem da UE.

Serão as suas ideias o retrato fiel da Europa ou o espelho dos seus temores? Será que essa não é uma ideia resultante das alterações sociais? Esta é uma questão que importa ser analisada. De igual forma, não corresponderá essa sua análise a uma interpretação errónea da sociedade, a uma observação que vá de encontro ao que ambiciona? Quando refere que alguns pensadores europeus desde o início do século XIX se referem à perda de valores espirituais, não estará Riemen a olhar para a Europa de acordo com o ponto de vista de uma certa elite intelectual e não do povo europeu? Estas são questões a que Riemen não dá resposta pois todo o seu pensamento é baseado em factos não comprovados pela população. Será que a perda da espiritualidade não está associada à secularização europeia? Estas questões fundamentais não são respondidas por Riemen. De igual forma, não está patente ao longo da obra o papel da UE em todo este processo. Uma instituição tão importante para a compreensão da Europa é ignorada pelo autor, o que por si só é motivo para se investigar qual o seu papel na identidade cultural europeia, caso ela exista. Finalmente, verifica-se que o pensamento elaborado por Riemen, não é sustentado pela chamada *vox populi*, a voz do povo.

José Maria Rodrigues da Silva escreveu *Um paradigma para a Europa ou para o Mundo*? (2014), dedicado à temática europeia, no qual exprime o seu ceticismo perante a ideia de uma identidade comum partilhada pelos europeus. Ao longo do texto salienta a perda das referências culturais europeias após o Iluminismo.

À semelhança de Riemen, o autor transmite uma opinião pessoal, não existindo no seu pensamento fundamentação que indique o contrário de forma consistente. A opinião do autor necessita de ser fundamentada pelo sentimento dos europeus, caso contrário é simplesmente uma opinião pessoal cuja aproximação da realidade não está confirmada. Muitas vezes, a vivência em determinados círculos sociais e a experiência que daí resulta pode adulterar, ou enviesar, a realidade.

É bastante controversa a opinião de Silva respeitante ao falhanço por parte da UE de definir a base identitária transversal a todos os seus Estados-membro. Este ponto de vista implica que se investigue a sua veracidade pois caso esta aconteça, todo o edifício sustentado pela transição da Comunidade Económica Europeia (CEE) para a UE estará em causa.

Extremamente crítico do multiculturalismo – que entende como uma imagem do politicamente correto e que não dá resposta aos problemas sociais – e avesso à ideia de cosmopolitismo, em virtude de o considerar um braço da globalização. Ao defender que a Europa deve ser uma resposta à globalização e não uma consequência do globalismo, Silva não exemplifica com qualquer tipo de ideia que não seja uma generalidade, um lugar-comum. Sendo assim, importa verificar se Silva reflete a realidade que o europeu comum perceciona, ou se é resultado de um ponto de vista pessoal que olha de forma melancólica para um passado que, regra geral, se entende como sendo diferente, para melhor, da realidade. Este sentimento demonstrado pelo autor é comum aos outros pensadores anteriormente mencionados, isto é, um olhar para a Europa de forma pessoal e não tendo em conta que para a entender é imperioso que a voz dos europeus seja escutada.

Resta mencionar um outro livro bastante relevante para a compreensão da Europa, intitulado *Herança e Futuro da Europa* (2009) de Hans-Georg Gadamer, considerado um dos grandes filósofos do século XX. O autor parte do princípio de que só poderemos saber o que será a Europa no futuro desde que saibamos o que ela foi no passado. Contudo, entre o passado e o futuro, Gadamer esquece o presente e sendo assim, uma importante parte do continuum temporal é ignorada. Como se pode perspetivar o futuro sem se ter também em atenção o presente? O autor não oferece uma resposta a esta questão.

Gadamer reflete uma Europa como sendo um conjunto de Estados e não uma única entidade. Esta ideia é por si só bastante provocadora e deve ser alvo de investigação para se comprovar a sua veracidade.

Embora o livro seja importante para o pensamento filosófico, existem algumas situações opacas no seu raciocínio e que carecem de explicação objetiva. Além dos já referidos, um outro diz respeito ao facto de considerar que a globalização conduzirá a uma civilização mundial sem especificar que tipo de cultura será. Imposição de uma já existente? Uma nova de raiz ou feita com partes de outra? Não implicaria isso um corte com todas as heranças culturais existentes na Terra? Uma dessas outras situações é quando Gadamer entende o Outro como o vizinho do lado, aquele que tem uma língua diferente. Mas se assim é como a filosofia poderia ser europeia e não unicamente grega? Será a língua o fator que explica numa primeira fase a existência do Outro? Esta é uma questão que Gadamer não explica de forma concreta no seu livro. Exemplo disso é quando afirma a importância que a valorização linguística tem para a diversidade europeia e cultural. Todo o seu pensamento é uma reflexão, algumas vezes um tanto ao quanto confusa, utópica, sem estar apoiada naquilo

que o povo europeu acha. Importa verificar se não ocorre um discurso contrário ao sentimento da população europeia.

Ao longo do trabalho de pesquisa notou-se que a existência de estudos sobre a problemática da identidade cultural europeia é extremamente reduzida, e nula ao ter-se em atenção a relação entre o que escrevem os pensadores sobre o tema e aquilo que a voz comum dos europeus afirma. Sendo um assunto pertinente, e constatando-se essa lacuna, justifica-se a execução de um trabalho de investigação que produza conhecimento sobre a existência da identidade cultural europeia e, caso exista, a relação entre o que pensam quem se dedica produzir conhecimento, pensadores, e quem vive de forma alheia a esta questão, a generalidade da população europeia. Como tal, o título do trabalho é propositadamente aberto para que o leitor, ao longo da leitura, reflita sobre o seu conteúdo sem ser colocado, em nenhuma fase da mesma, numa posição desconstrutivista mas sim verificacionista. Não se pretende condicionar o leitor, mas sim que ele se sinta motivado a interrogar-se com o conteúdo que a seguir se apresenta.

Capítulo 3 – Operacionalização dos conceitos de Cultura, Identidade e Europa

Ao estudar-se a identidade cultural europeia é imprescindível clarificar quais as definições utilizadas para os conceitos de «Cultura», «Identidade» e «Europa». Sem isso estar perfeitamente explícito, qualquer análise sofrerá um enviesamento no seu resultado. Posto isto, procede-se à operacionalização destas três noções tão fundamentais para o desenrolar do presente trabalho.

3.1 – Cultura

Edward Burnett Tylor publicou em 1873 um livro intitulado *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art, And Custom, Vol. 1* (2010) onde define cultura nos seguintes termos: «Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society» (Tylor 2010: 1). Esta definição abrangente vai ao encontro da filosofia evolucionista do século XIX a qual referia que as sociedades evoluíam a partir de um estado primitivo, à semelhança do reino animal, e esteve na base de teorias raciais. Scott William Hoefle considera, no capítulo "Epistemologia e teoria cultural" (2012), que a definição de Tylor ainda hoje é tida como referência nos estudos culturais (Hoefle 2012: 20). Por sua vez, Clifford Geertz alerta na sua obra, *A Interpretação das Culturas* (1989), para o facto da noção de cultura não ser «um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade» (Geertz 1989: 10). Este autor coloca o conceito de «cultura» num outro plano, não hesitando em afirmar o seguinte:

> O conceito de cultura que eu defendo (…) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (Geertz 1989: 4).

Isto é, para Geertz, ao contrário de Tylor, a «cultura» não é algo abrangente e natural, mas sim alguma coisa produzida por agentes sociais. É resultado do significado do relacionamento social do indivíduo. Percebe-se, perante os exemplos dados por Tylor e Geertz, que não existe uma definição que seja aceite por todos os cidadãos. Marco Aime, no livro *Cultura* (2015), dá conta disso ao afirmar que «En un texto publicado en 1952, los antropólogos norteamericanos Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn recogen más de doscientas definiciones de cultura, la mayor parte de las cuales era una repetición de las otras» (Aime 2015: 16), ou seja as visões sobre o tema são muitas mas em termos de conteúdo distinto são muito menos. Isso foi notado ao longo da revisão bibliográfica onde ficou notório a existência de vários pensadores com formas distintas de conceptualizar «cultura», mas somente devido ao uso de vocábulos diferentes daqueles que outros utilizam. Todavia, é comum, quando se fala em «cultura», entender-se o conceito como estando associado às coisas mais elevadas do espírito, a uma certa erudição. Basta olhar-se, por exemplo, para as secções culturais de jornais, ou para programas televisivos, e constata-se isso mesmo. De igual forma, quando alguém se refere a outro como sendo alguém culto ou ligado à cultura de alguma forma, refere-se a esse estado de erudição. Pode-se dizer que é a definição de «cultura» mais popular no cidadão comum. Mas nem sempre assim foi. Por exemplo, na Grécia utilizava-se diferentes palavras para aquilo que hoje se designa habitualmente por «cultura». De acordo com Fernando Pereira Marques, no livro *Cultura e Política(s)* (2014ª), «*tropos*, que significava "modos" ou "maneiras", referia-se ao socialmente adquirido; *ethos*, que era sinónimo de "espírito" ou do "sopro" que alimenta e identifica os indivíduos; *paideia* que exprimia a procura da perfeição, o resultado da educação e da formação dos indivíduos.» (Marques 2014ª: 17). Foi mais tarde, em Roma, que surgiu a ideia de «cultura». Aliás, Isabel Ferin escreve, na obra *Comunicação e Culturas do Quotidiano* (2002), ser no latim onde se encontra a origem da palavra, «mais concretamente na palavra «cultus» que significava não só, em termos religiosos, o cultivo e culto, mas também o cultivo dos campos, das letras ou a amizade» (Ferin 2002: 35), existindo assim uma polissemia para o termo.

Foi durante a Idade Média que o conceito romano de «cultura» foi alterado. Naquele período histórico está relacionado sobretudo com o estudo dos textos clássicos e religiosos. Embora a noção permanecesse ainda associada ao trabalho agrícola e às práticas religiosas, verifica-se uma deslocação para o lado da erudição. Com o aproximar do final da Idade Média constata-se uma nova alteração semântica. Posteriormente, no Renascimento, «cultura» passou a designar o exercício do espírito e das maneiras, avisando no entanto que existe quem

seja da opinião de que foi no *Dicionário de Oxford*, publicado em 1420, que o termo surgiu em sentido figurado ou metafórico (Marques 2014[a]: 18). O deslocamento do conceito iniciado na Idade Média é assim mais pronunciado face à noção elaborada por Roma.

No século XVII, começa a ser corrente a utilização de expressões como «cultura das artes» ou «cultura das ciências». No arranque do século XVIII, conforme lembra Denys Cuche no livro *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais* (2004), o termo «cultura» passa a fazer parte do *Dictionnaire de l'Académie Française* (edição de 1718) ao designar um «estado do espírito cultivado pela instrução, estado do indivíduo "que tem cultura"» (Cuche 2006: 31). Esta definição vai ao encontro do espírito progressista da altura que assentava na evolução, na instrução, na educação e na razão. Marques refere que no início da segunda metade daquele século, «os enciclopedistas franceses Diderot e D'Alembert introduzem na Encyclopédie a expressão «cultura do espírito», definindo-a como «un art particulier qui enseigne à cultiver et à perfectionner toutes les parties de l'esprit humain»»[1] (Marques 2014[a]: 18).

Decorria o século XVIII quando o conceito de «cultura» ganhou um novo desenvolvimento, passando a ser sinónimo de «civilização». Isso foi verdade na França, mas na vizinha Alemanha deu-se início a um processo de separação conceptual, nomeadamente junto da burguesia, tendo sido influenciado pelos ideiais românticos da época. Um outro entendimento de «cultura» tinha então lugar. De acordo com esta visão, «cultura» refere-se a uma instrução intelectualmente superior por oposição à aristocracia que se dedicava aos comportamentos e cerimoniais da corte influenciados pelos franceses. Na opinião de Yves Hersant, expressa no capítulo "Crítica da eurocultura" (2004),

> Muitos especialistas, por exemplo, seguindo uma tradição anglo-germânica, designam sob o vocábulo «cultura(s)» as maneiras de ser e os gostos, comportamentos e modos de vida que singularizam os grupos sociais e fazem o seu espírito particular. Na tradição latina, pelo contrário, o mesmo vocábulo designa aquilo que para os alemães é «civilização»: um conjunto de valores, generalizáveis e exportáveis, passíveis de serem transmitidos de um povo a outro em nome da razão universal» (Hersant 2004: 82).

Por seu turno, de acordo com Ferin, isso não é assim tão linear argumentando a respeito da distinção referida o seguinte:

[1] A Encyclopédie foi editada originalmente em 1751.

> A complementaridade cognitiva dos conceitos de cultura e de civilização acentua-se no século XIX, à medida que as sociedades ocidentais incorporam transformações de dimensão histórica, nomeadamente as ideias de progresso e desenvolvimento, a par e passo com a de «missão civilizadora» do Ocidente, relativamente aos povos colonizados (Ferin 2002: 36).

No século XX, graças aos vários pontos de vista sobre a noção de «cultura» entretanto criados, tornou-se mais complicado estabelecer uma definição. Nos tempos que correm, definir «cultura» revela-se algo igualmente difícil. Para melhor se perceber tal coisa, atente-se nos seguintes pontos de vista existentes sobre aquela noção. Claude Lévi-Strauss, na obra *Introduction to the Work of Marcel Mauss* (1987), define-a da seguinte forma:

> Any culture can be considered as a combination of symbolic systems headed by language, the matrimonial rules, the economic relations, art, science and religion. All the systems seek to express certain aspects of physical reality and social reality, and even more, to express the links that those two types of reality have with each other and those that occur among the symbolic systems themselves (Lévi-Strauss 1987: 16).

Por seu turno, Anthony Giddens, no livro *Sociologia* (2010), defende que «a cultura refere-se aos modos de vida dos membros de uma sociedade, ou de grupos pertencentes a essa sociedade» (Giddens 2010: 22), acrescentando que ela «engloba tanto os aspectos intangíveis – as crenças, as ideias e os valores que constituem o teor da cultura – como os aspectos tangíveis – os objectos, os símbolos ou a tecnologia que representam esse conteúdo» (Giddens 2010: 22). Partilhando a mesma ideia, António José Saraiva, no livro *O que é a Cultura?* (2003), considera que «[a «cultura»] abrange todos aqueles objectos ou operações que a natureza não produz e que lhe são acrescentados pelo espírito» (Saraiva 2003: 11). De igual modo, Marques define «cultura» como o conjunto de «expressões e representações de determinados grupos sociais, povos ou sociedades; conjunto de valores, referências, instituições, hábitos e costumes, práticas e saberes que podem constituir ou contribuir para sustentar ou formar uma identidade» (Marques 2014[a]: 30). Por seu turno, Aime designa-a de forma bastante mais resumida como «el saber acumulado por un grupo» (Aime 2015: 51). Para que esse conhecimento referido por Aime exista é necessário que haja consciência de um passado, de uma referência, de um farol. A isso dá-se o nome de herança cultural que, para Vasco Graça Moura, no livro *A Identidade Cultural Europeia* (2013), é interpretada como sendo tudo aquilo que contribui para que um grupo, seja ele qual for, se considere como tendo uma identidade própria que lhe permite estabelecer laços entre os seus elementos e assumir que existe uma diferença relativamente a todos aqueles que não o integrem. A herança cultural de cada povo, na opinião de Moura, diz respeito à língua materna e à família a que

aquela pertença, assim como ao património cultural material e imaterial, aos costumes e tradições. Também as condicionantes impostas pela história, pela geografia e pelo clima contribuem decisivamente para a carga cultural que uma etnia carrega nos seus ombros. Esta herança cultural é detentora de uma dimensão espiritual e antropológica, relacionada com valores humanos identitários, éticos, estéticos, afetivos e outros (Moura 2013: 38). No entanto, segundo o pensamento de Aime, estas definições remetem para uma estanquicidade relativamente ao conceito de cultura:

> Las palabras clave en estas enunciaciones son: usos, costumbres, legado, tradición. La imagen que surge de allí es que la cultura es un hecho del passado, que hoy resulta una espécie de inventario de depósito al que acudir para organizar la propia existência. Vista de esse modo, como produto de la sedimentación de los comportamentos habituales, la cultura assume una imagen estática, de estrato geológico, dura, inmutable (Aime 2015: 67-68).

Como tal, embora se possa pensar que a definição de cultura seja algo conservadora e elitista, Rob Riemen, no livro *O Regresso da Princesa Europa* (2016), considera que nem sempre isso ocorre. Aquele autor efetua uma distinção ente os conceitos de «conservador» e «conservadorismo»:

> A cultura é conservadora porque representa a retenção de tudo aquilo que é intemporal e de valor espiritual. A cultura é também elitista, porque só o mais excelente pode ser suficientemente intemporal e valioso. Tudo o que pretende ser cultura mas não é uma expressão de qualidades espirituais intemporais não é cultura, mas sim moda. A cultura, porém, nunca é puramente conservadora e elitista, porque a essência de toda a cultura é a busca incessante da verdade e a ânsia de lhe dar expressão. (…) A cultura significa estar sempre aberto ao novo, procurar novas formas que resistam ao teste do tempo.
> O conservadorismo, pelo contrário, é amiúde uma mentira, uma mentira porque não se centra na busca da verdade, a qual implica permanecer aberto às mudanças ao longo do tempo, mas ao invés interessa-se exclusivamente pelo culto do velho, do que já existe. Ao defender os seus próprios interesses, o conservadorismo esquece que a cultura nunca é somente a «bela arte», mas também a procura da verdade (filosofia) e a criação de uma sociedade justa (que requer uma política que não pode ser conservadora, porque as necessidades sociais exigem mudança) (Riemen 2016: 40-41).

O raciocínio exposto segue a linha do de Cuche quando este afirma:

> Nenhuma cultura existe "em estado puro", idêntica a si própria desde sempre, sem ter jamais conhecido a mínima influência exterior. (…)
> Toda a cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações. (Cuche 2004: 107)

Marques partilha a ideia de Cuche ao considerar que «Toda a cultura é um processo de mestiçagem filtrado pela História» (Marques 2014[a]: 169). Essa é igualmente a ideia subscrita por Aime:

> Las sociedades humanas no son estáticas y no necessariamente adoptan las novidades que llegan desde el exterior de manera passiva y sumisa. La mayoría de las veces las metabolizan, las reelaboran y las hacen propiás; y, llegadas a esa instancia ya son algo nuevo, algo que es de ellos. Los rituales tradicionales sobreviven, pero se modifican a lo largo del tiempo, adaptándose a las nuevas formas económicas y a las nuevas relaciones sociales; las estruturas políticas cambian para responder a nuevas exigências y los terrenos donde se levantan los edifícios de la cultura sempre permanecen abiertos, no cierran jamás (Aime 2015: 71).

De acordo com as diferentes visões sobre o que é a cultura anteriomente descritas, verifica-se que o conceito e o seu objeto foi mudando ao longo do tempo, refletindo as transformações sociais entretanto ocorridas. Perante o exposto, considera-se para a realização do trabalho a utilização do conceito de «cultura» defendido por Giddens, isto é, a forma como os membros de uma determinada sociedade vivem, considerando para tal, os seus elementos tangíveis e intangíveis. Para tal importa considerar a herança cultural mas não se considera que ela, de alguma forma, limita essa mesma sociedade pois entende-se que esta é dinâmica ao absorver elementos exógenos e ao eliminar todos os elementos endógenos do passado que não se coadunem ao seu modo presente.

3.2 – Identidade

De acordo com o *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, identidade é «aquilo que é semelhante ou igual» (Academia das Ciências de Lisboa 2001: 2019). Como tal, para que a identidade exista tem de haver a diferença. Mas como surgiu o conceito de identidade nas Ciências Socias? Foi na década de 1950 que o conceito de «identidade» surgiu nos Estados Unidos da América para se aferir a integração dos imigrantes na sociedade americana. Ao longo dos anos, vários indivíduos provenientes de África, América Central e do Sul, Europa e Ásia tinham ido parar aos Estados Unidos devido a diversos motivos. Essa busca pela compreensão da integração de migrantes na sociedade americana relaciona-se, na opinião de Francis Fukuyama expressa no livro *Identidades: A Exigência de Dignidade e a Política do Ressentimento* (2018), com a «condição de viver no mundo moderno. A modernização significa mudança e disrupção constantes e a abertura de escolhas que não existiam antes» (Fukuyama 2018: 186). As transformações sociais ocorridas após a Segunda Guerra Mundial potenciaram a interrogação sobre o que é a identidade, nomeadamente com a

descolonização em diversas áreas do planeta – sobretudo em África e na Ásia –, a democratização de outros e o incremento do grau em que esta já ocorria em alguns, o aumento das imigrações e o desenvolvimento das cidades. Estas profundas alterações em várias partes do mundo colocam interrogações a quem lida com elas e a questão da identidade, de se procurar saber quem somos num mundo volátil, é referida por Bo Stråth no artigo "A European Identity – To the Historical Limits of a Concept" (2002):

> It is a concept used to construct community and feelings of cohesion and holism, a concept to give the impression that all individuals are equal in the imagined community. The invocation of community, cohesion and holism, yes, of identity, emerges exactly in situations where there is a lack of such feeling (Stråth 2002: 387)

Pode-se afirmar que a procura pela identidade acontece quando algo de diferente ocorre na sociedade. É um pouco como o que se passa quando alguém está doente e procura um médico. Mas nem sempre a identidade é vista de forma igual por quem se debruça sobre ela. Cuche refere que a maneira como é abordada pelos vários estudiosos da temática é distinta e diversas teorias são formuladas para responder às questões enunciadas, nomeadamente quanto à forma como a identidade está presente nos indivíduos. Na conceção objetiva da identidade cultural, por exemplo, a cultura é recebida como uma herança à qual não se pode escapar, e a identidade definida como algo que caracteriza o indivíduo e o marca de forma quase permanente. Segundo esta abordagem, a identidade cultural preexistiria ao indivíduo que a tomaria obrigatoriamente como sua para não ser marginalizado pelo grupo; a identidade é vista como algo que não pode ser modificado, tendo o indivíduo, em virtude da sua hereditariedade biológica, nascido com as características constitutivas da sua identidade étnica e cultural. Por seu turno, a abordagem culturalista enfatiza não a herança biológica mas sim o legado cultural, vinculando a socialização do indivíduo ao seio do seu grupo cultural. A identidade cultural é de novo definida como preexistente ao indivíduo e surge como inerente a uma cultura particular. Todas estas conceções objetivistas baseiam-se no facto de definirem a identidade a partir de um certo número de critérios considerados relevantes: origem comum, língua, cultura, ligação a um território, etc. Por sua vez, a conceção subjetiva considera que a identidade cultural não é uma identidade recebida de uma só vez. Os seus defensores consideram que o que importa são as representações, formadas pelos indivíduos, da realidade social. Uma determinada cultura não implica por si só uma identidade distinta, pois esta resulta das interações entre os grupos e os procedimentos de distinção que esses grupos aplicam nas suas relações. A identidade constrói-se e reconstrói-se no âmbito das trocas

sociais (Cuche 2006: 137-140). Este modo de olhar para a identidade é cada vez mais solidificado pelos constantes intercâmbios culturais, ou influências de outras culturas, que hoje atingem praticamente toda a humanidade. Só quem estiver profundamente isolado é que escapa a esta característica do tempo presente. Pelo contrário, a visão objetiva não se coaduna ao presente pois pressupõe uma estanquicidade em termos sociais. Pense-se, por exemplo, em alguém com traços étnicos asiáticos e nascido na Europa, cujos pais viram igualmente a luz do dia em território europeu e que tenha tido uma vivência extra-familiar junto com indivíduos europeus e de outras partes do globo. Certamente que será difícil que carregue em si as características objetivas da conceção da identidade. E se se tiver em consideração alguém cujos progenitores não tenham traços étnicos distintos dos europeus, mais inverosímil é a conceção objetiva da identidade.

Segundo Ricardo Vieira, no livro *Identidades Pessoais. Interacções, Campos de Possibilidade e Metamorfoses Culturais* (2009), a identidade tem por finalidade «dar um significado consistente e coerente à própria existência, integrando as suas experiências passadas e presentes, com o fim de dar um sentido ao futuro. Trata-se de uma incessante definição de si próprio» (Vieira 2009: 44). De igual forma, Moura é de opinião que «O conceito de identidade implica uma noção de permanência, de um conjunto de traços que forma um desenho em que alguém se reconhece» (Moura 2013: 86). Esta ideia é defendida por Sturt Hall, no capítulo "Quem precisa da identidade?" (2000), ao considerar:

> Na linguagem do senso comum a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com os outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa função que ocorre o natural fechamento que forma da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão (Hall 2000: 106).

Por sua vez, Amin Maalouf, na obra *In the name of identity: violence and the need to belong* (2003), refere a este respeito: «My identity is what prevents me from being identical to anybody else» (Maalouf 2003: 10). De novo, a identidade é entendida como algo que diferencia. Todavia, esta é uma visão da identidade que a trata de forma individual. Útil para a compreensão do que é o ser humano individualizado, não é esse o olhar que se pretende para o presente trabalho. Aquilo que se procura com a sua realização é a identidade coletiva que neste caso é a identidade cultural dos europeus. Como afirma Rita Ribeiro na sua tese de doutoramento *A Europa na identidade nacional* (2008):

> Sem ignorar que a primeira das formas identitárias é a individual, podemos dizer que todas as identidades são colectivas, no sentido em que se constroem em comunidade de práticas, experiências e valores e na medida em que a identidade corresponde à representação social que o indivíduo faz de si mesmo (Ribeiro 2008: 16-17).

Esta visão é corroborada pelo pensamento de Marco Aime quando refere que «Las identidades colectivas son a menudo el produto de narraciones más o menos arbitrarias y no se trata en absoluto de essências promordiales geneticamente conectadas a los individuos. Identidades muchas veces creadas por relaciones de fuerza» (Aime 2015: 90). Se se pensar que o ser humano é um ser social pode-se perceber como o pensamento de Ribeiro e Aime, embora não excluindo o domínio do individual, reflete a importância do ser humano pensar-se como elemento de uma sociedade e não autoisolado dela. Manuel Castells afirma no livro *O poder da identidade: a era da informação, Volume 2* (2018) que a identidade é «a fonte de significado e experiência de um povo (Castells 2018: 54). É precisamente o facto do indivíduo pensar-se como um ser social que esteve na origem do estudo sobre a identidade. A visão de uma sociedade que não vai ao encontro dos anseios, das expectativas do indivíduo, está na base desta problemática. Fukuyama assinala o papel da lembrança, ou criação, de um passado mais de acordo com um objetivo individual e de uma eventual perda de referências essenciais para o indivíduo ao escrever:

> a liberdade e o grau de escolha que existem numa sociedade liberal moderna também podem deixar as pessoas infelizes e desligadas dos seus semelhantes. Acabam por sentir nostalgia da comunidade e da vida estruturada que pensam que perderam ou que os seus antepassados supostamente possuíram noutros tempos (Fukuyama 2018: 186)

Essas pessoas colocam-se num dilema. Aceitar a atualidade ou remeterem-se para um passado que não viveram mas gostariam de o ter vivido. A identidade é pensada por elas de forma imutável e oposta à modernização social. Isso ocorre devido a uma glorificação de um passado que muitas vezes está longe de corresponder à realidade, ou de um olhar setorial e não global sobre a sociedade de determinada altura. Basta que se pense, por exemplo, em alguém que sinta nostalgia do passado heróico do seu país e ao mesmo tempo ignore tudo o que de menos bom tenha acontecido no plano social. Este modo de pensar a identidade serve muitas vezes como base para o discurso xenófobo e racista.

De acordo com Cuche, se inicialmente a questão da «identidade» assentava numa visão estática e inerente à condição de cada um dos indivíduos, mais tarde foi revista e passou a considerar «concepções mais dinâmicas, que não fazem da identidade um dado independente do contexto relacional» (Cuche 2006: 136). Na linha desse raciocínio, Luciano

dos Santos, no artigo "As Identidades Culturais: Proposições Conceituais e Teóricas" (2011), fala em identidade aberta ou fechada:

> Nas sociedades e/ou comunidades tradicionais (como também as da Antiguidade e da Idade Média) a adesão era quase que automática, a escolha individual era bastante limitada, as linhagens familiares, a exemplo, tinham um poder de significação muito forte. A ciência da história e a antropologia cultural nos mostram como nas sociedades tradicionais só havia existência simbolicamente nas identidades fechadas. No entanto, na modernidade, em função de um longo processo histórico, houve a formação e afirmação da noção de *individualidade*, mas não a morte completa da experiência existencial na coletividade, afinal toda a identidade cultural é coletiva. Tal processo levou contraditoriamente as identidades fechadas a ficarem enfraquecidas, mas não destruídas. Ou seja, se por um lado vemos a constante mudança de nacionalidade, de sexo, de religião..., por outro, vemos a afirmação de nacionalismos, regionalismos, fundamentalismos e tantos outros movimentos de identidades fechadas. (Santos 2011:149)

Este dilema é um dos fatores que despertou a importância dos estudos sobre a identidade. O não reconhecimento por parte dos indivíduos da sociedade onde vivem face àquela em que cresceram conduz muitas vezes a isso.

Onésimo T. Almeida, no capítulo "O despertar do Iluminismo ou a condenação da modernidade como a única saída para a identidade europeia" (2013), defende que a identidade pode ser analisada de duas formas. Uma diz que a identidade é vista como a existência de um passado partilhado por uma comunidade e é tida em conta dessa forma pois permite a quem a defende que o seu passado se prolongue no futuro da sociedade. Esta abordagem à identidade dá importância a tudo aquilo que, no passado, seja comum a um determinado grupo. Esse facto é salientado por Aime:

> La identidad se convirtió en la cifra política de algunos partidos xenófobos – empezando por la Lega Nord en Italia hasta el Front National de los Le Pen, padre e hija, en Francia, passando por el movimento de Geert Wilders en Holanda, el Perussuomolaisset (los verdaderos finlandeses) en Finlandia y grupos políticos afines en Hungría, Austria y Dinamarca – que han hecho de la etnicidad su principal clave retórica, y demuestran cómo el concepto de Estado-nación democrático y pluralista no es necessariamente el signo característico de la Europa contemporánea.
>
> La idea que sostienen estos movimentos – y extremadamente difundida en la mentalidade actual – es que la cultura de un grupo es total y absolutamente creación y propriedade de esse grupo, y que cada una de esas culturas profundiza sus raíces exclusivamente en la tradición y, por lo tanto, en el passado. (Aime 2015: 92).

A outra forma considerada por Almeida diz respeito à maneira como o grupo acha que deverá ser o seu futuro. Esta visão não implica um corte com o passado, mas sim uma escolha de alguns factos ocorridos anteriormente, procurando unir um grupo através de valores que o

ajudem a caminhar rumo a um objetivos comuns (Almeida 2013: 76-77). Este pensamento encontra eco em Nuno Cardoso Silva que, no livro *A Europa Possível* (2016), escreve:

> É evidente que uma comunidade coesa e solidária não necessita de ser geneticamente homogénea, e é até desejável que o não seja. Mas para que essa coesão e solidariedade estejam presentes – sem as quais se não pode falar de comunidade – terá de haver uma certa coerência de cultura, de valores e objetivos (Silva 2016: 9).

Pode-se afirmar que tanto Almeida como Silva consideram importante a existência de um passado comum, de uma herança cultural como elemento para a autoidentificação de um grupo. Essa referência servirá como aglutinadora de uma sociedade.

Hall refere que quando se pensa em identidade deve-se pensar não em termos essencialistas mas de forma estratégica para se aferir qual a posição a tomar perante os desafios colocados à sociedade:

> Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (Hall 2000: 108).

O ponto de vista de Almeida é partilhado por António Pedro Barbas Homem, no capítulo "A Europa sentimental" (2013), onde recorre à literatura de Jorge Luís Borges para dar um exemplo justificativo da sua opção:

> Jorge Luís Borges apresenta uma personagem, *O Memorioso*, que não esquece nada da sua própria vida nem da História em geral. A ideia, colocada em termos metafóricos, é clara: a incapacidade de esquecer, de selecionar factos, redunda na incapacidade de agir. Esmagado pelo peso da memória, o homem torna-se incapaz de pensar abstractamente, de partir de coisas específicas para uma ideia geral (Homem 2013: 307).

O indivíduo necessita libertar-se do peso da memória para escolher as partes daquela que melhor o servem no presente. Disso dá conta Aime ao considerar que «no todo en nuestro pasado se convierte en tradición, sino sólo lo que puede servir hoy. (…) No es el passado el que produce el presente, sino el presente el que modela su passado» (Aime 2015: 99). Esse passado não deve tolher o raciocínio. Deve ser lembrado, mas não de forma impeditiva de analisar o presente e perspetivar o futuro. Esse é o pensamento de Castells ao afirmar:

> A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, por instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço (Castells 2018: 55).

Constata-se que a identidade deve ser encarada como algo que se constrói, um processo perpetuamente inacabado em virtude das alterações sociais. Basta pensar-se na sociedade em que vivemos e facilmente se verifica a existência de novos elementos relativamente aos que havia, por exemplo, no início do século XX. A conquista de direitos, a maior liberdade, são casos que ilustram essa situação. O pensamento produzido por Castells segue a linha do de Hall, nomeadamente quando refere no seu livro *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2005):

> a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada" (Hall 2005: 38).

Stråth subscreve a ideia de Hall ao considerar que «Identity is a problematic and fluid concept» (Stråth 2002: 387), tal como Fukuyama para quem a identidade «é móvel, fluida e complexa» (Fukuyama 2018: 186) ou Cuche quando declara que «No campo das ciências sociais, o conceito de identidade cultural caracteriza-se pela sua polissemia e o seu carácter fluido» (Cuche 2004: 136). Amin Maalouf exemplifica com o seu caso pessoal essa fluidez e polisssemia ao afirmar: «The fact of simultaneously being Christian and having as my mother tongue Arabic, the holy language of Islam, is one of the basic paradoxes that have shaped my own identity» (Maalouf 2003: 16-17). Ribeiro salienta essa complexa relação, essa teia de relacionamentos:

> (…) no que diz respeito às unidades territoriais em que se organiza o mundo, as identidades têm o dom da partilha, já que podemos sentir em simultâneo a pertença, por exemplo, a Évora, ao Alentejo, a Portugal e à Europa, ou podemos sentir-nos europeus e alentejanos, mas não portugueses, talvez mais franceses, por lá termos vivido algumas décadas. (…) as identidades podem ser concêntricas, temporárias, contextuais, podem ser fragmentadas, cruzadas e compostas porque são fruto da volatilidade das relações sociais e das relações de força que as enformam (Ribeiro 2008: 18-19).

Isto é, a identidade não é somente uma. Pode-se ter várias como o caso da identidade referente a um clube, a uma cidade, a uma região ou a um país. Pode-se ainda ter em termos literários, musicais, etc. É uma identidade que se constrói em laços mais apertados ou mais

abertos, em círculos cujo diâmetro varia mas que não são impeditivos da existência de todos eles. Pense-se nos adeptos de um determinado clube. Por exemplo, a sua identidade em termos desportivos é aquele clube, embora possam ser de diferentes proveniências, credos ou línguas. Numa visão mais ortodoxa tal facto não aconteceria pois a sociedade era mais homogénea que a presente. Pense-se numa cidade em qualquer lugar da Europa medieval. Certamente que haveria menos diferenças culturais pois o contacto com o exterior era mais reduzido, ou mesmo nulo, e o pensamento mais tolhido. Pense-se em quantos não caucasianos, por exemplo, habitariam uma capital europeia comparativamente aos nossos dias, ou como os casamentos ou uniões entre pessoas de diferentes etnias eram menores relativamente ao presente e ter-se-á uma ideia de como a Europa se transformou.

Perante o exposto, verifica-se que a identidade não se refere especificamente a algo em termos culturais, mas a um sentimento de união entre vários indivíduos relativamente a algo. Como Cuche salienta:

> No limite, a cultura pode existir sem consciência identitária, ao passo que as estratégias identitárias podem manipular, e inclusivamente modificar, uma cultura que deixará de ter grande coisa em comum com o que antes era. A cultura releva em grande parte de processos inconscientes. A identidade, pelo seu lado, remete para uma norma de pertença, necessariamente consciente, porque assente em oposições simbólicas (Cuche 2004: 135-136).

Deve-se ter a noção clara que embora surjam associadas, cultura e identidade cultural são conceitos distintos. Num caso extremo, a cultura pode existir sem consciência identitária, ao passo que as estratégias identitárias podem distorcer, ou modificar, uma cultura que acabará por romper com o seu passado. Claude Dubar, no livro *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação* (2006), refere-se à «identidade» como não sendo aquilo que permanece necessariamente «idêntico», mas o resultado duma «identificação» contingente» (Dubar 2006: 8). Ao invés, a identidade, implica a consciência de uma pertença. Ribeiro considera:

> Na sua raiz, a identidade remete para o que é idêntico e permanece, para a mesmidade e continuidade do núcleo duro que não sofre erosão significativa ao longo de um trajecto. Mas há no conceito de identidade uma outra dimensão, mais relevante para o pensamento sociológico, que é a da identificação. Uma definição de ser nunca é unilateral, mas, no mínimo, dual, o que equivale a dizer que na definição está subsumida a relação com o outro, quer assuma a forma de identificação, quer a de rejeição (Ribeiro 2008: 15)

Essa identificação que Ribeiro salienta está presente no pensamento de Elspeth Probyn quando esta, no livro *Outside Belongings (1996)*, refere a identidade como sendo algo que

«captures the desire for some sort of attachment, be it to other people, places or modes of being» (Probyn 1996: 19), tal como está no de António Teixeira Fernandes quando este defende na comunicação "Cidadania e Identidade Europeias" (2001) que a consciência da identidade depende daquilo que o indivíduo tomar como seu:

> A identidade situa-se ao nível da pertença e da afectividade. Não estará tanto associada à salvaguarda de direitos [como o conceito de cidadania], mas antes ao reconhecimento, tendo a ver com estados de consciência, de afectividade e de dignidade. A identidade implica uma dimensão emocional e afectiva, não apenas racional. Está associada ao auto-conhecimento e à auto-estima. Constrói-se no interconhecimento e desenvolve-se mediante a dialéctica da identificação (sentido de pertença) e da identização (sentido da diferença) (…)
> As identidades (…) nascem na relação social e desenvolvem-se com a maior ou menor proximidade. Tendem, por isso, a ser tanto mais fortes quanto mais têm na sua base o interconhecimento (Fernandes 2001: 19).

Por outras palavras, se um indivíduo não sentir uma pertença a uma determinada coisa, se não interiorizar esse sentimento, essa identidade não ocorre. No entanto, não se pense que o sentimento de pertença, e a consequente identificação com uma identidade, é um processo simples. Pelo contrário, essa relação pode ser intrincada como refere Maalouf ao dar de novo um exemplo pessoal:

> What makes me myself rather than anyone else is the very fact that I am poised between two countries, two or three languages and several cultural traditions. It is precisely this that defines my identity. Would I exist more authentically if I cut off a part of myself? (…)
> So am I half French and half Lebanese? Of course not. Identity can't be compartmentalised. You can't divide it up into halves or thirds or any other separate segments. I haven't got several identities: I've got just one, made up of many components in a mixture that is unique to me, just as other people's identity is unique to them as individuals (Maalouf 2003: 1-2)

Como visto anteriormente, a identidade não é estática mas sim dinâmica, e o sentimento de pertença também o é. Zygmunt Bauman defende esta ideia ao afirmar no livro *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi* (2005):

> Tornamo-nos conscientes de que o 'pertencimento' e a 'identidade' não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e renegociáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o 'pertencimento' quanto para a 'identidade'. (Bauman 2005: 17).

O que Bauman considera é que o ser humano, provido de liberdade, é racional para se poder libertar do passado e do determinismo que possa existir ao seu redor para aderir a algo novo. Isso é visível quando alguém decide mudar de religião. Ao fazê-lo, o sentimento de

pertença que existe para com uma comunidade religiosa transfere-se para outra, ou para nenhuma caso opte pelo ateísmo ou agnosticismo.

Se a noção de pertença existe, deve-se pensar na não pertença, isto é, no diferente ao qual não se tem afinidade. Como tal, o conceito de identidade relaciona-se com o surgimento da exaltação do conceito da diferença surgido na década de 1970 e que «foi obra de ambientes ideológicos muito diversos, quando não opostos, quer tenham procedido à apologia da sociedade multicultural, por um lado, ou, ao contrário, por outro, do "cada um no seu lugar próprio para continuar a ser ele próprio"» (Cuche 2006: 135). Por sua vez, Giddens expressa que «a identidade está relacionada com os entendimentos que as pessoas têm acerca de quem são e do que é importante para elas» (Giddens 2010: 29).

Aime afirma que «La identidad, de hecho, es un dato relacional que se construye sobre la base de la diversidad. No hay identidade sin alteridad: somos lo que los otros no son» (Aime 2015: 105). Este ponto de vista encontra eco em Tomaz Tadeu da Silva uma vez que este salienta no capítulo "A produção social da identidade e da diferença" (2000) que «a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos» (Silva 2000: 76). Como tal, para a existência de uma identidade existe uma outra, e como tal, diferente. A identidade existe a partir do momento em que a diferença é percepcionada. Este ponto de vista é subscrito por Kathryn Woodward, no artigo "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" (s/d) quando afirma:

> As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença (Woodward s/d: s/p).

A esse respeito Hall escreve:

> You go round the entire globe: when you know what everybody else is, then you are what they are not. Identity is always, in that sense, a structured representation which only achieves its positive through the narrow eye of the negative. It has to go through the eye of the needle of the other before it can construct itself. (Hall 1997: 21)

Afinando pelo mesmo diapasão de Woodward e Hall, Cuche afiança que «Não há identidade em si, nem sequer unicamente para si. A identidade é uma relação com o outro. Por outras palavras, identidade e alteridade articulam-se uma na outra e mantêm uma relação dialéctica» (Cuche 2006: 140-141). Esta ideia corrobora a defendida por Silva quando refere

que tanto a identidade como a diferença são produzidas pelos indivíduos «no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais» (Silva 2000: 76).

Depois de se analisar estas diferentes leituras sobre o conceito de «identidade» e ao que a ela está relacionado, impõe-se definir de que forma a identidade será tratada no presente trabalho. Sendo assim, recorre-se à sua análise utilizando para tal a ótica subjetiva descrita por Cuche, isto é, a identidade é algo que existe porque existe o Outro e como tal é consciente da diferença, é construída através das interações entre os grupos e reconstrói-se no âmbito das trocas sociais, é fluida, exige um sentimento de pertença e deve ter presente a herança cultural fazendo no entanto uma escolha dos elementos dessa mesma herança que lhe servem no presente.

3.3 – Europa

Depois de se ter operacionalizado os conceitos utilizados para «cultura» e «identidade», deve-se tornar claro qual o significado de Europa utlizado para a realização do estudo. O que é a Europa? A resposta mais comum será que é um continente. Mas será mesmo assim? Quais são as suas fronteiras? E as suas gentes? Sendo assim, para se responder a estas dúvidas, deve-se olhar para esse espaço territorial designado por Europa em termos de geografia física e humana.

Definir a Europa e o que é ser europeu – em termos das ideias, do pensamento, da cultura – tem sido alvo de várias discussões e estudos ao longo dos tempos. Aliás, no texto "O cansaço da democracia" (2017), Arjun Appadurai não tem dúvidas ao afirmar:

> Esse debate é tão antigo como a própria ideia de Europa. A questão das fronteiras, de identidade e de missão da Europa nunca foi resolvida. A Europa é um projecto do Cristianismo Ocidental? É filha do Direito Romano e do Império? Ou da racionalidade grega e dos seus valores democráticos? Ou do humanismo e secularismo da renascença? Ou do universalismo e cosmopolitanismo do Iluminismo? Estas imagens alternativas têm-se debatido umas com as outras durante séculos e continuam a ser questões de profunda divisão (Appadurai 2017: 27).

Como tal, mediante as épocas históricas, e a mundividência a elas associada, a noção do que é «ser europeu» nunca foi pacífica de ser estabelecida. Quanto à definição da Europa em termos geográficos, ela também não é inteiramente unânime no que toca ao seu limite oriental como se verá de seguida. Na opinião de Nuno Valério, no livro *História da União Europeia* (2010), a Europa ocupa o seguinte espaço físico:

> - A norte, a Europa é limitada pelo Mar Ártico.
> - A oeste, a Europa é limitada pelo Oceano Atlântico.
> - A sul, a Europa é limitada pelo Mar Mediterrâneo, pelo Mar Negro, pelas montanhas do Cáucaso e pelo Mar Cáspio.
> - A leste, a Europa é limitada pelos Montes Urais e pelo Rio Ural.
>
> É ainda habitual englobar na Europa ilhas do Mar Ártico, do Oceano Atlântico e do Mar Mediterrâneo, que estão politicamente unidas a estados com capitais na Europa e cujas populações são basicamente de origem europeia, ou cuja cultura é de origem europeia (no sentido continental do termo Europa). É o caso:
>
> a) Dos arquipélagos de Svalbard, Francisco José e Terras Novas no Mar Ártico.
>
> b) Das Ilhas Britânicas, das Ilhas Feroé, da Islândia, dos Açores, da Madeira e das Canárias no Oceano Atlântico.
>
> c) Das Ilhas Baleares, da Córsega, da Sardenha, da Sicília, de Malta, das Ilhas Dálmatas, das Ilhas Jónicas, das Ilhas do Mar Egeu, de Creta e de Chipre no Mar Mediterrâneo.
>
> O mesmo acontece, naturalmente, com as ilhas do Mar do Norte e do Mar Báltico. (Valério 2010: 13-14)

Conforme se constata, Valério estabelece os limites da Europa de forma bastante rigorosa. No entanto, nem todos partilham esta noção sobre o seu espaço territorial. Rui Valada, na obra *Uma Visão da Europa, vol.1 – Em Busca de uma Identidade* (2006), refere-se a ela como sendo «apenas a porção mais ocidental da Euroásia, caprichosamente recortada e encavalitada no seu dorso, uma espécie de ponta-de-cunha virada ao poente» (Valada 2006: 13). Outros pensadores subscrevem igualmente esta ideia, como é o caso de Tim Marshall que, no livro *Prisioneiros da Guerra – Dez Mapas que lhe Revelam Tudo o que Precisa Saber Sobre Política Internacional* (2017), descreve a Europa como «Este posto avançado ocidental da grande massa terrestre da Eurásia (…)» (Marshall 2017: 88), ou Tony Judt que, no livro *Pós-Guerra: História da Europa desde 1945* (2009), considera a Europa «apenas um anexo subcontinental da Ásia» (Judt 2009: 13) por não ter a sua fronteira geográfica leste perfeitamente estabelecida.

A delimitação da Europa a nascente é uma questão que não reúne consenso entre aqueles que se dedicaram, ou dedicam, a pensar sobre esse assunto. O limite oriental da Europa foi inclusivamente traçado em territórios que, para nós, são de difícil compreensão. Tome-se como exemplo as palavras de Judt ao afirmar que «No século XVIII, os Húngaros e os Boémios eram, na sua maioria, católicos há vários séculos e muitos deles falavam alemão. Mas para muitos dos nomes austríacos do Iluminismo, a «Ásia» começava na Landstrasse, a estrada que partia de Viena para leste.» (Judt 2009: 843). Também Nikolai Gogol, no livro *Tarass Bulba – O cossaco* (2017), fala de um limite europeu estabelecido em território colocado a ocidente daquele traçado por Valério, ao escrever que no século XVI «A vinda dos condes e barões estrangeiros à Polónia era bastante comum. Muitas vezes eram atraídos pela curiosidade de ver este canto quase meio-asiático da Europa: a Moscóvia e a Ucrânia já eram

consideradas parte da Ásia» (Gogol 2017: 142). Por sua vez, Samuel P. Huntington, na obra *O Choque das Civilizações. A Mudança na Ordem Mundial* (2009), sustenta a tese de que o limite oriental da Europa deve ser estabelecido por meio de uma linha traçada da seguinte forma:

> Partindo de norte, passa pelas actuais fronteiras entre a Finlândia e a Rússia, os Estados bálticos (Estónia, letónia e Lituânia) e a Rússia, segue pela parte ocidental da Bielorrússia e da Ucrânia – separando os uniatas, a ocidente, dos ortodoxos, a oriente –, atravessa a Roménia, entre a Transilvânia, suja população húngara é católica, e o resto do país, e continua através da antiga Jugoslávia, ao longo da fronteira que separa a Eslovénia e a Croácia das outras repúblicas. Nos Balcãs, claro está, esta linha coincide com a divisão histórica entre os Império Austro-Húngaro e o Otomano. É a fronteira cultural da Europa e no mundo pós-guerra fria é também a fronteira política e económica da Europa e do Ocidente. (Huntington 2009: 184-185)

Esta opinião é refutada por outros pensadores, nomeadamente por George Friedman que no livro *Focos de Tensão – Os choques geopolíticos que ameaçam o futuro da Europa* (2015), coloca a fronteira leste da Europa mais a oriente que Huntington:

> No ponto mais oriental do mar Báltico fica a cidade de São Petersburgo. Rostov do Don fica no ponto mais oriental do mar Negro. Traçando uma linha de São Petersburgo a Rostov do Don, definimos a base da península europeia. Tudo o que se encontra para ocidente dessa linha fica na península. Tudo o que se encontra a oriente fica na região continental eurasiática.
> Essa linha também define aproximadamente a fronteira ocidental da Rússia. Os Estados Bálticos, a Bielorrússia e a Ucrânia, anteriormente parte do Império Russo e da União soviética, constituem atualmente o alinhamento oriental de nações da península, integram simultaneamente a península e a região continental, e são simultaneamente católicas e ortodoxas. (Friedman 2015: 243-244)

Nestas visões sobre o espaço territorial europeu, a fronteira leste seria traçada algures no que é hoje território da Rússia e esta questão divide opiniões, como salienta Judt no livro *Uma grande ilusão?* (2013):

> Os observadores ocidentais sempre tiveram uma sensação de ambiguidade quanto à europeidade da Rússia, tal como os próprios russos. Na língua, na religião, na natureza do Estado e nos imperativos que o animam, no seu historial de contactos e conflitos com outras potências europeias, a Rússia é reconhecidamente europeia. Mas a sua dimensão, o facto de a maioria das suas fronteiras ser com povos asiáticos a leste e a sul, e acima de tudo a ameaça que representa para os seus vizinhos a oeste, tudo isto faz com que pareça algo estranha (…) Para quem quiser definir a Europa, a Rússia tem, todavia, duas virtudes distintas: delimita o continente europeu face a terras ainda mais para leste: a Rússia é a fronteira europeia oriental. É, também, suficientemente distinta das suas próprias terras de fronteira ocidentais. (Judt 2013: 65-66)

A ambiguidade de que fala Judt pode ser verificada na política seguida pelo atual presidente russo. Em Dezembro de 2014, Vladimir Putin assinou um decreto que estabelece

uma política cultural oficial russa sob o mote: «A Rússia não é Europa». Nadia Beard dá conta disso ao escrever, no artigo intitulado "Putin sign decree approving Russia's state cultural policy" (2014), o seguinte:

> The document details Russia's "rejection of the principles of tolerance and multiculturalismo", while quoting Putin's condemnation of European multiculturalism as "neutered and barren". Underscoring the importance of Russia's "traditional values", the documents cautions against culture and art which diverges from those values, noting that "no experiments with form can justify the substance that contradicts the values traditional for our society". (Beard 2014: s/p)

Appadurai acrescenta, a respeito do decreto assinado por Putin, que aquele reflecte «uma hostilidade explícita ao Ocidente cultural» (Appadurai 2017: 17). Esta separação relativamente à Europa é, na opinião de E. M. Cioran expressa no livro *História e Utopia* (2014), resultado da escolha religiosa efetuada após a queda do Império Romano do Ocidente, «Ao adoptar a ortodoxia, a Rússia manifestava o seu desejo de se separar do Ocidente; foi a sua maneira de se definir desde o primeiro momento. Nunca, fora dos meios aristocráticos, se deixou seduzir pelos missionários católicos» (Cioran 2014: 32). Marshall conta um episódio vivido com um russo que serve para explicar a dificuldade de incluir a Rússia na Europa:

> Pouco depois da queda da União Soviética, eu estava nos Urais, no ponto onde a Europa se transforma em Ásia, acompanhado por uma equipa de filmagem russa. O operador de câmara era um veterano das filmagens taciturno, estoico e grisalho, filho do operador de câmara do Exército Vermelho que filmara muitas imagens durante o cerco alemão a Estalinegrado. Perguntei-lhe:
> − Então, é europeu ou asiático?
> Ele refletiu durante alguns segundos, e depois respondeu:
> − Nem uma coisa nem outra. Sou russo (Marshall 2017: 24-25).

Como tal, e tendo em atenção as questões anteriormente levantadas, nomeadamente a definição do espaço que será objeto de análise, considera-se que o território europeu ocupa o espaço físico delimitado a norte, a oeste, e a sul pela definição de Valério e a leste pela fronteira ocidental da Rússia. Tal facto deve-se à premissa de só se considerar para efeito do presente estudo, o espaço territorial cuja unidade política atual não seja transcontinental, como é o caso da Rússia. Isso é patente nas variadas definições de Europa referidas. O território russo ou não é considerado Europa, ou é traçado numa pequena parte dele a fronteira leste europeia. Todavia não se deve menosprezar a influência que a Europa e a Rússia tiveram uma na outra ao longo dos séculos.

Conforme se pode aferir nas citações anteriormente expostas, «Ocidente» surge como sinónimo da noção de Europa. Qual a razão disso acontecer? Roger-Pol Droit, na obra *O que é o Ocidente?* (2009), avança uma explicação para o porquê de tal facto:

> É necessário, então, interrogarmo-nos: na história que criou o termo «Ocidente», qual será o centro que constituiu a referência inicial? Por outras palavras: a partir de onde é que se delimitou o lado de Levante e o do Poente? A resposta mais simples seria: Atenas. De facto, o Ocidente e o Oriente definiram-se, antes de mais, em relação ao centro grego do mundo. O primeiro meridiano de referência não foi o de Greenwich (em Inglaterra), mas o de Atenas e da estreita franja de terra da Grécia antiga.
> Foi efectivamente a parir da Grécia que o Oriente e o Ocidente foram definidos pela primeira vez. Do lado este, os gregos tinham a Pérsia, o actual Irão, a costa da Ásia Menor, a actual Turquia mediterrânica e, para lá do Mar Negro, os primeiros contrafortes do Cáucaso e da ásia Central. Eis o «Oriente para eles». A oeste, no lado que se virá a chamar «Ocidente», ficam a Itália, a Sicília, a Espanha, a Gália, o conjunto das terras que separam a Grécia da outra margem do Mediterrâneo e, mais longe ainda, as que separam o Mediterrâneo do Atlântico. Eis o que começou por ser, geograficamente falando, o Ocidente (Droit 2009: 13-14).

Verifica-se então que o conceito de «Ocidente» representava inicialmente o espaço físico a oeste de Atenas conhecido pelos gregos. Esse território estendia-se pela margem norte do Mar Mediterrâneo. O mesmo autor observa:

> Aquilo que se designava por Ocidente não incluía a Escandinávia, recém-descoberta e que se acreditava ser povoada pelos «hiperbóreos», um povo lendário do Norte, nem as planícies da Europa Central, nem os países bálticos, nem a Polónia, nem a Dinamarca, e só uma pequena parte do sul de Inglaterra. Ao longo dos séculos, serão integrados novos territórios no Ocidente. No final do Império Romano, por exemplo, quando começam a separar-se um Império do Oriente e um Império do Ocidente, este último inclui toda a parte oeste da Europa, do Sul da Espanha até à Escócia e da Bretanha até ao Reno e ao Danúbio (Droit 2009: 14).

Pode-se dizer que o conceito de «Ocidente» está ligado à mundividência territorial não só dos gregos, mas também dos romanos. Quanto mais se estenderam os impérios daqueles povos, mais o «ocidente» aglutinava território europeu. Ainda segundo Droit, posteriormente foi a religião a servir de base à divisão ocidente/oriente:

> O Ocidente, a partir da Idade Média, era cristão de rito católico, e o Oriente, apesar de também ser cristão, era de rito ortodoxo. A situação voltou a mudar com as conquistas árabes e, posteriormente, com o domínio do Império Otomano. Ao Ocidente cristão opunha-se, desta vez um Oriente muçulmano (Droit 2009: 15).

Esta distinção permaneceu ao longo dos séculos, mais concretamente, até ao século XX. Foi no século passado que essa situação se alterou com o aparecimento dos Estados Unidos da América como potência mundial. Esse acontecimento «alterou profundamente a situação do Ocidente. Ao deixar de se confundir com a Europa, este acabou por também

mudar de significado» (Droit 2009: 18). Também Moura partilha a mesma ideia de Droit ao afirmar que o continente americano é atualmente a sua extensão e que essa expansão transatlântica tem hoje a designação de Ocidente (Moura 2013: 63). Sendo assim, considera-se que sempre que seja mencionado o termo «Ocidente», este refere-se à definição que prevaleceu até ao final do século XIX, isto é, como sinónimo de Europa.

Capítulo 4 – Judaísmo e cristianismo

Desde tempos imemoriais que a religião está presente no quotidiano do ser humano. O transcendente, o culto do divino, acompanhou a vida dos nossos antepassados. Basta que se atente na quantidade de monumentos de carácter religioso espalhados pelo território europeu. São provas da importância da religião, principalmente do cristianismo, e do significado que têm para a história das localidades onde se encontram, não só em termos religiosos, mas também turísticos, artísticos, económicos, etc. Contudo, será que foi sempre assim?

Ao olhar-se para a Europa na Antiguidade, observa-se que esta continuava a ser o que sempre tinha sido, isto é, um território pagão. Gregos e Romanos «tinham-se governado de acordo com leis naturais e convencionais, tal como eles as entendiam, sem qualquer concepção de lei divina revelada comparável à da Bíblia» (Lilla 2010: 60), escreve Mark Lilla em *A Grande Separação – Religião, Política e o Ocidente Moderno* (2010). Como tal, poderá parecer estranho que uma religião surgida no exterior do seu território tenha exercido um papel determinante na cultura dos europeus. Essa religião foi o judaísmo.

4.1 – Judaísmo

Proveniente da margem sul do Mar Mediterrâneo, o judaísmo nasceu no seio de politeístas e constitui um elemento essencial da identidade europeia. Esse é o pensamento de Roger-Pol Droit ao afirmar no livro *O que é o Ocidente?* (2009):

> na própria identidade do Ocidente, na constituição da moral e da espiritualidade ocidentais, está presente um fundo extremamente importante herdado da Bíblia judaica (…).
> A própria ideia de uma lei moral que se afirma universal provém directamente do judaísmo. A proibição do assassínio, do furto e do adultério, a necessidade de respeitar a vida humana, a dignidade das pessoas, o respeito eminente que se deve aos pais – todos estes elementos, que pertencem de maneira constitutiva à moralidade ocidental, provêm directamente da Bíblia judaica (Droit 2009: 30-31).

Como tal, para Doit, a lei moral, o codigo de conduta dos europeus e o seu caráter universal têm origem no judaísmo. Viviane Obaton, no livro *La promotion de l'identité culturelle européenne depuis 1946* (1997), reitera o pensamento de Droit:

> Jérusalem nous a dicté des lois morales. Avant d'être la capitale de la chrétienté, elle est le lieu symbolique de l'héritage biblique. Le christianisme est issu de la religion juive, qui a une conception particulière de la loi. La loi divine est révélée et éternelle, alors que la loi romaine

> est laïque. Les dix commandements sont à la base de la morale des Européens (Obaton 1997: 17).

Estas observações feitas por Droit e Obaton são reveladoras da importância do judaísmo para a Europa. Basta que se pense na lei que rege o matrimónio religioso. Carlos Quevedo, no livro *E Deus Criou o Mundo* (2017), considera que apesar da monogamia não ser probida no Tanakh – ainda atualmente existem comunidades judaicas em Marrocos que são poligâmicas –, o facto de no Génesis 2: 24 estar escrito que o homem deve sair de junto do seu pai e mãe para se unir à sua mulher, e «mulher» surge no singular, é fundamental para que a monogamia seja praticada no judaísmo e, posteriormente, no cristianismo (Quevedo 2017: 110). Sem dúvida que estes elementos são, por si só, bastante relevantes no plano da identificação cultural. Todavia, não foi unicamente no plano moral que o judaísmo alterou o pensamento europeu. John Hirst considera, no livro *Breve História da Europa* (2013), que «Os judeus tinham um sistema de leis muito complexo e personalizado cobrindo as matérias normais da lei – crime, propriedade, sucessões, casamento –, mas também a dieta alimentar, a higiene, a gestão de um lar e como realizar sacrifícios a Deus no Templo» (Hirst 2013: 19). Perante o exposto, a regulação da vida dos judeus era exercida não só em coisas mais «elevadas», mas também em aspetos mais mundanos. Por exemplo, era matéria de legislação judaica a forma como a atividade laboral se devia desenrolar no tempo ao introduzir o conceito do dia de descanso. Isso é descrito por Geoffrey Blainey ao afirmar na obra *Uma Breve História do Mundo* (2010):

> A prática rígida dos judeus era trabalhar apenas seis dias durante a semana e louvar e descansar ao sétimo dia que, segundo consideravam, era ao sábado. Uma das primeiras leis abrangentes de bem-estar social no mundo, o dia de descanso, estendia-se não só aos donos das casas, mas também aos seus criados, homens e mulheres (Blainey 2010: 115).

Quem reforça, ainda mais, o pensamento de Hirst e Blainey é George Steiner que, no livro *A Ideia de Europa* (2013), considera quase omnipresente o efeito do judaísmo no espaço europeu. Este autor não tem pejo em assumir o papel determinante do judaísmo na cultura europeia:

> Não existe praticamente nó na textura da existência ocidental, da consciência e da consciência de si próprios dos homens e das mulheres ocidentais (…) que não tenha sido tocado pela herança do hebreu. Isto aplica-se tanto ao positivista, ao teísta e ao agnóstico quanto ao crente. O desafio monoteísta, a definição da nossa humanidade enquanto diálogo com o transcendente, o conceito de um Livro supremo, a noção do direito como algo inextricável em relação aos

> mandamentos morais, o nosso próprio sentido de História enquanto tempo revestido de propósito, têm origem na singularidade enigmática e na dispersão de Israel (Steiner 2013: 40).

Na mesma linha de raciocínio de Steiner, Andrew Marr, em *História do Mundo – Vol. I* (2016), salienta a importância que o monoteísmo judaico teve para a alteração surgida relativamente ao mundo pagão ao afirmar: «O monoteísmo mudou muito mais o mundo do que qualquer simples imperador, tecnologia ou descoberta científica» (Marr[a] 2016: 110). Além disso, o mesmo autor considera:

> os Hebreus desenvolveram uma noção de Deus baseada em escrituras, que tratava todos os crentes por igual – ao mesmo tempo que os separava da humanidade incrédula – e que era mutável. A religião envolvia um texto, uma ideia de igualdade e unicidade na fé e tinha uma pretensão à universalidade. Tinham existido outros cultos e religiões plenas monoteístas, como o zoroastrismo persa, mas nem de perto existira alguma vez algo como isto (Marr[a] 2016: 115).

A ideia de igualdade e unicidade na fé percorreu desde então a Europa. Basta que se atente na preocupação dos mais poderosos na hora da sua morte ao longo dos tempos. São vários os casos de grandes e valiosas ofertas a instituições religiosas numa tentativa de facilitar o acesso junto de Deus. A ideia de que na hora da morte somos todos iguais perante o Divino é inquestionável em todos os cristãos.

Frederico Pinkuss, no artigo "A Contribuição do hebraísmo para o mundo ocidental" (1953), atribui as seguintes características à consciência hebraica:

1) O monoteísmo é de ordem pessoal;
2) A unidade do género humano e a fraternidade dos homens;
3) A Lei Social encontra-se desenvolvida;
4) O respeito pelo direito, dando particular atenção aos mais desprotegidos (Pinkuss 1953: 366-367).

Estas quatro características, embora respeitantes ao judaísmo, são inquestionáveis até para os não crentes.

Tendo aparecido no exterior da Europa, como ocorreu a chegada do judaísmo a solo europeu? De que maneira é que a sua progressão territorial pôde ser realizada? O judaísmo é oriundo de Israel. Naqueles tempos, o território israelita era na menor do que a área que ocupa hoje. Sendo de reduzida dimensão e não dispondo de um exército que pudesse fazer frente aos romanos, não foi difícil para estes conquistarem aquelas terras em consequência da sua expansão imperial. Isso aconteceu em 63 a.C. e provocou temores entre os judeus. O poderio do exército imperial romano era o bastante para que a apreensão pelo seu destino fosse a

maior das suas preocupações entre os judeus. Apesar disso, existia neste povo quem se dispusesse a apaziguar os ânimos, e entre esses encontrava-se Jesus. Era um profeta que, tal como outros, pregava a interferência divina para salvar os judeus. Contudo, Hirst alerta para o facto de existirem dúvidas sobre a posição de Jesus relativamente ao judaísmo, mas de uma coisa não tem dúvidas: «Jesus alargou o âmbito dos velhos ensinamentos morais até limites que alguns consideravam demasiado exigentes, e que poderiam ser considerados impossíveis de seguir» (Hirst 2013: 21). Após a sua morte, os seus discípulos continuaram a espalhar a doutrina de Jesus.

Não se confinando a Israel e áreas limítrofes, a nova mensagem galgou o Mar Mediterrâneo e atingiu a Europa. A ida de judeus para possessões imperiais romanas na Europa, independentemente do motivo pela qual tenha acontecido, foi significativa na divulgação do pensamento de Jesus. A separação desses ensinamentos foi aumentando gradualmente até que desembocou numa nova religião, denominada como «cristianismo».

Perante o exposto, constata-se que o legado judaico é indissociável da Europa. Apesar de não ter nascido no seu território, chegou até ele através dos Romanos e do seu império. As alterações induzidas pelo judaísmo nos europeus abrangem vários domínios. A moral que rege os europeus, e que estes exportaram para o mundo cristão tem origem na doutrina judaica. De igual forma, a preocupação social com a existência de um dia de descanso semanal que permita ao indivíduo recompor-se de uma semana antes de enfrentar outra, a igualdade dos Homens perante Deus, o apelo à fraternidade e à proteção dos mais indefesos são outras características do legado judaico. Finalmente, deve-se mencionar a universalidade da palavra divina como outro contributo fundamental para a Europa.

4.2 – Cristianismo

De acordo com o raciocínio de Pinkuss, o judaísmo «foi a mais poderosa raiz do cristianismo» (Pinkuss 1953: 369). Esta ideia é igualmente defendida por Quevedo ao referir: «O cristianismo nasce na tradição judaica e proclama em Jesus o Messias prometido. Os judeus que assim o aceitaram separaram-se daqueles que não o fizeram» (Quevedo 2017: 23). Dessa forma, e não renegando os ensinamentos judaicos, o cristianismo assumiu-se como uma nova forma libertadora do ser humano. O mesmo autor lembra que esse prolongar das origens judaicas é visível na forma como os cinco primeiros livros da Bíblia – o Pentateuco – são textos atribuídos a Moisés e fazem parte da Torá judaica: Génesis (Bereshit), Êxodo

(Shemot), Levítico (Vayikrá), Números (Badmidbar) e Deuteronómio (Devarim) (Quevedo 2017: 41). Marr, afirma no livro *História do Mundo – Volume II* (2016) que o próprio conceito de martírio surge no cristianismo vindo do judaísmo (Marr[b] 2016: 121).

Foram vários os indivíduos que, ao longo do tempo, se converteram ao cristianismo e o foram espalhando pelo território europeu do Império Romano. Aliás, o cristianismo apareceu em Israel numa altura em que era Roma que governava aquele território. Valério é perentório ao apontar as principais características do cristianismo e justifica porque elas são elementos fundamentais para a cultura europeia:

> Sob o ponto de vista doutrinário, o cristianismo apresenta-se como uma religião monoteísta, universalista e de salvação. O monoteísmo, isto é, a crença na existência de um único deus, criador do universo, pode considerar-se uma herança judaica (e indiretamente uma herança das religiões típicas dos povos semitas nómadas). O universalismo, isto é, a afirmação de uma vocação para abranger toda a humanidade, pode considerar-se uma consequência da inserção numa sociedade-mundo de tipo imperial como a do mundo mediterrânico no tempo do Império Romano. A noção de salvação, especificamente a crença de que Jesus Cristo, o fundador da religião, é o próprio Deus que incarnou como homem para, através da pregação e do sacrifício, libertar a humanidade do mal, e através da sua ressurreição (para os cristãos um facto histórico ocorrido três dias depois da morte de Jesus) abrir caminho à união dos crentes com Deus, pode ser considerada uma versão modificada da tradicional concepção indo-europeia da existência de uma luta na evolução do universo entre o bem e o mal, com o triunfo final do primeiro. De qualquer modo, e seja qual for a origem dos elementos religiosos do cristianismo, eles marcaram também daí por diante de forma decisiva a cultura europeia (Valério 2010: 26).

Quevedo subscreve o pensamento de Valério ao considerar que o Cristianismo promoveu logo no seu início «um Credo igualitário e aberto a todos, sem discriminações étnicas, de origem, cultura, género ou estatuto social, oferecendo o Credo monoteísta ao mundo conhecido dessa altura» (Quevedo 2017: 24). Este universalismo decorre da influência judaica, conforme visto anteriormente.

A expansão do cristianismo beneficiou do facto de ser uma religião aberta a todos aqueles que pretendessem juntar-se-lhe. Marr refere que «O cristianismo oferecia uma lei moral, mas também proporcionava salvação pessoal, uma relação direta e individual com um deus universal disponível para qualquer um que a desejasse» (Marr 2016[b]: 123). Não existiam barreiras étnicas, culturais ou outras. Contudo, essa questão foi colocada depois da morte de Jesus:

> Os tradicionalistas diziam que ninguém podia tornar-se cristão sem se tornar primeiro judeu, seguindo, por isso, todas as regras estritas estabelecidas para os judeus no Antigo Testamento. Nelas se incluiria a circuncisão que, para homens adultos, era uma prática bastante dolorosa. Se tivesse sido esse o caminho seguido, o cristianismo não teria extravasado os limites de uma pequeníssima seita dentro da fé judaica. Teria provavelmente desaparecido e, seguramente, nunca teria alcançado grande relevância. Ganhou o outro lado, o lado que dizia que esta era

> uma religião inteiramente nova. Ninguém tem de tornar-se, primeiro, judeu; todas as restrições da lei podem ser ignoradas, Cristo libertou-nos de tudo isso; os seus ensinamentos sobre o amor ultrapassam tudo o que a lei possa oferecer. Esta era a visão de Paulo, primeiro grande apóstolo da Igreja e, segundo muitos, fundador do cristianismo, porque, quando Jesus morreu, esta fé dizia apenas respeito aos judeus. Jesus era judeu, os seus seguidores eram judeus, e muitos deles desejavam que as coisas ficassem por aí. Foi Paulo quem defendeu de forma claríssima que esta religião era para toda a gente. E assim, desde esse momento, o cristianismo tornou-se, pelo menos potencialmente, uma religião mundial (Hirst 2013: 22-23).

Para Droit, o cristianismo beneficiou dessa característica inclusiva e ao longo de vários séculos ganhou espaço na Europa e consolidou a sua presença junto de todos os europeus. Com a chegada do Iluminismo, no século XVIII, o pensamento cristão é alvo de contestação e abre espaço para outras formas de ver a relação entre a religião e o mundo:

> A partir do século XIX, assiste-se no Ocidente ao desenvolvimento da crítica à religião, do ateísmo, do anti-clericalismo, da recusa dos dogmas religiosos. Uma parte considerável do Ocidente rejeita, antes de mais, que o poder político, a construção da sociedade, o conjunto dos valores oficiais estejam submetidos a um credo ou dogmatismo religioso, seja ele qual for (Droit 2009: 32-33).

Embora toda a influência cristã na Europa verificada ao longo dos séculos, aquele autor salienta que se deve ter em consideração que o uso do vocábulo «cristã» não é inteiramente correto. Segundo Droit, «não existe uma Europa cristã, mas vários cristianismos que se diferenciam e por vezes se opõem» (Droit 2009: 32). Como tal, é de opinião que essas clivagens intrarreligiosas são a causa para que a Europa não «forme verdadeiramente uma totalidade unificada e homogénea» (Droit 2009: 33). No entanto, há quem não partilhe totalmente desta opinião, como é o caso dos Franciscanos Capuchinhos ao referirem, no artigo "As raízes cristãs da Europa: verdade histórica e desafios" (s/d), que «O cristianismo foi o grande motor da construção europeia, enquanto referência identificante unitária. Há nesta unificação, politicamente controlada pelo Imperador ou pelo Papa, uma unidade mantida na pluralidade interna, como resultado de um trabalho cultural lento e profundo do cristianismo» (Capuchinhos s/d: s/p).

Finalmente, importa destacar o pensamento de Steiner que advoga como nuclear para a cultura europeia o papel do cristianismo. Para ele, o conceito de Europa está enleado nas doutrinas e na história da cristandade ocidental. A nossa arquitetura, arte, música, literatura e pensamento filosófico encontram-se saturados de referências e valores cristãos. A literacia europeia desenvolveu-se a partir do ensino cristão (Steiner 2013: 50-51). Basta pensar-se na quantidade de elementos arquitetónicos de cariz cristão, edificados ao longo dos séculos, que são alvo de um sentimento de pertença por parte dos europeus. Catedrais, igrejas, conventos,

mosteiros, são incontáveis os casos em que monumentos cristãos servem de símbolo a localidades espalhadas por toda a Europa.

Perante o exposto, pode-se declarar que a contribuição do cristianismo para a identidade cultural europeia é profundamente relevante. Nascido da tradição judaica, transporta consigo o monoteísmo e universalidade do Divino. Além disso, o conceito cristão de martírio, tão importante para a sua espiritualidade, tem origem no judaísmo.

Ao longo dos séculos, o cristianismo consolidou a sua influência na Europa, até à altura em que o Iluminismo a quebrou ao iniciar um processo de secularização. Todavia, é inegável a sua influência na arquitetura, arte, música, literatura e pensamento filosófico.

Capítulo 5 – A Europa Clássica

A Europa tem a sua História dividida em diferentes períodos. O primeiro deles é designado por Antiguidade Clássica. Compreende o espaço temporal entre os séculos VIII a.C. e V d.C, isto é, o período histórico com início na Grécia, e final com a queda do Império Romano do ocidente no ano 476 na sequência dos ataques perpetrados pelos germanos. Como tal, ao procurar-se as raízes da identidade cultural europeia, a Grécia é apontada várias vezes como o berço cultural europeu. Vai-se abordar de seguida o impacto que os gregos, romanos e germanos tiveram, ou não, na cultura europeia para se aferir qual a marca que legaram, ou não, para a posterioridade.

5.1 – A Grécia

Hirst afirma perentoriamente: «Se investigarmos as origens da nossa filosofia, da nossa arte, da nossa literatura, da nossa matemática, da nossa ciência, da nossa medicina e do nosso pensamento político – em todos estes empreendimentos intelectuais seremos conduzidos à Grécia Antiga» (Hirst 2013: 12). Esta ideia é reforçada por Droit ao declarar que «Os Gregos inventaram a filosofia, a exigência científica, a investigação racional, a democracia e os debates populares, o teatro com a tragédia e a comédia… Ora estes traços constituem algumas das principais características da cultura ocidental.» (Droit 2009: 26). Na mesma linha de raciocínio, Hans-Georg Gadamer, no livro *Herança e Futuro da Europa* (2009), considera:

> Foi justamente na Grécia que se desenvolveu tanto a ciência como a filosofia. Os Gregos criaram as matemáticas, baseando-se, sem dúvida, em trabalhos prévios, sobretudo de Babilónios e Egípcios, como agora sabemos melhor do que antes. Mas foram os Gregos que criaram a geometria euclidiana, que ainda se ensina quase inalterada nas primeiras lições das nossas universidades. Adquiriram, acumularam e legaram conhecimentos científicos em muitas outras matérias, como a medicina, a astronomia e a música (Gadamer 2009: 13).

Este pensamento é partilhado por Steiner ao referir que os progressos científicos e intelectuais não foram exclusivos dos gregos. No entanto, alerta para o facto de ter sido na Grécia que se desenvolveu o pensamento teórico, «o pensamento especulativo desinteressado à luz de possibilidades infinitas. Além disso, apenas na Grécia clássica, e na sua herança europeia, o teórico se aplica ao prático sob a forma de uma crítica universal de toda a vida e seus objectivos» (Steiner 2013: 46).

A justificar as opiniões acima expostas, António Moniz menciona no capítulo "Os alicerces clássicos da Europa: da pólis grega ao Império Romano" (2013) vários nomes que se destacaram no pensamento científico, como são os casos de «Euclides na Geometria, Arquimedes na Física, Estrabão na Geografia, Galeno na Medicina, Aristóteles na Zoologia, Teofrasto na Botânica, Aristarco (teoria heliocêntrica) e Ptolomeu (teoria geocêntrica) na Astronomia» (Moniz 2013: 36). De igual forma, pode-se referir a importância vital do pensamento filosófico para a Europa proveniente de Sócrates, Platão ou Aristóteles, entre tantos outros filósofos gregos. A contribuição grega para a filosofia e ciência foi o iniciar de um processo de separação entre o plano do divino e o do ser humano. O distanciamento relativo ao plano religioso é posto em prática ao considerar-se a racionalidade humana independente de qualquer tipo de influência divina. Relativamente a esta cisão, Valério afirma:

> Trata-se de um dos primeiros esforços levados a cabo na história da humanidade para desenvolver uma indagação sobre a realidade baseada na razão e independente do pensamento religioso e das práticas mágicas. Pode dizer-se ainda que, de entre esses primeiros esforços, terá sido, sem dúvida, o mais conseguido. Esse êxito pode ser basicamente associado ao desenvolvimento de uma concepção de separação das esferas sagrada ou religiosa e profana ou laica da vida social que nunca mais desapareceu completamente da cultura europeia (Valério 2010: 23).

Esta transformação, ao separar os planos do sagrado ou profano da vida social, foi determinante para a evolução da Europa e hoje é uma realidade. Hoje, os Estados europeus, com a exceção do Vaticano por razões óbvias, não possuem qualquer tipo de submissão ao poder religioso. De igual forma, a democracia é atualmente o regime político na Europa e essa é uma outra contribuição grega para a vivência europeia presente.

Droit, como referido anteriormente, situa na Grécia a génese da democracia. Moniz vai mais além e considera que não só se pode imputar à Grécia o aparecimento da democracia, mas também a criação do conceito de República. Estas duas noções, «democracia» e «república», tiveram o seu berço principalmente na pólis grega de Atenas (Moniz 2013: 26). Hirst corrobora o pensamento de Droit e Moniz ao considerar:

> Nos seus dias de grandeza, a Grécia não era um Estado; era formada por uma série de pequenas cidades, as cidades-Estado, como hoje se chamam. Havia uma única cidade com uma área de terreno em redor; qualquer pessoa podia juntar-se à cidade em qualquer dia. Foi nestas pequenas cidades Estado que emergiram as primeiras democracias. Não eram democracias representativas – não se elegia um parlamento. Todos os cidadãos do sexo masculino se reuniam numa praça para discutir as questões públicas, para votar as leis e para votar as políticas (Hirst 2013: 12-13).

Não se pense que a democracia grega era transversal a todas as cidades-estado. Além de só os homens livres poderem votar, ela distinguia-se igualmente por ser de um tipo diferente da democracia representativa atual. Isso é referido igualmente pelo mesmo autor:

> Há muito que havia governos de toda a espécie; os gregos inventaram a governação através do debate entre todos os cidadãos e o voto maioritário. A sua democracia era do tipo direto, em que todos os cidadãos se reuniam num local para debater e determinar as políticas. Nem todas as cidades-Estado gregas eram democracias, e as democracias foram sempre precárias. De todos os pequenos Estados democráticos, sabemos mais acerca de Atenas, onde a democracia sobreviveu com algumas interrupções durante 170 anos. Durante esse tempo, todos os homens nascidos em Atenas tinham direito a participar na governação, mas não as mulheres nem os escravos (Hirst 2013: 95).

Mick Hume salienta na obra *Direito a Ofender – A liberdade de expressão e o politicamente correcto* (2016) que «A democracia ateniense baseava-se na ideia de que todos os cidadãos eram iguais em posição e mérito. Os lugares no Estado podiam ser ocupados por qualquer cidadão, escolhido ao acaso, numa lotaria, ao invés de numa eleição» (Hume 2016: 89). O conceito de democracia era bastante distinto do que se tem presentemente – Philippe Nemo, no livro *O que é o Ocidente?* (2005), define a atual democracia como «o nome especial dado ao liberalismo político, quer dizer, à liberdade e ao pluralismo nos procedimentos de nomeação dos governantes e de tomada de decisão política» (Nemo: 2005: 94) – e Blainey explica em maior pormenor quem é que tinha o direito a participar na democracia ateniense:

> depois do ano 451 a.C., um cidadão ateniense que casasse com uma mulher estrangeira, ao fazê-lo, privava qualquer dos seus descendentes do direito de voto. Os pobres não votavam. As mulheres e os inúmeros escravos não votavam. Apenas os proprietários podiam votar, embora muitos agricultores fossem demasiado pobres ou vivessem demasiado longe de Atenas para conseguirem largar o trabalho e participar nos agitados debates (Blainey 2010: 84).

Facilmente se percebe como hoje se está distante do conceito de democracia grego. Contudo, deve-se entender este conceito de democracia à luz da sociedade grega da primeira metade do século I. Pense-se como hoje é intolerável a existência da escravatura e naquela época era prática corrente. A democracia não contempla a escravatura nem proibições em virtude de condição social ou económica. Todavia, a semente do que é hoje a democracia foi lançada pelos gregos. Hirst completa a ideia de Blainey ao descrever a democracia ateniense como sendo «muito comunal e um pouco coerciva; pouco contemplava os direitos individuais» (Hirst 2013: 99-100). Sendo assim, e embora bastante distante do que hoje se entende hoje por democracia, Droit salienta:

> O modelo fornecido pela democracia ateniense desempenhou um papel crucial na Europa moderna. Desse ponto de vista, o mais importante foi o facto de os atenienses terem construído a sua liberdade, afastando-se da dependência em relação aos deuses. Pela primeira vez, são os humanos, e unicamente eles, que criam as suas próprias leis. Em vez de receberem leis exteriores, em vez de se submeterem a uma suposta vontade divina, os cidadãos da Atenas antiga criam regras próprias para a sua sociedade. (…) Convém sublinhar este ponto, pois é esta herança longínqua que se encontra hoje no centro dos debates sobre a laicidade ocidental. A separação entre o religioso e o político opõe-se à submissão a Deus em todos os domínios, incluindo os assuntos políticos, actualmente preconizada por uma grande parte do islão. (Droit 2009: 26-27).

Em virtude do distanciamento do conceito de democracia vigente relativamente ao grego, Nemo não hesita em referir que os gregos não inventaram a democracia mas sim o Estado de Direito uma vez que foram eles que «instauraram o princípio do governo pela lei e o da liberdade individual que lhe está indissociavelmente ligado, base cívica sobre a qual serão erigidos os Estados de direito modernos» (Nemo 2005: 23). Este pensamento assume a existência da democracia sem ocorrer o respeito pela lei e liberdade individual e isso não pode ser tido em conta. Uma democracia existe quando o Estado de direito igualmente existe, e vice-versa. Não se podem dissociar estes dois conceitos.

Deve-se lembrar o contributo grego no plano artístico, uma vez que «a arte europeia nunca mais deixou de encarar os modelos gregos clássicos, em particular nos domínios da arquitectura, da escultura, da poesia épica e da dramaturgia trágica, como obras-primas de referência» (Valério 2010: 24). Pensar-se a cultura na Europa sem se reconhecer a influência grega é impensável. Pense-se não só na escultura e arquitetura de Roma,ou do Renascimento, em obras literárias como *Romeu e Julieta* no plano da dramaturgia trágica, no poema épico *Lusíadas* de Camões, entre tantas outras obras culturais produzidas durante séculos na Europa e ver-se-á como a Grécia é a referência.

Nemo refere que também foi a Grécia a responsável pelo surgimento da «escola», em consequência do aparecimento da ciência, e de um sistema escolar desde o ensino básico até ao superior (Nemo 2005: 27-28). A Grécia teve igualmente um papel de relevo no plano linguístico ao contribuir para o léxico europeu. A origem etimológica de inúmeras palavras presentes em diferentes línguas europeias remete para a Grécia, ««física», «genética», «biologia», «astronomia», «geologia», «zoologia», «antropologia» são palavras derivadas directamente do grego clássico» (Steiner 2013: 39). Certamente que se concordará que a Grécia influenciou a Europa de forma positiva. Todavia, Droit alerta para um outro legado bastante diferente dos anteriormente referidos:

> Os Gregos também vão legar ao Ocidente a ideia de uma superioridade especial da sua civilização sobre as dos outros povos. Os Gregos não se consideram apenas superiores. Acontece o mesmo com todas as civilizações, e todas estão convencidas de encarnarem o modelo mais perfeito de humanidade. A singularidade dos Gregos consiste no facto de proporem a todos que partilhem uma determinada forma de ideal. Este modelo assenta numa educação capaz de transmitir a utilização correcta da língua e do raciocínio, assim como referências literárias ou artísticas, e valores fundamentais (coragem, probidade, verdade, etc.)» (Droit 2009: 27).

Perante o exposto, verifica-se que, de acordo com Droit, o racismo, discriminação, e xenofobia terão origem na Grécia. Todavia, este raciocínio pressupõe que esses sentimentos produzidos por humanos seriam exclusivo dos gregos e tal não parece plausível. Pense-se nas guerras, combates, batalhas ocorridas nos povos que habitavam a Europa nessa altura, e anteriores, e certamente se percebe que esses sentimentos estariam presentes. Certamente que a expansão territorial dos gregos insuflou os sentimentos referidos. Ao mesmo tempo, permitiu ao pensamento grego não se circunscrever ao seu território. Hirst refere que o aumento populacional verificado nas cidades-estado gregas proporcionou o estabelecimento de comunidades no Mediterrâneo, existindo «colónias gregas no que hoje é a Turquia, ao longo do litoral do Norte de África, até nas distantes Espanha, França Setentrional e Itália Setentrional» (Hirst 2013: 13).

O Império grego, com o passar dos anos, começou a entrar em declínio e em 146 a.C. colapsou com a anexação da península grega, e ilhas adjacentes, por parte de Roma em resultado do desfecho da Guerra Aqueia. Todavia, como constatado, o papel desempenhado pelos gregos relativamente à sua influência na cultura europeia está bem vincado. Do plano institucional ao social, passando pelo filosófico ou artístico, o espírito da Grécia continua a existir na Europa.

Torna-se evidente o contributo grego, e a sua importância, para a Europa. É lá que se encontra a génese, por exemplo, da filosofia, matemática, ciência, arte, literatura ou do pensamento político europeu. A respeito deste último, veja-se os casos dos conceitos de democracia, república ou de Estado de direito. Estas noções indissociáveis da Europa têm origem na Grécia. Pode-se acrescentar a estes o início da separação do que é terreno daquilo que pertence ao divino. Esta ocorrência foi a centelha do racionalismo, ou seja, da libertação do pensamento das condicionantes religiosas ou mágicas. Por fim, a ideia de um sistema escolar também é oriunda da Grécia, nomeadamente com o escalonamento dos graus de ensino desde o básico até ao universitário.

5.2 - Roma

A colonização grega originou «uma evolução das sociedades anteriormente existentes no Mediterrâneo Ocidental que permitiu a absorção de aspetos fundamentais da vida social mais sofisticada das sociedades do Mediterrâneo Oriental» (Valério 2010: 24). Foi com essa abertura ao pensamento helénico que o seu progresso se obteve. Exemplo disso foi a reação dos romanos, indivíduos que habitavam a cidade de Roma, cuja ascensão no espaço europeu é descrita por Valério da seguinte forma:

> Durante a segunda metade do século IV a. C. e a primeira metade do século III a. C., Roma impôs-se como potência dominante na península da Itália, submetendo os outros povos italiotas e as colónias gregas aí estabelecidas. Durante a segunda metade do século III a. C. e a primeira metade do século II a. C., estendeu essa hegemonia ao conjunto do Mediterrâneo Ocidental, submetendo os povos celtas, oeste-mediterrânicos e hamitas e as colónias gregas e fenícias aí estabelecidas. Enfim, a segunda metade do século II a. C. e a primeira metade do século I a. C. assistiram à conquista do Mediterrâneo Oriental, com a submissão dos estados helenísticos dos Balcãs, da Anatólia, da Síria, da Palestina e do Egipto. Como resultado desse processo, o conjunto do mundo mediterrânico foi politicamente unificado naquilo que ficou conhecido como o Império Romano. O Império Romano expandiu-se ainda para a Europa Ocidental a oeste do Reno e para o sul da Grã-Bretanha, submetendo as tribos célticas aí estabelecidas, e tentou expandir-se para a margem direita do Reno, mas sem êxito, ficando esse espaço ocupado por tribos germânicas (Valério 2010: 24-25).

Os romanos não tiveram qualquer pejo em reconhecer os benefícios trazidos pela cultura grega e fizeram questão de a utilizar como alicerce para o seu desenvolvimento cultural. Ao reconhecerem a importância da cultura grega, os romanos prolongaram-na no tempo e no espaço. Blainey suporta esta ideia ao afirmar que «Os romanos, sobretudo depois de 200 a.C., copiavam, satisfeitos, grande parte do que era grego. Admiravam a literatura, o teatro, a comida, a política, as artes visuais, a oratória e muito do estilo e cultura que começaram por florescer e tomar forma em Atenas» (Blainey 2010: 87). Essa admiração pela cultura grega fez com que os romanos sentissem a necessidade de conhecer a língua grega, «Um membro da elite romana sabia falar tanto grego como latim, a língua dos romanos; enviava os filhos para a Escola de Atenas ou contratava um escravo grego para os ensinar em casa» (Hirst 2013: 14). Além de reconhecerem a importância da cultura grega, e de a preservarem, os romanos legaram às gerações vindouras uma determinada noção de planeamento urbano em grande escala:

> Os Romanos são engenheiros, os primeiros a criarem grandes infra-estruturas rodoviárias ou portuárias, a construírem aquedutos, termas, pontes depósitos de mercadorias… Na vontade romana de administrar o mundo distingue-se o poder organizador dos engenheiros e urbanistas, que deixará marcas importantes e duradouras no estilo ocidental (Droit 2009: 28).

Esta conceção da administração do espaço foi determinante para a manutenção do império romano. Através da criação de infraestruturas ligadas ao transporte, conseguiam comunicar no mais curto espaço de tempo com qualquer ponto dentro das suas fronteiras. Dessa forma, garantiam a contenção de qualquer revolta ao poderem mover rapidamente unidades militares, não esquecendo a logística que tal acarreta. Ao criarem cidades e infraestruturas para a vida citadina, transportaram para forma de Roma os seus comportamentos e hábitos. Pode-se dizer que ocorreu uma exportação da vida romana para todo o território do seu império na margem norte do Mediterrâneo.

Droit considera terem sido os Romanos a conceberem a noção de humanidade, ou seja, a existência de solidariedade entre os indivíduos, e para tal tornou-se necessário:

> estabelecer regras jurídicas, políticas, eventualmente policiais, para que esta humanidade natural seja garantida, preservada, protegida por uma ordem social. Simultaneamente, para os Romanos, só nos tornamos verdadeiramente "humanos" quando nos tornamos… Romanos, ou seja, cidadãos do Império. Esta concepção também deixou a sua marca no Ocidente. É em Roma que, pela primeira vez, o Ocidente tem de se considerar responsável por uma forma de moralidade e universalidade, e sentir-se incumbido da missão de fazer reinar no mundo os princípios do direito e do respeito pelos indivíduos» (Droit 2009: 29).

Verifica-se que, à semelhança do que aconteceu com o conceito de democracia na Grécia, também a noção de «humanidade» no Império romano era bem diferente daquela que hoje temos.

Os romanos contribuíram de maneira relevante para a cultura europeia através da evolução do Direito, nomeadamente na distinção entre os aspetos públicos e privados. Esse é um argumento defendido por Valério:

> O direito romano era originalmente um direito de base primordialmente jurisprudencial, com uma clara distinção entre as normas relativas às relações entre o estado e os membros da sociedade (direito público) e às relações dos membros da sociedade entre si (direito privado). Na época final do Império Romano, verificou-se um movimento de codificação que tornou o direito romano um direito de base primordial estatuída. Foi a tradição de um direito estatuído, com clara distinção entre os ramos público e privado, que se transmitiu à generalidade das sociedades europeias posteriores, com a conspícua excepção da sociedade britânica, onde se desenvolveu um sistema jurídico de base primordialmente jurisprudencial e no qual a distinção entre direito público e direito privado não desempenha papel relevante.
> De qualquer forma, a noção de separação das esferas pública e privada da vida social tornou-se um outro elemento fundamental da cultura europeia (Valério 2010: 25).

Droit lembra que além da separação no plano privado e social, os romanos elaboraram um estatuto jurídico para os diferentes povos que estavam sob o seu domínio, uma vez que:

> foram os primeiros a inventar regras jurídicas válidas para a totalidade do Império, a reflectir sobre as transferências de poder, ou ainda sobre a possibilidade de se viver ao mesmo tempo no seio de uma identidade cultural local e sob a autoridade de Roma.
> Nesse sentido, os pensadores romanos elaboraram, por exemplo, uma interessante teoria da «dupla pátria»: cada cidadão pode ter a sua pátria de nascimento, que lhe dita a língua a falar, os costumes a seguir ou as crenças a partilhar, e ter, ao mesmo tempo, Roma como segunda pátria, com leis comuns a todos e direitos partilhados pelo conjunto dos cidadãos (Droit 2009: 28-29).

A este respeito, Paula Carreira e Susana Alves-Jesus, no artigo "Ideias de Europa na Antiguidade Clássica: A Geographia de Estrabão na Roma de Augusto" (2013), referem:

> a cidadania foi um direito outorgado a todos os habitantes do Império, no ano de 212 d. C., através da chamada *Constitutio Antoniniana*. Esta *Constitutio* consistia num édito promulgado por Caracala (188-217 d. C.), em que o direito universal de cidadania era concedido a todos os homens livres do Império e em que todas as mulheres livres teriam os mesmos direitos de uma mulher romana (Carreira e Alves-Jesus 2013: 51).

Foi essa cidadania, atribuída independentemente da origem, que esteve na base do desenvolvimento de Roma, salienta Zygmunt Bauman no texto "O que é "Central" na Europa Central?" (2014):

> Se acreditarmos em Tito Lívio, a ascensão de Roma a partir de começos humildes a uma estatura de glória ecuménicas deveu-se à prática regular de concessão de plenos direitos de cidadania e acesso irrestrito aos mais altos cargos do país em expansão a todos os povos conquistados e anexados, ao mesmo tempo prestando o devido tributo aos deuses a quem os recém-chegados adoravam e endossando os ritos do seu culto – e assim fechando o longo histórico de inimizade mortal e difamação mútua necessárias no passado para justificar a continuação das hostilidades. Durante cinco séculos ou mais da antiga Europa, para muitos observadores a sua época mais magnífica, uma maioria crescente da Europa vivia dentro do escudo protetor da *Pax Romana*, onde a soma total dos direitos de cidadania igualitários e ilimitados foi concedida à população de todos os países recém-conquistados/admitidos, enquanto as estátuas dos seus deuses foram adicionadas, sem margem para dúvidas, ao panteão romano, garantindo assim o crescimento contínuo em número e em versatilidade das divindades que guardavam a integridade e desse modo também a prosperidade do Império Romano (Bauman 2014: 345).

Ocorreu um respeito pelo Outro e a noção de que o império se poderia desenvolver devido às diferenças, e não o contrário. Como tal, os romanos foram os percursores de um direito universal e multiétnico, pois, como afirma Nemo: «O Estado romano estava obrigado a fazer conviver em boa harmonia homens de proveniências diferentes» (Nemo 2005: 34). Ainda no âmbito do Direito, importa ter em atenção que, segundo Hirst, aquele assentava em

legislação produzida pelos juízes e reunida em livros chamados códigos. No que toca à forma como os romanos estabeleciam uma sentença, esta era decretada mediante a análise de provas e a audição de testemunhas (Hirst 2013: 80). Embora estas características possam ser tomadas como a essência cultural romana, para Moniz é na religião que se encontra a base cultural dos romanos – assim como dos gregos – sendo o antropomorfismo, o politeísmo, e o panteísmo, características da representação dos deuses (Moniz 2013: 36). Isto poderia constituir um obstáculo na relação com as diferentes populações que viviam no Império, mas os romanos souberam contornar essa situação.

Ao administrarem um imenso território habitado por povos com diferentes crenças, os romanos toleravam todas as outras formas religiosas, desde que a importância do papel do imperador se sobrepusesse a todas as formas de culto. As exceções a esta relação eram os judeus e os cristãos, cujas religiões, sendo monoteístas, impossibilitavam a adoração ao imperador de Roma. A forma como os romanos lidaram com esta situação foi diferente para judeus e cristãos, conforme descreve Hirst:

> Os romanos costumavam escusar os judeus de homenagearem o imperador. Tinham-nos por embirrentos e volúveis, mas respeitáveis, um povo antigo com os seus templos e o seu deus, ocupando determinada porção do território. Ao contrário, os cristãos eram seguidores de uma religião nova e cristão podia ser qualquer um em qualquer parte. Os romanos consideravam-nos gente subversiva que era necessário eliminar. Poderiam ter sido bem-sucedidos, se a perseguição tivesse sido sistemática (Hirst 2013: 25).

Em 313 d.C. houve um episódio que alterou a forma como romanos e um número cada vez maior de cristãos se relacionavam. O seu protagonista foi o imperador Constantino que na altura liderava os destinos de Roma:

> Constantino, tornou-se cristão, ou pelo menos, concedeu apoio oficial às igrejas cristãs, pensando que o seu deus poderia velar por ele e pelo império melhor do que qualquer outro. Quando o cristianismo estava ainda longe de ser uma fé maioritária, o chefe de Estado abraçou-o, deu dinheiro às igrejas e reconheceu a autoridade dos bispos. Cinquenta anos mais tarde, outro imperador cristão ilegalizou todas as outras religiões. Quatrocentos anos depois de Jesus ter pregado numa problemática e longínqua província do Império Romano, o cristianismo tornava-se a religião oficial e única do império (Hirst 2013: 25-26).

Dietrich Schwanitz lembra, na obra *Cultura – Tudo o que é preciso saber* (2009), que a adoção do cristianismo por parte do Império romano provocou inclusivamente a transferência da capital do Império de Roma para Bizâncio, tendo esta passado a designar-se Constantinopla. Uma medida simbólica e cheia de significado por parte de Constantino que orientalizou o Império dessa forma (Schwanitz 2009: 70). O mesmo autor recorda que ali

falava-se grego e que foi a partir de lá que foram «cristianizados boa parte dos povos eslavos, como os sérvios, os búlgaros e os russos que, em consequência disso, adoptam uma versão da letra grega (cirílica, segundo o missionário Cirilo) e a liturgia greco-ortodoxa» (Schwanitz 2009: 77). Apesar do apoio dado por Constantino ao cristianismo, sugerir que este tenha sido implantado de cima para baixo, em termos sociais, não é correto. Lilla recorda que «quando o cristianismo se insinuou nas classes superiores da sociedade romana, fê-lo através daquilo a que mais tarde chamaríamos «sociedade civil», através de famílias e de associações, e não através de uma decisão política vinda de cima» (Lilla 2010: 47).

Quando o Império Romano adotou o cristianismo como a sua religião – sob a égide do Imperador Teodósio –, já toda uma estrutura eclesiástica tinha sido montada ao longo dos tempos. Hirst esclarece:

> Agora, três ou quatro séculos depois, havia toda uma hierarquia de autoridades a tempo inteiro e remuneradas: padres, bispos e arcebispos. Um dos bispos – o bispo de Roma – conseguira tornar-se papa e governar a Igreja. A Igreja tinha o seu próprio sistema de leis e os seus próprios tribunais e masmorras para fazer cumprir a lei. A Igreja administrava matérias bem importantes como o casamento e as sucessões, e não apenas os próprios assuntos da Igreja. A Igreja geria e fazia aplicar o seu próprio sistema de impostos, pois todos estavam obrigados a pagar para a sustentar (Hirst 2013: 25-26).

O desenvolvimento do cristianismo, com as consequentes alterações sociais daí decorrentes, foi significativo e isso colocou questões relevantes à Igreja, entre as quais solucionar a questão referente ao «serviço militar dos cristãos, que achavam difícil conciliar a necessidade de fazer a guerra com a mensagem de amor do Evangelho» (Lilla 2010: 48).

O Império Romano confrontava a norte com territórios habitados pelos germanos. Estes invadiram aquele império e destruíram a sua parte ocidental em 476. Sendo analfabetos, os germanos não deixaram registos escritos, existindo muito pouca informação sobre eles antes da invasão. Hirst alude que «o melhor relato – e, provavelmente, não em primeira mão – é do historiador romano Tácito, e data do século I A.D. Descreve os chefes e companheiros que viviam e guerreavam juntos, vivendo para guerrear» (Hirst 2013: 23).

A queda do Império Romano ocorreu unicamente na sua parte ocidental. A parte oriental do seu território continuou unida tendo como capital Constantinopla. Blainey afirma que não foi só o Império Romano que se desintegrou, mas também o cristianismo. Passou a existir a Igreja ocidental e a oriental, denominadas como Católica e Ortodoxa. Constantinopla passou a ter um patriarca cujo estatuto rivalizava com o do papa em Roma, os ortodoxos recorriam à língua grega ao passo que a católica usava o latim, o conceito de «purgatório» não

existia na Igreja ortodoxa, os leigos ortodoxos podiam pregar mas os católicos não e um homem ortodoxo casado podia tornar-se padre ao contrário dos católicos (Blainey 2010: 132). Cioran aponta como razão para a queda de Roma, tal como anteriormente a da Grécia, a relação existente entre a sua população e o paganismo em que esses impérios viviam:

> Com o politeísmo reduzido a um amontoado de fábulas, iria perder o seu génio religioso e, com ele, o seu génio político, duas realidades indissoluvelmente ligadas: pormos em causa os nossos deuses é pormos em causa a cidade a que eles presidem. A Grécia não pôde sobreviver-lhes, do mesmo modo que Roma não sobreviveria aos seus. (…)
> As nações cansadas dos seus deuses ou cujos próprios deuses estão cansados, quanto mais civilizadas forem, mais correm o risco de sucumbir sem dificuldade. O cidadão afina-se à custa das instituições; ao deixar de acreditar nelas, deixa de poder defendê-las. (Cioran 2014: 64)

Após o desaparecimento do Império Romano, a Igreja, no que respeita à cultura romana, procedeu de forma semelhante à utilizada por Roma perante a cultura grega: preservaram-na. Hirst defende que tal situação ocorreu devido a um dilema relacionado com a estrutura de ensino:

> Os cristãos não organizaram um sistema de ensino próprio e, assim, quando a cristandade começou a organizar e a sistematizar a sua fé, essa tarefa foi confiada a pessoas cultas impregnadas da tradição greco-romana, que recorreram à filosofia e à lógica gregas para explicar e defender a cristandade. Estes académicos cristãos consideravam que os grandes filósofos e moralistas da Grécia e de Roma possuíam parte da verdade, embora a cristandade fosse, é claro, a verdade toda. Mas os filósofos gregos podiam ser utilizados como guia para a verdade e como fonte de argumentação sobre a verdade. Assim, embora fossem pagãos, a Igreja preservou e utilizou os seus escritos (Hirst 2013: 27-28).

A Igreja sobreviveu à queda de Roma ao tornar-se romana na sua forma. Pode-se afirmar que a Igreja já era um Estado dentro do império romano. Hirst não hesita em considerar que «O papa era uma figura paralela ao imperador, controlava uma hierarquia de autoridades sob o seu mando» (Hirst 2013: 25-26).

No final do Império Romano, o sul da Europa – a chamada Europa mediterrânica – era um espaço territorial que apresentava algumas características transversais às suas gentes. De acordo com Valério, «A unificação política do mundo mediterrânico sob o domínio do Império Romano contribui para a sua homogeneização cultural sob a influência do helenismo, do direito romano e do cristianismo» (Valério 2010: 27).

Moniz aponta alguns elementos que hoje fazem parte da vida na Europa e que considera pertencerem à herança greco-romana, nomeadamente em termos políticos, jurídicos, económicos, sociais e culturais:

> A visão e construção humanística, com a promoção das Letras e Artes, é um pilar deste legado. A educação e a leitura ocupam um honroso lugar nesta sociedade. A ciência e a tecnologia marcam os passos do progresso e do desenvolvimento civil.
> Os valores éticos e a religião são a alma destas civilizações, inspirando uma vida social harmónica, justa e pacífica.
> A economia baseia-se na propriedade privada, no livre comércio e na concorrência. Mas enriquecer não é o principal objectivo desta sociedade humanista.
> A partilha do poder entre Governo, senado e participação popular depende de um equilíbrio político destes cidadãos abertos, livres e responsáveis (Moniz 2013: 37).

Não se deve ignorar o papel que o latim ainda desempenha na comunidade científica, particularmente naquela que está ligada às Ciências da Vida, sobretudo a Biologia e a Botânica – as classificações dos seres vivos são realizadas em latim – ou na heráldica, por exemplo. Blainey acrescenta que «No início do século XX, o latim ainda continuava a ser a língua de oração e ritual para a primeira confissão cristã do mundo e uma segunda língua, entre países europeus» (Blainey 2010: 130). O legado dos romanos, além deste prolongamento temporal do latim, inclui a conceção de urbanidade, a moral e universalidade decorrente dos princípios de direito e do respeito pelos indivíduos, a separação jurídica em termos privados e sociais, as noções de cidadania e dupla cidadania, e a expansão do cristianismo.

O Império Romano viu o seu desenvolvimento ser interrompido a partir do momento em que o seu território começou a ser atacado por outros povos europeus. Tal como Roma afrontou a Grécia, outros povos europeus desafiaram o seu império, nomeadamente os germanos.

5.3 – Os germanos

O Império Romano foi alvo, em 400, de uma série de invasões por parte dos germanos, que viviam a leste e a norte do Império. Esses povos, genericamente designados por germanos, eram constituídos essencialmente pelos Godos, Visigodos, Alanos, Vândalos, Suevos, Burgúndios e Francos. O que impeliu o seu rumo em direção a ocidente foi o facto de estarem a ser invadidos pelos hunos vindos de leste[2]. Schwanitz menciona que aqueles povos «na realidade, eram, refugiados. Os hunos não eram germanos mas mongóis» (Schwanitz 2009: 77-78).

[2] De acordo com Valério, as invasões foram provocadas pela «expansão para ocidente de povos habitualmente classificados na chamada raça amarela e no ramo altaico: os turcos e os mongóis. Estes ataques constituem uma longa lista, aberta no século IV com a expansão da tribo dos hunos.» (Valério 2010: 28)

A destruição que os germanos infligiram ao Império Romano foi efetuada ao longo de várias décadas, período em que «passou a ter enclaves de colonos germanos dentro do seu território» (Hirst 2013: 77). Em 476 o Império Romano foi destruído e o caudilho germano Odoacro proclamou-se imperador. Farto de ver os germanos apoiarem um romano, Odoacro decidiu por fim a essa situação e afirmar os germanos como sucessores daqueles. O autor salienta que os germanos não ambicionavam conquistar o império, bem pelo contrário, eram invasores, mas não conquistadores. A sua intenção não era desafiar a autoridade romana mas sim saquearem, fixarem-se e viverem bem. Inicialmente viveram em enclaves com alguma independência, mas posteriormente pouco território restava sob controlo de Roma. Em 476 o Império Romano caiu perante os germanos. Odoacro, um caudilho germano, tomou o poder e proclamou-se rei de Itália (Hirst 2013: 77-78). Patrick J. Geary dá conta, no capítulo "A Europa das Nações ou a Nação Europa: Mitos de Origem Passados e Presentes" (2014), que foram as migrações oriundas do norte que criaram «os reinos dos alanos, suevos e visogodos na Península Ibérica, os reinos ostrogodo e, mais tarde, longobardo na Itália, os reinos anglo-saxónicos da Bretanha e o, mais duradouro, reino dos francos na Gália» (Geary 2014: 13). Como refere Edgar Morin, no livro *A Via – Para o Futuro da Humanidade* (2016), «Foram as «invasões bárbaras» que erigiram as nações europeias, sobre os escombros do Império Romano» (Morin 2016: 75).

Para Hirst, os germanos foram responsáveis por uma nova forma de administração territorial: os reinos. O referido autor afirma que quando aqueles se confrontaram com a necessidade de administrar os territórios conquistados, os chefes guerreiros, iletrados e no meio do caos por si causado, nomearam-se reis, e criaram pequenos reinos que não tardaram a guerrearem-se e que tão depressa eram criados como destruídos. O rei concedia terras aos seus companheiros com a condição que estes lhe enviassem soldados sempre que fosse necessário. Estes companheiros do rei constituiriam a nobreza (Hirst 2013: 28-29).

Os germanos eram desprovidos da capacidade de estruturar a administração dos territórios que ocupavam e recuperaram os conhecimentos de administração dos romanos junto dos grandes proprietários de terras, assim como na hierarquia cristã. Procederam de maneira análoga àquela que tinha sido produzida pelos romanos relativamente aos gregos. Não efetuaram um corte radical com a ordem até então vigente, mas sim, um aproveitamento, uma continuação temporal de formas culturais distintas das suas. Isso aconteceu com a aplicação do Direito. Contudo, este não era herdeiro daquele que Roma praticava.

Inicialmente, o utilizado pelos germanos diferenciava-se radicalmente do exercido pelos romanos. De acordo com Hirst:

> O Direito Germânico (…) era uma forma institucionalizada de vingança em que os juízes geriam a arena. Partes ofendidas e seus parentes procuravam tirar desforço dos ofensores e seus parentes. Mesmo em casos de homicídio, o caso era resolvido mediante pagamento a um parente da pessoa assassinada, dependendo o montante do estatuto da vítima; um aristocrata valia três vezes mais do que uma pessoa comum (Hirst 2013: 80).

A aplicação da sentença também era realizada de forma substancialmente distinta da utilizada pelos romanos. Enquanto estes recorriam a provas e a testemunhas, os germanos estabeleciam a culpabilidade do réu recorrendo a métodos que incluíam o combate ou a resistência ao fogo ou à água. Com o passar do tempo, a separação entre os dois tipos de Direito foi sendo esbatida através da incorporação de vários elementos pertencentes a cada uma das formas que aqueles povos tinham para aplicar a lei. Na opinião de Hirst:

> Gradualmente, os dois sistemas fundiram-se num só. Dentro desta combinação, o Direito Romano ganhou preponderância em Itália e no Sul de França; o Direito Germânico, no Norte de França. Em todo o lado, os julgamentos por provação realizavam-se na presença de sacerdotes, para garantir que Deus conduzia ao desenlace correto. Neste aspeto, a Igreja de Roma respeitou as práticas germânicas até ao século XII, altura em que se fez sentir a influência da redescoberta do código de Justiniano, e os sacerdotes receberam ordens para não participarem em provações. (Hirst 2013: 80-81).

No que respeita à religião, o cristianismo foi adotado pelos germanos, substituindo o paganismo da sua sociedade. Para o mesmo autor, «Este é o marco fundador da civilização europeia» (Hirst 2013: 81).

Tal como o imperador Constantino pensou que o seu império seria beneficiado pelo Deus cristão, também os bispos utilizaram esse argumento para fazer a Igreja resistir aos germanos e não desaparecer com o fim do Império Romano. Para tal, a Igreja persuadiu os germanos de que o êxito dos seus combates estaria diretamente ligado ao combate em nome do cristianismo e que, sendo assim, uma das suas obrigações a que a nobreza germana teria que ter era a defesa da fé cristã. Os germanos conquistaram Roma mas foram conquistados pelo cristianismo. Anos mais tarde, isso ficou espelhado nas Cruzadas.

De acordo com Quevedo, com a queda do Império Romano a Europa entra num novo período onde «É o cristianismo que funciona inexperientemente, mas com um clero activo, com igrejas e conventos espalhados até às fronteiras da Europa, como cola improvisada que

mantém a homogeneidade continental suficiente para permitir que a Europa sobreviva. (Quevedo 2017: 199). Esta nova etapa da Europa será marcada por profundas transformações.

Droit atribui aos germanos um papel fundamental na cultura europeia ao considerar que foram os responsáveis por introduzir no pensamento europeu a noção de que «um mundo novo pode ser construído sobre as ruínas do antigo» (Droit 2009: 33-34). Por sua vez, Hirst não tem dúvidas ao afirmar que a cultura europeia tem como pilares a cultura grega e romana, o judaísmo e o cristianismo, e a cultura dos germanos (Hirst 2013: 11). A ligação que se estabelece entre estes pilares é, segundo o mesmo autor, feita através da conversão do Império Romano ao cristianismo, pela preservação da cultura greco-romana por parte da Igreja após a queda do Império Romano e ainda pela conversão dos germanos ao cristianismo (Hirst 2013: 31). Os germanos, ao converterem-se ao cristianismo, viram-se como que obrigados a não deixar cair o legado da Grécia e Roma e dessa forma mantiveram um fio condutor entre estes momentos históricos.

Pode-se salientar como marcas dos germanos na Europa a introdução do conceito de reino, que trás consigo o estabelecimento de uma nova classe social denominada nobreza, e a confirmação do cristianismo como religião do território. Estes fatores foram decisivos para a vida europeia que se desenrolou após a queda do Império romano. O domínio dos vários povos germanos por toda a Europa não constituiu uma rutura com a herança greco-romana em virtude de a prolongar e a enriquecer com contributos seus.

Capítulo 6 – A Europa Medieval

A Idade Média é o termo histórico utilizado para designar o período compreendido entre o século V e o século XV, ou seja, desde a queda do Império romano do Ocidente (em 476) até à conquista de Contantinopla pelos turcos otomanos (em 1453). Como tal, irá analisar-se a Europa na nova configuração político/administrativa resultante da destruição do Império Romano, a invasão efetuada pelos muçulmanos e a investida dos europeus nos norte de África que ficou conhecida sob o nome de Cruzadas, até à queda da parte oriental do Império de Roma.

6.1 – A Europa dos reinos

Conforme se viu anteriormente, os germanos após destruírem a parte ocidental do Império Romano, viram-se confrontados com o problema relativo à administração dos territórios conquistados. Hirst refere que o facto dos germanos serem iletrados, de terem destruído a administração romana e dos chefes guerreiros terem passado a designar-se como reis de pequenos territórios que se guerreavam entre si, contribuiu decisivamente para que os governos fossem fracos (Hirst 2013:28). Para que os reis, entretanto, surgidos tivessem sustentáculo social, eram concedidas terras aos seus companheiros. Estes passaram a ser designados por nobreza e as terras que lhes eram atribuídas tinham por nome feudo. Em contrapartida por esta benesse, os nobres deveriam lealdade ao seu rei e teriam que lhe assegurar indivíduos para integrarem o seu exército. No entanto, esta situação não era totalmente pacífica e muitas vezes acarretava desentendimentos entre a nobreza e o seu rei relativamente à administração de propriedades e ao esforço de guerra quando este era solicitado pelo monarca. Esta situação provocou disputas acesas entre os reis e os seus nobres para quem a propriedade privada tinha um papel extremamente importante.

A forma como o poder real era exercido possuía características próprias. Dessa forma distinguia-se relativamente àquele que era praticado em outras paragens. Na ótica de Hirst, essa distinção ocorre através da seguinte maneira:

> embora o poder dos reis europeus tenha aumentado, nunca viria a parecer-se com o dos déspotas orientais, que eram proprietários de tudo o que existia nos seus reinos. Se um déspota necessitasse de bens, limitava-se a tomar para si a propriedade de alguém ou a enviar tropas ao mercado para se apropriar de um monte de mercadorias. Os governos europeus, mesmo quando apelidados de «absolutos», nunca puderam agir assim. Nem tudo é propriedade do rei foi o

> pensamento fundador europeu sobre governação. Do direito à propriedade privada deriva a noção de direitos individuais, que é uma parte nuclear da tradição ocidental. A noção de que a governação tem de ser limitada nasceu porque, no princípio, a governação era, de facto, extremamente limitada (Hirst 2013: 29-30).

Uma vez que o poder dos reis feudais assentava sobretudo naquilo que a nobreza lhes podia oferecer, os monarcas estavam permanentemente em risco. O seu poder era frágil e dependente de uma forte habilidade de negociação entre eles e os seus nobres. O rei, teoricamente, reinava em todo o seu reino, inclusivamente nas terras que concedia aos nobres. No entanto, estes eram na prática os seus proprietários pois as suas possessões eram objeto de transição hereditária. Além disso, não era raro os nobres usarem os seus guerreiros em revoltas contra os respetivos reis. De igual forma, o facto de residirem em castelos conferia-lhes maiores possibilidades para se defenderem dos outros nobres, ou mesmo do próprio rei. Aliás, a vassalagem dos nobres ao rei era frágil e isso pode ser visto na forma como os nobres prometiam servi-lo. Nas palavras de Hirst, essa vassalagem era feita não de uma forma cega, mas de uma maneira que fosse ao encontro dos interesses de cada um dos nobres entretanto criados, como refere Hirst:

> Juramentos de vassalagem ligavam cada senhor ao rei. O senhor prestava vassalagem ajoelhando-se e erguendo as mãos postas; o rei segurava-as entre as suas, e o senhor prometia ser um homem do rei e servi-lo. Jurada vassalagem, o súbdito erguia-se, e súbdito e rei, ambos em pé, beijavam-se. Este era um ritual tanto de subserviência como de igualdade, que traduzia a natureza da relação: o súbdito prometia ser leal enquanto o rei o protegesse. No início da monarquia na Europa ocidental havia um contrato implícito entre governante e governado, uma ideia que nunca morreu completamente (Hirst 2013: 116-117).

Esta relação não se esgota unicamente na dualidade entre o rei e os seus súbditos. Deve-se englobar um terceiro elemento que muitas vezes baralhava a situação em termos administrativos, e como tal, de poder. O poder religioso iniciado em Roma acentuou-se com o passar dos anos. Lilla alerta para a situação confusa que envolvia o Estado e a Igreja, pois «A autoridade feudal estava dividida entre monarquias, principados, ducados e cidades livres; a autoridade da Igreja era contestada por papas, antipapas, bispos, ordens monásticas e concílios eclesiásticos» (Lilla 2010: 50).

Foi na Europa medieval que surgiu o conceito de parlamento. Nele tinha assento o clero, a nobreza e povo. Dessa forma, os reis recolhiam as opiniões dos seus súbditos, uma vez que necessitavam destes em termos miliares – para constituição de exércitos –, para pagamento de impostos, assim como na obtenção de funcionários públicos. O primeiro parlamento foi estabelecido em 930, na Islândia, mais concretamente em Þingvellir. No

entanto, com o desenvolvimento das cidades durante a Idade Média, esta forma dos reis governarem começou a alterar-se. Embora a ruralização da sociedade medieval fosse notória – em resultado do feudalismo –, as cidades representavam um elemento central na vida medieval europeia. Schwanitz afirma que foram elas o berço da cultura moderna europeia, que nelas foram edificados os maiores monumentos (catedrais) e que foi também nas cidades que surgiram as universidades (Schwanitz 2009: 92-93). Estas surgiram no século XIII e eram locais onde o ensino promovia a liberdade de estudar diversos assuntos. As universidades dividiam-se em faculdades: Arte, Medicina, Teologia. Regine Pernoud, no livro *Luz sobre a Idade Média* (1996), afirma:

> Criada pelo Papado, a Universidade tem um caráter inteiramente eclesiástico: os professores pertencem todos à Igreja, e as duas grandes ordens que ilustram, no século XIII, Franciscana e Dominicana, vão lá, em breve cobrir-se de glória, com um S. Boaventura e um S. Tomás de Aquino; os alunos, mesmo aqueles que não se destinam ao sacerdócio, são chamados clérigos, e alguns deles usam a tonsura – o que não quer dizer que aí apenas se ensine a teologia, uma vez que seu programa comporta todas as grandes disciplinas científicas e filosóficas, da gramática à dialética, passando pela música e pela geometria (Pernoud 1996: 98).

Tendo surgido no final do século XI, Bolonha, Oxford foram as primeiras instituições de ensino superior na Europa. Logo depois, no arranque do século XII, foi a vez das universidades de Paris, Modena e Reggio Emilia, Cambridge e Salamanca serem criadas. Em Portugal, o rei D. Dinis institui a universidade no final do século XIII, mais concretamente em 1290, através de um documento intitulado *Scientiae thesaurus mirabilis*. Após ter andado durante quase três séculos a alternar a sua localização entre Lisboa e Coimbra, a universidade portuguesa foi definitivamente transferida para Coimbra no ano de 1537. A universidade constituiu uma forma de fomentar e expandir por toda a Europa o conhecimento ao potenciar a descoberta e a relexão. Ao criarem uma rede universitária europeia, professores e alunos circulavam por todo o território, não sendo as fronteiras entrave às suas deslocações.

Não existindo reis fortes, as cidades cresceram de forma quase autónoma. Aos monarcas bastava que os habitantes das cidades lhes prestassem vassalagem e contribuíssem com o pagamento de impostos para o fortalecimento das finanças dos reinos. Sendo assim, deu-se uma fragmentação e privatização do poder político. Para Hirst:

> Um presidente e um conselho, como órgãos eleitos, administrando a cidade dentro de um reino, eis uma invenção europeia. Monarcas fortes não permitiriam que se desenvolvessem centros de poder concorrentes, mas antes colocariam os seus homens ao leme das cidades. Na Europa, à medida que aumentavam a sua riqueza, comerciantes, banqueiros e donos de manufaturas tornaram-se os mais poderosos, devido ao seu estatuto de semi-indepêndencia, Na sua batalha

> para dominarem os grandes senhores rurais, os monarcas viriam a apoiar-se neles e nas suas fortunas de onde colhiam, mediante impostos ou empréstimos). Também essa foi uma evolução muito invulgar (Hirst 2013: 120-121).

Esta oposição crescente por parte dos reis relativamente aos nobres e aos parlamentos acentuou-se com o decorrer do tempo, levando ao aparecimento dos regimes absolutistas. Nestes, os reis ostracizavam os parlamentos e procuravam obter receitas através da venda de cargos oficiais. Contudo, não se pode considerar que nos reinados absolutistas os reis podiam fazer o que lhes apetecesse. Hirst refere que os monarcas absolutistas tinham algumas restrições no exercício do poder:

> Não eram tiranos, tinham de fazer cumprir a lei em processos regulares, e assegurar que a administração da justiça aos seus súbditos – embora, quando a segurança do Estado estava em questão, tivessem os seus próprios e mais sumários tribunais para lidar com clientes mais difíceis. Promoviam a ideia de que os reis eram agentes de Deus na terra e deviam ser obedecidos (Hirst 2013: 121).

Quem teve um papel de relevo na Idade Média foi Carlos Magno, um rei-guerreiro franco. Depois de expandir o seu território através de uma série de conquistas, Carlos Magno constituiu um império que englobava grande parte da Europa. Estendia-se dos Pirinéus até aos rios Elba e Danúbio, e do centro de Itália até à margem sul do Mar do Norte. Após as suas conquistas, obrigava os pagãos a converterem-se ao cristianismo e desenvolvia as localidades ao redor de uma igreja. Mas não foi unicamente por essa conversão dos pagãos ao cristianismo que a Igreja foi aumentado a sua presença na Europa. Hirst fala de um outro motivo nada religioso:

> Na Idade Média, padres bispos e arcebispos não aderiram, na maior parte dos casos, à Igreja por serem particularmente piedosos e devotos; os homens aderiam à Igreja porque era a maior e mais rica organização desse tempo. (…) Na igreja, havia inúmeras oportunidades de enriquecer e conseguir empregos para amigos e familiares.
> E, no entanto, esta organização rica, voraz e corrupta era a mesma que preservava os ensinamentos de Jesus e os relatos dos alvores do cristianismo. Jesus e os seus seguidores eram gente humilde, mas os papas e os bispos viviam em palácios (Hirst 2013: 43).

Tal como os romanos, também Carlos Magno construiu estradas para unir as localidades entretanto surgidas. Além disso, promoveu a edificação de escolas e o desenvolvimento das artes. Tornou-se Imperador Romano sagrado no Natal de 800 ao ser «coroado por um papa que governava o seu próprio principado, num estilo que evocava a linhagem imperial de Roma e não o Sermão da Montanha» (Lilla 2010: 49). Esse Papa foi Leão III e Schwanitz corrobora Lilla ao afirmar que tanto o Papa, como Carlos Magno,

estavam convictos de «estarem a renovar o império romano» (Schwanitz 2009: 64). D. Dadeus Grings, na obra *Dialética da Política – História Dialética do Cristianismo* (1994), salienta a esse propósito:

> A coroação imperial de Carlos Magno, um rei de origem germânica, por parte do pontífice romano, une o elemento germânico e o elemento romano sob a égide da Igreja. Ou seja, une a antiga civilização romana com a nova realidade surgida da fusão dos povos, após a migração dos mesmos. É, pois, a Igreja que está na origem da sociedade medieval e a acompanhará em todo o seu desenvolvimento. O novo Império se apresenta com continuação ou ressurreição do antigo império romano (Grings 1994: 92).

O Império Carolíngio desempenhou um papel importante no desenvolvimento cultural europeu. Não só porque «Os escribas de Carlos Magno redig[iam] as suas leis em latim» (Schwanitz 2009: 64), mas também porque, de acordo com Hirst:

> Embora tivesse pouca educação, Carlos Magno encorajou a educação e tornou-se patrono de homens cultos, a quem ordenou que encontrassem e copiassem os manuscritos antigos. Quase todas as obras em latim que sobreviveram foram copiadas durante o tempo de Carlos Magno. Sem ele, a herança clássica teria sido bem magra. (Hirst 2013: 145)

O anteriormente referido sistema feudal foi, igualmente, um legado à Europa por parte de Carlos Magno. Para Schwanitz, «Carlos Magno constrói a sua grandeza conquistando, um a um, os territórios limítrofes situados em torno do reino dos francos. Em seguida, instala neles o sistema feudal e vai assim criando os acampamentos de base, a partir dos quais os Estados europeus poderão ser refundados» (Schwanitz 2009: 83).

Carlos Magno procedeu de forma idêntica à que os romanos tinham feito relativamente aos gregos, e os germanos em relação aos romanos. Não provocou um corte cultural com o passado mas sim um aproveitamento daquilo que anteriormente tinha sido produzido.

A instituição do parlamentarismo, o aumento do poder religioso através de um maior número de devotos resultantes de conversões acrescido pela ascensão social e económica dos membros do clero, além da retoma da ideia romana de império – ou de Europa unida – por parte de Carlos Magno, são elementos fundamentais para a compreensão da Europa medieval. A estes deve-se acrescentar o papel desempenhado pela nobreza e a sua intrarelação, assim como dela com o seu nobre principal: o rei.

Em síntese, a Idade Média foi palco para o desenvolvimento dos reinos, da nobreza e do poder religioso. Foi também naquela altura que aconteceu uma transformação social.

Embora existisse a ruralização da sociedade através do feudalismo, as cidades desempenharam um papel fundamental. O seu crescimento permitiu que comerciantes, banqueiros e donos de manufaturas, ou seja, possuidores de grandes quantias de dinheiro, começassem a ter tanta preponderância junto dos monarcas quanta a que os nobres detinham. Inclusivamente, os reis socorriam-se daqueles em disputas com os grandes senhores feudais. Na época medieval verificou-se uma fragmentação do poder político ao surgir o conceito de parlamento, instituição política na qual tinham assento o clero, a nobreza e povo. Era uma maneira dos reis auscultarem a opinião dos súbditos relativamente a assuntos do reino. De referir que foi durante a época medieval que o ensino sofreu um incremento na Europa através da criação das universidades.

6.2 – A invasão árabe

A Europa conheceu no período medieval a invasão do seu território por parte dos seguidores da religião islâmica. Teve lugar nos séculos VII e VIII e localizou-se na Península Ibérica. Hirst traça um perfil do islamismo da seguinte forma:

> O fundador da religião islâmica foi Maomé, um comerciante da Arábia que teve visões de Deus. A religião que fundou por ditame divino é um derivado do judaísmo e do cristianismo. O islão reconhece Jesus e os profetas judeus que o antecederam como verdadeiros profetas, mas defende que Maomé é o último dos profetas, o verdadeiro quia para Alá, o Deus único. O islão é uma religião muito mais simples do que o cristianismo; carece da sofisticação grega que deu ao cristianismo uma trindade divina (Pai, Filho e Espírito Santo), separada mas igual, separada mas una. No islão, Deus é apenas Alá. Os muçulmanos tinham grande tolerância para com os cristãos e os judeus. Os cristãos, por outro lado, consideravam os muçulmanos como impostores e destruidores da verdadeira fé (Hirst 2013: 83).

A expansão do islamismo está associada à conquista, pela força, de territórios e respetivas populações. Maomé forçou as tribos pagãs, e nómadas, da Arábia a converterem-se ao islão. No livro *Islão e Fundamentalismo Islâmico: das Origens ao Século XXI* (2011), Teresa de Almeida e Silva escreve,

> Os soldados de Maomé lutavam confiantes de que eram guiados pela vontade de Deus. (…) À medida que a notícia das suas vitórias se espalhavam, mais beduínos acreditavam que era o poder de Deus. Uma a uma, novas tribos se iam juntando a Maomé e o exército muçulmano começou a crescer (Silva 2011: 13).

Após a morte de Maomé, em 632, os seus seguidores continuaram a espalhar a sua fé. Se inicialmente foram tribos a serem conquistadas, mais tarde seriam impérios,

nomeadamente o Persa e uma vasta área do Império Romano do Oriente no Médio Oriente e Norte de África. Como refere Friedman, a expansão islâmica prosseguiu rumo à margem norte do Mar Mediterrâneo:

> Em 711, os exércitos muçulmanos avançaram para norte, para a Península Ibérica, ocupando-a, e atravessaram os Pirenéus até França. Em 732, Carlos Martel derrotou os exércitos muçulmanos numa batalha decisiva, obrigando-os a recuar para o outro lado das montanhas e confinando-os à Península Ibérica. Se Carlos Martel tivesse perdido a batalha, a Europa teria sido um lugar muito diferente (Friedman 2015: 64).

A vitória de Carlos Martel foi determinante para estancar o avanço do islamismo em solo europeu. Se no extremo ocidental europeu as coisas se passaram desta forma, no extremo oposto os acontecimentos foram diferentes: «Os cristãos do Império Romano do Oriente quase deram as boas-vindas aos muçulmanos, porque os perturbava a versão de cristianismo que Constantinopla os obrigava a seguir». (Hirst 2013: 85).

A influência árabe na Europa fez-se sentir de forma profunda. Não foi só o facto dos árabes se terem instalado na Península Ibérica que motivou tal coisa. Deve-se ter presente o papel desempenhado por Adelardo de Bath que ao viajar desde o sudoeste de Inglaterra até Jerusalém para assistir ao famoso casamento do Rei Baldwin de Jerusalém com Adelaide da Sicília, tomou contacto com a cultura árabe. Jonathan Lyons, no livro *A Casa da Sabedoria – Como os Árabes Transformaram a Civilização Ocidental* (2011), não hesita em considerar determinante este contacto mais vincado dos europeus com outra cultura:

> A chegada da ciência e filosofia árabes, a herança do pioneirismo de Adelardo e daqueles que se apressaram a seguir o seu exemplo, transformaram o Ocidente retrógrado num superpoder científico e tecnológico. (…) a ciência árabe alterou o mundo cristão medieval de forma a torna-lo irreconhecível. Pela primeira vez em séculos, os olhos da Europa abriam-se para o mundo à sua volta. (…) A ciência e filosofia árabes ajudaram a salvar o mundo cristão da ignorância e tornaram possível o próprio conceito do Ocidente (Lyons 2011: 26-27).

Hirst refere que se deve aos árabes o facto da cultura greco-romana ter atingido o extremo ocidental e o norte europeu, sendo o seu papel na preservação e transmissão de uma importância extrema:

> A Espanha sob administração muçulmana tornou-se, na Idade Média, a parte mais civilizada da Europa. Durante as suas expedições de conquista, os árabes iletrados e tribais tinham aprendido com os povos que haviam conquistado: com os persas, senhores de uma civilização altamente culta, e com os gregos do Império Bizantino. Os árabes trouxeram a cultura greco-romana para Espanha, registando-a e trabalhando sobre ela, e autorizaram académicos do Norte da Europa a virem fazer cópias. Os judeus, que detinham altos cargos na Espanha muçulmana, serviam muitas vezes de tradutores. Uma pessoa lia um documento em arábico (língua para que fora

> traduzido do grego) e traduzia-o oralmente em espanhol[3]; outra ouvia o espanhol e escrevia um rascunho em latim. Na sua nova versão latina, a cultura grega, depois de passar por três traduções, foi trazida de volta à Europa cristã para ser estudada nas universidades, que começaram a funcionar a partir do século XII (Hirst 2013: 85-86).

As marcas árabes na Europa permaneceram mesmo após a reconquista feita pelos cristãos europeus. Aliás, Quevedo afirma que «Quando os reis espanhóis reocupavam os territórios, as comunidades muçulmanas não eram expulsas e passavam a conviver com judeus e cristãos (Quevedo 2017: 26). Por exemplo, a utilização da numeração árabe que, embora de forma circunscrita a estudiosos, a partir do século X foi ganhando progressivamente o seu espaço na Europa após ter vindo do Magrebe. Mas não foi unicamente a numeração a sofrer influência árabe. Lyons, encontra a influência árabe em muitas palavras pertencentes às línguas europeias, (azimute, zénite, álgebra, almirante, monção, zero), alimentos (alperces, laranjas ou alcachofras) ou formas artísticas como o caso da Morris, dança folclórica inglesa com origem árabe e cuja divulgação ocorreu numa altura em que os menestréis árabes entretinham a nobreza espanhola[4]. referido autor não duvida que para se entender a cultura europeia tem que se interiorizar a contribuição árabe e a maior contribuição legada pelos árabes é, no seu entender, a noção de que a ciência permite ao homem exercer poder sobre a natureza. Esta absorção cultural foi travada a partir do momento em que as Cruzadas se iniciaram (Lyons 2011: 27-28). Quevedo reforça a ideia de Lyons e de Hirst ao afirmar:

> o islão não nos é alheio, e só a ignorância ou a intolerância em ambos os sentidos nos separam. O islão é-nos próximo, não só pelas razões históricas vividas na Península Ibérica e na Europa do Sul e do Leste, mas também porque o património cultural e científico desenvolvido nos países islâmicos é uma parte, de maneira nenhuma depreciável, do nosso saber e cultura (Quevedo 2017: 196).

Após algum tempo de acalmia, as relações entre os europeus e os muçulmanos, isto é, entre as duas margens do Mar Mediterrâneo, voltariam a estar cobertas de sangue devido às incursões dos europeus em territórios muçulmanos iniciadas no final do século XI. Este facto

[3] A edição do livro «Breve História da Europa» utiliza a palavra «espanhol» e não «castelhano». Contudo, «espanhol» é o nome dado à língua do Império de Espanha e «castelhano» o nome correto para designar a língua de Castela que se impôs em Espanha. Esta situação provavelmente ocorreu por lapso na tradução ou devido a John Hirst – professor emérito do departamento de História da Universidade La Trobe, Melbourne – ser australiano e no mundo anglo-saxónico ser comum o termo «spanish» – isto é, «espanhol» –, quando alguém se quer referir à língua mais comum falada em Espanha.

[4] Quevedo refere que «Quando os reis espanhóis reocupavam os territórios, as comunidades muçulmanas não eram expulsas e passavam a conviver com judeus e cristãos» (Quevedo 2017: 26).

terá contribuído para passar a existir uma certa recusa pela ideia da contribuição árabe no desenvolvimento da cultura europeia.

Em resumo, pode-se assinalar que através da invasão árabe, a Europa abriu-se ao conhecimento oriundo do seu exterior. Os europeus beberam todo o conhecimento que os árabes possuíam e que tinham adquirido junto de outros povos, nomeadamente os persas. Não foram somente os europeus dos territórios conquistados pelos sarracenos. Aqueles que pertenciam a paragens mais longínquas estavam autorizados a fazer cópias de documentos e a tradução destes estimulava o diálogo intercultural, nomeadamente entre cristãos, judeus e muçulmanos.

6.3 – As Cruzadas

As Cruzadas foram ações militares perpetradas por cristãos, maioritariamente oriundos do reino dos Francos, com o objetivo de libertar os locais de peregrinação dos cristãos na Terra Santa que tinham sido encerrados por ordem dos governantes muçulmanos, e reocupá-los. De acordo com Blainey, uma outra razão motivava os cristãos para aderirem às cruzadas: «em 1095, durante as cruzadas para salvar Jerusalém dos infiéis, o papa Urbano II prometeu perdoar os pecados dos cruzados que atravessassem os mares «por pura devoção e não para ganhar honra ou dinheiro»» (Blainey 2010: 211). Até àquela data, século XI, esses locais tinham sido de acesso livre. Em resposta a essa atitude, um monge chamado Pedro, o Eremita, liderou uma cruzada – Cruzada dos Mendigos – para libertar a Terra Santa. Fracassou no seu propósito. Ainda nesse ano foi formado um exército comandado por Godofredo de Bouillon, um lotaríngio, que conquistou Jerusalém em 1099. No entanto, essa conquista não fez com que as investidas militares por parte dos cruzados terminassem. João Gouveia Monteiro refere, no livro *Crónicas de História, Cultura e Cidadania* (2011), que até 1270, altura da última cruzada, realizaram-se oito expedições militares e traça um balanço delas:

> Do ponto de vista económico, as Cruzadas impulsionaram as trocas comerciais entre o Oriente e o Ocidente. O transporte dos peregrinos e dos soldados estimulou as cidades italianas a aumentar a capacidade dos seus navios para assegurar o abastecimento e a defesa das praças-fortes francas da Síria. (…) Também a indústria de panos francesa e flamenga acabaria por tomar o rumo do Oriente, a bordo dos mesmos navios italianos que traziam para o Ocidente sedas, tecidos de luxo e especiarias. Mais tarde, os carregamentos incluiriam também géneros alimentares (cereais, vinho, fruta) e produtos mineiros (ex: alúmen).
> As Cruzadas tiveram igualmente consequências religiosas e culturais. Implantou-se uma Igreja latina no Oriente e, por intermédio das Ordens Mendicantes, estabeleceram-se com algumas igrejas orientais contactos mais intensos. As Cruzadas contribuíram ainda para uma certa abertura dos horizontes intelectuais do Ocidente: descoberta de países desconhecidos,

> possibilidade de questionar velhas tradições livrescas herdadas da Antiguidade mas desmentidas pela observação e pela experiência, contactos directos com a ciência muçulmana, etc.
> O que nada disto legitima é a imensa intolerância e a sanguinária crueldade que sempre acompanhou estas expedições militares, que acabariam por abrir feridas dolorosas nas relações entre os mundos ocidental e oriental, chagas essas que ajudam a explicar alguns dos mais complexos problemas políticos e sociais do nosso tempo. (…)
> as Cruzadas ajudaram sobretudo a Cristandade ocidental a tomar consciência de si mesma (Monteiro 2011: 15-16).

Nas suas viagens para oriente, os cruzados matavam todos aqueles que não professassem o cristianismo. Quem foi vítima disso foi a comunidade judaica que sofreu a ira daqueles que matavam em nome de Cristo em virtude do Papa Urbano II ter proclamado a salvação para quem morresse pela Igreja. Embora o Papa se referisse aos muçulmanos, o propósito era usado para dizimar quem não vivesse na religião cristã.

As cruzadas significaram a expansão da intolerância. A Europa afirma-se através do cristianismo contra os seus vizinhos muçulmanos da margem sul do Mediterrâneo. De igual forma, as cruzadas contribuíram para uma expansão do cristianismo a oriente e para a desconstrução de algumas ideias vigentes na época relativamente ao Outro, sobretudo, por via da observação e da experiência.

6.4 – A queda do Império Romano do Oriente

O motivo pela qual a parte oriental do Império Romano teve uma existência mais prolongada deve-se, no entender de Hirst, ao facto de não ter sido alvo dos ataques dos povos germanos e de eventualmente ter tido uma situação económica e administrativa mais consistente que a parte ocidental (Hirst 2013: 91). Contudo, nos séculos VII e VIII conheceu invasões árabes, assim como no século XV de turcos islamizados que conquistaram Constantinopla em 1453. A tomada desta cidade provocou a ida para Itália de todos aqueles que se dedicavam a estudar a cultura da Grécia, tal como dos manuscritos que haviam preservado. O mundo académico italiano acolheu-os de bom grado, até porque já tinham sido estabelecidos contactos com a comunidade académica de Constantinopla para ser possível o acesso à cultura grega por parte de estudiosos italianos[5]. Até essa altura, o conhecimento grego era obtido através de textos traduzidos para latim. Só com a conquista de Constantinopla por parte dos turcos otomanos é que os textos originais chegaram à parte

[5] Em 1439 decorreu em Florença «um concílio para a unificação da igreja romana com a greco-bizantina que trouxe um grande número de eruditos» (Schwanitz 2009: 99) até àquela cidade que desempenharia um importante papel para a cultura europeia com o chamado «Renascimento».

ocidental do antigo Império romano (Hirst 2013: 92-93). Todavia, Nemo não concorda em absoluto com Hirst e afirma:

> se bem que novos textos de ciência e filosofia grega, até então ignorados no Ocidente, onde não foram conservados, tenham sido descobertos nas bibliotecas árabes da Espanha (em resultado da Reconquista) e (devido às cruzadas) em Bizâncio e no Próximo Oriente, inúmeros outros textos tinham sido guardados e recopiados continuamente nos mosteiros ocidentais (Nemo 2005: 80).

A conquista da Constantinopla produziu temores sobre a vida na Europa. Friedman refere que «A queda de Constantinopla representou uma ameaça de morte para a Europa cristã» (Friedman 2015: 65). Perante tal situação, Ricardo Ventura salienta no texto "O "Medo dos Turcos", a Europa-Cristandade e a Europa das Nações (notas para um estudo)" (2014):

> Os sucessivos avanços do Turco nos Balcãs e nas costas do mar Adrático motivaram encarniçados apelos à união da Cristandade contra o "infiel". As vitórias de Matias Corvino e János Hunyadi contra as tropas do Sultão Mehmed, na Batalha de Belgrado, em 1458, e nas intensas campanhas militares na Albânia e em Otranto, reforçaram as esperanças de Calisto III (1455-1458) e de Pio II (1458-1464), sucessores de Nicolau V, não só de recuperação de Constantinopla, mas também da Terra Santa. Nas suas mentes, com o apoio de todas as coroas europeias, seria possível estender o baluarte constituído pelas tropas húngaras já mobilizadas para a Cruzada, e, em conjunto com a armada veneziana criada para esse propósito, obrigar os turcos a um recuo gradual, até à sua total destruição.
> Apesar dos extraordinários esforços diplomáticos empreendidos, a reunião das coroas europeias sob este intento foi-se provando praticamente irrealizável. As tréguas com o Turco estabelecidas por Veneza em 1502 e pela Hungria em 1503 foram factos desmobilizadores que se acrescentavam ao desinteresse de algumas coroas pela empresa cruzadística. Os príncipes alemães, por exemplo, mostraram-se, em geral, mais interessados em questões internas do que na cruzada contra o infiel (Ventura 2014: 38).

Os turcos otomanos mantiveram-se na Europa tendo cercado Viena em 1529 e em 1683. Blainey considera:

> O facto de os turcos terem sido tão tolerados demonstrou uma ligeira diminuição da intensidade religiosa em Itália, por volta de 1500. Este mesmo declínio do fervor católico abriu caminho, no interior da Europa, para a ascensão daqueles que reclamavam ou dos protestantes que respiravam fervor religioso. O seu principal inimigo não viria a ser o sultão: o seu inimigo era o papa (Blainey 2010: 185).

Não obstante isso, o turco, o muçulmano, passou a ser para os europeus o inimigo de toda a Europa. Essa é a opinião de Ventura que refere a esse respeito:

> o Turco passa a corporizar praticamente todas as imagens negativas concebidas sobre o Islão durante a Idade Média. (…) o Turco constituía uma versão mais poderosa e perigosa da ameaça islâmica, capaz de acossar as potências europeias no seu próprio território. (…) um temível inimigo, que capturava e escravizava cristãos no seu próprio território ou em alto mar, daria azo a inúmeras narrativas de cativeiro nas galés, que se prolongariam sensivelmente até aos começos do século XX (Ventura 2014: 39).

Em resumo, pode-se constatar que a queda do Império Romano do Oriente produziu efeitos distintos para a Europa. Por um lado, permitiu a ida para Itália de importantes textos na língua original, o grego, o que contribuiu para corrigir erros do tradutor, e tomar contacto com outros documentos que não tinham sido objeto de tradução para latim. Por outro lado, a perda de Constantinopla e a presença dos turcos otomanos em grande parte do território do centro e leste europeu, constituiu mais um fator para declarar o islão como o inimigo da cristandade, isto é, da Europa.

A agitação social verificada na Europa de XIV e XV provocou, de acordo com Valério, o surgimento de um movimento cultural, designado por Renascimento, que recuperou a cultura grega clássica de duas maneiras. Por um lado, a ciência moderna progrediu com o desenvolvimento das inovações tecnológicas. Por outro lado, disseminou-se o conhecimento das letras. Foi precisamente esse maior conhecimento da palavra escrita, aliado ao desenvolvimento da imprensa, que contribuiu para a rutura no seio da Igreja Católica Romana e que mais tarde originaria os movimentos que conduziram à sua desagregação. (Valério 2010:31). A Europa estava prestes a conhecer uma nova fase da sua vida.

Capítulo 7 – A Idade Moderna

Os historiadores definem Idade Moderna como o período compreendido entre o século XV e o século XVIII. Foi uma época de profundas transformações na Europa, alterações que, na opinião de Nemo, foram as seguintes:

> a democracia representativa, o sufrágio universal, individual, livre e secreto, a separação dos poderes, uma justiça independente, uma administração neutra, os mecanismos de protecção dos direitos do homem, a tolerância religiosa, a liberdade de investigação científica, as liberdades académicas, a liberdade de imprensa, a livre iniciativa e a liberdade do trabalho, a protecção da propriedade privada material ou imaterial e o respeito pelos contratos (Nemo 2005: 87-88).

É esta etapa da Europa que se irá analisar de seguida tendo como ponto de partida a conceção cultural que marca a sua primeira fase, ou seja, o Renascimento. Posteriormente falar-se-á do Humanismo, da expansão marítima, da reforma protestante, da revolução científica, e do desenvolvimento do conceito de Estado-nação. Estes são os momentos que marcaram a Idade Moderna.

7.1 – O Renascimento

Foi durante o século XIV que a Europa viu surgir, em Itália, mais concretamente em Florença, um movimento cultural que se desenvolveu nos dois séculos posteriores. Esse movimento foi designado por Renascimento e Schwanitz refere que foi no ano de 1550 que Giorgio Vasari inventou o termo para com ele se referir nas biografias de artistas italianos que elaborava. Significava a «redescoberta da cultura pagã da Antiguidade clássica após o longo sono da Idade Média. Esse Renascimento espalhou-se por toda a Europa, manifestando-se sobretudo na arquitetura, na escultura e na pintura» (Schwanitz 2009: 98). Moura, na linha de raciocínio de Schwanitz, afirma que «o Renascimento não deixará de emprestar um toque apolíneo e neopagão de glorificação do corpo e dos atributos físicos do ser humano» (Moura 2013: 69). No entanto, Hirst considera que a cultura greco-romana não esteve posta de lado durante a Idade Média:

> O que mudou foi que, em vez de ser a Igreja a recorrer a uma cultura antiga para fundamentar a sua teologia, passou a haver estudiosos, sobretudo estudiosos estranhos à Igreja, que se interessaram por imaginar o mundo grego e romano tal como existiu quando a cultura foi produzida. Queriam dedicar-se à arte como os artistas antigos o haviam feito, construir edifícios como os deles, escrever latim como eles escreviam, pensar como eles pensavam.

> Regressavam em pensamento a um mundo anterior que era não cristão e pagão – algo que a Igreja escondera porque usara essa cultura para os seus propósitos.
> Era também um mundo mais «mundano». Os antigos tinham-se preocupado mais com os homens e os seus feitos na terra do que com a sua vida depois da morte. (…) Havia entre os filósofos e moralistas antigos uma grande diversidade de posições sobre a melhor forma de vida e o melhor pensamento. Os seus debates e especulações não haviam sido transmitidos por essa espécie de camisa de forças que a Igreja impusera ao pensamento.
> No entanto, os académicos do Renascimento não atacaram frontalmente o cristianismo. As suas atitudes individuais variaram, mas, em geral, adotaram uma visão da religião cristã conforme com a visão da religião própria dos antigos. Ou seja, a presença da religião nada tinha de problemático, era algo de bom ou de necessário, mas havia muitas outras coisas que mereciam interesse. À religião não cabia controlar toda a vida e pensamento, como fora o objetivo da Igreja. Uma vez quebrado esse controlo, o pensamento europeu tornou-se mais aventureiro, mais aberto, menos dado a certezas (Hirst 2013: 37-38).

A explicação para o Renascimento ter surgido em Itália deve-se, segundo Schwanitz, ao facto de ter sido lá que o feudalismo foi substituído pela economia monetária. Esta tem origem no fluxo económico proveniente do comércio com o Oriente, provocando o aparecimento de uma burguesia influente, e nas receitas que a Igreja acumulava vindas dos mais diversos pontos da Europa cristã. Com esses fundos, a Igreja abalançou-se na execução de obras públicas de grande envergadura e importância, empregando muitos artistas (Schwanitz 2009: 98).

Durante o Renascimento, o sentimento antimuçulmano foi revigorado em virtude de «Desejosos de proclamar a descendência direta de uma linha que vinha de Aristóteles, Pitágoras e Arquimedes, os pensadores ocidentais marginalizaram deliberadamente o papel do conhecimento árabe» (Lyons 2011: 29). Este afastamento, esta rejeição da contribuição do islão no desenvolvimento europeu certamente agradaria à Igreja que, como se viu acima, era financiadora do movimento cultural renascentista.

Pode-se assinalar que o Renascimento rompeu com o mundo medieval e reavivou o interesse pela cultura grega. Não contestando o cristianismo, apesar do referencial a um mundo mais mundano, o Renascimento foi incentivado pela Igreja, nomeadamente através de encomendas e apoio financeiro aos artistas, além de permitiu maior liberdade de pensamento.

7.2 – O Humanismo

O Humanismo foi um movimento cultural, herdeiro da Antiguidade Clássica, que ocorreu durante o Renascimento, nomeadamente nos séculos XIV e XV. Com origem na cidade italiana de Florença, o Humanismo expandiu-se por quase toda a Europa e o seu fundador foi Francisco Petrarca.

O ideal do Humanismo estabelecia uma rutura com a mundividência da altura. Isabel Banond, no livro *História das Ideias Políticas* (2014), refere que o Humanismo conduziu ao aparecimento da liberdade-autonomia do indivíduo em virtude de promover a sua exaltação «como unidade harmónica e perfeita, com um valor substantivo próprio, que se basta a si mesmo nas suas pujança e individualidade, podendo opor-se ao corpo social em que está inserido, com consciência plena de si mesmo» (Banond 2014: 55). O ser humano, as ciências e as artes passaram a ser o alvo predominante da atenção, superando a teologia cristã que era até essa altura o foco da atenção. O ser humano passou a ser o centro do mundo.

O desenvolvimento da prensa tipográfica que permitiu um menor custo de produção e uma maior reprodução de livros, o contacto com outros povos na sequência da expansão marítima, e a ida de intelectuais bizantinos para Itália após a queda de Constantinopla, foram elementos fundamentais na disseminação dos ideais humanistas pela Europa.

O Humanismo proporcionou uma revolução nos métodos de ensino ao valorizar as línguas clássicas e incentivou o desenvolvimento da investigação científica. Encontrou na Igreja, nomeadamente junto dos Jesuítas[6], um apoio fundamental. A esse respeito, Margarida Miranda refere no artigo "Humanismo Jesuítico e Identidade da Europa – Uma 'Comunidade Pedagógica Europeia'" (2001): «Para os Jesuítas, pedagogos da Reforma Católica, como aliás para os pedagogos da Reforma Protestante, os autores pagãos tinham por isso uma palavra a dizer. O Humanismo Clássico podia e devia dar um renovado suporte ao novo ideal da Reforma cristã» (Miranda 2001: 84).

Verfifica-se que o Humanismo colocou o ser humano no centro de toda a atenção. O desenvolvimento e expansão do pensamento humanista beneficiou da ida para Itália de académicos oriundos de Constantinopla, do aparecimento da imprensa, do estabelecimento de maior contacto com o Outro e do apoio dos Jesuítas. Importa ainda referir que o Humanismo rompeu com a metodologia de ensino então vigente ao valorizar o grego, o latim e as ciências.

Além do Renascimento e do Humanismo, a Europa conheceu nos primeiros anos da Idade Moderna, a expansão marítima que foi protagonizada por povos da Península Ibérica, aqueles que mais perto se encontravam do Oceano Atlântico.

[6] Jesuítas é o nome pelo qual são conhecidos os membros da Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada em 1534 por estudantes da Universidade de Paris, cuja finalidade é a evangelização. O seu criador foi Inácio de Loyola e obteve aprovação pelo Papa Paulo III em 1540.

7.3 – A expansão marítima

Foi no século XV que a expansão marítima da Europa teve lugar, com os portugueses e espanhóis a terem o papel principal em tal acontecimento. Inicialmente as viagens decorriam ao longo da costa de África. Mais tarde, a partir de em 1492 com a descoberta da América, os europeus passaram a eleger aquele continente como o seu alvo principal. A chegada à outra margem do Atlântico provocou uma transformação profunda na Europa. Isso mesmo é mencionado por Moura:

> os Descobrimentos trazem à Europa novas informações e produtos desconhecidos, rasgam perspectivas antropológicas, contribuem com sugestões estéticas, provocam uma nova epistemologia em que se passa da analogia e do pretenso saber dos antigos à observação do real e à sua quantificação tão sistemática quanto possível (Moura 2013: 70).

Como Friedman salienta, «Colombo despertou o desejo de riqueza mas também o desejo do desconhecido, o encanto do que se encontrava algures, para lá dos oceanos. O mundo que ele descobriu fascinou a Europa» (Friedman 2015: 71-72). Estas viagens tinham como ponto de partida um objetivo bem diferente e uma forma distinta de execução que contrastavam com o verificado durante as cruzadas. De acordo com o raciocínio de Hirst:

> As cruzadas foram esforços cooperativos. Em contraste, a expansão marítima para a América e a Ásia, a partir do século XV, foi uma competição entre Estados-nação emergentes: primeiro, Espanha e Portugal, depois a Grã-Bretanha, a França e a Holanda. O objetivo primeiro era alcançar as especiarias e as outras riquezas da Ásia. Havia duas rotas: por mar, dobrando o Sul de África, ou para oeste, atravessando o Atlântico» (Hirst 2013: 90-91).

Todavia, apesar do propósito das viagens marítimas não ser semelhante ao das cruzadas. Friedman afirma que «O cristianismo e a conquista europeia do mundo estiveram intimamente ligados.» (Friedman 2015: 78) lembrando ainda que «Um tratado, negociado pelo papa[7], dividiu a América Latina em zonas de espanhóis e zonas de portugueses. Atualmente fala-se português no Brasil. E na maior parte do resto da América do Sul fala-se espanhol.» (Friedman 2015: 79). Estas viagens e conquistas levaram a cultura europeia a deferentes locais do mundo, nomeadamente a religião cristã e a língua.

A expansão marítima europeia permitiu ainda comprovar a esfericidade da Terra, algo que os Gregos supunham em teoria mas não conseguiam provar cientificamente. Foi a viagem de Fernão de Magalhães em 1521 que permitiu afirmar que a Terra não é plana mas sim

[7] Alexandre VI

redonda. Tal facto revolucionou todo o pensamento científico posterior, como foi o caso de Newton e o seu trabalho sobre a gravidade.

Perante isto, pode-se salientar que a chegada à outra margem do Atlântico provocou uma transformação profunda na Europa. Habituados a percorrê-lo tendo a costa da Europa, ou do norte de África no horizonte, os europeus iniciaram a exploração do Atlântico após Gil Eanes ter dobrado o Cabo Bojador, por volta do ano de 1434. Não tendo a mesma finalidade das Cruzadas, a expansão marítima serviu para a evangelização, ou para a sua tentativa, dos diferentes povos. Além disso, permitiu comprovar a esfericidade da Terra, destruir mitos e tomar contacto com gentes, animais, plantas e técnicas desconhecidas. Toda a mundividência, dos europeus e dos outros povos, foi profundamente abalada. Novas rotas comerciais foram traçadas e a relação do ser humano com o mundo foi transformada como nunca até então o tinha sido.

7.4 – A reforma protestante

Hirst é de opinião que «O Renascimento foi a primeira grande rutura com o mundo medieval. A segunda, foi a Reforma Protestante do século XVI» (Hirst 2013: 42). Essa rutura teve lugar quando o Papa Leão X decidiu proceder à construção da basílica de São Pedro. Ao constatar que o financiamento para essa empreitada não existia e decidiu enviar monges mendicantes pela Europa com o intuito de obterem a verba em falta. Para tal, os monges vendiam certificados papais atestando o perdão de todos os pecados. Esse pecúlio fazia falta para o desenvolvimento dos diversos reinos e principados, e como tal, a iniciativa de Leão X não foi bem acolhida por aqueles. Para os convencer, o Papa ofereceu-lhes uma percentagem da receita obtida. Contudo, deixou de lado o príncipe saxão Frederico III, também conhecido por Frederico, O Sábio. Perante tal situação, a venda dos certificados papais foi proibida no território administrado por Frederico III. No entanto, um monge dominicano chamado Johann Tetzel foi para junto da fronteira da Saxónia, mais concretamente para perto da cidade de Wittenberg, e passou a vender a absolvição papal. Todavia, alguns compradores recorreram aos serviços de um professor da universidade de Wittenberg, um monge augustiniano chamado Martinho Lutero, para confirmar a legitimidade dos referidos documentos. Lutero recusou efetuar tal serviço e, revoltado, pregou na porta da igreja de Wittenberg 95 teses que foram o rastilho para o movimento reformista na Igreja. Estava-se no dia 31 de outubro de 1517.

Lutero argumentava que os homens podiam dirigir-se diretamente a Deus, não sendo necessário um intermediário eclesiástico para que tal acontecesse. De acordo com Hirst:

> O enorme aparato que a Igreja erguera ao longo dos séculos, dizia Lutero, era desnecessário. Uma tal interpretação não caiu bem em Roma. O papa rejeitou as críticas de Lutero à Igreja e os seus novos ensinamentos sobre a salvação. Lutero replicou com ferozes denúncias do papa. (Hirst 2013: 45)

Lutero defendia que a Bíblia podia ser lida e interpretada individualmente. Isso contrastava com aquilo que vigorava. Como salienta Friedman: «Para o catolicismo, os ensinamentos da Igreja representavam a palavra de Deus, e nenhum indivíduo podia interpretar a fé cristã fora da estrutura da Igreja. Lutero introduziu a ideia de consciência, isto é, das convicções privadas dos indivíduos» (Friedman 2015: 87). A este respeito Hirst afirma: «Como a Bíblia era em latim, poucos podiam lê-la. A Igreja afirmava-se como primeira e derradeira autoridade na interpretação da Bíblia» (Hirst 2013: 43). O mesmo autor considera que «A Reforma Protestante foi um movimento de reforma da Igreja mediante a fundamentação dos seus ensinamentos e práticas na Bíblia. Queria fazer reviver a Igreja dos primeiros tempos. A mensagem da reforma era que o cristianismo não era romano» (Hirst 2013: 45).

A propagação das ideias de Lutero sustentava-se numa inovação tecnológica, a prensa tipográfica. Esta permitia a rápida reprodução de livros que deixava de estar dependente do trabalho dos copistas. A prensa teve também um papel relevante no facto de Lutero não ter sido alvo de represálias por parte do Papa:

> Antes que o papa pudesse organizar-se para o derrotar, já toda a gente o conhecia, todos liam as suas críticas. Não estávamos perante um herético com um punhado de seguidores em determinado país, como antes. Este homem depressa conseguira uma hoste internacional de seguidores (Hirst 2013: 46).

A Bíblia passou a estar disponível não exclusivamente em latim, mas também nas línguas nativas. Hirst dá conta que «Depois de cortar com Roma, a primeira coisa que Lutero fez foi traduzir a Bíblia para alemão, para que todos pudessem lê-la e tornar-se administradores da sua própria salvação» (Hirst 2013: 45). Por sua vez, Friedman constata:

> Uma das consequências foi a legitimação das línguas comuns da Europa. Já não eram apenas línguas vulgares, com o caminho para chegar a Deus marcado por símbolos latinos, eram igualmente válidas para escrever e pensar. Uma ideia pensada em alemão já não era inferior a uma ideia pensada em latim. E a característica comum de falar em alemão ou inglês ou numa

> outra língua unia as pessoas numa comunidade mais vasta do que a da sua pequena cidade. As pessoas podiam ler ou pedir a alguém que lhes lesse, nas suas línguas maternas, pensamentos concebidos por pessoas que nunca tinham conhecido. A língua era o denominador comum e tornou-se a base da nação e um fator adicional no surgimento de focos de conflito europeus (Friedman 2015: 88).

Blainey salienta a importância que a Reforma teve para a alfabetização da população: «A maioria das igrejas protestantes acreditava que o maior número possível de pessoas, fossem homens ou mulheres, devia ler a Bíblia; e isso conduziu à abertura de mais escolas que ensinavam leitura e escrita» (Blainey 2010: 221).

A Reforma produziu um cisma dentro do cristianismo e várias divisões ocorreram posteriormente. Como refere Fukuyama, a Reforma «Abriu possibilidades de opção religiosa de maneiras que não tinham sido possíveis sob a Igreja medieval» (Fukuyama 2018: 56). Aliás, logo nos primeiros tempos da revolta por si iniciada, Lutero foi confrontado com outras opiniões reformistas que divergiam da sua. Como salienta Friedman:

> Os reformadores foram eles mesmos, desafiados por reformadores. Havia diferenças entre formas nacionais de Reforma, diferenças entre grandes fações, e inúmeras pequenas fações separaram-se e formaram as suas próprias igrejas. Se a fé e a consciência eram guias para a Bíblia, nenhuma interpretação do homem era autoritária. Cada homem teve de medir cada ideia pela sua fé e consciência. Não só cada homem foi livre para o fazer, como a consciência exigiu que assim o fizesse (Friedman 2015: 89).

Com a Reforma têm início transformações em solo europeu que não estão localizadas junto ao Mediterrâneo mas sim no norte da Europa. Isso era uma novidade. E porque razão a insatisfação perante Roma se desenrola em território Alemão? Tal acontecimento deve-se, na opinião de Hirst, ao seguinte:

> A Alemanha não era um país unificado; era uma coleção de vários estados. Em parte por causa disso, a Igreja exercia mais influência na Alemanha do que em países unificados como a França e a Inglaterra. Possuía enormes áreas de terra – quase metade, em alguns sítios –, cobrava grandes quantidades de dinheiro ao povo, e o papa nomeava bispos sem que os príncipes se pronunciassem. Tornando-se seguidores de Lutero, os príncipes puderam tomar para si as terras da Igreja, nomear os seus próprios bispos e estancar o fluxo de dinheiro para Roma. Os príncipes tornaram-se protectores de Lutero e a Igreja Luterana foi fundada nas suas terras. A Igreja Luterana estabeleceu-se em cerca de metade do território da Alemanha (Hirst 2013: 46).

Depressa o movimento reformista da Igreja galgou fronteiras e expandiu-se por outros territórios na Europa. A difusão dos ideais reformistas no seio da Igreja Católica não foi uniforme nas diferentes áreas por si conquistadas, mas sim bastante heterogénea. Hirst afirma a esse respeito:

> As igrejas protestantes assumiram diversas formas, conforme o país. Eram autossuficientes nos respetivos países, uma série de igrejas nacionais, enquanto a Igreja Católica era uma organização internacional. Quando as pessoas começaram a ler a Bíblia, como Lutero e outros reformistas as tinham incentivado a fazer, depressa descobriram motivos para criticar também Lutero. O movimento protestante estava constantemente a originar novas igrejas, porque tinha deixado de haver uma autoridade central para interpretar a Bíblia e policiar a fé (Hirst 2013: 46-47)

Essas novas igrejas de que Hirst fala são a luterana, anglicana[8], calvinista e a puritana. Unidas pela desobediência a Roma, eram bastante divergentes quanto à sua forma, como afirma Schwanitz:

> Os luteranos seguiram as ideias de Martinho Lutero e constituíram igrejas nacionais subordinadas aos príncipes. Assim aconteceu na Escandinávia, no Báltico, e na Alemanha. Também a igreja anglicana, na Inglaterra, estava submetida ao rei, mas ela combinava a liturgia católica com a doutrina calvinista da predestinação. (…) O nome dos calvinistas deriva do apelido do reformador radical Calvino que instituiu em Genebra um Estado teocrático fundamentalista; como puritanos eram designados, em Inglaterra, os protestantes radicais que queriam depurar a missa de todos os atributos de origem católica (Schwanitz 2009: 107).

Pode-se dizer que a Reforma significou o fim da universalidade do poder religioso de Roma ao resultar num florescer de outras igrejas.

A reação ao movimento reformista por parte dos católicos não se fez esperar. Duraram mais de um século as guerras entre países de ambos os lados. Hirst descreve a situação em que a Europa se encontrava envolvida nos seguintes termos:

> Consideravam que os outros estavam completamente errados, não como géneros diferente de cristãos, nem sequer como não cristãos, mas antes como anticristãos, inimigos da verdadeira igreja. A verdadeira igreja só poderia ser preservada se o outro lado fosse eliminado, e essa doutrina conduziu à matança. Era preferível que um católico (ou um protestante) fosse morto, a deixá-lo propagar uma doutrina que era absolutamente ofensiva de Deus e prejudicial à sua igreja na terra. No entanto, depois de se combaterem durante cem anos sem que um dos lados vencesse, as duas partes chegaram a uma espécie de longa trégua e, gradualmente, a noção de tolerância instalou-se. Primeiro, foi aceite que podia haver países protestantes e países católicos. E, posteriormente – e tratou-se de um grande salto –, que talvez diferentes géneros de cristãos pudessem viver em paz dentro de um país, coisa que quer católicos quer protestantes começaram por considerar impossível (Hirst 2013: 47).

Essas guerras opondo católicos e reformistas desempenharam um papel preponderante para o futuro da Europa, «deram forma ao destino europeu e ao mapa político do continente»

[8] Embora mencionada por Hirst como fazendo parte das igrejas protestantes, a igreja anglicana não surgiu devido ao movimento iniciado por Lutero. Henrique VIII, rei de Inglaterra, pretendia anular o seu casamento com Catarina de Aragão; o Papa não lhe concedeu a anulação, o que levou Henrique VIII a romper com a Igreja de Roma e a fundar a Igreja Anglicana, , instituindo uma ligação indissolúvel entre o poder real inglês e esta; o Ato de Supremacia de 1534 confirmou a autoridade do monarca inglês como chefe supremo da Igreja de Iglaterra (Church of England).

(Steiner 2013: 51). Freidman considera a esse respeito que «O protestantismo foi o início de nacionalismos populares que conduziriam à geografia sobrelotada da Europa. Cada nação assentava numa língua e cada língua era igual aos olhos de Deus. O espírito europeu estava a fragmentar-se» (Friedman 2015: 89). Schwanitz corrobora Friedman ao escrever:

> a expansão da economia monetária e a escensão da burguesia enfraquecem a posição da velha nobreza feudal. Sobretudo ela perde a sua independência militar. Assumindo o papel de árbitro entre as duas classes, o rei logra impor o seu monopólio do recurso à violência contra a nobreza e concentrar todo o poder na sua corte. Já que se trata de um poder ilimitado, também se lhe chama absolutismo (mais concretamente, os primórdios do mesmo).
> Para os países afectados, isso constitui, para já, uma bênção. Antes de mais: O absolutismo põe termo às eternas guerras civis e rixas entre nobres, assegura a paz interna e cria assim as condições para o florescimento da economia e da cultura. (Schwanitz 2010: 108-109)

Friedman destaca o envolvimento do protestantismo no desenvolvimento científico como uma outra contribuição da Reforma:

> o protestantismo abriu as portas não tanto à dúvida quanto à incerteza, e não tanto ao ceticismo quanto à precaução relativamente a todas as reivindicações de autoridade. Este foi um dos principais cortes com o passado numa época em que muitas coisas se encontravam em evolução. E forneceu as bases teológicas para outro movimento intelectual emergente – a revolução científica. (Friedman 2015: 90)

O protestantismo trouxe igualmente consigo uma nova forma de encarar o dinheiro. O que antes era condenado deixou de o ser, nomeadamente a procura de lucro. Dubar considera que foram os calvinistas os responsáveis por tal:

> Foi então ao realizar os seus negócios «para a grande glória de Deus», ao proibir-se o luxo e ao obrigar-se a reinvestir os seus lucros, ao considerar o êxito da sua empresa como o sinal de realização do seu dever de cristão que os primeiros empresários calvinistas conseguiram gerir a angústia suscitada pela crença na predestinação, ao mesmo tempo que contribuíam para a difusão do espírito de investimento, para a contabilidade racional e para o sentido dos negócios que constituem as componentes essenciais desta «identidade empresarial capitalista». (Dubar 2006: 36)

Schwanitz afirma que a Reforma foi a génese da Modernidade uma vez que «Se o luteranismo permitiu o casamento da religião com o Estado, o calvinismo possibilitou o casamento da religião com o dinheiro» (Schwanitz 2009: 123).

A Reforma protestante tinha uma finalidade clara. Foi um movimento religioso cujo objetivo era proceder a um retorno da Igreja aos seus valores iniciais. O dinheiro estava muito presente na vida religiosa e a Reforma constituía-se como uma forma de combate ao materialismo de Roma. A contestação e desobediência ao Papa conduziram a um cisma na

Igreja, a profundas transformações sociais e produziu guerras na Europa opondo católicos a reformistas.

Não há dúvida de que as ideias reformistas encontraram apoio no desenvolvimento da prensa tipográfica. Esta permitiu uma disseminação das ideias de Lutero, e de outros reformistas cristãos, por toda a Europa num curto espaço de tempo. Os reformistas, ao defenderem a leitura da Bíblia pelo maior número de pessoas, independentemente do seu género, tiveram um papel preponderante na alfabetização de grande parte da população da Europa. O conhecimento das letras generalizado e a igualdade nesse processo entre homens e mulheres constituiu uma profunda revolução na mentalidade europeia. Além disso, o protestantismo foi determinante para o desenvolvimento científico ao colocar a dúvida na mente humana, assim como na relação entre o ser humano e o dinheiro. O dinheiro deixou de ser algo condenável, para se tornar um instrumento indispensável ao dever dos cristãos perante a sociedade (ao reinvestir os lucros).

7.5 – A revolução científica

Como mencionado anteriormente, o protestantismo foi essencial para a revolução científica verificada na Europa e que se começou a desenhar no final do século XV. A esse respeito Lilla refere o seguinte:

> Num período de tempo notavelmente curto, o velho quadro-mundo do cristianismo desabou. Os teólogos naturais da Idade Média tinham imaginado um universo único e autónomo, com a Terra no centro; mas o telescópio de Galileu e o microscópio de Leeuwenhoek fizeram, em vez disso, o universo parecer um conjunto de bonecas russas, um agregado de matéria sem centro estendendo-se infinitamente para cima, para o espaço celestial, e para baixo, para o espaço microscópico. Os teólogos naturais também assumiram o relato da Bíblia sobre a criação e a idade da terra como sendo aproximadamente exacto, mas as novas ciências geológicas e biológicas fizeram-no parecer improvável (Lilla 2010: 63-64).

Até ao início do século XVII ainda vigorava a ideia, da Grécia Clássica, de que a Terra era o centro do Universo. Hirst considera:

> A Terra, segundo os gregos, estava quieta, não parecia mover-se – que força seria capaz de movê-la? A Terra era estacionária. A Terra é o reino impuro; na Terra as coisas mudam e corrompem-se, mas os céus são o reino puro, perfeito e imutável. (…)
> No século XVII, este ponto de vista foi destronado pelo que ainda hoje consideramos a verdade. O Sol está no centro do sistema; os planetas giram em volta do Sol, não em círculos, mas em elipses; a Terra é um dos planetas que gira em volta do Sol, e a Lua gira em volta da Terra (Hirst 2013: 49).

Sem esta alteração de paradigma, não teria sido possível a Francis Bacon[9], publicar em 1620 um texto determinante para o desenvolvimento científico como a *Instauratio Magna*. Essa nova visão, mais próxima do homem e não do divino, é alvo da atenção de Friedman que considera a esse respeito:

> Em *A Grande Instauração*, Bacon propõe uma forma de olhar o mundo essencialmente material, baseada no que o sentido humano conseguia captar. O fim dos milagres significava que o mundo material e as suas leis deveriam ser vistos, em certos aspetos, como a derradeira palavra de Deus. O raciocínio dedutivo, que tinha impulsionado a escolástica na Idade Média, teve de dar lugar ao raciocínio indutivo. Agora, era necessário olhar para o mundo e para as coisas nele escondidas em vez de olhar para os escritos dos que tinham refletido sobre a reflexão da mente.
> Francis Bacon concebeu um método para revelar os segredos ocultos da natureza. O método científico que inventou era baseado na doutrina da observação da natureza e o raciocínio baseado nessa observação. Foram colocadas hipóteses e provadas ou refutadas com base na observação e na experimentação. O método científico foi impulsionado pelo princípio de que o conhecimento humano aumenta através do questionamento do que havia sido considerado verdade no passado e testando essa crença através de uma análise racional. O cerne do método científico assentava na insistência de que qualquer proposição sobre o mundo material tem de ser justificada através da evidência e da razão. Isto lançou, explicitamente as bases filosóficas da ciência. Afirmou igualmente que, pelo menos no mundo físico, todas as ideias estavam sujeitas à contestação e à dúvida (Friedman 2015: 91).

Este autor refere que a relação entre a ciência e a religião alterou-se profundamente com o contributo de Bacon para o desenvolvimento científico:

> Bacon levou a cabo o corte decisivo. Primeiro, focou o homem na natureza. Segundo, estabeleceu um método baseado na razão para compreender a natureza. Finalmente, abriu caminho para pensar o mundo sem recurso a Deus. Bacon procurou desencantar a natureza e coloca-la sob o controlo e a vontade da razão humana. Independentemente da sua manifesta devoção ou das suas inclinações políticas, Bacon elevou a razão humana ao centro do universo, e sabia que o estava a fazer. E, ao fazê-lo, estava a abrir a porta não só ao conhecimento mas também à destruição de uma certa Europa (Friedman 2015: 93).

Quem desempenhou igualmente um papel decisivo na transformação científica foi um contemporâneo de Bacon, Thomas Hobbes[10]. De acordo com o raciocínio de Friedman:

[9] Francis Bacon (Londres, 1561 – Londres, 1626) foi um político, filósofo, cientista, e ensaísta inglês. Defendeu o benefício da ciência para a humanidade e dedicou-se à metodologia científica e ao empirismo. Considerado como o fundador da ciência moderna. O seu legado intelectual abrange obras jurídicas, literárias e filosóficas.

[10] Thomas Hobbes (Westport, 1588 – Derbyshire, 1679) foi um matemático, político e filósofo inglês. Considerado um dos fundadores da filosofia política e ciência política modernas, a sua obra principal é *Leviatã* onde reflete sobre a natureza humana e defende a necessidade do poder absoluto e centralizado como forma de garantir paz à sociedade. Os amplos poderes do governo assentariam no consentimento dos cidadãos. De acordo com Hobbes, a liberdade não nasce com o ser humano pois só com a capacidade de distinguir o bem e o mal, as consequências das decisões tomadas, é que a liberdade existe.

> Hobbes apresentou uma perspetiva totalmente inovadora. Se a natureza é tão perigosa como ele diz, é a natureza que temos de vencer. E a maneira de vencer a natureza, ensinou Bacon, é através da tecnologia. A perspetiva de Hobbes lança as bases para a aplicação da ciência e da tecnologia à tarefa de vencer todos os defeitos da natureza. E isso preparou o caminho para a cultura tecnológica moderna (Friedman 2015: 93).

Todas estas transformações sofridas pela Europa durante a Idade Moderna tiveram origem em diversos locais. Não foram modificações culturais uniformes a todo o território, conforme afirma Blainey:

> Estas mudanças abrangentes ao nível das artes e religião, cultura, tipografia e navegação não são muitas vezes vistas como estando intimamente ligadas, porque cada uma floresceu, sobretudo, no centro e Norte de Itália e na Holanda, e os reformistas religiosos começaram por florescer no Norte da Alemanha e nos portos suíços junto aos lagos. A impressão com tipos móveis foi inventada na Renânia, na Alemanha e os ousados navegadores levantaram âncora a partir de portos atlânticos de Portugal e Espanha. Um facto significativo é que esta foi a primeira vez na História da Europa, em que os principais acontecimentos tiveram lugar mais a norte, do que a sul dos Alpes e mais no Atlântico, do que no Mediterrâneo.
> Houve uma parte da Europa cristã que não contribuiu para o entusiasmo. Esta tinha caído nas mãos do islamismo, em expansão. Em 1529, os turcos chegaram mesmo a cercar a cidade de Viena (Blainey 2010: 189).

Hirst sintetiza a Revolução Científica da seguinte forma:

> A mensagem da Revolução Científica foi que os gregos estavam errados. A grande reverência perante os clássicos quebrava-se. Fizemos mais do que igualá-los; ultrapassámo-los. (…)
> Pior ainda estava para vir no século XIX, quando Darwin avançou com a tese de que partilhamos um antepassado comum com os macacos, uma nova despromoção para o Homem e a sua presunção. Não estamos no centro do Universo, não somos uma criação única, descendemos do reino animal por um sistema de acasos.
> A Igreja, em ambas as suas formas, protestante e católica, opôs-se aos novos ensinamentos de que o Sol era o centro do universo e a Terra girava à sua volta. Deus fez a Terra, diz a Bíblia, e depois fez o Sol e a Lua e as estrelas acima dela. A seu tempo, a Igreja teve de ceder e declarar que os cientistas tinham razão, tal como cedeu novamente após contestar Darwin, com grande perda de autoridade em ambas as ocasiões (Hirst 2013: 52-53).

A Revolução Científica levou a profundas alterações no pensamento europeu. A maior de todas elas foi a Terra ter deixado de ser o centro do universo. Esta visão medieval foi abandonada ao mesmo tempo que o ser humano deixava de precisar de Deus para entender tudo aquilo que o rodeava. O método científico, racionalista, baseado na observação e na experiência para compreensão da natureza foi introduzido nas ciências. O conhecimento científico europeu só pode progredir através da tecnologia entretanto surgida, e pelo abandono de dogmas provenientes do contexto religioso que adulteravam a realidade científica. Foi uma profunda transformação, aquela que a Revolução Científica trouxe à Europa. O impacto que

originou foi não só devastador no pensamento vigente até então, mas também no plano administrativo europeu da época.

7.6 – O Iluminismo

Pode-se afirmar que a cultura europeia extravasou as fronteiras geográficas do seu continente e iniciou um percurso de expansão durante a Idade Moderna. Enquanto isso acontecia, novas transformações iam ocorrendo na Europa. Uma dessas modificações traduziu-se no aparecimento do Iluminismo, uma nova perspetiva de pensamento.

Foi em França que o Iluminismo surgiu e se desenvolveu, expandindo-se pela Europa desde meados desde meados do século XVII até final do século XVIII. Ao transformar o pensamento europeu, «Pretendia redefinir o homem, a sociedade e a humanidade, primeiro a nível intelectual, depois a nível político» (Friedman 2015: 94). Este movimento assentava na ideia de que o desenvolvimento humano estava ligado ao aumento da educação e do racionalismo. Friedman refere:

> No centro do Iluminismo encontrava-se a razão e a ideia de que a razão humana poderia compreender o universo e a humanidade. Havia coisas ainda desconhecidas, contudo, nada que não pudesse, em princípio, ser conhecido pela razão. Se a razão era a lâmina que tudo cortava, os melhores eram os que melhor raciocinavam. A sociedade tradicional apoiava-se na aristocracia e a aristocracia europeia era determinada pelo nascimento. O argumento a seu favor era o de que a hereditariedade determinava a virtude e, por isso, era dominada por uma aristocracia selecionada pelo nascimento. Para o Iluminismo, o nascimento era um acaso e a maior importância era permitir que o acaso do nascimento determinasse o destino de alguém. Para o Iluminismo, a única aristocracia era a do talento e o talento era baseado na capacidade de raciocinar. E foi aqui que o Iluminismo alicerçou a ideia que transformou a celebração da razão numa revolução contra o antigo regime (Friedman 2015: 94-95).

Hirst considera que a génese do Iluminismo se deveu a uma vontade progressista resultante dos desenvolvimentos científicos do Renascimento:

> A geração pós-Revolução Científica não considerou que as suas descobertas tivessem reduzido a relevância do Homem. Ao contrário, pensou que, se conseguimos fazer isto – se, pelo uso da nossa razão conseguimos compreender como funciona o sistema e descrevê-lo com exatidão através da nossa matemática –, então podemos usar a razão para ir mais longe, podemos aplicar a razão à condição humana e aperfeiçoá-la para lá de todos os limites. Foi este desejo de tornar a razão soberana que informou o Iluminismo, um movimento intelectual do século XVIII que tinha como objetivo a reformulação da sociedade, da governação, da moral, da teologia (Hirst 2013: 53-54)

O conceito de cultura que vigorou na Antiguidade Clássica, isto é, o aperfeiçoamento das qualidades humanas e o desenvolvimento da cultura do espírito, regressou com o Iluminismo, nomeadamente com o cultivo das faculdades espirituais, da língua, da arte, das letras e das ciências. Contudo, a existência da democracia não era uma condição necessária pelos fundadores do Iluminismo pois «ser-lhes-ia suficiente que um governante iluminado começasse a implementar os seus planos de sociedade gerida pela razão» (Hirst 2013: 54).

Os seus adeptos consideravam que os inimigos do desenvolvimento cultural eram a Igreja Católica e o rei de França, Luís XVI. Juntos, dominavam as mentes da população através da ignorância da mesma e da superstição. A esse respeito Hirst afirma:

> A Igreja propagava histórias de milagres e castigo eterno no inferno para manter o povo na ordem. Os reis propagavam alegações de que eram ungidos por Deus e que era contra a religião questionar a sua autoridade, e que o povo não tinha remédio senão obedecer (Hirst 2013: 54).

O Iluminismo chocava com a Igreja católica pois, de acordo com o mesmo autor, «A Igreja não acreditava no progresso, ou, pelo menos, não no progresso realizado por esforço humano independentemente de Deus, porque defendia que os humanos eram fundamentalmente maus. Guiados pela razão, os humanos nunca conseguiriam atingir uma sociedade perfeita» (Hirst 2013: 56-57). Na lógica deste raciocínio, Friedman considera:

> O Iluminismo tinha inventado a ideologia, uma crença secular na justiça construída em torno de uma análise racional da humanidade, criando uma explicação internamente consistente e coerente do modo como o mundo funcionava e do que as pessoas deviam fazer. O aspeto secular era fundamental. O Iluminismo estava em conflito com a religião e, ao eliminar Deus, os autores das ideologias tinham liberdade para definir justiça e analisar a condição humana como a sua razão ditava (Friedman 2015: 114).

No entanto não se pense que os iluministas eram contra a religião. Aquilo que acontecia, nas palavras de Hirst, era o seguinte:

> Os homens do Iluminismo não se opunham necessariamente à ideia de Deus como criador ou espírito inspirador do princípio do universo, mas colocavam objeções ao que chamavam superstição e à forma como a Igreja recorria a ela para obter o controlo sobre a mente humana. (…) A mensagem do Iluminismo era que a religião é superstição. Por isso, a religião, que em tempos fora central na civilização europeia, tinha de ser marginalizada. A razão tomaria o seu lugar. Se seguirmos a razão e a ciência, então haverá progresso (Hirst 2013: 56-57).

No entanto, como refere o mesmo autor, «O Iluminismo elevara os intelectuais ao centro da bússola moral substituindo os padres, que aí tinham estado» (Friedman 2015: 116).

Na ótica de Hirst, o maior contributo do Iluminismo traduziu-se na execução de uma enciclopédia revolucionária, a *Encyclopédie*, pois «aplicava a razão a tudo e não estabelecia hierarquias dentro do conhecimento. Não começava, como a Igreja teria desejado, com teologia e Deus. (…) Todo o conhecimento era tratado da mesma forma e todo o conhecimento era sujeito a demonstração» (Hirst 2013: 55).

A Europa conheceu uma novidade em 1689 com a *Declaração de direitos*. Esta estabeleceu a forma de sucessão ao trono inglês, assim como os direitos e liberdades dos seus súbditos. O documento foi aprovado pelo Parlamento inglês após o rei católico Jaime II ter sido substituído pelos protestantes Guilherme, e Maria. Hirst refere que «Por padrões modernos trata-se de uma lista limitada de direitos individuais, mas foi o documento fundador de todas as subsequentes declarações de direitos» (Hirst 2013: 128). O mesmo autor acrescenta:

> A *Bill of Rights* garantiu que o parlamento – a legislatura – era uma parte importante, permanente e independente do sistema de governo. A independência dos juízes ficava a salvo do executivo – o rei e os seus ministros –, que os nomeava. O Estado foi cristalizado como protestante, qualidade tida como garantia das liberdades. O protestantismo era, no seu início, um aval da liberdade individual, porque era uma contestação da autoridade de papas e bispos e uma promoção da consciência e experiência individuais» (Hirst 2013: 130).

Foi também em 1689 que o filósofo inglês John Locke escreveu a *Carta sobre a Tolerância* (2015), um texto que tinha em conta os valores propagados pelo Iluminismo e que «estabelecia a argumentação liberal clássica a favor da liberdade de consciência» (Hume 2016: 93).

Um ano após a *Declaração de direitos* e a *Carta sobre a Tolerância*, em 1690, Locke instituiu os princípios liberais ao publicar o seu livro *Dois Tratados do Governo Civil* (2006). Uma perspetiva diferente de encarar a sociedade era gizada naquele livro:

> Inspirado na ideia romana de direito natural, Locke argumentava que os homens têm determinados direitos naturais à vida, liberdade e propriedade, e que, ao formar governos, celebram um contrato: conferem poder aos governos para que os seus direitos possam ser defendidos. Mas se esses direitos não forem protegidos, o povo tem direito a depor esse governo e a formar outro. A natureza divina dos reis, a obrigação dos súbditos de obedecer, tudo isso foi varrido e a governação transformada numa transação de natureza comercial. Mas o filósofo não foi o primeiro a fazer da governação um contrato: isso mesmo estivera implícito na relação entre os monarcas feudais e os seus súbditos (Hirst 2012: 131-132).

A Idade Moderna ficou marcada pelo Iluminismo que pretendia uma transformação social, política, moral e teológica. Para tal era imprescindível que houvesse um aumento na

alfabetização e na escolaridade, assim como a existência de um pensamento racionalista. Os Iluministas entendiam que a razão humana era capaz de entender o universo e dessa maneira estimularam o desenvolvimento dos conhecimentos proporcionados pela Revolução Científica. Recuperaram a noção clássica de cultura ao promoverem o desenvolvimento das qualidades humanas, da cultura do espírito e das ciências.

O contributo do Iluminismo para a Europa incidiu igualmente na separação da ciência relativamente à religião e desta em relação ao poder político. Foi uma transformação que contribuiu de forma determinante para a secularização europeia. De igual forma, o Iluminismo produziu o liberalismo social que ganhou expressão através da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, uma declaração universalista e que se traduziu num texto essencial para a democracia europeia.

Após as modificações decorrentes do pensamento produzido nurante o Iluminismo, estavam reunidas as condições para uma nova alteração na cultura europeia através da afirmação do ser humano perante o resto.

7.7 – O Estado-nação e o regresso da ideia de uma Europa unida

Ao longo dos séculos, os diferentes estados europeus foram-se afirmando à medida que ocorria «a superação da desagregação do poder associada ao feudalismo e a derrota de tentativas mais ou menos significativas de estabelecer uma unidade imperial» (Valério 2010: 33). Os Estados, essas novas unidades administrativas que progressivamente ganhavam forma no território europeu, necessitam para que possam existir do seguinte: «um aparelho político de governo (instituições como um parlamento ou congresso, mais funcionários públicos), que governa um dado território, cuja autoridade é apoiada por um sistema legal e pela capacidade de usar a força militar para implementar as suas políticas» (Giddens 2010: 425). Relativamente ao conceito de nação, Didier Lapeyronnie considera, no capítulo "Nação, democracia e identidades na Europa" (2004), que a sua génese ocorreu na Holanda:

> Ainda que o termo aí não tenha sido utilizado, a ideia de nação nasceu na Holanda ao mesmo tempo que a modernidade, forjada no final do século XVI pela consciência colectiva adquirida na luta contra os ocupantes espanhóis, com a construção de uma unidade política e o desenvolvimento de uma cultura comum. Fundada na afirmação do carácter de excepção do povo neerlandês e na convicção da sua missão divina, a ideia de nação foi um factor poderoso de integração política de um país dividido e debilitado pelas suas diversas religiões e múltiplas línguas, país que iria engendrar e construir uma cultura urbana, cimento de uma unidade assente no poder económico, no enraizamento numa tradição bíblica, e na modernidade civil burguesa. Na sequência deste processo, a ideia de nação impor-se-ia na construção dos Estados

> modernos, soberanos e independentes, na Grã-Bretanha, em França e nos Estados Unidos, essencialmente no século XVIII. A ideia política de nação está, pois, associada à modernidade, à soberania e à cidadania (Lapeyronnie 2004: 199).

Por seu turno, Carlo Bordoni refere na obra *Estado de Crise* (2016), que o conceito de nação tem uma origem que antecede a formação do Estado:

> A ideia de "nação" tem uma conotação cultural, e as suas origens distantes são historicamente muito mais velhas que as do Estado: ela ainda é reconhecível como nação mesmo quando as suas fronteiras não foram demarcadas e, pelo menos formalmente, ainda não é um Estado com leis próprias. Uma população que seja reconhecida como nação sente-se livre no território em que vive e não precisa de estabelecer limites para a liberdade de movimentos no interior do espaço que sente como seu.
> E, no entanto, um país só pode continuar a existir como um Estado que reforça a sua identidade e garante limites territoriais precisos, pois, enquanto a ideia de "nação" é um sentimento, o Estado – de forma mais pragmática – precisa de um território no qual se enraizar (Bauman e Bordoni 2016: 42).

Independentemente destas perspetivas relativamente à génese do conceito de nação, Hobsbawm considera que tanto a ideia de nação como a de Estado-nação eram parte integrante das ideias liberais, e como tal, produto do Iluminismo. O aparecimento das nações era uma etapa do progresso, em termos de dimensão de grupo (evolução de família para tribo, região, nação), e constituía uma nova conceção que afrontava os conservadores e tradicionalistas (Hobsbawm 2004: 38-39).

Benedict Anderson, no livro *Comunidades imaginadas* (2008), propõe uma definição de nação como uma comunidade imaginada na qual os seus habitantes, embora desconhecendo-se, possuem a ideia de uma comunhão entre todos eles independentemente de quaisquer tipos de exploração e desigualdade que possam existir entre eles, tal como no interior da nação (Anderson 2008: 32-34). A esse propósito, Bauman, na obra *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual* (2003), refere:

> A construção da nação significava a busca do princípio "um Estado, uma Nação", e, portanto, em última análise, a negação da diversificação étnica entre os súditos. Da perspectiva da "Nação Estado" culturalmente unificada e homogênea, as diferenças de língua ou costume encontradas no território da jurisdição do Estado não passavam de relíquias quase extintas do passado. Os processos esclarecedores e civilizadores presididos e monitorados pelo poder do Estado já unificado foram concebidos para assegurar que tais traços residuais do passado não sobreviveriam por muito tempo. A nacionalidade compartilhada deveria desempenhar um papel crucial de legitimação na unificação política do Estado, e a invocação das raízes comuns e de um caráter comum deveria ser importante instrumento de mobilização ideológica — a produção de lealdade e obediência patrióticas. Esse postulado se chocava com a realidade de diversas línguas (agora redefinidas como dialetos tribais ou locais, e destinados a serem substituídos por uma língua nacional padrão), tradições e hábitos (Bauman 2003:83).

Stråth refere-se à criação das nações da seguinte forma:

> Nations and other kinds of belonging are constructed socially. In processes of social construction the discursive character takes on essential proportions. In other words, essentialization is the goal of social construction. The nineteenth-century constructors of the European nations, for instance, built their creations on ideas of 'natural' units with deep roots in history, language and religion. Thet did not, of course, see their constructions exactly as constructions but as formations which came to their 'natural' expressions (Stråth 2008: 24).

Lapeyronnnie refere que as nações «Foram edificadas pelas mobilizações nacionais criadoras das sociedades modernas, impondo uma rutura profunda com o passado, com as comunidades tradicionais e a ordem hierárquica dos Antigos regimes, e uma unificação económica, política e cultural em torno de instituições comuns (Lapeyronnie 2004: 200). Para Valério, a cada nação corresponde uma sociedade nacional e esta é caracterizada por este autor da seguinte maneira:

> Em termos ideais, a uma sociedade nacional corresponde uma nação, isto é, uma cultura nacional partilhada pelos seres humanos que fazem parte do povo. Ainda em termos ideais, uma cultura nacional implica a existência de uma língua nacional, uniforme e específica, implica a existência de homogeneidade religiosa (embora não de especificidade religiosa, visto que é tradicional diferentes sociedades nacionais europeias partilharem a mesma religião) e conduz a uma atitude de empenhamento privilegiado nos interesses da sociedade nacional e dos seus membros, habitualmente denominada patriotismo. É claro que a realidade das sociedades nacionais europeias nunca cumpriu integralmente estes ideais, mas pode dizer-se que se aproximou tendencialmente deles ao longo da segunda metade do segundo milénio d. C. (Valério 2010: 34).

Lapeyronnie refere a importância que o sentimento de pertença a uma nação tem nos indivíduos:

> A afirmação da nação cria uma pertença que transcende todas as demais e que esbate as desigualdades de nascimento ou mesmo de riqueza. Uma vez membro da comunidade nacional, o indivíduo é igual a todos os outros membros. A nação institui uma igualdade civil, igualdade de todos perante a lei. A pertença à nação e a comunidade nacional são, pois, inteiramente modernas: fundam o individualismo e a igualdade democrática; constituem, em suma, as condições de uma autêntica cidadania.
> Tal igualdade não é apenas a do reconhecimento do indivíduo enquanto pessoa moral e enquanto cidadão: está também associada à afirmação de uma identidade e de uma pertença comum (Lapeyronnie 2004: 203).

Ligado ao conceito de nação está o de cultura nacional que, na ótica de Hall, é um elemento preponderante na elaboração de identidades:

> Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre "a nação", sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades (Hall 2005: 50-51).

Na mesma linha de raciocínio de Hall, Bauman refere o papel importante que a cultura teve para unidade política necessária à existência da nação:

> Há alguns séculos, a Europa colocou a cultura ao serviço dos esforços correspondentes, intimamente ligados, de construção da nação e de construção do Estado; antes de mais nada como um agente de homogeneização ou mesmo uma "Gleichschaltung" – visando a unidade política através do nivelamento por cima da diversidade cultural existente (Bauman 2014: 344).

Associado ao conceito de nação surge muitas vezes o de nacionalismo. Adelaide Vieira Machado, no livro *Europa. Herança e actualizações* (2014), considera errado definir nacionalismo de uma única forma. Refere que, tal como na questão semântica entre «cultura» e «civilização», existe uma distinção conceptual entre uma visão francesa e uma outra alemã:

> É habitual dividir o nacionalismo em duas grandes famílias, correspondentes a duas ideias de nação: uma, descendente do iluminismo, é autora da Revolução Francesa, dos direitos do homem e do cidadão, universalista na sua essência, contratual na sua postura de adesão racional e voluntária a uma ideia de nação e por isso aberta ao género humano; a outra, de raiz alemã, nascida do antagonismo à hegemonia cultural iluminista francesa, reclama uma pertença física involuntária a um território e uma pertença espiritual e mental a uma língua (meta) e a uma cultura (meta); é uma totalidade criadora sem correspondência numérica que carrega um passado pessoal e intransmissível, porque natural ou genético, a um estrangeiro (Machado 2014: 39).

A interpretação alemã é aquela que é vulgarmente entendida como definição do nacionalismo pelos indivíduos. É aquela a que Cuche se refere ao considerar que «A ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais. A sua lógica extrema é a da "purificação" étnica» (Cuche 2004: 144). Os ideais nacionalistas estiveram na origem de inúmeros conflitos entre europeus, e continuam a gerar tensões sempre que em algum Estado europeu o governo perfilhe esta forma de olhar o mundo.

Enquanto a ideia de nação germinava na Europa, uma outra voltava a ganhar de novo espaço no território europeu. Decorria o século XVI quando o rei francês Henrique IV arquitetou um projecto que visava a união da Europa. Um século após a sua morte surgiu, de forma mais estruturada, a noção de uma instituição que, de certa forma, procedesse a uma «democratização» da Europa. Quem esteve na génese de tal acontecimento foi o Abade de Saint-Pierre, através do seu texto *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe à Utrecht* datado de 1713. Tal facto é salientado por Machado:

> A ideia-chave do abade partia da necessidade de equilíbrio europeu, colocando a federação enquanto técnica ao serviço dessa ideia. Daí que a manutenção do *status quo* (leia-se regimes políticos) existente fosse uma das garantias da constituição federativa, a que naturalmente se seguia outra não menos importante, a de não-intervenção nos assuntos internos de cada país por parte da Dieta Europeia que presidiria à federação. Na leitura desta obra de Saint-Pierre não podemos, em abono da verdade, ignorar outro trabalho de sua autoria, a *Polysynodie*, na qual aconselhava a criação de estruturas políticas intermédias ou conselhos electivos, que permitiriam a reforma dos regimes absolutos na Europa e que, se adoptados, contribuiriam afinal para uma homogeneidade política (Machado 2014: 18).

A ideia do Abade de Saint-Pierre está mais próxima da que hoje temos de uma Europa unida do que a preconizada por Carlos Magno, na qual era a força e a subjugação dos outros reinos que estavam na base de um projeto de Europa una.

Verifica-se que o conceito de Estado-nação apareceu na altura em que o poder feudal se foi degradando e perdendo influência, assim como a unidade imperial europeia posta de lado. A nação, essa nova forma administrativa pressupunha a existência de um território culturalmente unificado e homogéneo em torno de instituições comuns. Era uma nova forma de encarar um espaço territorial de maneira distinta do que até então tinha acontecido. Se os impérios implicavam diversidade, a nação trazia consigo a ideia de homogeneidade e de a cada Estado corresponder uma nação. Foi uma rutura com o passado, nomeadamente, com todo o sistema social.

Para que ocorresse um sentimento de pertença dos indivíduos perante a nação foi necessário que existisse a posse de um sentimento identitário comum. Esse sentimento transferiu-se da sociedade tradicional para a nação. Todo o indivíduo que o possuísse estaria igual aos restantes elementos da nação. Contudo, para que tal se verificasse, vários elementos culturais pertencentes a setores minoritários do território foram combatidos e eliminados, como o caso de algumas línguas. Dessa forma, a cultura contribuiu para a ideia de nação através da homogeneização cultural. Todavia, apesar desta alteração na Europa em virtude da criação e desenvolvimento do conceito de nação, a ideia de uma Europa unida sob uma instituição de forma pacífica surgiu, mais concretamente através do pensamento do rei francês Henrique IV e do Abade de Saint-Pierre, mas os tempos eram de afirmação da nação.

Capítulo 8 – A Idade Contemporânea

A Idade Contemporânea corresponde ao período histórico iniciado no século XVIII, mais concretamente com a Revolução Francesa de 1789, e que se prolonga até aos nossos dias. Ao longo destes dois séculos e quase três décadas, a Europa assistiu a modificações profundas em consequência da modernidade. Mas o que se pode entender por «modernidade»? Alain Touraine, no livro *Um Novo Paradigma* (2005), define a modernidade como «dar fundamentos não sociais aos factos sociais, impor a submissão da sociedade a princípios ou a valores que, em si mesmos, não são sociais» (Touraine 2005: 88). Para que ocorra, avança com dois princípios nucleares:

> O primeiro princípio é a crença na razão e na acção racional. A ciência e a tecnologia, o cálculo e a precisão, a aplicação dos resultados da ciência a domínios cada vez mais diversos da nossa vida e da sociedade, são para nós componentes necessárias, e quase evidentes, da civilização moderna. (…)
> O segundo princípio fundador da modernidade é o reconhecimento dos direitos do indivíduo, isto é, a afirmação de um universalismo que dá a todos os indivíduos os mesmos direitos, sejam quais forem os seus atributos económicos, sociais ou políticos.(…)
> Uma sociedade moderna assenta sobre dois princípios que não são de natureza social: a acção racional e o reconhecimento de direitos universais a todos os indivíduos (Touraine 2005: 88-89).

Embora estas ideias, que tinham ganho espaço em algumas zonas da Europa, não se tivessem expandido de forma imediata, foram a base daquilo em que a Europa se transformou nos tempos seguintes. Exemplo disso foi a Revolução francesa em 1789. A Assembleia que dela resultou era constituída, em grande parte, por membros provenientes do Iluminismo que professavam uma visão liberal da sociedade. Tinha como mote «liberdade, igualdade e fraternidade» e foi sob esse lema que produziram a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Esse texto não se circunscrevia ao território francês mas era extensível a todo o mundo. Hirst não hesita em considerá-la «o documento fundador da democracia moderna». (Hirst 2013: 135). Por sua vez, Banond considera-a «um texto fundamental com repercussões no constitucionalismo liberal de toda a Europa» (Banond 2014: 257). Na óptica de Droit, a importância da Revolução Francesa pode ser traduzida da seguinte maneira:

> A Revolução Francesa voltou a proclamar a possibilidade de as comunidades humanas se auto-regularem, de criarem as suas próprias constituições, de acabarem com as leis provenientes, quer de uma suposta vontade divina, quer de um passado ao qual era obrigatório submeter-se.
> Esta autonomia retoma e renova o movimento que surgira pela primeira vez na Antiguidade, em Atenas, com o nascimento da democracia grega. Mas as consequências são diferentes e têm eco bastante mais amplo porque a revolução de 1789 proclama, antes de mais, a universalidade

> dos direitos do homem. Só pelo simples facto de existir no mundo, um homem possui direitos. Não os pode ceder a ninguém, assim como ninguém lhos pode tirar. Estes direitos fundamentais estão, por assim dizer, ligados à sua existência de uma maneira inalienável (Droit 2009: 39).

Esta visão ainda hoje subsiste na cultura europeia. Maria da Glória Garcia considera, no livro *Como defender hoje a Dignidade Humana* (2016), que «A dignidade humana é uma realidade primeira perante o poder, autocrático ou democrático e, consequentemente, todo o poder, qualquer que seja, está-lhe subordinado (Garcia 2016: 8). Por seu turno, Peter Sloterdijk refere, na obra *Se a Europa Acordar – Reflexões sobre o Programa duma Potência Mundial no Termo da sua Ausência Política* (2008), que «cabe à Europa (…) a paternidade do, embora turvo, brilhante conceito moderno de espécie humana, conceito que se exprimiu exemplarmente na declaração dos direitos humanos» (Sloterdijk 2008: 14). Contudo, para Guilherme d'Oliveira Martins, no artigo "E Agora, A Nova Europa!..." (2009), «As nacionalidades constitucionais oitocentistas, em lugar de terem dado lugar à lógica liberal, criaram condições para os proteccionismos e para os nacionalismos egoístas e agressivos» (Martins 2009: 29). Esses nacionalismos mencionados por Martins alteraram profundamente a Europa e a ajudálos esteve um movimento artístico, filosófico e político denominado Romantismo.

8.1 – O Romantismo

Surgiu no final do século XVIII, princípios do século XIX, um outro movimento cultural europeu em posição aos ideiais iluministas: o Romantismo. Na opinião de Hirst, pode ser caracterizado da seguinte forma:

> O Romantismo acreditava nos sentimentos, nas emoções, na totalidade das paixões. Nisso, era inteiramente antagónico do Iluminismo, que punha a sua fé na razão. Foi um movimento à escala da Europa, mas mais pujante na Alemanha, onde essas ideias foram mais extensivamente desenvolvidas. Os homens do Romantismo não queriam que a razão controlasse as nossas emoções e paixões. (…) A arte deveria ser emocional, expressiva, altamente carregada.
> Estas ideias alemãs foram desenvolvidas em consciente oposição às ideias francesas do Iluminismo. Os alemães defendiam que não se pode falar do Homem e da sociedade em abstrato, porque os homens diferem conforme o país. Somos modelados, diziam os românticos, pela nossa língua, pela nossa história; elas estão imbuídas em nós. Por isso, os alemães, com a sua própria história e a sua própria língua, serão sempre diferentes dos franceses. A razão universal, defendida pelos intelectuais de salão franceses, é coisa que não existe (Hirst 2013: 57-58).

Por esta altura, conforme visto anteriormente, a Europa vivia um período de edificação de Estados-nação. Friedman afirma que o conceito de nação opunha-se ao ideal iluminista e justifica o seu pensamento da seguinte forma:

> em certos aspetos, era antitética para o Iluminismo. Era construída com base no nascimento e não na virtude individual. Um alemão era alemão, um francês era francês, sem qualquer teste de raciocínio ou talento. Era, simplesmente. A nação assegurava ao ser humano o que é mais humano – uma língua e um passado que remontava até antes do seu nascimento. O iluminismo e o nacionalismo não eram apenas compatíveis, geravam uma tensão que nem sempre foi fácil de solucionar (Friedman 2015: 96).

Além disso, o mesmo autor considera que «O Iluminismo tentou libertar o mundo dos mitos, mas a nação não se pode justificar sem eles» (Friedman 2015: 99). Em resposta a este dilema, Friedman considera:

> O nacionalismo romântico abordou a questão e, em grande parte, solucionou-a, mas acabou por gerar um novo problema. Se os homens têm obrigações para com a nação, quais são os limites dessa obrigação e, mais concretamente, quais são os limites do direito da nação relativamente a outras nações? (…)
> O nacionalismo romântico amplifica o sentido de grandiosidade e o sentido de vitimização porque o nacionalismo romântico tem mais que ver com beleza do que com razão. Chopin apresenta a justificação da Polónia numa sonata, não num tratado. As sonatas tocam a alma, mas o que a alma faz com a sonata nem sempre é previsível. A arte é impiedosa de uma maneira diferente da razão. A razão vai até à sua conclusão lógica por mais absurda que seja. A arte exige adoração por mais imperfeita que seja. A razão conduz-nos à nossa conclusão. A arte *é* a conclusão porque a beleza é, em si mesma, um fim.
> Finalmente, (…), a própria nação torna-se a obra de arte e o líder partidário, o artista (Friedman 2015: 99).

Por sua vez, Hirst salienta vários aspetos do romantismo que se prolongaram no tempo, chegando até aos nossos dias:

> Os nossos modernos interesse e respeito pela cultura nascem nesta altura, quando pela primeira vez os intelectuais começam a recolher a cultura popular. A resposta à lengalenga da razão dos franceses arrogantes foi calçar as botas e deitar-se ao caminho, ir ter com o povo alemão, ir ter com os camponeses, registar as suas histórias e canções. A mensagem do Romantismo era que a civilização é artificial, ela sobrecarrega-nos e conforma-nos. É no âmbito da cultura popular que a vida é plenamente vivida.
> Este ponto de vista está muito enraizado desde então na sociedade ocidental, e teve manifestações exuberantes durante os anos de 1960. Uma das formas que reveste é a do grito de libertação: vamos acabar com as regras, vamos viver de uma maneira simples, direta, despretensiosa, vamos cultivar o que comemos e tecer o que vestimos. Vamos usar o cabelo comprido, vamos viver em comunas, vamos ser honestos em com os nossos próprios sentimentos, e sinceros nas nossas relações com os outros. E vamos colher ensinamento em gente mais autêntica: os operários, os camponeses, ou os «bons selvagens».
> Os românticos também forneceram a ideologia – o pensamento formal – para o nacionalismo, que continua a ser uma enorme força no mundo moderno. O nacionalismo proclama que povos diferentes, com cultura e língua próprias, devem viver em comum e ter o seu próprio governo. Não basta conceber em abstrato o que possa constituir bom governo; se o governo não for o

> governo do próprio povo, então, não pode ser bom governo. (…) É esta a ideologia do nacionalismo (Hirst 2013: 58-59).

Na mesma linha de pensamento de Hirst, Gadamer atribui ao Romantismo uma enorme responsabilidade na cultura europeia ao afirmar:

> O romantismo exaltou a Idade Média cristã e os alvores épicos dos povos europeus. Constituiu, assim, a última afirmação da cultura e da fé unitárias da cristandade na Europa (…) O efeito duradouro da reacção romântica, que determina profundamente a consciência vital europeia, foi outra coisa: a emergência da consciência histórica. (Gadamer 2009: 35)

Pode-se afirmar que o Romantismo surgiu como oposição ao Iluminismo no que respeita à razão. Tal constatação decorre do facto do Romantismo valorizar os sentimentos e as emoções. A razão universal do Iluminismo na existia no Romantismo. No entanto, apresenta uma semelhança com o Iluminismo: foi um movimento à escala europeia. Ambos os movimentos culturais transpuseram as suas fronteiras originais e espalharam-se por todo o território europeu.

O Romantismo encontra-se bastante ligado ao conceito de nação ao defender que o indivíduo era feito à imagem do seu país. Sendo assim, todos os habitantes dos países eram diferentes porque diferentes eram as histórias e as línguas de cada país. O Romantismo contribuiu para a elaboração e glorificação dos mitos nacionais

Segundo o raciocínio de Valério, durante a Idade Contemporânea, os europeus propagaram para o resto do planeta a sua cultura como até então não tinha acontecido:

> Emigraram em massa para algumas regiões do Mundo cuja população não tinha ainda ultrapassado na época de entrada em contacto com o processo de expansão da Europa o estádio de uma economia de predação assente na caça, na pesca e na recolecção de vegetais, e que por isso tinham uma densidade populacional tão baixa que podiam ser consideradas quase-vazias numa perspectiva europeia. Nessas regiões constituíram-se, deste modo, sociedades cujo substracto demográfico fundamental e cuja matriz cultural e social em geral são basicamente de origem europeia.
> Outras regiões do Mundo, particularmente na África e na Ásia, sofreram o domínio político de estados europeus no contexto do processo de expansão que conduziu à formação da sociedade mundial contemporânea. Não foram, todavia, tão profundamente transformadas, embora nalguns casos elementos demográficos e culturais de origem europeia tenham passado a desempenhar um papel importante na vida dessas sociedades.
> Enfim, não poderá ainda ignorar-se uma última modificação da vida social associada, em particular na europa, ao fenómeno do crescimento económico moderno: o desenvolvimento de uma cultura laica, que secundariza ou rejeita a componente religiosa, em geral especificamente cristã, que era tradicionalmente fundamental na vida cultural europeia. Esta cultura laica assumiu a forma de diferentes doutrinas, desde o nacionalismo ao liberalismo e ao socialismo, conforme a matriz basilar da sua reflexão (Valério 2010: 32).

A emigração europeia ocorrida para várias zonas do mundo fez com que surgissem sociedades extremamente influenciadas pela cultura europeia. Foi esta a Europa que entrou no século XX, o século que iria pôr fim aos impérios na Europa e que a faria palco principal de dois conflitos mundiais e de uma reconstrução sem precedentes na História europeia.

8.2 – Do século XX ao século XXI

Foi precisamente no final do século XIX que os impérios europeus, construídos na Europa e além-mar, estavam no seu apogeu e a homogeneidade da nação face aos impérios multiétnicos e multirreligiosos foi questionada na passagem para o século XX. Mark Mazower, no livro *O Continente das Trevas* (2014), lembra o seguinte:

> Na viragem do século, a cidade de Chernivtsi [sudoeste da Ucrânia], do Império Habsburgo, era terra natal de Húngaros, Ucranianos, Romenos, Polacos, judeus e Alemães. Mais a sul, os trabalhadores do porto otomano de Selanik (Salónica) falavam seis ou sete línguas: a cidade albergava cerca de 70 000 judeus, bem como Gregos, Arménios, Turcos, Albaneses e Búlgaros. Esta atmosfera poliglota era comum na Europa de Leste, cujas vilas e cidades constituíam uma miscelânea de diversos grupos religiosos e étnicos (Mazower 2014: 62).

Enquanto se defrontava com aquela interrogação, a Europa vivia igualmente no auge do seu progresso. Eduardo Lourenço afirma, no texto "Europa ou a sedução do tempo perdido" (2013):

> A Europa de finais do século XIX era efectivamente a rainha do mundo. A Cidade que impunha a sua regra de ouro a todos. Durante um século, os Europeus haviam operado transformações como nunca antes haviam os homens; os nossos conhecimentos acerca da natureza, da vida, da história. Tinham corrido o risco de se desembaraçarem de crenças milenares, propondo em substituição daqueles sonhos e mitos que tinham sido os nossos durante esse século (Lourenço 2013: 302-303).

Contudo, a Europa iria conhecer na segunda década do século XX um conflito militar que ficou conhecido como a Primeira Guerra Mundial. Foram vários os motivos para que tal acontecesse, mas para Friedman, o sentido de Nação foi o que mais se destacou:

> Não havia tecnologia no mundo que fosse capaz de gerar uma sangria tão grande entre os soldados se não estivessem dispostos a colocar a nação acima de si mesmos e a encarar o Estado como personificação moral da nação. A nação tornou-se mais do que uma língua. Tornou-se uma ligação moral e um sistema administrativo universal. A ligação moral derivou de muitos conceitos que emergiram do Iluminismo, desde o contrato social ao apelo da língua. A ideia do indivíduo foi inundada pela ideia da nação, e nada a personificava melhor do que o exército de massas.

> No passado, os exércitos eram constituídos por um misto de indivíduos relutantes e mercenários. Agora, eram formados por soldados cidadãos, que agiam de acordo com um princípio moral – a personificação do espírito nacional. Trair o seu dever era trair a própria alma. A estrutura administrativa da nação, que era a personificação racional do sistema político, ficava completa com os seus militares. A nação era o exército e o exército era a nação. Por isso, os homens estavam preparados para morrer e continuavam a morrer porque a nação tinha sido elevada a um princípio moral transcendente e, com ele, o exército e o dever, o orgulho e a honra. O soldado estava mais preparado para morrer do que para trair tudo isso. E isto era mais verdadeiro em Estados-nações maduros como a Alemanha, a França e a Grã-Bretanha do que em impérios poliglotas. Mas até o núcleo austríaco do Império Austro-Húngaro sentiu esse apelo. Na Rússia, o apelo foi fraco e o regime caiu (Friedman 2015: 110-111).

Após a Primeira Guerra Mundial os impérios continentais europeus foram desmantelados e tal ato significou «o triunfo não só da democracia, mas também – e de forma mais duradoura – do nacionalismo» (Mazower 2014: 59). Esta transformação administrativa e política fez surgir um sentimento por parte da maioria étnica desses países, relativamente a minorias neles existentes. Na opinião de Friedman:

> O fim da Primeira Guerra Mundial representou o triunfo da autodeterminação nacional. Nações que tinham estado mergulhadas em impérios multilingues assumiram a nacionalidade, estivessem ou não preparadas. E estas nações tiveram de determinar o seu destino, uma tarefa nada simples em países que nunca tinham tido um governo nacional – ainda que fosse um tirano – durante gerações (Friedman 2015: 112).

No entanto, conforme afirma Mazower, esta nova realidade contrasta com aquela vivida no tempo dos impérios:

> Onde um Estado obtinha a sua soberania do «povo», e o «povo» era definido como uma nação específica, a presença de outros grupos étnicos dentro das suas fronteiras não podia deixar de ser vista como uma mancha, uma ameaça ou um desafio por aqueles que acreditavam no princípio da autodeterminação nacional.
> Os velhos impérios do século XIX haviam funcionado de maneira muito diferente. Baseavam a sua legitimidade na lealdade dinástica e não na etnia; era então possível que Alemães étnicos ocupassem altos cargos nas administrações czaristas e que diplomatas gregos representassem o Império Otomano em congressos internacionais (Mazower 2014: 59-60).

Durante a Conferência de Paz de Paris (1919) ficou claro que se na parte ocidental da Europa a distribuição das minorias era pacífica, no lado leste tal não acontecia, uma vez que «a distribuição étnica da população de Leste da Europa era de tal maneira complexa que desafiava os melhores desenhos de fronteiras» (Mazower 2014: 72). Isto significou uma alteração no que, até então, muitas vezes acontecia. Mazower lembra que se a tolerância e a liberdade religiosa foram condição para o reconhecimento de novos países (por exemplo, a Bélgica em 1830 e a Roménia em 1878) por parte das potências europeias, no pós-guerra

foram os direitos nacionais e os direitos coletivos que substituíram os direitos religiosos e individuais como maior preocupação por parte daquelas (Mazower 2014: 73).

O final do Primeira Guerra Mundial contribuiu para o crescimento na Europa da discriminação que os judeus sempre sentiram. Por exemplo, Quevedo recorda que «só no fim do século XVIII, com a Revolução Francesa, os judeus foram declarados cidadãos de pleno direito em território francês» (Quevedo 2017: 27).

Curiosamente, isso deve-se, na opinião de Mazower, ao estabelecimento das democracias no leste europeu:

> Como a democracia visava a criação de comunidades *nacionais*, era geralmente antissemita ou, pelo menos, estava mais disposta que as antiquadas monarquias a permitir que o antissemitismo moldasse a política: através de colégios eleitorais separados, por exemplo, ou de quotas de entrada nas universidades e na função pública (Mazower 2014: 79).

Apesar de tudo isto, a segunda década do século XX assistiu ao aparecimento de vozes em defesa da unidade europeia. Silva salienta uma dessas pessoas, o «Conde Richard de Coudenhouve Kalergi, de origem austro-húngara, que foi o fundador em 1922 do movimento Pan Europa, cuja principal proposta era a criação de uma Federação Europeia» (Silva 2016: 13)

Vinte e um anos após o final da Primeira Guerra Mundial, o antissemitismo estava pujante em várias partes da Europa e foi uma das causas que estiveram na origem da Segunda Guerra Mundial. Rob Riemen, no livro *O Eterno Retorno do Fascismo* (2012), acusa as elites de não se terem oposto ao ideal nacional-socialista preconizado por Adolf Hitler, ao considerar que «Os liberais deixaram de defender o ideal de liberdade do humanismo europeu, passando a interessar-se apenas pela liberdade dos mercados – isto é, desde que ganhassem dinheiro…» (Riemen 2012: 38). Enquanto isso, Mazower refere:

> A Segunda Guerra Mundial tornou-se um combate pela definição da relação entre a comunidade como um todo, o cidadão individual e a política social, abrindo caminho à formas muito diferentes de Estado social que surgiriam após 1945. Os sistemas sociais fascistas ensinaram aos democratas que a concessão de liberdades individuais não chegava para garantir a adesão popular numa época de política de massas. A derrota de Hitler permitiria que a democracia se enraizasse mais uma vez na vida europeia graças a uma nova conceção de solidariedade social e coesão nacional (Mazower 2014: 101-102).

Com o final da Segunda Guerra Mundial a Europa foi dividida em duas áreas de influência externas: Estados Unidos da América (EUA) e a Organização do Tratado do Atlântico Norte a ocidente de Berlim, e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)

e o Pacto de Varsóvia a leste de Berlim. A Alemanha encontra-se assim dividida em dois países: República Federal da Alemanha (RFA) e República Democrática da Alemanha (RDA).

Perante o exposto, é notório que embora tenha surgido no início do século XX um retomar ténue do pensamento federativo europeu, o que marcou de forma incontornável aquela época foi a afirmação de várias nações na Europa. O fim dos impérios em território europeu fez com que muitas daquelas se tornassem Estados independentes. O mapa europeu após a Primeira Guerra Mundial era substancialmente diferente daquele que vigorava quando o conflito se iniciou.

Enquanto alguns dos jovens estados europeus lutavam pela sua afirmação, um outro conflito à escala global surgiu na Europa no século XX, devastou-a e alastrou-se ao resto do mundo. A Segunda Guerra Mundial provocou um corte no desenvolvimento da Europa como um todo ao dividi-la em duas áreas de influência externa. Enquanto na parte ocidental a influência era norte-americana, na parte oriental eram os soviéticos que surgiam como referência.

8.2.1 – A segunda metade do século XX: O Estado-social e a construção europeia

No livro *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios* (2005), Stephen Castles considera que em meados do século XX a Europa era constituída por diversos Estados-nação modernos, possuidores das seguintes características:

> 1 – *Soberania* do Estado sobre um território específico, garantida através de tratados internacionais e pelo respeito mútuo pela soberania territorial de outros Estados num "mundo de Estados soberanos".
> 2 – *Autonomia* do Estado no controle da economia, da cultura, do ambiente e da sociedade, no interior das fronteiras de um dado território. As leis e as políticas de um Estado mão estavam sujeitas ao escrutínio externo.
> 3 – *Controle estatal sobre as fronteiras*. O Estado possuía o controle total de todos os fluxos que atravessavam as suas fronteiras, fossem de capital, de mercadorias, de produtos culturais ou de pessoas (desde que, evidentemente, possuíssem capacidade para assegurar esse controle). (…)
> 4 – *O império da lei, a democracia e a cidadania como indicadores de legitimidade* política. Direitos constitucionalmente garantidos para os cidadãos e corpos legislativos democraticamente eleitos foram princípios de legitimidade estabelecidos pelas revoluções democráticas.
> 5 – O sonho de "um espaço para cada raça"; a ligação estabelecida entre o *Estado*, enquanto comunidade política territorial, e a *nação*, enquanto comunidade cultural, fazendo corresponder assim a *cidadania* à *nacionalidade*. A cidadania dependia da pertença à nação, entendida como uma comunidade cultural, cujos membros se mantinham unidos por laços de solidariedade, assentes numa história, em valores e em tradições partilhados. No entanto, como a grande maioria das nações era o resultado de processos de fusão e de incorporação (muitas vezes

> através de conquistas) de grupos étnicos diversos, a identidade partilhada era muitas vezes conseguida pela supressão de identidades minoritárias – dando origem, por vezes, à resistência e a movimentos separatistas. (…)
> 6 – A emergência do *Estado-providência*. As lutas levadas a cabo pelos movimentos operários e sociais estabeleceram o princípio de que para uma participação integral nos Estados-nação era necessário garantir padrões económicos, sociais e educativos básicos. (…)
>
> Estas seis características podem ser vistas, no seu conjunto, como um tipo ideal do Estado-nação moderno no auge do seu desenvolvimento, em meados do século XX (Castles 2005: 100-102).

Esse Estado-providência, ou Estado-social, de que Castles fala é uma das marcas da Europa durante o século XX. Surgiu após a Segunda Guerra Mundial quando «Grã-Bretanha e França criaram sistemas de segurança social diferentes um do outro, mas que deram corpo à ideia de *Welfare State*, ideia esta que continua a caracterizar os países europeus» (Touraine 2005: 47). Mazower contextualiza o aparecimento do estado-social da seguinte forma:

> O mundo do Estado-Providência no pós-guerra era um mundo de pleno emprego, de rápido crescimento demográfico e de uma relativa paz interna e externa na Europa. Por contraste, a política social do período de entre as guerras situava-se num contexto de enorme desemprego, de receios sobre o declínio da população, a revolução, o extremismo político e a guerra. Nas duas décadas, era o Estado que dirigia a política; mas, enquanto antes de 1940 visava assegurar a saúde da coletividade, da família e, sobretudo, da nação, depois da guerra agia principalmente para alargar as oportunidades e as escolhas do cidadão individual (Mazower 2014: 343).

Não foi só o Estado-social que moldou a segunda metade do século XX. Em consequência da Segunda Guerra Mundial, o ideal europeu volta a ganhar forma. No entanto, Judt dá conta que, embora existissem organizações como o Movimento da Unidade Europeia, esse retorno ao ideal de «Europa» não tinha expressão junto da generalidade da população europeia. Isso devia-se em grande parte à necessidade que existia relativamente à recuperação dos países devastados pela Segunda Guerra Mundial (Judt 2013:17). Homem alerta para seguinte facto:

> Temos de tomar consciência de que o projecto europeu não surgiu por geração espontânea. Tem uma longa história, uma história que continua a revisitar-nos.
> No Tratado de Vestefália pode ler-se que os povos e Estados da Europa aceitaram uma paz universal e perpétua num ambiente de verdadeira e sincera amizade. Esquecer o passado faz parte deste Tratado e, como nos lembram tanta vez os historiadores de Direito Internacional e Relações Internacionais, isso constitui também parte dos muitos tratados dos séculos XVII e XVIII. Deverá haver um esquecimento perpétuo, uma amnistia ou um perdão de todas as atrocidades cometidas pelas partes, em qualquer lugar e de todos os modos em que foram praticadas. Este tipo de cláusula é efectivamente comum a vários tratados, constituindo frequentemente a base daquilo a que os pensadores do século XVIII chamaram o Direito dos Povos da Europa (Homem 2013: 307).

Um primeiro passo para a construção europeia ocorreu de 7 a 10 de maio de 1948, na cidade holandesa de Haia, onde se realizou um Congresso Europeu, não oficial, que reuniu delegados provenientes de todos os países europeus. Obaton considera que esse congresso estabeleceu o ponto de partida para um projecto europeu ao concluir que se deveria de futuro, «éviter de nouvelles guerres en instaurant une paix définitive bâtie sur la démocratie et le respect des droits de l'homme, et celle de renforcer l'Europe face à l'hégémonie des Etats-Unis et de l'Union soviétique» (Obaton 1997: 57). O congresso de Haia deu origem à criação em 1949 do Conselho da Europa que instituiu a Convenção para a Protecção dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais, vulgarmente conhecida por Convenção Europeia dos Direitos Humanos, assim como o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos.

A construção europeia conheceu um avanço decisivo com a criação da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço[11] (CECA) em 1951. Concebida por Jean Monnet e proposta por Robert Schuman, a CECA instituiu a noção de uma entidade supranacional na Europa e esteve na origem, em 1958, da CEE, formalizada através do *Tratado de Roma*. Inicialmente constituída pelos países fundadores da CECA, a CEE passou a albergar outros países em virtude de vários alargamentos[12] realizados ao longo das décadas seguintes. Na ótica de Friedman, a CEE representava para os europeus o estabelecimento da paz entre a França e a RFA e uma união entre os povos da Europa nunca antes vista. (Friedman 2015: 169). Os seus objetivos são descritos por Valério da seguinte forma:

> A CEE visava a prazo a formação de uma união aduaneira, a livre circulação de bens, pessoas e capitais, a livre prestação de serviços e a introdução de regras comuns, nomeadamente em relação à concorrência, e políticas económicas comuns, nomeadamente em relação à agricultura, às pescas e às questões sociais (Valério 2010: 75).

Toda esta evolução decorreu na parte europeia que ficou sob a influência dos EUA. De fora de todo este processo de transformação na Europa estavam os países que, após a Segunda Guerra Mundial, ficaram sob a influência da URSS. Friedman refere que os europeus «tinham acabado de chegar à conclusão de que tinham sido pioneiros numa nova dimensão da existência humana: prosperidade sem risco e sem guerra» (Friedman 2015: 153). O mesmo autor considera que o seu propósito era o seguinte:

[11] Os países fundadores da CECA foram: França, República Federal da Alemanha, Itália, Bélgica, Holanda e Luxemburgo.
[12] Em 1973 aderiram o Reino Unido, a Dinamarca e a Irlanda; em 1981 a Grécia; Portugal e Espanha em 1986.

> alcançar o que os romanos, Carlos Magno, Napoleão e Hitler não tinham conseguido: criar uma Europa unida. Não só planeavam alcançar, como pretendiam fazê-lo sem derramamento de sangue. Em certo sentido, a Europa tinha abandonado os seus sonhos de solução radical por via das guerras. Por outro lado, tornaram-se mais radicais, sonhando com a mesma solução mas sem guerra: a integração da Europa (Friedman 2015: 154).

Decorria o ano de 1992 quando a 7 de fevereiro, a construção europeia ganhou novo impulso com a assinatura, em Maastricht, do documento que instituiu a UE: o *Tratado da União Europeia*. Nele, os 12 países que formavam a CEE estabeleciam as bases para a construção europeia através do seu comprometimento com a liberdade, a democracia, o respeito pelos direitos do Homem e liberdades fundamentais, o Estado de direito, o aprofundamento da solidariedade entre os seus povos, o respeito pela sua história, cultura e tradições, o estabelecimento de uma cidadania comum, livre circulação dos seus povos, e o fortalecimento da identidade europeia (União Europeia 1992: 3-4). Friedman resume os objetivos do tratado da seguinte forma:

> Pretendia criar uma união de europeus, não apenas de Estados europeus, o que tornaria a identidade europeia de uma pessoa tão importante quanto a identidade nacional. Pretendia criar um conceito de Europa que não se limitasse a um simples conceito geográfico, mas que incluísse uma realidade cultural que unisse os europeus. Previa uma cidadania e uma identidade europeias, lado a lado com a cidadania e a identidade nacionais, tentando preservar a identidade nacional enquanto a superava.
> (…) criava um sentido abrangente de europeísmo e abria a porta à possibilidade de os europeus se verem como tendo um destino comum. Procurava tornar a identidade nacional uma distinção étnica dentro de uma cultura europeia comum (Friedman 2015: 172).

Carreira e Alves Jesus encontram no *Tratado da União Europeia* o retomar do espírito característico do Império Romano, nomeadamente através da abolição de fronteiras no seu território, a adoção de uma moeda única e a criação de uma cidadania da União. Contudo, ao contrário da edificação do Império Romano, a UE surge não pela força mas sim pela forma voluntária que cada país assumiu na altura de aderir a ela UE (Carreira e Alves-Jesus 2013: 50-52)

Apesar do que ficou acordado no *Tratado da União Europeia*, Judt tem a opinião que o «alcance geográfico da União é de certa forma camuflado pela sua importância relativamente reduzida na vida quotidiana dos europeus, em comparação com a do país onde nasceram ou residem (Judt 2009: 893). Touraine, na mesma linha de raciocínio de Judt, considera que essa menor atribuição de importância aos assuntos europeus por parte da população dos diversos países deve-se ao facto da UE não ter peso político nos assuntos

internacionais, e dessa mesma população só se identificar como «europeus» em alturas em que não querem ser identificados com o seu país (Touraine 2005: 48).

Após a Segunda Guerra Mundial, a Europa criou algo que lhe deu uma nova característica. O Estado-providência atribuiu aos Estados a necessidade de serem garantidos padrões económicos sociais e educacionais básicos a toda a população. Desta forma, a Europa, não abandonando a independência de cada Estado relativamente aos restantes, gizou um plano de desenvolvimento social transversal a si mesma. Além disso, foi também na segunda metade do século XX que a ideia de uma Europa unida regressou de forma mais notória. Inicialmente através da CEE, e posteriormente com a criação da UE, dotada de instituições que recordam as preconizadas pelo Abade de Saint-Pierre no século XVII. A instituição da UE foi um passo enorme para o aprofundamento das relações entre os europeus ao ter abolido as fronteiras, adotado uma moeda única e estabelecido uma cidadania que de alguma forma lembra a existente no Império romano.

8.2.2 – O século XXI: o desenvolvimento da construção europeia, globalização e migrações

Através do tratado que a instituiu, a UE afirmou como seus valores fundamentais os Direitos do Homem, a democracia e o Estado de Direito. Este propósito foi posteriormente, a 7 de dezembro de 2000, reforçado com a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*. Nela pode-se ler que a sua finalidade é «reforçar a protecção dos direitos fundamentais, à luz da evolução da sociedade, do progresso social e da evolução científica e tecnológica» (Jornal Oficial das Comunidades Europeias 2000: C 364/8). Alexandre Honrado, no artigo "Uma ideia de Europa como ideal de elite para Portugal" (2013), alerta para o seguinte:

> O respeito dos direitos do Homem é uma condição indispensável para os países que desejam aderir à União Europeia e para os países que com ela concluíram acordos comerciais ou de outra natureza. E é bom que o seja; era o que faltava que o não fosse! É que na nossa memória colectiva pesam – há que dizê-lo também – os primeiros colonialismos, a subjugação de outros povos, o truncar de outras civilizações, o arrasar de outros templos (Honrado 2013: 114).

Em 2004 a UE procurou dar um outro corpo jurídico ao projeto unificador da Europa através de um *Tratado Constitucional*[13] que procurava estabelecer uma Constituição europeia.

[13] Assinado a 29 de outubro em Roma.

Uma vez que tinha sido elaborado não só por representantes dos órgãos da UE, mas também pelos parlamentos e governos de países-membros da UE e de Estados candidatos a integrarem-na, tudo indicava que a Constituição para a Europa seria efetivada, mas tal não sucedeu. O motivo foi a recusa, através de referendo, da França e da Holanda em assinarem o referido *Tratado Constitucional*, o que praticamente impossibilitava a sua aplicação. Como o documento precisava de ser ratificado em todos os países-membros da UE[14], gorou-se a hipótese de se dotar a Europa de uma Constituição. Valério salienta que aquele tratado pretendia instituir:

> uma Constituição criando um verdadeiro estado europeu sob a forma de uma confederação. Em particular, estabelecia formalmente os respectivos símbolos: bandeira com doze estrelas em ouro dispostas em círculo sobre campo azul (já adoptada como bandeira da Comunidade Europeia desde 1986); hino baseado no prelúdio do quarto andamento da Nona Sinfonia de Ludwig von Beethoven (já adoptado como hino das Comunidades Europeias desde 1972); divisa «Unidos na diversidade»; e Dia da Europa, 9 de Maio (aniversário do final da Segunda Guerra Mundial na Europa e da Declaração Schuman de 1950) (Valério 2010: 128-129).

Ainda de acordo com o referido autor,

> A Constituição europeia apontava como valores da União, comuns aos estados membros, a dignidade humana, a liberdade, a democracia, a igualdade, o estado de direito e o respeito pelos direitos humanos, numa sociedade caracterizada pelo pluralismo, pela tolerância, pela justiça, pela solidariedade e pela não-discriminação. Formulava como objectivos da União: a promoção da paz, dos seus valores e do bem-estar dos seus povos, proporcionando aos seus cidadãos um espaço de liberdade, de segurança e de justiça sem fronteiras internas e um mercado único com concorrência livre e não falseada; o combate à exclusão social e à discriminação, promovendo a justiça e a protecção sociais, a igualdade entre mulheres e homens, a solidariedade entre gerações e a protecção dos direitos das crianças; a coesão económica, social e territorial e a solidariedade entre os estados membros; o desenvolvimento sustentável baseado no crescimento económico e na estabilidade dos preços, conduzindo a uma economia social de mercado altamente competitiva; e o respeito pela diversidade cultural e linguística e a salvaguarda e desenvolvimento do património cultural europeu. Nas suas relações com o resto do Mundo a união propunha-se: afirmar e promover os seus valores e interesses; contribuir para a paz, a segurança e o desenvolvimento sustentável do planeta, a solidariedade e o respeito mútuo entre os povos, o comércio livre e equitativo, a erradicação da pobreza e a protecção dos direitos humanos e a rigorosa observância e desenvolvimento do direito internacional (Valério 2010: 128-129).

A UE continuou a sua procura por uma maior união entre os seus estados-membros e isso foi conseguido em 2007 com o *Tratado de Lisboa* que substituiu o *Tratado de Nice* como

[14] Conforme a Constituição de cada país. Segundo Valério, O Tratado Constitucional da União Europeia foi ratificado por quinze membros da União Europeia: Alemanha, Áustria, Bélgica, Chipre, Eslováquia, Eslovénia, Espanha, Estónia, Grécia, Hungria, Itália, Letónia, Lituânia, Luxemburgo e Malta. Foi, porém, rejeitado quando submetido a referendo na França e nos Países Baixos. Tornou-se, por isso, praticamente impossível a sua entrada em vigor, pelo que o processo de ratificação pelos restantes países membros foi suspenso (Valério 2010: 131).

o texto fundamental para a UE. De acordo com Valério, «o Tratado de Lisboa introduz as inovações institucionais previstas no Tratado Constitucional, sem o formalismo da criação de um estado confederado europeu» (Valério 2010: 131). O *Tratado de Lisboa* entrou em vigor em 1 de dezembro de 2009.

No final da primeira década do século XXI, a UE era já constituída por 27 países[15] e em 2013 admitiu no seu seio o primeiro país localizado nos Balcãs: a Croácia. Este país resultou do desmembramento da Jugoslávia após o desaparecimento da URSS verificado em 1991.

Após a queda do regime soviético, a Europa conheceu um florescer de novos Estados. Friedman salienta que esses Estados tinham como base novas e velhas nações, o que produziu um sentimento ambíguo na UE. Se esta desconfiava deste nacionalismo, também se regozijava com o aparecimento destes novos países. Esta nova configuração política e administrativa dentro do espaço europeu fez surgir a convicção na UE de que a integração no seu seio destes novos países contribuiria para uma maior garantia de paz na Europa, um desenvolvimento económico europeu mais equilibrado e uma barreira relativamente a qualquer pretensão russa sobre a Europa (Friedman 2015: 180-181). Judt, na mesma linha de raciocínio de Friedman, é de opinião que o alargamento da UE aos países do leste da Europa, iniciado em 2004, foi visto por aqueles como uma oportunidade de se aproximarem da Europa que não esteve, como eles, sob a órbita soviética após o regime nazi alemão ter sido expulso dos territórios que tinha ocupado durante a Segunda Guerra Mundial:

> O que quer que tivesse em tempos sido cosmopolita e «europeu» em cidades como Cernovitz, na Ucrânia, ou Chisinau, na Moldova, há muito que fora destruído pelos regimes nazi e soviético. (…) A identificação com a Europa não surgia por via de um passado comum, agora verdadeiramente destruído. Tinha a ver com a reivindicação, ainda que frágil e desesperada, de um futuro comum (Judt 2009: 845).

Esta expansão para o leste europeu por parte da UE, é na ótica de Friedman muito mais que uma convergência em termos económicos e defensivos: é uma integração moral e cultural. Para a UE, o alargamento aos novos países do leste europeu traduziu-se numa expansão de uma Europa secular, pacífica e plurinacional. Por sua vez, os países aderentes à UE procuravam o desenvolvimento económico, a paz, e a cultura do resto do continente europeu (Friedman 2015: 182). Contudo, Eduardo Paz Ferreira, no livro *Da Europa de*

[15] 1973 – Dinamarca, Reino Unido, Irlanda; 1981 – Grécia; 1986 – Portugal, Espanha; 1995 – Áustria, Finlândia, Suécia; 2004 – Chipre, República Checa, Estónia, Hungria, Letónia, Lituânia, Malta, Polónia, Eslovénia, Eslováquia; 2007 – Bulgária, Roménia

Schuman à não Europa de Merkel (2014), alerta para o facto do alargamento a leste ter tido resultados opostos aos esperados:

> Uma consequência evidente do alargamento a Leste foi a de que, para além de todas as questões económicas, a herança civilizacional e política desvaneceu-se debaixo de uma insuportável tolerância para com formas de populismo xenófobo e racista, em tudo contrárias à mensagem dos *founding fathers* (Ferreira 2014: 17).

Tendo em atenção este cenário, Guilherme d'Oliveira Martins, no capítulo *Que cultura para a Europa?* (2013), não hesita em afirmar que «O projecto europeu é um projecto de sobrevivência, que visa encontrar um conjunto de interesses e valores comuns que permitam construir não uma harmonização mas uma complementaridade que favoreça uma cultura de paz e o desenvolvimento humano» (Martins 2013: 285). Contudo Ulrich Beck refere, no livro *A Europa Alemã: de Maquiavel a «Merkievel»: estratégias de poder na crise do euro* (2014), que «O progresso que a União Europeia representa, comparado com a história imperial, colonial e nacional da Europa, torna-se percetível na naturalidade com que os conceitos «Europa» e «democracia» são utilizados como sinónimos» (Beck 2014: 47). Valério é perentório ao afirmar que «O processo de construção europeia aparece necessariamente como um projecto de afirmação da Europa perante o resto do Mundo» (Valério 2010: 158).

Mas que Europa é a que existe no arranque do século XXI? Marc Abélès, no texto "Homo Communitarius" (2004), caracteriza-a da seguinte maneira:

> É uma Europa de contornos fluidos, ainda em mutação, aquela que enfrenta o terceiro milénio. Por outro lado, é lícito perguntarmo-nos se a comunidade e a união reflectem a existência de um todo consistente de relações humanas, sendo inquestionavelmente a Europa, nesse caso, um dado incontornável, ou se, pelo contrário, não se tratará apenas de uma perspectiva ideológica, assumida com mais ou menos entusiasmo pelos vários países membros. Pois a inscrição do Estado-Nação constitui, nestes últimos, a condição evidente de acesso à cidadania. Os limites da experiência comunitária são bem visíveis. É notório que o estreitamento dos laços económicos e as interdependências que engendra têm repercussões gigantescas na produção, nas trocas e na oferta de trabalho dentro das nossas sociedades. A cidadania europeia, porém, ainda não saiu do limbo, e a referência comunitária não é, para os cidadãos dos Estados-membros, sinónimo de uma identidade partilhada (Abélès 2004: 42).

Eduardo Paz Ferreira acompanha a preocupação de Abélès e salienta a indiferença das populações em atos eleitorais europeus ao apresentar os seguintes dados referentes aos valores da abstenção na eleições europeias em termos da UE e de Portugal:

Tabela 1: Valores da abstenção nas eleições para o Parlamento Europeu

Abstenção UE	Abstenção Portugal
1979 – 30,08%	1987 – 27,8%
1984 – 41,02%	1989 – 48,8%
1989 – 41,59%	1994 – 64,5%
1994 – 43,33%	1999 – 60,0%
1999 – 50,49%	2009 – 63,2%
2004 – 54,53%	2014 – 66,2%
2009 – 57,0%	
2014 – 53,91%	

Fonte: Ferreira (2014: 171)

Verifica-se que em ambos os casos os valores da abstenção têm aumentado ao longo dos anos, com a exceção dos dados referentes à abstenção ocorrida nos países da UE das eleições de 2009 para as de 2014. Estes valores da abstenção eleitoral em eleições para o Parlamento Europeu mostram que os europeus vivem um certo alheamento, ou desinteresse, perante as autoridades supranacionais da Europa.

Embora a UE tenha, através do tratado que a instituiu, como valores fundamentais os Direitos Humanos, a democracia e o Estado de Direito, a elaboração da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia veio reforçar o respeito pelos Direitos Humanos. A preocupação humanista da UE confere uma unificação a todo o seu território no que respeita a esta questão. O mesmo não se pode dizer do texto que serviria como lei suprema para os europeus. Através da não subscrição do *Tratado Constitucional*, a Europa ficou mais longe de uma unificação. O receio por uma anulação das nações no quadro político-administrativo europeu foi a base para que o tratado não fosse subscrito por todos os países que constituem a UE. Contudo, todas as alterações institucionais nele previstas foram vertidas para o *Tratado de Lisboa* que deixou de lado a ideia de uma Europa federal.

O alargamento da UE aos países do leste europeu teve como base a convergência não sé económica e defensiva, como moral e cultural. Foram várias décadas em que aqueles países estiveram distantes do resto da Europa e próximos da Rússia. Com o desmembramento do império soviético, a Europa pôde voltar a pensar-se como um todo, sem divisões artificiais introduzidas pelo ser humano. Ao proceder dessa forma, a UE procura afirmar-se num mundo globalizado como sendo uma entidade única, na qual as diferenças são o que constitui um

todo. No entanto, o interesse dos europeus na vida da UE é reduzido atendendo à participação em atos eleitorais

Capítulo 9 – A herança cultural e a identidade

Após se ter olhado para o desenvolvimento histórico da Europa, torna-se relevante saber se o passado produziu uma identidade cultural na população europeia. Esta dúvida prende-se com o facto da identidade não ser algo nato pois, como Hall afirma, «as identidades não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*» (Hall 2005: 48), isto é, são estabelecidos significados para criarem e transmitirem essa representação. Este autor acrescenta:

> No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos, ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial (Hall 2005: 47).

Este ponto de vista fundamenta-se, e bem, na refutação da identidade estar dependente do local de nascimento. Toda a identidade é construída pela absorção de uma herança cultural aprendida e interiorizada. Pode-se inferir, a partir do raciocínio de Hall, que os traços étnicos não são condição para a atribuição de determinada identidade. A sua tomada de consciência é um processo adquirido cujo início localiza-se a partir da compreensão linguística e articulação da fala, e prossegue em vários níveis, como por exemplo, o familiar, educativo ou social. No entanto, é preciso ter alguma precaução nesse processo de elaboração identitário, uma vez que de acordo com Quevedo, «as identidades constroem-se realçando as diferenças num processo que se quer pacífico, mas que tem riscos inevitáveis» (Quevedo 2017: 23). José Manuel Durão Barroso alerta para esses perigos ao referir no texto "Prefácio – Desafios globais e identidade europeia" (2013):

> A Europa precisa de ter confiança na sua própria identidade, precisa de ser suficientemente confiante para permanecer aberta às influências externas e também para promover os seus valores, sem querer impô-los, a nível internacional. Precisamos de construir uma identidade forte e positiva, baseada no que defendemos e não em algo a que nos opomos. Demasiadas vezes se forjam identidades por oposição às identidades de outros. Temos de romper com esta tendência» (Barroso 2013: 12).

Este pensamento é relevante para aquilo que deve ser um processo de construção identitário, isto é, a aceitação da diferença como elemento construtivo e não destrutivo, uma vivência da identidade de forma democrática e não totalitária.

A importância da existência de uma identidade cultural é, na opinião de Huntington, decorrente de três motivos. O primeiro deles é intrínseco à valorização cada vez mais crescente dos indivíduos identificarem-se com diferentes grupos culturais que muitas vezes originam conflitos entre esses mesmos grupos. O segundo motivo relaciona-se com o crescente interesse pela identidade cultural, em resultado da modernização, e da alienação por si provocada e que conduz à necessidade de uma identidade plena de significado. Por fim, a terceiro motivo refere que a definição identitária é feita em relação ao Outro. O autor considera que em consequência da cada vez maior facilidade de interação entre pessoas de diferentes culturas – decorrente dos avanços tecnológicos nos transportes e comunicações – as identidades culturais são reforçadas. Refere como exemplo do seu pensamento o facto de pessoas de diferentes nacionalidades da Europa considerarem-se cada vez mais europeias, ou o facto dos muçulmanos da margem sul do Mar Mediterrâneo se identificarem com os Bósnios (Huntington 2009: 149-150). Numa altura em que os contactos globais são cada vez mais intensos, torna-se vital saber quem se é para melhor se lidar com o Outro e com os desafios decorrentes de tal situação. Ao proceder-se dessa forma realiza-se a construção identitária. Tal como Huntington, também Morin advoga a importância da identificação cultural ao afirmar:

> Uma sociedade só pode progredir em complexidade, ou seja, em liberdade, autonomia e em comunidade, se progredir em solidariedade: com efeito, a complexidade crescente comporta liberdades crescentes, possibilidades de iniciativas acrescidas, possibilidades tão fecundas como destrutivas e geradoras de desordem. A extrema desordem torna-se principalmente destruidora e a extrema complexidade degrada-se, então, em desintegração do todo em elementos disjuntos. A única maneira de salvaguardar a complexidade de uma sociedade, isto é, as suas liberdades, com um mínimo de autoridade repressiva, é o sentimento vivido de pertença à comunidade (Morin 2016: 66).

Morin defende que não só a ideia de evolução de uma sociedade está ligada à existência de algo que agregue os seus elementos, como é condição essencial para que essa sociedade exista. Concordando com a linha de raciocínio de Huntington e Morin, Rob Riemen alerta para a necessidade dessa identificação existir:

> É incontestável que a nossa sociedade vive uma profunda crise cultural. Já não reconhecemos os nossos valores espirituais comuns, a educação deixou de proporcionar formação pessoal e moral, e já não somos capazes de responder às questões fundamentais que constituem a base de qualquer ideal de civilização: que regras norteiam a nossa vida? Qual o nosso modelo de sociedade? (Riemen 2012: 50).

Estas dúvidas colocadas por Riemen são também expostas por quem não pensa a identidade como algo dinâmico. É uma posição conservadora, assente numa visão monolítica da sociedade, percecionada como sendo inalterável e que agora é abalada por influências externas, ou desvios, face a comportamentos anteriormente praticados, ou mais praticados. No entanto, a rapidez com que a realidade se transforma e fragmenta, não deixa de estar assente numa memória comum. Judt considera que o sentimento de pertença a uma identidade europeia está alicerçado numa memória coletiva, onde a consciência daquilo que é comum e do que é diferente foi a cola que uniu os europeus ao edificarem o seu sentimento de pertença (Judt 2013: 53). Essa diferença é também apontada por Grigore Silasi, Teodora Dogaru e Alexandra Daroga-Dogaru quando escrevem no capítulo "Sobre a reestruturação da União Europeia. Um novo rumo e um novo sentido para a integração europeia" (2013) que «A Europa, a União Europeia actual, é formada por diferentes povos com histórias, culturas e línguas diversas e, acima de tudo, com memórias históricas diferentes» (Silasi *et al*. 2013: 347). Essa memória histórica, essa herança cultural, é determinante para o estabelecimento de uma identidade cultural europeia. Moura caracteriza a herança cultural europeia através da combinação dos seguintes aspetos:

> a noção grega do pensamento e da democracia, o direito e a extensão geográfica do Império Romano, a cristianização e uma nova maneira de conceber a pessoa humana, as invasões germânicas, algumas instituições bárbaras que foram dando o seu contributo nos contactos e na penetração nos domínios de Roma, a "nostalgia" carolíngia de uma unidade política e cultural, o belicismo das Cruzadas e o seu nefasto resultado, vários cismas e reformas religiosos, uma rede de universidades que alastrou à escala europeia e uma presença e expansão articulada das ordens religiosas, as consequências da descoberta da imprensa por Gutenberg e a rápida e revolucionária expansão do livro impresso, o Renascimento, os resultados da expansão marítima, o falhanço imperial de Carlos V, a Reforma (que assegurou a permanência de duas expressões do Cristianismo até aos nossos dias e, "a Norte", uma liberdade de pensamento mais impressiva e eficaz do que no Sul, sem esquecermos a presença do Cristianismo ortodoxo no Leste Europeu), a adopção do heliocentrismo após Copérnico e Galileu, a pré-democracia afirmada pela revolução inglesa e pelas garantias de liberdade individual, a detenção da avançada turca às portas de Viena em 1683, o Tratado de Utreque (1713) em que são contrapostos príncipes da Cristandade e príncipes da Europa e um conceito desta ganha mais consistência política internacional, a revolução científica newtoniana, a laicidade e o racionalismo do Século das Luzes e a ideia de Europa como "uma comunidade política de poderes" (Norman Davies), o progresso da Revolução Industrial para o Norte da França, os Países Baixos e a Alemanha, mais o seu papel crescente desde então no desenvolvimento da ciência e da tecnologia, a influência do modelo democrático americano (1787), o modelo político que toda a Europa acabou por herdar da Revolução Francesa e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, as campanhas napoleónicas e a dimensão europeia do Congresso de Viena (1815), o Romantismo e a transformação da sensibilidade, do sentido estético e dos modos de representação, o Congresso de Berlim (1878) e a nova ordem colonial, a arte moderna, as transformações acarretadas pela Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa e o totalitarismo estalinista, os horrores da dominação hitleriana e da guerra a que levou, a descolonização, a União europeia, a queda do Muro de Berlim… (Moura 2013: 64-65).

Moura enumera desta forma um conjunto de acontecimentos que, na sua opinião, desde a Antiguidade Clássica até aos nossos dias influenciaram a vivência europeia. Por sua vez, Barroso lembra a respeito dos movimentos culturais que estes não se circunscreveram às fronteiras nacionais, assumindo dessa forma um transnacionalismo à escala europeia:

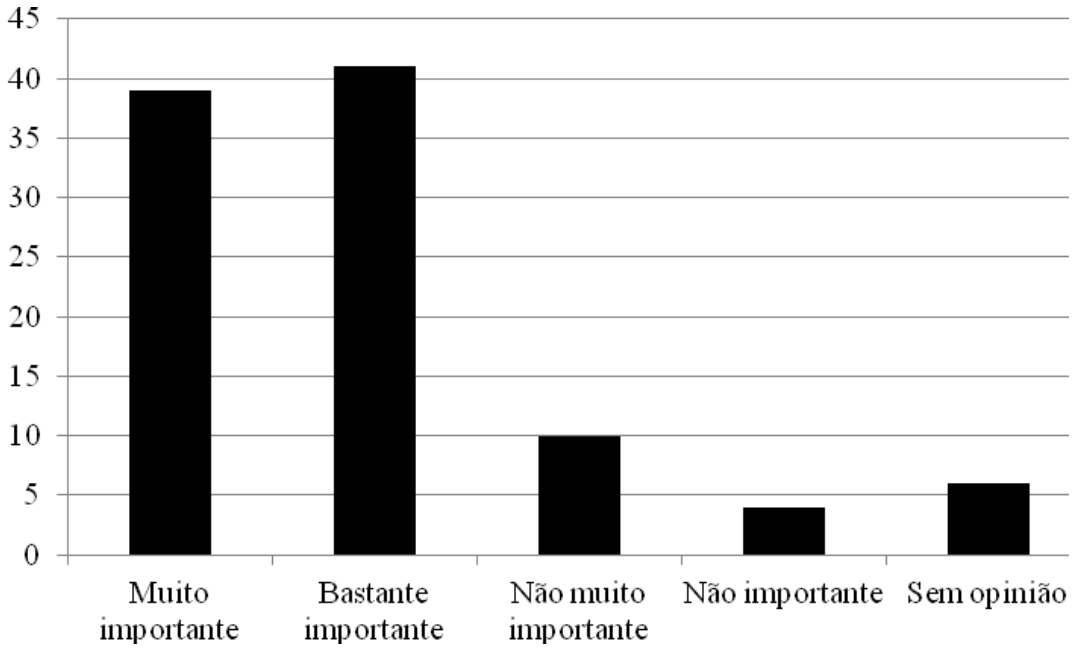
> Devemo-nos lembrar que os grandes movimentos artísticos e culturais raramente se confinavam a um único país. Refiro-me, por exemplo, aos monges e mestres pedreiros que disseminaram a arquitectura gótica por todos os cantos da Europa: de Paris a Milão, de Salzburgo a Colónia e do Porto a Cracóvia; ou aos bons exemplos de arquitectura renascentista que podem ser vistos fora de Itália, como os castelos do Vale do Loire em França, o Hardwick Hall em Inglaterra e o Sukiennice de Cracóvia. E é preciso não esquecer os magníficos legados de arte barroca que se podem admirar por toda a Europa: em Roma, São Petersburgo, Berlim, Paris, Estocolmo, Viena e, evidentemente, a poucos quilómetros daqui na bela capital da Saxónia, a vossa Dresden.
> Refiro-me ainda à República das Letras, a homens como o Padre Mersenne, Athanasius Kircher e Henry Oldenburg que trocavam correspondência com toda uma rede europeia de intelectuais observadores. E ainda aos *Grand Tours* dos jovens europeus nos séculos XVII e XVIII; aos *Wanderjahre* de Dürer ou Goethe; ou aos passeios pela França, Suíça e Itália de William Wordsworth, que calcorreou grandes distâncias a pé.
> Penso ainda na forma como a *Art Nouveau* se espalhou por cidades tão distantes entre si como Praga, Glasgow, Barcelona, Viena, Riga, Helsínquia e Bruxelas» (Barroso 2013: 14).

Sendo assim, pode-se dizer que a Europa foi palco de um transnacionalismo cultural durante grande parte do seu passado. Toda esta carga histórica referida por Moura, e Barroso, enfrenta problemas que a podem colocar em causa, conforme Moura dá conta ao escrever:

> a herança cultural está constantemente em perigo, quer pela passagem do tempo, mesmo quando o seu efeito é mitigado, quer pelo efeito devastador das catástrofes, humanas ou naturais, sobre a realidade material e as instituições, quer pelas consequências, mais dificilmente controláveis, de fenómenos como a globalização e a generalização de certas tecnologias. Umas e outras, podendo e devendo embora proporcionar uma dinâmica interactiva e um contacto de que as culturas normalmente beneficiam, tendem a instalar progressivamente uma dimensão redutora, banalizadora e empobrecedora das características e das modalidades de vivência do património. E, todavia, a herança cultural encontra-se sedimentada na memória colectiva e nas valências simbólicas que apresenta, testemunhando permanentemente a criatividade do espírito e a luta e afirmação do homem contra o meio adverso (Moura 2013: 39).

Essa herança cultural que Moura refere, esse passado histórico que o povo europeu carrega consigo é assim tão importante para ele? Quando interrogados sobre a importância da sua herança cultural, os europeus responderam da forma que o gráfico 1 mostra. Refira-se que o gráfico proposto, assim como os que se seguem, são da responsabilidade do autor deste trabalho com base nos dados disponibilizados na página da Comissão Europeia e que constam em diferentes relatórios cuja localização encontra-se mencionada nas Referências Bibliográficas.

Gráfico 1: A herança cultural é importante para a UE? (% - UE)

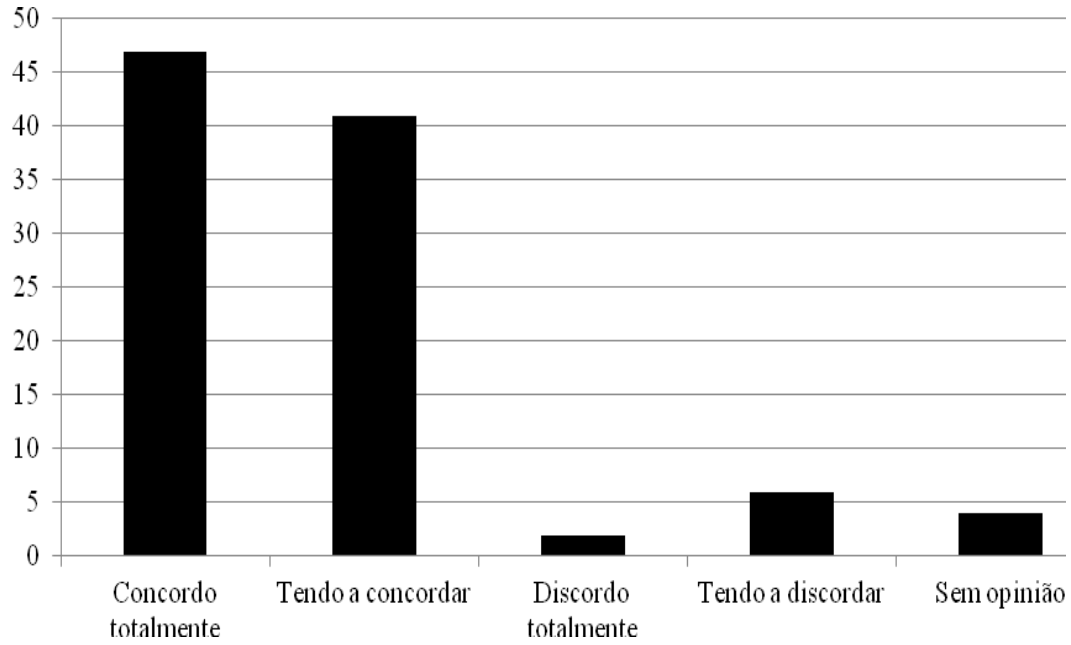


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

O resultado do inquérito mostra que os europeus, 80% deles, consideram importante a sua herança cultural (39% consideram ser muito importante, 41% dizem ser bastante importante), enquanto para 14% dos europeus a herança cultural não é relevante (10% considera-a não muito importante, 4% não a consideram importante) e 6% não têm opinião. Constata-se que a partilha de um passado é determinante para a existência de uma identidade cultural por parte dos europeus. No entanto, poderá um europeu de ascendência não europeia e cujos antepassados tenham vindo há algum tempo para a Europa partilhar essa herança? E no caso de europeus em que somente um lado geneológico tenha ascendência europeia? Para estas questões não foi possível encontrar dados relativos à opinião dos europeus. Todavia, não será descabido considerar-se que com o passar das gerações, com a vivência social e com a instrução ministrada nas escolas essa herança cultural acabará por ser interiorizada. Considere-se, por exemplo, o caso de alguém que tenha na sua árvore genealógica um antepassado de quem nunca tenha ouvido falar – um trisavô, tetravô ou pentavô – de uma cultura que não a europeia. Tal facto, não será responsável por uma não partilha da herança cultural da Europa.

Sendo a herança cultural algo tão importante para os europeus, será que o seu ensino deveria ser ministrado nas escolas para dessa forma estar ainda mais viva nas novas gerações? A esta pergunta os europeus responderam da forma que o gráfico 2 ilustra:

Gráfico 2: O ensino da herança cultural europeia deveria ser ensinado nas escolas? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

O resultado mostra que o ensino da herança cultural aos europeus deve ser ministrado em termos escolares. Os inquiridos são inequívocos quanto a isso mesmo pois 88% concordam com tal ideia (47% dos inquiridos concordam totalmente, 41% tende a concordar), 8% tem opinião contrária (2% discorda totalmente, 6% tende a discordar), e 4% não opinão sobre a questão apresentada. Esta opinião poderá servir para ministrar esse passado a quem não tem origem europeia, principalmente às gerações mais recentes. A consciência desse passado acaba por ser interiorizada com o passar do tempo. É muito provável que o tempo faça alguns hábitos culturais provenientes de outros continentes perderem-se. Aqueles que são de índole religiosa serão muito provavelmente os mais difíceis de esquecer, mas isso depende muito de cada indivíduo. Em zonas onde sejam mais fáceis de praticar poderão manter-se mas nos outros casos poderão tender a diminuir ou mesmo desaparecer. Contudo, esta matéria não pode ser alvo de uma opinião concreta pois serão necessárias passarem algumas gerações para se poder confirmar tal coisa.

Segundo as respostas dadas às duas questões que os gráficos 1 e 2 ilustram, os europeus são extremamente explícitos na importância que atribuem à sua herança cultural, e desejam que o seu passado, a sua cultura, se mantenha vivo nas novas gerações. Pode-se dizer que estamos perante um forte pilar da identidade cultural da Europa. Embora Gerard Delanty refira na obra *Inventing Europe – Idea, Identity* (1995) que a consciencialização da existência de uma identidade cultural europeia fosse uma realidade no século XVI (Delanty 1995: 6),

essa ideia de uma Europa possuidora de uma herança cultural comum era, na opinião de Machado, mais vincada no século XVIII:

> A ideia de que a Europa constituía um todo histórico, cultural e religioso era um dado aceite e divulgado como tal por todos os autores setecentistas que ao assunto dedicavam a sua atenção. Montesquieu, nas suas *Lettres persanes*, admitia ainda, por comparação com os outros continentes, uma unidade política fundamentada na liberdade; isto é, a organização política europeia teria tido como base a possibilidade de escolha individual. Em qualquer dos casos, essa unidade era apresentada como fruto de um passado comum, como uma construção do tempo enquanto sequência de acontecimentos, num espaço geograficamente determinado.
> Rousseau, por sua vez, apresentava como razões da coesão, precisamente, o império romano, o cristianismo e a invenção da imprensa, e era esta a base que dera origem a uma espécie de equilíbrio após a fixação de Estados na maior parte da Europa. (…)
> Mesmo os detractores do sistema de equilíbrio, como era o caso deste autor, reconheciam a sua existência enquanto princípio cego, porque ligado a uma questão de sobrevivência física; melhor dizendo, para continuarem a existir para além das contínuas guerras, era necessário que os poderes individuais se equilibrassem, por meio de alianças e tratados ao sabor dos acontecimentos (Machado 2014: 55-56).

Pode-se considerar que a identidade cultural europeia assentava nas suas idiossincrasias. No final daquele século dá-se uma rutura com o pensamento vigente, nomeadamente com Immanuel Kant que, na sua obra *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico* publicada originalmente em 1795, defendeu a ideia de uma Europa una. Nela, argumentava que a Europa devia-se constituir numa federação de Estados livres para dessa forma pacificar o seu território (Kant 2008: 15-19). A base dessa ideia era a procura da paz sendo o conceito de federação desenvolvido durante a transição do século XVIII para o século XIX. Nessa altura teve lugar na cidade austríaca de Viena (1814-1815), um congresso onde imperadores, reis ou seus representantes tiveram lugar.O objetivo do encontro era o de repensar o mapa político europeu para encerrar-se o processo revolucionário francês. Machado sintetiza o que esteve na origem desta reunião de chefes de Estado:

> A difícil tarefa de reorganizar uma Europa para a qual as uniões dinásticas já não constituíam panaceia passava por encarar outras configurações e ter em conta uma opinião pública já confinada a espaços nacionais. A esta nova realidade juntava-se o facto reconhecido de o absolutismo político não ser já uma teoria defensável ou recomendável por um congresso europeu. Uma Constituição para todos era a palavra de ordem que procurava uma uniformização política, dentro do possível, para o continente. A Grã-Bretanha surgia para alguns como a prova viva do sucesso constitucional e das vantagens de uma opinião pública esclarecida, que nos momentos decisivos, como na recente guerra contra o expansionismo napoleónico, se unira para além das divergências em torno do rei e da nação. A responsabilidade de terminar um processo que durava há décadas e, ao mesmo tempo, de lidar com as resistências, quer dos que pensavam recuperar privilégios antigos, quer dos nacionalismos nascentes que encaravam com desconfiança o que consideravam a Europa dos gabinetes, tornava a tarefa do Congresso numa missão quase impossível (Machado 2014: 9).

A ideia federativa foi desenvolvida pelo Conde de Saint-Simon que escreveu, e publicou, por altura do Congresso de Viena um texto no qual defendia um projecto de federação europeia. Um outro nome que desempenhou um papel importante em todo este movimento foi o de Victor Hugo. Silva recorda o contributo que aquele homem do romantismo teve na construção europeia ao evocar a sua apologia por uma união política europeia no discurso que fez na abertura do Congresso da Paz, em Paris, a 21 de agosto de 1849 (Silva 2016: 13).

A Europa começava a pensar-se como um todo mas esse novo paradigma cultural não colidia com a existência das nações. Elas, com as suas diferentes culturas, são essenciais como elemento identitário para os respetivos povos. Aliás, Stråth refere «The national division constitutes the specificity of the European cultural dimension» (Stråth 2008: 23). Essa ligação afetiva dos indivíduos com algo que os identifique é, na opinião de Hall, algo que se perde no tempo, o que o leva a afirmar que «A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura *nacional*» (Hall 2005: 49). Este autor enumera cinco exemplos que ajudam a explicar, no seu entender, a forma como ocorre a narrativa da cultura nacional:

> – Em primeiro lugar, há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de estórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou *representam* as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação. (…)
> – Em segundo lugar, há a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade. (…) Os elementos essenciais do carácter nacional permanecem imutáveis, apesar de todas as vicissitudes da história. Está lá desde o nascimento, unificado e contínuo, "imutável" ao longo de todas as mudanças, eterno.
> – Uma terceira estratégia discursiva é constituída por aquilo que Hobsbawm e Ranger chamam de *invenção da tradição* (…). Por exemplo, "nada parece ser mais antigo e vinculado ao passado imemorial do que a pompa que rodeia a monarquia britânica e suas manifestações cerimoniais públicas. No entanto (…), na sua forma moderna, ela é o produto do final do século XIX e XX".
> – Um quarto exemplo de narrativa da cultura nacional é a do mito fundacional: uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo "real", mas de um tempo "mítico".
> – A identidade nacional é também muitas vezes simbolicamente baseada na idéia de um povo ou folk puro, original (Hall 2005: 52-55).

Corroborando o raciocínio de Hall, Giddens refere, na obra *O Mundo na Era da Globalização* (2012) a elaboração do mito nacional como elemento gregário dos escoceses:

> Quando os Escoceses se reúnem para celebrar a sua identidade nacional, fazem-no de formas ancoradas na tradição. Os homens vestem o *kilt*, cada clã usa o *tartan* com as suas cores próprias e as cerimónias são acompanhadas pela música das gaitas de foles. Através destes símbolos, demonstram que se mantêm fiéis aos rituais de antanho, cujas origens são antiquíssimas.
> Só que isso não é verdade. Como é o caso com muitos outros símbolos da identidade escocesa, todas estas coisas são de criação recente. O *kilt* curto parece ter sido inventado por um industrial inglês do Lancashire, Thomas Rawlinson, no início do século XVIII. Decidiu alterar o vestuário que as gentes das terras altas então usavam para lhes facilitar a vida como trabalhadores.
> Os *kilts* foram um produto da Revolução Industrial. Com eles, não se pretendia honrar uma tradição; a ideia era absolutamente contrária: permitir que as gentes das terras altas abandonassem o vestuário de couro para poderem trabalhar nas fábricas. O *kilt* não começou por ser o traje nacional da Escócia. Os habitantes das terras baixas, que constituem a maioria dos Escoceses, consideravam que os das montanhas se vestiam de uma maneira bárbara, que muitos olhavam com desprezo. E quanto aos *tartans* agora usados, muitos deles foram elaborados, em pleno período vitoriano, por alfaiates empreendedores, que corretamente viram neles uma boa fonte de negócios.
> Muitas das coisas que consideramos tradicionais, alicerçadas na neblina dos tempos, não passam, na verdade, de produtos que surgiram nos últimos três séculos, e por vezes são ainda mais recentes (Giddens 2012: 43-44).

O exposto ajuda, de forma inequívoca, a provar que a identidade se constrói e que ela não ocorre de modo casuístico mas por construção humana. A ideia de uma sociedade tradicional, imune à passagem do tempo, não corresponde à verdade. Pense-se por exemplo na forma como a sociedade europeia se organizava na Idade Média comparativamente aos dias de hoje, ou então na romana em contraponto com a germânica. Mas para não se recuar tanto no tempo, atente-se na tradição hoje existente de celebrar o Dia dos Namorados e a sua inexistência como tradição na Europa há poucas décadas atrás, ou a forma como o Carnaval é celebrado recorrendo à importação da forma como o é no Rio de Janeiro. Certas tradições associadas à religiosidade vão sendo igualmente perdidas em virtude de uma maior secularização da sociedade. Exemplo disso é o jejum ou a proibição de se comer carne na Sexta-feira Santa. Mesmo em territórios com reduzida área, como é o caso de Portugal, verfica-se que no Natal as refeições tradicionais associadas à época são várias. Se nuns lados é o polvo que marca presença na consoada, noutros é o bacalhau, ou o cabrito, ou o perú, etc. As tradições, tal como a identidade, absorvem influências, transformando-as em maior ou menor grau para originarem algo de novo. Atente-se no que declara Giddens:

> Nunca houve uma sociedade inteiramente tradicional, e as tradições e os costumes foram inventados por uma infinidade de razões. Não devíamos partir do princípio de que a criação consciente da tradição se encontra apenas na história relativamente recente. Além disso, produto de elaboração consciente ou não, as tradições sempre incorporaram poder. Reis, imperadores, padres e outros, de há muito que inventam tradições para proveito próprio e como forma de legitimarem o respetivo poder.
> É um mito pensar que as tradições são impenetráveis à mudança. As tradições evoluem com a passagem lenta do tempo, mas também podem ser transformadas ou alteradas de maneira

> bastante rápida. Se assim posso dizer, são inventadas e reinventadas. É certo que algumas tradições, em especial as que estão relacionadas com as grandes religiões, já duram há centenas de anos. Existem, por exemplo, prescrições no islamismo a que todos os muçulmanos devem obedecer e que se têm mantido sem alteração visível desde há muito tempo. No entanto, qualquer continuidade que se verifique nestas doutrinas não exclui muitas alterações, por vezes de carácter revolucionário, na forma como são interpretadas e obedecidas. Tradição inteiramente pura é coisa que não existe.(…)
> A mensagem de Natal do monarca, que é difundida todos os anos no Reino Unido, já é uma tradição. No entanto, a primeira foi para o ar em 1932. A resistência à passagem do tempo não é a característica fundamental da tradição, nem do seu primo um pouco menos visível, o costume. As características que definem a tradição são o ritual e a repetição. As tradições são sempre pertença de grupos, comunidades ou coletividades. (Giddens 2012: 46-47).

Apesar de toda esta problemática referente ao significado do conceito de tradição, ela é fundamental para a existência de uma sociedade. Pode-se dizer que as tradições funcionam como fios condutores a unir o passado com o presente, desejando-se que se mantenham no futuro. No entanto, o seu caráter fictício não impede que elas façam parte da herança cultural e que sejam um elemento gregário da sociedade e, como tal, constituinte da sua identidade.

No final do século XVIII ganhou expressão a ideia de que a identidade cultural existia fruto de um passado comum, tendo-se desenvolvido a par desta ideia a noção de que a Europa se podia unificar através de uma federação de Estados com o intuito de desenvolver a paz. No início do século XIX o Congresso de Viena dava ênfase à noção de federação. Pode-se dizer que de forma mais consistente, a Europa começava a pensar-se como um todo.

A herança cultural é algo que não se circunscreve a quem partilha traços étnicos, mas sim outros fatores, designadamente a língua e o contexto social em que o indivíduo está inserido. Não é por alguém ter traços étnicos asiáticos que carrega em si uma herança cultural asiática.

A construção de identidades apresenta alguns problemas na sua edificação. O isolamento é um deles e uma vontade de impor aos outros a sua forma de estar é outro. Como tal, a identidade deve acolher a diferença como parte do seu processo de elaboração e deve ser entendido que esse processo é dinâmico e não estático.

Para que uma sociedade evolua é necessário que exista um objetivo comum aos seus elementos, algo que os agregue em torno de um desígnio coletivo. Como tal, é importante a consciencialização por parte dos europeus da existência de uma herança cultural que seja transversal a todos eles. No entanto, o conceito de herança cultural está enraizado nas culturas nacionais mas a história da Europa está repleta de acontecimentos que extravasaram fronteiras nacionais e se estenderam por todo o seu território e que constituem sua herança cultural comum. Apesar dessa ligação entre nações e herança cultural, os europeus consideram que o

passado que une os povos da Europa é importante e deveria ser ensinado nas escolas para que as novas gerações o conheçam.

A herança cultural é fundamental para a identidade. Foi ela que ao ser percecionada esteve na base de todo o processo através do qual a identidade europeia foi construída. Isso encontra receção junto dos europeus que desejam que ela continue a fluir através das novas gerações.

Capítulo 10 – A diversidade e a identidade cultural europeia

A diversidade cultural foi alvo de atenção na 31ª Conferência Geral da Unesco, realizada a 2 de novembro de 2001 na cidade de Paris. Os 185 Estados presentes na reunião aprovaram por unanimidade a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* que constitui um instrumento, uma base, para a comunidade internacional lidar com as questões referentes à diversidade e ao diálogo intercultural. Este documento considera que a diversidade cultural é um património comum da humanidade. Contudo, não são raras as vezes em que a diversidade é colocada em causa. Genocídios, perseguições, discriminações e outras formas violentas de combate à diversidade cultural continuam a existir em vários pontos do globo.

A globalização que se vive, facilitada pelo rápido desenvolvimento das novas tecnologias da informação e da comunicação, apesar de constituir um desafio para a diversidade cultural, cria as bases necessárias para a existência de um diálogo renovado entre as várias culturas e as civilizações. Conforme se pode ler no art.º 5 da *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*:

> Toda a pessoa deve poder expressar-se, criar e difundir as suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda a pessoa tem direito a uma educação e a uma formação de qualidade que respeite plenamente a sua identidade cultural; toda a pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer as suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais (UNESCO 2002: 3).

Além disso, o art.º 6 do referido texto considera que a diversidade cultural deve estar acessível a todos para que todas as culturas se possam dar a conhecer:

> A liberdade de expressão, o pluralismo dos meios de comunicação, o multilinguismo, a igualdade de acesso às expressões artísticas, ao conhecimento científico e tecnológico – inclusive em formato digital – e a possibilidade, para todas as culturas, de estar presentes nos meios de expressão e de difusão, são garantias da diversidade cultural (UNESCO 2002: 3-4).

Um outro documento intitulado *Agenda 21 da Cultura* foi aprovado, a 8 de maio de 2004, em Barcelona, por cidades e governos locais de todo o mundo. Os signatários comprometem-se a respeitar e promover os direitos humanos e a diversidade cultural, assim como a sustentabilidade e a democracia participativa, tendo como fim a paz. Nele pode-se ler:

> A diversidade cultural é o principal património da humanidade. É o produto de milhares de anos de história, fruto da contribuição colectiva de todos os povos, através das suas línguas, imaginários, tecnologias, práticas e criações. A cultura adopta formas distintas, que sempre respondem a modelos dinâmicos de relação entre sociedades e territórios. A diversidade cultural contribui para uma "existência intelectual, afectiva, moral e espiritual satisfatória" (Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, artigo 3), e constitui um dos elementos essenciais de transformação da realidade urbana e social (Agenda21Culture 2002: 3).

O respeito pela diversidade das culturas, pela tolerância, pelo diálogo e cooperação em clima de confiança e de entendimento mútuos, estão entre as melhores garantias da paz e da segurança internacional. Contudo, discursos e práticas xenófobas e racistas colocam em causa esse entendimento. Fukuyama afirma:

> No mundo contemporâneo, a diversidade – na base da raça, etnicidade, religião, género, orientação sexual e coisas assim – é tanto um facto da vida como um valor. Por muitas razões, é uma coisa boa para as sociedades. A exposição a diferentes maneiras de pensar e de agir pode muitas vezes estimular a inovação, a criatividade e o empreendedorismo. A diversidade proporciona interesse e excitação. (Fukuyama 2018: 151)

Este ponto de vista não é sempre partilhado pelos europeus. Verifica-se isso nos discursos e práticas xenófobas ou racistas existentes na sociedade, na só na população mas muitas vezes também em termos governamentais. Tendo isto presente, Castles alerta para o facto da diversidade cultural ser muitas vezes combatida por diferentes grupos, existindo inclusivamente uma distinção entre aqueles que se constituem como diferentes face ao grupo maioritário:

> Processos de diferenciação assentes nas classes, na raça, no género e no estatuto legal dão origem a complexas hierarquias de privilégio no seio das cidades globais. Certos grupos – tanto locais como imigrantes – têm a possibilidade de se guindarem a posições de elevados rendimentos, estatuto e poder, enquanto outros têm de se ficar pelos trabalhos sujos, difíceis e perigosos, ou são pura e simplesmente excluídos do mercado de trabalho (Castles 2005: 87).

Essa dificuldade de ascensão social é notória em vários países por todo o mundo. Não constitui um exclusivo europeu. Por exemplo, se se pensar nos ciganos verifica-se que não ocupam lugar relevante em cargos de administração pública ou empresarial. Mesmo que se tenha em consideração que grande parte abandona os estudos devido à pressão familiar, outros continuam-nos mas isso não lhes permite progredir socialmente. Se grande parte dos ciganos se dedica à venda ambulante por que razão é tão raro encontrá-los atrás de um balcão numa loja? Será que não estão interessados nisso? Certamente que isso seria caso para um estudo aprofundado. Mas vejamos outra situação com o mesmo grupo social. Na procura de

casa para arrendar a quem arrendaria um senhorio europeu caucasiano? A outro como ele ou a um cigano? Uma questão que certamente não será de difícil resposta e que facilmente se intuirá qual é. Este exemplo dado com a comunidade cigana pode ser replicado em outras.

Estava-se no ano de 1973 quando foi assinada – pelos nove Estados-membros da então CEE – em Copenhaga a *Declaração sobre a Identidade Europeia* (Commission of the European Communities 1973), permitindo uma melhor definição das suas relações com o resto do mundo. Decidiram definir esta identidade sob uma perspetiva dinâmica e com a intenção de a aprofundar posteriormente à luz da evolução da construção europeia. Aquele documento tinha em vista articular uma identidade europeia assente numa «cultura europeia comum», num «património comum», e «convergentes» atitudes e formas de vida. A *Declaração sobre a Identidade Europeia* considera que as diferentes culturas, o apego a valores e princípios comuns, a afinidade entre conceções de vida, a consciência de possuir em comum interesses específicos e a determinação em participar na construção da Europa, conferem um carácter e um dinamismo particular, próprio e singular à identidade europeia. Mais tarde, em 2004, foi produzida a *Declaração de Wroclaw*, assim designada por ter sido elaborada naquela cidade polaca. Nela pode ler-se:

> We should ensure *cultural freedom* and promote cultural diversity so that each person can develop from his or her own heritage and that of others in respect of common values. In this respect, current initiatives aimed at defending and recognising the specificity of cultural assets and the right of states to carry out national public policies in cultural fields, in particular the draft convention drawn up by UNESCO, deserve our support. This would call for measures to manage diversity in all its manifestations; to deepen common civic values as the basis for social cohesion; and to foster, the dialogue in and between our peoples.
> We should build *intercultural dialogue* – including its inter-religious dimension – into European policy in full respect of the principles on which our societies are founded (Council of Europe s/d: s/p).

Ferreira refere que naquele documento, os ministros da cultura europeus proclamaram um importante conjunto de princípios e ideias, entre os quais se destacam a diversidade cultural e a coesão social. Para tal, está expresso no documento a necessidade de se garantir a liberdade cultural e promover a diversidade, para que cada um possa desenvolver-se a partir do seu próprio património e também do dos outros, no respeito pelos valores comuns. Além disso, ficou assente que os vários países signatários deveriam adotar resoluções visando estimular a diversidade em todas as suas manifestações, desenvolver os valores cívicos comuns que servirão de base à coesão social e facilitar o diálogo entre os povos. Os ministros vincaram a importância de integrar o diálogo intercultural – incluindo a sua dimensão inter-

religiosa – na política europeia (Ferreira 2014: 161-162). Contudo, a forma concreta de isso acontecer está ausente do texto, tal como nos dos documentos anteriormente referidos. São textos abertos, por vezes vagos, que deixam ao cuidado dos países signatários a sua aplicação. Todavia, isso está dependente das vontades que os diversos governos tenham. Pense-se nos atuais governos húngaro ou polaco, governos de cariz nacionalista e populista para se perceber bem como isso é esquecido em alguns estados europeus. José Manuel Durão Barroso, antigo presidente da Comissão Europeia, não hesita em afirmar que «é muito claro que um dos grandes desafios actuais dos europeus é encontrar um justo equilíbrio entre a identidade comum e a diversidade cultural» (Barroso 2013: 13).

Valério considera que não se pode restringir a cultura europeia a uma mera afirmação de que é uma «síntese da cultura grega antiga, do direito romano e da religião cristã», uma vez que os séculos mais recentes foram palco de profundas transformações na Europa (Valério 2010: 20). Essas transformações estão presentes em Judt quando partilha a opinião de que a Europa é «uma ideia, uma comunidade internacional pacífica e próspera de interesses partilhados e partes que colaboram; uma «Europa do espírito», dos direitos humanos, da livre circulação de bens, ideias e pessoas, de uma cooperação e unidade cada vez maiores» (Judt 2013: 15-16). Essa conceção de uma «Europa do espírito» aberta ao Outro de que Judt fala é corroborada por Martins:

> Como caracterizar a consciência que temos de nós próprios? Basta lermos as obras referenciais da cultura europeia para entendermos que estamos perante uma riquíssima encruzilhada de múltiplas influências – e se percebermos bem, as principais referências da nossa cultura comum possuem um cariz universalista. A *Bíblia*, a *Odisseia*, a herança de Sócrates e a obra de Platão e de Aristóteles, as *Confissões* de Santo Agostinho, *A Divina Comédia* de Dante, *O Elogio da Loucura* de Erasmo, *Guerra e Paz* de Tolstoi, *A Montanha Mágica* de Thomas Mann não são obras exclusivamente europeias, abrem caminhos que não se confinam a fronteiras fechadas ou a limites redutores. A cultura europeia, no seu sentido cosmopolita, paradoxal e heteredoxo, aponta, como vimos para a recusa de um eurocentrismo fechado. O reconhecimento da importância da pessoa humana (do grego "*prosopon*", que significa a máscara do teatro) põe a tónica na dignidade universal da pessoa humana e nas identidades colectivas como "pessoas de pessoas". Daí a importância do reconhecimento das diferenças e da valorização do diálogo entre culturas e civilizações, não como a oposição das diferenças, mas como o enriquecimento mútuo» (Martins 2013: 286).

A abertura ao Outro está implícita no pensamento de Moura quando este considera que «A identidade europeia é dinâmica e vive de um conjunto de equilíbrios em permanente reajustamento, entre unidade e diversidade» (Moura 2013: 61). Esse jogo é evidente na articulação de políticas nacionais com outras de âmbito supra-nacional, como são o caso das provenientes da Comissão Europeia e do Parlamento Europeu.

A diferença é algo que a Europa deve valorizar. Esta afirmação vai ao encontro do pensamento de Bauman quando este considera ser a diferença uma característica e uma mais-valia para a Europa:

> A herança actualmente concebida da Europa para o futuro do mundo é a sua capacidade (longe de ser perfeita, mas a crescer implacavelmente) para viver, de forma permanente e benéfica, com a diferença cultural: rentável para todos os lados, não *apesar* das suas diferenças, mas *graças* a elas. A Europa pode oferecer ao planeta globalizado o seu know-how sobre alcançar a unidade ao mesmo tempo que se deixa para trás antagonismos ossificados, a sua experiência na conceção e cultivo do sentimento de solidariedade, a ideia de interesse comum e a imagem de uma missão partilhada – não através do denegrir da variedade cultural e não com a intenção de a sufocar, mas através da sua promoção ao posto de algo com valor incontestável e com a intenção de protegê-la e cultivá-la. A Europa apendeu (e continua a aprender) a arte de transformar a diferenciação cultural de uma desvantagem para a convivência num recurso vantajoso para ela – uma arte de que o nosso planeta precisa de mais do que qualquer outra, uma verdadeira *meta-arte*, cuja posse permite o desenvolvimento e aquisição de todo o resto das artes salva-vidas e de suporte de vida (Bauman 2014: 344-345).

Essa é igualmente a opinião de Gadamer, mas não o impede de deixar um alerta para a necessidade de ser preservada essa característica da Europa:

> A Europa tem a experiência histórica mais rica, pois possui no espaço mais reduzido a maior diversidade e um pluralismo de tradições linguísticas, políticas, religiosas e étnicas, que tem de controlar desde há muitos séculos. A tendência actual para a unificação e a erosão de todas as diferenças não deve levar ao erro de que o enraizado pluralismo das culturas, das línguas e dos destinos históricos pode ou deve ser realmente reprimido (Gadamer 2009: 48).

Também Friedman subscreve a ideia de Gadamer e Bauman ao afirmar que «A Europa está dividida por fronteiras onde as nações, as religiões e as culturas se encontram e se misturam» (Friedman 2015: 18). Esta noção é muitas vezes posta em causa por ideias nacionalistas, xenófobas, racistas ou populistas que nos últimos anos têm ganho alento devido ao processo de globalização e das migrações provenientes do exterior da Europa. A acompanhar Gadamer e Bauman nesse pensamento está Barroso para quem «A Europa de hoje é uma sociedade de culturas, tradições, crenças e convicções diferentes. A identidade europeia tem de integrar esta realidade e tornar-se inclusiva e não exclusiva» (Barroso 2013: 12). O mesmo autor lança um apelo à Europa ao considerar que «É muito claro que um dos grandes desafios actuais dos europeus é encontrar um justo equilíbrio entre a identidade comum e a diversidade cultural» (Barroso 2013: 13). Como vimos anteriormente a identidade permite a diversidade pois é dinâmica ao ser, por exemplo, concêntrica e dessa forma inclusiva na sua diversidade. Gadamer não hesita em considerar que a enorme quantidade de

diferenças existentes entre os europeus é algo que a Europa preservou, que transformou em mais-valia, e pode oferecer ao mundo:

> Viver com o Outro, viver como o Outro do Outro, eis a tarefa humana fundamental, que se impõe tanto à escala grande como à mais pequena. Assim como aprendemos a viver Um com o Outro quando crescemos e entramos na vida, segundo a expressão usual, assim também o mesmo se passa com as grandes formações da humanidade, com os povos e os Estados. Nisto a Europa tem a vantagem especial de ter podido e devido aprender mais do que outros países a viver com os outros, mesmo quando os outros são diferentes.
> Eis aí, em primeiro lugar, a pluralidade de línguas europeias, em que o Outro se aproxima na sua alteridade. Esta vizinhança do Outro concerne-nos em toda a sua diferença. O Outro do vizinho não é apenas a diferença tímida a evitar, é também a diferença que convida e contribui para o encontro connosco mesmos. Todos somos Outros, todos somos nós mesmos.
> (…) é «a convivência de diversas culturas e línguas, de religiões e confissões, que nos sustenta. (…) a vizinhança do Outro num espaço reduzido, a igualdade do Outro num espaço ainda mais restrito afiguram-se-me aqui como uma verdadeira escola (Gadamer 2009: 25-26).

Basta que se olhe para um mapa político, ou linguístico, europeu para se ter uma ideia precisa do que Gadamer refere. Pode-se inclusivamente acrescentar ao seu raciocínio o facto de no pequeno espaço europeu conviverem diferentes alfabetos – grego, latino, cirílico – ou diferentes religiões, não com carácter minoritário mas sim maioritário – católicos, protestantes, muçulmanos. Bauman também subscreve, no capítulo "Tornar o planeta acolhedor para a Europa" (2013), a ideia expressa por Gadamer:

> Na Europa, como em nenhum outro lugar, "o Outro" esteve e estará sempre perto, sempre à vista, a uma pequena distância; o Outro é, metafórica e até mesmo literalmente, o vizinho da porta do lado. Apesar da alteridade e das diferenças que os distinguem, os europeus não podem deixar de negociar esta vizinhança. O cenário europeu, marcado pelo "multilinguismo", pela vizinhança próxima do Outro e atribuição de igual valia ao Outro num espaço bastante limitado", pode ser visto como uma escola que ensine ao resto do mundo as técnicas e a sabedoria cruciais que fazem a fronteira entre a sobrevivência e a extinção. A "tarefa da Europa" é, na opinião de Gadamer, adquirir e partilhar a arte de aprender uns com os outros. Gostaria de acrescentar: é esta a missão da Europa, ou mais precisamente a *sina* da Europa, que aguarda ser integrada e transformada no seu *destino*» (Bauman 2013: 353).

A ideia de convivência com o Outro é entendida por Giddens, no livro *A Europa na Era Global* (2007), como algo em que «Os «outros» têm de existir, mas isso não implica que as relações com os outros tenham de ser hostis ou definidas por via do antagonismo» (Giddens 2007: 259). Isso foi algo que aconteceu ao longo da história europeia. Pense-se na relação com o islão ou com o protestantismo e rapidamente se perceberá o que Giddens afirma. Rainer Maria Rilke reflete, no livro *Cartas a um jovem poeta* (2014), sobre o receio relativamente ao Outro:

> Mas o medo perante o inexplicável não tornou só mais pobre a existência do indivíduo, também as relações de ser humano a ser humano foram limitadas por ele e ao mesmo tempo trazidas do leito do rio das infinitas possibilidades para uma margem inculta onde nada se passa. Porque não é só a preguiça que faz com que as relações humanas sejam tão indescritivelmente monótonas e sem renovação de caso para caso, é o receio ante qualquer espécie de experiência nova, imprevisível, de que não se crê estar à altura. Mas só quem está disposto a tudo, quem nada exclui, nem mesmo o mais enigmático, poderá viver a relação com o outro como algo de vital e esgotar a sua própria existência até ao fundo (Rilke 2014: 65-66).

De igual forma, Giddens alerta para o facto de «Dada a ampla variação das culturas humanas, não é surpreendente que as pessoas provenientes de uma cultura achem frequentemente difícil aceitar as ideias ou o modo de comportamento das pessoas de uma diferente» (Giddens 2010: 25). Gadamer recorda que «Tolerar o outro não significa em absoluto perder a plena consciência do seu irrenunciável ser. O que capacita para a tolerância é antes a própria força, sobretudo a força da própria certeza da existência» (Gadamer 2009: 49). Para se admitir o Outro, o diferente, não se tem de abdicar de quem se é. É nesta dialética que se joga a tolerância, a fraternidade entre diferentes. Judt considera que a noção de diferença está bem presente naquilo que hoje os europeus são. Essa consciência é fundamental para o seu próprio autoconhecimento:

> Numa época de transição e reorganização demográfica, os europeus de hoje são mais numerosos e heterogéneos do que nunca. Qualquer descrição da sua condição comum na alvorada do século XXI tem de partir do reconhecimento dessa diversidade, traçando o mapa com os contornos por vezes sobrepostos e as fendas da identidade e da experiência europeias (Judt 2009: 843).

Essa aceitação e interiorização da diferença como elemento identitário europeu é vista por Hersant como algo oposto à uniformização cultural:

> A diversidade dos costumes, dos saberes práticos e do folclore faz-nos ver o Velho Continente como um mosaico de microespaços. Ao tomarem consciência desta variedade que lhes enriquece o património, os Europeus arriscam-se sem dúvida a ceder ao chauvinismo carnavalesco, ou ao relativismo cultural que coloca os produtos do artesanato no mesmo plano que as catedrais. Mas, ao afirmarem a sua policultura, ao menos estarão mais bem armados para resistir ao tecnicismo nivelador e à estandardização que os ameaçam (Hersant 2004: 81).

Esta opinião é subescrita por Gadamer que considera ser a diferença, a diversidade, um elemento identitário europeu:

> uma das características fundamentais da Europa é a diferenciação entre filosofia, religião, a arte e a ciência. Ela surgiu na cultura grega e formou a unidade cultural greco-cristã do Ocidente.

> Não é esta, sem dúvida, a única diferença que caracteriza a Europa. Há outras distinções que contribuem para a ulterior diferenciação da cultura europeia. Quando olhamos para a tradição cultural greco-cristã, temos imediatamente consciência de uma diferença fundamental dentro desta tradição: a diferença entre Oriente e Ocidente. É evidente que esta diferença tem como pano de fundo a queda do Império Romano. Em relação com a desintegração política do Império Romano nas duas metades de Oriente e Ocidente está a divisão da Igreja, que originou dentro do cristianismo duas Igrejas cristãs separadas, a chamada Igreja ortodoxa grega e a Igreja católica romana. No entanto, parece-me que esta separação define exactamente a unidade cultural europeia (Gadamer 2009: 32-33).

Perante este raciocínio de Gadamer, constata-se que nem sempre assim foi e como tal a identidade europeia na sua relação com a diferença foi-se alterando ao longo dos séculos. A arte, ou a ciência, durante parte da sua história esteve ligada à religião numa posição de submissão. Atente-se, por exemplo, no pensamento do polaco Copérnico ou do italiano Galileu e na subsequente reação hostil do poder religioso para com eles.

No processo de construção de uma identidade coletiva oficial para a UE, a identidade assume um papel legitimador. A proliferação de simbologia, uma política cultural emergente e o euro, são exemplos do reforço institucional feito nos últimos anos visando a construção dessa identidade. A propósito de identidades coletivas, Delanty considera, no artigo "Is There a European Identity" (2003), que essas identidades assumem a forma de imaginários culturais e, como tal, a identidade europeia é um processo de autorreconhecimento ao existir como uma constelação de diversos elementos. O conceito de identidade europeia sugere que são expressas correntes cosmopolitas da sociedade contemporânea, como por exemplo a noção de unidade na diversidade. Desta forma evita-se uma excessiva preocupação com a unidade em favor de uma orientação para a diversidade ao sustentar-se que a unidade só pode consistir no reconhecimento da diversidade (Delanty 2003: 76-84). Essa mesma diversidade é referida no discurso de José Manuel Durão Barroso intitulado "O património cultural europeu: uma identidade aberta e multifacetada" (2014), efetuado na entrega do Prémio Europeu Helena Vaz da Silva:

> E quando falo de cultura europeia quero sublinhar a noção de «diversidade», porque é necessário afirmar claramente que a identidade europeia não se vê como uma identidade de unicidade mas de diversidade. É, de facto, uma identidade aberta e não contra outras. É uma identidade de muitas identidades. Especialmente numa altura em que, em algumas partes da Europa, se ouvem discursos nacionalistas extremistas, discursos com um carácter identitário e muitas vezes agressivo, discursos que apelam que nos fechemos ao exterior e que ergamos novos muros, é necessário dizer que não é dessa identidade que falamos quando falamos de identidade cultural. A nossa identidade é uma identidade aberta, é uma identidade de relação com os outros (Barroso 2014: s/p).

Esta visão pode ser entendida à luz da relação com o Outro que a Europa sempre teve. Inicialmente com o Outro localizado na margem oposta do Mediterrâneo, mais tarde com o Outro proveniente da sua fronteira leste, presentemente com o Outro oriundo dos mais diversos locais e que aflui à Europa por diversos motivos. Com todos eles a Europa enriqueceu-se culturalmente. Bauman, na mesma ótica de Barroso, acrescenta:

> Na Europa, como em nenhum outro lugar, "o Outro" esteve e estará sempre perto, sempre à vista, a uma pequena distância; o Outro é, metafórica e até mesmo literalmente, o vizinho da porta do lado. Apesar da alteridade e das diferenças que os distinguem, os europeus não podem deixar de negociar esta vizinhança. O cenário europeu, marcado pelo "multilinguismo", pela vizinhança próxima do Outro e atribuição de igual valia ao Outro num espaço bastante limitado", pode ser visto como uma escola que ensine ao resto do mundo as técnicas e a sabedoria cruciais que fazem a fronteira entre a sobrevivência e a extinção (Bauman 2013: 353).

Neste pensamento de Bauman pode-se depreender que o papel da Europa como «farol do mundo», como exemplo de convivência entre diferentes, pode ser entendido quase como se fosse um seu desígnio, nomeadamente numa época tão atribulada como a presente.

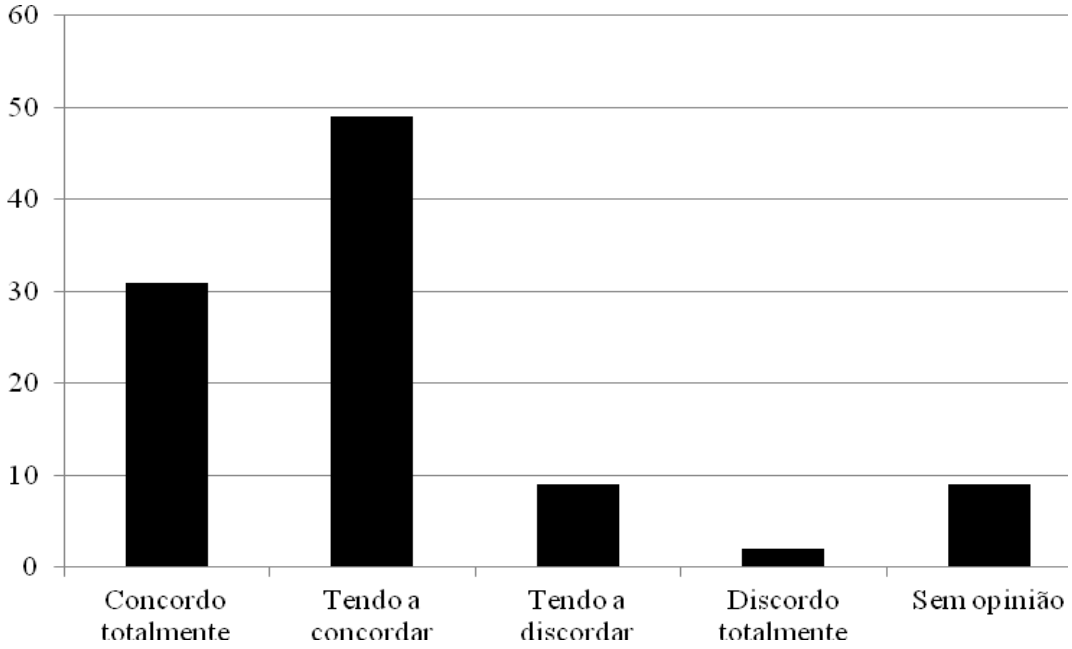
Quando se fala de diversidade cultural não só se fala das diferenças culturais existentes entre as pessoas – como a linguagem, usos, costumes e tradições –, mas também da forma como as sociedades se organizam, a sua conceção da moral e da religião, etc. A diversidade de culturas é encarada muitas vezes como uma ameaça, e outras vezes como uma oportunidade que abre novos horizontes sobre a dimensão humana e sobre a sua capacidade criadora. Douglas Murray, no livro *A Estranha Morte da Europa* (2018), considera:

> Tal como a maior parte das culturas têm coisas boas e interessantes a dizer por si mesmas, todas têm também algumas coisas más e desagradáveis. E enquanto as positivas podem ser sublinhadas e exageradas desde o início, quaisquer coisas negativas levam anos a admitir, se chegam a ser admitidas (Murray 2018: 58).

Sendo assim, as culturas podem ser vistas como um elemento perturbador ou como um fator de enriquecimento, isto é, podem ser vistas como um foco de tensões e conflitos ou como uma fonte estimulante de descobertas. Na Europa isso foi evidente quando esta se enriqueceu culturalmente através do relacionamento com a cultura Árabe, nomeadamente com o trabalho desenvolvido por Adelardo, ou durante o Califado de Córdoba no qual esta cidade tornou-se uma das mais importantes da Europa em termos culturais com a presença de muitos estudiosos de diferentes proveniências e culturas.

Para conseguir lidar com as distintas identidades, crenças e línguas europeias, a Comissão Europeia tem desenvolvido vários programas com a finalidade de incentivar um maior diálogo intercultural. Contudo, Pilar Damião de Medeiros, no capítulo "Discursos intelectuais e o imaginário social europeu" (2014), refere que não é só no plano institucional que isso deve ocorrer, salientando a importância dos intelectuais europeus neste esforço, devendo estes enfatizar a noção de «unidade na diversidade» (Medeiros 2014: 73). Mas será que este pensamento está circunscrito a alguns pensadores ou estará igualmente presente nos europeus? Importa averiguar se a diversidade da cultura europeia a torna singular, e se lhe confere valor acrescido. Interrogados os europeus a este respeito, o resultado obtido está expresso no gráfico 3.

Gráfico 3: É a diversidade da cultura europeia que a diferencia e lhe dá um valor particular (% - UE)

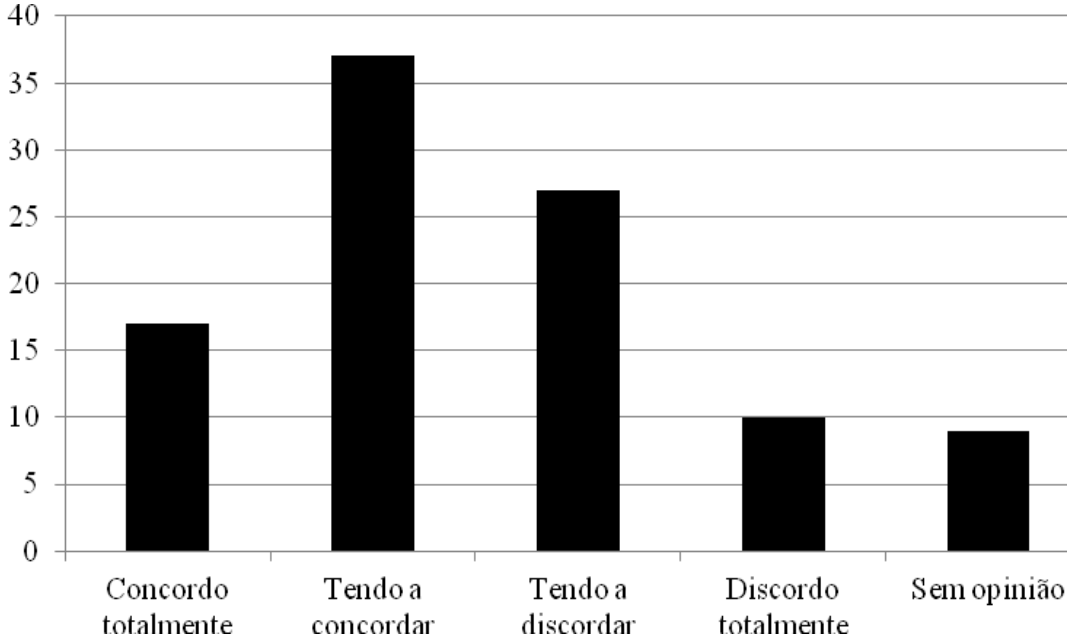


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

Dos inquiridos, 31% concorda totalmente, 49% tende a concordar, 9% tende a discordar, 2% discorda totalmente, e 9% não tem opinião. Constata-se que 80% dos inquiridos atribuem à diversidade um papel relevante como característica da Europa. Perante este resultado, verifica-se que 80% dos europeus concordam, ou tendem a concordar, com a importância da diversidade da cultura europeia. Mas estes dados permitem tirar uma outra ilação. Para responderem afirmativamente, aqueles europeus tiveram que admitir a existência de uma cultura europeia. Isso está subentendido para poderem responder à questão colocada.

No entanto, quando inquiridos sobre o facto da diversidade ser um obstáculo à identidade europeia, os europeus manifestaram-se da forma que o gráfico 4 revela:

Gráfico 4: Não há uma cultura europeia comum porque os países europeus são muito diferentes entre si (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

Verifica-se que 17% dos inquiridos concorda totalmente, 37% tende a concordar, 27% tende a discordar, 10% discorda totalmente, e 9% não tem opinião. Por outras palavras, 54% concorda e 37% discorda. Estes dados contradizem a ideia exposta pelo gráfico anterior, o qual mostra que a diversidade da cultura europeia era um elemento distintivo da cultura europeia. A maioria dos europeus considera a diversidade como sendo um entrave à identidade europeia. Estes diferentes resultados poderiam ser eventualmente explicados caso o inquérito tivesse sido realizado em anos diferentes e de alguma forma distantes. Contudo, os valores referem-se ao mesmo inquérito e, como tal, ao contradizerem-se revelam que os europeus não possuem uma opinião que se possa tomar como indicativa do seu sentimento. Todavia, talvez se possa admitir que o facto de se sentirem mais ligados aos seus países do que à ideia supra-nacional de Europa possa ter interferido nas respostas pois as diferenças entre os diversos países europeus são visíveis, a começar na língua, passando pela religião e terminando na herança cultural. Certamente que não será difícil à primeira vista perceber mais diferenças do que semelhanças entre, por exemplo, italianos e suecos.

A faculdade de entre a diferença se encontrar a igualdade é lembrada por Riemen quando este recorre ao pensamento de Max Scheler sobre o facto dessa noção de igualdade decorrer da base religiosa judaico-cristã:

> [Max Scheler no seu livro de 1912, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen] Segundo Scheler, a cultura europeia é uma cultura de igualdade; a ideia de que somos todos iguais e de que temos direitos iguais está profundamente enraizada. Na tradição judaico-cristã, a igualdade consiste em sermos iguais perante Deus: independentemente do que possuímos, acabaremos por ser julgados por Deus, e o único critério será a rectidão da nossa vida (Riemen 2012: 28-29).

Apesar das diferenças, no final somos todos iguais. Essa noção de que a essência é o que mais conta está subjacente ao pensamento de Scheler recuperado por Riemen. No entanto, a noção de igualdade enfrentou ao longo dos tempos uma mutação conceptual que a leva, atualmente, a só se poder «exprimir no domínio material. Surgiu um novo ideal de igualdade, relacionado com o socialismo em ascensão e com o impulso para uma maior democratização: a justiça social, a igualdade de oportunidades, a universalidade do direito de voto» (Riemen 2012: 29). Pode-se dizer que esta alteração acompanhou a progressiva secularização da Europa e a conquista dos mais diversos direitos.

A diversidade cultural, a diferença, está presente em termos institucionais na Europa, conforme se viu através da *Declaração de Wroclaw* onde os ministros da cultura europeus a destacaram como elemento de coesão social da Europa. Apesar deste documento, já anteriormente, em 1954, o Conselho da Europa tinha aprovado, em Paris, a *Convenção Cultural Europeia*. No seu artigo 1.º lê-se que «Cada uma das Partes Contratantes tomará as medidas adequadas para salvaguardar e fomentar o desenvolvimento da sua contribuição para o património cultural comum da Europa», e o seu artigo 2.º refere:

> Cada uma das Partes Contratantes procurará, na medida do possível:
> a) Promover entre os seus nacionais o estudo das línguas, da história e da civilização das outras Partes Contratantes e conceder-lhes no seu território facilidades com vista ao desenvolvimento de tais estudos;
> b) Envidar esforços para desenvolver o estudo da sua língua ou línguas, da sua história e da sua civilização no território das outras Partes Contratantes e facultar aos respectivos nacionais a possibilidade de continuar tais estudos no seu território (Conselho da Europa s/p: s/d).

Verifica-se que, em termos institucionais, essa assunção da diversidade da cultura europeia está assumida através de diferentes documentos. De acordo com o raciocínio de Touraine:

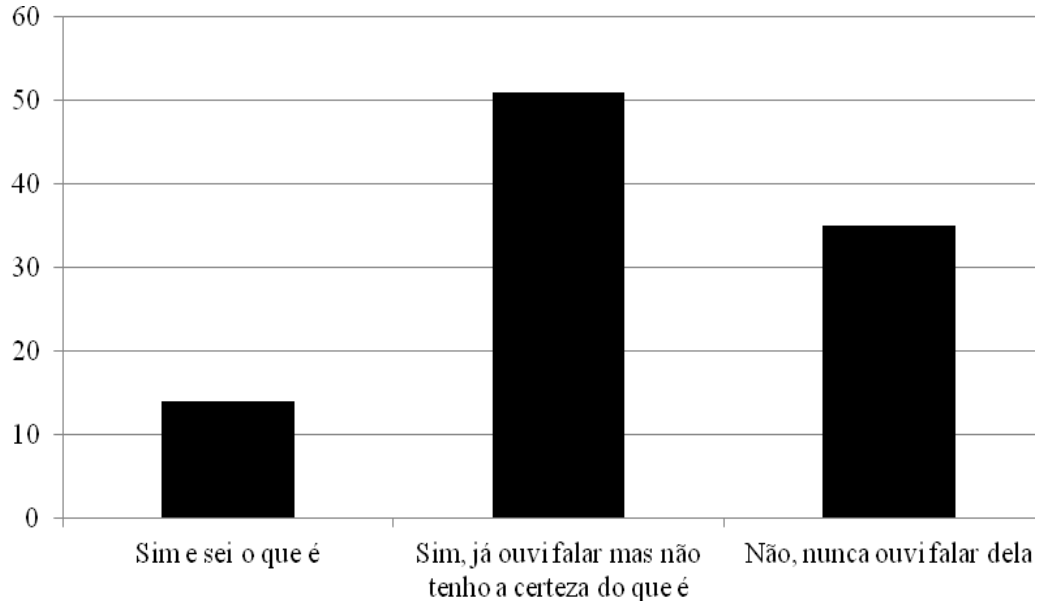
> Os direitos culturais não incidem unicamente sobre a protecção de uma herança ou a diversidade das práticas sociais; eles obrigam a reconhecer, contra o universalismo abstracto das Luzes e da democracia política, que cada um, individual e colectivamente, pode construir condições de vida e transformar a vida social em função da sua maneira de combinar os princípios gerais da modernização e das «identidades» particulares (Touraine 2005: 170).

Além da *Declaração de Wroclaw* e da *Convenção Cultural Europeia*, também a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* representa um progresso da Europa na afirmação da sua diversidade. Neste documento pode ler-se:

> Os povos da Europa, estabelecendo entre si uma união cada vez mais estreita, decidiram partilhar um futuro de paz, assente em valores comuns.
> Consciente do seu património espiritual e moral, a União baseia-se nos valores indivisíveis e universais da dignidade do ser humano, da liberdade, da igualdade e da solidariedade; assenta nos princípios da democracia e do Estado de direito. Ao instituir a cidadania da União e ao criar um espaço de liberdade, de segurança e de justiça, coloca o ser humano no cerne da sua acção.
> A União contribui para a preservação e o desenvolvimento destes valores comuns, no respeito pela diversidade das culturas e das tradições dos povos da Europa, bem como da identidade nacional dos Estados-Membros e da organização dos seus poderes públicos aos níveis nacional, regional e local; procura promover um desenvolvimento equilibrado e duradouro e assegura a livre circulação das pessoas, dos bens, dos serviços e dos capitais, bem como a liberdade de estabelecimento (Jornal Oficial das Comunidades Europeias 2000: C 364/8).

Ferreira salienta a esse respeito que é com a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* «que, pela primeira vez na História da União Europeia, se inclui num texto único o conjunto dos direitos cívicos, políticos, económicos e sociais dos cidadãos europeus, assim como de todas as pessoas residentes em território da União» (Ferreira 2014: 167-168). Aquele documento é deveras importante ao definir quais as linhas condutoras da Europa, tendo a enorme valia de, tal como os restantes, não ter sido imposto pela força das armas. Quando interrogados sobre a familiaridade com a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, as respostas dos europeus estão traduzidas no gráfico 5.

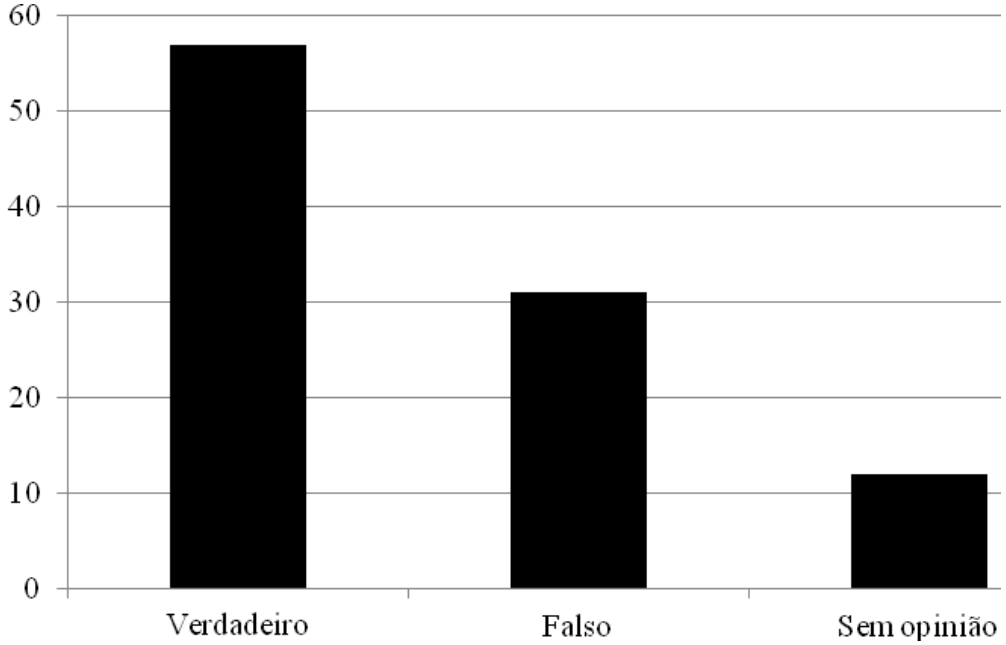
Gráfico 5: Está familiarizado com a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Flash Eurobarometer 416 – Report – The Charter of Fundamental Rights of the European Union (2015)

A esmagadora maioria dos inquiridos, sensivelmente 7 em cada 10 indivíduos, está familiarizado com a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* (inquiridos, 14% afirmaram que estão familiarizados e que sabem do que trata, 51% já ouviu falar mas não sabe bem do que se trata). No entanto, metade dos inquiridos, apesar de já ter ouvido falar dela, não sabe o que ela é. Nunca ouviram falar da *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* 35% dos inquiridos. Estes valores não deixam de ser preocupantes uma vez que 15 anos distam entre a assinatura do documento e a data do inquérito. Este intervalo de tempo deveria ter sido suficiente para que a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia* estivesse mais presente na mente dos europeus. O relacionamento entre os cidadãos e as instituições europeias, e entre estas e aqueles deveria ser mais comunicativo para que legislação tão importante com esta fosse mais conhecida. Quando interrogados sobre o âmbito da aplicação da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, os europeus inquiridos pronunciaram-se da forma exposta pelo gráfico 6.

Gráfico 6: A Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia aplica-se a todos os Estados-membro, incluindo em assuntos de competência nacional (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Flash Eurobarometer 416 – Report – The Charter of Fundamental Rights of the European Union (2015)

Pouco mais de metade dos inquiridos, 57%, considera a afirmação verdadeira, 31% consideram-na falsa e 12% não tem opinião sobre o assunto em causa. Mais uma vez se pode dizer o que foi mencionado a respeito do quadro anterior. Verifica-se que o desconhecimento em termos de matérias legais é, de alguma maneira, elevado. Além disso, se se pensar que 31% afirma ser falsa a frase, pode-se presumir que o seu entendimento sobre a UE deveria ser maior. É um documento que se refere à UE e cuja aplicação é para todos os países que dela fazem parte. Não se fala de algo que poderia ser alvo de eventuais exceções, mas sim dos direitos extensíveis a todos os cidadãos do Estados que fazem parte da UE.

Lidar com a diversidade envolve a prática da tolerância. Pode-se pensar que a tolerância, o reconhecimento do Outro como igual, e a manutenção de uma sã convivência com ele, implica que tudo se permita. Segundo Marques, esse pensamento não corresponde à verdade:

> O reconhecimento da diferença e o respeito por outras entidades, devem distinguir-se da presunção apriorística do seu nivelamento. Essas diversas identidades são potencialmente iguais na sua natureza intrínseca, mas não quer dizer que sejam iguais face aos valores e princípios do humanismo e dos direitos fundamentais das pessoas: uma minoria que, em nome da tradição ou da religião, impõe um estatuto de subalternidade e submissão às mulheres – quanto ao vestuário, ao quotidiano, ao casamento, à carreira profissional, etc. – ou pratica a excisão nas raparigas, não cabe em sociedades pluralistas e democráticas; uma minoria que quer impor práticas teocráticas de governação, de aplicação da justiça, de convivência social,

> negadoras de princípios fundamentais a essas sociedades democráticas – como o da liberdade de expressão e o da laicidade –, põe em causa a coesão das mesmas; minorias que não se sujeitam às regras elementares da cidadania e do civismo, que recusam a herança da evolução civilizacional ocidental – digamos assim para facilitar – nas sociedades que as acolhem, sujeitam-se à exclusão e não podem vitimizar-se.
> A defesa do entendimento e da convivência entre as diferenças – culturais, étnicas, civilizacionais – numa perspectiva humanista, não implica a atitude angelical de se iludir o carácter intrinsecamente conflitual, no decurso da história, das relações intercivilizacionais (Marques 2014: 166-167).

A liberdade que Marques fala é definida por Benjamin Constant, no livro *A liberdade dos antigos comparada com a dos modernos* (2016), da seguinte forma:

> É o direito de cada qual ser sujeito apenas às leis, de não poder ser detido, encarcerado ou condenado à morte, nem ser maltratado de qualquer forma por efeito da vontade arbitrária de um ou vários indivíduos. É o direito de cada qual exprimir a sua opinião, escolher e exercer a sua actividade, dispor da sua propriedade, mesmo de abusar dela; de ir e vir sem necessidade de uma autorização ou sem necessidade de indicar os motivos das suas deslocações. É o direito de cada qual se reunir com outros indivíduos, para tratar de interesses comuns, para professar o culto que desejam ou simplesmente para passar os dias e as horas da maneira mais adequada às suas inclinações ou fantasias. Enfim, é o direito de cada qual influir na administração do governo, seja pela designação de todos ou de alguns funcionários, seja pela apresentação de representações, de petições, de requerimentos que as autoridades são mais ou menos obrigadas a considerar (Constant 2016: 5-6).

Certamente que outras definições poderiam ser referidas, mas esta é particularmente reveladora do espírito subjacente ao conceito de liberdade. José Maria Rodrigues da Silva é de opinião, em *Um Paradigma para a Europa ou para o Mundo?* (2014[a]) que a secularização da Europa é fundamental para que a liberdade, nos moldes definidos por Constant, possa existir:

> Sem o laicismo, sem a possibilidade de escolher entre o que é de César e o que é de Deus, não pode haver liberdade de expressão nem liberdade de pensamento pois o próprio pensamento corre o risco de ser herético e presumido (Silva 2014[a]: 71).

Apesar de não contradizer o pensamento de Silva, Bauman recorda que, numa altura em que a secularização não imperava na Europa, a tolerância religiosa era promovida pela República das Duas Nações[16]. Enquanto a parte ocidental da Europa conhecia a guerra decorrente dos movimentos religiosos cristãos da Reforma e Contra-Reforma, na República das Duas Nações, católica, era promovida a tolerância sobre as minorias étnicas, linguísticas e religiosas. Este exemplo cessou quando a República das Duas Nações foi repartida pelos

[16] A República das Duas Nações existiu entre 1569 e 1795. O seu território incluía a Polónia, Lituânia, Bielorrússia, Letónia, e partes da Ucrânia, Estónia e Rússia.

Impérios russo e alemão, assim como pelo ataque ao catolicismo efetuado pelas igrejas Cristã Ortodoxa e Luterana, as duas igrejas dos impérios que dividiram entre si a República das Duas Nações (Bauman 2014: 345-346). A tolerância não era compreendida da mesma forma por diferentes igrejas cristãs. Se se comparar aquela altura com a presente, tem-se um exemplo concreto de como as identidades não são imutáveis. Hoje, todas aquelas igrejas são defensoras e promotoras da tolerância entre os vários seres humanos.

Se Bauman olhou para a relação com o Outro intra-europeu, e num período temporal distante dos nossos dias, Penninx e Martiniello, no capítulo "Processos e Políticas (locais) de integração: estado do conhecimento e ilações" (2010) analisam a relação que se estabelece com o Outro tendo como objeto de análise o comportamento face à presença de imigrantes provenientes do exterior das fronteiras da Europa:

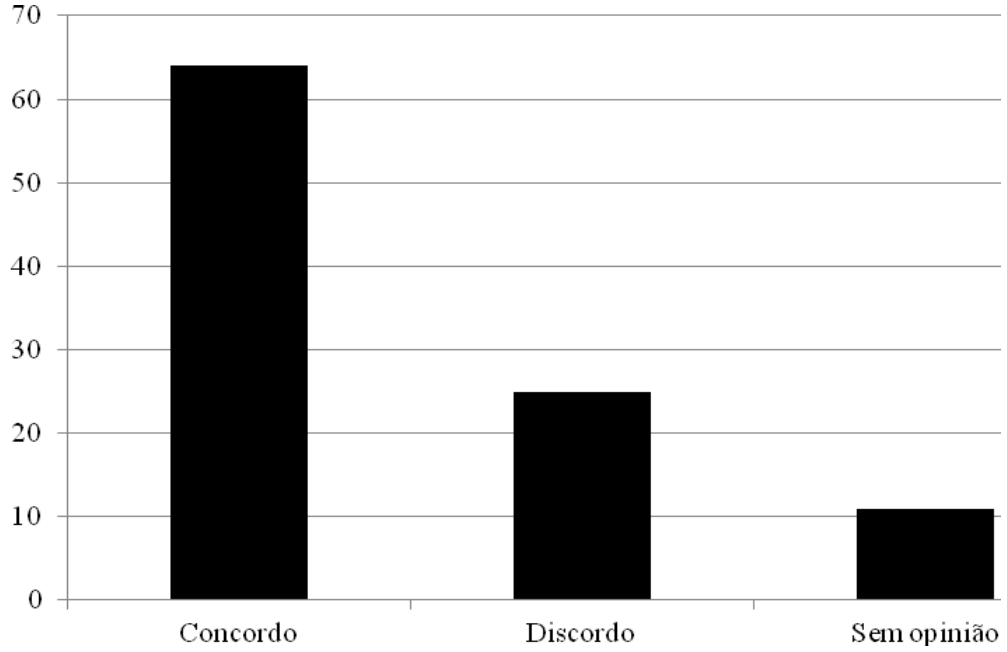
> Os recém-chegados a uma sociedade são frequentemente considerados como o caso clássico do Outro, aquele que não pertence. (…)
> A forma como o Outro ou o Forasteiro é construído pode assentar em diversos elementos: no estatuto legal ("estrangeiros"); na aparência física ("raça"); em diferenças culturais e religiosas, reais ou aparentes; em características de classe; ou em qualquer combinação destes elementos. Estas construções têm consequências nas relações interpessoais e colectivas, dando origem a *in-groups* e *out-groups*. Podem expressar-se através de práticas discriminatórias e podem conduzir a uma deterioração das relações interétnicas e a um enfraquecimento da coesão social ao nível das comunidades, das cidades ou dos Estados. A alteridade também pode ser explorada politicamente, como no caso de movimentos ou partidos anti-imigração. Existem vários exemplos deste tipo de partidos dentro da União Europeia, como o Vlaams Belang (Interesse Flamengo) na Bélgica, o British National Party (Partido Nacional Britânico) no Reino Unido, o Freiheitliche Partei Österreichs (Partido da Liberdade) na Áustria, e a Lega Nord (Liga do Norte) em Itália.
> A partir do momento em que se instalam, os imigrantes vêem-se obrigados a assegurar um lugar na nova sociedade, não só no sentido físico (uma casa, um emprego e um ordenado, acesso aos equipamentos de educação e de saúde) como também no sentido social e cultural. Os recém-chegados podem aspirar ao reconhecimento na nova sociedade e à aceitação com base nas suas diferenças ou apesar delas, sobretudo nos casos em que se vêm a si mesmos como diferentes e são vistos pela sociedade de acolhimento como física, cultural e/ou religiosamente "diferentes" (Penninx e Martiniello 2010: 129-130).

O surgimento desses partidos anti-imigração que Penninx e Martiniello falam, é explicado por Carlos Gaspar, no artigo "O Declínio Europeu" (2014):

> O declínio da autoridade, a diluição dos valores tradicionais e as "políticas fracturantes" passaram a ser o pão nosso de cada dia nos países ocidentais que competem entre si para reconhecer cada vez mais direitos a um número cada vez maior de minorias étnicas, religiosas ou sexuais. Os equívocos da "multiculturalidade", uma ideologia perversa que serve para legitimar práticas arcaicas de comunidades primitivas em nome do respeito pela diversidade, somados aos frequentes fracassos das políticas de integração, estão na origem de movimentos racistas e populistas cada vez mais violentos que põem em causa a coesão social (Gaspar 2014: 34).

Um pouco por toda a Europa o crescimento de movimentos populistas é uma realidade. Tal acontecimento afeta a forma como os europeus olham e lidam com o Outro. Interrogados sobre o aparecimento desse tipo de forças políticas, os inquiridos responderam da forma que o gráfico 7 revela.

Gráfico 7: O aumento de partidos políticos populistas em protesto contra as elites tradicionais políticas em vários países da Europa é um assunto que deve causar preocupação (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 467 – Report – Future of Europe (2017)

A maioria dos inquiridos, 64%, considera que o aparecimento desse tipo de partidos populistas é um tema que deve causar preocupação. Opinião contrária tem 25% dos indivíduos, e 11% deles não exprimem opinião. Estes dados são indicativos de uma quantidade expressiva de europeus que defende a diversidade, a pluralidade, a liberdade e a tolerância e, como tal, avessos àquela forma comportamental política. Todas estas características não se podem atribuir a partidos políticos populistas pois algumas, ou todas elas, não são subscritas pelo populismo. Mas por que razão é que aqueles partidos vão paulatinamente ganhando espaço na Europa? O surgimento e crescimento do populismo em solo europeu são descritos por Appadurai nos seguintes termos:

> em muitas bolsas populistas da Europa, existe um cansaço da própria democracia e este cansaço é a base do êxito de líderes que prometem revogar todas as componentes liberais, deliberativas e inclusivas das suas versões nacionais de democracia. (…)
> Existem três formas em que hoje a sensação de estar farto da própria democracia tem uma lógica e um contexto diferentes. A primeira é que a propagação da Internet e da comunicação

> social a sectores crescentes da população e a disponibilidade de mobilização, propaganda, construção de identidade e busca de parceiros baseada na Net criou a ilusão perigosa de que todos podemos encontrar parceiros, aliados, amigos, colaboradores, prosélitos e colegas, seja lá quem formos e o que quer que queiramos. A segunda é o facto de cada estado-nação ter perdido terreno nos seus esforços para manter qualquer semelhança com soberania económica. O terceiro factor é que a difusão mundial da ideologia dos direitos humanos deu um apoio mínimo a estranhos, estrangeiros e migrantes em quase todos os países do mundo, ainda que enfrentem recepções agrestes e condições duras para onde quer que se desloquem. Estes três factos juntos aprofundaram a intolerância global pelo procedimento adequado, racionalidade deliberativa e paciência política, que os sistemas democráticos exigem sempre (Appadurai 2017: 24-25).

Entende-se, a partir do pensamento de Appadurai, que as tecnologias de informação, a globalização, a decadência do Estado-nação e a existência de legislação protetora dos direitos humanos estão na base do avanço do populismo. Mas esta análise não é assim tão linear. Na maioria dos países europeus, o populismo não é uma realidade. Sendo assim, o seu avanço também terá a ver com a situação interna de cada país, nomeadamente com fatores de corrupção, desilusão com a classe política, desemprego, falta de mobilidade social, etc.

Beck afirma que «Se a capacidade de assumir a perspetiva dos outros é a condição para o surgimento de uma democracia europeia, então necessitamos de uma campanha de alfabetização cosmopolita para a Europa» (Beck 2014: 101). A elevada abstenção que ocorre em eleições europeias, assim como em outras de âmbito nacional, revela um laxismo por parte dos europeus para com as instituições e o sistema democrático. Tal atitude pode conduzir a uma degradação da democracia pois esta resulta da participação dos cidadãos. Bordoni é de opinião que quando hoje falamos em democracia estabelecemos um paradigma que é traduzido da seguinte forma:

> Temos consciência de que a fórmula é apenas uma convenção, um rótulo formal que damos a algo com um significado mais abstrato e amplo, que contém tudo o que acreditamos ser correto, ótimo e funcional para a existência cívica. Algo que abrange liberdade, solidariedade, igualdade, respeito e observância do direito dos outros [respeito pelas minorias] (Bauman e Bordoni 2016: 165).

Por sua vez, Wolfgang Merkel salienta, no artigo "A Democracia Está em Crise?" (2015), que «quando os direitos civis de grupos étnicos e religiosos, de imigrantes ou de outras minorias estruturais são restringidos, a qualidade da democracia deteriora-se» (Merkel 2015: 14). Riemen subscreve o pensamento de Merkel ao escrever que «a democracia é a forma de governo que procura elevar os seres humanos, permitir-lhes pensar e ser livres» (Riemen 2016: 79-80). Pode-se dizer que sem democracia não existe liberdade.

Depreende-se que a relação com o Outro, assente na tolerância, pode ser exercida de forma oposta, sendo a intolerância é a sua palavra de ordem. Conforme escreve Umberto Eco no livro *Cinco Escritos Morais* (2015):

> A intolerância coloca-se antes de qualquer doutrina. Neste sentido, a intolerância tem raízes biológicas, manifesta-se entre os animais como territorialidade, assenta em reações emotivas muitas vezes superficiais – não suportamos os que são diferentes de nós, porque têm a pele de cor diferente, porque falam uma língua que não compreendemos, porque comem rãs, cães, macacos, porcos, alho, porque têm tatuagens…
> A intolerância com o diferente ou o desconhecido é tão natural na criança como o apossessar-se de tudo o que deseja. A criança deve ser educada para a tolerância a pouco e pouco, tal como é educada para o respeito pela prosperidade dos outros e, antes ainda, para o controlo do seu próprio esfíncter. Infelizmente, se todos chegam ao controlo do seu corpo, a tolerância continua a ser um problema de educação permanente dos adultos, porque na vida do dia a dia se está sempre exposto ao trauma da diferença (Eco 2015: 78).

Como tal, a tolerância deve ser promovida ao longo da vida, deve ser parte da educação ministrada desde os primeiros anos de vida. Para que tal aconteça, os adultos devem consciencializar de tal importância para o seu futuro e do das gerações vindouras. Na mesma linha de raciocínio de Eco, Riemen afirma que «Quem pretenda realmente ser humanista rejeita o fanatismo sob qualquer forma e pratica a «cortesia do coração» e a arte da conversa e do diálogo» (Riemen 2012: 55). É uma forma de explicar de forma concreta como se pode praticar a tolerância.

Um dos motivos que mais contribuiu para a intolerância atual, nomeadamente a religiosa, prende-se com o cristianismo. Essa é a opinião de Geary que alerta para o seguinte:

> a noção de uma herança cristã partilhada tem os seus problemas: distante o bastante das divisões históricas entre católicos e protestantes, ainda visíveis na Irlanda do Norte, ou entre ortodoxos e católicos no Balcãs, há a realidade inegável de que o cristianismo na Europa foi durante grande parte da sua história a fonte ideológica para o tipo de intolerância, repressão de mulheres e minorias e políticas iliberais que os europeus criticam no Islão dos nossos dias (Geary 2014: 22).

Pense-se nas Cruzadas, na Reconquista, na Inquisição, na Reforma, na relação com os judeus e com o rito cristão ortodoxo, e compreender-se-á o pensamento de Geary. Durante grande parte da sua história, o cristianismo foi fonte de conflito entre povos. Mas deve-se ter presente que em alguns dos casos mencionados por Geary, nomeadamente mais recentes como é o caso da Irlanda do Norte, associado a cada uma das formas de cristianismo aparece a ligação política e nacional. No caso citado, o lado independentista carrega consigo o catolicismo e o lado leal à coroa britânica, o anglicanismo. Será que sem a componente religiosa o conflito aconteceria? Não se pode responder com certeza absoluta a esta questão

mas pode-se colocá-la. Touraine, à semelhança de Geary, faz referência ao envolvimento religioso na questão da intolerância na nossa sociedade:

> Fechar a vida religiosa na esfera privada é o mesmo que impor uma concepção anti-religiosa ao conjunto da vida pública. É preciso, pelo contrário, enriquecer a vida pública com a diversidade das culturas. Mas como fazê-lo, quando a escola tem de ensinar o que une, isto é, sobretudo conhecimentos racionais, e não o que distingue e separa, e depende da subjectividade?
> Novas soluções só podem ser encontradas no reconhecimento de várias culturas, quer se trate de religião, de língua ou de vestuário. O pluralismo das culturas é uma necessidade num mundo em movimento acelerado. Nenhuma medida pode parar o nomadismo associado ao crescimento rápido das trocas internacionais. Na sociedade industrial, a combinação da democracia social com a democracia política constituída anteriormente tinha-se operado através de ideias como a luta contra a desigualdade. Nos nossos países onde produção, consumo e comunicação entraram igualmente na sociedade de massas, é mais difícil garantir a pluralidade cultural. E é inútil falar de tolerância, sobretudo quando coexistem crenças e representações do mundo que proclamam, cada uma por si, o valor universal (Touraine 2005: 185).

Esta posição de Touraine é, de alguma forma, enganadora para as religiões pois considera que ao cada uma delas reclamar para si a verdade, está a hostilizar as outras. Isso, conforme mencionado anteriormente, não corresponde à verdade. Basta que se pense nos diferentes encontros realizados pelos representantes máximos de várias religiões promovidos nos últimos anos pelo Vaticano. A tolerância e o respeito pelas outras confissões têm sido uma constante no diálogo inter-religioso, sobretudo a partir do Encontro de Assis em 1986 promovido pelo Papa João Paulo II. Desde essa altura que diversos têm sido realizados, nomeadamente, aquando deslocações efetuadas pelo Papa Francisco aos diferentes países em vários continentes.

A relação da Europa cristã com as outras religiões conheceu ao longo da História diversos períodos onde a tensão, ou conflito, esteve presente. Essa intolerância foi diversas vezes visível, por exemplo, na relação com os judeus e com consequências nefastas para a Europa. Esse é o pensamento de Steiner ao afirmar:

> absolutamente inseparável da queda da Europa na desumanidade, a partir da Shoah, está a designação cristã do judeu como deicida, enquanto herdeiro directo de Judas. É em nome da vingança sagrada do Gólgota que os primeiros *pogroms* varrem a Renânia na Idade Média. (…) Destes massacres ao Holocausto, o percurso é certamente complexo e por vezes subterrâneo, mas também é indubitável. O isolamento, a perseguição, a humilhação social e política do Judeu tem sido integrante da presença cristã, a qual foi axiomática, na grandeza e abjecção da Europa. Os campos de morte são fenómenos europeus localizados, por uma intuição monstruosa, no mais católico dos países europeus. Uma vez mais, os crucifixos escarnecem o perímetro de Auschwitz (Steiner 2013: 51).

Se antes foi com os judeus e outras minorias, atualmente a intolerância ocorre com a chegada de imigrantes à Europa, muitas vezes associada à questão religiosa ou a certas idiossincrasias da sociedade de origem. Sendo oriundos maioritariamente de países islâmicos, a intolerância que é praticada para com eles tem a questão islâmica como elemento preponderante. Contudo, Geary considera que «o Islão tem raízes profundas na Europa, como parte da sua tradição religiosa mais dinâmica» (Geary 2014: 22).

O fundamentalismo islâmico, responsável por vários atentados terroristas na Europa nos últimos anos tem feito crescer a ideia junto dos europeus que ser muçulmano é ser um presumível fundamentalista, e como tal, um apologista «de posições de profundo ódio à democracia ocidental que apostam na sua destruição pela utilização dos próprios princípios, instrumentos legais e virtualidades práticas que nela estão contidos» (Moura 2013: 55). Riemen é de opinião que o islão não é diferente das outras religiões. Tanto pode ser algo que seja encarado como «uma libertação para o homem, encorajá-lo-á a amar a vida amando o próximo, encorajará a compaixão, a justiça, a clemência, a hospitalidade e o respeito pela natureza», como pode ser caracterizada como «fundamentalista e totalitária» ao subjugar e ao ser intolerante. Estas duas faces não são exclusivas do islão radical. Também o cristianismo ou o judaísmo tiveram, ou têm, fundamentalistas no seu seio (Riemen 2012: 48). Basta um olhar através da história para se comprovar o raciocínio de Riemen. Ataques a sinagogas cometidos por cristãos, ataques a igrejas cometidos por muçulmanos e de judeus a espaços de culto islâmicos abundam um pouco por toda a parte, acabando muitos deles por não chegarem ao conhecimento público, sobretudo os menos mediáticos.

Rémy Leveau considera, no capítulo "Espaço, cultura, fronteira. Projecção da Europa no exterior" (2004), que o imaginário europeu incorpora lembranças de lutas contra o islamismo, como são os casos das Cruzadas ou do cerco de Viena. Para ele, esta memória avivou-se mais com a chegada à Europa de imigrantes muçulmanos na década de 1970. Enquanto os países europeus querem que estes imigrantes aceitem as normas e valores da Europa, estes receiam que ao fazerem isso percam a sua identidade (Leveau 2004: 227-228). Todavia, a presença do Outro na sociedade europeia, e o contacto regular com ele, poderá contribuir para diluir o sentimento inicial de estranheza e intolerância. Esta ideia é corroborada por Bauman ao afirmar:

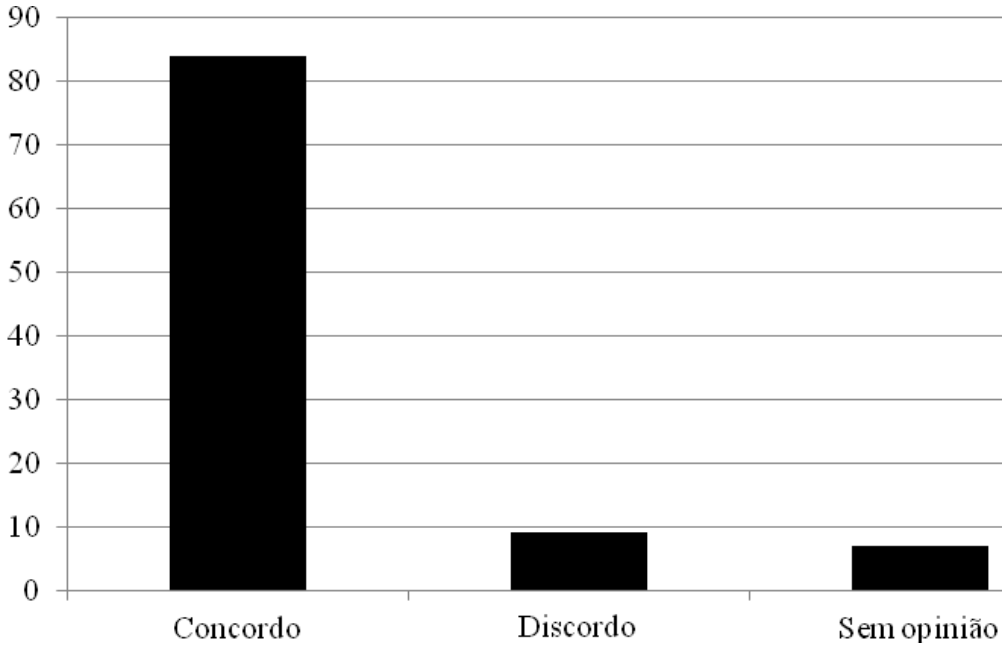
> na nossa densa população urbana pesadamente disporizada, a maioria dos encontros é superficial e perfunctória, raramente sendo mais profundo que um juízo apressado, ligeiro e categórico, de passagem; uma tendência para estereotipar e uma reserva *a priori*, alicerçadas em vigilância e suspeita, tendem, por isso, a ser expedientes bastantes comuns, aos quais se recorre em nome da auto-orientação na paisagem complexa e volátil da cidade. Um número suficiente de espécimes individuais de diásporas que compartilham o espaço da cidade tende, contudo, a ser extraído do seu anonimato e transferido para o reino das convivências pessoais, face a face, para que os muros mentais que separam categorias abstratas sejam ultrapassados e se corroa aos poucos, ainda que de maneira constante, a habitual estereotipia indiscriminada. Se isso acontece, as habituais insígnias de "estrangeiros" (como cor ou tom de pele, traços faciais, modos de vestir e de se comportar em público, pronúncia e entonação ao falar, etc.) tornam-se menos visíveis com o decorrer do tempo e tendem a ser esquecidas; em vez disso, estes espécimes de categorias alienígenas passam a ser submetidos a critérios de avaliação familiares, atinentes à personalidade, do género "colega de trabalho ou de escola amigável *versus* antipático", "vizinho prestável *versus* inútil", ou simplesmente "pessoa amável *versus* desagradável". À medida que tais contactos se tornam mais frequentes, e que os encontros se tornam menos superficiais, os critérios de avaliação pessoal tornam-se indistinguíveis daqueles em geral aplicados ao escolher ou excluir amigos. O que conta no final é a atratividade da pessoa e a qualidade do seu carácter, o grau de confiabilidade, lealdade e fidedignidade. Os traços originalmente registados para estabelecer fronteiras e cavar trincheiras entre "nós" e "eles" são, para todas as intenções e propósitos práticos, esvaziados e tornados irrelevantes na seleção dos vínculos a serem estabelecidos – se é que chegam a ser notados (Bauman e Bordoni 2016: 161).

Apesar da opinião expressa por Bauman, Étienne Balibar alerta, no livro *Politics and the Other Scene* (2002) para o facto da Europa poder estar perto de se fechar sobre si mesma e promover a exclusão do Outro:

> If a new citizenship created on European soil docs not succeed in conceiving itself and putting itself into practice collectively as though it were open by design, then it is going to have to decide, and theoretically posit, that citizenship *does not extend to some* of the individuals who none the less occupy this soil, and that in this sense, it 'separates them from the others' according to a certain *generic* criterion similarly applicable in all countries, This poses grave problems of definition if we do not want to consider explicitly the criteria of lineage or geographic origin. This would lead to *forging* the purely fabricated category of 'non-citizen residents in Europe', implicating citizenship in the constitution of *apartheid*, at the very moment when it proclaims progress in universalism (Balibar 2012: 112).

A importância de aquisição de cidadania europeia é assim tida como determinante para que o Outro deixe de ser o Outro. Dessa forma, a sociedade de acolhimento e quem a procurou estabeleçem laços de pertença sem nunca ignorarem que o Outro existe, mas que é ao mesmo tempo um de «nós». Tendo presente o alerta de Balibar, será que os europeus acham que a Europa pode contribuir para uma maior tolerância global? A resposta é dada pelo gráfico 8.

Gráfico 8: A Europa, com a sua longa tradição de cultura e valores, está particularmente bem posicionada para contribuir para uma maior tolerância no mundo (% - EU)

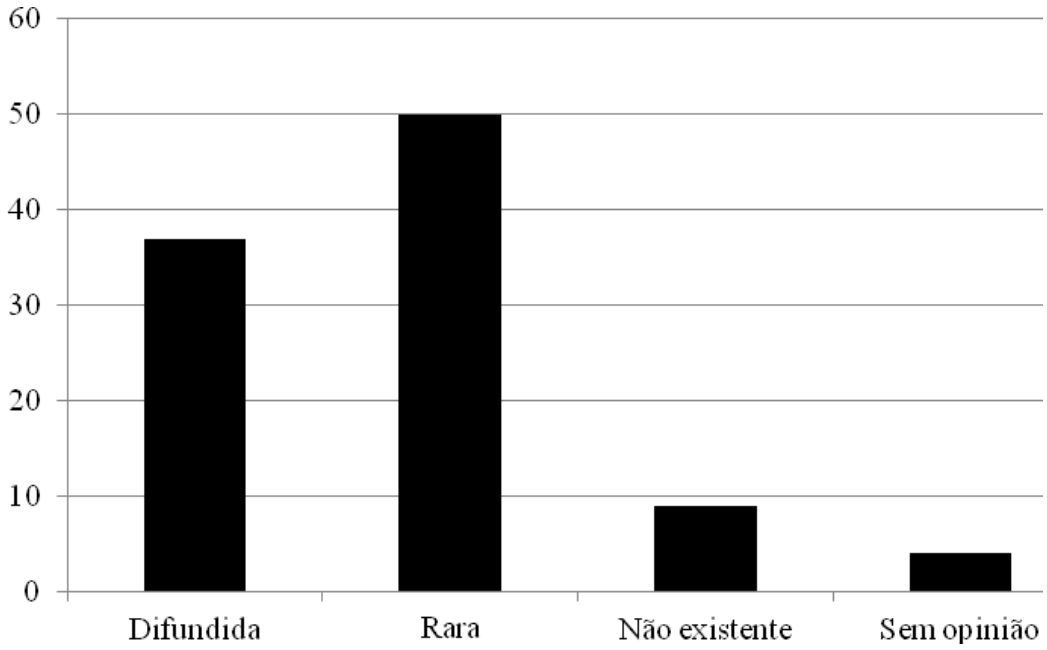


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 278 – European Cultural Values (2007)

De acordo com as respostas obtidas, 84% concorda com a afirmação, 9% discorda e 7% não manifesta opinião. A ideia de uma Europa tolerante relativamente ao resto do mundo está bem patente nas respostas. Mais uma vez está subjacente à pergunta a existência de uma identidade cultural europeia e é de salientar os 84% de respostas positivas. Tal percentagem revela uma admissão da referida identidade.

A tolerância está umbilicalmente associada à ausência de discriminação. Tendo por base os valores referidos no gráfico 8, seria expectável que a discriminação encontrasse pouco espaço na Europa. Será ela um elemento ausente ou presente na identidade dos europeus? Vejamos o que pensam em assuntos de identidade de género e de foro sexual. Relativamente à discriminação em função do género, os europeus manifestaram-se da forma que o gráfico 9 revela.

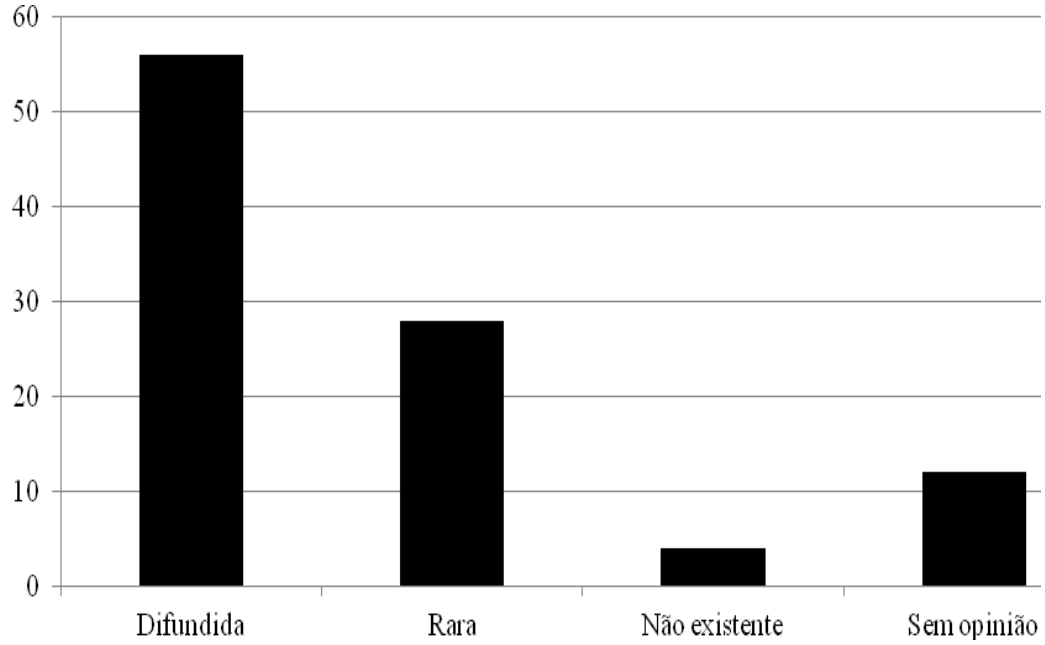
Gráfico 9: Como classifica a discriminação em função do género? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015 (2015)

Segundo os resultados obtidos, 37% é de opinião que a discriminação por género é difundida, 50% considera-a rara, 9% refere que ela é inexistente e 4% não tem opinião sobre a questão. A maioria dos europeus considera que, de alguma forma, existe discriminação em função do género. Estes dados poderão ser explicados pela sociedade patriarcal vigente na maioria do território europeu ao longo dos séculos. No que respeita à discriminação por identidade de género, os resultados do inquérito realizado aos europeus estão representados no gráfico 10.

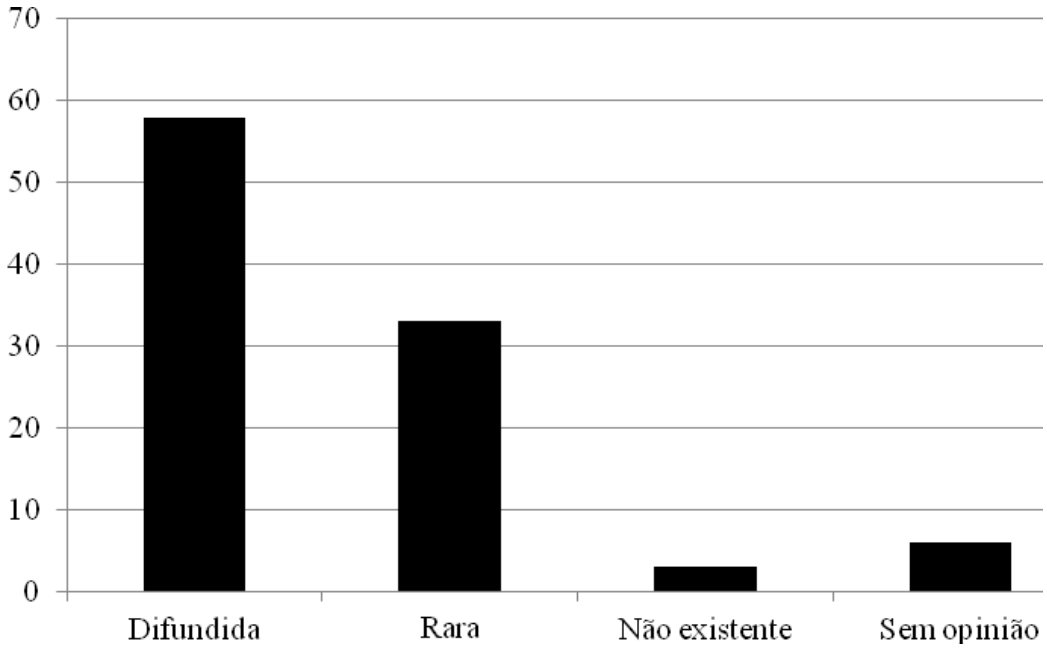
Gráfico 10: Como classifica a discriminação em função da identidade de género (transgénero, transsexual)? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015 (2015)

De acordo com os inquiridos, 56% são de opinião que a discriminação por identidade de género é difundida, 28% considera que ela é rara, para 4% não existe e 12% afirma não ter opinião relativamente à pergunta colocada. A esmagadora maioria dos inquiridos considera que existe, de alguma forma, discriminação em função da identidade de género. Estes valores chocam com os obtidos relativamente à tolerância. De novo os europeus contradizem o seu sentimento. Relativamente à discriminação em função da orientação sexual, o gráfico 11 mostra o sentimento dos europeus quanto ao tema.

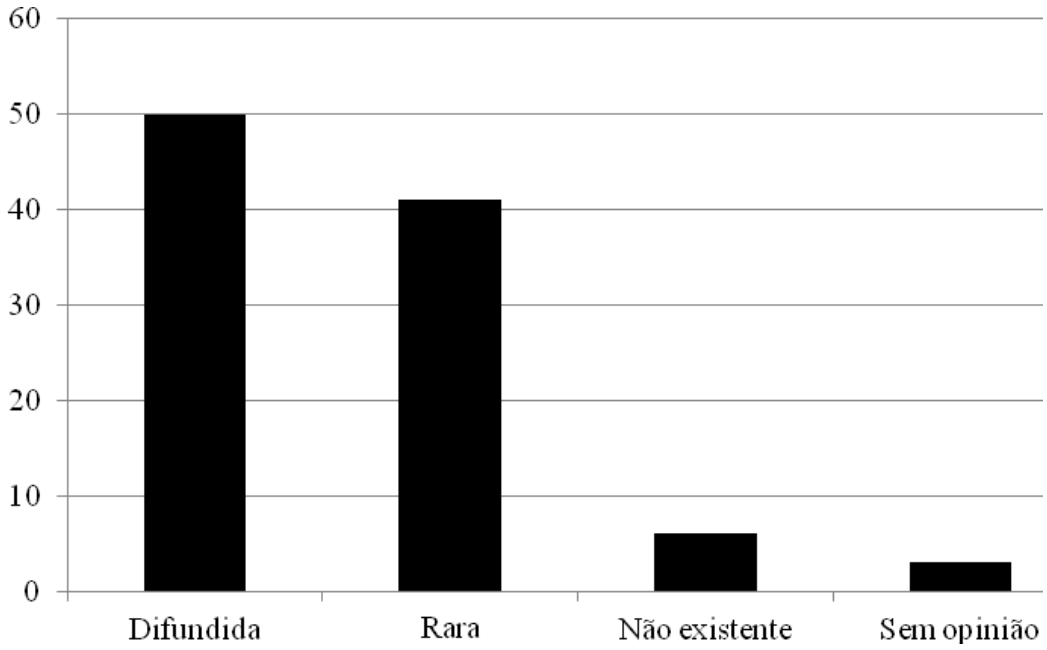
Gráfico 11: Como classifica a discriminação em função da orientação sexual (gay, lésbica, bisexual)? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015 (2015)

Relativamente à questão colocada, 58% consideram que a discriminação em função da orientação sexual está difundida, 33% acham que é rara, para 3% é inexistente e 6% dos inquiridos não tem opinião. Pode-se dizer que 9 em cada 10 europeus são de opinião que, de alguma forma, existe discriminação perante a orientação sexual de um indivíduo. Mais uma vez, e tal como no gráfico anterior, a discriminação está patente em quem diz defender a tolerância. Esta opinião, tal como a expressa relativamente à identidade de género no gráfico anterior, poderá ser explicada pelo factor religioso, nomeadamente com a sua lei moral herdada do judaísmo e transposta para o catolicismo. As contradições nas respostas são notórias nos europeus tendo em conta as opiniões constantes no gráfico 8 e as expressas nos gráficos 10 e 11. Quanto à discriminação relacionada com a religião e a etnia, a opinião dos europeus está patente nos gráficos 12 e 13.

Gráfico 12: Como classifica a discriminação em função da religião ou crença? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015 (2015)

Para 50% dos inquiridos a discriminação em função da religião ou crença está difundida, 41% diz que a mesma é rara, 6% advoga que não existe e 3% não expressa opinião sobre a questão colocada. A discriminação existe, de alguma forma, para 9 em cada 10 europeus. Tal facto acontece depois de no século XIX a religião ter passado a ocupar um lugar diferente do que até então ocupava junto dos europeus. Silva refere que foi naquele século que

> quase todas as Constituições dos Estados do Ocidente consagram o direito dos cidadãos à liberdade de opinião, designadamente em matéria religiosa. No mundo ocidental a religião deixa de ser o motor do mundo e a felicidade passa a assentar na promoção do indivíduo e no engrandecimento da nação (Silva 2014[a]: 73).

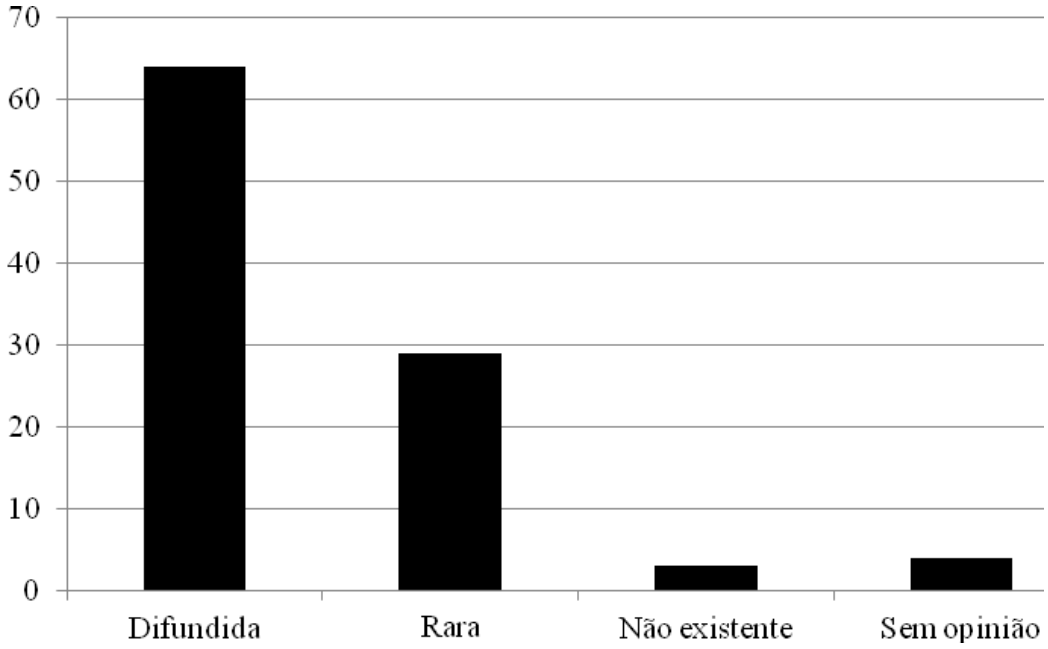
Hobsbawm, no livro *Tempos de Rutura* (2014), avança com uma explicação que pode explicar o motivo pelo qual o pensamento de Silva vai de encontro à respostas dos inquiridos após serem questionados sobre a discriminação em função da religião ou crença:

> A religião continua a fornecer o único modelo aceite de forma generalizada para a celebração dos grandes ritos da vida humana, do nascimento, passando pelo casamento, até à morte, bem como, nas zonas temperadas, os ritos dos ciclos eternos do ano. Estes raramente foram substituídos de modo eficaz por equivalentes seculares, possivelmente porque a racionalidade de Estados seculares, para não referir a sua hostilidade ou indiferença para com as instituições religiosas, os levou a subestimar a força plana do ritual na vida privada e comunitária (Hobsbawm 2014: 211).

Fica patente, de novo, que a discriminação encontra bastante espaço na esmagadora maioria dos europeus. Esta atitude choca, inclusivamente, com o que as igrejas cristãs na Europa apregoam, isso é, a tolerância e a prática diária do diálogo inter-religioso.

Inquiridos sobre como classificam a discriminação na Europa em função da etnia, os europeus pronunciaram-se da forma que o gráfico 13 exprime.

Gráfico 13: Como classifica a discriminação em função da etnia? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015 (2015)

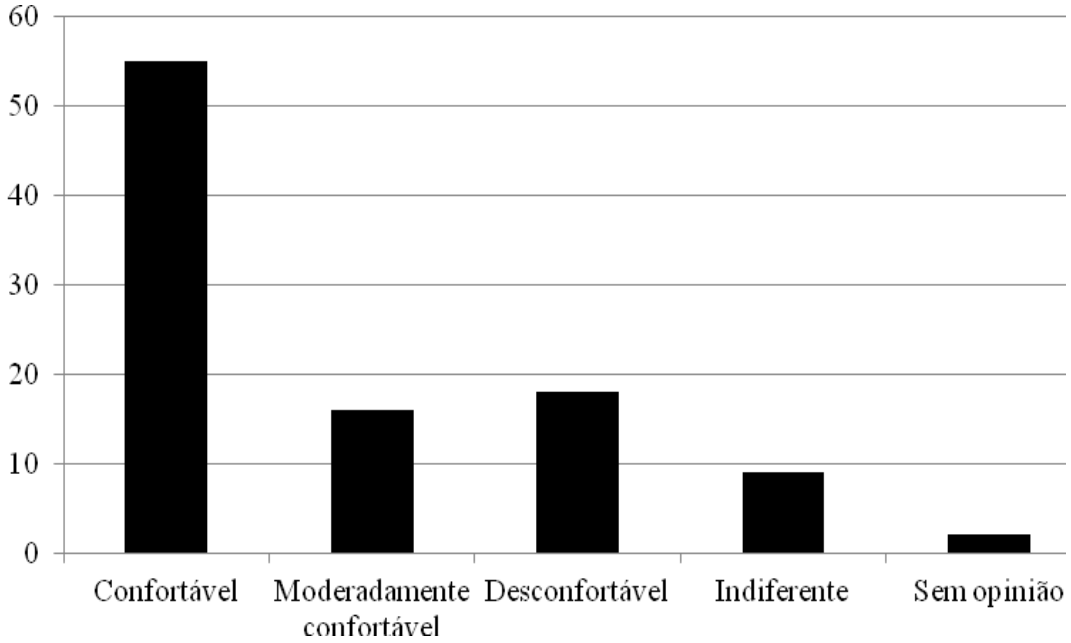
Verifica-se que 64% dos inquiridos consideram que a discriminação étnica está bem difundida, 29% acham que é rara, 3% referem não existir e 4% não tem opinião. Somente 1 em 10 europeus é que não acha que a discriminação em função da etnia não existe na sociedade europeia. A este respeito, *Licata et al.* afirmam:

> National identification, as well as European identification, also in some cases predicts higher levels of prejudice towards immigrants. However, in-group identification does not automatically lead to out-group rejection: it does so when the nation is represented in ethnic terms, as a culturally homogeneous group, and when it is associated with norms facilitating discrimination. Representing the European Union as a homogeneous cultural entity with clear group boundaries could thus facilitate prejudice towards immigrants from outside Europe (Licata *et al.* 2011: 911)

Perante o exposto, verifica-se que a identificação com a Europa resultante da partilha de traços étnicos, contribui para a ideia de uma Europa à qual não pertence quem não respeitar

a norma, e isso poderá estar na base da discriminação existente. Tal como nos casos anteriores, também a discriminação em função da etnia está bem patente nos europeus. E como é que estes se sentiriam caso fosse eleito para o maior cargo político do seu país, uma pessoa com uma origem étnica diferente da maioria da população? A resposta é dada no gráfico 14.

Gráfico 14: Como se sentiria ao ver ser eleito para o maior cargo político do seu país, uma pessoa com uma origem étnica diferente da maioria da população? (% - UE)

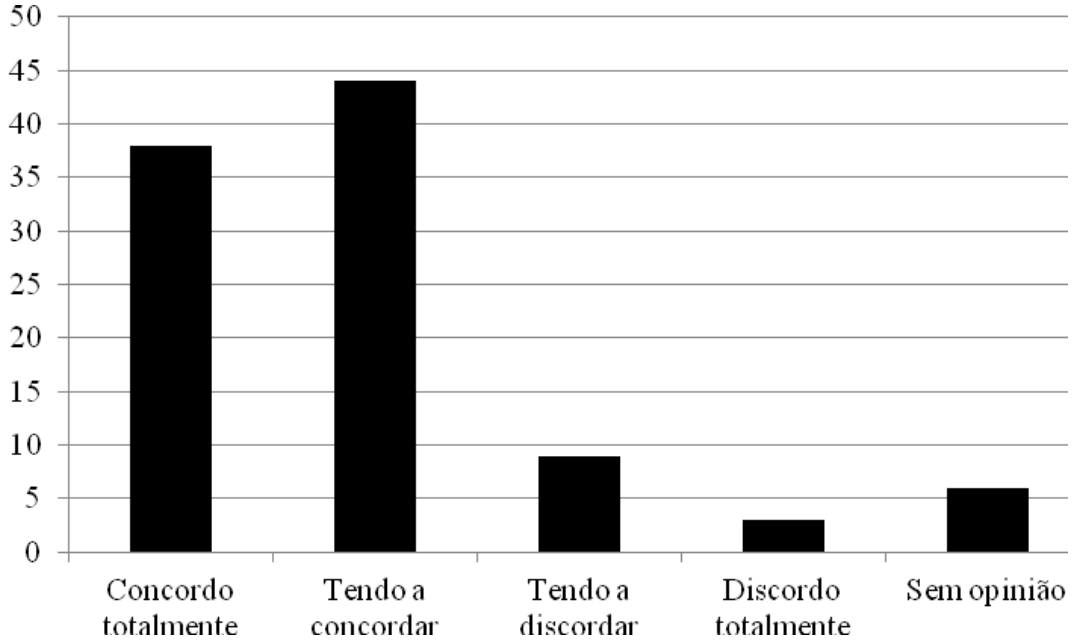


Fonte: Adaptado de European Commission , Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015 (2015)

Regista-se que 55% sentir-se-ia confortável, 16% moderadamente confortável, 18% desconfortável, 9% indiferente, e 2% sem opinião. Para 71% dos inquiridos, a presença de uma pessoa com uma origem étnica diferente da maioria da população no maior cargo político do país não é algo que lhes cause desconforto. As opiniões contrastam com aquilo que os inquéritos referidos anteriormente mostram. Se por um lado a discriminação étnica é patente, a maioria dos europeus não revela tal opinião neste caso. Uma explicação que se pode dar para tal é o facto de se poder considerar que essa pessoa, etnicamente diferente da maioria da população, está integrada na cultura nacional e, como tal, na maioria da população. Este facto, a ser verdade, daria ênfase ao papel que a integração de etnias minoritárias, locais ou externas, têm na normalização da vida social. A ascensão social seria uma realidade para elas e com isso ficaria demonstrada a sua integração.

Quanto à cultura e ao intercâmbio cultural poderem desempenhar um papel relevante na construção de uma maior compreensão e tolerância, os inquiridos manifestaram-se da forma que o gráfico 15 indica.

Gráfico 15: A cultura e as trocas culturais podem desempenhar um papel importante no desenvolvimento de uma maior compreensão e tolerância no mundo, mesmo quando há conflitos e tensões (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

Verifica-se que 38% concordam totalmente, 44% tende a concordar, 9% tende a discordar, 3% discorda totalmente, e 6% referem não ter opinião. Constata-se que 8 em cada 10 inquiridos atribui um papel importante à cultura e às trocas culturais no desenvolvimento de uma maior compreensão e tolerância no mundo, mesmo quando há conflitos e tensões.

De acordo com as opiniões dos europeus acima expostas, estes assumem a existência de discriminação e reconhecem a importância do diálogo intercultural como decisivo na promoção da tolerância e de uma melhor convivência com a diversidade. Esta conjugação de opiniões revela-se contraditória.

Verifica-se que os europeus reconhecem a diversidade como uma das suas mais valias em termos identitários. Ao fazerem isso acabam por reconhecer a existência de uma identidade cultural sua. A legislação produzida a esse respeito pela UE é algo que, embora sendo familiar, não é apreendida por todos. Como tal, existe a necessidade de se intensificar a comunicação entre instituições europeias e europeus. O populismo emergente é visto como um ataque à tolerância, à diversidade, pluralidade e liberdade que os europeus prezam. Não

obstante isso, a discriminação é comum na Europa, seja ela referente ao género, identidade de género, orientação sexual, religião ou etnia. Esta contradição de sentimentos expressa-se de novo na importância que os europeus atribuem ao intercâmbio cultural. Este é entendido como uma mais-valia mesmo em alturas conturbadas e arredadas de paz.

De forma resumida, pode-se dizer que a diversidade cultural e a promoção dos direitos humanos estão consagrados através da documentação produzida, como são os casos da *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* ou a *Agenda 21 da Cultura*. Também a *Declaração sobre a Identidade Europeia* e a *Declaração de Wroclaw* estabeleceram que a diversidade cultural faz parte da identidade cultural europeia. Apesar dos países europeus presentes naquelas respetivas reuniões terem subscrito aqueles textos, a xenofobia e o racismo continuam a existir nas suas sociedades. No entanto, aqueles documentos não especificam medidas concretas para que os seus objetivos sejam alcançados e isso é visível, por exemplo, nas dificuldades sentidas por minorias populacionais em termos de ascensão social, mercado de trabalho, ou em várias outras relações sociais de distintos âmbitos.

A identidade cultural europeia vive numa dialética entre o campo nacional e o supranacional. Nesse jogo, nesse diálogo polifónico, a Europa recorre à diversidade cultural como uma forma de lidar com a globalização apresentando a referida diversidade como uma sua mais-valia e como algo distintivo face ao resto do planeta. A maioria dos europeus considera que a diversidade cultural diferencia a Europa e confere-lhe um valor especial. Todavia, os mesmos europeus acreditam que não há uma cultura europeia comum devido às diferenças entre os países. É uma contradição, das várias, que os europeus apresentam no seu pensamento sobre a Europa.

A interiorização da diferença na identidade cultural é uma forma de oposição à globalização e à homogeneização cultural. Representa uma forma de como lidar com o Outro – que nunca poderá ser feita de forma hostil e autoritária como o foi no passado – e uma ideia de objetivo comum. Para tal, a Comissão Europeia tem desenvolvido programas para incentivar um maior diálogo intercultural.

Os europeus vêm com apreensão o aumento dos partidos populistas. Estes partidos aproveitam o facto do desinteresse dos europeus pelos assuntos da UE, incluindo as eleições para o Parlamento Europeu.

Por fim, a cidadania é importante para que o Outro passe a ser um de «nós». Essa é a opinião dos europeus que defendem que a Europa pode promover a tolerância no mundo.

Todavia, expressam na sua maioria que a discriminação existe na Europa em função do género, da religião ou crença, da orientação sexual, da identidade de género, da etnia.

Capítulo 11 – As migrações e a identidade cultural europeia

Castles afirma que os fluxos migratórios transfronteiriços contribuem determinantemente para a existência de alterações de cariz social ao promoverem a ocorrência de mudanças – demográficas, culturais, económicas e sociais –, nas sociedades de origem e nas de acolhimento (Castles 2005: 7). Concordando com o pensamento de Castles, Giddens refere que essas transformações «aumentam a diversidade étnica e cultural de muitas sociedades e ajudam a moldar a dinâmica demográfica, económica e social» (Giddens 2010: 260).

Dá-se o nome de imigração à entrada e fixação de indivíduos num país estrangeiro. Ao processo inverso, isto é, à saída de indivíduos de um país, chama-se emigração. Eco considera necessário fazer-se uma distinção entre imigração/emigração e migração:

> Os fenómenos de emigração podem ser controlados politicamente, limitados, encorajados, programados ou aceites.
> O mesmo não sucede com as migrações. Sejam violentas ou pacíficas, são como os fenómenos naturais: acontecem e ninguém consegue controlá-las. Existe "migração" quando todo um povo, pouco a pouco, se desloca de um território para outro (e não é relevante quantos permaneçam no território original, mas em que medida os migrantes alterem radicalmente a cultura do território para que migraram). Houve grandes migrações de leste para oeste, no decorrer das quais os povos do Cáucaso alteraram a cultura e a herança biológica dos nativos. Houve as migrações dos povos ditos "bárbaros", que invadiram o Império Romano e criaram novos reinos e novas culturas chamadas precisamente "romano-barbáricas" ou "romano-germânicas". (…)
> Houve migrações interrompidas, como a dos povos de origem árabe até à Península Ibérica (Eco 2015: 74).

Os movimentos migratórios, na ótica de Giddens, «combinam-se para produzir padrões globais de migração que ligam entre si os países de origem e os países de destino» (Giddens 2010: 260). Esta ideia é confirmada e ampliada no presente através da facilidade de comunicações e transportes. Além disso, diversoas instituições promovem essa ligação, como são os casos das associações de imigrantes, de empresários, culturais, ou governamentais. Estes movimentos ocorrem de forma casual um pouco por todo o lado, como refere Alejandro Portes na obra *Estudos Sobre as Migrações Contemporâneas* (2006):

> As migrações não ocorrem de forma aleatória ou sequer por todo o globo, processando-se antes através fluxos altamente concentrados, de dimensão e de direcção previsíveis, ano após ano. Em segundo lugar, a imigração contemporânea tem vindo a tornar-se, cada vez, mais num movimento Sul-Norte, em que os cidadãos de terras menos venturosas assumem o encargo de melhorar a sua situação procurando aceder ao Norte da abundância (Portes 2006: 15).

Esses fluxos têm rumado à Europa nos últimos anos em resultado da procura de uma melhoria da situação económica e por motivos que se prendem com conflitos, sobretudo no continente africano e no Médio Oriente. O avanço ocorrido nessas zonas do globo do fanatismo religioso e perseguições étnicas tem produzido uma enorme quantidade de indivíduos que fogem a essas realidades. Portes afirma que aqueles movimentos têm duas características, em primeiro lugar «os desequilíbrios sociais e económicos criados pela dependência externa de sociedades mais fracas; em segundo lugar, o fortalecimento de redes sociais» (Portes 2006: 32). Além disso, os movimentos migratórios contribuem para o desgaste das fronteiras tradicionais entre línguas, culturas, grupos étnicos e Estados-nação. Questionam as tradições culturais, a identidade nacional e as instituições políticas, contribuindo dessa forma para o declínio do Estado-nação. A este respeito, Castles refere que:

> As migrações internacionais surgem num mundo dividido em Estados-nação, em que permanecer no país de nascimento é ainda visto como norma e mudar-se para outro como um desvio. Por esta razão, as migrações são tendencialmente consideradas como problemáticas: algo que deve ser controlado, mesmo restringido, porque pode produzir mudanças imprevisíveis (Castles 2005: 18).

Mas nem sempre o fluxo migratório teve como destino a Europa. Inicialmente foram os europeus a saírem do seu território. A emigração para as colónias, a partir do século XVI, foi um dos fatores fundamentais para a construção, manutenção e ampliação, dos impérios coloniais europeus. Posteriormente, no século XIX, a imigração para a América do Norte, assim como aquela ocorrida dentro da Europa, foi decisiva para o processo de industrialização. Huntington não duvida em considerar:

> os Europeus do século XIX foram os mestres da invasão demográfica. Entre 1821 e 1924, aproximadamente, 55 milhões de europeus emigraram para o ultramar, dos quais 34 milhões para os Estados Unidos. Os Ocidentais conquistaram e, por vezes, exterminaram outros povos, exploraram e colonizaram terras menos densamente povoadas. Entre os séculos XVI e XX a exportação de pessoas talvez tenha representado a dimensão mais importante do aumento do poder do Ocidente (Huntington 2009: 232).

A Europa foi assim local de partida para no século XX ter passado a ser palco de imigração proveniente do seu exterior. Penninx e Martiniello referem:

> Algumas das correntes dos fluxos migratórios acolhidos nas cidades europeias tinham os seus antecedentes em relações coloniais, pretéritas ou actuais, como o país de destino, como é manifesto em cidades como Amesterdão, Birmingham, Lisboa e Marselha. Outras correntes, algumas delas com longo historial, podem remontar a migrações desencadeadas pela procura (uma vez mais selectiva), designadamente de trabalhadores com baixas qualificações, como

> verificado nas cidades suíças, belgas e francesas. Algumas correntes têm origem mais recente, posterior à II Guerra Mundial. (Penninx e Martiniello 2010: 137)

No século XX, depois de terminar a Segunda Guerra Mundial, as migrações internacionais surgiram como um dos principais motores de transformação e desenvolvimento social um pouco por todo o mundo. Na Europa, as migrações verificadas entre os países do sul e os do norte contribuíram decisivamente para o crescimento económico destes últimos, verificado após a Segunda Guerra Mundial. Tal facto é salientado por Giddens:

> Durante as primeiras duas décadas após a Segunda Guerra Mundial, ocorreram na Europa migrações em grande escala. Os países mediterrâneos forneceram mão-de-obra barata aos países europeus do norte e do oeste. A chegada de imigrantes vindos de áreas como a Turquia, o Norte de África, a Grécia, o sul de Espanha e a Itália foi, durante um período de tempo, encorajada pelos países anfitriões que se encontravam com falta de trabalhadores. Ao mesmo tempo, os países que tinham sido potências coloniais receberam um afluxo de imigrantes das suas antigas colónias: foi o caso particularmente da França (argelinos), da Holanda (indonésios), bem como do Reino Unido (Giddens: 2010: 275).

Estes trabalhadores destinavam-se a suprir carências em trabalhos não qualificados, sobretudo em áreas como a indústria ou a construção civil. Os países de acolhimento acreditavam que no final dos seus contratos de trabalho os imigrantes regressariam aos seus países de origem, mas tal não aconteceu. Castles refere a esse propósito:

> Os Estados democráticos revelaram-se incapazes de deportar números elevados de trabalhadores indesejados. Por outro lado, não se podia negar totalmente os direitos aos imigrantes, sob pena de eclosão de conflitos graves e de criação de profundas clivagens. Em consequência verificou-se a reunificação das famílias, a formação de comunidades e a emergência de novas minorias étnicas (Castles 2005: 65).

Para os países de acolhimento, a principal dúvida consiste em saber se a imigração levará ao estabelecimento definitivo, à formação de comunidades étnicas e à emergência de novas formas de diversidade étnica e cultural. Esta questão é extremamente importante uma vez que, como refere Giddens:

> As formas aceites de comportamento variam grandemente de cultura para cultura, contrastando frequentemente de um modo radical com o que as pessoas das sociedades ocidentais consideram «normal». Por exemplo, no Ocidente moderno as crianças de doze ou treze anos são consideradas novas para casar. No entanto, em outras culturas são arranjados casamentos entre crianças dessas idades. No Ocidente, comemos ostras, mas não comemos gatinhos e cachorros, e tanto uns como os outros são considerados, em algumas partes do mundo, iguarias gastronómicas. Os Judeus não comem carne de porco, enquanto os Hindus, embora comam porco, evitam a carne de vaca. Os Ocidentais consideram o acto de beijar uma parte natural do comportamento sexual, mas em muitas outras culturas, esse acto ou é desconhecido

> ou considerado de mau-gosto. Todos estes diferentes tipos de comportamento são aspectos das grandes diferenças culturais que distinguem as sociedades umas das outras (Giddens 2010: 24).

Todas estas diferenças apontadas por Giddens têm servido para os europeus se identificarem uns aos outros por oposição às outras formas culturais, e isso implica que, na forma de pensar de Giddens, o factor religioso seja importante. Ao ler-se o texto acima citado, entende-se que apesar do judaísmo estar à muito presente na vida da Europa, não é entendido como os seus praticantes serem europeus. Isso é algo que não pode ser interiorizado pois vai de encontro ao espírito da diversidade reclamado pela cultura europeia. Existem judeus na Europa desde o Império romano e não serão eles igualmente europeus?

A vaga migratória ocorrida para a Europa na década de 1970 não regressou na totalidade aos seus países de origem no exterior do continente pois, segundo Murray, o nível de vida que aqueles imigrantes encontraram na Europa foi mais determinante que a vontade de regressar aos seus locais de origem (Murray 2018: 30). O final do século XX – nomeadamente a partir da década de 1980 – conhece, de acordo com Castles, uma nova alteração de paradigma, no qual «as migrações assumiram um carácter global, os fluxos migratórios históricos inverteram-se, os antigos países de emigração transformaram-se em novas áreas de imigração, e os fluxos migratórios tornaram-se mais volumosos, mais rápidos e mais complexos do que no passado» (Castles 2005:7). Enquanto isso acontecia, «as altas taxas de desemprego, o aumento do número de imigrantes e o seu carácter maioritariamente «não europeu» originaram mudanças radicais nas atitudes e nas políticas europeias» (Huntington 2009: 233). Isso contrasta com o que tinha ocorrido após a Segunda Guerra Mundial. António Barreto, no livro *De Portugal para a Europa – Ensaios* (2017), escreve a esse propósito o seguinte:

> As primeiras décadas de integração foram, em relação à imigração, tolerantes, generosas e humanitárias. As sequelas da guerra, a memória do Holocausto, a descida da "cortina de ferro" e as consequências da descolonização ajudaram essa política liberal, humanista e acolhedora, de "porta aberta". Também é verdade que a maior parte dos países europeus necessitava urgentemente de força de trabalho para a reconstrução. Neste caso, a necessidade ajudava ou alimentava os bons sentimentos. Finalmente, os mais importantes movimentos imigratórios de pós-guerra, incluindo os primeiros anos do Mercado Comum, diziam respeito a "povos europeus": italianos, espanhóis, portugueses e gregos, além de repatriados das colónias francesas. A situação evoluiu e os problemas também, com as mudanças de etnia e de cultura que se verificaram. Jugoslavos, turcos, árabes, magrebinos, palestinos, africanos e asiáticos começaram a formar os mais importantes contingentes. Não foi apenas uma mudança de «pele», foi também um número de imigrantes, de cultura, de políticas e de religião (Barreto 2017: 135).

No século XXI, e graças ao aumento da mobilidade populacional, as migrações estão a tornar-se cada vez mais comuns. Os migrantes procuram uma maior segurança e/ou melhores condições de vida. Paul Scheffer, na obra *Immigrant Nations* (2011), fala de uma decisão que surge como resposta às precárias condições de vida que muitos seres humanos enfrentam nos seus países:

> People rarely leave hearth and home simply to seek their fortunes in the wider world. They are usually trying to escape deplorable living conditions in their native countries. Guest workers were motivated by economic misery, migrants from former colonies were set adrift by worries about the repercussions of independence, refugees are by definition fleeing political or religious persecution, and migration arising from the formation or reuniting of families is often the result of emotional attachments or of problematic circumstances at home (Scheffer 2011: 7).

Por seu turno, Portes é de opinião que os mais importantes movimentos migratórios da atualidade não são provocados por motivos económicos, mas sim «moldados por laços históricos de hegemonia e por um desequilíbrio estrutural entre sociedades periféricas, sujeitas à influência das nações mais poderosas» (Portes 2006: 30). Este ponto de vista é subscrito por Gonçalo Saraiva Matias ao referir, no livro *Migrações e Cidadania* (2014) que «Na verdade, a crescente mobilidade, acompanhada de maior consciência das assimetrias nacionais, levou ao desejo concretizável de deslocação de pessoas. Estes movimentos têm na base motivações muito diversas» (Matias 2014: 9). Marques considera a este respeito o seguinte:

> Os países europeus mais ricos atraíram, em determinadas fases dos séculos XIX e XX, fluxos migratórios que também procuraram as potencialidades do jovem continente americano em construção, em particular a Norte. Mas, actualmente, outras migrações se registam com distintas características: intra-europeias, após a implosão dos regimes comunistas a Leste e a guerra dos Balcãs; extra-europeias, compostas por cada vez mais gente que foge da África desestruturada e em guerra endémica, ou de mais longínquas paragens, igualmente marcadas pela pobreza e pela violência, como o Paquistão ou o Afeganistão (Marques 2014: 162).

Os imigrantes, vindos de todo o mundo, têm desempenhado um papel importante nas alterações que muitos países – principalmente nas suas maiores cidades – têm experimentado. Hoje, a imigração é um fenómeno à escala mundial que afeta milhões de indivíduos e a maioria dos países. Se é verdade que pode ser a origem de vários problemas, também não deixa de ser verdade que pode representar uma oportunidade para as pessoas e para as sociedades se enriquecerem a todos os níveis. A imigração implica a experiência de aculturação por parte de pessoas e grupos, assim como o surgimento de sociedades

culturalmente plurais. Nestas sociedades, as pessoas e os grupos necessitam de acionar diversas estratégias que lhes possam possibilitar uma adaptação bem-sucedida para as suas vivências interculturais.

Atualmente existem poucos países que não sejam países de emigração, de imigração, ou ambas as coisas. O progresso económico global acelerou os processos de mudança. No entanto, aumentaram também as desigualdades, particularmente entre o Norte e o Sul. Determinadas zonas de África, da Ásia, da América Latina, e mesmo da Europa de Leste, constituem-se como fornecedoras de matérias-primas e mão-de-obra para a economia global, podendo-se dizer que a prosperidade global ainda não lhes bateu à porta. De acordo com o raciocínio de Castles, as condições de vida existentes em muitos dos países pertencentes às zonas acima referidas, não permitem aos seus cidadãos almejar um futuro mais seguro:

> São regiões submetidas a um processo de rápida transformação social, que assume formas negativas. As economias fracas e o empobrecimento estão associados a Estados fracos e à violação dos direitos humanos. Os conflitos assumem contornos violentos, tomando frequentemente a forma de perseguição religiosa ou étnica. Muitas pessoas vêem assim na migração um modo de escapar tanto à pobreza como à violência – uma crença reforçada pelos meios de comunicação social globais, que alcançam mesmo as aldeias mais remotas, glorificando os estilos de vida americanos e europeus (Castles 2005: 8).

No livro *A Nova Odisseia – A História da Crise Europeia dos Refugiados* (2016), Patrick Kingsley alerta para o movimento migratório com destino à Europa não conhecer uma diminuição tão cedo:

> O mundo assiste atualmente à maior vaga migratória em massa desde a Segunda Guerra Mundial e o exemplo mais impressionante deste fenómeno está a acontecer no Mediterrâneo. Em 2014 e 2015, mais de um milhão de pessoas atravessaram o Mediterrâneo em barcos (…). Para o período de 2016 a 2018, a União Europeia calcula que poderão seguir-se-lhes outros três milhões ou mais, pois as guerras civis na Síria, no Afeganistão e no Iraque empurram para a Europa um número sem precedentes de pessoas (Kingsley 2016: 16).

Contudo, a ideia de Kingsley choca com os números da Organização Internacional para as Migrações (IOM). Esta vaga migratória chega em massa aos países do sul da Europa e depois de um crescimento acentuado, tem conhecido uma alteração de comportamento. De acordo com IOM, as migrações têm conhecido uma diminuição no ritmo do seu crescimento:

Tabela 2: Número de migrantes que deram entrada na Europa entre 2015 e 2017

Ano	**2017**	**2016**	**2015**
Migrantes	186.768	387.739	1.046.599

Fonte: Adaptado de IOM Migration Flows To Europe – 2017 Overview, Mixed Migration Flows in the Mediterranean and Beyond – Compilation of available Data and information, reporting period 2016, Mixed Migration Flows in the Mediterranean and Beyond – Compilation of available Data and information, reporting period 2015

Embora muitas vezes distante geograficamente dos países de origem dos migrantes, a Europa é o destino eleito por eles para concluírem a viagem. Leveau, é de opinião que isso se deve ao seguinte:

> A Europa projecta para o exterior uma imagem que atrai os indivíduos e torna desejável a transgressão das regras que impõe para os manter afastados. Tal atracção é fruto de uma política de influência voluntariamente construída, como é o caso da francofonia. Resulta, além disso, da actuação das imagens televisivas, dos modelos de comportamento transmitidos pelos imigrantes e da degradação das suas próprias sociedades (Leveau 2004: 225-226).

Murray chama a atenção para outras motivações que fazem com que a Europa seja a escolha de muitos migrantes:

> Entre elas, está o conhecimento de que a Europa permite aos visitantes permanecerem no continente, uma vez cá chegados. Entre as principais razões de as pessoas debandarem a Europa está o saberem que os seus estados sociais cuidarão dos que chegam e o saberem que, por mais tempo que demore ou por pior que cuidem deles, mais tarde os migrantes desfrutarão de um padrão de vida melhor e de um melhor elenco de direitos do que em qualquer outra parte, muito menos nos seus países de origem. Há também a convicção – lisonjeira para os europeus, bem como verdadeira – de que a Europa é um lugar mais tolerante, pacífico e acolhedor do que a maioria dos lugares do mundo (Murray 2018: 64).

Verifica-se que a perceção dos migrantes provenientes de exterior da Europa relativamente a esta vai ao encontro da dos europeus anteriormente constatada através dos inquéritos do eurobarómetro, nomeadamente no que respeita à tolerância, e mesmo a discriminação que os europeus referem realizar não é valorizada pelos migrantes. Poder-se-á pensar que a tolerância é maior que em outros locais do planeta e que a discriminação, mesmo sendo grande, é menor que em outras paragens.

Slavoj Žižek, no livro *A Europa à deriva* (2016), refere igualmente esse sonho que ocupa a mente dos migrantes. No entanto, é mais objetivo do que Leveau ao considerar que não é tanto a Europa que é a eleita como destino mas sim a sua parte norte (Žižek 2016: 73). Isso reflete que as motivações económicas, mesmo para quem foge de um conflito ou de uma catástrofe ambiental, existem e que não é apenas pisar o solo europeu que faz com que o

percurso dos migrantes termine. Os países do norte da Europa, mais ricos que os do sul, são o objetivo.

Em síntese, pode-se considerar que depois de terem sido os europeus a emigrarem durante várias décadas, é agora a Europa que recebe um fluxo de imigração. Aliás, atualmente os países assumem-se como ponto de partida e destino dos movimentos migratórios. Poucos deles são unicamente de emigração ou de imigração. Sendo assim, torna-se importante saber se esta imigração levará ao estabelecimento definitivo, à formação de comunidades étnicas e ao aparecimento de novas formas de diversidade étnica e cultural.

As migrações em direção à Europa resultam não só da procura de melhores condições económicas, como também em virtude da fuga a vários conflitos nacionais ou internacionais. Como tal, não é de estranhar que os imigrantes procurem os países do norte da Europa em detrimento dos do sul, pois aqueles possuem um melhor nível de vida.

11.1 – As causas das migrações

A imagem que os media recorrentemente difundem dos movimentos migratórios – com origem nos países menos desenvolvidos e tendo como destino as grandes cidades do mundo mais desenvolvido – está geralmente relacionada com uma fuga à fome e às necessidades mais elementares da vida humana, ou seja, a busca de melhores condições de vida. Durante vários anos, assumiu-se que as causas para a ocorrência de migrações estavam relacionadas com acontecimentos – guerra, fome, opressão política ou pressão demográfica – verificados dentro dos países de origem e que obrigavam as pessoas a emigrarem, ou com a atratividade dos países de acolhimento – mercados de trabalho com necessidade de mão-de-obra, e melhores condições de vida e segurança. Estas causas foram alvo de críticas por oferecerem explicações, muitas vezes redutoras, de um processo complexo como são as migrações. De acordo com Giddens, uma nova perspetiva em relação às migrações está agora a impor-se:

> Os teóricos da migração estão cada vez mais a observar os padrões globais de migração como "sistemas" produzidos por interacções entre processos de nível micro e macro. Embora esta ideia possa parecer complicada é, na verdade, bastante simples. Por factores de nível macro entendem-se situações de âmbito lato como a situação política na área, as leis e regulamentos que controlam a imigração e a emigração, ou as mudanças na economia internacional, factores esses que exercem uma importante influência sobre diversos aspectos. Os factores de nível micro, por outro lado, são os que dizem respeito aos recursos, conhecimentos e formas de pensar das próprias populações migrantes (Giddens 2010: 261-262).

Pode-se dizer que as migrações contemporâneas não são só motivadas pelas dificuldades sentidas pelos indivíduos nos seus países de origem. Castles e Miller aludem a isso mesmo quando afirmam, na obra *The Age of Migration* (2009), «migration is not just a reaction to difficult conditions at home: it is also motivated by the search for better opportunities and lifestyles elsewhere. It is not just the poor who move: movements between rich countries are increasing too» (Castles e Miller 2009: 5).

No entender de Castles, «Os movimentos migratórios resultam normalmente de ligações prévias entre os países emissor e receptor, decorrentes de colonização, influência política, trocas comerciais, investimentos ou laços culturais» (Castles 2005: 23). Esta discussão em torno das causas que originam os vários movimentos migratórios ganha um novo alento ao se tomar em consideração o facto de terem existido, ou existirem, significativas relações económicas e/ou históricas entre os países de partida e os de destino.

Verifica-se que os motivos que levam alguém a emigrar são vários e normalmente o destino são as grandes cidades pois oferecem melhores oportunidades para todos aqueles que pretendem dar um novo alentos à suas vidas. A forma mais comum de se olhar para os imigrantes é vê-los como alguém que procura melhorar a sua situação económica ou que foge a um qualquer regime político ou guerra. No entanto, deve-se ter em mente que os processos de descolonização e a proximidade política, comercial, financeira ou cultural entre as sociedades de emissão e de acolhimento são fatores decisivos para o estabelecimento de comunidades transnacionais.

11.2 – Tipos de migração

As migrações internacionais verificam-se num mundo dividido em Estados-nação, no qual permanecer no país de nascimento é a norma, enquanto a mudança para outro é tida como um desvio. Como tal, as migrações são tendencialmente consideradas como problemáticas. Muitos países controlam-nas ou restringem-nas para que não originem mudanças sociais imprevisíveis. Castles classifica o tipo de imigração da seguinte forma:

> – *Imigrantes laborais temporários* (também conhecidos como trabalhadores convidados ou imigrantes laborais contratados): homens e mulheres que emigram por um período limitado de tempo e cujo objetivo consiste em arranjar um emprego que lhes permita enviar dinheiro para casa (remessas).
> – *Imigrantes altamente qualificados e empresários*: pessoas com qualificações de gestão, de direcção, profissionais de elevada qualificação, técnicos ou equivalentes, que se movem no seio dos mercados de trabalho internos das empresas multinacionais e das organizações

> internacionais, ou que procuram emprego em mercados internacionais de qualificações raras. (…)
> – *Imigrantes irregulares ou ilegais* (também conhecidos como sem papéis ou ilegais): pessoas que entram num país, normalmente à procura de emprego, sem os documentos ou as autorizações necessárias. Muitos fluxos de imigração laboral são constituídos predominantemente por imigrantes sem papéis. Em alguns casos, os países de imigração consentem tacitamente esta imigração porque permite a mobilização de mão-de-obra para responder à procura dos empregadores, sem implicar custos sociais ou medidas para a proteção dos imigrantes.
> – *Refugiados*: segundo a Convenção das Nações Unidas de 1951, relativa ao Estatuto do Refugiado, um refugiado é uma pessoa que reside fora do seu país de nacionalidade, que não pode ou não quer regressar, invocando a perseguição em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas. Os países signatários da Convenção assumiram o compromisso de proteger os refugiados, autorizando-os a entrar no país e garantindo-lhes o estatuto de residente temporário ou permanente. (…)
> – *Requerentes de asilo*: pessoas que cruzam fronteiras na busca de proteção, mas que não cumprem rigorosamente os critérios estabelecidos pela Convenção de 1951. Em muitas situações atuais de conflito em países em vias de desenvolvimento torna-se difícil distinguir entre a fuga motivada por perseguições e a partida causada pela destruição das infraestruturas económicas e sociais necessárias à sobrevivência. (…)
> – *Migração forçada*: em sentido lato, incluem-se aqui não só os refugiados e os requerentes de asilo, mas também todos aqueles que foram forçados a deslocarem-se devido a catástrofes ambientais ou a projetos de desenvolvimento (como novas fábricas ou barragens).
> – *Membros da família* (figura também conhecida como reunião familiar ou reunificação familiar): Imigrantes que se vão juntar à família que entrou num país de imigração e que está tipificada numa das categorias anteriores. (…)
> – *Imigrantes retornados*: pessoas que regressam aos seus países de origem depois de um período noutro país. Os retornados são geralmente bem recebidos visto que podem trazer consigo capital, qualificações e experiência úteis para o desenvolvimento económico. Muitos países possuem esquemas especiais para aproveitar este «potencial de desenvolvimento». No entanto, alguns governos olham para os retornados com algumas suspeitas, em virtude do facto destes poderem vir a atuar como agentes de mudança cultural ou política (Castles 2005: 18-20).

Constata-se que são vários os tipos de imigrantes e que como tal é incorrecto classificá-los todos por igual. A única característica que se lhes pode ser atribuída é o facto de estarem fora da sua sociedade de origem, sendo como tal estrangeiros, ou não-cidadãos no caso da Europa.

As mudanças que Castles refere estão visíveis no raciocínio de Huntington quando afirma que «Em princípios dos anos 90 dois terços dos imigrantes na Europa eram muçulmanos. A maior preocupação europeia com esta matéria relaciona-se com a imigração muçulmana. O desafio é demográfico mas também é cultural» (Huntington 2009: 234). A discrepância entre os hábitos culturais dos europeus e dos muçulmanos é bastante, sobretudo naqueles provenientes do exterior da Europa. Como alerta Fukuyama, «milhões de muçulmanos experimentaram a modernização ao migrarem para a Europa ou para outros países ocidentais em busca de melhor vida, instalando-se em Marselha, Roterdão ou Bradford e confrontando-se ali com uma cultura estranha» (Fukuyama 2018: 89). Esta presença bastante visível em determinadas cidades não se espelha muitas vezes no resto do país. Na

linha do pensamento de Huntington, Friedman refere a respeito do contingente de muçulmanos na Europa:

> Esta migração não transformou a Europa, mas mudou-a. Atualmente, por exemplo, 10% da população belga é muçulmana. A população britânica tem pouco menos de 5% de muçulmanos. A alemã, 5%. A percentagem ainda é mais surpreendente nas cidades. Em Paris, entre 10 e 15% dos habitantes são muçulmanos e em Bruxelas, um terço (Friedman 2015: 310).

A presença destes imigrantes é maior em cidades mais cosmopolitas, onde se verifique a existência de uma comunidade assinalável em termos de tamanho e prosperidade, ou onde a mão-de-obra proveniente do exterior da Europa seja mais necessária. O mesmo autor considera também que o resultado final dessa vaga migratória de muçulmanos não foi o ideal e aponta razões que, no seu entender, justificam a sua opinião sobre a instalação de migrantes muçulmanos na Europa:

> No seu conjunto, as sociedades europeias sofreram uma mudança substancial na sua composição. Diferenças culturais e religiosas, abertamente manifestadas através do vestuário e dos comportamentos, desestabilizaram alguns países ou cidades de forma desproporcionada. Os imigrantes foram necessários durante o período de expansão do pós-guerra. Mas não conseguiram integrar-se na sociedade. Primeiro, porque as sociedades europeias não estavam concebidas para suportar uma cidadania opcional em massa. Segundo, muitos dos muçulmanos pretendiam permanecer separados para preservar a sua cultura. Encontravam-se na Europa para ganhar a vida, não para mudar o seu modo de vida. Precisavam de trabalhar, não de construir sociedades europeias (Friedman 2015: 314).

Grande parte dessa vaga migratória que assola a Europa nos dias que correm é sem dúvida alguma composta por muçulmanos mas, acima de tudo, por um tipo muito específico de migrantes: os refugiados. Estes são o principal elemento do atual fluxo migratório com destino à Europa. Muitos deles são provenientes dos chamados «Estados falhados» do continente africano e do Médio Oriente: Síria, Líbano, Iraque, Líbia, Somália, Congo, Eritreia, Sudão, etc. Žižek aponta o dedo a alguns países europeus, nomeadamente o Reino Unido e a França, como sendo os responsáveis em grande parte por essa situação em virtude do estabelecimento de fronteiras artificiais, e sem qualquer fundamento, após a Primeira Guerra Mundial. Além disso, aquele autor considera que a responsabilidade sobre a presente situação de muitos dos países de onde provêm os refugiados está diretamente ligada à intervenção ocidental nos domínios da economia e da política externa. Ao considerar que grande parte das causas que contribuem para a fuga de cidadãos desses países está relacionada com o exercício de um colonialismo económico ocidental, Žižek está implicitamente a considerar que a Europa tem responsabilidades acrescidas em toda a situação (Žižek 2016: 62-

63). Poder-se-ia então pensar que os refugiados poderiam olhar para a Europa como aquela parte do mundo que os acolheu e lhes permitiu olhar para o futuro com novas expectativas. Contudo não é isso que muitas vezes acontece na opinião de Žižek, apontando uma razão para que tal aconteça ao referir que «os refugiados «jamais se sentirão gratos às pessoas em cujos países conseguiram entrar»: percebem a Europa como responsável pelos apuros em que se encontram» (Žižek 2016: 65-66). A opinião menos favorável à chegada de refugiados em grande número à Europa tem, de acordo com Castles, origem em dois fatores:

> antes de 1990, as políticas de refugiados estavam estreitamente associadas aos interesses da Guerra Fria. Com o fim da ordem mundial bipolar, os países de acolhimento tornaram-se muito menos receptivos relativamente aos refugiados e aos pedidos de asilo. (…) as autoridades responsáveis pela imigração defendem – correctamente – que é impossível distinguir claramente entre migrantes forçados e migrantes económicos. Isto deve-se ao facto de a incapacidade para construir economias fortes e Estados viáveis em certas regiões ser um aspecto estrutural da globalização, expresso tanto sob a forma de empobrecimento, como de conflito (Castles 2005: 60).

Žižek considera ainda que a percepção dos europeus sobre os migrantes que na última década têm acorrido em massa à Europa é também determinada pela posição que os refugiados têm de si junto dos Estados europeus, uma vez que «pretendem ter o bolo e comê-lo – no fundo, esperam obter o melhor do Estado social ocidental conservando o seu modo de vida específico, o qual, nalgumas das suas características principais, é incompatível com os fundamentos ideológicos do Estado social ocidental» (Žižek 2016: 76). Esta é uma perspetiva que vai ao encontro do discurso dos partidos políticos anti-imigração europeus. Embora os migrantes tenham características muito diferentes, acabam por ser rotulados de igual forma sendo os de religião islâmica aqueles para quem o discurso xenófobo mais se concentra.

Observa-se que os imigrantes podem ser classificados de acordo com a duração do seu contrato laboral, da sua legalidade, do motivo pelo qual emigram, etc. São várias as causas que podem estar por trás da tomada de decisão de quem procura emigrar, podendo coexistir duas ou mais razões para que tal aconteça. Muitos desses imigrantes são refugiados provenientes de zonas em conflito, perseguições, etc. No entanto, a sua presença na Europa é muitas vezes contestada pelo facto de querem ir para países ricos da Europa e não para um qualquer que se ofereça para os receber. Isto faz com que as pessoas se interroguem sobre se eles imigraram por motivos económicos ou outros. De resto, a única coisa que os imigrantes têm em comum é o facto de estarem fora da sua sociedade de origem.

11.3 – Migrações e globalização

O desenvolvimento da economia global contribuiu fortemente para a aceleração dos processos de mudança, mas igualmente para o aumento das desigualdades, sobretudo entre os países do hemisfério norte e os localizados no hemisfério sul. São várias as zonas de África, da Ásia e da América Latina, e mesmo da Europa de Leste, que se tornaram fornecedores de matérias-primas e mão-de-obra para a economia global. São regiões que enfrentam processos de rápida transformação social, nem sempre os mais desejáveis.

As economias fracas e o empobrecimento estão associados a Estados fracos e à violação dos direitos humanos. Por vezes, os conflitos assumem contornos violentos, originando perseguições de índole religiosa, étnica, ou política. O recurso à migração é visto como uma forma de fugir não só à pobreza como à violência – uma crença reforçada pelos meios de comunicação social globais que, ao alcançarem as aldeias mais remotas do planeta, contribuem para glorificar os estilos de vida americano e europeu.

Uma das principais características da globalização é o desenvolvimento dos transportes e das comunicações, provocando o aumento da intensidade das ligações entre os migrantes e os seus países de origem. Esta é a razão pela qual muitos investigadores defendem que a globalização conduz a um aumento de comunidades transnacionais, isto é, comunidades cujos membros repartem a sua vida entre dois ou mais países. Castles partilha dessa opinião ao considerar que a distinção entre aqueles que migraram por motivos económicos e aqueles que o fizeram por razões de ordem religiosa, política ou étnica, já não faz qualquer tipo de sentido uma vez que «as migrações organizam-se cada vez mais através de redes informais que transcendem as fronteiras» (Castles 2005:7).

Se na segunda metade do século XX, as migrações internacionais se assumiram como um dos principais fatores de transformação e desenvolvimento social em todas as regiões do mundo, com o aumento, no século XXI da mobilidade populacional, a questão parece ganhar ainda maior importância. A propósito disso, Castles salienta:

> Actualmente, as migrações estão a tornar-se cada vez mais comuns, à medida que as pessoas se movem em busca de segurança e de melhores condições de vida: das aldeias para as cidades, de uma região para outra dentro do seu próprio país, ou entre países e continentes. Aqueles que não chegam a migrar são também tocados, enquanto familiares, amigos ou descendentes de imigrantes; ou através de mudanças ocorridas nas suas comunidades, resultantes da partida de vizinhos ou da chegada de forasteiros (Castles 2005: 15).

O fenómeno da globalização provocou profundas alterações nos movimentos migratórios. Assiste-se a uma tendência para cada vez mais países serem afetados por fluxos migratórios simultâneos. Além disso, os países tendem a receber migrantes oriundos de vários países, o que proporciona que os países de imigração acolham indivíduos possuidores de uma origem extremamente vasta ao nível económico, social e cultural. Uma outra característica que se verifica atualmente é a diferenciação da imigração, ou seja, a maioria dos países não tem somente um tipo de imigração (trabalhadores, refugiados, etc.), mas uma vasta gama de imigrantes. Também a feminização da migração – com as mulheres a desempenharem cada vez mais um papel decisivo em todas as regiões e na maior parte dos tipos de imigração – assim como a crescente politização das migrações, contribui cada vez mais para a noção de que os problemas da imigração requerem políticas à escala global e cooperação entre todos os países, sejam eles de acolhimento, de origem ou de trânsito – e a proliferação da transição da migração, isto é, quando países de emigração se tornam países de trânsito ou de imigração – são características dos movimentos migratórios contemporâneos (Castles e Miller 2009: 9-12). Pode-se dizer que a globalização das migrações internacionais produz uma miscigenação de indivíduos oriundos das mais variadas culturas. Tal raciocínio corrobora o pensamento de Hall quando afirma:

> Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo "unificadas" apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. (…)
> Uma forma de unificá-las tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de "um único povo". A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de "lugar" – que são partilhadas por um povo. É tentados, portanto, tentar usar a etnia dessa forma "fundacional". Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. (…) *As nações modernas são, todas, híbridos culturais*. (Hall 2005: 61-62)

O pressuposto da estanquicidade étnica que alimenta o nacionalismo é assim anulado no pensamento produzido por Hall. Esse isolamento étnico é uma miragem como a história europeia, feita de encontros e desencontros, mostra.

No processo da globalização, os países tendem a receber migrantes oriundos de vários países e um vasto tipo de imigrantes. Isso deve-se ao desenvolvimento dos transportes e das comunicações, ao aumento da intensidade das ligações entre os migrantes e os seus países de origem, e ao aumento das comunidades transnacionais, isto é, comunidades cujos membros

repartem a sua vida entre dois ou mais países. A globalização das migrações internacionais produz uma miscigenação de indivíduos oriundos das mais variadas culturas.

Não há dúvidas de que a globalização económica induz a transformação e o aumento das desigualdades. O tipo de sociedade de onde se é originário, as habilitações académicas e experiência profissional são elementos que ajudam compreender a problemática em torno das migrações e da globalização. A facilidade com que indivíduos provenientes de sociedades mais tradicionais e sem as competências necessárias para enfrentar a vida na Europa ajudam a compreender a razão pelo qual tantos imigrantes se sentem excluídos no processo da globalização.

11.4 – Como lidar com as migrações

A forma como os Estados europeus lidam com a problemática das migrações internacionais é de acordo com o conceito do estado-nação e dos seus interesses. Esta modelo de abordagem origina, na opinião de Penninx e Martiniello, o surgimento de um sentimento negativo perante a imigração em virtude da «ausência de políticas de integração consistentes e a estagnação (real ou aparente) dos processos de integração entre os recém-chegados, de proveniências cada vez mais diversas» (Penninx e Martiniello 2010: 154). Os mesmos autores acrescentam:

> A política migratória de âmbito comunitário (de acordo com o Tratado de Amesterdão) é frequentemente vista como contrária aos interesses nacionais, ou até mesmo como uma ameaça(…). Como consequência de semelhantes percepções relativamente às políticas de imigração, as políticas de integração ao nível da União Europeia têm até agora ficado largamente restringidas a formulações negativas: combate à exclusão, ao racismo, à xenofobia ou à discriminação. Com poucas excepções (..) na maior parte dos Estados-membros as políticas de integração substantivas e abrangentes são inexistentes (Penninx e Martiniello 2010: 154).

O desafio que atualmente se coloca à Europa em matéria de migrações, suscita no seu seio uma série de dúvidas sobre a maneira como os europeus lidam com este assunto. Todavia, o simples fecho das fronteiras externas europeias aos migrantes traria consigo outras dificuldades. Como afirma Mazower:

> O capitalismo europeu continua a necessitar de mão-de-obra barata, especialmente quando as suas sociedades ricas e envelhecidas dependem de trabalhadores mais jovens e mais pobres para trabalharem para elas e gerarem os impostos que lhes pagam as pensões. A geografia

> impossibilita o policiamento da Fortaleza Europa, em particular nas suas fronteiras porosas do sul e do leste (Mazower 2014: 400-401).

Existem argumentos válidos para qualquer um dos lados do problema das migrações, nomeadamente aquelas ocorridas de forma massiva. Barreto salienta essa dificuldade ao exemplificar a dicotomia presente na forma como lidar com os fluxos migratórios:

> O sentimento de fraternidade e de solidariedade universal é frequentemente genuíno e pode até ser considerado um valor contemporâneo. A necessidade de força de trabalho e de técnicos jovens é um argumento real. A vontade de muita gente manter ou preservar uma certa identidade cultural ou nacional é legítima. O desejo político de apenas receber, com conta e medida, os imigrantes considerados necessários é lícito. O receio de que as migrações sem limite e o livre acolhimento de refugiados possam causar perturbações da ordem pública e problemas ao Estado social tem razão de ser. Estes pontos de vista, moderados e ponderados, estão obviamente em oposição entre si (Barreto 2017: 13).

O estabelecimento de políticas migratórias está ligado a políticas de cada Estado europeu e não a uma política comum a todo o território. Matias considera que a forma de cada Estado lidar com os fluxos migratórios deve-se ao facto de ela interferir na estrutura populacional das sociedades de acolhimento. Aquele autor refere que a imigração tem de estar associada ao acesso à cidadania do país de destino do imigrante, e que as políticas de imigração devem ter em consideração não só os interesses do país de acolhimento, mas também do imigrante e do país de origem (Matias 2014: 23). Este acesso à cidadania dos países de acolhimento seria um primeiro passo para que uma futura identificação cultural com a Europa pudesse ocorrer de forma mais rápida nas gerações vindouras.

Penninx e Martiniello alertam para a necessidade de se proceder a uma diferenciação entre os migrantes iniciais e os seus desendentes. Na óptica daqueles autores, a posição da segunda geração de migrantes é caracterizada da seguinte forma:

> Mesmo que se encontrem familiarizados com a comunidade imigrante e até com os seus antecedentes pré-migratórios, através das relações primárias que mantêm no seio da família e das redes da comunidade imigrante, tornam-se ao mesmo tempo totalmente familiarizados com a cultura e a língua da sociedade de acolhimento, não só através de contactos informais que começam na primeira infância, mas sobretudo através da sua participação nas instituições centrais da sociedade, em particular no sistema de educação. Quando este duplo processo de socialização ocorre sob condições favoráveis (em que as políticas podem desempenhar um papel importante), estes jovens de segunda geração desenvolvem uma forma e um estilo de vida que combinam ou integram os papéis, as identidades e as lealdades destes diferentes mundos e situações. As formas que este processo assume são variadas, desenvolvendo-se assim progressivamente, dentro do grupo imigrante original, uma diferenciação cada vez maior. A nível do grupo, isto significa que a situação da segunda geração na sociedade anfitriã é o melhor indicador da integração – e portanto do sucesso ou do fracasso das políticas neste campo (Penninx e Martiniello 2010: 135-136).

Poder-se-ia pensar que com o decorrer do tempo, as gerações com antepassados de origem proveniente do espaço exterior europeu estariam mais integradas na cultura europeia. No entanto Penninx e Martiniello referem que isso não é algo linear pois «A terceira geração não se encontra necessariamente mais bem integrada do que a segunda e esta mais bem integrada do que a primeira. Não se pode considerar a integração como um processo com um fim claro e definitivo» (Penninx e Martiniello 2010: 138-139). Certamente dever-se-á não só à dificuldade no acesso à cidadania como também à estigmatização social, ou à «guetização» de determinadas comunidades imigrantes – como o caso dos imigrantes provenientes das Molucas na Holanda que nunca se integraram na sociedade de acolhimento pois entendiam que as suas ilhas iriam obter independência e para lá regressariam, o que não se verificou. É importante que o sentimento de pertença se encontre desenvolvido, mas isso requer esforços por parte dos imigrantes e de quem os acolhe.

Constata-se a ausência de uma política comum para a Europa lidar com as migrações, nomeadamente com o acesso à cidadania. Essa falta de unidade política pode ser justificada pelas diferentes condições de vida nos vários países, na quantidade de imigrantes que procuram os países e na sua proveniência e nas diferentes legislações nacionais.

11.4.1 – Modelos de integração

A sociedade europeia conheceu a partir do final da Segunda Guerra Mundial uma diversificação da sua população como nunca antes tinha acontecido em virtude dos fluxos migratórios provenientes das ex-colónias europeias espalhadas pelo resto do mundo. A forma como acolher na Europa todos aqueles que a procuram é uma questão que suscita variadas respostas que se traduzem em óticas de integração distintas. Krzyżanowski e Wodak alertam para isso ao escreverem «migrants are treated in highly ambivalent ways in EU countries, not least through official policies which usually aim at cultural, linguistic and other coercive assimilation of migrants, rather than supporting integration and diversity» (Krzyżanowski e Wodak 2008: 96).

Licata *et al*. referem três formas distintas de lidar com os migrantes utilizadas pelos europeus:

> The British model is traditionally described as "multicultural" – viewing immigrant minorities as ethnic groups. France is said to be "assimilationist" – expecting immigrants to adopt French culture and thus integrate as individuals. And the German model is often viewed as

> "segregationist" – with immigrant minorities being excluded from the nation. Countries' integration policies are generally classified as a function of their resemblance with one of these three models. (Licata *et al*. 2011:903)

Por sua vez, Giddens estabelece outras três formas de lidar com a diversidade cultural proveniente da imigração:

> A primeira via é a da assimilação, que significa que os imigrantes abandonam os seus usos e costumes, passando a pautar o seu comportamento pelos valores e normas da maioria. Uma abordagem deste tipo exige que os imigrantes mudem a sua linguagem, forma de vestir, estilo de vida e a sua cultura como parte da integração na nova ordem social.
> Um segundo modelo é o do melting pot. Em vez de se dissolverem as tradições dos imigrantes a favor das dominantes no seio da população pré-existente, misturam-se todas para formar novos padrões culturais. Assiste-se, não só, à introdução na sociedade de normas e valores culturais diferentes trazidos do exterior, como a diversidade é também criada à medida que os grupos étnicos se adaptam aos meios sociais mais amplos em que agora se encontram.
> O terceiro modelo é o do pluralismo cultural. Nesta perspectiva, a via mais apropriada consiste em fomentar o desenvolvimento de uma sociedade genuinamente plural, onde seja reconhecida a igual valia de numerosas subculturas diferentes. Uma abordagem pluralista considera os grupos étnicos minoritários como iguais na sociedade, o que significa que estes desfrutam dos mesmos direitos da maioria da população. As diferenças étnicas são respeitadas e celebradas enquanto componentes vitais da vida nacional mais ampla (Giddens 2010: 258-259).

A primeira abordagem de integração utilizada na Europa, depois de se constatar que a exclusão diferencial não era possível de aplicar uma vez que os imigrantes iriam permanecer em território europeu, foi a através do recurso à assimilação dos migrantes. Castles refere:

> Antigamente, esperava-se que os recém-chegados, migrantes de longa distância, se instalassem definitivamente e cortassem os laços com o seu local de origem, de modo a que eles próprios e os seus descendentes acabassem por se assimilar totalmente à sociedade de acolhimento. Enquanto modo de incorporação, a *assimilação* significa encorajar os imigrantes a aprender a língua nacional e a adoptar as práticas sociais e culturais da comunidade de acolhimento, o que implica uma *transferência de lealdade*, do local de nascimento para o novo país, e a adopção de uma *nova identidade nacional* (Castles 2005: 63).

Embora a escolha no modelo a usar por parte dos países de acolhimento fosse o mesmo, existiam diferenças na aplicação do mesmo. Segundo o mesmo autor:

> Depois de 1945, as abordagens assimilacionistas foram aplicadas, em certos países de imigração europeus, em contextos de alguma forma diferentes, particularmente em situações envolvendo o retorno à "terra natal" de pessoas provenientes de antigas colónias do reino Unido, da França e da Holanda. (…)
> No entanto, os grupos imigrantes não são vistos como assimiláveis no mesmo grau. Mesmo os países tradicionalmente receptores de imigração estabeleceram desde sempre diferenciações assentes na raça (até à década de 60) e nas origens sociais e culturais (Castles 2005: 64).

O resultado esperado da aplicação de políticas de assimilação cultural aos imigrantes provenientes do exterior da Europa foi, na perspetiva de Castles, um fracasso pois «as comunidades étnicas mantiveram as suas línguas e culturas ao longo da segunda e da terceira gerações. Os imigrantes começaram a estabelecer associações culturais, locais de culto e negócios étnicos – tendências que depressa se tornaram igualmente importantes na Europa Ocidental» (Castles 2005: 65). Para combater o fracasso da abordagem assimilacionista aos imigrantes, foram adoptados outros modelos de integração na forma de, por exemplo, «políticas de minorias (Holanda) ou como multiculturalismo (Reino Unido e Suécia)» (Castles 2005: 66).

É difícil perceber qual a forma mais indicada para se proceder perante a presença de comunidades de imigrantes. Não existe um comportamento idêntico por parte das que teoricamente são consideradas semelhantes na sua forma cultural. Tal dificuldade pode ser explicada, de acordo com o raciocínio de Penninx e Martiniello, pelos estudos que vão sendo realizados nos países de acolhimento relativamente à integração na sua sociedade daqueles que procuraram a Europa para viver:

> No caso holandês, Vermeulen e Pennix (2000) demonstraram que os imigrantes das Molucas, do Suriname, das Antilhas, do Sul da Europa, da Turquia e de Marrocos diferem não só na rapidez de integração como também nos caminhos que tendem a seguir. No entanto, em virtude da própria metodologia seguida, estes estudos tendem a remeter as diferenças encontradas para as características dos vários grupos de imigrantes, simplesmente porque o contexto nacional ou municipal em que se encontram inseridos é constante.
> Há uma segunda categoria de estudos comparativos, também de âmbito internacional, onde se procede de modo inverso, analisando a integração de um determinado grupo étnico em diferentes contextos nacionais de imigração. Estes estudos, que também se depararam com diferenças nos resultados, atribuem-nas sobretudo ao funcionamento diferenciado do contexto em que o grupo se encontra inserido. As diferenças constatadas podem de facto ser consideráveis, como se pode aferir pelas observações que Penninx efectuou dos muçulmanos turcos na Alemanha e na Holanda. Um outro exemplo provém de dois estudos realizados no Instituto para o Estudo das Migrações e da Etnicidade, da Universidade de Amesterdão. No primeiro procedeu-se à comparação dos processos de institucionalização do Islão na Holanda, na Bélgica e no Reino Unido, no período do após-guerra, e descobriram-se resultados bastante diferentes, que foram explicados pela existência de diversos dispositivos e tradições institucionais de incorporação pública das religiões nas sociedades em questão, e pelas consequentes diferenças ao nível da interacção entre grupos de imigrantes e a sociedade de acolhimento. O segundo estudo analisou as atitudes e acções dos sindicatos relativamente à imigração e ao estatuto social dos imigrantes em sete países europeus. Aqui também se encontraram diferenças assinaláveis. Por exemplo, a elevada taxa de filiação sindical dos imigrantes turcos na Suécia (acima de 90%) e a reduzida taxa entre o mesmo grupo em França (por volta de 15%), que é essencialmente uma consequência do modo como os sindicatos se encontram organizados e como estão (ou não) incorporados nas instâncias de decisão socioeconómica a nível nacional (Penninx e Martiniello 2010: 136-137).

Embora a sociedade europeia tenha assistido, após a Segunda Guerra Mundial, a uma profunda alteração da sua paisagem humana, isso não se traduziu numa mesma visão sobre

como os imigrantes devem ser integrados e como lidar com a diversidade cultural inerente à sua presença. Inicialmente foi adotado o modelo de exclusão diferencial mas logo abandonado assim que os países perceberam que os imigrantes iriam permanecer no território europeu indefinidamente. A solução encontrada foi a instituição de outras formas de integração. Uma delas foi a assimilação mas revelou-se impraticável em virtude de nem todos os migrantes serem assimilados da mesma forma. Mesmo aqueles que teoricamente poderiam constituir grupos mais parecidos, como os muçulmanos, revelaram comportamentos bastantes diferentes entre si. O tipo de sociedade de origem, a ligação à sociedade de acolhimento e o seu desenvolvimento pessoal e competências para o mercado de trabalho não são uniformes. Essa diferença contribuiu, em muitos casos, para uma "guetização" das minorias, fazendo com que vivessem como que num mundo paralelo, numa sociedade alternativa à de acolhimento. De igual forma, outros modelos como a política de minorias ou o multiculturalismo não se têm vindo a afirmar como solução.

A forma como escolher o modelo mais indicado para a integração dos imigrantes é uma das questões que não é uniforme à sociedade europeia. Cada país tem a sua forma de integrar os imigrantes mediante a sua história e a sua relação de maior, ou menor, proximidade afetiva com eles. Independentemente disso, a ideia subjacente a todos os modelos de integração é minorar o impacto das migrações na sociedade de acolhimento.

11.4.2 – O impacto das migrações

A imigração é um fenómeno que traz consigo, invariavelmente, medos e receios junto das sociedades de acolhimento. Essa situação é muitas vezes sentida nos grupos sociais com maiores dificuldades económicas e contribuem para um aumento de posições xenófobas e racistas para com os imigrantes. Castles alerta para essa situação ao escrever:

> Para pessoas com condições de vida instáveis e imprevisíveis, os recém-chegados são muitas vezes encarados como a causa da insegurança. As migrações e as minorias são consideradas um perigo para os padrões de vida, para os estilos de vida e coesão nacional. Na Europa, os partidos de extrema-direita cresceram e floresceram através de campanhas anti-imigração. (Castles 2005: 37).

Mazower refere mesmo que «A evolução das sociedades multirraciais tornou-se, para a democracia europeia do pós-guerra, um desafio tão grande quanto a luta pela igualdade dos sexos» (Mazower 2014: 367). Os problemas que a Europa enfrenta com a atual vaga

migratória não são causados pela vinda dos migrantes mas sim com a resposta que a Europa dá à sua chegada. De acordo com Kingsley:

> Há uma crise, mas é uma crise em grande parte causada pela nossa resposta aos refugiados, e não pelos próprios refugiados. O número 850 000 parece enorme, e em termos de migração histórica para a Europa é. Mas significa apenas uns 0,2% da população total da UE, que é cerca de 500 milhões de habitantes, um afluxo que o continente mais rico do mundo pode absorver de maneira viável se – e apenas se – for tratado adequadamente (Kingsley 2016: 16-18).

Este autor refere igualmente que se deve interiorizar dois aspetos importantes para a resolução da crise migratória na Europa. O primeiro é que, independentemente da vontade de cada um dos europeus, os migrantes vão continuar a chegar à Europa e o segundo é que a Europa necessita de alterar a forma como está a lidar com o problema migratório (Kingsley 2016: 235). Quem igualmente afirma que irão ocorrer alterações profundas na população europeia é Bauman ao não hesitar em afirmar, no artigo "Sintomas em busca de um objecto e de um nome" (2017), que «A Europa irá tornar-se um continente multirracial – ou um continente «de cor». (…) Goste-se ou não se goste, assim será» (Bauman 2017: 36), acrescentando como complemento a este pensamento:

> pela primeira vez na História, a maior parte da população vive em cidades, e, por sua vez, a maioria dessa população urbana reside nas grandes cidades, onde os padrões de vida para o resto do Mundo tendem a ser estabelecidos e alterados numa base quase diária.
> Quer queiramos, quer não, enquanto habitantes das cidades damos por nós numa situação que nos obriga a desenvolver a capacidade de viver diariamente com a diferença, e, o que é o mais provável, a título permanente. Ao fim de dois séculos a sonhar com a assimilação cultural (unilateral) ou com a convergência cultural (bilateral), e as práticas daí decorrentes, começamos a encarar – ainda que, em muitos casos, com alguma relutância, e, frequentemente, com uma total resistência – a perspectiva de uma combinação de interacção e fricção entre a multiplicidade de identidades irredutivelmente diversas que as diásporas próximas e/ou culturalmente mistas envolvem. A heterogeneidade cultural está, rapidamente, a tornar-se uma característica inevitável, até mesmo endémica, do modo de vida urbano no que à coabitação humana diz respeito (Bauman 2017: 37-38).

Esta heterogeneidade cultural é particularmente visível na Europa nos dias que correm. Marques considera que a chegada à Europa de migrantes, onde se confundem aqueles que a procuram por razões humanitárias e aqueles que a buscam por questões económicas, provoca situações de exclusão social originadas pelos próprios migrantes em que estes «se refugiam em identidades religiosas ou culturais pré-urbanas e pré-liberais, concentradas em comunidades fechadas tornadas verdadeiros guetos nas periferias das grandes cidades e focos de conflitualidade, em especial quando já existem segundas ou terceiras gerações» (Marques 2014: 164). Castles não se coíbe ao referir:

> As ligações entre a comunidade migrante e a área de origem podem persistir durante gerações. As remessas vão diminuindo e as visitas a casa podem passar a ser menos frequentes, mas as ligações familiares e culturais permanecem. As pessoas mantêm-se em contacto com a sua área de origem e, muitas vezes, é aí que procuram os parceiros matrimoniais (Castles 2005: 24).

São inúmeros os casos de choque entre a cultura do país de acolhimento e muitos dos seus imigrantes, uma vez que estes trazem consigo valores das suas culturas que divergem da cultura dominante. Para que o estabelecimento de comunidades étnicas ocorra de forma a causar o menor impacto possível na sociedade do país de acolhimento, é importante que se verifique uma interação entre ambas as partes envolvidas no processo, isto é, entre as várias instituições do país de acolhimento e as do país de origem. Castles e Miller afirmam que «immigrants and their descendants do not have a static, closed and homogeneous ethnic identity, but rather dynamic multiple identities, influenced by a variety of cultural, social and other factors» (Castles e Miller 2009: 41). O choque que muitos imigrantes sentem ao chegar ao seu novo país é referido por Scheffer:

> Kader Abdolah, who arrived in the Netherlands as a refugee from Iran, describes the confusion beautifully: 'We had suddenly fallen out of a culture in which everything happened behind curtains into a semi-naked society. I thought I'd better keep my mouth shut for the time being and watch carefully, listen carefully to the world around me' (Scheffer 2011: 10).

O significado social da diversidade étnica depende em grande medida do significado que lhe é atribuído pelas populações e pelos países de acolhimento. Verifica-se que em muitos casos, a imigração vem contribuir para o aprofundamento de divisões étnicas ou raciais em sociedades onde já existem antigas minorias. Independentemente das medidas tomadas pelos governos, a imigração pode originar reações, nem sempre positivas, por parte de alguns segmentos da população. As migrações e as minorias são vistas como um perigo para a maioria. Na Europa, a ascensão dos partidos de extrema-direita deveu-se muito à utilização de um discurso anti-imigração. É necessário que os agentes políticos preparem as populações para estes desenvolvimentos prevenindo o aparecimento de conflitos que podem levar anos a terminar.

Foram as migrações que, de acordo com a sua lógica, constituíram o processo mais importante na alteração social ao longo das épocas. Com a presente época global, onde tudo está mais perto, onde as comunicações e as viagens são mais acessíveis do que nunca à maioria da população mundial, as migrações assumem um papel cada vez mais relevante nas alterações culturais:

> Com efeito, às mestiçagens genéticas juntam-se, ou com elas se combinam, as mestiçagens culturais. As culturas originais mostraram-se, simultaneamente, abertas e fechadas às influências estrangeiras. Adotaram frequentemente técnicas, ideias, mitos e deuses provenientes do estrangeiro. Deste modo, não há nenhuma cultura «pura» que se tenha mantido na sua integridade inicial; pelo contrário, ao mesmo tempo que mantiveram os seus fundamentos identitários (língua e costumes), as culturas tradicionais assimilaram múltiplos contributos exteriores. As culturas nacionais, que integram as culturas de etnias provincializadas no seio da nação, por vezes reprimiram ou proibiram as línguas secundárias; em França, só foram reconhecidas nos últimos decénios do século XX, depois de a língua francesa se ter enraizado como língua nacional comum (Morin 2016: 54).

Eco partilha do mesmo raciocínio de Morin e corrobora a ideia da mestiçagem cultural, como elemento gerador de alterações identitárias, ao escrever:

> Há uns anos, ao constituir-se em Paris a Académie Universelle des Cultures, que reúne artistas e cientistas de todos os países do mundo, elaborou-se um estatuto ou uma *charte*. E uma das declarações introdutórias desta *charte*, que pretendia definir também as tarefas científicas e morais desta Académie, era que no próximo milénio se assistiria na Europa a uma grande "mestiçagem de culturas".
> Se o curso dos acontecimentos não se inverter bruscamente (e tudo é possível), temos de nos preparar para o facto de no próximo milénio a Europa vir a ser como Nova Iorque ou como alguns países da América Latina. Em Nova Iorque assistimos à negação do conceito de *melting pot*, coexistem diversas culturas, dos porto-riquenhos aos chineses, dos coreanos aos paquistaneses: uns grupos fundiram-se entre si (como os italianos e os irlandeses, os judeus e os polacos), outros mantêm-se separados (em bairros diferentes, falando línguas diferentes e praticando tradições diferentes), e encontram-se todos na base se algumas leis comuns e de uma língua veicular comum, o inglês, que cada um fala de modo insuficiente. (…)
> Na América Latina aconteceram, conforme os países, fenómenos diferentes: umas vezes os colonos espanhóis mestiçaram-se com os índios, outras (como no Brasil) também com africanos (Eco 2015: 73).

Essa visão é igualmente subscrita por Moura que prevê o mesmo na Europa:

> as matrizes greco-romanas e judaico-cristãs da Europa tenderão a combinar-se diferentemente com outras, entre elas a muçulmana, que teve sempre um peso importante na cultura europeia.
> A demografia tem vindo a transformar radicalmente a Europa: a taxa de natalidade baixando, a população tendendo para o envelhecimento, a importação de mão-de-obra externa tornando-se necessária, a evolução da estrutura étnica das sociedades nacionais, e das respectivas rivalidades e conflitos, dentro da própria União Europeia e também as condicionantes e implicações geoestratégicas são elementos que terão uma palavra decisiva a dizer, num mundo globalizado e em mutação permanente (Moura 2013: 51).

Edgar Morin reforça este raciocínio ao considerar que a existência de culturas únicas é algo que não existe:

> O planeta fornece uma extrema diversidade de culturas singulares. Mas, à exceção dos últimos povos primitivos, testemunhas da nossa pré-história, todas as culturas históricas, inclusive as mais antigas, sofreram mestiçagens genéticas e culturais. As mestiçagens genéticas tiveram origem, por um lado, nas guerras (violações), por outro, nas escravizações, que levaram a acasalamentos clandestinos ou públicos, como os que aconteceram entre senhores e escravas

> nas fazendas do Brasil (que levaram ao nascimento da civilização mestiça dessa grande nação). São igualmente originados pela integração de etnias muito diversas em impérios duradouros (como o Império romano, o Império austro-húngaro, o Império otomano, o Império russo) ou em nações modernas, como a França, onde se multiplicam as uniões entre residentes originários de etnias que se tornaram províncias. Resultaram também das grandes migrações que, ao longo da história, desembocaram em todos os continentes (Morin 2016: 53).

Todavia, Murray deixa um aviso para quem defende uma Europa de portas abertas à imigração proveniente do seu exterior ao escrever:

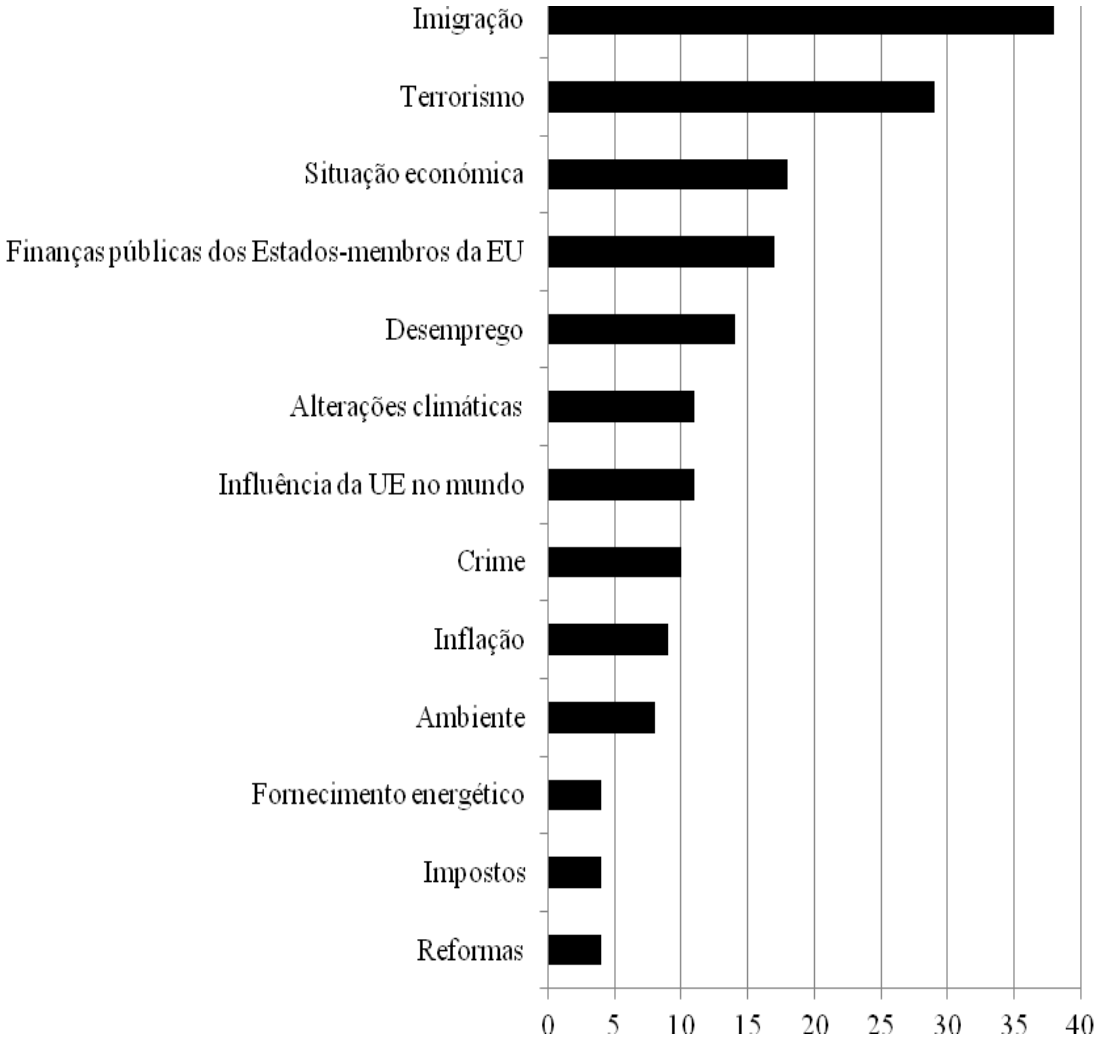
> Porque mesmo se acreditarmos – como a maioria das pessoas acredita – que alguma imigração é uma coisa boa e torna um país mais interessante, não se conclui que quanto mais imigração, melhor. Nem isso significa – por mais vantagens que haja – que não existem desvantagens, que deveriam ser igualmente fáceis de indicar sem acusações de malícia. Porque a imigração em massa não continua a trazer o mesmo nível de benefícios a uma sociedade, quanto mais pessoas entrarem. Se é possível louvar a imigração em massa por nos tornar mais ricos como um todo, deveria também ser possível explicar que o processo nos tornou mais pobres em alguns aspetos, o não menos importante foi a introdução ou a reintrodução de problemas culturais a que poderíamos ter esperado nunca assistir (Murray 2018: 34).

Esta preocupação de Murray segue a que expressa Raffaele Simone no artigo "Como a Democracia Faliu" (2015):

> Embora se tivesse considerado que devia ser tratada com uma postura humanitária, a imigração, legal e clandestina, depressa começou a constituir um problema de monta nas sociedades democráticas. (…) A massa dos imigrantes – estima uma parte não desprezível dos cidadãos – não contém apenas a força de trabalho, indispensável a um continente que envelhece, mas também delinquentes, integristas religiosos, mandriões e bandidos… Além disso, os imigrantes, incluindo os que provêm de países totalitários, aprendem rapidamente a reivindicar direitos à europeia: exigem que as mulheres usem a burca ou o *hijab*, que nas escolas dos países de acolhimento não se celebrem as festas religiosas para evitar «ofender» os pequenos estrangeiros; em certos países, chegou mesmo a reclamar-se o direito à poligamia… Do ponto de vista da sociedade civil, o imigrante pode chegar a levar vantagem em relação aos nacionais em numerosos serviços administrativos: escola, saúde, habitação social e assim por diante (Simone 2015: 42-43).

Perante estas preocupações expressas, torna-se relevante saber se os europeus colocam a imigração entre as suas maiores preocupações. Inquiridos sobre os desafios que a Europa atravessa, os europeus escolheram dois e o resultado é visível no gráfico 16.

Gráfico 16: Quais os dois desafios maiores que a Europa enfrenta atualmente? (% - UE)

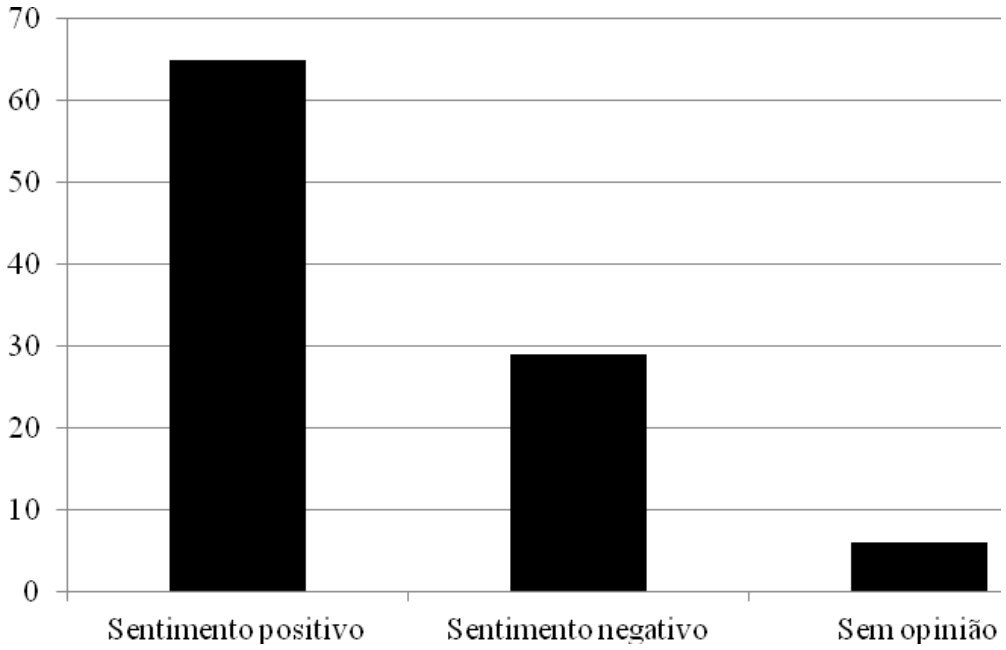


Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public opinion (2018)

A imigração é considerada o maior desafio atual da Europa. Foi uma das duas escolhas que os inquiridos fizeram e obteve 38% dessas mesmas escolhas, logo seguido pelo terrorismo com 28%. Estes resultados revelam que a relação com os imigrantes, a relação com o Outro está bem vincada nos europeus. Certamente que não será alheia o forte sentimento de discriminação que os europeus já afirmaram existir no seu seio. Mas será isso totalmente verdade?

Como se constata nos gráficos 17 e 18, a opinião dos europeus altera-se caso se decomponha a imigração em proveniente de Estados-membros da UE, ou oriunda do exterior da UE.

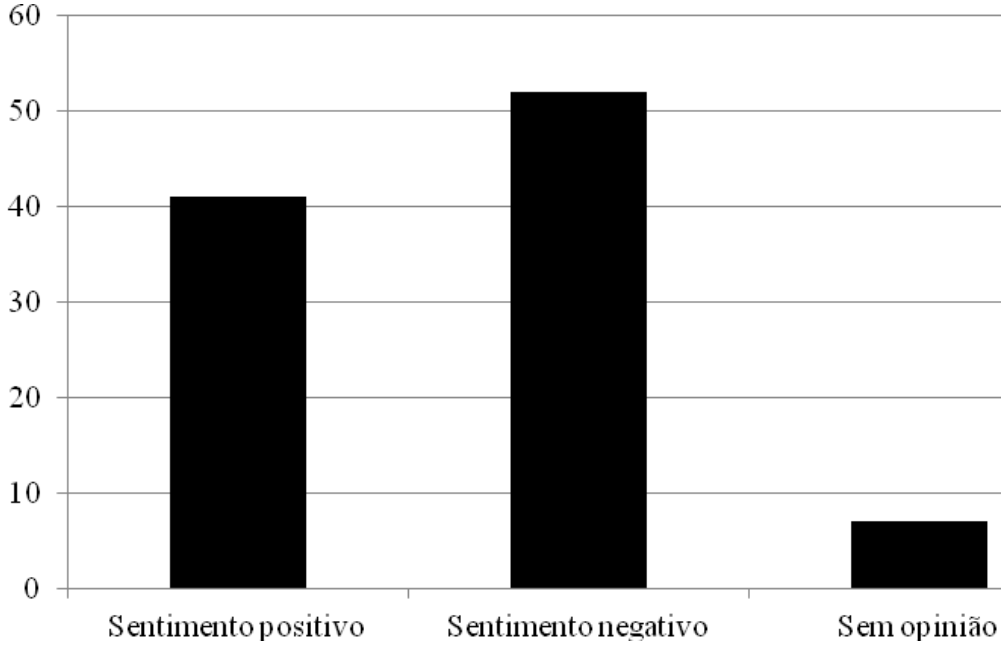
Gráfico 17: Perceção sobre a imigração proveniente do interior da UE (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public opinion (2018)

De acordo com os dados obtidos, sensivelmente 2/3 dos inquiridos (65%) refere ter um sentimento positivo pela imigração com origem num dos Estados-membro da UE, enquanto 29% refere ter um sentimento negativo e 6% não expressam qualquer opinião.

Gráfico 18: Perceção sobre a imigração proveniente do exterior da UE (% - UE)

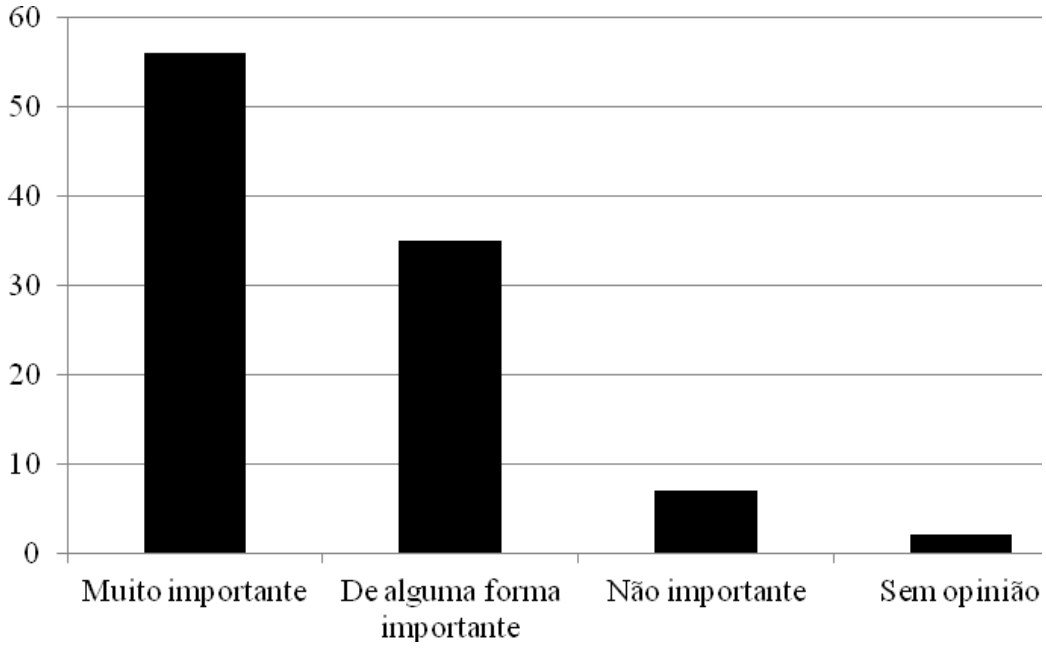


Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public opinion (2018)

No que respeita à imigração proveniente do exterior do espaço da UE, a maioria dos inquiridos expressa um sentimento negativo (52%), 41% tem um sentimento positivo e 7% afirma não ter opinião sobre o assunto. Quando colocados perante migrantes de outros continentes, os europeus alteram o seu comportamento. Tal facto confirma a discriminação étnica e religiosa assumida pelos europeus. Por outro lado, revela que a existência dessa diferença entre as proveniências dos migrantes e o sentimento dos europeus indica que algo contribui para aproximar uns e separar outros. Tal facto indica a existência de uma identidade pois a diferença é percecionada.

A importância que os europeus atribuem ao comprometimento dos imigrantes com o modelo de vida europeu está espelhada no gráfico 19.

Gráfico 19: Os imigrantes devem estar comprometidos com o estilo de vida europeu? (% - UE)

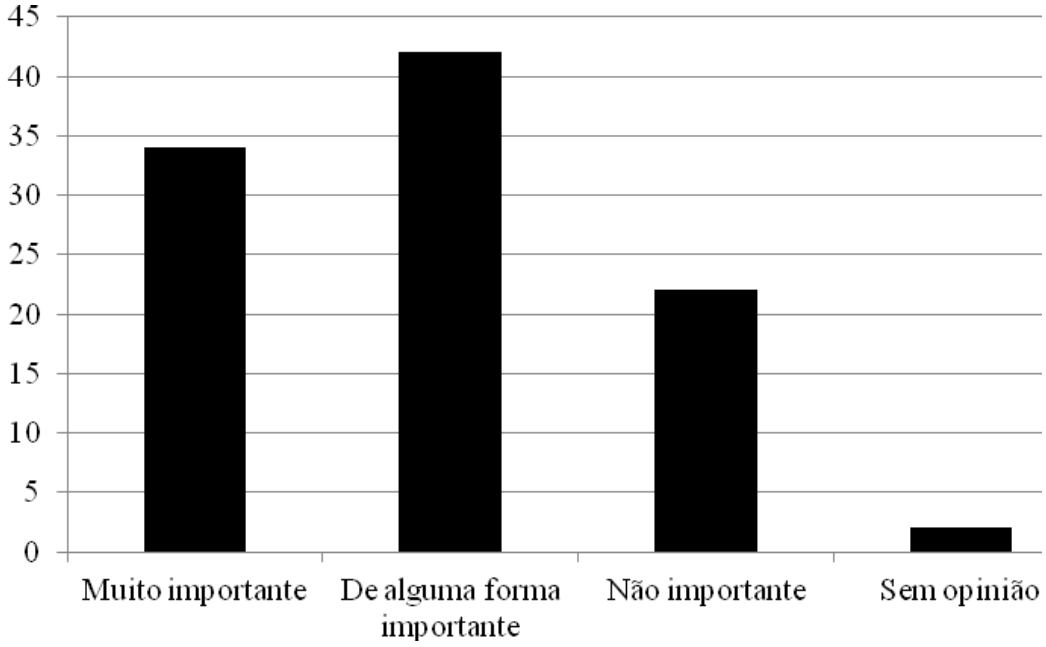


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

De acordo com as respostas obtidas à questão, 91% dos inquiridos, a esmagadora maioria, considera ser importante que os imigrantes se comprometam com o estilo de vida europeu (56% consideram ser muito importante e 35% de alguma forma importante), enquanto 7% não atribui importância a esse comprometimento e 2% não expressaram qualquer opinião. Estes dados não deverão causar espanto ou estranheza. O normal é que uma sociedade não queira ser ameaçada por outros modos de vida.

O comprometimento que os europeus referem considerar importante para uma melhor integração dos imigrantes deverá supor que estes deverão partilhar das tradições da sociedade de acolhimento? A opinião dos inquiridos encontra-se refletida no gráfico 20.

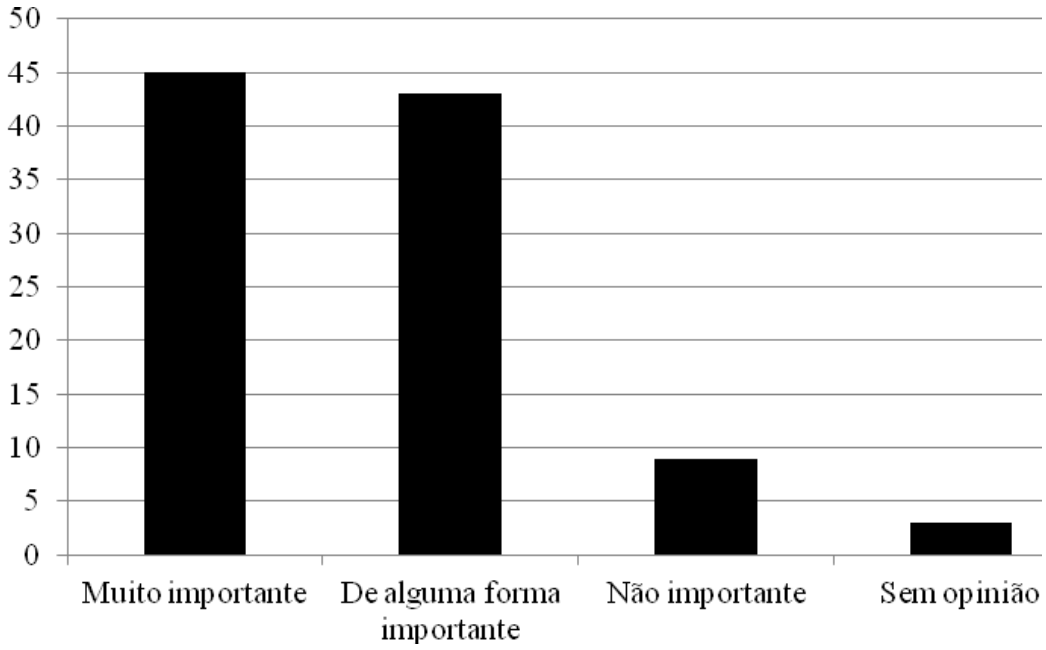
Gráfico 20: Os imigrantes devem partilhar das tradições culturais da sociedade de acolhimento (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

A importância dos imigrantes partilharem com a sociedade de acolhimento as tradições culturais é referido por cerca de 3/4 dos inquiridos (34% considera muito importante e 42% de alguma forma importante). Dos restantes, 22% não considera importante a partilha de tradições por parte dos imigrantes com a sociedade que os acolheu e 2% não emite opinião. Verifica-se que para os inquiridos essa partilha de tradições culturais é importante para a integração dos imigrantes na sociedade de acolhimento. No entanto, essa atitude pode pôr em causa a identidade dos imigrantes. Pense-se por exemplo num muçulmano e no desejo de um alemão em o ver a celebrar consigo um festival de cerveja. Por questões religiosas isso não é possível. Este é somente um exemplo mas outros poderiam ser mencionados. Não são raras as vezes em que esse antagonismo cultural é potenciado por motivos religiosos. Quando inquiridos sobre se os imigrantes se deverão sentir membros da sociedade de acolhimento, os europeus responderam da seguinte forma descrita no gráfico 21.

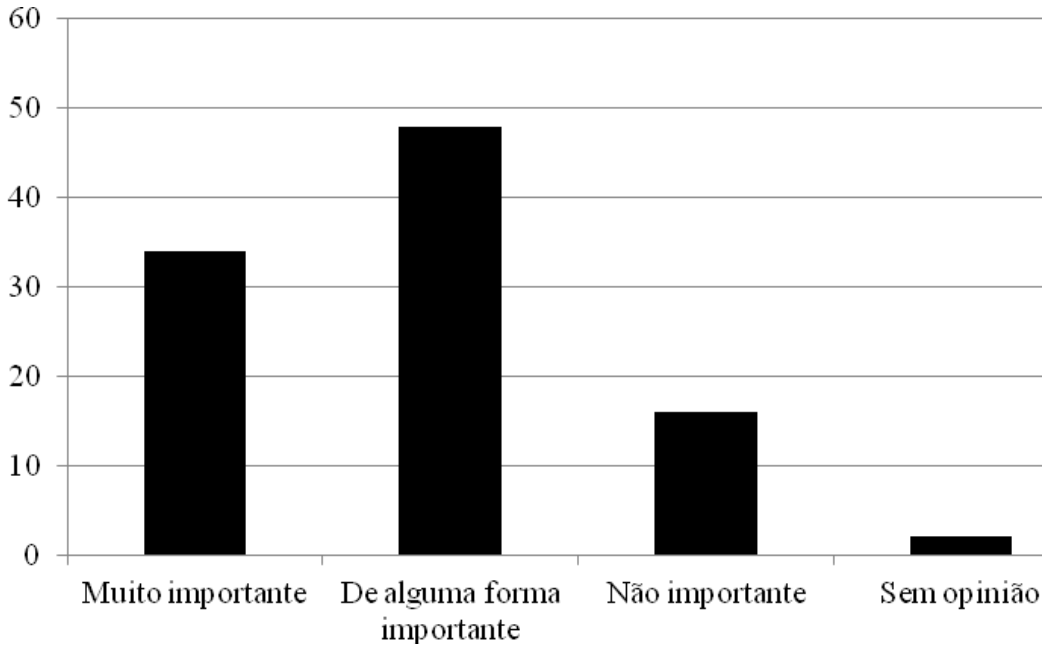
Gráfico 21: Os imigrantes devem sentir-se membros da sociedade do país de acolhimento? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

A importância dos imigrantes sentirem-se membros da sociedade de um determinado país que os acolheu, tem muita importância para os inquiridos. Isso é notório no facto de 88% destes considerarem que é importante (45% consideram muito importante e 43% de alguma forma importante), enquanto 9% não o considera e 3% não emite opinião. Isso reflete-se na resposta que os inquiridos deram quando questionados sobre a importância de se estabelecerem amizades entre os imigrantes e os membros da sociedade de acolhimento, conforme revela o gráfico 22.

Gráfico 22: Os imigrantes devem fazer amizades com os membros da sociedade de acolhimento? (% - UE)

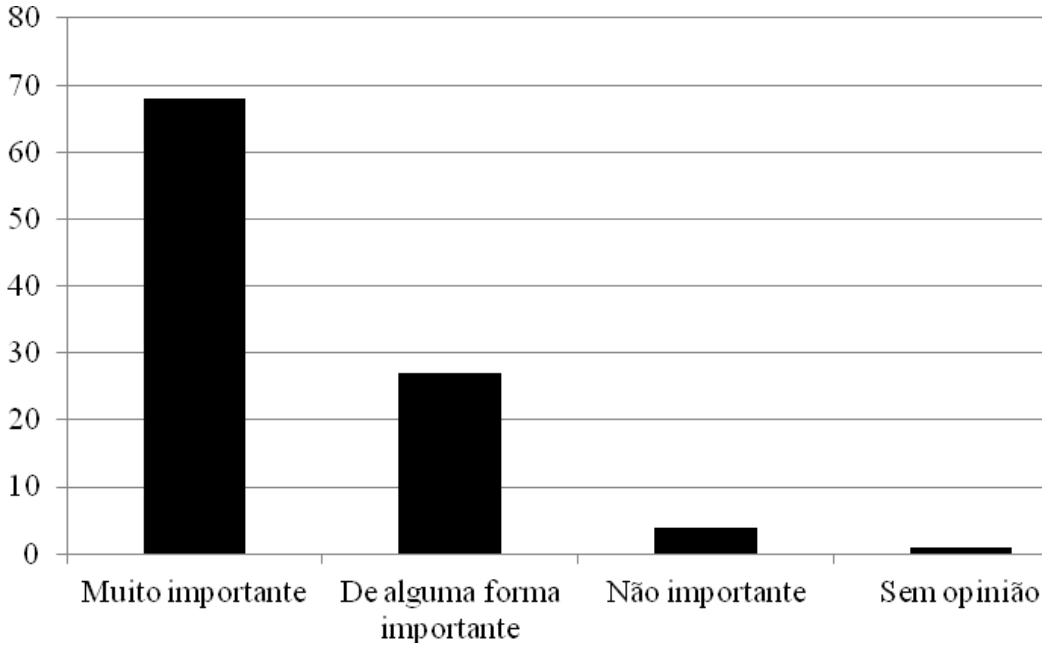


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

A importância dos imigrantes fazerem amizade com elementos da sociedade de acolhimento é considerado importante para praticamente 3/4 dos inquiridos (34% consideram muito importante e 48% de alguma forma importante que tal aconteça). Apenas 16% não atribui importância a esse facto, e 2% dos inquiridos optou por não expressar qualquer resposta relativamente à questão colocada.

Para ser realizada essa relação de amizade entre imigrantes e autóctones, a proficiência na língua da sociedade de acolhimento é um elemento relevante pois facilita a comunicação entre as partes. Esta ideia é visível no gráfico 23.

Gráfico 23: Considera importante para o sucesso da integração dos imigrantes que estes falem a língua oficial, ou pelo menos uma delas, do país de acolhimento? (% - UE)

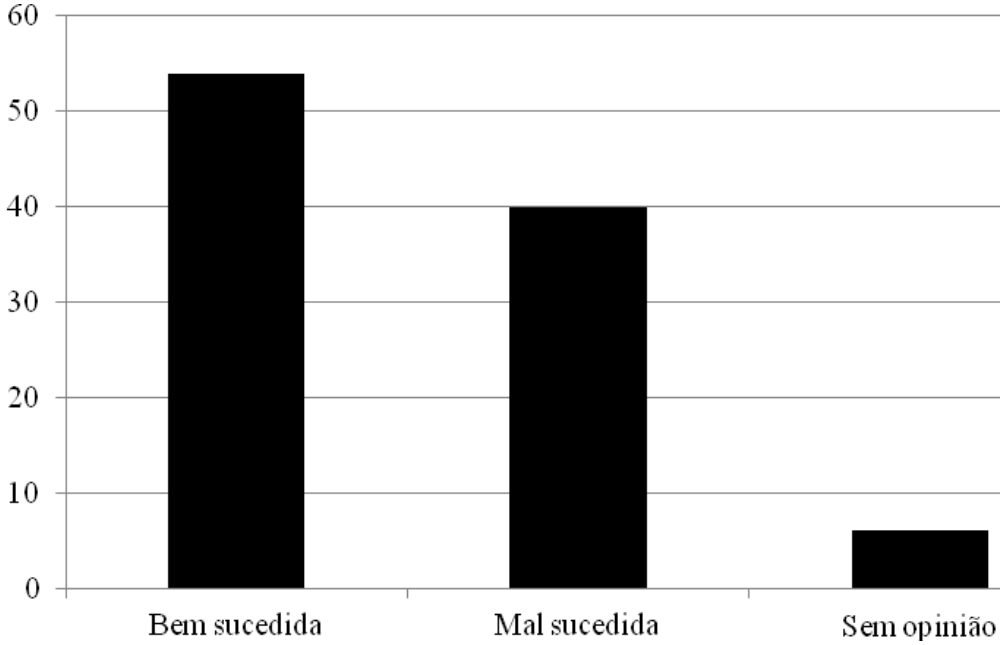


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

A importância dos imigrantes falarem a língua oficial, ou uma delas, do país que os acolheu é determinante para que a sua integração seja coroada de sucesso. Essa é a opinião clara dos inquiridos onde 95% referem isso mesmo (68% consideram muito importante e 27% de alguma forma importante). Apenas 4% consideram que isso não tem importância e 1% não emite opinião.

Relativamente à integração da maioria dos imigrantes nas áreas de residência dos europeus, assim como nos seus países, o resultado do inquérito é o que o gráfico 24 ilustra.

Gráfico 24: Como classifica a integração da maioria dos imigrantes na sua área de residência e no seu país? (% - UE)

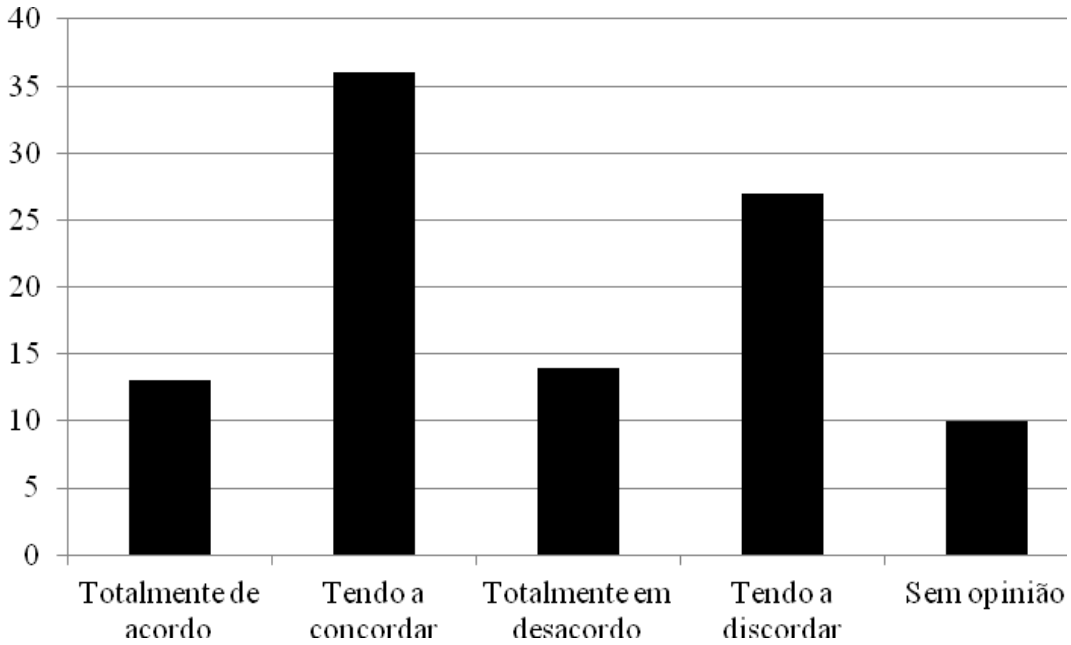


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

Embora a maioria (54%) dos inquiridos seja de opinião que a integração dos imigrantes na sua área de residência e no seu país é bem-sucedida, ela não é assim tão clara pois 40% acha que é mal sucedida. Manifestam-se sem opinião 6% dos inquiridos. Como tal, a integração dos imigrantes na sociedade europeia deve ser feita de forma o mais harmoniosa possível, mas para isso acontecer tem que existir por parte dos imigrantes disponibilidade para que suceda. A questão da língua é fundamental. Se um imigrante viver e trabalhar na sua comunidade, sem contacto com a sociedade de acolhimento de forma notória, autoexclui-se dela. Os sistemas de integração deverão ter em atenção o lado do Outro e a opinião que ele tem sobre o seu relacionamento com uma realidade muitas vezes distante da vivida até então na sociedade de origem. O processo de integração tem de funcionar em dois sentidos e não somente num único.

Quanto ao benefício que os imigrantes possam trazer, em termos de ideias e inovação, as opiniões obtidas estão expressas no gráfico 25.

Gráfico 25: Os imigrantes trazem para o seu país novas ideias e aumentam a inovação (% - UE)

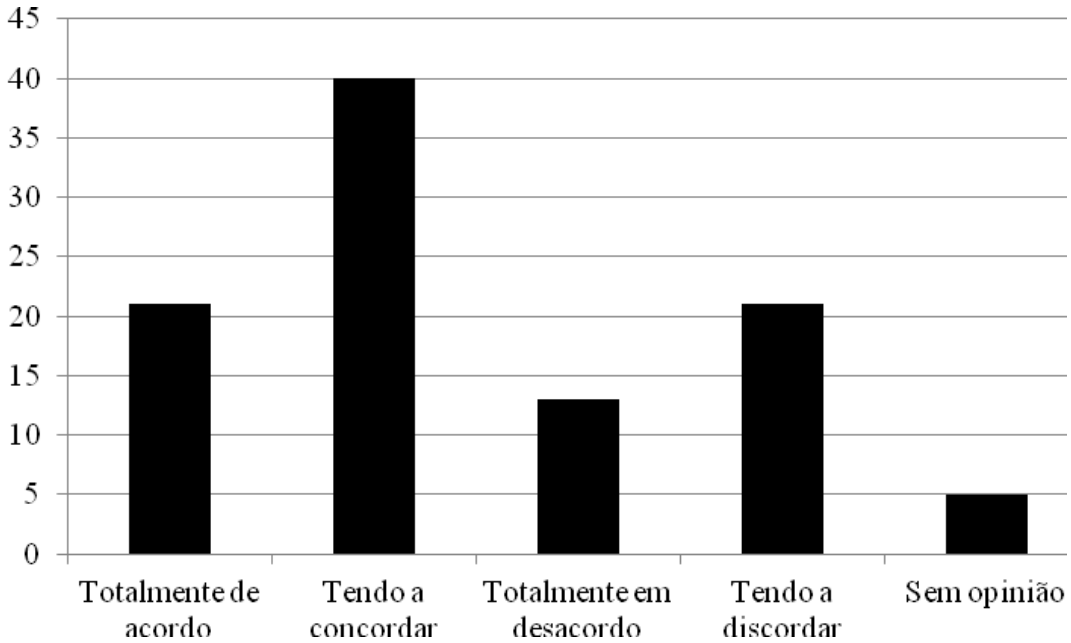


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

Verifica-se que a maioria dos inquiridos, 49%, é de opinião que os imigrantes trazem consigo novas ideias (13% totalmente de acordo e 36% tende a concordar), 41% não subscreve a pergunta, e 10% dos inquiridos não expressou qualquer opinião relativamente à afirmação. Este é um tema que divide de forma visível os europeus. O tipo de sociedade de origem certamente que estará em causa nestas opiniões expressas. Quanto mais distante da modernidade for, mais desconfiança, ou mesmo descrença, no aumento da inovação decorrente de novas ideias existirá nos europeus. O nível de habilitações e experiência profissional serão certamente outras condicionantes que os europeus têm em conta.

Questionados sobre qual a sua opinião em termos da contribuição dos imigrantes para o enriquecimento da cultura europeia, os inquiridos expressaram o seu ponto de vista como o gráfico 26 documenta.

Gráfico 26: A imigração enriquece a vida cultural do seu país (% - UE)

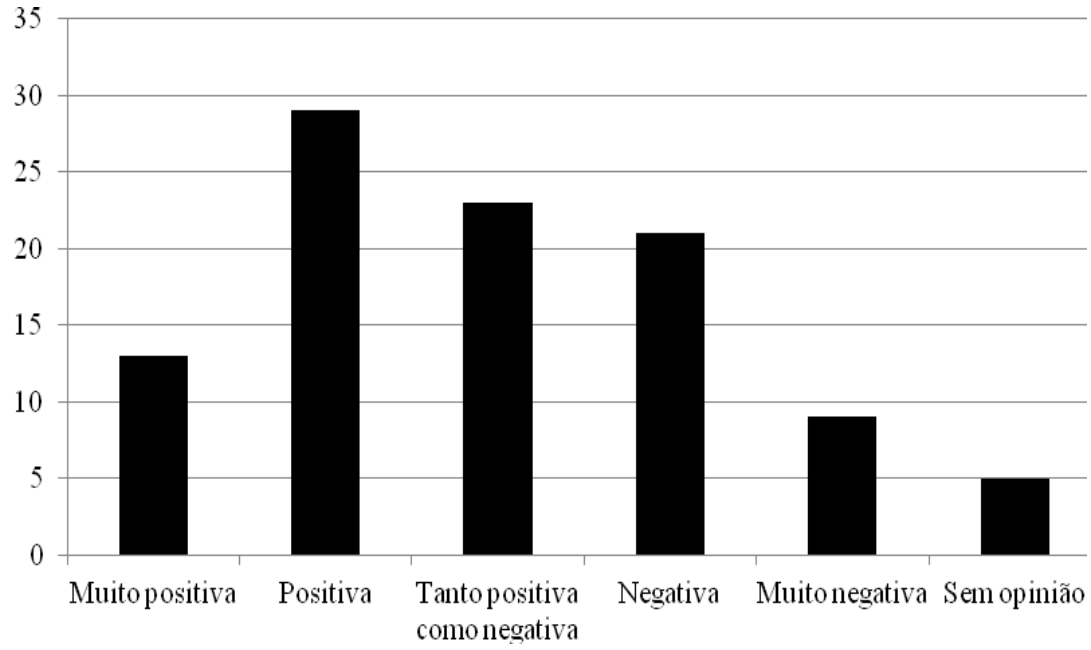


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

Perante as opiniões obtidas, cerca de 2 em cada 3 inquiridos concorda com a afirmação (21% estão totalmente de acordo e 40% tendem a concordar) ao passo que nos restantes 13% estão em total desacordo e 21% tendem a discordar. Dos inquiridos, 5% não tem qualquer opinião sobre o assunto. Volta a existir uma opinião contraditória face a a outras já expressas, nomeadamente sobre a discriminação étnica mas vai ao encontro da mencionada a respeito da cultura e das trocas culturais poderem desempenhar um papel importante no desenvolvimento de uma maior compreensão e tolerância no mundo.

Quando interrogados sobre qual a perceção do impacto dos imigrantes na sociedade de acolhimento, os inquiridos responderam da forma que o gráfico 27 mostra.

Gráfico 27: Perceção sobre o impacto dos imigrantes na sociedade (% - UE)

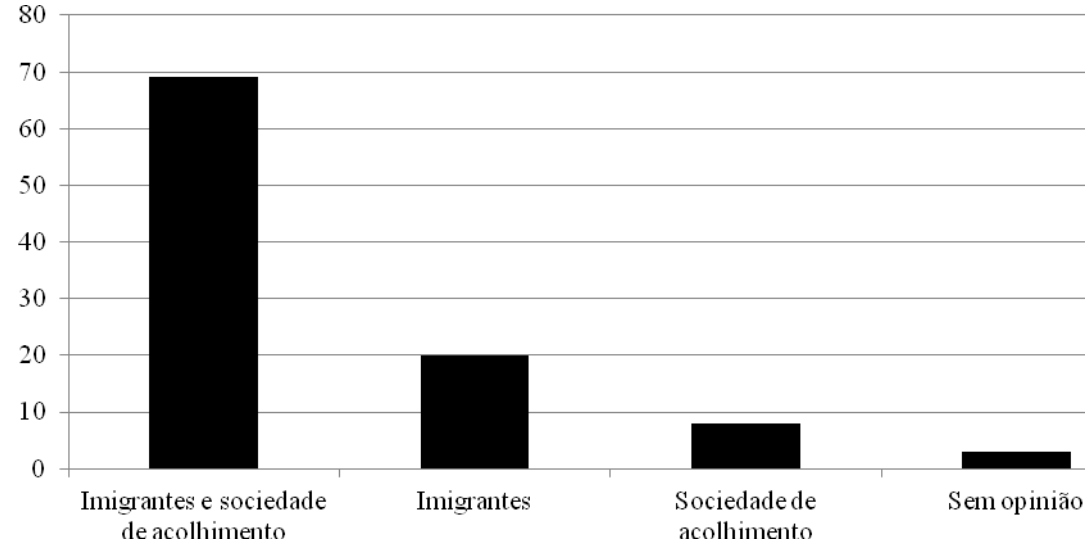


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

A maioria dos inquiridos, 42%, considera positivo o impacto dos imigrantes na sociedade (13% consideram o impacto muito positivo e 29% positivo), 23% tanto considera positivo como negativo o impacto dos imigrantes na sociedade, 30% dos inquiridos tem opinião negativa sobre o assunto (21% negativa e 9% muito negativa), e 5% não tem qualquer opinião. Mas se é assim como se justifica que a imigração seja considerada o principal desafio à Europa, ficando inclusivamente à frente do terrorismo? É uma pergunta à qual, com os dados presentes, não se consegue responder. Todavia, a diferença que separa a opinião positiva da negativa não é elevada e os que a consideram neutra podem balançar para cada um dos lados mediante acontecimentos que entretanto surjam na Europa ou no mundo.

Quanto a responsabilidade pela integração dos imigrantes, a opinião dos inquiridos manifesta-se no gráfico 28.

Gráfico 28: Quem são os principais responsáveis pelo sucesso da integração dos imigrantes na sociedade de acolhimento? (% - UE)



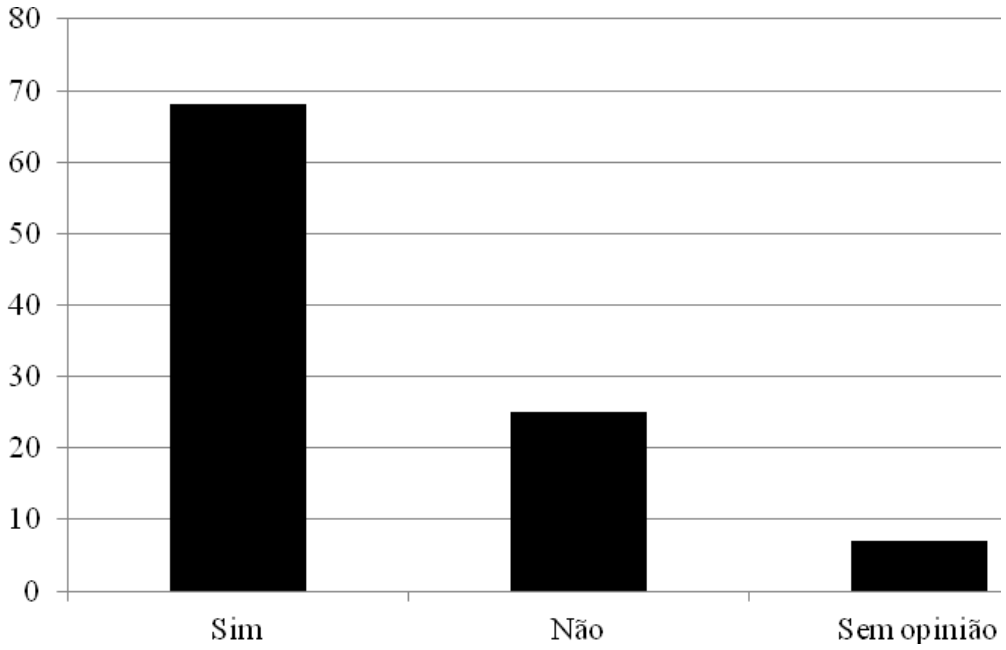
Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

Perante as respostas obtidas, a esmagadora maioria dos inquiridos (69%) considera que as responsabilidades repartem-se pelos imigrantes e pela sociedade de acolhimento. Os imigrantes são os reponsáveis para 20% dos inquiridos, ao passo que 8% considera que a principal responsabilidade cabe à sociedade de acolhimento. Não têm opinião 3% dos inquiridos. Conforme referido a respeito do gráfico 24, a integração deve funcionar nos dois sentidos. Essa é também a vontade que os europeus mais expressaram como sendo a correta. O resultado espelhado no gráfico 30 confirma a opinião de Sarah Spencer, no artigo "O Desafio da Integração na Europa", onde afirma:

> existe um reconhecimento generalizado de que a integração é um processo de duplo sentido – que requer a adaptação do imigrante, mas também das instituições e da sociedade em geral do país de acolhimento – e multidimensional – na medida em que envolve quatro esferas distintas: económica, social, cultural e política. (Spencer 2008: 3)

Na sequência destes resultados impõe-se averiguar se os inquiridos concordam com a necessidade de existir uma política comum para as migrações por parte da Europa. Questionados sobre este tema, os inquiridos responderam da forma que o gráfico 29 mostra.

Gráfico 29: Concorda com a necessidade de uma política europeia comum para as migrações? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public Opinion (2018)

Verifica-se que 68% dos inquiridos considera ser necessário a existência de uma política europeia comum para as migrações, 25% tem opinião contrária, e 7% dos inquiridos afirmaram não ter opinião sobre a questão em causa.

A imigração é um problema para a sociedade europeia e esta mostra-se dividida nas suas opiniões. Se por um lado a encara como o seu maior problema, por outro lado vê-a como elemento enriquecedor da vida cultural europeia. Se por um lado defende a tolerância, por outro lado admite a existência de discriminação. Se por um lado defende as trocas culturais, por outro lado refere que os imigrantes devem-se juntar às práticas culturais da sociedade de acolhimento.

Conforme ficou patente na análise dos vários gráficos, as posições dos europeus nas temáticas abordadas neste capítulo são muitas vezes contraditórias. No entanto, ficou expressa que os europeus desejam que os imigrantes se integrem na sua sociedade através da adoção de práticas, do uso da língua, do estabelecimento de laços afetivos, de uma integração biunívoca, e que a UE deve implementar uma política comum a todos os países para lidar com a imigração.

Os europeus consideram a imigração o maior desafio da Europa e o seu sentimento quanto à imigração é diferente segundo se trate de imigração proveniente da UE ou do seu exterior. Não há dúvida de que a gestão da diversidade numa sociedade multiétnica é um

exercício exigente para a Europa. É natural que a mestiçagem aconteça. Aliás, a mestiçagem cultural está na base das alterações identitárias.

A imigração produz muitas vezes situações de xenofobia e de racismo em virtude de ser muitas vezes entendida como um perigo para os estilos de vida e coesão das sociedades europeias de acolhimento. Não são raras as vezes em que os imigrantes se refugiam em comunidades fechadas nas quais o peso da religião, ou uma cultura pré-liberal e pré-urbana, existe de forma vincada. Sendo assim, para que se possa minimizar os choques culturais é importante a ocorrência de uma interação entre as instituições do país de acolhimento e as do país de origem. Sem esse diálogo, sem essa cooperação, os choques culturais não poderão ser minimizados.

Os europeus consideram que os imigrantes devem estar comprometidos com o estilo de vida europeu, partilharem das tradições culturais da sociedade de acolhimento e que falem a língua oficial, ou pelo menos, uma das do país de acolhimento. Além disso, é importante para os europeus que os imigrantes se sintam membros da sociedade do país de acolhimento e que façam amizade com os membros da sociedade de acolhimento. Mas para que isso aconteça é necessário que a sociedade de acolhimento nas os discrimine caso contrário o resultado desse esforço pode ser contraproducente ao fazer aumentar aquele sentimento em ambas as partes. A esse propósito, refira-se que os europeus acham que imigrantes e sociedade de acolhimento são os responsáveis pelo sucesso da integração.

Independentemente da forma como são acolhidos os imigrantes, os europeus consideram como sendo bem-sucedida a integração da maioria dos imigrantes no seu país e área de residência. Os imigrantes tendem a ser vistos pelos europeus como indivíduos que causam um impacto positivo na sociedade, podendo trazer novas ideias e aumentarem a inovação. Certamente que a sociedade de origem, habilitações e experiência profissional contam para tal avaliação.

Capítulo 12 – A identidade cultural europeia após a Segunda Guerra Mundial

Moura dá conta que no período de reconstrução da Europa após a Segunda Guerra Mundial, passou a existir um sentimento de identidade cultural que extravasava as fronteiras nacionais:

> Nesses sectores intelectuais e políticos havia então uma consciência de pertença europeia muito activa, norteada por valores éticos e humanistas, percepções de ordem histórica, civilizacional e cultural, vontade filosófica e política, obedecendo ao imperativo de se assegurar a existência de condições para a paz entre as nações à margem das veleidades totalitárias. Havia também a consciência de que a Europa reunia um conjunto de características de ordem espiritual, racional, científica e humanística, cuja combinação a distinguia dos outros continentes Havia a capacidade de manifestação e de promoção dessas iniciativas e das respectivas conclusões. E havia finalmente um razoável interesse público por tais matérias, pelo menos nas camadas cultivadas (Moura 2013: 11).

Essa consciência referida por Moura não colidia com o conceito de nação, mas sim com o império – em virtude deste pressupor a existência de totalitarismo. Dominique Wolton escreve, no capítulo "A comunicação e a Europa: do multiculturalismo à coabitação cultural" (2004):

> A Europa não é um império, ainda que, dada a extensão da sua superfície e a coabitação dos povos que a compõe, possa parecer. (…)
> A Europa também não é uma nação. Ora, toda a organização política na Europa se estruturou, desde o século XVIII, em torno do par mais ou menos belicoso nação-Estado. A Europa democrática não é uma coisa nem outra (Wolton 2004: 70).

Essa imprecisão conceptual de que fala Wolton é subscrita por Sloterdijk que no entanto lhe reconhece algo distinto:

> Não há dúvida de que a Europa não tem nem uma base popular substancial, nem fronteiras sólidas a leste e a sudeste, nem uma identidade religiosa inequívoca. Mas tem uma «forma» típica e um motivo dramático muito próprio que, na maior parte da sua história, se impõe por meio de cenas inconfundíveis (Sloterdijk 2008: 34).

Beck que considera que a Europa não constitui uma sociedade nacional, nem o pode ser, uma vez que nem sequer o pode ser em consequência da existência de Estados-nação. Prefere que as suas gentes sejam definidas como uma «sociedade pós-nacional de sociedades nacionais». (Beck 2014: 93)

O movimento de reflexão sobre a Europa, que ganhou impulso após a Segunda Guerra Mundial, obrigou a uma maior tomada de consciência do espírito europeu e em consequência disso à construção de uma identidade. Todavia, Moura não subscreve a ideia que a construção de uma identidade cultural possa ser feita «por decreto»:

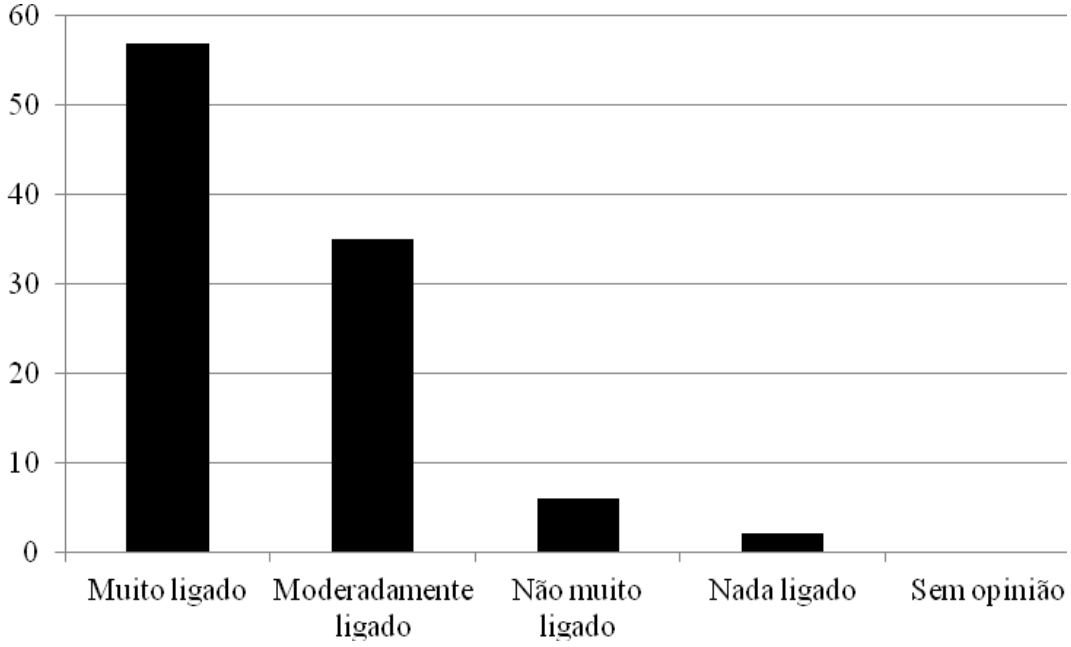
> As questões ligadas à identidade cultural não podem resolver-se nem regulamentar-se como as relativas à produção de manteiga ou à exploração dos recursos do mar. Supõem aproximações e distâncias, possibilidades de coordenação e parentescos, similitudes de estruturação política (hoje em dia) e também uma certa visão do mundo que acaba por ser comum a partir de ópticas que não coincidem necessariamente em todos os pontos (Moura 2013: 13).

Fernandes refere que «Não existirá, por certo, uma verdadeira identidade europeia se não tiver na sua base um coerente e afectivo projecto político» (Fernandes 2001: 21), e considera que «A Europa terá uma identidade efectiva quando abandonar os fortes nacionalismos, substituídos pelo mero patriotismo. A construção da identidade europeia não passa, por isso, pela destruição das identidades existentes nos diversos países» (Fernandes 2001: 27). Tal acontecimento iria de encontro ao sentimento que os europeus manifestam pelo apego à identidade nacional. Silva refere que, acima de tudo, os europeus não abdicam das suas identidades nacionais em troca da europeia:

> Sem qualquer exceção, cada povo europeu manifesta um desejo mais forte de preservar a sua identidade, a sua comunidade própria e a sua soberania, do que construir uma Europa que exigiria um sentimento de solidariedade que muitos veem como incompatível com a sua identidade nacional e o interesse da sua comunidade específica. O que cada um está disposto a ceder à Europa não chega para a construir, e apenas o que não põe em risco a identidade própria é cedido. (…) Só uma ameaça ou perigo exterior eminente podia levar os povos europeus a abdicar da sua soberania em grau suficiente para que se viesse a criar uma estrutura política unitária na europa que, uma vez criada e mesmo após o desaparecimento da ameaça exterior que lhe tenha dado origem, poderia persistir e consolidar-se até um ponto em que não mais fosse reversível (Silva 2016: 95).

Este pensamento de Silva é correspondido pelo sentimento dos europeus, como o gráfico 30 reflete.

Gráfico 30: Como define o seu grau de ligação ao seu país? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 87 – First Results – Public opinion in the European Union (2017)

57% considera-se muito ligado, 35% moderadamente ligado, 6% não muito ligado, 2% nada ligado. Verifica-se que os europeus encontram-se ligados ao seu país pois 98% referem isso mesmo. Tal facto certamente que se prende com o curso da história de cada país e na organização política administrativa europeia baseada em Estados-nação. Neste ponto, a herança cultural, sobretudo aquela que a escola ministra, a vista alcança e a sociedade aborda, constitui igualmente um importante fator de identificação com o país. Veja-se o caso da literatura. Os programas escolares do ensino secundário contemplam mais obras nacionais do que internacionais

Poder-se-á pensar que a identidade cultural europeia necessitaria de uma rutura com esta relação afetiva dos europeus para com os seus países. No entanto, de acordo com o pensamento de Jean-Marc Ferry exposto no capítulo "O estado europeu" (2004), não é aconselhável sequer que exista uma rutura com a nação mas sim que ocorra com ela um processo de evolução contínuo. O caminho para uma Europa unificada segue o modelo traçado aquando a criação das nações europeias e o sustenta o seu raciocínio da seguinte forma:

> a construção europeia tem por finalidade integrar social, cultural, económica e politicamente a Europa comunitária, de tal modo que, no final, o espaço europeu se ache unificado, à semelhança do que aconteceu com as grandes nações que o constituem. Pouco importam as

> negações a que nos habituou uma certa retórica do mútuo reconhecimento e do respeito pelas diferenças no «dialogismo» de uma «Europa plural»: há quem julgue possível alcançar uma situação em que a Europa unida deixe de reconhecer as barreiras de nacionalidade e em que as instâncias comunitárias tenham concluído em benefício próprio as transferências essenciais de competências – em particular, as que correspondem às chamadas funções de soberania (moeda, defesa, diplomacia, polícia, justiça), fazendo da União um Estado de pleno direito, soberano tanto interna como externamente. É este, digam o que disserem, o objectivo perseguido nos meios «europeístas» de orientação convencional. Não há, nesses círculos, em boa verdade, quem divise qualquer outra forma séria de realizar, como frequentemente se diz, «uma união continuamente mais estreita entre os povos» da Europa: é preciso prosseguir a integração segundo uma via em muitos aspectos idêntica à que seguiram as grandes nações modernas para se constituírem enquanto tais.
> (…) a formação das nações europeias já realizou em grande medida o processo que agora se pretende realizar, coisa que a objecção da «longa duração» parece ignorar. Com efeito, a formação de culturas políticas – integrando já, cada uma à sua maneira, as implicações normativas da democracia e do estado de direito, implicações essas contidas nas Constituições nacionais e presentes no elemento «cosmopolítico» dos direitos do Homem – *é um dado amplamente adquirido na Europa*. Por isso a objecção do «peso da História» não tem real profundidade. É precisamente aquilo que constitui a substância das modernas nações europeias (e que resulta, sem dúvida, de um longo processo de formação) que fornece a base sobre a qual uma união europeia pode ser erigida. A «democracia europeia» não é seguramente algo que seja preciso criar ex nihilo, antes se apresentando como potência que apenas espera a passagem a acto. Quanto às diferenciações que a modernização produziu no interior de cada nação, constituem claramente a grande conquista europeia (Ferry 2004: 154-155).

Contudo, não se deve confundir o conceito de nação como gerador de sentimentos nacionalistas. Fernandes alerta para o facto de ser necessário, através do diálogo, substituir o ideal nacionalista por um sentimento patriótico:

> A construção da identidade europeia, traduzindo um nível mais complexo e abstracto, terá na sua base diversas identidades coexistentes de forma coerente e permanente, que se encaixam umas nas outras. Tal identidade só pode desenvolver-se com o avivamento do patriotismo e a superação dos nacionalismos exacerbados. Uma Europa apoiada na dialógica cultural dilui os nacionalismos sem destruir o patriotismo (Fernandes 2001: 28).

Também Barreto alerta para o malefício que o ideal nacionalista trouxe à Europa:

> Como realidade, pretexto ou desculpa, o nacionalismo esteve sempre nos piores momentos da Europa. As guerras, as perseguições, os conflitos violentos e as ditaduras tiveram sempre, ao longo dos séculos, uma razão ou um subterfúgio nacionalista. O regresso do nacionalismo à vida europeia será talvez o maior recuo de civilização que se pode imaginar para este continente (Barreto 2017: 16).

Veja-se o que acontece atualmente em vários países europeus onde o nacionalismo tem ganho maior visibilidade. Os Direitos Humanos são muitas vezes colocados em causa. O caso italiano referente à relação com os migrantes que atravessam de forma ilegal o Mar Mediterrâneo põe em causa os Direitos Humanos ao não permitir que os barcos que recolhem

os migrantes no mar atraquem em portos italianos. Além disso, o espírito cristão tantas vezes invocado pelos nacionalistas é esquecido nestes casos.

Cabe aos europeus, na ótica de Silva, serem os responsáveis pela existência de um sentimento identitário comum a eles mesmos:

> Uma Europa unida só pode existir se houver um forte sentimento de identidade europeia partilhado por uma esmagadora maioria de europeus, que permita ultrapassar as diferenças de interesses que sempre existem em qualquer sociedade. Numa sociedade existem forças centrípetas – que permitem a sua sobrevivência – e forças centrífugas que tendem para a sua desagregação. Um forte sentimento de identidade, que pode ter origem étnica, cultural, linguística ou religiosa, é o que leva ao aparecimento de qualquer sociedade, e é a convivência e a colaboração ao longo de gerações que cimenta e reforça esse sentimento original de identidade. As dificuldades passadas em conjunto, a história, as tradições, são o que permitem a uma sociedade resistir às forças centrífugas que tendem a aparecer em qualquer sociedade, por vezes pelo influxo de elementos heterogéneos, seja na sequência de um conflito, de uma invasão, ou de uma migração de grandes dimensões (Silva 2016: 94).

O que Silva refere é que esse sentimento tem de assomar de dentro para fora. Os europeus precisam de se ver como tal e não esperar que seja o Outro a identificá-los. Mais uma vez constata-se como a herança cultural desempenha um papel preponderante no processo de assunção da identidade cultural europeia e que esta, de acordo com Moura, é:

> fluida, de gestação desigual conforme as zonas geográficas em que foi nascendo e se foi desenvolvendo, de percepção nem sempre uniforme ou unívoca, de surpreendente variedade na unidade, aliás, muitas vezes dependente do grau de literacia e cultura dos cidadão. (…)
> Um dos elementos mais importantes dessa identidade estará na tendência da Europa para reflectir sobre si mesma e para se pôr em questão. Já o dissemos. No pensamento e nas artes esta é uma constante multissecular que a diferencia dos outros continentes. A Europa foi existindo, elaborando a sua utensilagem conceptual nessas áreas e pondo-se sucessivamente em causa. (Moura 2013: 87-88)

Ao chegar-se a esta altura impõe-se perguntar o que significar «ser europeu». Será que essa noção é algo novo ou é já antigo? Medeiros escreve:

> A ideia de Europa, de uma identidade europeia e imaginário coletivo europeu levou a um debate confuso. Enquanto alguns argumentam que a ideia de comunidade europeia remonta à Antiguidade, ouros afirmam que ela apenas emergiu após a II Guerra Mundial. Entretanto, enquanto a consciência europeia pode ser indiretamente apreendida num escopo alargado de obras literárias, o "imaginário social europeu" foi passível de ser apreendido apenas depois de 1945. (Medeiros 2014: 76).

Judt defende, no livro *Um tratado sobre os nossos actuais descontentamentos* (2015), que o sentimento se alguém se definir como europeu é recente:

> Até há pouco tempo muitos europeus não se definiriam como habitantes da 'Europa': diriam que viviam em Lodz (Polónia), ou na Ligúria (Itália), ou talvez até em 'Putney' (um subúrbio de Londres).
> O sentimento de ser 'europeu' para fins de identificação pessoal é um hábito recém-adquirido. Como resultado, onde a ideia de cooperação transnacional ou assistência mútua possa ter despertado uma intensa desconfiança local, agora ela passa geralmente despercebida (Judt 2015: 74).

Moura consegue caracterizar essa noção de pertença inerente a uma identidade cultural ao considerar a existência de uma fluidez identitária, muitas vezes provocando rupturas com o tido até então, como sendo um dos significados de "ser europeu":

> A ideia de uma identidade cultural europeia tem, em si mesma, contornos de alguma imprecisão, até porque, ao longo da história do Ocidente, sempre cada coisa e o seu contrário foram acontecendo. Uma identidade como aquela de que estamos a falar não é normativa, mas o tempo e os processos sociais geram cânones que perduram ao longo dos séculos (…) Mas, em termos de um certo impressionismo susceptível de abundantes ilustrações, podemos ver que há um qualquer substrato que corresponde a essa identidade cultural e com ela identificamos instintivamente uma série de valores ligados à cultura e que não surgiram noutras paragens (Moura 2013: 23).

Na ótica de Sloterdijk, uma característica determinante para a identificação cultural dos europeus é o inconformismo:

> os Europeus sabem – ou julgam saber – que ser pobre, deserdado e abandonado não é de maneira nenhuma uma característica intrínseca do ser humano. Na medida em que o saibam, são capazes dos maiores esforços. Quando esquecem este saber, ficam mais perdidos e mais desprovidos de motor do que ninguém nesta terra. Os Europeus, na medida em que produzem esforços, são pois também e sempre rebeldes à miséria (Sloterdijk 2008: 58).

Esse inconformismo, essa ideia de progresso, como elemento característico da identidade cultural europeia, é referido por Fernandes:

> Desde o Iluminismo que a crença nas possibilidades humanas de domínio e transformação da natureza pela ciência e pela técnica, e da transformação social guiada pela razão em busca da «sociedade perfeita», ou, pelo menos, de uma sociedade melhor, tornaram-se profissão de fé do indivíduo culto. (…) a crença nas possibilidades ilimitadas de progressão e transformação social tem-se mantido como um artigo de fé do europeu culto (Fernandes 2012: 39).

Indo ao encontro do pensamento de Fernandes, Almeida refere que desde o Iluminismo que nos regemos por três axiomas que sintetizam os valores da nossa sociedade. São eles a igualdade na vida humana entendível como a prática democrática e o respeito pelo Outro, o facto de o universo ser entendível e os seres humanos os seus donos com implicações na ciência, e a busca destes pelo aperfeiçoamento, pelo progresso (Almeida 2013: 79-80).

Essa vontade de progredir, está presente Riemen quando considera que a identidade europeia situa-se no plano das ideias:

> A nossa verdadeira identidade não é determinada pela nacionalidade, origem, língua, crença, rendimentos, raça ou tudo o que distinga as pessoas umas das outras, mas, precisamente, por aquilo que as une e possibilita a unidade da humanidade: os valores espirituais universais que moldam a dignidade humana e que todos os homens podem adoptar. É por isso que essas tradições colocam a educação acima dos interesses materiais e consideram a vida um esforço permanente na via do conhecimento e da aplicação de valores absolutos como a verdade, justiça, a compaixão e a beleza. Nessas tradições, a arte, as humanidades, a filosofia e a teologia ocupam um lugar central na educação, porque são o conjunto mais importante de instrumentos que permitem forjar em nós a virtude e que nos ajudam a adquirir uma certa sabedoria (Riemen 2012: 54).

Este pensamento de Riemen corrobora a ideia da importância que foi dada à educação na Antiguidade Clássica como elemento nuclear da ideia de progresso. Contudo, entra em conflito com o espírito materialista e consumista gerado pelo capitalismo.

Após a Segunda Guerra Mundial, políticos e intelectuais europeus tomaram consciência da existência de um sentimento de pertença comum. Essa forma de sentir era visível nos valores éticos, na filosofia, história, religião, etc., e distinguia a Europa do resto do mundo. Contudo, uma identidade cultural não se constrói por decreto governamental. A Europa não tem uma sociedade nacional nem é um império. Estas formas administrativas são aquelas que mais comummente são relacionadas como referindo-se a algo possuidor de uma identidade. A Europa é um conjunto de sociedades nacionais e isso torna a perceção da existência de uma identidade cultural comum mais difícil de ser percebida por quem não se libertar do constrangimento imposto pelo hábito de olhar para a Europa como sendo unicamente um espaço físico composto por países que nada têm em comum. Todavia, não é necessário, nem desejável, que se abandone as identidades nacionais. Elas fazem parte da Europa, tal como as regionais fazem parte das nacionais e as locais das regionais. Existe uma concentricidade nas identidades. Os europeus precisam de se ver como europeus antes de o Outro assim os ver.

Os europeus sentem-se bastante ligados aos seus países e muitas vezes quem afirma que a identidade cultural europeia não existe procura justificar o seu ponto de vista considerando que uma identidade supranacional implicaria a destruição da nacional. Nada mais errado. O que precisamente não deve ocorrer é uma rutura com a identidade nacional mas sim uma evolução no pensamento. É preciso não confundir o sentimento de pertença a

uma nação com ideais nacionalistas, uma vez que estes sempre geraram guerras, ditaduras e perseguições.

12.1 – A cidadania e a identidade cultural europeia

Conforme se viu no capítulo 4, «A noção de cidadania foi extremamente limitada entre os Gregos. As mulheres, os escravos e os estrangeiros (*metékoi*) não eram considerados cidadãos na antiga Grécia» (Moniz 2013: 29). Em Roma, pelo contrário, aconteceu «uma progressiva abertura ao estatuto da cidadania, especialmente com o Édito de Caracala (202 d.C.), que alargou este direito a todo o Império» (Moniz 2013: 29). Pode-se afirmar que a noção de cidadania foi evoluindo ao longo dos tempos e, como refere Delanty, é uma das questões que atualmente se coloca:

> The problem for the twenty-first century is exactly how we are to conceive of citizenship. Throughout the nineteenth and twentieth centuries the predominant idea of citizenship has been linked to the nation-state. Citizenship was seen in terms of the relationship of the individual to a territorial entity, the modern state. Citizenship thus came to be enshrined in the constitutions of the liberal democracies and monarchies. This view of citizenship has given rise to the belief that constitutional and civil rights can only be guaranteed within the limits of the nation-state. (Delanty 1995: 160)

André Carmo responde à questão colocada por Delanty ao definir cidadania no capítulo "Geometria do poder" (2011) da seguinte forma:

> Cidadania é um conceito polissémico, cujos significados sofrem modificações de acordo com os contextos históricos, sociais e políticos que lhes estão associados. Simultaneamente, e também um campo de estudo mais vasto, mas igualmente complexo, com fronteiras que só aparentemente estão bem definidas.
> Tradicionalmente, a cidadania, e entendida enquanto conjunto de direitos e deveres dos indivíduos relativamente a comunidade politica a que pertencem. Deste modo, direcciona-nos imediatamente para uma concepcão que conjuga uma dimensão jurídica e uma outra filosófica. Por um lado, cada individuo e instituído de direitos e deveres que determinam os limites possíveis da sua acção num contexto democrático. Por outro, estabelece-se uma relação de reciprocidade entre este e o Estado-nação, por definição, a comunidade política da modernidade.
> Assim, e normal que o uso quotidiano da palavra cidadania remeta para a nacionalidade. Isto e, a cidadania refere-se a um estatuto legal que determina a pertença a comunidade politica Estado-nação e, consequentemente, os direitos e deveres que cada uma das partes possui em relação a outra (Carmo 2011: 331-332).

Como tal, entende-se que para se ser europeu tem, pelo menos, de se pertencer a um país da Europa, isto é, ser-se cidadão de um deles. Sem essa condição o sentir-se europeu não

é possível. Isto é aplicado a qualquer outra zona do globo. Por sua vez, Matias define o conceito de cidadania que hoje vigora da seguinte forma:

> A cidadania corresponde ao vínculo que liga um indivíduo a determinada comunidade política. Esse vínculo traduz-se numa afinidade estreita, assente em critérios de conexão, que justificam o acesso a direitos próprios dos membros da comunidade, porque relativos ao seu modo de organização.
> A cidadania é, neste sentido, a qualidade de membro de uma determinada comunidade, facultando, consequentemente, a titularidade de um conjunto de direitos (Matias 2014: 55).

De acordo com Garcia, o pensamento revolucionário liberal surgido no século XVII produziu uma profunda transformação na noção de cidadania, que passou a referir-se à transformação dos súbitos em cidadãos. Contudo, somente aqueles que tinham posses ou eram instruídos, possuíam a capacidade de exercer o voto em eleições. Hoje, o direito a votar é universal em toda a Europa e isso pressupõe que o Estado reconhece a todos os cidadãos capacidade de serem agentes intervenientes e participativos (Garcia 2016: 21). Foi um longo trajeto que a Europa percorreu até chegar à situação atual. A cidadania demorou séculos a poder ser conferida da mesma forma a todos os europeus. A respeito de cidadania, Marques sustenta que esta é extensível a todos os indivíduos pertencentes a uma democracia. Como tal, torna-se necessário que aos direitos atribuídos a cada cidadão existam deveres a ser cumpridos por eles. Quando esses deveres, nomeadamente relacionados com a igualdade de género, a laicidade, a dignidade humana, a tolerância e diversidade de crenças, a liberdade de expressão não são respeitados a coberto de um qualquer motivo de índole religiosa, étnica ou cultural, todo o edifício democrático é abalado. O regime democrático não comporta a existência de uma fragmentação tribal-comunitária. Quem está num país europeu e é proveniente de um outro, nomeadamente de um localizado fora da Europa, fica sujeito à lei do país de acolhimento (Marques 2014: 166).

A cidadania é o oposto do comunitarismo na óptica de Touraine, uma vez que considera que a cidadania define-se pela capacidade e exercício de direitos políticos num país democrático, ao passo que o comunitarismo é contrário às liberdades individuais. Não obstante isso, Touraine destaca o facto de a cidadania não resolver o problema das minorias. Sendo assim, defende que o mais correto seria que as democracias passassem a falar de «direitos culturais». Estes estão intrinsecamente ligados aos direitos políticos e, por arrasto, à cidadania (Touraine 2005: 169). O mesmo autor exemplifica o seu ponto de vista da seguinte forma: «Se um governo aceitasse que nos cartões de identidade nacional algumas mulheres usassem um véu islâmico ou um tchador, isso corresponderia, para o Estado, a deixar de

relacionar-se com cidadãos mas com os membros das comunidades» (Touraine 2005: 201). Tal acontecimento estaria a colocar em primeiro plano algo atentatório às liberdades individuais. Pense-se, por exemplo, na forma de identificação num documento público ou identificativo. Se a pessoa não for facilmente identificada não poderá exercer na plenitude as liberdades conferidas pela cidadania.

A *Versão Consolidada do Tratado da União Europeia* refere na Parte II – A Cidadania da União, mais concretamente no artigo 8.º, que é instituída a cidadania da União a todos aqueles que sejam nacionais de um Estado-membro (União Europeia 1992: 14) e a sua versão consolidada acrescenta no seu artigo 9.º: «A cidadania da União é complementar da cidadania nacional e não a substitui» (Jornal Oficial da União Europeia 2016: C 202/20). Pedro Silva, no capítulo "Sou europeu, e agora? Um olhar pela janela Erasmus" (2014[b]), é de opinião que a simbologia inerente à UE, assim como outros veículos simbólicos, contribui para a promoção da cidadania europeia:

> O sentimento de identidade europeia deve ser encarado como um acréscimo ao sentimento de identidade nacional e pessoal, transpondo as fronteiras geográficas habituais – passa a ser um conceito comum a todos os indivíduos que dela se apropriam, sendo como tal um sentimento com o poder de unir os indivíduos, independentemente dos países em que tenham nascido. (…) Muitas têm sido as iniciativas adotadas pela União Europeia e o Concelho da Europa com o objetivo de incrementar a identificação à identidade europeia. A adoção de um hino europeu («Hino à Alegria», em 1972); de uma bandeira europeia (1955); do Dia da Europa (1985); de uma moeda única («Euro»,1999); e mesmo através de um lema («Unidos na Diversidade», 2000). Outros eventos pan-europeus de larga divulgação, como o Festival da Canção, têm sido também excelentes promotores de uma maior identificação (Silva[b] 2014: 212-213).

Estes elementos não são reconhecidos de igual forma pelos europeus pois alguns estão mais presentes que outros. Não é difícil entender-se que a moeda única está mais entranhada na vivência europeia que o lema da UE, ou que a bandeira europeia é mais conhecida do que a data em que se assinala o Dia da Europa. António Covas, no livro *A Contingência Europeia – As linhas de fractura e a transição para a União Política* (2016), alerta para a necessidade da simbologia como elemento da interiorização da cidadania europeia:

> o discurso sobre a cidadania responsável não parece ter efeito, ainda, ganho de causa, não obstante o esforço e a mais-valia proporcionados, aparentemente, pelo estatuto de cidadania europeia. Se tudo, ou quase tudo, se resumir à exibição do individualismo mercantilista e ao consumo desenfreado dos acontecimentos, o recurso às identidades portáteis e emprestadas chocará de frente com a megalomania e a imponência da ordem burocrática da União Europeia. Esta é uma das questões essenciais do «projecto europeu», a saber, a sua aparente e visível megalomania e omnipresença, que nos esmaga e sufoca. E, no entanto, as sociedades nacionais melhoraram bastante, em muitos domínios, devido, justamente, às iniciativas europeias. Seja como for, a exterioridade e a imponência do sistema europeu choca frontalmente com a

> interioridade e a densidade do sujeito-cidadão e esta é uma barreira fundamental ao processo intersubjectivo de identificação europeia.
> Não há, portanto, povo europeu e identidade comum que resistam ao esvaziamento do espaço simbólico europeu, o espaço que dá conforto à relação entre o cidadão e as instituições (Covas 2016: 180-181)

No entanto, Medeiros considera que não basta a introdução de uma simbologia europeia – Euro, bandeira, hino, Dia da Europa – para surgir uma identidade entre os membros da UE (Medeiros 2014: 76). Abélès expressa opinião que vai ao encontro da de Medeiros ao referir que apesar de todas estas iniciativas, a cidadania europeia é algo que «ainda não saiu do limbo, e a referência comunitária não é, para os cidadãos dos Estados-membros, sinónimo de uma identidade partilhada» (Abélès 2004: 42). José Pedro Fernandes, no livro *A Europa em Crise* (2012), considera:

> A integração europeia corre o risco de contribuir para uma certa despolitização das democracias, na medida em que desmobiliza o sentimento nacional. Não será alimentado o patriotismo e a participação. A cidadania pós-nacional age, de facto, no sentido da despolitização, produz o enfraquecimento do Estado-nação e corre ainda o risco de arrastar consigo a ruína da democracia. (…) As consequências da decadência do Estado-nação seriam múltiplas. A vida social perderia em coesão e unidade, desapareceria a democracia como ela tem existido até ao presente, seriam postos em causa os direitos do cidadão e os direitos sociais, e dissolver-se ia a identidade nacional (Fernandes 2001: 15-16).

Para Moura, um dos entraves à interiorização da noção de cidadania europeia tem origem num elemento de ordem cultural:

> Uma das dimensões em que o problema da cidadania e noções com ela conexas se coloca tem que ver com a chamada herança cultural, que abarca e transcende a noção de património porque envolve o sentido de uma responsabilidade vivida como transgeracional e identitária, apontando à preservação de valores e testemunhos recebidos e à sua transmissão nas melhores condições a um futuro que se tem a convicção de poder ser melhor com a existência desses elementos do que se eles tivessem desaparecido (Moura 2013: 20).

Contrariando o raciocínio de Moura, Machado defende que o regresso à interiorização do conceito de «Europa» ocorre desde o século XVII devido ao «horror à guerra, a necessidade de paz e consequente livre circulação de pessoas e bens» (Machado 2014: 7). Contudo, este raciocínio é bastante controverso. Basta que se pense na necessidade de se parar nas fronteiras, como acontecia antes da UE para se perceber que não era a mesma coisa que hoje em dia se passa.

Covas alerta para o facto da cidadania europeia ter que ser interiorizada pelos europeus de forma consentida:

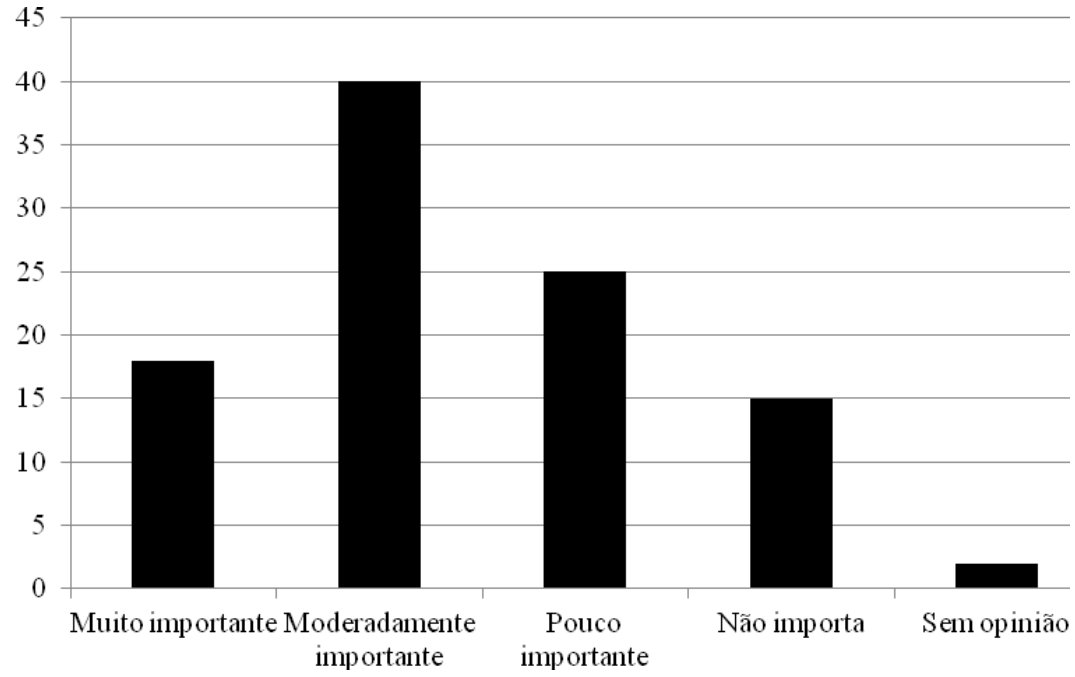
> É preciso evitar que se diga, um dia, que a «cidadania europeia é um roubo», tal como, ainda hoje se diz que a cidadania nacional rompeu, por vezes brutalmente, com as fidelidades comunitárias, locais e regionais. Quer dizer, a União Europeia, em vez de «crescer verticalmente», à custa dos poderes nacionais, regionais e locais, deverá «crescer horizontalmente», inter pares e na forma de comunidades e redes colaborativas. Isto é, deve promover-se uma tripla fidelidade, europeia, nacional e regional, todas elas valorizadas no confronto directo de umas com as outras. Isto implica uma identidade fortemente reflexiva, necessária para integrar uma pluralidade de interesses e a capacidade de fazer comunicar entre si diferentes identidades culturais. Não se persegue uma identidade europeia, promove-se, antes, a dinâmica do interconhecimento, da intersubjectividade e da transnacionalidade.
> Há, porém, uma dinâmica perversa, digamos nacionalista, a funcionar no interior da União que lhe prejudica a ambição e que lhe tolhe os movimentos, como, de resto, se constata mais uma vez a propósito do Brexit e do Grexit e que pode ser expressa desta forma simples: Estados Unidos da Europa. Se o projecto europeu não se libertar deste sentido unívoco da história em que, em certa medida, o encurralaram, todo o espaço público europeu fica contaminado por esta perversão nacionalista (Covas 2016: 103).

Para que esse perigo enunciado por Covas não aconteça, Cláudia Afonso refere, no capítulo "Políticas europeias para a juventude: O Programa Juventude em Ação em Portugal" (2014), a importância dos programas destinados aos jovens, como elementos na construção da identidade europeia por parte deles:

> Numa Europa que se pretende que seja unida e forte, a cidadania europeia e a participação dos jovens torna-se de importância primordial, pois são os jovens que irão ser os responsáveis pelo futuro da Europa. É neles que se concentram todas as esperanças da Europa continuar a ser um local onde todos os cidadãos se possam sentir seguros e pertencentes à mesma sociedade. Além da cidadania nacional, é importante que haja um despertar para a cidadania europeia, de modo a que todos os cidadãos europeus contribuam para uma Europa coesa e unida.
> A União chega aos jovens através de Programas onde os jovens são chamados a participar e a influenciar as políticas que vãos sendo feitas. É através destes programas que os jovens manifestam as suas opiniões e que, de certa forma, influenciam o sentido que as políticas para os jovens vão tomando (Afonso 2014: 167).

Perante todos estes argumentos, importa saber o que pensam os europeus relativamente à questão da cidadania europeia, e se os temores acima descritos espelham-se no seu sentimento. Terão os europeus a noção da importância de possuírem uma identidade, um sentimento de pertença que os una? À importância de serem europeus, os inquiridos manifestaram-se da forma que o gráfico 31 expressa.

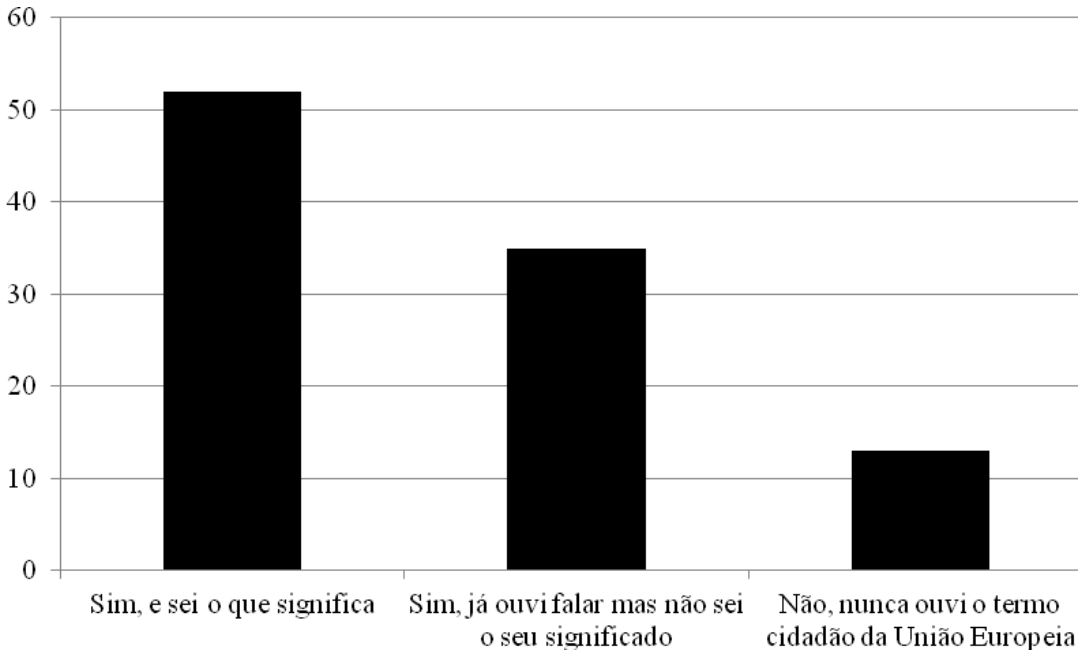
Gráfico 31: É muito importante para si ser europeu? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 346 – New Europeans (2011)

Para 18% é muito importante, 40% afirma ser moderadamente importante, é pouco importante para 25%, não importa para 15%, e 2% não expressam opinião. Verifica-se que a esmagadora maioria dos europeus considera que o fato de serem europeus é importante, independentemente da gradação que atribuam a isso. Apesar do forte apego aos seus países, os europeus não ignoram o seu sentimento perante a Europa. Se ser europeu é importante de alguma forma para a maioria dos inquiridos, 83%, torna-se necessário verificar qual a opinião referente à familiaridade com o termo «cidadão da UE» e se os europeus se sentem cidadãos da UE. As respostas a estas dúvidas são esclarecidas nos gráficos 32 e 33.

Gráfico 32: Está familiarizado com o termo «cidadão da UE»? (% - UE)

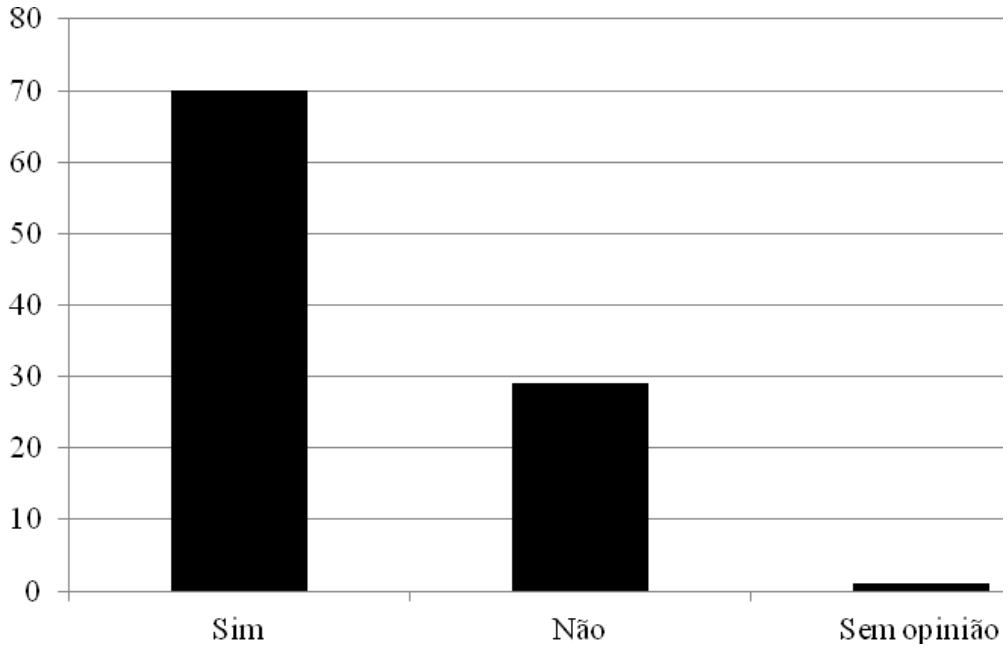


Fonte: Adaptado de European Commission, Flash Eurobarometer 430 – Report – European Union Citizenship (2015)

De acordo com os dados apresentados, contata-se que a esmagadora maioria dos inquiridos (87%) encontra-se familiarizado com o conceito de «cidadão da UE». Mais concretamente, 52% está familiarizado e sabe o significado, e 35% já ouviu falar embora não saiba o seu significado. Estes dados revelam que mais de metade dos europeus percebe que a sua cidadania não se esgota no plano nacional, mas prossegue em termos supra-nacionais.

Relativamente ao facto dos cidadãos europeus sentirem-se cidadão da UE, os resultados são os indicados no gráfico 33.

Gráfico 33: Sente-se cidadão da UE? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public opinion (2018)

Verifica-se que 70% dos inquiridos, quase 3/4 do total, sentem-se cidadãos da UE, contra 29% que dizem não se sentirem e 1% sem opinião. Estes dados estatísticos vão de encontro ao raciocínio de Moura que defende que a maior parte dos «cidadãos não vivem, nem afetivamente nem intelectualmente, uma sua pertença à Europa. Não têm nela uma segunda natureza e só por displicente concessão que obedece às conveniências e contingências de cada momento vêm nela alguma hipótese de cidadania» (Moura 2013: 16). De igual forma, desmentem a opinião de Covas, bastante cético relativamente à interiorização e aceitação dupla cidadania repartida entre a nacional e a supranacional:

> Em matéria de identidade comum, e no caso da União Europeia, as relações entre «os cidadãos e o sistema» não são, historicamente, muito prometedoras, isto é, as instituições europeias não parecem capazes de proporcionar o «conforto simbólico» que um projecto de «dupla cidadania» deveria estar em condições de oferecer. A observação e a evidência dizem-nos que o neoliberalismo, como corrente política dominante na União Europeia, deixou à sua mercê e à sua sorte as instâncias colectivas históricas mais representativas, incluindo a cultura, e essa privação de instâncias colectivas de representação limitou a condição subjectiva do indivíduo-cidadão que quer ser sujeito livre e autónomo no espaço europeu. (Covas 2016: 179-180)

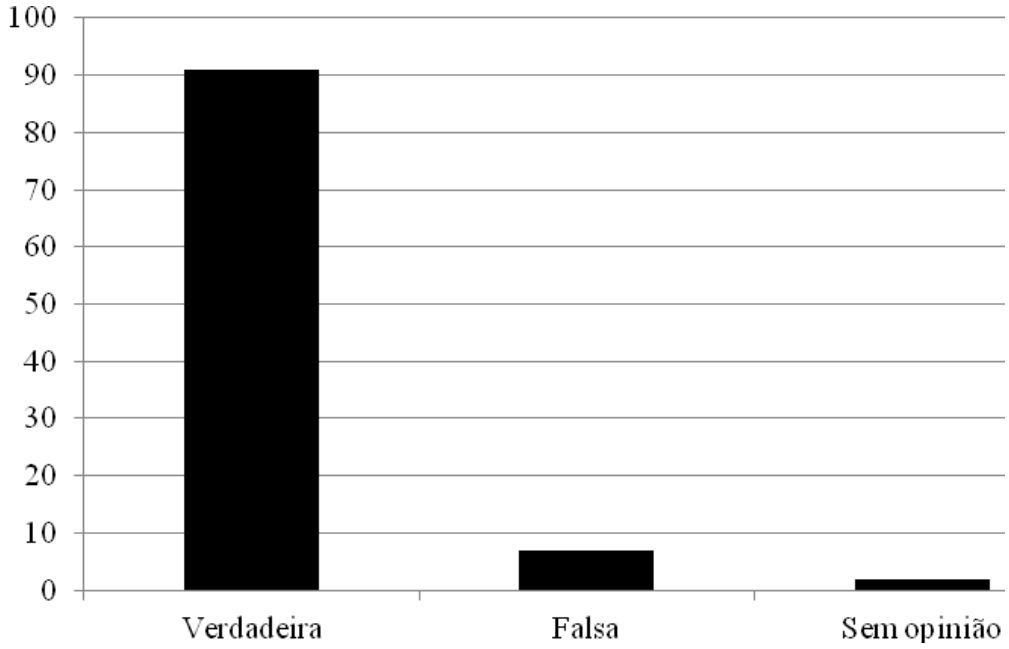
Esta noção de pertença a uma cidadania europeia poderá estar relacionada com a votação para eleições referentes ao parlamento europeu, e com a mobilidade de pessoas e bens no espaço da EU, o que transmite uma sensação de território que se prolonga para lá das fronteiras nacionais, como se fosse uma outra dimensão dos países, uma elasticidade

territorial. Essa noção de pertença referente à cidadania é um outro indício de uma interiorização da identidade europeia nos europeus. Contudo, Delanty adverte pra o seguinte:

> Post-national citizenship is an alternative to the restrictive notion of nationality. The essence of post-national citizenship is that citizenship is determined neither by birth nor nationality but by residence. Unlike nationality, citizenship should not be embodied in the national culture of the state. Citizenship is international and transcends the particularist assumptions of culture and nationarity. It is also more than a mere political-legal principle but involves recognition of social rights. It is crucial to break the connection between citizenship and nationality, both intellectually and constitutionally. (Delanty 1995: 162)

E como será a perceção dos cidadãos europeus relativamente à sua condição de dupla cidadania (nacional e europeia)? As respostas a esta questão por parte dos europeus são as que o gráfico 34 documenta.

Gráfico 34: Os cidadãos dos Estados-membros da UE são simultaneamente cidadãos dos seus Estados e da UE? (% - UE)



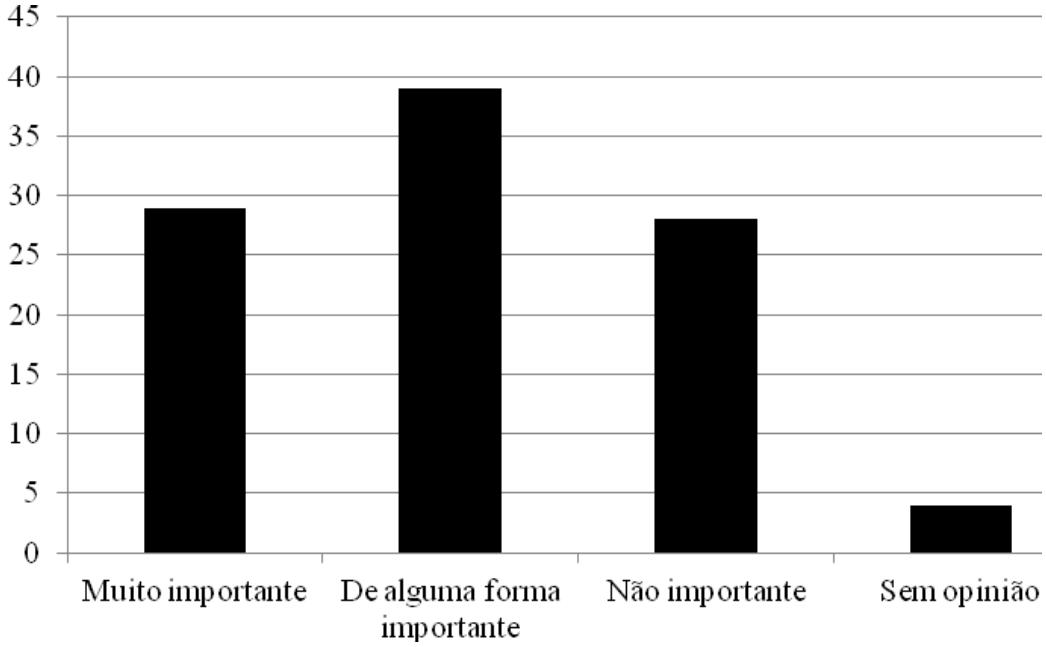
Fonte: Adaptado de European Commission, Flash Eurobarometer 430 – Report – European Union Citizenship (2015)

De acordo com o inquérito, 91% refere ser verdadeira a afirmação, enquanto 7% a consideram falsa e 2% não tem opinião sobre o assunto. A identidade concêntrica é assim validada fora do espaço nacional. Se era pacífico que essa concentricidade acontecia dentro do espaço nacional, mais difícil era percepcioná-la fora dele. Perante os resultados obtidos, constata-se que isso acontece. O sentimento de pertença, tanto no âmbito nacional como

supra-nacional, existe, uma vez que o conceito de cidadania implica pertença a esse espaço que a concede.

Os europeus consideram também que a cidadania europeia deve ser adquirida por parte dos imigrantes e, como tal, a obtenção de uma cidadania de um país da UE deve constar dos seus objetivos. Isso está refletido no gráfico 35.

Gráfico 35: Considera importante os imigrantes adquirirem a cidadania do país de acolhimento? (% - UE)

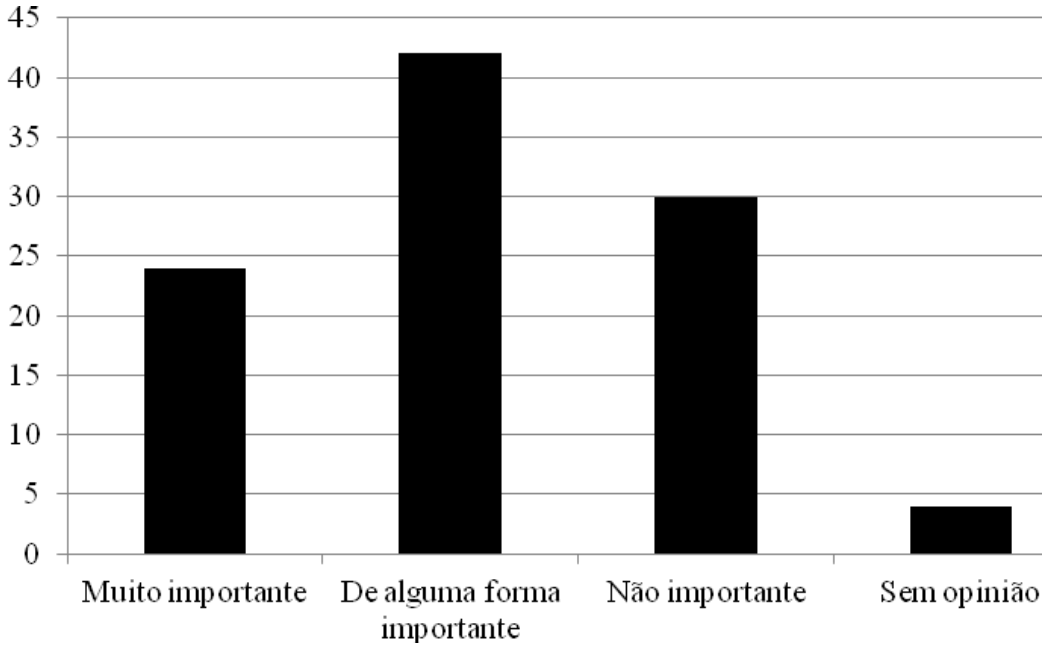


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

Constata-se que a aquisição da nacionalidade da sociedade de acolhimento nacional é importante para 68% dos inquiridos (29% considera muito importante e 39% de alguma forma importante), 28% não considera importante e 4% não tem opinião. E se a questão fosse ao contrário? Estariam os cidadãos europeus dispostos a obter a cidadania do país onde estivessem imigrados? Como lidariam então com o forte sentimento de pertença revelado pelos seus países? Todavia, esta opinião dos europeus implicaria que os imigrantes deixassem de o ser após a obtenção da cidadania e que eles não estariam na disposição de um dia regressarem às suas sociedades de origem.

Quando questionados sobre a cidadania participativa dos imigrantes, os inquiridos manifestaram-se da forma que o gráfico 36 indica.

Gráfico 36: Considera importante os imigrantes terem cidadania ativa através do exercício de atividade em associações, organizações, ou participando nas eleições locais dos países de acolhimento? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union (2017)

Os inquiridos consideraram, na sua maioria, importante o exercício dessa participação cidadã. Desses, 24% consideram-na muito importante e 42% de alguma forma importante. Por outro lado, 30% dos inquiridos não a considera importante e 4% não emite opinião. Estes resultados espelham a ideia, anteriormente mencionada, dos europeus acharem que os imigrantes deveriam ser integrados da melhor forma possível na sociedade europeia, conforme ficou patente, sobretudo, nos gráficos 19, 20, 21, 22 e 23. A mera obtenção do título de cidadão não basta, necessitando-se de praticar a cidadania para melhor ocorrer a integração na sociedade de acolhimento, e dessa forma minorar eventuais problemas relacionados com um certo tipo de alheamento social, consciente ou inconsciente, produzido por quem procurou a Europa para viver ou pelos seus descendentes mais próximos.

Verifica-se que o conceito de cidadania não foi sempre o mesmo que hoje se tem como adquirido. Desde a Grécia Clássica que foi evoluindo. Por exemplo, em Roma o conceito era mais vasto, sobretudo após o Édito de Caracala, estendo-se a todos os povos do império romano independentemente do seu local de nascimento ou origem.

Demorou séculos até todos os europeus poderem usufruir da cidadania como hoje a conhecem, universal, com direitos e deveres. Uma cidadania que se desdobra em nacional e europeia, nunca procurando uma anular a outra mas sim complementando-a. É refletida numa

simbologia europeia, nomeadamente através de um hino, bandeira, dia oficial, moeda única e lema.

A UE é entendida pelos cidadãos como veículo dinamizador da cidadania europeia, mas para que tal seja alcançado de forma mais expressiva, deve aproximar-se mais dos cidadãos, promover a simbologia europeia, fomentar o sentimento de pertença e contribuir para uma integração dos imigrantes o melhor possível junto de si.

12.2 – A UE como elemento impulsionador da identidade cultural europeia

Viriato Soromenho-Marques, no texto "Quem somos nós, europeus? O que os europeus podem aprender com os EUA sobre a sua própria identidade política" (2013), afirma a propósito do espirito europeu:

> A construção europeia é um fortíssimo exemplo de que a dinâmica de aproximação entre comunidades políticas autónomas, tentando constituir-se numa identidade nova – que, contudo, não anula nem amalgama a identidade de partida de cada um dos membros dessa novel realidade política em formação – é um processo complexo e diversificado que não obedece a padrões normativos rígidos (Soromenho-Marques 2013: 275).

Voltada para o futuro com a lembrança do passado, a Europa assume a necessidade de se retomar os valores iluministas. Bauman considera a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia como sendo um documento revelador da identidade que a Europa quer edificar:

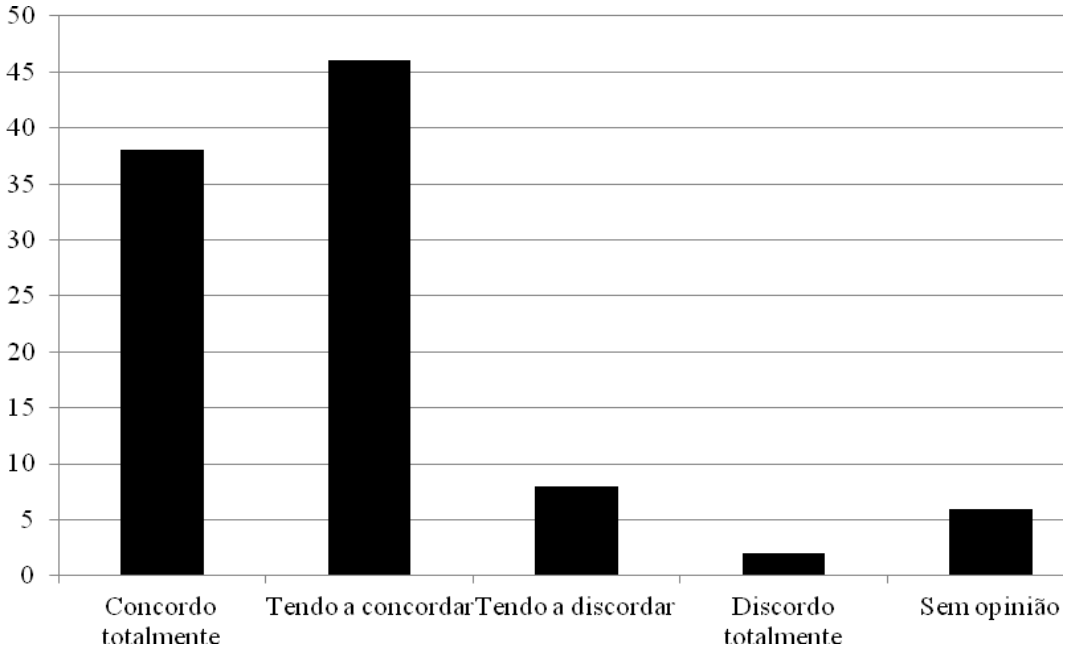
> Este documento apresenta, ou reivindica, a Europa como uma comunidade de valores, assinalando a tolerância, o humanismo e a fraternidade como os mais importantes. Os autores do documento admitem que no passado, em mais de uma ocasião, a Europa chegou a violar estes valores com toda a leviandade; não obstante, manifestam a sua esperança de que, ultrapassadas as penosas realidades do nacionalismo, imperialismo e totalitarismo sem freio, a Europa regresse a tais valores e os empregue na sua luta por relações internacionais assentes na liberdade, na justiça e na democracia. Os autores acrescentam ainda que "Europa" significa também uma comunidade de responsabilidade. A Europa é obrigada a partilhar as suas experiências e as respectivas lições com o resto da humanidade. A sua missão, e o seu dever, é contribuir de uma forma activa para a solução dos problemas globais através da cooperação, da solidariedade e da união, e também através dos seus exemplos de sacralização dos direitos humanos e da corajosa defesa dos direitos das minorias (Bauman 2013: 351).

Por sua vez, Hersant refere como positiva a forma como a cultura está presente em quem dirige as instituições da UE (Hersant 2004: 75). Este autor descreve três fases da evolução das práticas culturais desde o *Tratado de Roma*.

> De 1957 a cerca de 1973, a Comunidade não aparece nem é descrita como entidade cultural; matéria entendida como da esfera política, a cultura permanece assunto dos Estados, que a cobrem de extremosas atenções; cabe a cada um zelar pelo que é seu, na língua ou nas artes, na filosofia ou na ciência. A partir de 1968, porém, outra concepção prevalece: «a Europa não são só industrias, agricultores e tecnocratas»; os novos temas da «Europa social» e da «Europa das regiões», não menos que as dificuldades da cooperação económica, favorecem a emergência da cultura nas preocupações comunitárias. Isto mesmo testemunha a adopção, na cimeira de Copenhaga (1973), de uma declaração sobre a identidade europeia: identidade definida pelo «apego a valores e a princípios comuns», pela aproximação «aproximação das concepções de vida», pela «consciência de possuir em comum interesses específicos». No espírito dos signatários, é para se preservar ao mesmo tempo como civilização e como cultura que a Europa tem de se construir; a defesa do património, mesmo para além dos limites nacionais, torna-se missão salvadora. Nobre valorização do cultural; mas que, na prática, permite sobretudo aos Estados-membros, incapazes de se entenderem noutros planos, dissimular a sua discórdia; e a cultura, sem sair minimamente da alçada dos políticos, passa a ser um sector da economia. Apresentada nas cimeiras como a própria alma da Europa, a cultura entra na Comissão como mercado a desenvolver – contradição que uma nova declaração, em Estugarda (1983), visava resolver: o princípio da cooperação cultural, desde então em vigor, permite nimbar de uma aura comunitária os acordos assinados entre Estados; sem abalar os quadros nacionais, respeita o grande tema identitário; e, principalmente, a cooperação cultural convida a tratar como «espaço» aquilo que era apenas «sectorial». Eis chegados os tempos das «redes»: a eurocultura é agora concebida segundo o modelo da circulação e das trocas, e assim funcionam doravante os programas da União (Hersant 2004: 77-78).

Importa aferir o nível de ligação entre os europeus e a Europa. Moura considera que «A Europa, por via das suas elites, pensa-se como um todo civilizacional cujas constantes coexistem com variáveis mais ou menos nítidas» (Moura 2013: 60). No que respeita à opinião relativamente ao papel que a cultura e os intercâmbios culturais podem ter junto dos cidadãos da UE para que possam aprender mais uns com os outros e sentirem-se mais europeus, a mesma está refletida no gráfico 37.

Gráfico 37: A cultura e os intercâmbios culturais devem ter um lugar muito importante na UE para que os cidadãos de diferentes Estados-membros possam aprender mais uns com os outros e sentirem-se mais europeus (% - UE)

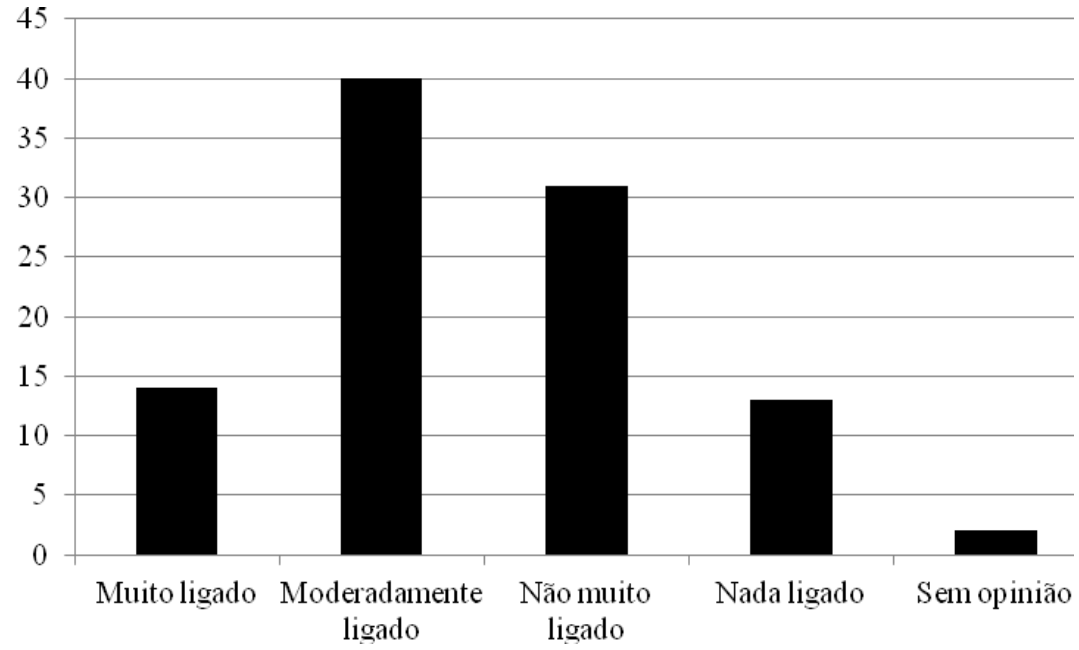


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

A importância que os inquiridos atribuem à cultura e aos intercâmbios culturais entre os europeus com vista a aumentar o seu conhecimento mútuo e o sentimento de pertença à Europa é extremamente relevante. A opinião de 84% é favorável a que tal aconteça (38% concorda totalmente, 46% tende a concordar), 10% tem opinião oposta (8% tende a discordar, 2% discorda totalmente), e 6% refere não ter opinião quando questionados sobre a afirmação. De novo, o diálogo e os intercâmbios culturais são valorizados pelos europeus.

Em termos de ligação à unidade política que reflete presentemente a união do continente, a União Europeia, as respostas relativas foram vertidas no gráfico 38.

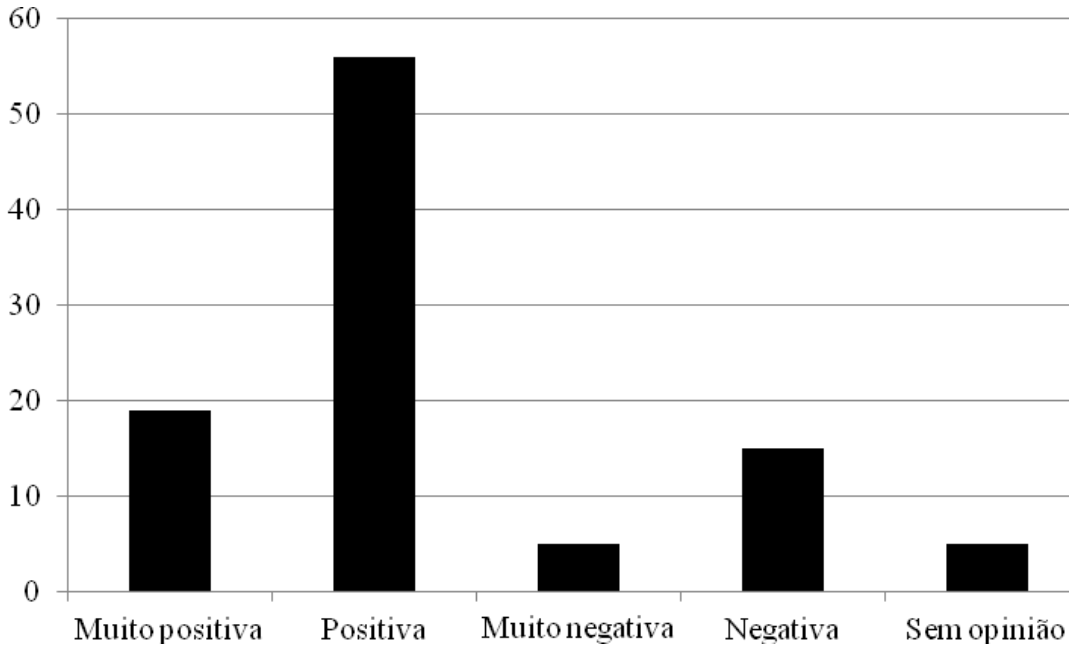
Gráfico 38: Como define o seu grau de ligação à UE? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 87 – First Results – Public opinion in the European Union (2017)

Constata-se que 54% dos inquiridos considera estar ligado à UE (14% afirma sentir-se muito ligado, 40% moderadamente ligado), e 44% tem opinião contrária (31% considera não estar muito ligado, 13% nada ligado), e 2% não deram opinião relativamente à questão. Os europeus afirmam estar de alguma forma ligados à instituição que os representa, mas não de uma forma particularmente notória. Essa atitude perante a UE relaciona-se com o tipo de opinião que têm sobre ela? A resposta a esta questão é dada pelo gráfico 39.

Gráfico 39: Que tipo de opinião tem sobre a UE? (% - UE)

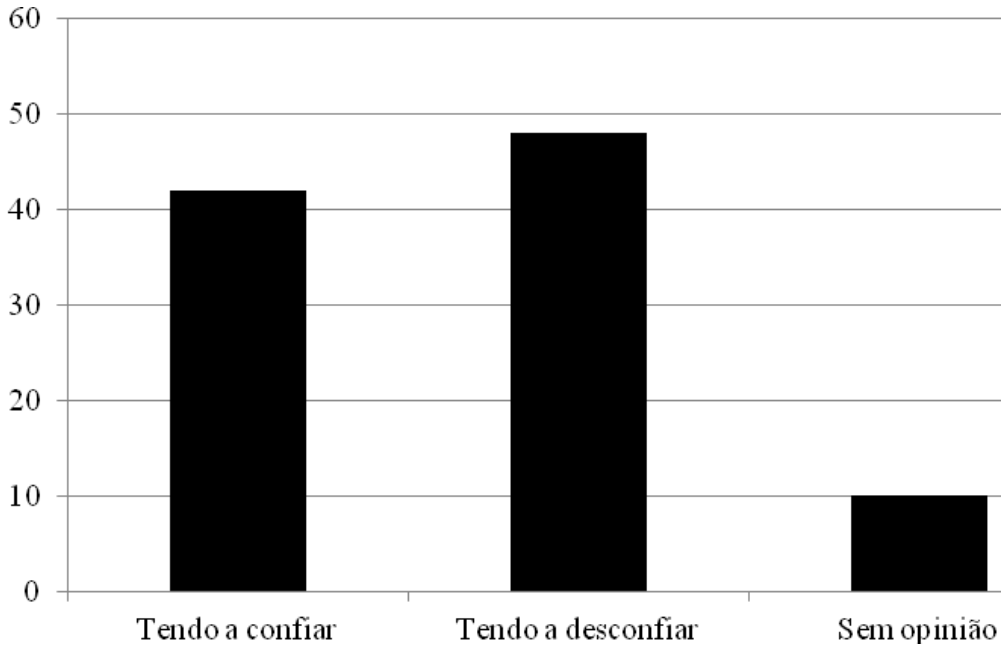


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 467 – Report – Future of Europe (2017)

O gráfico 39 reflete a existência de uma opinião positiva por parte dos inquiridos relativamente à UE. Isso é válido para 75% deles (19% consideram muito positiva, 56% positiva), ao contrário de 20% que refere ter uma opinião negativa (5% muito negativa, 15% negativa). Sem opinião perante a questão formulada manifestaram-se 5% dos inquiridos.

Os gráficos 38 e 39 mostram que a opinião positiva dos inquiridos face à UE é superior à ligação que aqueles têm com esta. A opinião relativa à UE, maioritariamente positiva, deveria estar espelhada no seu grau de ligação a ela. Como tal, torna-se evidente que em termos institucionais essa ligação precisa ser melhorada. Quando questionados sobre se depositam confiança na UE, os europeus afirmaram a sua posição da forma que o gráfico 40 revela.

Gráfico 40: Tem confiança na UE? (% - UE)

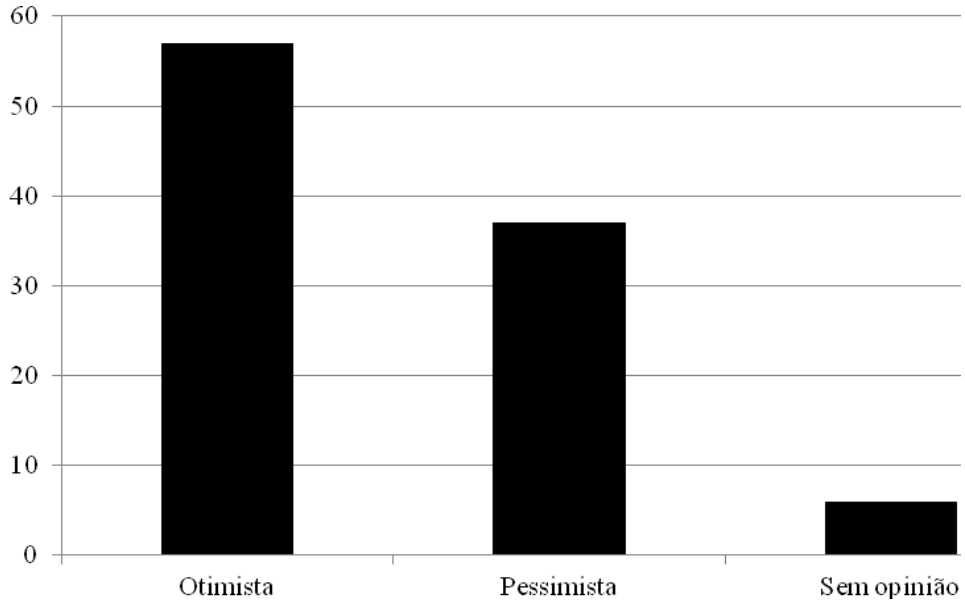


Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public opinion (2018)

Verifica-se que a maior parte dos inquiridos, 48%, tende a desconfiar da UE, 42% tende a confiar nela, e 10% diz não ter opinião. O motivo, ou motivos, pelo qual isso se verifica não é possível de descortinar, mas é revelador de uma divisão junto dos europeus. Uma maior proximidade e transparência no funcionamento da UE poderia ajudar a alterar esta opinião. No entanto, ao olhar-se para o gráfico 39 verifica-se que, mais uma vez, os europeus afirmam algo e o seu oposto. É de difícil explicação o facto da esmagadora maioria dos europeus terem uma opinião positiva sobre a UE e ao mesmo tempo possuírem sentimentos de desconfiança nela, onde aqueles que não confiam nela superam ligeiramente os que confiam. Como se pode ter uma opinião positiva conjugada com um sentimento de desconfiança é algo que volta a mostrar a contradição expressa pelos europeus nas suas opiniões.

Relativamente à perceção sobre o futuro da UE, os inquiridos expressaram-se de acordo com o ilustrado pelo gráfico 41.

Gráfico 41: Perceção quanto ao futuro da UE (% - UE)

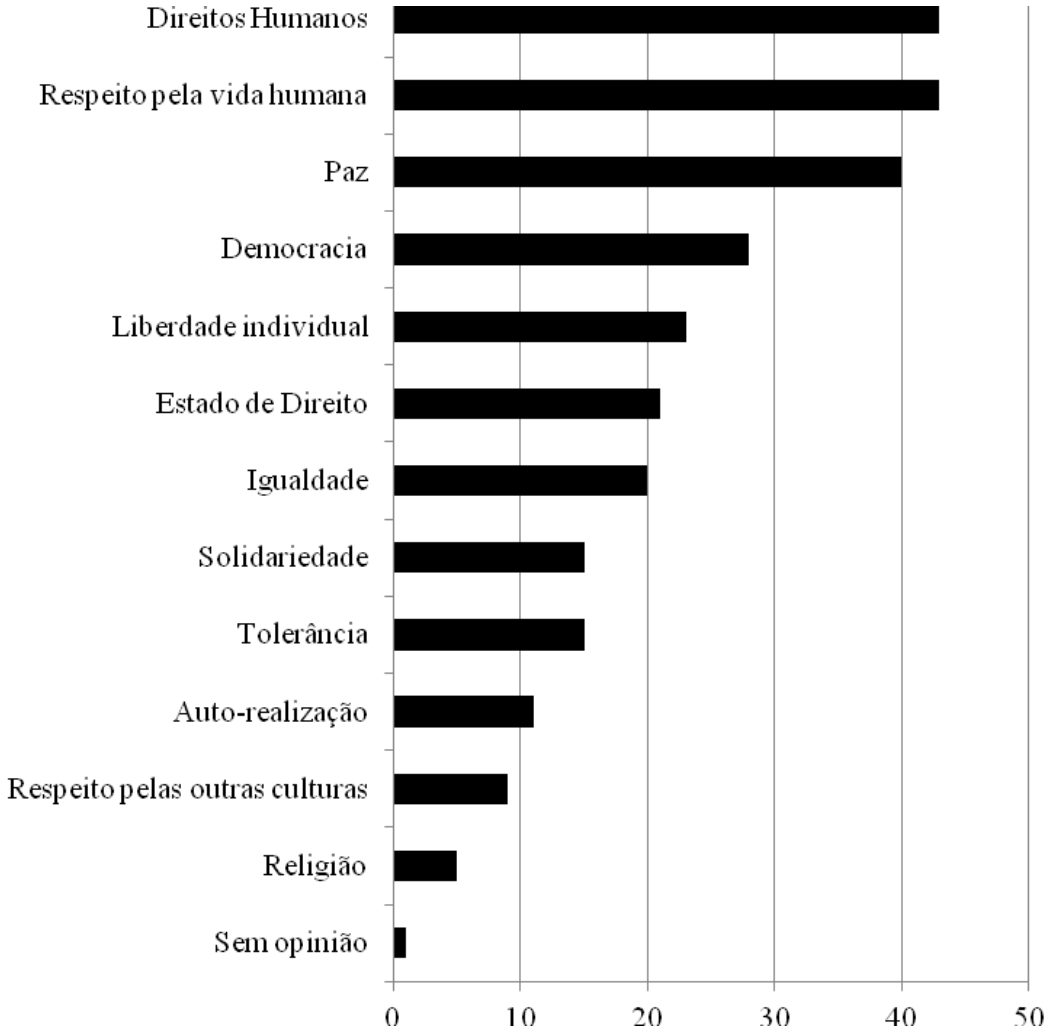


Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 88 – First Results – Public Opinion (2017)

Constata-se que 57% dos inquiridos está otimista quanto ao futuro da UE, 37% pessimista, e 6% não tem opinião relativamente a sua perceção quanto ao futuro da UE.

Para se saber quais os valores que os inquiridos consideram serem mais importantes, foi-lhes dada uma lista para escolherem os três valores que consideram mais relevantes. O resultado do inquérito encontra-se no gráfico 42.

Gráfico 42: Da seguinte lista, quais os três valores que considera mais importantes para si? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 77 – The Values of Europeans (2012)

Os Direitos Humanos e o respeito pela vida humana recolhem 43% das opiniões, 40% paz, 28% refere a democracia, 23% a liberdade individual, 21% o Estado de Direito, 20% a igualdade, 15% a solidariedade assim como a tolerância, 11% referem a auto-realização, 9% o respeito pelas outras culturas, 5% a religião e 1% não expressa opinião. De ressaltar o último lugar da religião nas escolhas dos inquiridos e o penúltimo obtido pelo respeito pelas outras culturas. Certamente estará relacionado com a afirmação da discriminação na maioria dos europeus e a religião com a secularização dos países da Europa ocorrida ao londo dos tempos, nomeadamente após a Revolução francesa. Eduardo Lourenço não hesita em considerar que «a Europa deixou de ver-se como cultura cristã» (Lourenço 2013: 298). Por sua vez, Geary é de opinião que a Europa não deve pensar em si como sendo produto de uma matriz onde o

cristianismo é um elemento fundamental. Considera que tal raciocínio está errado e sustenta a sua ideia da seguinte forma:

> a Europa nunca foi inteiramente cristã: as suas populações, muçulmana e judia, sempre foram uma realidade, e o tratamento dado a estas comunidades sempre fez parte das vergonhas mais profundas da Europa. (…) existe a realidade de que o cristianismo, para a maioria dos europeus, é, em grande parte, uma tradição do folclore: em vez de se voltar para uma identidade cristã, a Europa poderia, mais honestamente, falar de uma identidade pós-cristã (Geary 2014: 22).

O resultado do inquérito no que respeita à religião, corrobora o raciocínio de Friedman quando este afirma que «A Europa moderna tem-se tornado progressivamente laica. A participação nas cerimónias religiosas das igrejas de todos os credos tem diminuído na maioria dos países, e as sondagens revelam que os europeus estão a ficar indiferentes à religião ou mesmo hostis» (Friedman 2015: 313). Riemen lamenta que tal aconteça pois considera a religião importante para a cultura e, por conseguinte, para a identidade cultural:

> A perda dos valores espirituais acarreta o desaparecimento não só da moral como também da cultura na acepção original da palavra: *cultura animi* ou cultura da alma. A ideia de que o homem é um ser que deve elevar-se, superar os seus instintos e necessidades físicas, é um dos princípios fundamentais das tradições religiosas do judaísmo e do cristianismo, fazendo igualmente parte integrante dos ensinamentos humanistas de Sócrates e Espinosa. O ser humano só é digno de viver se conseguir apropriar-se dos valores absolutos do espírito. Viver na verdade e na justiça e criar beleza – só assim pode o homem realizar-se e aceder à liberdade. Quem permaneça escravo dos seus desejos, emoções, impulsos, medos, preconceitos e não saiba ser como usar a sua inteligência não pode ser livre (Riemen 2012: 18-19).

Opinião dissonante com a de Riemen é a que Steiner defende:

> Actualmente, a cristandade é uma força em declínio. As igrejas esvaziam-se em muitas regiões da Europa. no próprio coração do território papal, em Itália, a taxa de natalidade decresce significativamente. Cerca de mil e seiscentas igrejas anglicanas foram classificadas como supérfluas. Que grande voz cristã teológica fala agora pela Europa culta? A vaga gigantesca de agnosticismo, se não ateísmo, está a iniciar uma alteração profunda na evolução milenar da Europa. Esta transmutação, por gradual que seja, aponta para a possibilidade de uma tolerância sem precedentes, de uma indiferença irónica aos mitos arcaicos da retaliação. Pode surgir uma Europa pós-cristã, embora lentamente e de formas difíceis de prever, das sombras da perseguição religiosa (Steiner 2013: 52).

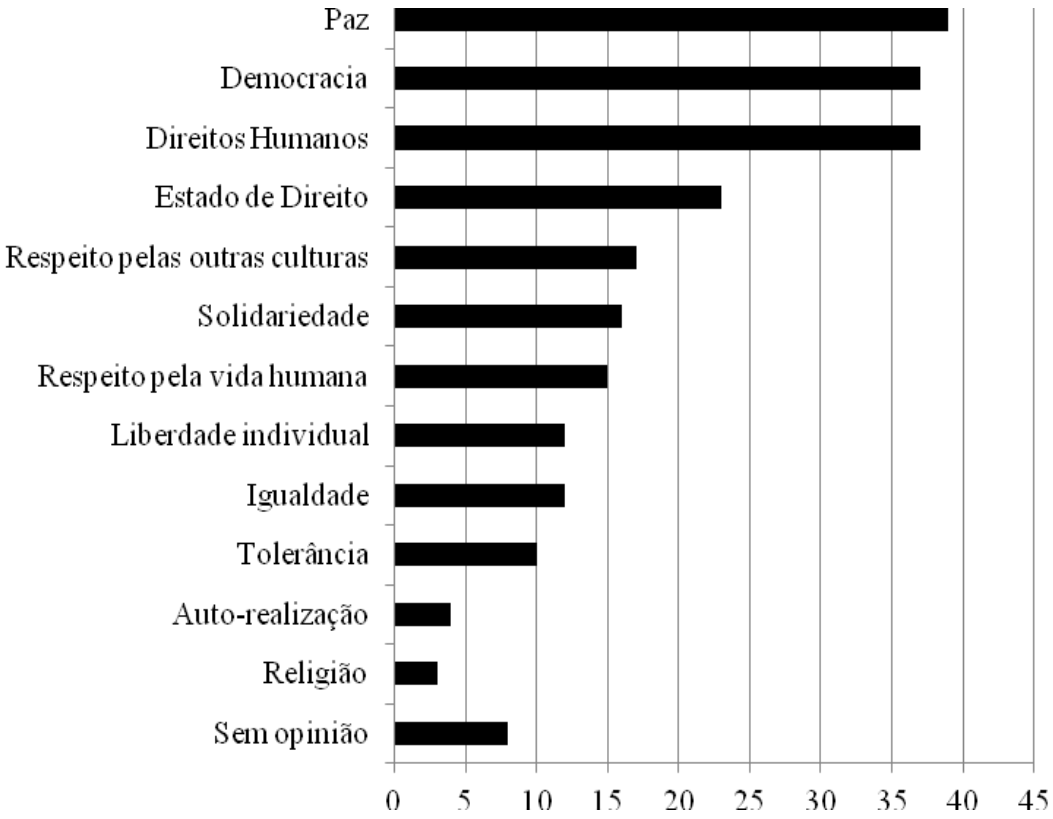
Para este autor, a libertação religiosa pode contribuir para uma maior tolerância, menor discriminação e uma relação harmoniosa com o Outro. Na opinião de Steiner está patente que a diminuição da influência do cristianismo nos europeus não acarretará o cenário traçado por Riemen quanto a um retrocesso cultural. Quem tem uma opinião diferente das de Riemen e Steiner é Fernandes ao afirmar:

> Parece que, há muito, dobrou o último sino no *requiem* pela cristandade. Há muito que a época constantiana chegou ao seu fim. Os estudos sobre os valores na Europa mostram claramente que as crenças, as representações e as práticas religiosas estão em crescente arrefecimento, sendo mesmo, em alguns países, as percentagens bastante residuais. (…) É certo que a sociedade europeia, profundamente secularizada, aparece ainda grandemente enformada pelo Cristianismo. Mas se o mundo europeu, na sua maioria, continua cristão, será porventura menos pela vivência da fé do que por inércia cultural. A cultura é, efectivamente, enformada pelo Cristianismo. Se poderá não ser verdade que se está perante uma cristandade, haverá alguma razão na afirmação de que a cultura europeia é cristã, porque essa é a sua matriz.
> Não se estará, no entanto, perante um factor fortemente identificador como seria uma cristandade, dotada de uma fé e de uma prática religiosas vivas e generalizadas, mas apenas perante uma cultura que conserva traços religiosos muito marcantes (Fernandes 2001: 14).

Fernandes advoga que essa diminuição do peso religioso nos europeus se situa mais no plano das vocações e da prática religiosa e menos na influência da religião na vida cultural europeia.

Depois de se saber quais os valores que os europeus mais enaltecem, importa conhecer quais aqueles que acham representar melhor a UE. Foi de novo dada aos inquiridos a mesma lista e igualmente pedido que escolhessem três dos valores incluídos nela. Os resultados das respostas estão reproduzidos no gráfico 43.

Gráfico 43: Da seguinte lista quais os três valores que, no seu entender, melhor representam a UE? (% - UE)

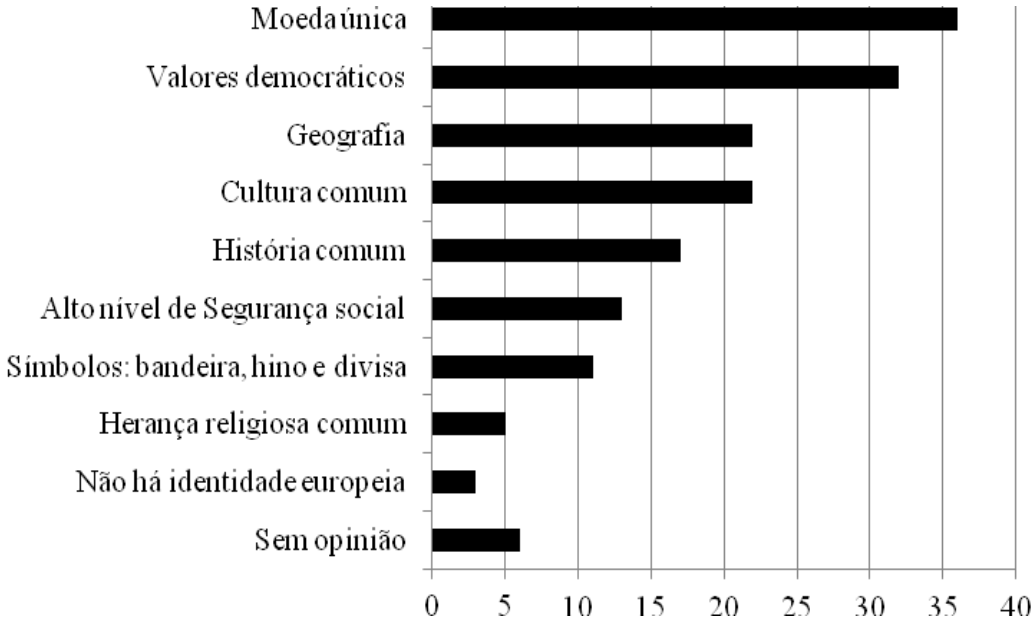


Fonte: Adaptado de European Commission , Standard Eurobarometer 77 – The Values of Europeans (2012)

A paz é referida por 39% dos inquiridos, a democracia e os Direitos humanos por 37%, o Estado de Direito por 23%, o respeito pelas outras culturas 17%, a solidariedade 16%, o respeito pela vida humana 15%, a liberdade individual e a igualdade 12%, a tolerância 10%, a auto-realização 4%, e a religião 3%. Sem opinião relativamente à questão expressaram-se 8% dos inquiridos. Os resultados obtidos relativamente aos referentes a uma resposta pessoas são idênticos, ressaltando que o respeito pelas outras culturas está melhor posicionado quando os europeus respondem tendo na mente o plano institucional em vez do pessoal. Não será alheia a esta situação a opinião anteriormente demonstrada sobre a discriminação, a qual, recorde-se, é notória entre os europeus.

Depois de se saber o que pensam os europeus em termos de valores, coloca-se a necessidade de averiguar quais os elementos que os cidadãos da Europa consideram os mais importantes para a sua identidade coletiva. Foi-lhes dada uma lista e pedido que escolhessem dois dos elementos nela incluídos. Os resultados encontram-se transpostos para o gráfico 44.

Gráfico 44: Quais destes elementos considera os dois mais importantes para a identidade europeia? (% - UE)



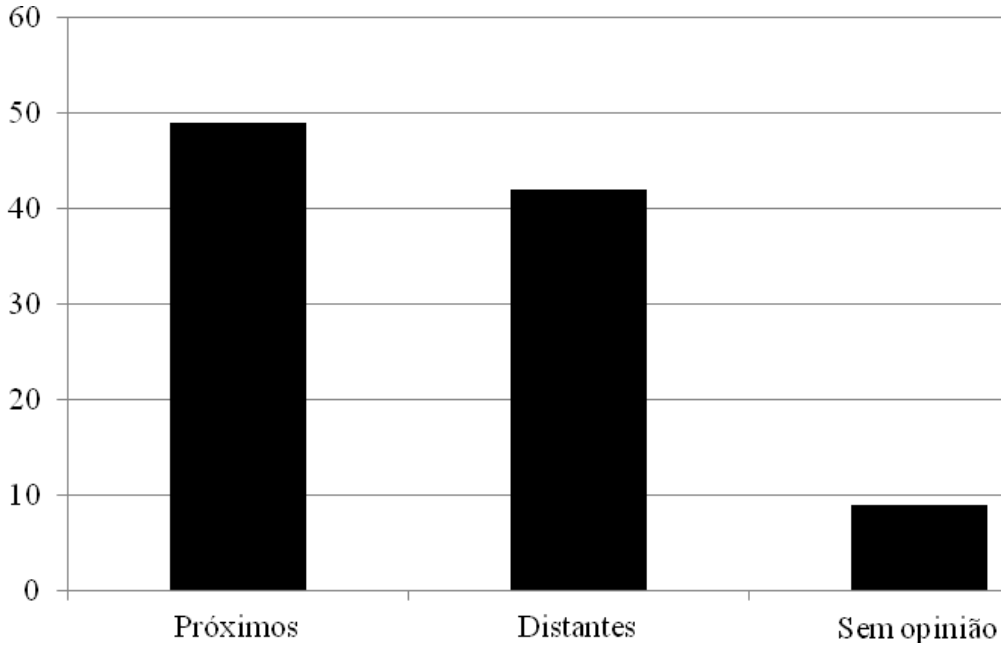
Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 346 – New Europeans (2011)

Dos elementos apresentados, a moeda única obteve 36%, os valores democráticos 32%, a geografia e a cultura comum 22%, a história comum 17%, alto nível de segurança social 13%, símbolos 11%, herança religiosa comum 5%, 3% referem não haver identidade europeia e 6% não tem opinião sobre a pergunta. É relevante o facto de somente 3% dos

inquiridos referirem não existir uma identidade europeia. A referência em primeiro lugar à moeda única não será de estranhar visto grande parte dos europeus lidar com ela no seu quotidiano. A representação simbólica e a herança religiosa comum têm resultados baixos, lembrando que a secularização é uma realidade na Europa e que a simbologia representada pela bandeira, hino e divisa precisam de ter maior notoriedade. A democracia, a proximidade e a cultura comum obtêm lugares de relevo neste inquérito o que é revelador da importância geográfica e da herança cultural, excluindo a religiosa.

Quando inquiridos sobre como classificam os Estados-membros da UE no que respeita à partilha de valores, as respostas obtidas estão expostas no gráfico 45.

Gráfico 45: Em termos de partilha de valores como classifica os Estados-membros da UE? (% - UE)

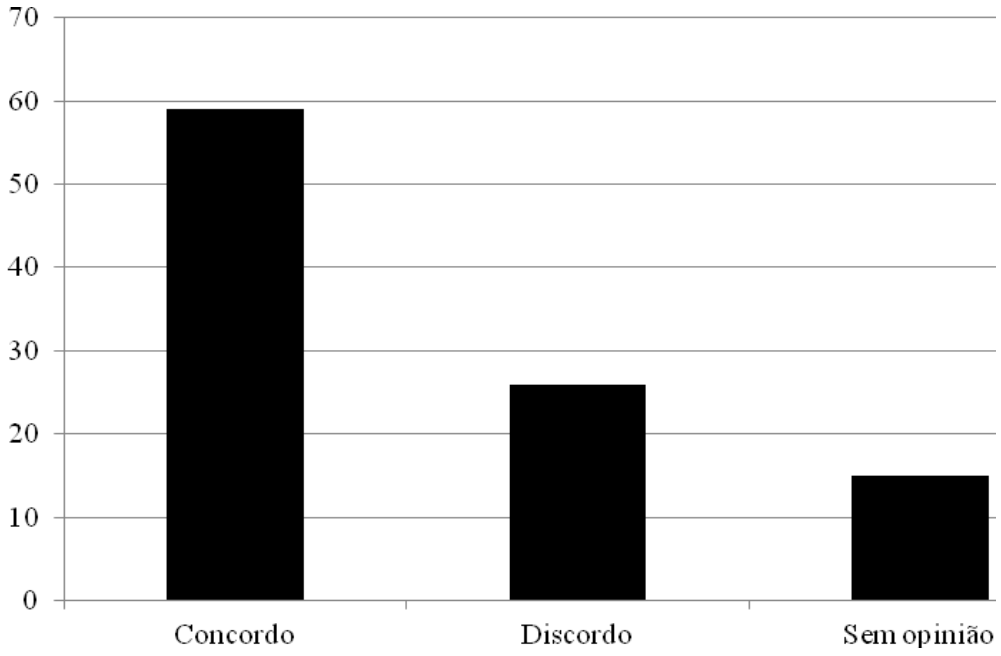


Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 77 – The Values of Europeans (2012)

Verifica-se que 49% dos inquiridos considera que os Estados-membros da UE estão próximos nessa partilha de valores, e 42% dos inquiridos afirma estarem distantes. Sem opinião referiram estar 9% dos inquiridos. Este é um quadro que espelha a sensação de diversidade em termos de valores na Europa. Os europeus consideram-se muito diferentes no que respeita à partilha de valores mas, como visto anteriormente, classificam os valores democráticos e a cultura comum como importantes para a identidade europeia. Ao olhar-se para o gráfico observa-se que ele contrasta com a opinião expressada sobre a existência de uma identidade comum. De novo, os europeus dão respostas que chocam umas com as outras.

Quando colocados perante indivíduos de outros continentes, os europeus apercebem-se mais facilmente dos valores que consideram constituir a sua identidade? A reposta a está dúvida é dada pelo gráfico 46 que ilustra as respostas dos inquiridos quando questionados sobre se quando comparados a povos de outros continentes os valores comuns aos europeus são mais evidentes.

Gráfico 46: Quando comparados a povos de outros continentes é mais fácil ver que valores os europeus têm em comum? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission , Standard Eurobarometer 77 – The Values of Europeans (2012)

A maior parte dos inquiridos concorda com a afirmação de que quando comparados a povos de outros continentes é mais fácil ver que valores os europeus têm em comum. Concordam com a afirmação 59% dos inquiridos, 26% discorda e 15% não tem opinião. Pode-se dizer que quando colocado perante o Outro, o europeu tem uma melhor perceção da sua identidade. O facto de estar em minoria fá-lo reconhecer laços com outros europeus que no seu território de origem poderiam passar despercebidos ou ignorados. A etnia e a religião terão bastante peso nesta perceção.

A construção identitária europeia é um exemplo da aproximação entre comunidades políticas autónomas. É um local de união e solidariedade. Está alicerçada nos valores do Iluminismo e refletida na *Carta dos Direitos Fundamentais da UE*. É uma identidade distante do nacionalismo, imperialismo ou totalitarismo. Consubstancia-se numa partilha de experiências, e conhecimento, incentivada e vivida intensamente.

A UE tem fomentado a consciencialização da identidade cultural através da importância dada à cultura, sobretudo aos intercâmbios culturais. Esse esforço tem produzido resultados. Basta ter-se em conta que a maioria dos europeus sente-se ligado à UE e tem uma opinião positiva sobre ela, sendo otimista relativamente ao futuro da instituição que representa a união dos povos europeus.

Presentemente a Europa já não se vê como cultura cristã e diga-se que finalmente assim se vê. É uma visão mais próxima da realidade e que reconhece a importância das populações muçulmanas e judia na Europa. As presenças destas comunidades têm séculos e foram ignoradas durante bastante tempo o que provavelmente contribuiu para que alguns dos seus elementos se sentissem mais próximos de outros indivíduos que professem os seus credos e sejam oriundos de territórios exteriores à Europa. Não reconhecer a presença e o contributo destes europeus para a Europa é distorcer a realidade e alimentar a discriminação. Os direitos humanos, o respeito pela vida humana e a paz são os três valores que os europeus consideram mais importantes para si. A religião é o menor deles e certamente que é resultado da secularização da Europa. Não se considere que esteja a ocorrer uma perda de valores espirituais mas sim uma alteração. Os valores que os europeus consideram mais importantes para si refletem o pensamento expresso no cristianismo. Por sua vez, a paz, democracia e os direitos humanos representam os três valores que os europeus consideram representar melhor a UE. Verifica-se que existe uma aproximação evidente entre aquilo que os europeus entendem como serem os seus mais importantes valores e aqueles que a UE representa.

Finalmente, importa referir que os europeus se sentem mais próximos entre si quando comparados com povos de outros continentes. Pode-se afirmar que existem elementos distintivos em termos morais e éticos que unem os europeus e que muitas vezes estes só os conseguem perceber em situações onde são colocados ao lado do Outro.

12.3 – Os jovens e a Europa

Para se melhor dar a conhecer a Europa às gerações mais novas é preciso incluí-la nos programas escolares. Essa é a opinião de Lídia Oliveira que, no capítulo "A Europa no currículo escolar dos jovens do 10.º, 11.º e 12.º anos portugueses" (2014), refere a importância do contexto escolar nas crianças e jovens pois é lá que desenvolvem «representações dos fenómenos, quer naturais, quer sociais. É a escola o espaço de reflexão

sistematizada sobre a história e sobre o enquadramento geográfico e político no qual se encontram» (Oliveira 2014: 79). A mesma autora afirma:

> A Europa, ao nível do sistema educativo, pode ser perspectivada nas suas quatro principais dimensões – geográfica, histórica, política e cultural –, ou seja, deve ser uma obrigação inter-geracional prever no currículo formal a promoção do conhecimento sobre a geografia, a história, a política e a cultura europeias. (…)
> A inexistência de um currículo supranacional europeu que vise o desenvolvimento de competências de cidadania e de consciência europeia é um indicador de fragilidade da união. Esta nota de desunião deveria ser re-pensada pelas instâncias europeias no sentido de se desenhar uma política formativa que tivesse um conjunto de diretivas comuns, que reforçassem o ideal que se quer passar às novas gerações (Oliveira 2014: 81).

O ensino da História e da cultura da Europa necessita ser administrado aos jovens, e sobretudo a todos aqueles que sendo europeus são de ascendência exógena, principalmente todos os que têm ainda laços familiares fortes com a cultura dos seus antepassados, ou que são fihos de, por exemplo, um sul-americano e uma asiática, ou de um africano e uma norte-americana. Como tal, Oliveira vai mais longe na sua reflexão e propõe a criação da introdução da disciplina de História e Cultura Europeia no sistema de ensino que seria «o espaço comum de combate ao esquecimento e de promoção do conhecimento, reflexão e partilha dos jovens da Europa» (Oliveira 2014: 109).

Beck recorre a um estudo realizado por Vincenzo Cicchelli para conhecer melhor os jovens europeus. Verificou que estes têm consciência de uma «dupla soberania». Em primeiro lugar definem-se pela sua nacionalidade e de seguida como europeus. O trabalho realizado por Cicchelli mostra também que com a crise económica verificada na Europa no início deste século, os preconceitos, a xenofobia e o chauvismo – por exemplo, entre o Norte e o Sul da Europa – ganharam terreno nos mais jovens. De salientar que o referido estudo afirma que os jovens se sentem afastados das instituições da UE. Contudo, Beck salienta que os jovens gostam de usufruir das liberdades que a Europa lhes dá e das oportunidades que lhes concede, como é o caso do programa Erasmus (Beck 2014: 93-95). Este autor é de opinião que os jovens «possuem um conceito completamente diferente de sociedade europeia: têm uma experiência da Europa sobretudo como uma sociedade de indivíduos móvel, apreciam a permeabilidade das fronteiras nacionais, a variedade das culturas, línguas, sistemas jurídicos, formas de vida, etc» (Beck 2014: 97). Silva lembra que a dinâmica estudantil intra-europeia não surgiu recentemente:

> Frederico I, Sacro Imperador do Império Romano-Germânico, no seu texto "Authentica Habita" de 1158, idealizou um movimento Erasmus *ante litteram*, chamando aos antecessores destes jovens como «sem casa por amor à ciência» («*amore scientiae facti exules*»), e dando-lhes o chamado «Privilégio de Barbarossa» (pg 209) um estatuto que assegurava proteção a todos os que tinham de deslocar-se a sítios longínquos em prol da obtenção de experiência e de saber. Estes académicos estavam assim protegidos pelo Rei, podendo adquirir e transmitir conhecimento mais facilmente.
> Hoje, passados mais de oitocentos anos, a probabilidade de um estudante universitário local encontrar um congénere internacional na sua sala de aula começa a ser cada vez maior (Silva 2014[b]: 209-210).

Tal como Silva, também Barroso refere essa movimentação estudantil no arranque da Idade Média ao escrever que «estudantes de diferentes nações se reuniam nas universidades para aprender e ensinar em latim. Nas mais antigas universidades europeias existiam até residências para estudantes de diferentes nacionalidades» (Barroso 2013: 13-14).

O Programa Erasmus, criado em 1987, é responsável por milhares de estudantes em trânsito pelas cidades, e universidades, europeias todos os anos. A sua importância para o indivíduo é referida por Margarida Carvalho, no capítulo "A Mobilidade e a Emergência da Consciência Europeia nos Jovens – O contributo do Projeto SocialERASMUS" (2014), nos seguintes termos:

> a mobilidade dos estudantes é vista como um instrumento para o desenvolvimento individual, útil para a economia e para a sociedade no sentido em que se considera que esta além de contribuir para o desenvolvimento pessoal do indivíduo, permite melhorar competências em áreas como as línguas e a compreensão intercultural (Carvalho 2014: 188).

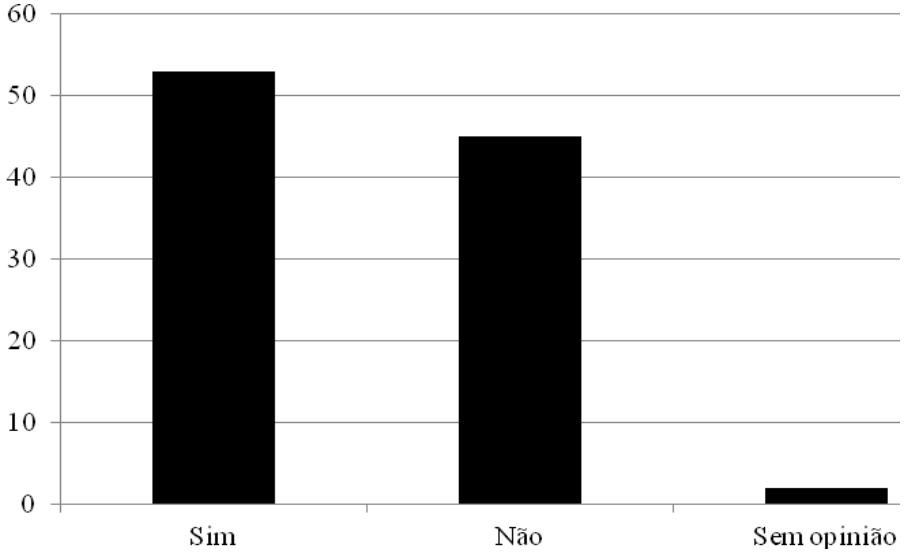
Quanto ao papel desempenhado pelo Programa Erasmus como veículo de transmissão da identidade cultural europeia, Carvalho afirma que esta iniciativa «permite aos estudantes estabelecer diálogos interculturais, criar relações na adaptação ao país de acolhimento, desenvolver meios de gerir a sua identidade, lidando com e esbatendo os seus próprios preconceitos. Permite, desta forma, desenvolver a sua consciência europeia» (Carvalho 2014: 191). Como tal, o Programa Erasmus é de vital importância para que os jovens, de forma prática obtida pelas suas vivências, tomem noção que aquilo que os une é mais que aquilo que os separa. No entanto, a experiência proporcionada pelo Programa Erasmus pode ser dificultada com o aparecimento, ou crescimento, de ideologias de cariz nacionalista, como refere Silva:

> Uma forte ideologia cultural nacionalista pode dificultar a integração de um aprendiz, tratando-o, ultimamente, como uma *persona non grata*, tornando impossível alcançar o objetivo. Numa Europa marcada por episódios que deixaram profundas cicatrizes entre nações e culturas (tendo

> muitas delas acabado em confrontos bélicos), todo o processo de inclusão cultural é visto com um tom de desconfiança, comprometendo, *à priori*, o seu sucesso (Silva 2014[b]: 210).

Os sentimentos xenófobos e/ou racistas veiculados pelo nacionalismo são um entrave ao espírito da identidade europeia e instigadores do aumento da discriminação existente na Europa. Contudo, não se pense que a experiência europeia proporcionada pelo Programa Erasmus se circunscreve à educação. Carvalho recorda que tal não deve ser feito pois o programa tem outras vertentes, nomeadamente através do Projeto SocialErasmus, da Erasmus Student Network, ao procurar envolver os estudantes com as comunidades locais das sociedades de acolhimento em questões sociais (visitas a escolas para a promoção da mobilidade, por exemplo), humanitárias (campanhas de doação de sangue, por exemplo) ou ambientais (plantação de árvores, por exemplo) (Carvalho 2014: 185). Só assim, tendo na mente a elasticidade da prática do Programa Erasmus é que se pode retirar os alunos da bolha académica e transpô-los para uma vida que ser quer ativa nos diferentes locais onde num determinado período de tempo viverão. Inquiridos sobre se já tinham tido conhecimento da existência do Programa Erasmus, os europeus responderam da forma retratada no gráfico 47.

Gráfico 47: Já ouviu falar sobre o Programa Erasmus? (% - UE)

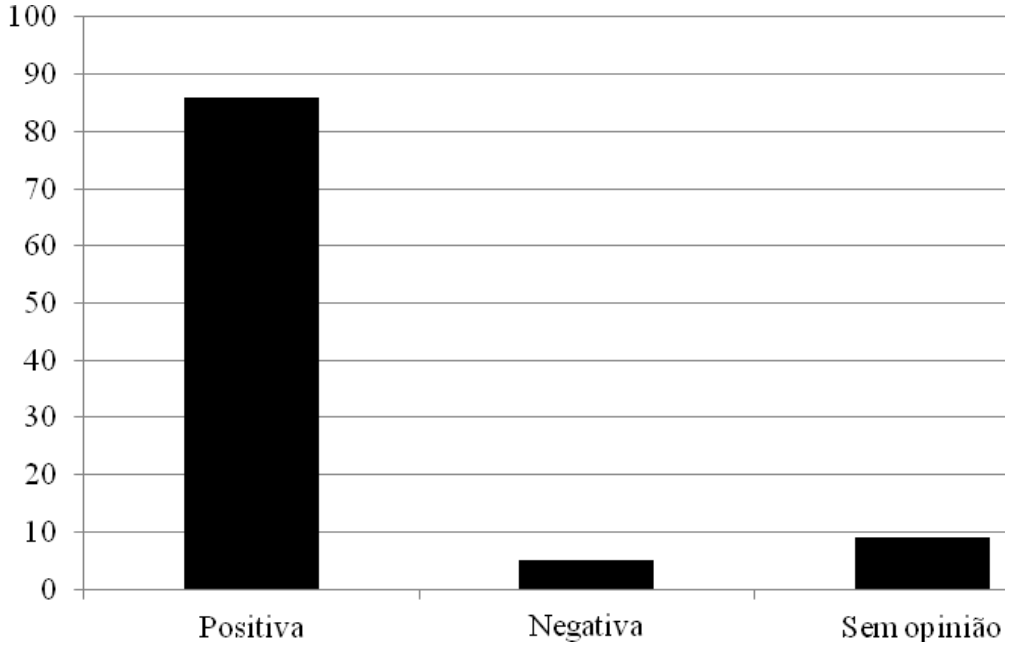


Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 86 – First Results – Public opinion in the European Union (2016)

Verifica-se que a maioria dos inquiridos, 53%, já tinha ouvido falar do Programa Erasmus, mas 45% afirmam que nunca ouviram falar de tal iniciativa. Não emitiram opinião sobre se já tinham ouvido falar sobre o Programa Erasmus 2% dos inquiridos. Estes valores refletem a necessidade de uma maior divulgação deste programa de mobilidade, assim como,

eventualmente, dos outros existentes.O Programa Erasmus deve ser uma peça fundamental no desenvolvimento da identidade cultural europeia. Quanto à opinião sobre o Programa Erasmus, os inquiridos responderam da maneira que o gráfico 48 mostra.

Gráfico 48: Qual a sua opinião sobre o Programa Erasmus? (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission, Standard Eurobarometer 86 – First Results – Public opinion in the European Union (2016)

Para 86% dos inquiridos a opinião que têm sobre o Programa Erasmus é positiva. Apenas 5% dos inquiridos acha que o Programa Erasmus é negativo e 9% não têm opinião sobre o mesmo. Perante este resultado, só resta referir que quem o conhece gosta e, como tal, tem de ser mais divulgado e contar com a adesão de mais universidades para conseguir proporcionar a quem o procura a certeza que vai conseguir integrá-lo e num local mais de acordo com os seus interesses e objetivos, o que nem sempre acontece.

Após o exposto, fica patente que o estudo da Europa precisa ser representado nos programas escolares. Seria importante a existência de um currículo, ou programa, supranacional dedicado à Europa e que abordasse a sua geografia, história e cultura.

Não obstante tal facto, os jovens possuem consciência do seu estatuto de dupla cidadania, nacional e europeia. Nasceram numa Europa com livre mobilidade de pessoas, independentemente do seu local de nascimento. O conceito de fronteira, conhecido pelos seus ascendentes, não foi por eles vivenciado. Embora gostem do que a Europa lhes proporciona, dizem sentir-se afastados das instituições europeias. No entanto, não se consegue saber se

esse comportamento ocorre igualmente no que respeita às suas instituições nacionais, uma vez que não foi possível obter dados que permitissem chegar a uma conclusão sobre o assunto.

O Projeto Erasmus é bastante importante para a consciencialização da identidade cultural europeia nos jovens ao proporcionar diálogos interculturais e com eles eliminar preconceitos. Não se limita a ser uma iniciativa meramente restrita ao contexto universitário pois estende-se à sociedade local de acolhimento através de intervenções sociais, humanitárias ou ambientais. É uma forma de aproximar indivíduos de diversos pontos da Europa e dessa forma estimular um sentimento de união e solidariedade.

12.4 – A identidade cultural europeia no contexto da globalização

Desde a década de 1980 que o mundo tem conhecido uma intensificação de um processo conhecido como globalização e que Boaventura de Sousa Santos, no texto "Os processos da globalização" (2013), define como:

> o conjunto de trocas desiguais pelo qual um determinado artefacto, condição, entidade ou identidade local estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefacto, condição, entidade ou identidade rival (Santos 2013: 69).

Por sua vez, Castles descreve-a como sendo «*o alargamento, o aprofundamento e a aceleração das interconexões à escala mundial* de todos os aspectos da vida social contemporânea» (Castles 2005: 21). Seguindo esta linha de raciocínio, Woodward considera:

> A globalização, entretanto, produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade (Woodward s/d: s/p)

Como tal, a globalização é também apontada como um elemento facilitador para a crise dos Estados-nação, nomeadamente por causa do impacto das comunidades transnacionais. O aumento da mobilidade por parte dos imigrantes é cada vez maior devido, sobretudo, à diminuição do preço das viagens de avião e ao aumento da oferta de voos por parte de um número cada vez maior de companhias de transporte aéreo, assim como o desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação. Esse é o ponto de vista de Castles ao refletir sobre o tema:

> As comunidades transnacionais podem também ser vistas como uma expressão do enfraquecimento dos controles fronteiriços e do declínio da associação entre nacionalidades e cidadania. Para além disto, as comunidades transnacionais podem ameaçar o princípio da soberania territorial, criando ligações transfronteiriças duráveis, identidades múltiplas e lealdades divididas. Tudo isto põe em causa os pilares mais profundos do Estado-nação (Castles 2005: 105).

Na linha do raciocínio de Castles, Bordoni considera que com o processo da globalização mais forte do que nunca, o conceito de nação ameaça ruir:

> A abertura de fronteiras é precedida por uma abertura cultural que perturba antigas certezas. A ideia de nação aguenta enquanto minorias linguísticas, religiosas ou políticas são "confinadas" temporária ou geograficamente a "enclaves", guetos, campos de refugiados ou abrigos. Assim, quando as comunidades diaspóricas começam a ver reconhecidos os seus direitos de cidadãos plenamente habilitados e a exigir o reconhecimento da sua "diversidade" quanto à obrigação de se integrar (o caminho habitual para a igualdade), a "unidade" da nação começa a desagregar-se (Bauman e Bordoni 2016: 42-43).

Este efeito da globalização origina também um efeito contrário, conforme afirma Castells:

> A era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos, como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro. Essa tendência histórica tem surpreendido alguns observadores, após a morte do nacionalismo ter sido anunciada por uma causa tripla: a globalização da economia e a internacionalização das instituições políticas; o universalismo de uma cultura partilhada, difundida pela mídia eletrônica, educação, alfabetização, urbanização e modernização; e os ataques desfechados por acadêmicos contra o conceito de nações, consideradas "comunidades imaginadas" numa versão menos agressiva da teoria antinacionalista (Castells 2018: 76-77).

Esta transformação referida por Castells pode ser compreendida, de acordo com Fukuyama, em virtude do seguinte:

> Os seres humanos são criaturas intensamente sociais cujas inclinações emocionais os conduzem a quererem conformar-se com as normas que os rodeiam. Quando um horizonte estável e partilhado desaparece e é substituído por uma cacofonia de sistemas de valores concorrentes, a vasta maioria das pessoas não se regozija com a sua recém-adquirida liberdade de escolha. Sentem, antes, uma intensa insegurança e alienação porque não sabem quem é o seu verdadeiro eu. Esta crise de identidade leva na direção oposta do individualismo expressivo, à busca de uma identidade comum que ligará de novo o indivíduo a um grupo social e restabelecerá um horizonte moral claro. Este facto psicológico faz o trabalho de base do nacionalismo. (Fukuyama 2018: 77)

Por seu turno, Anthony Smith, no livro *A Identidade Nacional* (1997), considera:

> É a própria configuração política dos Estados em sistemas regionais mais alargados que ajuda a entrincheirar o poder da nação e a aumentar a chama do nacionalismo por todo o lado. Não é, por conseguinte, em quaisquer alinhamentos ou blocos 'supranacionais' de 'estados-nação' que devemos procurar a causa da anulação das nações ou do nacionalismo; esses agrupamentos inter-estaduais, quer sejam Coligações, Comunidades, ou Organizações, só ajudam a perpetuar, se não mesmo a inflamar, o poder das identidades nacionais e das aspirações nacionalistas (Smith 1997: 206-207).

Estas palavras de Fukuyama e de Smith estão na linha do que Bordoni salienta quando refere que «Nós vivemos num estado constante de crise, e essa crise também envolve o Estado moderno, cuja estrutura, funcionalidade e efetividade (inclusive o sistema de representação democrática) já não se ajustam aos tempos em que vivemos» (Bauman e Bordoni 2016: 44). Esta ideia de Bordoni colide com a ligação afetiva existente entre os europeus e o Estado-nação e é mais radical do que por exemplo, as ideias do Congresso da Paz. Silva aponta outras transformações provocadas pela globalização:

> A subvalorização, senão o desaparecimento do social, que se junta à desestatização, é o maior e o mais grave dos riscos que a intensificação do globalismo coloca. Mas há outros riscos, interligados, que não são menos graves. É o caso do enfraquecimento da democracia e do fortalecimento do ódio religioso radical, que a vizinhança torna mais violenta e conduziu a uma globalização de terror, assunto de que não é "politicamente correcto" falar (Silva 2014[a]: 43-44).

A globalização afeta a vida as nossas vidas de várias formas. Isso é evidente no exemplo dado por Morin em que considera que um indivíduo lida ao longo do dia com distintos elementos provenientes dos mais diversos locais:

> Toma café sul-americano ou um chá asiático ao pequeno-almoço, tira do frigorífico alemão frutas exóticas, veste a sua camisola de algodão do Egito ou da Índia, liga o seu rádio japonês para ouvir as notícias internacionais, veste o seu fato de lã da Austrália tecida em Manchester, conduz o seu automóvel coreano ouvindo flamenco no seu *iPhone* californiano. Pode ver filmes americanos, chineses, mexicanos, africanos. Assiste a uma ópera italiana em que a diva é afro-americana e a orquestra é dirigida por um maestro japonês. A seguir, janta, eventualmente, um *chili com carne* ou arroz cantonês (Morin 2016: 18).

Perante este cenário ilustrativo da vida no mundo global, Eric Hobsbawm considera:

> Como muitos dos costumes antigos foram arruinados pelas tempestades que trouxeram transformação económica dramática e crise ao final do século XX e princípio do XXI, a necessidade de recuperar certezas perdidas tornou-se premente. A globalização desmantelou todas as fronteiras menos vincadas e a reologia secular criou um vazio, um agregado mundial de agentes puramente individuais a maximizar os seus benefícios num mercado livre (Hobsbawm 2014: 228).

Esse consumismo inerente ao capitalismo, implícito nas palavras de Hobsbawm, provocou uma nova relação com o mundo por parte dos indivíduos. Hall expressa a seguinte opinião sobre o impacto que a globalização tem em cada indivíduo:

> Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem "flutuar livremente". Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de "supermercado cultural". No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a identidade, ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como "homogeneização cultural" (Hall 2005: 75-76).

Pode-se afirmar que a globalização provocou, e provoca, profundas alterações na vida dos europeus e uma delas refere-se aos fluxos migratórios oriundos do exterior da Europa.

Huntington defende que a identificação cultural identitária é o elemento fundamental para o estabelecimento de relações políticas no contexto da globalização que o mundo atravessa:

> Acicatada pela modernização, a política global está a ser reconfigurada segundo linhas culturais. Os povos e os países com culturas análogas aproximam-se. Os que têm culturas diferentes afastam-se. Os alinhamentos definidos pela ideologia e pelas relações com as superpotências estão a ceder o lugar a alinhamentos definidos pela cultura e pela civilização. As fronteiras políticas são redesenhadas para coincidirem cada vez mais com as fronteiras culturais, isto é, étnicas, religiosas e civilizacionais. (Huntington 2009: 145)

Para lidar com este novo paradigma provocado pelos desafios da globalização, Barroso considera ser importante a Europa atuar como uma entidade única. Para que isso se verifique torna-se necessário a afirmação de uma identidade comum, sendo certo que a resposta europeia a esses desafios globais contribuirá para o fortalecimento dessa mesma identidade (Barroso 2013: 12).

Este novo repto lançado pela globalização é novo para a Europa pois até agora ela tinha o papel de emissora cultural. Moura afirma que a «Europa exportou-se para todos os outros continentes» (Moura 2013: 27). Essa exportação, na ótica de Henk Wesseling, expressa no livro *A Cape of Asia – Essays on European History* (2011), teve início no século XV com a expansão marítima:

> For all practical purposes European expansion began in the 1490s with the voyages of Columbus and Vasco da Gama. This meant that, in the words of Fernand Braudel, Europe faced an 'extremely grave choice': either to play the American card and develop this immense continent — that was the difficult and long-term option — or to play the Asian card and exploit the riches of Asia, which was the easier, shortterm option. Europe decided to practice both forms of expansion but it did this with some division of labor. The Spaniards devoted themselves to America and created an immense empire. The Portuguese, who were weaker in resources, especially demographically speaking — the whole country then counted less than a million inhabitants — took the other option, not the creation of a new world overseas like a New Spain or New England, but the exploitation of existing trade and wealth (Wesseling 2011: 18).

Com essa expansão marítima global, os europeus levaram consigo a religião. Valério refere a esse respeito:

> Uma análise do mapa religioso do Mundo mostra que as principais doutrinas de origem europeia são hoje aceites por mais de metade da população do Mundo: o cristianismo por cerca de um terço, do qual quase metade (isto é, um sexto do total) corresponde à Igreja Católica Romana; o ateísmo e o agnosticismo por cerca de um quinto. As outras principais doutrinas de projecção mundial são o islamismo, seguido por cerca de um quinto da humanidade, o hinduísmo seguido por cerca de um oitavo da humanidade e o budismo seguido por cerca de um vigésimo da humanidade. Resta cerca de um décimo da humanidade, ligado a outras doutrinas (Valério 2010: 51).

Um outro exemplo da exportação cultural da Europa é a contagem do tempo. Esta medição é algo que está intrinsecamente ligado a diferentes formas de cultura. Basta pensar-se nas diferenças entre os calendários cristãos, judeu, muçulmano ou chinês. Eco refere-se a isso ao refletir sobre a passagem do último milénio. Considera que a celebração do ano 2000 não é mais do que a afirmação do modelo cristão e que é transversal a todas as culturas e/ou religiões. Eco lembra que até os ateus se regem pelo calendário «cristão». Embora existam outros calendários em vigor, o calendário elaborado pelos europeus não se cinge ao seu espaço territorial mas intromete-se junto de populações bem distantes culturalmente (Eco 2015: 72).

Giddens, é perentório ao considerar:

> A nossa época evoluiu sob o impacte da ciência, da tecnologia e do pensamento racionalista, que tiveram origem na Europa setecentista e oitocentista. A cultura industrial do Ocidente foi moldada pelas ideias do Iluminismo, pelos escritos de pensadores que rejeitavam a influência da religião e do dogma, e que, na prática, queriam substituí-los por formas mais racionais de encarar a vida (Giddens 2012: 15).

Essa forma de ser, de estar e de pensar é indissociável da homogeneização dos modos de vida, europeu e norte-americano, resultantes do pós-Segunda Guerra Mundial. Mazower refere que essa alteração cultural levou muitas pessoas a encará-la como uma perda de

identidade e uma adoção do modelo social dos EUA. Embora os políticos norte-americanos alegassem que a adoção do seu modelo fosse a forma mais adequada à promoção do federalismo europeu, entre outras coisas, o sentimento anti-americano ganhava terreno em solo europeu, nomeadamente nos estratos sociais mais elevados. Quem se situava nos estratos sociais mais baixos, assim como nos países derrotados (Alemanha, Áustria e Itália) no conflito mundial. O autor relaciona esse sentimento de anti-americanismo com o facto de ele existir em países que tinham perdido as suas colónias e agora entendiam estar transformados numa colónia dos EUA (Mazower 2014: 354-355). No entanto, Mazower alerta para o facto de, não raras vezes, os europeus chocarem culturalmente com aquilo que lhes era proposto por parte dos EUA:

> De uma forma geral, as influências americanas eram modificadas quando entravam em contacto com as tradições e os desejos europeus. O sabor da coca-cola podia ser igual nos dois lados do Atlântico, mas o mesmo não acontecia com outros produtos. Os automóveis, por exemplo, eram mais pequenos e mais modestos: os europeus adotaram o Volkswagen carocha, o Fiat 500, o Morris Mini, já para não falar dos motociclos Vespa e Lambretta, que não tinham qualquer equivalente nos Estados Unidos. Até os automóveis maiores tinham aspeto diferente: o estilo chique «europeu» – como o do Jaguar XK 140, do Gordon Keeble e do Bristol – era deliberadamente conservador; os automóveis americanos Sunbeam Rapier, Vauxhall Victor e Ford Zephyr – «carros de sonho» plebeus, com as suas aletas em forma de foguetão – estavam longe de conquistar o mercado. (…)
> O mesmo acontecia no domínio da arquitetura. O modernismo regressou do exílio ocidental e trouxe os arranha-céus, os blocos de apartamentos, os edifícios das embaixadas americanas e as das sedes empresariais. No entanto, a paisagem urbanística não era bem americana: na Europa, os edifícios tendiam a ser mais baixos e combinavam-se mais com a linha das fachadas existentes (Mazower 2014: 355-356).

Apesar dessas diferenças, Geary adverte para o facto de que a «americanização da Europa, para o bem e para o mal, já é, seguramente, uma realidade» (Geary 2014: 22). Essa realidade de que Geary fala, a influência americana na Europa, é resultado da globalização. Esse é o ponto de vista de Morin ao considerar que a globalização trouxe consigo modelos culturais concorrente e antagónicos, «por um lado, um processo de homogeneização e de estandardização segundo os modelos norte-americanos; por outro, um contraprocesso de resistências e reflorescimentos das culturas autóctones; e, finalmente, um processo de mestiçagens culturais» (Morin 2016: 19). Slavoj Žižek admite que a Europa vive atualmente um dilema resultante da globalização:

> A Europa está hoje dividida entre o chamado modelo anglo-saxão – aceitar a «modernização» adaptação às regras da nova ordem global) – e o modelo franco-alemão – salvar o máximo possível do Estado Social da «antiga Europa». Embora opostas, estas duas opções são os dois lados da mesma moeda, e o nosso fito não é regressar a qualquer forma idealizada do passado – esses modelos estão claramente esgotados – nem convencer os europeus de que, se quisermos

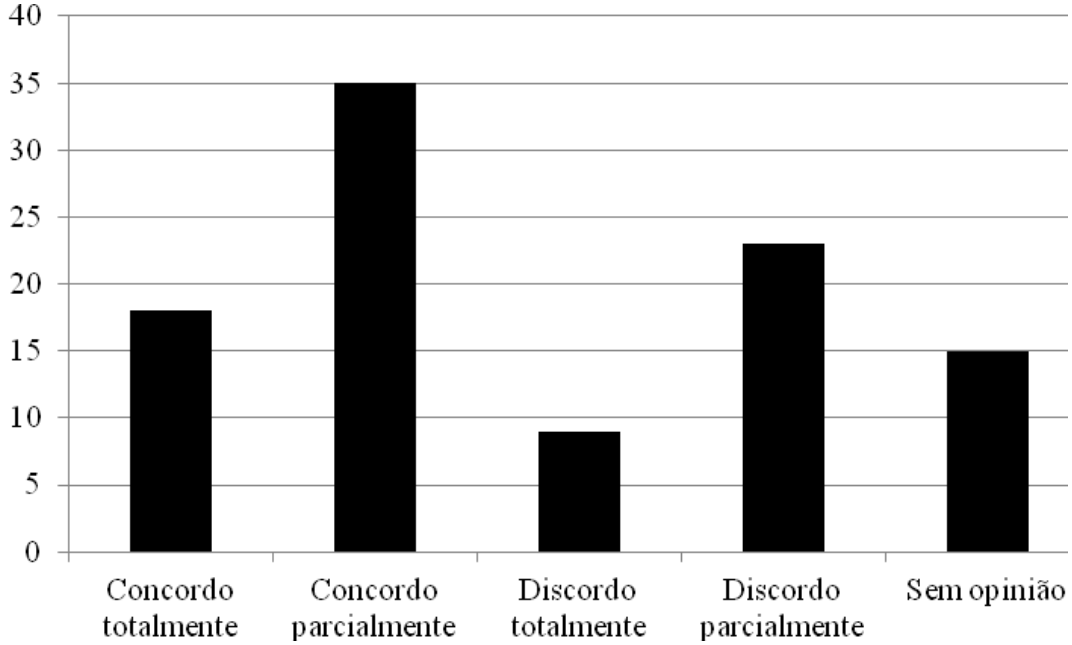
> sobreviver enquanto potência mundial, deveremos acomodar-nos o mais depressa possível às recentes tendências da globalização. A tarefa também não consiste naquela que é, sem dúvida, a pior opção: a busca de uma «síntese criativa» entre as tradições europeias de globalização, com o intuito de se obter algo a que sejamos tentados a chamar «globalização com um rosto europeu».
> Toda a crise é, em si mesma, uma instigação a um novo começo; cada colapso da confrontação estratégica e das medidas pragmáticas a curto prazo (para a reorganização financeira da União, etc.), uma bênção disfarçada, uma oportunidade para se repensar os próprios fundamentos. Do que precisamos é de uma recuperação-pela-repetição (*Wieder-Holung*): através de um confronto crítico com toda a tradição europeia, deveria repetir-se a pergunta «O que é a Europa?», ou melhor, «O que significa, para nós, sermos europeus?», e formular-se assim uma nova génese. A tarefa é difícil, obriga-nos a correr um grande risco de penetrarmos no desconhecido – todavia, a única alternativa é o lento declínio, a transformação gradual da Europa naquilo que a Grécia foi para o Império Romano da maturidade: um destino para turismo cultural nostálgico desprovido de qualquer relevância efectiva. (Žižek 2016: 18-19)

Essa dúvida identitária colocada por Žižek encontra resposta no pensamento de Giddens:

> A globalização é a razão que leva ao reaparecimento das identidades culturais em diversas partes do mundo. Se perguntarmos, por exemplo, por que é que os Escoceses pretendem mais independência no quadro do Reino Unido, ou a razão da existência de um poderoso movimento separatista no Quebeque, a resposta não pode ser encontrada apenas nas respetivas histórias culturais. Os nacionalismos locais florescem como resposta às tendências globalizantes, porque os velhos Estados-nações estão a ficar mais fracos. (Giddens 2012: 24)

Quando questionados sobre qual a sua opinião relativamente o facto da Europa, assim como os seus países, deverem tomar medidas para preservar a cultura europeia em virtude da globalização ser um processo que a ameaça, os inquiridos responderam de acordo o que mostra o gráfico 49.

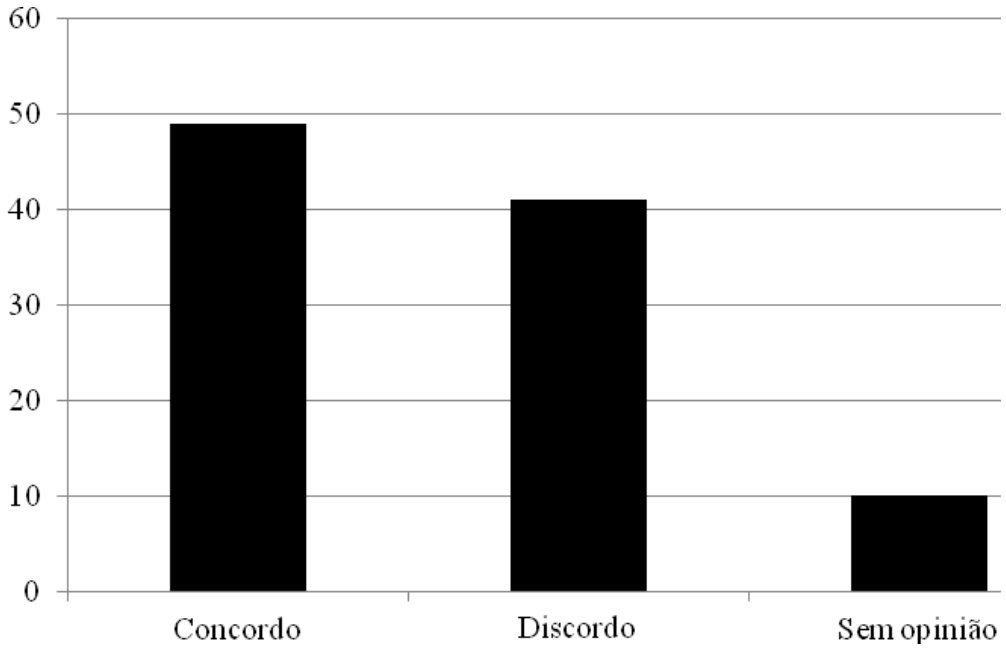
Gráfico 49: A globalização é um processo que ameaça a cultura europeia e a Europa, assim como os seus países, deveriam tomar medidas para a preservar (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission , Special Eurobarometer 278 – European Cultural Values (2007)

Pouco mais do que metade dos inquiridos, 53%, concorda com a afirmação (18% concorda totalmente, 35% concorda parcialmente). Discordam da afirmação 32% dos inquiridos (9% discorda totalmente e 23% discorda parcialmente). Sem opinião manifestaram-se 15% dos inquiridos. Os europeus encontram-se divididos relativamente a esta temática o que não deve ser alvo de estranheza visto ser entendida como oportunidade e como ameaça. Basta ter-se em mente que a globalização potencia o fluxo de migrantes e a imigração está no topo das ameaças sentidas a si próprios pelos europeus. Esta divisão está igualmente patente no gráfico 50 que mostra a opinião dos inquiridos relativamente à globalização como ameaça às suas identidades nacionais.

Gráfico 50: A globalização ameaça a identidade do seu país (% - UE)

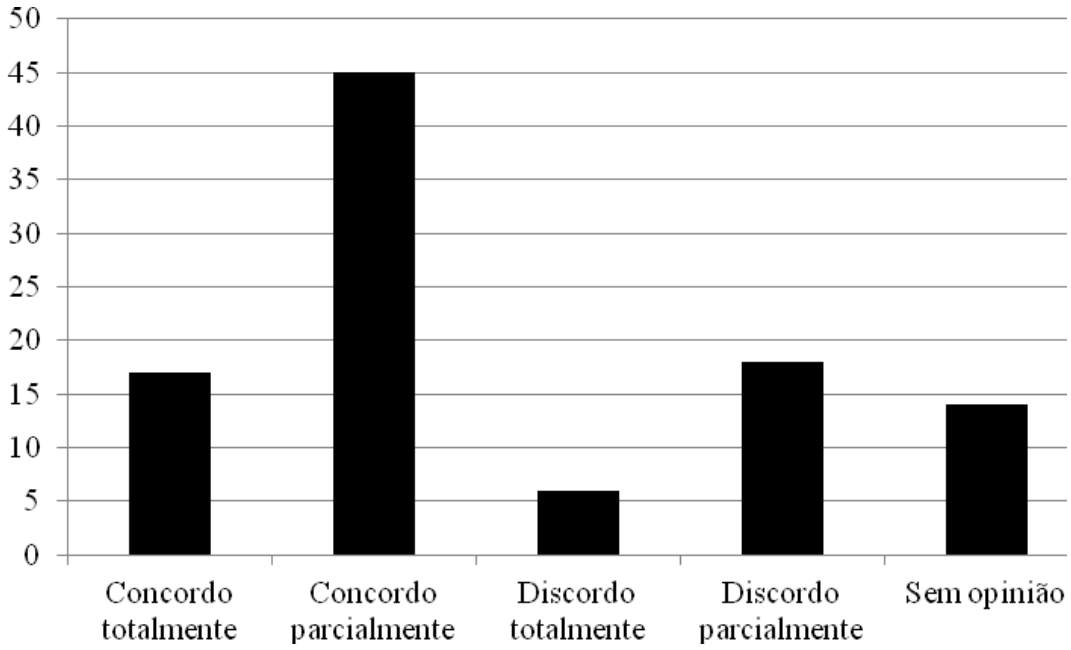


Fonte: Adaptado de European Commission , Special Eurobarometer 467 – Report – Future of Europe (2017)

Do total dos inquiridos, 49% concorda com a afirmação de que a globalização ameaça a identidade do seu país, 41% discorda da mesma, e 10% não manifesta opinião sobre ela.

Ao serem inquiridos sobre a sua opinião relativamente à globalização tornar a cultura europeia mais dinâmica e difundida no mundo, os europeus manifestaram a sua posição conforme o exposto no gráfico 51.

Gráfico 51: A globalização irá tornar a cultura europeia mais dinâmica e difundida no mundo (% - UE)

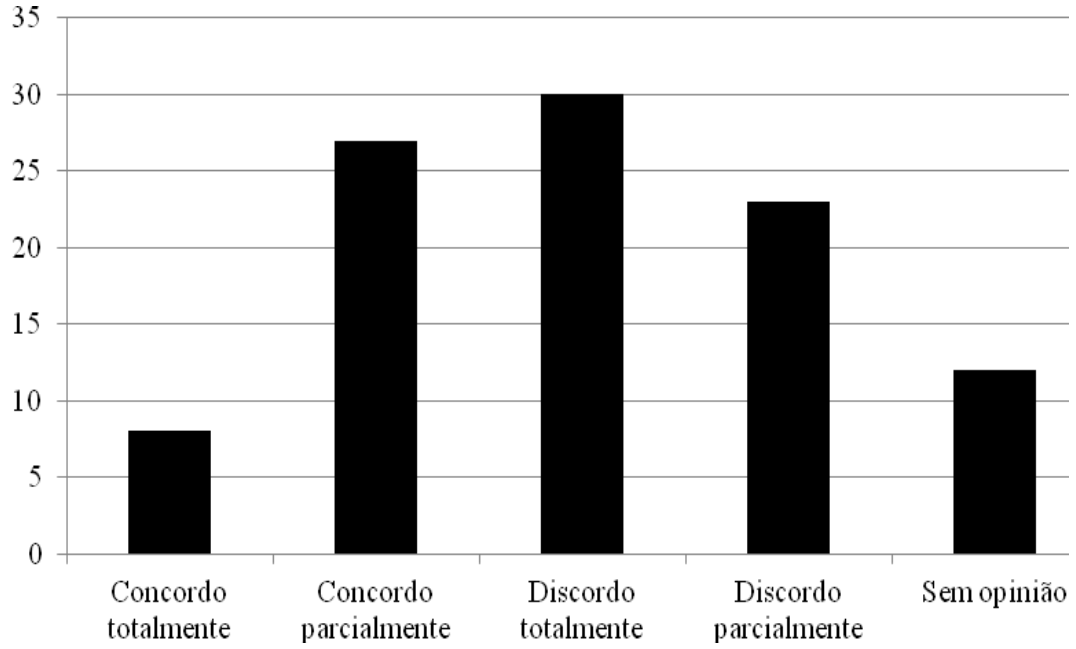


Fonte: Adaptado de European Commission, Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

A maioria dos inquiridos, 62%, concorda com a afirmação de que a globalização irá tornar a cultura europeia mais dinâmica e difundida no mundo (17% concorda totalmente, 45% concorda parcialmente). Somente 24% discordam da afirmação (6% discorda totalmente e 18% discorda parcialmente) e 14% não tem opinião relativamente à mesma.

Se por um lado a globalização é entendida como uma ameaça à cultura europeia, por outro lado é difundida a noção que a globalização poderá ser uma mais-valia na promoção mundial da cultura europeia. De novo verifica-se uma contradição relativamente ao seu pensamento pois embora uma ligeira maioria encare a globalização como uma ameaça à identidade cultural europeia, cerca de 2/3 dos europeus advogam que aquela permitirá uma expansão da cultura da Europa. No entanto, deve-se salientar que, através destas respostas, os europeus voltam a assumir a existência de uma identidade cultural europeia. Finalmente, ao serem questionados sobre a sua opinião face à afirmação «Não há uma cultura europeia específica mas uma cultura global ocidental que, por exemplo, é a mesma na Europa e nos EUA», os inquiridos pronunciaram-se de acordo com o exposto no gráfico 52.

Gráfico 52: Não há uma cultura europeia específica mas uma cultura global ocidental que, por exemplo, é a mesma na Europa e nos EUA (% - UE)



Fonte: Adaptado de European Commission , Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage (2017)

A afirmação tem a concordância de 35% dos inquiridos (8% concorda totalmente e 27% concorda parcialmente), enquanto ligeiramente mais de metade dos inquiridos, 53%, discorda da mesma (30% discorda totalmente e 23% discorda parcialmente). Sem opinião sobre a afirmação foi a escolha 12% dos inquiridos. Mais de metade dos inquiridos atribui à cultura europeia uma especificidade identitária. Esta opinião corrobora o pensamento de Friedman: «A sensibilidade europeia não é igual à americana. Os americanos estão obcecados com o futuro. O passado parece-lhes insignificante» (Friedman 2015: 197). Nesta constatação está presente todo o peso da herança cultural que a Europa carrega.

Verifica-se que a ideia da globalização ser um elemento facilitador para a crise dos Estados-nação é verdadeira. A abertura cultural coloca em causa antigas certezas. Numa Europa de Estados-nação, a homogenia em que foram edificados confronta-se com a presença das comunidades transnacionais. A globalização aprofundou os fluxos migratórios oriundos do exterior da Europa. Viaja-se facilmente para qualquer lado e a preços nunca antes praticados. A Europa é diariamente atravessada por uma profusão de voos que a ligam aos diversos pontos do mundo e a globalização é incontornável. Para lidar com ela, as instituições supranacionais podem constituir um veículo para a afirmação de quem as constitui. Todavia, a existência de instituições supranacionais como a UE, com tudo aquilo que representa, pode despoletar sentimentos de resistência e apelos ao ideal nacionalista em resultado de uma não-

identificação com a nova realidade. A democracia é ameaçada e a identidade é criada em termos nacionais.

Além dos aspetos referidos, a partir da segunda metade do século XX, os europeus confrontaram-se com uma nova situação. A Europa tinha deixado de ser emissora cultural para passar a ser recetora da cultura norte-americana. Agora, com a globalização, esse contacto, receção e absorção cultural é maior e com outras proveniências. Basta que se atente na quantidade de ritmos musicais, ou oferta gastronómica, com que diariamente os europeus se deparam. Esta realidade faz com que a globalização possa ser entendida como uma ameaça à cultura europeia. No entanto, a Europa já tem absolutamente interiorizados elementos provenientes das mais diversas origens na sua cultura. Seja a numeração árabe, as especiarias orientais, ou vegetais americanos, a vida dos europeus está repleta de elementos de distintas partes do mundo e nem sequer se lembra de tal.

Se a globalização pode ser uma ameaça, também pode utilizada para tornar a cultura europeia mais dinâmica e difundida no mundo. Para tal, é necessário que exista um sentimento de vontade por parte dos europeus para que a sua cultura ganhe de novo amplificação mundial.

Capítulo 13 – Reflexões de vários autores sobre a existência da identidade cultural europeia

A maioria dos inquiridos não partilha a opinião de Medeiros que olha para Europa do início do século XXI com algum temor

> Considerando os dramáticos desenvolvimentos socioculturais, políticos e económicos atualmente em curso na Europa, os "Povos da Europa", em vez de desenvolver um sentido de comunidade, de pertença, solidariedade e cooperação entre si, estão a desenvolver as suas atitudes de exclusão. Paradoxalmente, o crescente populismo e nacionalismos em países europeus estão a colocar em cheque os valores da União Europeia como a tolerância, a humanidade e a fraternidade, enquanto invocam discursos perigosos e conservadores (Medeiros 2014: 77).

A apreensão mostrada por Medeiros é também sentida por David Van Reybrouck que, no texto "Caro Presidente Junker" (2017), a reflete da seguinte forma:

> A União Europeia pode terminar muito em breve. Referendos de saída, a ascensão do populismo, (…) a crise dos refugiados, (…) a perda geral de confiança no sistema político… Todos estes acontecimentos sociais e políticos dos últimos anos trouxeram o rápido enfraquecimento do que parecia um nível sólido e abrangente de organizar a vida pública (Reybrouck 2017: 259).

Menos catastrofista que Medeiros, mas partilhando a mesma inquietação de Reybrouck, Eduardo Lourenço refere, no capítulo "Europa: um continente do passado?" (2014), não ter certezas quanto ao futuro da construção europeia ao considerar que «É uma espécie de envelope virtual. Talvez algum dia seja qualquer coisa parecida com uma nação, mas por enquanto é só a ideia de ser Europa, numa espécie de auto-contestação permanente a todos os níveis» (Lourenço 2014: 482).

Joseph H. H. Weiler, na obra *Outra vez sonâmbulos: A Europa e o fim da Pax Americana 1914-2014* (2015), alerta para a indiferença com que os europeus olham para a construção europeia:

> Aquilo que é mais debilitante é o drama contínuo de uma indiferença popular cada vez maior e o descontentamento em relação à construção europeia. Há dois indicadores que se destacam: um deslize constante na participação de eleitores em eleições sucessivas do Parlamento Europeu, os quais alcançaram, segundo os dados finais, os números mais baixos de sempre; e, também, o aumento dramático daqueles que votam abertamente em partidos e candidatos antieuropeus, sejam de esquerda ou de direita. O aspeto mais problemático nesta mudança de opinião é o seu impacto no afastamento do centro nos partidos dominantes, pelo continente fora (Weiler 2015: 33).

Por sua vez, Hersant considera que o desafio que se coloca à Europa traduz-se na seguinte forma: «Hoje em dia, não se trata já de perguntar se a Europa é una ou múltipla, mas de aprender a pensar nela como simultaneamente plural e una. É no não-idêntico que a sua identidade se descobre: tocada de alteridade, terá de manter-se aberta e multiforme» (Hersant 2004: 81).

Para Judt, o futuro da Europa ancorado no modelo de Estado-nação está ultrapassado e uma nova mentalidade passou a existir entre os europeus:

> No início do século XXI, o dilema que se colocava aos europeus não tinha a ver com socialismo ou capitalismo, com a oposição entre esquerda e a direita, ou com a Terceira Via. Nem sequer se tratava da Europa *versus* a América. Era, antes uma questão – a questão – que a história colocara na agenda em 1945 e que se sobrepusera ou sobrevivera, discreta mas insistentemente, a todas as outras dúvidas que suscitavam a atenção da Europa. que futuro aguardava os Estados-nações individuais? Teriam *algum* futuro?
> Não poderia haver retorno ao mundo do Estado-nação autónomo e independente que não partilhava com o seu vizinho mais do que uma fronteira comum. Polacos, Italianos, Eslovenos, Dinamarqueses – até os Britânicos – eram agora europeus (Judt 2009: 891).

Este pensamento de Judt não encontra eco em Barreto que não tem dúvidas em afirmar a importância para a Europa da manutenção das culturas nacionais e da diversidade como algo imprescindível à sua existência:

> se a Europa, qualquer que seja a sua construção futura, prescindir das identidades nacionais, das culturas dos seus povos e do seu pluralismo intrínseco, está condenada. Ou então é sinal de que um qualquer despotismo imperial ou burocrático se instala. Rever o seu pluralismo e repensar as suas identidades nacionais, mantendo-as vivas, é talvez, para as próximas gerações, a tarefa mais difícil e o objectivo mais complexo. Mas será certamente uma condição de sobrevivência (Barreto 2017: 16).

São vários os autores que se manifestam críticos quanto à existência de uma identidade cultural europeia. Fernandes considera que o presente modelo de sociedade está alicerçado no conceito de Estado-nação:

> Falar de uma cultura europeia é falar de uma abstracção. O que há, são culturas nacionais perfeitamente configuradas, e tal configuração dá origem a outras tantas identidades. (…) A Europa é, na verdade, um mosaico de culturas, no quadro de uma mesma civilização. Neste sentido, é uma realidade abstracta e, sendo abstracta, uma identidade europeia será necessariamente da mesma natureza do substracto que a sustenta (Fernandes 2001: 14).

Contudo, o mesmo autor salienta a importância da identidade para os diversos povos ao entender que a existência de uma identidade europeia pode coexistir com identidades nacionais e aponta uma solução para que tal se verifique:

> Os povos não podem viver sem memória e sem identidade. Sem memória, não há identidade, quer se trate de indivíduos, quer de agrupamentos nacionais ou transnacionais. Se as culturas são o suporte da memória colectiva são-no também das identidades. Estas são elaboradas no interior de uma dada comunidade. Se a cidadania está associada à política, a identidade está ligada à cultura. Uma Europa política unida não implica, por isso, necessariamente a destruição das identidades particulares, que, por inércia, resistem às mudanças.
> O que terá fundamento afirmar-se é que a criação de uma identidade europeia não será seguramente consentânea com a existência de nacionalismos essencialistas, capazes de produzirem fragmentações identitárias. Os dois movimentos seriam contraditórios.
> Poderá, no entanto, haver um projecto político europeu que, ao mesmo tempo que respeite as identidades particulares e em coexistência com elas, produza uma identidade comum, na partilha dos mesmos valores e das mesmas normas. (…) A Europa seria (…) uma comunidade imaginada, e a identidade que possa vir a adquirir participaria de idêntica natureza. Se a nação aparece como abstracção em relação às particularidades concretas, também uma eventual identidade europeia não será mais do que uma abstracção em relação às realidades nacionais. Deste modo se poderá vir a criar uma identidade europeia (Fernandes 2001: 21).

Se na ótica de Fernandes a abstração pode condicionar, ou não, a existência da identidade cultural europeia, para Barreto são as identidades nacionais que representam um obstáculo determinante para o desenvolvimento de uma identidade comum na Europa (Barreto 2017: 14).

Silva exprime o seu ceticismo perante a ideia de uma identidade comum partilhada pelos europeus, ao escrever:

> A Europa unida continua a ser um projecto inacabado, que ainda não conseguiu definir um núcleo cultural que seja a matriz comum a todos os Estados membros e sirva de ponto de partida para a formação de uma identidade própria nem conseguiu fazer passar a ideia de que os órgãos que exprimem a sua vontade exercem o seu poder de decisão (Silva[a] 2014: 110-111).

Nuno Cardoso Silva não partilha a ideia de que as distinções entre os europeus sirvam para os unir, e defende que são as várias diferenças existentes entre os povos europeus, corporizadas no conceito de nação, que estão na origem de uma dificuldade de acolhimento à ideia de uma pertença, de uma identificação com algo maior que os limites territoriais dos seus estados:

> A fragmentação identitária na Europa é um facto, baseado na etnia, na língua, na cultura, na religião, reforçada por uma convivência multissecular geradora de sentimentos e tradições comuns. E é essa fragmentação identitária que deu origem ao estado-nação e que explica a resistência da maioria dos povos europeus a sacrificarem a sua soberania, no todo ou em parte (Silva 2016: 99).

Essa ideia de inexistência identitária é subscrita por Vania Baldi, no capítulo "A Consciência Europeia: uma herança a construir" (2015):

> É difícil falar de consciência europeia uma vez que nas suas instituições mais representativas não se manifesta, nem parece promover-se, uma consciencialização acerca do *ser europeu*. Para atingir tal resultado seria necessário, em primeiro lugar, reconhecer a importância de um projecto continental capaz de cultivar e fundamentar, de forma abrangente, a especificidade cultural da sua visão. Uma visão europeia ética e política, entendida, por exemplo, como resposta original e geral aos dilemas e aos perigos engendrados pela globalização (Baldi 2015: 12).

Quem também é bastante crítico face à existência de uma identidade cultural europeia é Almeida ao afirmar:

> parece impossível chegar a um consenso acerca daquilo que constitui a identidade da Europa. Não existe nada de comum entre os europeus, à excepção do Catolicismo, mas até isso aconteceu só até à primeira cisão, quando ocorreu o Cisma Ortodoxo, ao qual se seguiu, séculos depois, a imensa divisão da Reforma. Para além disso, não é difícil demonstrar que a Cristandade tem muito pouco em comum com as culturas clássicas grega e romana.
> Efectivamente, ao tentarmos conceber a Europa como uma unidade baseada num passado *comum* (e reforço: *comum*), não encontramos nada disso. Talvez a guerra. Mas até as muitas línguas faladas constituem o sinal mais óbvio de que os países da Europa não têm nada em comum (Almeida 2013: 76).

O ceticismo de Almeida quanto à existência de uma identidade comum aos povos europeus é justificado por Beck nos seguintes termos: «Os autores que são céticos no que diz respeito à criação de uma sociedade europeia argumentam frequentemente que as sociedades nacionais são integradas através de valores. Atualmente, estes valores ainda não existem a nível europeu» (Beck 2014: 100). Eduardo Lourenço não se coíbe de afirmar que a vontade de uma Europa unida não é partilhada por todos:

> Quem sonha com a Europa é a pequena ou a marginal – e marginalizada – Europa do Sul e de Leste. A nórdica é como se pertencesse a um continente de sonhos gelados há muito. A bem considerar não há ninguém para quem a Europa – a antiga e a de hoje – seja uma espécie de América. A não ser aqueles que próximos no espaço fizeram dela em tempos – e agora por fascínio e vantagens de toda a ordem – a América que eles não são nem parecem poder sê-lo por enquanto.
> Talvez tenha sido um sonho mal sonhado desejar uma Europa 'unida' tão outra daquilo que durante séculos foi e maravilhosamente o é ainda: uma coexistência de 'nações' vizinhas e inimigas umas das outras, mas ricas da sua diferença (Lourenço 2012: 9).

A questão da identidade nacional é apontada por Bertossi quando, no livro As Cruzadas da Integração na Europa (2012), escreve que «Este projeto de uma Europa não *sem* identidade, mas situada *para além* das identidades, fracassou; a Europa vacila, temos receio de perder a nossa identidade, esse pão das nossas sociedades que tão precioso se nos afigura» (Bertossi 2012: 14). Na mesma linha de raciocínio situa-se Fernandes ao afirmar que «Não obstante a crescente interdependência das sociedades, as identidades e as identificações

continuam a ser marcadas pelos espaços nacionais, e estes tendem a impor-se pelo seu poderio» (Fernandes 2001: 22). O mesmo autor salienta que a UE «não conseguiu criar uma identificação da população com a União minimamente comparável ao grau de identificação que a maioria dos europeus tem com os seus Estados nacionais» (Fernandes 2012: 61). Silva refere inclusivamente que «Conforme tem sido amiúde demonstrado pelos povos europeus, a Europa não existe de facto, pois não existe um sentimento de identidade europeia suficientemente forte para se sobrepor às identidades nacionais» (Silva 2016[b]: 100), justificando esse seu raciocínio da seguinte forma:

> Porque há diferenças identitárias em grau bastante diverso na Europa, há povos que, por estarem mais próximos uns dos outros, cooperam mais facilmente entre si, o que pode gerar alguma solidariedade regional. Os povos escandinavos são provavelmente os que mais semelhanças apresentam entre si e por isso, apesar de algumas tensões derivadas do domínio político que em tempos foi exercido pela Suécia, a sua capacidade de cooperação é muito grande. A Alemanha também tem semelhanças com países como a Áustria, a Holanda, o Luxemburgo e até a República Checa, mas o facto da Alemanha ser muito maior e mais poderosa do que os outros países da sua vizinhança – a somar aos efeitos psicológicos de duas guerras desencadeadas pela Alemanha – impedem que a colaboração entre eles seja maior e mais espontânea. No leste, uma tradição de pan-eslavismo, o antigo domínio imperial russo e o predomínio da greja ortodoxa nalguns desses países, contribuem para uma certa proximidade, embora a experiência soviética tenha de alguma forma arrefecido as relações mútuas. No sul a tradição latina gera uma atitude cooperante entre esses países, só perturbada em Espanha pela deriva independentista dos catalães. A Grécia só tem afinidades com Chipre, e o Reino Unido é um caso especial tendo o seu carácter insular e a expansão imperial gerado uma atitude em grande parte isolacionista.
> Esta diversidade permite-nos afirmar que não há realmente uma Europa. (Silva 2016[b]: 101)

Lourenço não acredita que o Outro queira ser europeu, mas sim o Outro na Europa e descreve a Europa presente da seguinte forma:

> Como uma rainha impotente, a Europa pensa-se ainda – sobretudo no plano cultural – como espaço de integração, não ousando já invocar a «assimilação» de má memória. Mas é tarde. O outro, que é o mesmo que nós, recusa essa oferta pouco real. Não quer ser europeu. Quer ser marroquino, senegalês, chinês, na Europa (Lourenço 2011: 30).

Se essa recusa vem de quem é originário do espaço exterior à Europa, quem é do seu interior receia abraçar uma identidade supranacional, o que é entendido por Lourenço da seguinte forma:

> Não deve estranhar que países [da antiga Europa de Leste] que durante quase meio século foram como que despossuídos da sua identidade, humilhados política e culturalmente procurem refúgio nos seus valores ancestrais antes de terem os meios de dialogar e se adaptarem, como sujeitos activos, ao mundo dos outros (Lourenço 2011: 187).

A inexistência de uma vivência nacional durante largos períodos de tempo é a justificação que Loureço encontra para que tal ocorra.

Para que a identidade cultural europeia seja interiorizada pelos cidadãos, Fernandes defende uma alteração conceptual administrativa que não implica uma rutura com o conceito de nação e de Estado-nação:

> a construção da União Europeia e a formação de uma identidade que lhe corresponda pressupõe uma nova concepção de nação e de Estado nacional, de forma que, através deles, se produza mais Europa. A formação de uma identidade europeia passa pela reformulação das identidades particulares, nacionais e regionais. Em tal reformulação, se resolve a oposição entre as dimensões objectiva e subjectiva da identidade e se conciliam o projecto universalista da cidadania e os aspectos particulares e concretos das identidades. Atender-se-á, deste modo, à vontade dos indivíduos de viverem juntos, no respeito por um certo número de direitos, de valores e de normas compartilhados, e à exigência de reconhecimento da sua identidade. As culturas particulares precisam de ser tidas em consideração. Assim como os indivíduos, também elas lutam pelo seu reconhecimento. Na sua diversidade, reside uma das grandes riquezas da Europa (Fernandes 2001: 29).

Por seu turno, Baldi refere que «Os europeus ainda têm dificuldades em pensar em uma consciência europeia porque a Europa não demonstrou pensar o suficiente sobre os europeus, porque ainda não desenvolveu uma consciência sobre si própria» (Baldi 2015: 11).

Ao contrário de Baldi, Beck considera que os europeus tomaram consciência de que já não vivem nos seus países mas sim na Europa graças ao euro. Foi devido ao temor com a moeda que a interiorização de uma partilha comum se desenvolveu ultimamente (Beck 2014: 19). Esta opinião vai ao encontro dos dados referentes aos inquéritos realizados ao longo dos anos pela Comisssão Europeia e utilizados na execução deste trabalho de investigação.

Em sínte-se, as reflexões expostas ilustram a diversidade de opiniões emanadas por vários autores. Umas revelam receios, outras vontades. Algumas utópicas, outras realistas. Exemplo destas são as defendidas por Medeiros e Reybrouck ao temerem que o avanço do populismo e do nacionalismo possa por em causa a ideia de Europa representada pela UE. Este receio tem razão de ser pois as ideias nacionalistas são opostas às dos europeístas e numa conjuntura onde ocorre uma crise de refugiados aliada à existência de países a por em causa a sua situação na UE, ou mesmo a sair dela, os valores que esta representa são colocados em causa. Não seria descabido que a UE procedesse a uma reforma para melhorar a sua ligação com os europeus e dessa forma esclarecer algumas dúvidas e notícias veiculadas por forças políticas populistas ou nacionalistas. De igual forma, as contradições nas ideias sobre determinados tema são patentes, por exemplo em Judt e em Barreto. Enquanto o primeiro considera que modelo de Estado-nação está ultrapassado, o segundo alega que as identidades

nacionais necessitam estar presentes para a Europa exista. Verifica-se que quando surge a ideia de nação a ser substituída pela sua anulação num quadro federativo, os europeus reagem negativamente. O seu apego à identidade nacional é grande mas isso não é impedimento, como alega Barreto, para que se desenvolva uma identidade de um âmbito maior. Pode-se afirmar que a tomada de consciência sobre uma identidade cultural comum não implica qualquer tipo de e cedência de soberania ou abandono da ideia de nação, tal como uma identidade regional não implica o abandono de uma nacional.

Conclusão

A identidade cultural europeia é atualmente motivo de discussão por toda a Europa. O processo de globalização e os fluxos migratórios na sua direção são responsáveis pelo questionamento que os seus cidadãos fazem acerca de si próprios e do seu sentimento de pertença, sentimento esse indispensável para a concretização identitária. Essa pertença está ligada ao conceito de cidadania, embora esta por si só não garanta aquela, mas sem a cidadania é impossível haver pertença.

A alteração da paisagem em termos étnicos coloca interrogações a quem não estava habituado a lidar com tal situação. Estes acontecimentos ajudam a produzir alterações na sociedade europeia uma vez que a identidade não é estática. Sendo assim, é legítimo e compreensível que se coloque a questão de se saber se a identidade cultural europeia existe ou se toda a problemática em volta deste conceito não faz sentido.

Após a investigação realizada, conclui-se que a identidade cultural europeia existe tanto ao nível institucional como social, embora se verifiquem algumas contradições, certamente fruto da recente edificação cultural assumida pela UE. É certo que os pensadores sobre a temática dividem-se, mas isso ocorre igualmente em muitas outras coisas, como se constatou ao longo do trabalho. As opiniões são divergentes logo no início do mesmo como se pode verificar no quadro conceptual.

O percurso desde a Antiguidade Clássica até ao presente mostra a existência de um fio condutor que tem início numa matriz judaico-cristã e greco-romana-germana. Foram estes elementos que deram à Europa a sua base religiosa, ética, política, administrativa, legal, filosófica e científica. Contudo, não se deve ignorar a enorme influência exercida pela cultura islâmica. A chegada da ciência e filosofia árabes transformou a Europa cristã ao estabelecer a noção de que o conhecimento científico permite ao ser humano exercer domínio sobre a natureza e influenciou as línguas, ou as artes, por exemplo. Pense-se nos algarismos que sucederam aos utilizados pelos romanos, ou nas palavras de origem árabe existentes na maioria das diversas línguas europeias e logo aí se encontra influência árabe. No entanto, não se pense que foi unicamente com os muçulmanos que os europeus recolheram influências que tomaram como suas.

O contacto com outros povos mais distantes a partir do Renascimento continuou a possibilitar a vinda de elementos externos que foram introduzidos na cultura europeia. Aliás, a Europa deve aos árabes o conhecimento que estes lhe transmitiram para a navegação

marítima que permitiu às embarcações europeias sulcarem os diferentes oceanos e trazer ao conhecimento da Europa outras gentes, outras paisagens, outras culturas.

Todo este legado constitui a génese da herança cultural que os europeus reconhecem como partilhada entre si. Vários são os exemplos dessa partilha, nomeadamente movimentos políticos, religiosos, filosóficos e artísticos que não se remeteram a um único Estado e se estenderam a toda a Europa ou a uma parte significativa dela. A transmissão deste legado cultural é algo a que os europeus atribuem grande importância, como ficou demonstrado nas opiniões recolhidas pelo barómetro emanado da Comissão Europeia relativo às opiniões dos europeus referentes a esse assunto. O papel da escola é fundamental para que a herança cultural se propague através das gerações.

Verifica-se a existência da identidade cultural europeia ao nível institucional através da União Europeia. Desde documentos, a elementos simbólicos, passando por programas de mobilidade para jovens ou de diálogo intercultural, são vários os casos em que a existência de uma identidade cultural europeia é visível, promovida e incentivada. São exemplos de representação dessa mesma identidade. Todavia, constata-se a necessidade de um maior aprofundamento entre as instituições europeias e os cidadãos europeus. O desconhecimento de determinados aspetos legais revela que a comunicação deverá ser reforçada, sobretudo aquela efetuada pelas instâncias europeias. Também a sociedade europeia reconhece a existência de uma identidade cultural comum. A sua opinião sobre a União Europeia, e os valores que ela representa, é positiva e sentem-se seus cidadãos. Os europeus consideram que a existência de uma geografia, cultura, e história comuns são importantes para a existência de uma identidade cultural que os identifique. Reconhecem um passado partilhado e um desígnio que os agrega. Além disso, os europeus identificam uma identidade cultural própria quando estão junto de indivíduos oriundos de outras partes do mundo. Essa perceção é aumentada através do contacto com o Outro que faz com que certas divergências tidas em solo europeu passem a ser pontos de união fora dele.

Atesta-se que não existem grandes divergências quanto aos valores que os cidadãos europeus têm como seus, os que consideram representar a União Europeia, e os que esta realmente representa. Este fator reforça a conclusão de que nos planos social e institucional existe sintonia entre ambas as partes e a identidade cultural europeia ocorre ao nível institucional e social.

A identidade cultural europeia existe e ao mesmo tempo está a ser construída. Isto acontece porque as identidades não são estáticas e vão-se adaptando às diferentes situações

através de transformações endógenas ou pela incorporação de fatores exógenos. É uma identidade fragmentada, muitas vezes com elementos que se contradizem e que lida com transformações que ocorrem de forma cada vez mais rápida. Marcada pelo inconformismo e pela busca do progresso, a identidade cultural europeia é caracterizada em primeiro lugar pela existência do Estado-nação e uma ligação dos europeus a ele muito mais vincada do que à Europa. Aquele conceito surgido no século XVI, aparentemente contraditório de uma identidade comum, está implantado em todos os cidadãos. A sua ligação ao país de origem é assumida por todos. Contudo, a existência de uma identidade cultural europeia não implica a supressão de uma identidade nacional, tal como esta não implica a eliminação de uma identidade regional. A identificação com o país deverá ser entendida como uma característica identitária e não impeditiva de uma identificação supra-nacional. Conforme se viu, as identidades são concêntricas. Sendo assim, a identidade cultural europeia deverá continuar a ser construída ao lado da nacional e não contra ela. Verificou-se ainda que os europeus identificam-se não só com o seu país mas também com a Europa.

Um dos elementos mais determinantes na identidade cultural europeia ao longo dos tempos foi a religião. Contudo, com a progressiva secularização dos Estados, os europeus afastaram-se dela de forma notória e isso é patente na forma como lhe atribuem pouca importância para o que significa ser europeu atualmente.

Embora favoráveis aos intercâmbios culturais, às trocas de experiências e de vivências, os europeus não se consideram tolerantes e verifica-se que na sua prática cultural a discriminação é uma realidade. De igual forma, os europeus consideram ser a diversidade da cultura europeia que a torna particular e lhe confere valor. Apesar disso, afirmam que a diversidade entre os países da europa é um obstáculo à identidade cultural europeia. Estes dois exemplos ilustram as contradições provocadas pela fragmentação identitária. Ao mesmo tempo, os europeus consideram que o populismo está na base dos ataques a essa mesma diversidade, pluralidade, liberdade e tolerância e que ele deverá ser combatido pois entendem a Europa como porta-estandarte da tolerância no mundo. Todavia a discriminação é uma realidade em território europeu, De forma mais ou menos evidente, ela está patente em termos de género, identidade, identidade de género, orientação sexual, religião e etnia. Ou seja, neste aspeto, tal como em outros evidenciados ao longo do texto, os europeus manifestam opiniões contraditórias. Porventura, isso acontecerá devido a todas estas transformações na Europa estarem a ocorrer à relativamente pouco tempo e não haver tempo, ou disponibilidade, para uma interiorização destas matérias junto dos europeus.

Os direitos humanos e o respeito pela vida humana, a paz, a democracia, o Estado de Direito e as liberdades individuais traduzem os principais valores com que os europeus se identificam. O respeito pelas outras culturas, a tolerância e a religião são os valores com que os europeus menos se identificam. Estes factores aliados à herança cultural constituem a base da identidade cultural europeia, a qual está impregnada de discriminações de vária ordem.

É neste jogo entre valores presentes e herança cultural que a identidade cultural europeia se desenvolve diariamente, como se de um organismo vivo se tratasse. Qualquer alteração no contexto europeu acarretará alterações identitárias.

A resposta da identidade cultural europeia à globalização e às migrações é impossível de caracterizar. A globalização é umas vezes tida como ameaça, e outras como uma oportunidade para a expansão da cultura europeia. As opiniões dividem-se e não é possível estabelecer uma conclusão correta sobre este tema. A mesma ideia existe relativamente à recente vaga migratória para a Europa. A imigração é encarada pelos europeus como o maior desafio da Europa. A sua perceção é que os imigrantes enriquecem a vida cultural mas os temores pela destruição das referências culturais europeias é igualmente uma realidade no seu pensamento. Isso é evidente quando afirmam nutrir um sentimento positivo perante os movimentos migratórios oriundos do seu interior e o oposto relativamente ao todos aqueles vindo do seu exterior. Aliás, O compromisso com o estilo de vida europeu por parte dos imigrantes oriundos de outras partes do mundo é considerado relevante pelos europeus, sobretudo através da partilha das tradições culturais da sociedade de acolhimento, do estabelecimento de laços de amixade ou com a capacidade de entenderem e se fazerem entender nas diferentes línguas das sociedades europeias que os acolhem.

Existe um sentimento misto relativamente à perceção da integração dos imigrantes. Isto é igualmente válido para a opinião sobre a contribuição das novas ideias trazidas do exterior das fronteiras da Europa, relativas a inovação. Todavia, uma maioria expressiva de europeus concorda com a ideia de que a imigração enriquece e vida cultural mas que deve obedecer a um esforço por parte dos imigrantes e da sociedade de acolhimento para que sejam alcançados resultados positivos.

Pode-se concluir que os objetivos que presidiram à elaboração deste trabalho foram atingidos e que a procura da resposta à questão colocada no início da investigação foi respondida. A identidade cultural europeia existe e ocorre tanto ao nível institucional como social estando permanentemente a ser construída pois uma identidade nunca é dada por terminada e sendo ela ligada à vida, está sempre em construção, em evolução.

Referências bibliográficas

Abélès, Marc (2004): "Homo Communitarius". In: Riva Kastoryano (org), *Que Identidade para a Europa?*. Lisboa: Editora Ulisseia, 41-59.

Academia das Ciências de Lisboa (2001): Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea. Lisboa: Verbo

Afonso, Cláudia (2014): "Políticas europeias para a juventude: O Programa Juventude em Ação em Portugal". In: Vania Baldi, Lídia Oliveira (orgs), *Europeus em busca da Europa: os desafios da consciência europeia nas novas gerações*. Porto: Edições Afrontamento, 167-184.

Agenda21 Culture (2008): "Agenda 21 da Cultura". Internet. Disponível em http://www.agenda21culture.net/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=58&lang=pt (consultado em 24 de setembro de 2016).

Aime, Marco (2015): *Cultura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Almeida, Onésimo T. (2013): "O despertar do Iluminismo ou a condenação da modernidade como a única saída para a identidade europeia". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 75-84.

Alves-Mazzotti, Alda Judith, e Gewandsznajder, Fernando (1998): *O Método nas Ciências Naturais e Sociais – Pesquisa Quantitativa e Qualitativa*. São Paulo: Pioneira.

Anderson, Benedict (2008): *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

Appadurai, Arjun (2017): "O cansaço da democracia". In: Heinrich Geiselberger, *O Grande Retrocesso – Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*. Lisboa: Penguin Random House, 17-31.

Balibar, Étienne (2002): *Politics and the Other Scene*. London: Verso.

Banond, Isabel (2014): *História das Ideias Políticas*. Cascais: Princípia.

Barreto, António (2017): *De Portugal para a Europa - Ensaios*. Lisboa: Relógio D'Água.

Barroso, José Manuel Durão (2014): "O património cultural europeu: uma identidade aberta e multifacetada". European Commission. Internet. Disponível em http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-14-658_pt.htm (consultado em 16 de novembro de 2016).

---------- (2013): "Prefácio – Desafios globais e identidade europeia". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 11-15.

Bauman, Zygmunt (2017): "Sintomas em busca de um objecto e de um nome". In: Heinrich Geiselberger, *O Grande Retrocesso – Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*. Lisboa: Penguin Random House, 33-49.

---------- (2014): "O que é "Central" na Europa Central?". In: Maria Manuel Baptista, José Eduardo Franco, Béata Cieszynska (orgs), *Europa das nacionalidades: imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra: Grácio Editor, 335-347.

---------- (2013): "Tornar o planeta acolhedor para a Europa". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 351-354.

---------- (2005): Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

---------- (2003): *Comunidade: A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Bauman, Zygmunt, e Bordoni, Carlo (2016): *Estado de Crise*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Beard, Nadia (2014): "Putin sign decree approving Russia's state cultural policy". The Calvert Journal. Internet. Disponível em https://www.calvertjournal.com/news/show/3494/putin-signs-decree-approving-russias-state-cultural-policy (consultado em 5 de abril de 2017).

Beck, Ulrich (2014): *A Europa alemã: de Maquiavel a «Merkievel»: estratégias de poder na crise do euro*. Lisboa: Edições 70.

Bell, Judith (2010): *Como realizar um projecto de investigação – Um guia para a pesquisa em Ciências Sociais e da Educação*. Lisboa: Gradiva.

Bertossi, Christophe (2012): *As Cruzadas da Integração na Europa*. Cascais: Princípia.

Blainey, Geoffrey (2010): *Uma Breve História do Mundo*. Alfragide: Livros d'Hoje.

Capuchinhos, Franciscanos (s/d): "As raízes cristãs da Europa: verdade histórica e desafios". Franciscanos Capuchinhos. Internet. Disponível em http://www.capuchinhos.org/missoes/documentos-e-artigos/estudos-e-artigos/416-as-raizes-cristas-da-europa-verdade-historica-e-desafios-da-missao (consultado em 22 de novembro de 2017).

Carmo, André (2011): ""Geometria do poder", valores, representações e práticas de cidadania". In: Norberto Santos, Lúcio Cunha (orgs), *Trunfos de uma Geografia Activa: desenvolvimento local, ambiente, ordenamento e tecnologia*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 331-337.

Carreira, Paula, e Alves-Jesus, Susana (2013): "Ideias de Europa na Antiguidade Clássica: A Geographia de Estrabão na Roma de Augusto". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 45-52.

Carvalho, Margarida (2014): "A Mobilidade e a Emergência da Consciência Europeia nos Jovens – O contributo do Projeto SocialERASMUS". In: Vania Baldi, Lídia Oliveira (orgs), *Europeus em busca da Europa: os desafios da consciência europeia nas novas gerações*. Porto: Edições Afrontamento, 185-207.

Castells, Manuel (2018): *O poder da identidade: a era da informação, Volume 2*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Castles, Stephen (2005): *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Lisboa: Fim de Século.

Castles, Stephen, e Miller, Mark J. (2009): *The Age of Migration*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Cioran, E. M. (2014): *História e Utopia*. Lisboa: Livraria Letra Livre.

Commission of the European Communities (1973): "Declaration on European identity". In: Bulletin of the European Communities. Internet. Disponível em http://aei.pitt.edu/57092/1/BUL104.pdf (consultado em 16 de maio de 2018).

Conselho da Europa (s/d): "Convenção Cultural Europeia". Internet. Disponível em http://www.gepac.gov.pt/bd-relacoes-internacionais/relacoes-multilaterais/conselho-da-europa/legislacao-247-doc.aspx?v=ce4065c9-c815-4448-a67c-8d0df90a8034 (consultado em 24 de junho de 2018).

Constant, Benjamin (2016): *A liberdade dos antigos comparada com a dos modernos*. Silveira: Book Builders.

Council of Europe (s/d): "The Wroclaw Declaration". Internet. Disponível em https://www.coe.int/t/dg4/culturalconvention/Declaration_en.asp (consultado em 5 de abril de 2017).

Covas, António (2016): *A Contingência Europeia – As linhas de fractura e a transição para a União Política*. Lisboa: Edições Sílabo.

Cuche, Denys (2006): *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século.

Delanty, Gerard (2003): "Is There a European Identity?". Centre for World Dialogue, 76-86. Internet. Disponível em https://www.academia.edu/7779822/Is_there_a_European_Identity (consultado em 25 de setembro de 2015).

---------- (1995): *Inventing Europe – Idea, Identity, Reality*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd.

Droit, Roger-Pol (2009): *O que é o Ocidente?*. Lisboa: Gradiva.

Dubar, Claude (2006): *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*. Porto: Edições Afrontamento.

Eco, Umberto (2015): *Cinco Escritos Morais*. Lisboa: Relógio D'Água.

European Commission (2018): "Standard Eurobarometer 89 – First Results – Public opinion". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/STANDARD/surveyKy/2180 (consultado em 23 de agosto de 2018).

European Commission (2017): "Standard Eurobarometer 88 – First Results – Public Opinion". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/STANDARD/surveyKy/2143 (consultado em 24 abril de 2018).

European Commission (2017): "Standard Eurobarometer 87 – First Results – Public opinion in the European Union". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/STANDARD/surveyKy/2142 (consultado em 24 abril de 2018).

European Commission (2017): "Special Eurobarometer 469 – Report – Integration of immigrants in the European Union". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/survey/getsurveydetail/instruments/special/surveyky/2169 (consultado em 19 de abril de 2018).

European Commission (2017): "Special Eurobarometer 467 – Report – Future of Europe". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/2179 (consultado em 16 de janeiro de 2018).

European Commission (2017): "Special Eurobarometer 466 – Cultural Heritage". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/ResultDoc/download/DocumentKy/80882 (consultado em 18 de abril de 2018).

European Commission (2016): "Standard Eurobarometer 86 – First Results – Public opinion in the European Union". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/STANDARD/surveyKy/2137 (consultado em 24 abril de 2018).

European Commission (2015): "Flash Eurobarometer 430 – Report – European Union Citizenship". Internet. Disponível em

http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/FLASH/surveyKy/2101 (consultado em 16 de janeiro de 2018).
European Commission (2015): "Flash Eurobarometer 416 – Report – The Charter of Fundamental Rights of the European Union". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/FLASH/surveyKy/2063 (consultado em 25 de janeiro de 2018).
European Commission (2015): "Special Eurobarometer 437 – Report – Discrimination in the EU in 2015". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/2077 (consultado em 18 de janeiro de 2018).
European Commision (2012): "Standard Eurobarometer 77 – The Values of Europeans". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/eb/eb77/eb77_value_en.pdf (consultado em 24 de fevereiro de 2017).
European Commission (2011): "Special Eurobarometer 346 – New Europeans". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/876/p/3 (consultado em 25 de outubro de 2017).
European Commission (2007): "Special Eurobarometer 278 – European Cultural Values". Internet. Disponível em http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/ResultDoc/download/DocumentKy/54572 (consultado em 16 de janeiro de 2018).
Ferin, Isabel (2002): *Comunicação e Culturas do Quotidiano*. Lisboa: Quimera.
Fernandes, José Pedro Teixeira (2012): *A Europa em Crise*. Vila do Conde: Quidnovi.
Fernandes, António Teixeira (2001): "Cidadania e Identidade Europeias» apresentada ao "Colóquio Internacional Modelos de Europa. Perspectivas para a união Europeia após a conferência Intergovernamental de 2000". In: *Revista da Faculdade de Letras : Sociologia, 11*. Porto: Universidade do Porto, 7-29.
Ferreira, Eduardo Paz (2014): *Da Europa de Schuman à não Europa de Merkel*. Lisboa: Quetzal Editores.
Ferry, Jean-Marc (2004): "O estado europeu". In: Riva Kastoryano (org), *Que Identidade para a Europa?*. Lisboa: Editora Ulisseia, 153-195.
Friedman, George (2015): *Focos de Tensão – Os choques geopolíticos que ameaçam o futuro da Europa*. Alfragide: Dom Quixote.
Fukuyama, Francis (2018): *Identidades: A Exigência de Dignidade e a Política do Ressentimento*. Alfragide: Dom Quixote.
Gadamer, Hans-Georg (2009): *Herança e Futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70.
Garcia, Maria da Glória (2016): *Como defender hoje a Dignidade Humana*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
Gaspar, Carlos (2014): "O Declínio Europeu". In: *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica, n.º 77*. Lisboa: Fundação Res Publica. 29-37.
Geary, Patrick J. (2014): "A Europa das Nações ou a Nação Europa: Mitos de Origem Passados e Presentes". In: Maria Manuel Baptista, José Eduardo Franco, Béata Cieszynska (orgs), *Europa das nacionalidades: imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra: Grácio Editor, 13-22.
Geertz, Clifford (1989): *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
Giddens, Anthony (2012): *O Mundo na Era da Globalização*. Barcarena: Editorial Presença.
---------- (2010): *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
---------- (2007): A Europa na Era Global. Barcarena: Editorial Presença.
Gogol, Nikolai (2017): *Tarass Bulba – O cossaco*. Silveira: E-Primatur.
Grings, D. Dadeus (1994): *Dialética da Política – História Dialética do Cristianismo*. Porto Alegre: Edipucrs.
Hall, Stuart (2005): *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
---------- (2000): "Quem precisa da identidade?" In: Silva, Tomaz Tadeu (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, 103-133.
---------- (1997): « The local and the global: globalization and ethnicity. In: Anthony D. King (org), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 19-39.
Hersant, Yves (2004): "Crítica da eurocultura". In: Riva Kastoryano (org), *Que Identidade para a Europa?*. Lisboa: Editora Ulisseia, 75-86.
Hirst, John (2013): *Breve História da Europa*. Alfragide: Dom Quixote.
Hobsbawm, Eric (2014): *Tempos de Rutura*. Lisboa: Divina Comédia.
---------- (2004): *A Questão do Nacionalismo – nações e nacionalismo desde 1780*. Lisboa: Terramar.

Hoefle, Scott William (2012): "Epistemologia e teoria cultural". In: Roberto Lobato Corrêa, Zeny Rosendahl (org), *Geografia cultural, uma antologia – Volume I*. Rio de Janeiro: UERJ, 17-42.
Homem, António Pedro Barbas (2013): "A Europa sentimental". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (org), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 305-311.
Honrado, Alexandre (2013): "Uma ideia de Europa como ideal de elite para Portugal". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 111-119.
Hume, Mick (2016): *Direito a Ofender – A liberdade de expressão e o politicamente correcto*. Lisboa: Tinta-da-China.
Huntington, Samuel P. (2009): *O Choque das Civilizações a Mudança na Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva.
IOM (s/d): *Migration Flows To Europe – 2017 Overview*. Internet. Disponível em http://migration.iom.int/docs/2017_Overview_Arrivals_to_Europe.pdf (consultado em 5 de setembro de 2018).
IOM (s/d): *Mixed Migration Flows in the Mediterranean and Beyond – Compilation of available Data and information, reporting period 2016*. Internet. Disponível em http://migration.iom.int/docs/2016_Flows_to_Europe_Overview.pdf (consultado em 5 de setembro de 2018).
IOM (s/d): *Mixed Migration Flows in the Mediterranean and Beyond – Compilation of available Data and information, reporting period 2015*. Internet. Disponível em http://doe.iom.int/docs/Flows%20Compilation%202015%20Overview.pdf (consultado em 5 de setembro de 2018).
Jornal Oficial da União Europeia (2006): "Versão Consolidada do Tratado da União Europeia". Internet. Disponível em http://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:9e8d52e1-2c70-11e6-b497-01aa75ed71a1.0019.01/DOC_2&format=PDF (consultado em 24 de outubro de 2017).
---------- (2000); "Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia". Internet. Disponível em http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_pt.pdf (consultado em24 de julho de 2016).
Judt, Tony (2015): *Um tratado sobre os nossos actuais descontentamentos*. Lisboa: Edições 70.
---------- (2013): *Uma grande ilusão?*. Lisboa: Edições 70.
---------- (2009): *Pós-Guerra: História da Europa desde 1945*. Lisboa: Edições 70.
Kant, Immanuel (2008): *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
Kingsley, Patrick (2016): *A Nova Odisseia – A História da Crise Europeia dos Refugiados*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
Kripka, Rosana Maria Luvezute, e Scheller, Morgana, e Bonotto, Danusa de Lara (2015): "Pesquisa Documental:considerações sobre conceitos e características na Pesquisa Qualitativa". In: *Atas CIAIQ*. Disponível em https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2015/article/view/252/248 (consultado em 27 de agosto de 2019).
Krzyżanowski, Michal, e Wodak, Ruth (2008): "Multiple Identities, Migration and Belonging: 'Voices of Migrants'. In : Caldas-Coulthard, Carmen Rosa, e Iedema, Rick (org.), *Identity Trouble*. Londres: Palgrave Macmillan, 95-119.
Lapeyronnie, Didier (2004): "Nação, democracia e identidades na Europa". In: Riva Kastoryano (org), *Que Identidade para a Europa?*. Lisboa: Editora Ulisseia, 197-221.
Leveau, Rémy (2004): "Espaço, cultura, fronteira. Projecção da Europa no exterior.". In: Riva Kastoryano (org), *Que Identidade para a Europa?*. Lisboa: Editora Ulisseia, 223-233.
Lévi-Strauss, Claude (1987): *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
---------- (1977) : L'Identité. Paris : PUF.
Licata, Laurent, e Sanchez-Mazas, Margarita, e Green, Eva G. T. (2011): "Identity, Immigration, and Prejudice in Europe: A Recognition Approach". In: Schwartz, Seth J., e Luyckx, Koen, e Vignoles, Vivian L. (Eds), Handbook of Identity Theory and Research, Vol. 2. Nova Iorque : Springer Science + Business Media, 895-916.
Lilla, Mark (2010): *A Grande Separação – Religião, Política e o Ocidente Moderno*. Lisboa: Gradiva.
Lourenço, Eduardo (2014): "Europa: um continente do passado?". In: Maria Manuel Baptista, José Eduardo Franco, Béata Cieszynska (orgs), *Europa das nacionalidades: imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra: Grácio Editor, 479-483.
---------- (2013): "Europa ou a sedução do tempo perdido". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 297-303.
---------- (2011): *A Europa Desencantada*. Lisboa: Gradiva.
Lyons, Jonathan (2011): *A Casa da Sabedoria – Como os Árabes Transformaram a Civilização Ocidental*. Barcarena: Editorial Presença.

Maalouf, Amin (2003): In the name of identity: violence and the need to belong. Londres, Penguin Books.
Machado, Adelaide Vieira (2014): *Europa. Herança e actualizações*. V. N. Famalicão: Edições Húmus.
Marconi, Marina de Andrade, e Lakatos, Eva Maria (2003): *Fundamentos de Metodologia Científica*. São Paulo: Editora Atlas.
Marques, Fernando Pereira (2014[a]): *Cultura e Política(s)*. Lisboa: Âncora Editora.
Marr, Andrew (2016[a]): *História do Mundo – Volume I*. Alfragide: Texto Editores.
---------- (2016[b]): *História do Mundo – Volume II*. Alfragide: Texto Editores.
Marshall, Tim (2017): *Prisioneiros da Guerra – Dez Mapas que lhe Revelam Tudo o que Precisa de Saber Sobre Política Internacional*. Porto Salvo: Desassossego.
Martins, Guilherme d'Oliveira (2013): "Que cultura para a Europa?". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 283-287.
---------- (2009): "E Agora, a Nova Europa!...". In: *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica, n.º 67/68*. Lisboa: Fundação Res Publica. 29-35.
Matias, Gonçalo Saraiva (2014): *Migrações e Cidadania*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
Mazower, Mark (2014): *O Continente das Trevas*. Lisboa: Edições 70.
Medeiros, Pilar Damião de (2014): "Discursos intelectuais e o imaginário social europeu". In: Maria Manuel Baptista, José Eduardo Franco, Béata Cieszynska (orgs), *Europa das nacionalidades: imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra: Grácio Editor, 73-83.
Merkel, Wolfgang (2015): "A Democracia Está Em Crise?". In: Jean-Yves Camus, John Keane, Wolfgang Merkel, Raffaele Simone, *A Democracia Europeia*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 7-28.
Miranda, Margarida (2011): "Humanismo Jesuítico e Identidade da Europa – Uma 'Comunidade Pedagógica Europeia'". In: *HVMANITAS – VOL. LIII*. Universidade de Coimbra, 83-111. Internet. Disponível em https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas53/03_Miranda.pdf (consultado em 25 de setembro de 2017).
Moniz, António (2013): "Os alicerces clássicos da Europa: da pólis grega ao Império Romano". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 25-37.
Monteiro, João Gouveia (2011): *Crónicas de História, Cultura e Cidadania*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
Morin, Edgar (2016): *A Via – Para o Futuro da Humanidade*. Lisboa: Edições Piaget.
Morse, J., e Barrett, Mayan, e Olson, K. e Spiers, J. (2002): "Verification strategies for establishing reliability and validity in qualitative research". In: *International Journal of Qualitative Methods, 1 (2)*. Alberta: International Institute for Qualitative Methodology – University of Alberta, 13-22.
Moura, Vasco Graça (2013): *A Identidade Cultural Europeia*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
Murray, Douglas (2018): *A Estranha Morte da Europa*. Porto Salvo: Desassossego.
Nemo, Philippe (2005): *O que é o Ocidente?*. Lisboa: Edições 70.
Obaton, Viviane (1997): *La promotion de l'identité culturelle européenne depuis 1946*. Genéve: Institut européen de l'Université de Genève.
Oliveira, Lídia (2014): "A Europa no currículo escolar dos jovens do 10º, 11º e 12º anos portugueses". In: Vania Baldi, Lídia Oliveira (orgs), *Europeus em busca da Europa: os desafios da consciência europeia nas novas gerações*. Porto: Edições Afrontamento, 79-113.
Penninx, Rinus, e Martiniello, Marco (2010): "Processos e Políticas (locais) de integração: estado do conhecimento e ilações". In: M. Margarida Marques (org), *Estado-Nação e Migrações Internacionais*. Lisboa: Livros Horizonte, 127-159.
Pernoud, Regine (1996): *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América.
Pinkuss, Frederico (1953): "A Contribuição do hebraísmo para o mundo ocidental". In: *Revista de História, v. 6, n.º 14*. Internet. São Paulo: Universidade de São Paulo, 365-391. Disponível em https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/35682/38402 (consultado em 3 de maio de 2018).
Portes, Alejandro (2006): *Estudos Sobre as Migrações Contemporâneas*. Lisboa: Fim de Século.
Probyn, Elspeth (1996): *Outside Belongings*. New York and London: Routledge
Quevedo, Carlos (2017): *E Deus Criou o Mundo*. Porto Salvo: Desassossego.
Reybrouck, David Van (2017): "Caro Presidente Junker". In: Heinrich Geiselberger, *O Grande Retrocesso – Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*. Lisboa: Penguin Random House, 259-273.
Riemen, Rob (2016): *O Regresso da Princesa Europa*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
---------- (2012): *O Eterno Retorno do Fascismo*. Lisboa: Bizâncio.
---------- (2011): *Nobreza de Espírito – Um Ideal Esquecido*. Lisboa: Bizâncio.

Rilke, Rainer Maria (2014): *Cartas a um jovem poeta*. Porto: Modo de Ler.
Ribeiro, Rita (2008): *A Europa na identidade nacional*. Tese de doutoramento. Braga: Universidade do Minho. Disponível em http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/8318 (consultado em 16 de outubro de 2019).
Santos, Boaventura de Sousa (2001): "Os processos da globalização". In: Boaventura de Sousa Santos (org), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, 31-106.
Santos, Luciano dos (2011): "As Identidades Culturais: Proposições Conceituais e Teóricas". In: Revista Rascunhos Culturais, V. 2, n.º 4, Jul/Dez 2011. Coxim: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 141-157
Saraiva, António José (2003): *O que é a Cultura?*. Lisboa: Gradiva.
Scheffer, Paul (2011): *Immigrant Nations*. Cambridge: Polity Press.
Schwanitz, Dietrich (2009): *Cultura – Tudo o que é preciso saber*. Alfragide: Livros D'Hoje.
Silasi, Grigore, e Dogaru, Teodora, e Daroga-Dogaru, Alexandra (2013): "Sobre a reestruturação da União Europeia. Um novo rumo e um novo sentido para a integração europeia". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 341-350.
Silva, Nuno Cardoso (2016): *A Europa Possível*. Lisboa: Chiado Editora.
Silva, José Maria Rodrigues da (2014[a]): *Um paradigma para a Europa ou para o Mundo?*. Lisboa: Âncora Editora.
Silva, Pedro (2014[b]): "Sou europeu, e agora? Um olhar pela janela Erasmus". In: Vania Baldi, Lídia Oliveira (orgs), *Europeus em busca da Europa: os desafios da consciência europeia nas novas gerações*. Porto: Edições Afrontamento, 209-216.
Silva, Teresa de Almeida e (2011): *Islão e Fundamentalismo Islâmico: das Origens ao Século XXI*. Lisboa: Pactor.
Silva, Tomaz Tadeu da (2000): "A produção social da identidade e da diferença". In: Tomaz Tadeu da Silva (org.), *Identidade e Diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 73-102.
Simone, Raffaele (2015): "Como a Democracia Faliu". In: Jean-Yves Camus, John Keane, Wolfgang Merkel, Raffaele Simone, *A Democracia Europeia*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 29-48.
Sloterdijk, Peter (2008): *Se a Europa Acordar – Reflexões sobre o Programa duma Potência Mundial no Termo da sua Ausência Política*. Lisboa: Relógio D'Água.
Smith, Anthony D (1997): *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.
Soromenho-Marques, Viriato (2013): "Quem somos nós, europeus? O que os europeus podem aprender com os EUA sobre a sua própria identidade política". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 269-279.
Spencer, Sarah (2008) "O Desafio da Integração na Europa". In: Demetrios G. Papademetriou (Coord.), *A Europa e os seus Imigrantes no século XXI*. Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.
Steiner, George (2013): *A Ideia de Europa*. Lisboa: Gradiva.
Stråth, Bo (2008) : « Belonging and European Identity ». In: Delanty, Gerard, e Wodak, Ruth, e Jones, Paul (org.), *Identity, Belonging and Migration*. Liverpool: Liverpool University Press, 21-37
---------- (2002): A European Identity – To the Historical Limits of a Concept. In: European Journal of Social Theory 5(4). Sage Publications. 387-401. Internet. Disponível em https://pt.scribd.com/document/67862488/A-European-Identity-To-the-Historical-Limits-of-a-Concept (consultado em 5 de setembro de 2019).
Touraine, Alain (2005): *Um Novo Paradigma*. Lisboa: Instituto Piaget.
União Europeia (1992): "Tratado da União Europeia". Internet. Disponível em https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_on_european_union_pt.pdf (consultado em 26 de março de 2017).
Tylor, Edward Burnett (2010): *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom – Vol I*. Cambridge: Cambridge University Press.
UNESCO (2002): "Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural". Internet. Disponível em http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf (consultado em 5 de fevereiro de 2017).
Valada, Rui (2006): *Uma Visão da Europa, Vol. 1 – Em busca de uma identidade*. Amadora: Graal.
Valério, Nuno (2010): *História da União Europeia*. Queluz de Baixo: Editorial Presença.
Ventura, Ricardo (2014): "O "Medo dos Turcos", a Europa-Cristandade e a Europa das Nações (notas para um estudo)". In: Maria Manuel Baptista, José Eduardo Franco, Béata Cieszynska (orgs), *Europa das nacionalidades: imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra, Grácio Editor, 38-46.

Vieira, Ricardo (2009): Identidades Pessoais. Interacções, Campos de Possibilidade e Metamorfoses Culturais. Lisboa: Edições Colibri.
Weiler, Joseph H. H. (2015): *Outra vez sonâmbulos: A Europa e o fim da Pax Americana 1914-2014*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
Wesseling, Henk (2011): *A Cape of Asia – Essays on European History*. Leiden: University Press.
Wolton, Dominique (2004): "A comunicação e a Europa: do multiculturalismo à coabitação cultural". In: Riva Kastoryano (org), *Que Identidade para a Europa?*. Lisboa: Editora Ulisseia, 61-73.
Woodward, Kathryn (s/d): Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. Internet. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4284077/mod_resource/content/1/cap%C3%ADtulo%20I%20-%20Woodward%20-%20IDENTIDADE-E-DIFERENCA-UMA-INTRODUCAO-TEORICA-E-CONCEITUAL.pdf (consultado em 16 de setembro de 2019)
Žižek, Slavoj (2016): *A Europa à deriva*. Lisboa: Objectiva.

Bibliografia

Bacon, Francis (2008): *Nova Atlântida – A Grande Instauração*. Lisboa: Edições 70.

Bodemann, Michal, e, Yurdakul, Gökçe (org) (2006): *Migration, Citizenship, Ethnos: Incorporation Regimes in Germany, Western Europe and North America*. New York: Palgrave MacMillan.

Borges, Anselmo (2015): "Compreender, dialogar, agir". In: *XXI, Ter Opinião, N.º 5*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 61-62.

Boudon, Raymond (2009): *O Relativismo*. Lisboa: Gradiva.

Bourdieu, Pierre (1980): Le sens commun. Paris: Les Editions de Minuit.

Campa, Riccardo (2005): *A Modernidade*. Lisboa: Fim de Século.

Campos, Luiz Fernando de Lara (1998): *Métodos e Técnicas de Pesquisa em Psicologia*. Campinas : Alínea Editora.

Camus, Albert (2013): *O Mito de Sísifo*. Carnaxide: Editora Livros do Brasil.

Carvalho, J. Rentes de (2016): *A Ira de Deus sobre a Europa*. Lisboa: Quetzal Editores.

Cinpoes, Radu (2008): "From National Identity to European Identity". In: *Journal of Identity and Migration Studies, volume 2, number 1*, 3-14. Internet. Disponível em http://www.e-migration.ro/jims/Vol2_no1_2008/JIMS_vol2_no1_2008_CINPOES.pdf (consultado em 12 de julho de 2019).

Conceição, Eugénia da (2016): *O Futuro da União Europeia*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

Coutinho, João Pereira (2015): "Paraísos perdidos". In: *XXI, Ter Opinião, N.º 5*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 94-98.

Darnstädt, Thomas e, Schult, Christoph e Zuber, Helene (2011): "Citizens of the EU: How to Forge a Common European Identity". Spiegel. Internet. Disponível em http://www.spiegel.de/international/europe/citizensof-the-eu-how-to-forge-a-common-european-identity-a-800775.html (consultado em 20 de maio de 2016).

Erasmus Student Network (2013): ""Creating Ideas, Opportunities and Identity". Internet. Disponível em https://esn.org/ESNSurvey/2013 (consultado em 23 de março de 2016).

Field, Jacob F. (2019): *A História da Europa para pessoas com pressa*. Barcarena: Editorial Presença.

Flick, U. (1998): *An introduction to qualitative research*. London: SAGE Publications.

Freitas, Judite Gonçalves de (2008): "A Memória Social para o futuro". Internet. Medievalista online, n.º 5. Disponível em http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA5/PDF5/base-PDF-freitas.pdf (consultado em 9 de dezembro de 2016).

Garcia, Maria da Glória (2016): *Como defender hoje a Dignidade Humana*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

Geschiere, P. (2009): *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago. University of Chicago Press.

Gilroy, Paul (2004): *After Empire – Melancholia or convivial culture?*. Abingdon : Routledge.

Gonçalves, Ortelinda (2009): *Migrações e Desenvolvimento*. Porto: Fonteira do Caos.

Goulão, José (2015): *O Futuro dos Direitos Humanos*. Lisboa: Nova Vega.

Held, David e McNally, Kyle (2014): "Europe, the EU and European identity". In: The European. Internet. Disponível em http://en.theeuropean.eu/david-held/7981-european-identity-a-way-of-solving-problems (consultado em 14 de outubro de 2015).

Himmelfarb, Gertrude (2015): *Os caminhos para a modernidade: os Iluminismos britânico, francês e americano*. Lisboa: Edições 70.

Hobbes, Thomas (2010): *Leviatã*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Lewis, Bernard (2003): *O Médio Oriente e o Ocidente. O Que Correu Mal?*. Lisboa: Gradiva.

Lipovetsky, Gilles (2015): *Os Tempos Hipermodernos*. Lisboa: Edições 70.

---------- (2014): *A Sociedade da Decepção*. Lisboa: Edições 70.

---------- (2007): *A Era do Vazio*. Lisboa: Relógio D'Água.

Lipovetsky, Gilles, e Serroy, Jean (2010): *A Cultura-Mundo*. Lisboa: Edições 70.

Locke, John (2015): *Carta Sobre a Tolerância*. Lisboa: Edições 70.

---------- (2006): *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70.

Lorda, Juan Luis (2015): *Cultura e Humanismo*. Lisboa: Encontro da Escrita.

Lourenço, Eduardo (2012): ""Quo Vadis", Europa?". In: *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica, n.º 73*. Lisboa: Fundação Res Publica. 7-9.

Manent, Pierre (2015): História Intelectual do Liberalismo – Dez Lições. Lisboa: Edições 70.

Mark Mazower, O Valor da Liberdade, Episódio 8 (2015). Autoria e Entrevistas José Tavares. Autoria e Realização Joana Pontes. Produção Patrícia Faria/Best XXI. Fundação Francisco Manuel dos Santos. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=X1sqWXONk9k (consultado em 11 de novembro de 2016).

Marques, Fernando Pereira (2014): "A "Máquina Infernal"". In: *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica, n.º 77*. Lisboa: Fundação Res Publica. 11-17.

Marques, M. Margarida (2010): *Estado-Nação e Migrações Internacionais*. Lisboa: Livros Horizonte.

Marshall, Tim (2019): *A era dos muros*. Porto Salvo: Edições Desassossego.

Mason, Paul (2017): "Vencendo o medo da liberdade". In: Heinrich Geiselberger, *O Grande Retrocesso – Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*. Lisboa: Penguin Random House, 149-170.

Mendes, José Manuel Oliveira (2001): "O desafio das identidades". In: Boaventura de Sousa Santos (org), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, 489-523.

Mertens, Donna M. (1998): *Research methods in Education and Psychology: Integrating diversity with quantitative & qualitative approaches*. London: Sage Publications.

Moreira, Adriano (2016): *Futuro Com Memória – Lições da Vida e da História*. Lisboa: Clube do Autor.

Moury, Catherine (2016): *A democracia na Europa*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

Mude, Cas, e Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2017): *Populismo – Uma Brevíssima Introdução*. Lisboa: Gradiva.

Nações Unidas (1951): "Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados". *Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados*. Internet. Disponível em http://www.cidadevirtual.pt/acnur/refworld/refworld/legal/instrume/asylum/conv-0.html (consultado em 5 de setembro de 2016).

Novak, Michael (2014): *A Ética Católica e o Espírito do Capitalismo*. Cascais: Princípia Editora.

Oschema, Klaus (2013): "A Europa Medieval – objecto e ideologia". In: José Eduardo Franco, Béata Cieszynska, Teresa Pinheiro (orgs), *Repensar a Europa – Europa de longe, Europa de perto*. Lisboa: Gradiva, 53-67.

Parlamento Europeu (2009): "Resolução de 2 de Abril de 2009, sobre a consciência europeia e o totalitarismo". Internet. Disponível em http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0213+0+DOC+XML+V0//PT (consultado em 24 de maio de 2016).

Petri, Rolf (2018): *Breve Hisióría da Ideologia Ocidental*. Lisboa: Temas e debates.

Pinto, António Costa (2017): "O «Grande Retrocesso» populista? As duas Globalizações e o seu futuro". In: Heinrich Geiselberger, *O Grande Retrocesso – Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*. Lisboa: Penguin Random House, 51-62.

Pinto, José Filipe (2017): *Populismo e Democracia – Dinâmicas Populistas na União Europeia*. Lisboa: Edições Sílabo.

Punch, K. (1998): *Introduction to Social Research: quantitative & qualitative approaches*. London: SAGE Publications.

Quivy, R. & Campenhoudt, L. V. (2005): *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.

Rawls, John (2014): *A Lei dos Povos e a Ideia de Razão Pública Revisitada*. Lisboa: Edições 70.

Reis, Carlos, e Oliveira, Lídia, e Baldi, Vania (2014): "A formação de uma consciência crítica, reflexiva e prática nos jovens portugueses através do consumo dos bens simbólicos". In: Vania Baldi, Lídia Oliveira (orgs), *Europeus em busca da Europa: os desafios da consciência europeia nas novas gerações*. Porto: Edições Afrontamento, 27-47.

Rutherford, Jonathan (1990): "A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference". In: Rutherford, Jonathan (org), *Identity: Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 9-27.

Santos, Boaventura de Sousa Santos (2014): *Se Deus Fosse um Activista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Edições Almedina.

Silva, Manuel Carlos e Sobral, José Manuel (orgs.) (2015): *Etnicidade, Nacionalismo e Racismo. Migrações, minorias étnicas e contextos escolares*. Porto: Edições Afrontamento.

Smith, Anthony D. (1999): *Nações e Nacionalismo numa Era Global*. Oeiras: Celta.

Valles, Miguel S. (1999): *Técnicas Cualitativas de Investigación Social. Reflexión Metodológica y Prática Profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.

Voltaire (2011): *Tratado Sobre a Tolerância*. Lisboa: Antígona.

Weber, Max (2010): *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Oeiras: Ad Astra et Ultra, SA/Levoir.

Zakaria, Fareed (2005): *O Futuro da Liberdade*. Lisboa: Gradiva.

Žižek, Slavoj (2015): *O islão é Charlie?*. Lisboa: Objectiva.