

A morte de Tancredo Neves pela TV: algumas reflexões sobre rituais, memória e identidade nacional

Douglas Attila
Marcelino¹

Resumo:

Este artigo divide-se em três partes. Na primeira, abordamos questões relacionadas à ritualização do poder e às projeções de uma memória política nacional na história recente, refletindo sobre a constituição de um campo de estudos que ainda não se consolidou na historiografia. Na segunda, analisamos a morte de Tancredo Neves como um momento ímpar para a análise da constituição de uma concepção de identidade nacional. O instrumento escolhido para reflexão foi um programa de televisão exibido no dia do falecimento do presidente eleito. Por fim, apresentaremos algumas questões teóricas importantes, inclusive para um futuro aprofundamento da pesquisa.

Palavras-chave: identidade nacional, memória política, Tancredo Neves

Abstract:

This article is divided in three parts. In the first, we analyzed problems about the ritualization of the power and the projections of a national political memory in the recent history. This is a field of studies little consolidated in the Brazilian historiography. In the second part, we analyzed the episode of Tancredo Neves' death as an important moment of constitution of a certain conception of national identity. The chosen instrument for reflection was a television program exhibited in the day of the elect president's death. Finally, we presented some theoretical problems and points for the continuation of the research.

¹ PPGHIS/UFRJ.

“Cultura da memória”, “musealização”, “obsessão pelo passado”, “neo-historicismo”: essas são algumas das expressões empregadas nos textos recentes que diagnosticaram uma mudança nas formas pelas quais as sociedades contemporâneas lidam com o passado. Unindo-os, a percepção de que práticas comemorativas, construções de museus, ações em direção à preservação patrimonial e outras correlatas são uma forte marca do período pós-1970, a qual, num plano mais profundo, remete para uma nova sensibilidade temporal e uma transformação na relação com o passado e o futuro. Num sentido paradoxal, outras noções também foram mobilizadas para complementar a caracterização desse período de crise (em certos casos, pelos mesmos autores dos diagnósticos anteriormente mencionados): “desritualização”, “desmemorização”, “dessacralização”, “sociedade amnésica”. Nesse caso, a obsessão pela lembrança direcionaria as sociedades contemporâneas para o seu sentido inverso, o do esquecimento, da mobilização de “tradições mecânicas”, de “memórias-prótese” na expressão de Pierre Nora (NORA, 1993: 16), que estariam longe do sentido outrora atribuído às tradições coletivas, à memória vivida e sacralizada.

De fato, retomadas de forma frequente nos últimos anos, é sabido que muitas dessas questões já haviam sido abordadas no artigo de Pierre Nora que introduziu a grandiosa obra *Les lieux de mémoire*, no início dos anos 1980. Naquele momento, Nora partia de uma controversa oposição entre memória e história para anunciar a chegada de um novo tempo², no qual a primeira já não mais existia, apanhada que havia sido pela segunda: “tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história” (1993:14). Era o tempo dos lugares, de distanciamento em relação a uma suposta “memória verdadeira, social, intocada”, que marcaria as “sociedades ditas primitivas ou arcaicas”, as “sociedades-memória” (1993:8). Na concepção de Nora, esse era o sentido da nossa crise contemporânea, da nossa obsessão pelo passado, do nosso “produtivismo arquivístico” que pretendia tudo preservar sem qualquer medida, mas era ele também que possibilitava a libertação da história, que, descobrindo-se “vítima da memória”, fazia um esforço para livrar-se dela. Visto desse prisma, o que Pierre Nora pretendia anunciar era uma verdadeira revolução epistemológica, quando o “meio de memória por excelência” da sociedade francesa se esvaía, qual seja, a história nacional. Última encarnação da “história-memória”, a “nação-memória” havia se tornado objeto da crítica historiográfica, que agora passava a tomá-la por meio de um olhar frio, que a encarava como um patrimônio e procurava inventariá-la.

Para além da simples caracterização do que seria uma sociedade-memória, o diagnóstico de Pierre Nora nos interessa pela relação direta estabelecida entre o despertar de uma consciência historiográfica na França e a perda do sentimento de identificação nacional. Acompanhando a movimentação epistemológica do campo historiográfico, estaria um movimento mais profundo de perda da identidade nacional, pois “a nação não é mais o quadro unitário que encerra a consciência da coletividade” (NORA, 1993: 12). Se, no campo

² Nesse sentido, Pierre Nora seguia claramente a trilha aberta por Maurice Halbwachs, que problematizava até mesmo a utilização da categoria “memória histórica”, dada a suposta contradição semântica existente entre os dois termos (HALBWACHS, 1990).

historiográfico, a “história-memória” de Ernest Lavis se tornava objeto de uma “história-crítica”, num plano mais amplo, teríamos a emergência de um “nacional sem nacionalismo”, quando mesmo as comemorações contemporâneas assumiriam um sentido apenas patrimonial. A questão que se coloca, portanto, é até que ponto podemos falar efetivamente do fim das histórias nacionais ou das celebrações mobilizadoras de um determinado imaginário nacional. Se a problemática levantada por Nora diz respeito mais especificamente à história francesa, na qual outros historiadores já haviam identificado um arrefecimento do sentimento de identificação nacional desde o fim da Primeira Guerra Mundial (ENDERS, 1993), ela pode servir, ainda assim, para a reflexão sobre outras realidades nacionais.

Aos olhos de hoje, por outro lado, o próprio projeto que, apesar da diversidade da coleção, Pierre Nora propõe como meta diretiva do *Les lieux de mémoire*, não parece nem um pouco assegurado. A subjugação da memória nacional pela história pretendida pela “revolução copernicana” anunciada, segundo alguns críticos, parece ter sido apanhada pelo próprio fenômeno que ele tinha ajudado a compreender. Para Armelle Enders, por exemplo, a ampla repercussão do projeto na França acabou por gerar uma rápida banalização do conceito, o que favoreceu seu uso para além dos limites da comunidade acadêmica, tornando-o uma “figura do discurso político, um argumento turístico, enfim, um lugar comum” (ENDERS, 1993). Além da integração da categoria à nomenclatura do Patrimônio Nacional, Enders identificou em *Les lieux de mémoire* um projeto tipicamente “franco-francês”, permeado pela “vontade de preservar uma memória que se tornou consciente” (ENDERS, 1993). Para Henry Rousso, por sua vez, “verdadeiro ato de fé patriótica”, a proposta de Nora “é talvez a última manifestação da história nacional clássica, constituída no século XIX com a emergência do Estado-Nação” (2004:8). Em suas reflexões sobre a emergência de um novo “regime de historicidade”, François Hartog também argumentou que a noção de “lugares de memória” acabou servindo aos propósitos daquilo que ela pretendia combater:

O lugar veio em socorro do “patrimônio nacional”, transbordado e ultrapassado. (...) Mas, de repente, o lugar encontra-se recuperado pelo fenômeno histórico que teria conduzido a sua elaboração e sobre o qual ele pretendia projetar, inversamente, a sua inteligibilidade. O instrumento cognitivo que deveria servir para cercar e melhor compreender a invasora comemoração tornou-se, ele mesmo, um elemento a mais do dispositivo, chamado para socorrer o Patrimônio e a comemoração. Prova de que o manifesto de Nora é acertado, embora corra o risco de ver sua empresa dirigida unicamente à atualidade e consumida pelo próprio fenômeno que ela ajudaria a compreender (1996: 151).

Mais do que isso, para Hartog, não só o conceito de “lugares de memória” correria o risco de uma apropriação inversa, como o balanço de Nora não continha nada de definitivo. No caso alemão, apontava o autor, os anos 1980 demarcaram uma avalanche de Histórias da Alemanha, sem contar os colóquios sobre identidade alemã, as diversas comemorações nacionais e a re colocação do tema “nação” em primeiro plano com a queda do Muro de

Berlim, em 1989. Para o caso francês, por seu turno, o autor também se indagava sobre a propagada passagem da “história-memória” ao “momento do lugares”: “Há garantias disso? Este deslocamento de um modelo de nação para outro é assim tão claro e irreversível? Aquilo que se passa nos últimos seis anos a Leste, mas também a Oeste e na própria França leva a reabrir a questão” (HARTOG, 1996: 153-154). A desconfiança de Hartog, nesse sentido, recoloca a necessidade de uma discussão sobre as práticas comemorativas e sua relação com a conformação de uma identidade nacional na história recente, campo que parece ter sido pouco explorado por estudos de caso efetivos, sobretudo na historiografia brasileira. Retomaremos esta questão mais adiante.

Colocado dessa forma, o problema parece estar menos relacionado com o diagnóstico sobre uma virada epistemológica no discurso historiográfico, produzido nos meandros da academia francesa, do que com as preconizadas mudanças na forma da sociedade lidar com o passado nacional³. É sabido, de fato, que os historiadores acadêmicos estão longe de controlar os modos pelos quais uma determinada cultura ou sociedade estabelece relações com o seu passado, menos ainda no que diz respeito às representações sobre uma suposta identidade nacional. Sem adentrarmos no problema da possibilidade efetiva do discurso historiográfico ainda reproduzir uma certa memória nacional, podemos tomar alguns indícios para pensar o quanto pode ser efêmera a interferência dos historiadores no modo pelo qual a sociedade na qual estão inseridos lida com o discurso de natureza histórica ou memorial⁴.

Um recente livro de Beatriz Sarlo, nesse sentido, permite refletir sobre a questão a propósito da sociedade argentina (SARLO, 2007). Analisando a transformação dos testemunhos relativos ao período da recente ditadura militar em “ícones de Verdade”, Sarlo procurou ressaltar o quanto as discussões epistemológicas que perpassaram o campo intelectual acadêmico (particularmente no que ela denominou de “epistemologia da desconfiança”, passando por pensadores como Freud e Nietzsche) pouco interferiram na vasta credibilidade assumida pelo discurso memorialístico. Para além da história acadêmica, o alvo de Sarlo era de fato a história de grande circulação, que aceita sem cerimônias as estratégias de mercado e não se incompatibiliza com o imaginário social contemporâneo. Certamente, a confiança no relato em primeira pessoa traz consigo problemas para a análise historiográfica, tornando difícil a crítica a determinados tipos de testemunhos, assim como guarda relação com a “virada” dos estudos históricos em direção à memória, sobretudo no

³ Se não considerarmos, é claro, que a ruptura proposta por Pierre Nora talvez devesse ser pensada como um processo mais longo, complexo e multifacetado de redefinições epistemológicas do que o defendido. Chamando atenção para questão semelhante, Armelle Enders ressaltou como Nora “salta alegremente sobre os Annales” quando menciona que o modelo da história nacional, conforme definido por Ernest Lavisse, teria sido seguido em suas mesmas linhas mestras até o momento de grande mudança epistemológica que ele anunciava (ENDERS, 1993).

⁴ Sobre o tema do nacional ainda como motor da escrita da história, ver o texto já mencionado de Henry Rousso (ROUSSO, 2004). Para uma perspectiva que, diferentemente de Nora, pressupõe uma estreita relação entre escrita da história e memória, ver a obra de Fernando Catroga (CATROGA, 2001).

que diz respeito à farta utilização de fontes orais. Mas, a “guinada subjetiva” ressaltada pela autora, que aponta para a emergência de uma “cultura da memória” ou um “neo-historicismo”, está para além do alcance das controvérsias epistemológicas da academia:

A atualidade é otimista e aceita a construção da experiência como relato em primeira pessoa, mesmo quando desconfia de que todos os outros relatos podem remeter de modo mais ou menos pleno a seu referente. Proliferam as narrações chamadas “não-ficcionais” (tanto no jornalismo como na etnografia social e na literatura): testemunhos, histórias de vida, entrevistas, autobiografias, lembranças e memórias, relatos identitários. A dimensão intensamente subjetiva (um verdadeiro renascimento do sujeito, que nos anos 1960 e 1970 se imaginou estar morto) caracteriza o presente (SARLO, 2007: 38-39).

Não obstante a análise de Sarlo se volte mais enfaticamente para o caso argentino e de outros países latino-americanos que conviveram com regimes autoritários, seu diagnóstico não deixa de lado outras realidades nacionais para fortalecer seu argumento de que uma relação intensamente subjetiva têm sido mantida com o passado nesses últimos decênios. Voltando-se para o caso europeu, por exemplo, a autora não deixou de mencionar a ampla discussão que ganhou na França a questão do “dever de memória”, que teria acentuado a dimensão “de uma relação afetiva, moral, com o passado, pouco compatível com o distanciamento e a busca de inteligibilidade que são o ofício do historiador” (SARLO, 2007: 43). Para não entrar nessa problemática já discutida em pesquisas recentes (HEYMANN, 2007),⁵ podemos tomar como outro exemplo do que vínhamos destacando o diagnóstico de Andreas Huyssen, também preocupado com o “incoercível fascínio pela memória e pelo passado” que caracterizaria nosso presente. Nesse caso, nos interessa particularmente sua avaliação sobre o papel do monumentalismo dentro da “cultura da memória” contemporânea, o qual, para além das críticas postuladas ao comemoracionismo no campo intelectual, permanece vigoroso:

Estamos diante de um paradoxo: o monumentalismo do espaço construído ou as tendências monumentais em qualquer outro meio continuam a ser difamadas, mas a noção do monumento como memorial ou evento comemorativo público vem conhecendo um retorno triunfante (HUYSEN, 2000: 42).

Ora, a formulação de Huyssen reafirma aquilo que vínhamos destacando e demonstra sua sensibilidade para as possíveis incongruências entre a crítica acadêmica e as formas atuais de lidar com o passado. Talvez pelo mesmo motivo, Huyssen também se mostre mais atento ao papel que ainda desempenha o nacional nas práticas de memória contemporâneas, contradizendo, em certo sentido, as afirmações desenvolvidas por Pierre

⁵ A questão que viemos tratando sobre os limites da interferência dos historiadores na forma como uma sociedade lida com o seu passado remete para as dificuldades da proposta de uma política da justa memória como defendida por Paul Ricoeur (RICOEUR, 2000; SILVA, 2002).

Nora. Mesmo se interrogando sobre os impactos da globalização na desconstrução e reconstrução de identidades coletivas, Huyssen defendeu que “é importante reconhecer que embora os discursos de memória possam parecer, de certo modo, um fenômeno global, no seu núcleo, eles permanecem ligados às histórias de nações e estados específicos” (2000: 16-17). Interrogando-se sobre os discursos memoriais em países que passaram por “regimes traumáticos”, o autor também ressaltou que, “quaisquer que possam ser as diferenças entre Alemanha do pós-guerra e a África do Sul, a Argentina ou o Chile, o lugar do político das práticas de memória é ainda nacional e não pós-nacional ou global” (2000: 16-17)⁶.

De fato, se podemos dizer que, no século XIX, a prática comemoracionista e a escrita da história de corte historicista encaminhavam-se numa mesma direção, a mesma afirmativa provavelmente enfrentaria problemas se direcionada à sensibilidade memorial das últimas décadas. Fernando Catroga, analisando o caso português, ressaltou, inclusive, o quanto as práticas simbólicas e as comemorações oitocentistas, com sua fé no progresso e num telos da história, tomavam por empréstimo o próprio prestígio adquirido pela escrita histórica iluminista:

A afirmação desta consciência histórica ultrapassou, porém, o terreno das filosofias da história e da historiografia, pois corporizou-se, igualmente, no reconhecimento do valor social e político da investigação, ensino e popularização das interpretações do passado e na institucionalização de práticas simbólicas postas a serviço da sacralização cívica do tempo – comemorações – e do espaço (novos “lugares de memória”). (...) escudados em interpretações historiográficas ou no prestígio de historiadores, os poderes fomentaram várias liturgias de recordação, tendo em vista socializar e enraizar a(s) nova(s) memória(s) em construção (ou em processo de refundação) (2001: 57).

Embora sua preocupação fundamental fosse com o comemoracionismo do século XIX, Catroga também se interrogou sobre a ritualização da história e as práticas memoriais advindas da recente obsessão pelo passado, abrindo possibilidades interessantes para a constituição de um campo de pesquisas ainda praticamente inexistente. Diferentemente da visão do período contemporâneo apenas como um momento de dessacralização ou do fim das tradições coletivas (fundamentando as teses que condenam de modo inexorável a sociedade atual ao esquecimento), Catroga menciona que, talvez, estejamos a assistir, “não a uma desritualização e desmemorização, mas a ainda pouco perceptível afirmação de novos ritos e de novas formas de socializar e vivenciar memórias” (2001: 34). Possível ponto de partida para uma nova percepção da história contemporânea, essa concepção permite

⁶ As reflexões de Huyssen remetem, particularmente, para os países que passaram por regimes autoritários e onde sobressai a discussão das chamadas “memórias traumáticas”. Num sentido semelhante, Henry Rousso demonstrou como o expurgo na França depois da Segunda Guerra Mundial teve um sentido identitário, de reconstrução nacional (ROUSSO, 2001: 550-551). Esse campo tem sido bastante explorado, porém, a meu ver, ainda faltam estudos sobre o significado de práticas ritualísticas ou comemorativas que não tenham a ver com regimes traumáticos na construção de uma memória nacional.

reavaliar uma tese corrente sobre o período, que o compreende, inevitavelmente, a partir da chave da perda no plano do simbólico e dos rituais. É semelhante a esse, aliás, o sentido da crítica do já mencionado texto de Andreas Huyssen à proposta de Pierre Nora em *Les lieux de mémoire*. Para o autor, que defende a ideia de um deslocamento profundo nas estruturas do sentimento, experiência e percepção do tempo, a ideia de que os “lugares” chegaram para substituir os “meios de memória” é problemática, pois a ela se articula uma visão idealizada de “uma idade de ouro de estabilidade e permanência”, que teria se perdido com o processo de secularização e desritualização do mundo (HUYSSSEN, 2000: 39-40).⁷

Na verdade, a perspectiva de Nora faz eco a uma concepção bastante presente nas reflexões sobre o papel do ritual na sociedade contemporânea, particularmente no que concerne aos estudos que marcaram o campo da antropologia e da sociologia nos anos 1970 (SEGALEN, 1999: 47). Muitos trabalhos, na esteira dos estudos de Durkheim sobre os princípios estruturais que conformariam as diversas formas de religião, advogavam um uso do conceito de ritual adstrito às chamadas “sociedades primitivas” ou “tradicionais”, no qual o mesmo possuía um sentido fundamentalmente religioso e de manutenção do elo social (como era o caso das ditas “sociedades totêmicas”). Não obstante, concepções como essas têm sido bastante recusadas recentemente, sobretudo quando se atenta para o papel que a invenção das “sociedades primitivas” teve no sentido da afirmação da antropologia como disciplina científica. Teses como as de que, quanto mais complexa, menos ritualizada é uma sociedade, que marcou os estudos de Max Gluckman, por exemplo, parecem ter sido praticamente invertidas em reflexões mais recentes, como aquela de David Kertzer, para quem é nas sociedades contemporâneas mais complexas que os mitos e os ritos assumem um papel fundamental (SEGALEN, 1999: 47; KERTZER, 1988).⁸ Outros analistas, por sua vez, partiram para proposições mais comedidas, defendendo o estudo dos rituais na história recente a partir da rejeição de “dois obstáculos: seja a ideia de uma certa diminuição dos rituais em nossas sociedades, na escala da geração; seja vê-los por toda a parte” (SEGALEN, 1999: 23).

De fato, uma posição intermediária tem sido buscada, não se descartando o papel dos rituais no período contemporâneo, mas aceitando-se que, em termos gerais, eles já não ocupam mais a centralidade da vida social, como nas sociedades em que eles visivelmente tinham um sentido ligado ao sagrado.⁹ No que concerne ao político, por outro lado, a importância dos fenômenos simbólicos e das práticas rituais acaba mesclando-se às considerações sobre o papel dos aspectos que compõem o plano do inconsciente e da imaginação. Nesse sentido, as renovações no âmbito da história política, seu cruzamento

⁷ Crítica semelhante, sobre a noção simplificada de sociedade-memória, foi feita por François Hartog (2003: 138).

⁸ A perspectiva de Gluckman é discutida no texto de Martine Segalen. Sobre o problema pode-se consultar também o livro de Claude Rivière sobre liturgias políticas (RIVIÈRE, 1989).

⁹ Vários autores têm chamado atenção para a fragilidade das distinções entre ritual e cerimônia fundamentadas na ideia de que apenas o primeiro estaria referido ao plano da religiosidade (por exemplo, RIVIÈRE, 1989).

com a história cultural e com outras disciplinas como a antropologia, a sociologia e a psicologia, têm trazido no seu bojo novos objetos de análise, ramificando-se ainda para os planos dos imaginários sociais, das representações e mitologias políticas, da invenção de tradições, da conformação de identidades coletivas e das chamadas culturas políticas.

Certamente, é possível delinear diversas tendências teóricas dentro deste grande arcabouço de questões que sobressaltam o território do historiador. Não obstante, a preocupação com a dimensão simbólica da vida coletiva sobressai a praticamente todas elas, trazendo consigo uma reviravolta crítica acerca de determinados pontos até pouco tempo atrás tidos como consensuais. A ruptura com a concepção de que o imaginário e as representações políticas são apenas epifenômenos de uma realidade social definida a priori, por exemplo, conforma-se como um dos alicerces dessa espécie de rearticulação teórica (que afeta as ciências humanas como um todo) (ver, entre outros, BACZKO, 1985; GIRARDET, 1987). Outras importantes inflexões para um enriquecimento deste campo, entretanto, parecem demorar um pouco mais para se concretizarem efetivamente, particularmente no que concerne ao âmbito da historiografia brasileira.

Este parece ser o caso das discussões acerca do lugar dos ritos, rituais e festividades no contexto das sociedades contemporâneas. Ao mesmo tempo em que se mostram cada vez mais afirmadas certas convicções que fundamentariam este tipo de análise, como destacamos acima, a feitura de novos trabalhos sobre como tais fenômenos se verificaram na história brasileira mais recente ainda se mostra muito aquém da produção dispensada aos mesmos objetos em outras conjunturas históricas, como o período colonial.¹⁰ Assim, apesar da rediscussão do papel dos ritos na contemporaneidade, as pesquisas brasileiras sobre rituais e festividades, em sua grande maioria, chegaram no máximo ao início do período republicano,¹¹ havendo ainda certa concentração de trabalhos no Estado Novo e alguns poucos sobre a ditadura militar.¹² Considerando mais estritamente as ritualizações e simbolizações relacionadas à morte, por sua vez, verificamos que praticamente inexistem uma historiografia sobre a questão no pós-1930 da história brasileira, o que novamente é contradito com a existência de importantes trabalhos produzidos sobre outras conjunturas. (Ver, entre outros, REIS, 1991; SIMAS, 1994; GONÇALVES, 2000; RODRIGUES, 1997).

Nesse sentido, proporemos, a partir de agora, uma análise sobre a morte de

¹⁰ A fecundidade dos estudos sobre festividades no período colonial impossibilita citar todos que seriam pertinentes (ver, para alguns recentes, TINHORÃO, 2000; PRIORE, 1994; JANCSÓ e KANTOR, 2001).

¹¹ Os períodos do Império e início da República têm sido muito estudados nesse plano, sendo impossível citar todos os trabalhos pertinentes (ver KRAAY, 2001; CARDOSO, 2003; CHAMON, 2002; ALBUQUERQUE, 1999).

¹² São vários os estudos clássicos sobre o Estado Novo que tocam na questão, sendo pertinente apontar apenas alguns trabalhos mais recentes e específicos (PARADA, 2003; BITTENCOURT, 1988: 43-72). No período pós-Estado Novo, por outro lado, temos realmente poucos trabalhos que tocam nestas problemáticas (para algumas exceções sobre a ditadura militar, ver FICO, 1997; CHIRIO, 2000/2001; ALMEIDA, 2009).

Tancredo Neves como uma possibilidade para pensar algumas das questões anteriormente traçadas. Amparando o estudo de caso, a hipótese de que os episódios da morte e do funeral de determinados presidentes brasileiros republicanos tornam-se momentos privilegiados para a reflexão sobre as reconstituições da memória política nacional. Com isso, poderemos ressaltar não somente a importância do estudo de determinadas práticas rituais dentro da história recente, mas a própria veiculação de uma certa ideia de identidade nacional naquele que sem dúvida foi um momento de forte afirmação do sentimento de pertencimento a uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2005).¹³ Parece claro, nesse caso, o nexo estabelecido com a discussão sobre o significado do nacional dentro de uma cultura memorial como esboçada acima. Como questões auxiliares, por outro lado, a reflexão sobre o papel do religioso na contemporaneidade e da mídia televisiva na veiculação de uma certa noção do que é ser brasileiro. Ligadas às questões anteriores, ambas se articulam com a problemática do discurso memorialístico no passado recente, conforme se observará. Como objetivo de fundo, a possibilidade de contribuir para a constituição de um campo de pesquisas voltado para a ritualização do poder e as projeções de uma determinada memória política nacional na história recente.

A morte de Tancredo Neves: projeções de uma identidade nacional

É impossível dar conta de todos os significados produzidos e atribuídos à figura do presidente Tancredo Neves quando da sua morte, em 21 de abril de 1985, assim como ao grandioso funeral que se seguiu ao seu falecimento. Não obstante, tal episódio é certamente passível de uma análise que, limitada como qualquer outra produção historiográfica, procure dar conta da construção simbólica que se conformou naquele momento. Para além de um “significante vazio”, conforme já se defendeu (MENDONÇA, 2004),¹⁴ talvez se tenha produzido naquela conjuntura uma forte interpretação do que é o Brasil, daquilo que supostamente caracterizaria o povo brasileiro, enfim, uma certa ideia de identidade nacional. Dados os limites deste texto, entretanto, vamos centrar nossa análise apenas num programa de televisão: o Jornal Nacional produzido pela Rede Globo de Televisão e transmitido na noite do dia correspondente à morte de Tancredo Neves. Embora seja um instrumento específico de análise, vale destacar que determinadas ideias que perpassaram o programa foram recorrentes nos meios de comunicação de um modo geral naquela conjuntura, dando conta de um certo clima de “redescoberta do nacional” que permeava setores sociais mais

¹³ A expressão de Benedict Anderson parece propícia aqui por considerar o imaginário nacional a partir de suas raízes culturais, aproximando-o mais da religiosidade, por exemplo, do que das ideologias políticas racionalistas que frutificaram com o Iluminismo (como o marxismo e o liberalismo). Os usos políticos das tradições nacionais, por outro lado, não devem ser desconsiderados, embora longe estejam de esgotar a análise da complexidade do fenômeno.

¹⁴ Daniel de Mendonça utiliza aqui o conceito de Ernesto Laclau para defender sua concepção de que a profusão de sentidos dados à morte de Tancredo Neves ultrapassaria qualquer possibilidade interpretativa.

amplos do que aquilo que poderia representar um telejornal de uma emissora de televisão específica.

Exibido em 21 de abril de 1985, o programa *Jornal Nacional* da Rede Globo de Televisão recebeu uma edição especial, totalmente voltada para a doença e a morte de Tancredo Neves.¹⁵ Intitulado *O martírio do Dr. Tancredo*, o programa procurava dar conta daquela forte experiência vivida pela sociedade brasileira, que começou cerca de 39 dias antes, quando o presidente eleito pelo Colégio Eleitoral foi internado no Hospital de Base de Brasília, depois de ser acometido por graves dores na região do abdômen na véspera da data prevista para a sua posse. Para além do papel de “mártir” atribuído a Tancredo Neves, expresso no próprio título do programa, o telejornal se iniciava com a imagem de uma cruz, projetada sobre o fundo de um céu azul, na parte superior, e uma faixa verde e amarela, na inferior. Acompanhando a imagem, a veiculação de cânticos religiosos, que perdurariam ainda por alguns segundos à aparição do apresentador Sérgio Chapelain. A acentuação do caráter religioso atribuído ao episódio e à própria figura do presidente morto marcou todo o programa daquela noite, conforme aprofundaremos em outros momentos deste texto. À primeira vista, de fato, impressiona a forte carga simbólica e emotiva mobilizada durante todo o telejornal. À perspectiva de cristalização de uma imagem do personagem corresponderia, por outro, a elaboração de uma certa percepção do que seria a nação ou o povo brasileiro.

Numa primeira parte de *O martírio do Dr. Tancredo* foi exibida uma retrospectiva dos fatos considerados mais importantes dentro do período que se estendeu da noite de 14 de março, véspera da data prevista para a festa da posse, até a morte de Tancredo Neves, no Instituto do Coração do Hospital das Clínicas de São Paulo. Na segunda parte, vários pronunciamentos de autoridades, depoimentos e homenagens à figura de Tancredo seriam exibidos. Em ambos, salta aos olhos a exaltação e a heroicização da sua figura. Não somente supostos traços positivos da personalidade do presidente eram recorrentemente destacados, como sua trajetória política era projetada de forma teleológica, sob a ótica da predestinação do salvador da nação brasileira: “Dr. Tancredo Neves era um homem público predestinado, um homem que tinha uma missão e que iria cumpri-la a qualquer custo”, destacava o apresentador Sérgio Chapelain a certa altura do programa. Percebido como alguém que “tinha consciência do momento histórico que estava vivendo” e “um entendimento da

¹⁵ A narrativa que se segue se baseia no vídeo *Tancredo Neves - O presidente da democracia*, existente no fundo “Tancredo Neves” do CPDOC/FGV, classificação “TN vídeo 005”, fita 2 (0:00:02 - 4:05:47). Tanto a narração feita pelo apresentador, quanto os depoimentos, entrevistas, poesias e manifestações de atores políticos ou populares transcritas aqui fazem parte deste mesmo programa produzido pela Rede Globo de Televisão. Assim, para evitar uma grande recorrência de referências repetitivas, citaremos em nota somente quando for realmente conveniente ou quando omitido, em nosso próprio texto, o nome do personagem que se manifestou do modo relatado. Quando houver aspas, mas isso não acontecer, é porque damos prosseguimento à transcrição da narração do apresentador do programa, Sérgio Chapelain. Vale destacar também que não é nossa intenção atribuir a este último a autoria do texto narrado durante o telejornal. A menção à sua figura de narrador em vários momentos, entretanto, é indispensável para uma melhor fluência do texto.

história política do país” para além dos outros atores sociais, Tancredo Neves aparecia no programa com traços de uma representação que se tornou comum sobre sua personagem naquela conjuntura: ele era aquele que podia ler na história o que os outros não viam, uma espécie de intérprete profético do destino coletivo, que carregava em si o passado e o futuro de seu povo.¹⁶ Nesse sentido, todos os seus gestos eram espetacularizados, como foi o caso dos encontros com chefes de Estado estrangeiros após sua vitória nas eleições indiretas.

Assim, a narração da viagem de Tancredo Neves, que passou por nove países em quinze dias, acentuava que “todos os chefes de Estado e de governo que estiveram com ele sabiam que estavam diante de um homem especial”. Alguém que seria “capaz de dialogar com os principais líderes do mundo, de igual para igual”, narrava Sérgio Chapelain. O encontro com o Papa, no Vaticano, foi particularmente destacado, sendo ressaltado como “uma deferência que nenhum outro presidente brasileiro teve nos últimos 20 anos. Uma deferência reservada ao estadista, ao homem de Estado Tancredo Neves”. Certamente, nesse ponto, o fato de Tancredo Neves ser adepto da religião católica era mais um elemento importante na construção de sua imagem, inspirando o teor religioso que caracterizou todo o programa. Não obstante, no que concerne ao encontro com chefes de Estado como o presidente francês, François Mitterrand, o presidente argentino, Raúl Alfonsín, e diversos outros líderes de países estrangeiros, o suposto caráter excepcional do presidente brasileiro também era invocado. Assim, o texto narrado por Sérgio Chapelain não deixava de chamar atenção para um traço da sua personalidade recorrentemente mencionado naquele período e que teria se evidenciado nesses encontros com chefes de Estado estrangeiros, qual seja, sua “cordialidade”. Tendo sido “recebido por todos os membros importantes do governo americano”, Tancredo Neves era exibido como um “estadista que se colocava em pé de igualdade com o grande credor”.

Espectaculares, sob esse ponto de vista, eram também as reações do presidente à doença que o havia acometido. Nesse caso, além de reproduzir uma frase que marcou diversas matérias jornalísticas do período, na qual Tancredo teria pedido a Deus, no dia da sua internação, forças para não decepcionar o povo brasileiro, o telejornal procurou ressaltar uma resistência incomum do organismo do presidente às sete cirurgias pelas quais teria passado. Como corolário dessa força incomum a um organismo de uma pessoa de 75 anos, ressaltava-se o seu bom humor diante de tamanhas adversidades, às quais estava sendo vítima. Assim, por um lado, mencionava-se que aquelas foram “cirurgias que o presidente enfrentou com heroísmo”, ou que os médicos teriam dito que ele “é um homem de ferro” na luta contra a doença. Por outro, ressaltava-se qualquer gesto do presidente como algo espetacular, que comovia todos os brasileiros:

Todos apostavam na recuperação do Dr. Tancredo. E o presidente

¹⁶ Tancredo Neves se aproximava aqui de um dos arquétipos que Raoul Girardet identificou como os quatro modelos de autoridade do imaginário político francês contemporâneo. Naquele caso, o “arquétipo do profeta” teria sido fartamente utilizado nas representações de personagens como Napoleão e, depois, Charles de Gaulle (1987: 78-79).

Tancredo também apostava (...) Até mesmo num momento bem difícil, quando mandou um recado com as mãos. O mais eloquente de todos os gestos de torcida foi feito por ele no dia em que recebeu a visita do presidente em exercício José Sarney.¹⁷

De fato, a visita de José Sarney a Tancredo Neves, no Hospital de Base de Brasília, teria sido saudada com um gesto otimista daquele último, levantando o polegar sob a mão fechada para indicar, possivelmente, um suposto controle da situação em que se encontrava. Repetido no pronunciamento de um presidente em exercício acanhado por “quebrar a liturgia do cargo”, o gesto de Tancredo Neves foi também espetacularizado: “O gesto acabou sendo repetido por todos, em todo lugar”, narrava o apresentador Sérgio Chapelain, enquanto imagens de populares, em diferentes locais do país, com um semblante de alegria e o polegar direito levantado, eram exibidas por alguns segundos. Era de fato na martirização, entretanto, que encontraríamos a conformação de uma imagem heróica de Tancredo Neves, particularmente no que diz respeito à exploração da dramaticidade da situação em que ele se encontrava desde sua internação no Hospital de Base de Brasília. A descrição detalhada dos difíceis momentos do tratamento do presidente, de todas as suas reações, acompanhada de desenhos ilustrativos que expunham imagens do intestino, do pulmão e de outros de seus órgãos, eram provavelmente algumas das cenas de maior impacto ao telespectador que assistia ao programa. Junto com elas, mencionava-se uma grande soma de termos médicos (diverticulite, apendicite, leiomiomia etc.), muitos dos quais tinham passado a fazer parte da rotina dos brasileiros no período logo seguinte à sua internação, na véspera da data prevista para a posse.

Trazendo a figura do presidente às “baixas camadas da atmosfera humana”, essa soma de imagens que expunham a perecibilidade do seu corpo, igualado agora ao organismo de qualquer outra pessoa, paradoxalmente, acentuava sua heroicização frente aos setores populares. A figura pública do presidente ou, poderíamos dizer, seu “corpo místico”, se descolava progressiva e brutalmente do envólucro corporal, ganhando certa autonomia e um grau mais acentuado de sacralidade.¹⁸ Quando projetada intensamente pelos modernos meios midiáticos por cerca de 40 dias, a força simbólica dessas imagens ganhava sem dúvida enormes proporções. A figura do mártir, da morte sacrificial pela nação, tornava-se o elemento mais poderoso de todo o dispositivo simbólico mobilizado naquelas semanas de março e abril de 1985, não obstante o caráter múltiplo do arsenal de significados então produzidos. O grau de dramaticidade angariado em O martírio do Dr. Tancredo, nesse sentido, apenas conforma-se como um dos pontos culminantes de um processo mais longo de significação e construção simbólica, sintetizando uma série de elementos já presentes em

¹⁷ O trecho é da narração do próprio apresentador, Sérgio Chapelain.

¹⁸ Nos baseamos aqui no texto de Jacques Julliard que, partindo do conhecido estudo de Kantorowicz sobre os dois corpos do rei, destacou como a exploração do corpo adoecido de um presidente nos meios midiáticos geralmente é acompanhada da construção desses dois sentidos paradoxais, de humanização e heroicização. Julliard partia, sobretudo, do caso do presidente francês François Mitterrand, mas também referia-se a chefes de Estado de outros países (JULLIARD, 1999: 13). Ver também o famoso estudo de Kantorowicz (KANTOROWICZ, 1998).

noticiários dos dias anteriores.

A associação entre som e imagem proporcionada pela TV, aliada com o caráter trágico daquele episódio da vida nacional, configuravam um programa com forte grau de sensibilização. E nesse ponto, o aspecto grave dos jornalistas era complementado por afirmativas bastante eloquentes feitas durante o programa, como a descrição da força da doença e das reações convulsivas do organismo do presidente após a sétima e última operação: “Diante de tamanha força, num corpo tão debilitado, os médicos chamam estas convulsões de ‘a coisa’. E dizem também que o presidente é um homem de ferro”, narrava Sérgio Chapelain. Pouco antes, a autoridade das palavras dos médicos era também invocada para a feitura de uma afirmação que remete novamente ao fundo de religiosidade que perpassava todo o programa: “Os médicos do Instituto do Coração dizem que o que está acontecendo com o presidente Tancredo Neves não está escrito nos manuais de medicina”. Pouco depois, podíamos assistir as impactantes imagens da chegada do presidente em São Paulo, na transferência para o Hospital das Clínicas, em 26 de março, com o rosto coberto na descida da maca. E, ao final, as descrições emocionais do narrador sobre o desfecho daquela tragédia:

Hoje, o organismo doente e cansado não aguentou. O martírio do presidente Tancredo Neves. A infecção. Uma cirurgia atrás da outra. Cheio de cortes, enlaçado por mil fios, o presidente é um solitário na Unidade de Tratamento Intensivo do Instituto do Coração, onde chegou na manhã de terça-feira, 26 de março.¹⁹

De fato, a exploração religiosa do episódio acompanhou o programa em diversos momentos e marcou os meios jornalísticos durante todo aquele período da internação e da morte do presidente. Finalizando o quadro acima descrito, após Sérgio Chapelain mencionar que, “mais de um mês depois da primeira operação no Hospital de Base de Brasília, o martirizado corpo do presidente Tancredo Neves não resistiu mais”, ouvem-se cânticos religiosos e visualiza-se a imagem da cruz que encima o túmulo do presidente, na Igreja de São Francisco de Assis, São João del-Rei. O arquétipo mobilizado ao longo do programa, portanto, é claramente o mito cristão da redenção pela morte do messias. Além da imagem da cruz com a qual se inicia o programa, uma outra marcava a troca de quadros a certa altura, justamente contendo a imagem de Jesus Cristo crucificado no Calvário, com o título “O Brasil reza e sofre com Tancredo” na parte superior. Na verdade, podemos pensar em, pelo menos, três elementos que remetem à religiosidade e que marcaram o programa: de um lado, a associação de Tancredo Neves a arquétipos religiosos; de outro, a exploração do catolicismo do presidente; e, num terceiro plano, a construção de uma imagem da religiosidade do povo brasileiro.

Assim, obtinha continuidade o processo de santificação de Tancredo Neves, que certamente perpassou também as reportagens feitas por diversos outros meios jornalísticos

¹⁹ O trecho é da narração do próprio apresentador, Sérgio Chapelain.

no período. As referências a aspectos relacionados às figuras de Jesus Cristo e de outros líderes religiosos (que marcaram, por exemplo, algumas edições das revistas semanais publicadas após a internação do presidente)²⁰ caracterizaram o programa em diversos momentos, para além das imagens da crucificação e outras que já destacamos. Menções diretas ao “calvário do Dr. Tancredo”, ou mesmo a aparição do rabino Henry Sobel afirmando que Moisés foi um líder pelo seu ideal, embora não tenha conseguido chegar à Terra Prometida, conformam, nesse sentido, analogias bastante óbvias feitas entre a figura de Tancredo Neves e arquétipos religiosos. Por outro lado, a concepção da “redenção” pela sua morte também marcou o programa, aparecendo particularmente nos discursos e depoimentos prestados por populares e autoridades públicas logo após o seu falecimento. Desse modo, o emocionado pronunciamento do presidente da Câmara dos Deputados, Ulysses Guimarães, mencionava a “ressurreição” de Tancredo Neves nos ideais democráticos, remetendo-se, em seguida, diretamente a ele: “Entregue a Deus pelo seu santo, São Francisco, você vai inspirar a salvação do Brasil”. Já o governador de São Paulo, Franco Montoro, aparecia destacando que Tancredo Neves “ofereceu seu sacrifício para realizar a conciliação do país”. Num dos momentos sintetizadores da expressividade do documentário, por sua vez, a primeira professora do presidente, Carmelita Viegas, era filmada nas ruas de São João del-Rei afirmando achar que Tancredo Neves seria “o redentor” da nação brasileira.²¹

Já a religiosidade do presidente constituía-se como um outro elemento importante na construção da sua imagem santificada. Na narração de sua visita ao Vaticano, por exemplo, o jornalista Celso Freitas mencionava que aquele era também “o encontro com a fé mais profunda do presidente, a fé católica”. Já o texto narrado por Sérgio Chapelain caracterizava Tancredo Neves como um “homem profundamente religioso”, um “homem de fé”, “que tinha suas devoções”. Assim, num quadro do programa voltado somente para a devoção do presidente, o apresentador lia, em sua homenagem, uma oração São Francisco de Assis, traduzida por Mario de Andrade. Por outro lado, as várias aparições da imagem da sua mulher, Dona Risoleta Neves, pedindo às pessoas que continuassem suas orações em favor da recuperação do presidente, sem dúvida, acentuavam a imagem positiva de um “homem de profunda fé católica”. Atuando no mesmo sentido e fortalecendo o significado religioso que adquiriu o episódio, por sua vez, tínhamos a fala do irmão do presidente aos jornalistas depois da quinta cirurgia a que ele foi submetido, fartamente explorada pelos meios de comunicação: “Eu tenho fé em Deus e espero que a ressurreição de Tancredo se faça por um milagre”. Exibindo em seguida imagens de pessoas comuns rezando e se desesperando dentro e fora de igrejas brasileiras, o programa colocava em pauta essa que foi de fato uma questão que perpassou os noticiários do período, qual seja, a da espera por um

²⁰ Os títulos das capas de algumas revistas no período servem para ilustrar a questão: “Passos de um calvário inútil”, “Vigília da Ressurreição”; “O Calvário de Tancredo”. As revistas são, respectivamente, *Isto É Senhor* (10/04) e *Afinal* (08/04). Outras chamadas semelhantes são destacadas Antonio Fausto Neto (NETO, 1989). (10/04),

²¹ O primeiro pronunciamento citado foi de Ulysses Guimarães na Câmara dos Deputados após a morte de Tancredo. A declaração de Franco Montoro também foi feita depois da morte do presidente e exibida em rede nacional.

milagre.²² Como pano de fundo, a voz austera de Sérgio Chapelain complementava o quadro: “O milagre da ressurreição foi invocado centenas, milhares de vezes. O calvário do Dr. Tancredo comovia os brasileiros”.

A exploração das manifestações de religiosidade da população brasileira foi, sem dúvida, um dos elementos mais frequentes e comoventes de todo o programa da Rede Globo de Televisão. Imagens como as de pessoas chorando e rezando pelas ruas, das missas e orações dentro de igrejas, dos rostos de cidadãos comuns, vestindo roupas simples e com semblante de preocupação frente a imagens de santos, foram correntes durante todo o telejornal. Acompanhando as mesmas, a narração do apresentador não deixava espaço para qualquer sentimento distinto, haja vista a onipresente afirmação de que “todos os brasileiros”, “todo o país”, “todo mundo” rezava e sofria por Tancredo Neves. Assim, à exibição cronológica das mudanças no quadro da saúde do presidente, seguiam-se afirmações como: “O martírio do Dr. Tancredo. Um rosário de preces cerca o presidente que o povo todo queria ver. Enquanto não podia vê-lo, todo o povo rezava e sofria com ele”.

O aumento das preces e orações em favor da saúde do presidente que marcou o período da Semana Santa, quando cresceram efetivamente as expectativas de uma recuperação, eram também acontecimentos privilegiados para a feitura desse tipo de comentário: “Tempo de Quaresma. No país inteiro, orações, fé em Deus”, narrava Sérgio Chapelain, para em seguida serem exibidas imagens de pessoas rezando, de uma senhora com um crucifixo na mão e orando na rua, além de outras pessoas fazendo preces dentro de templos religiosos. Em outro quadro, referindo-se às esperanças mobilizadas no Sábado de Aleluia e no Domingo de Páscoa, o apresentador também mencionava: “Sábado de aleluia, as esperanças reacendem (...). O caminho, Instituto do Coração / Hospital das Clínicas, é acompanhado pelo Brasil inteiro. (...) Domingo de Páscoa. Domingo de Ressurreição. Todos rezam pela saúde do Dr. Tancredo”. Em outra cena, por sua vez, às imagens de pessoas chorando em desalento, de um homem escutando um “radinho de pilha” à procura de novas notícias sobre a saúde do presidente, segue-se a voz grave de Sérgio Chapelain ao fundo: “Tempo de oração, todo mundo torcendo. Apesar da doença, a confiança não desapareceu”.

O mais importante nessa exploração da religiosidade popular, entretanto, é a imagem da nação que a mesma configurava, remetendo, em última instância, para uma interpretação daquilo que caracterizaria o “povo brasileiro”. Assim, para além da exibição das imagens mencionadas, de populares orando e rogando pela saúde do presidente, o programa acentuava também o caráter plural das práticas religiosas mobilizadas, algo que não se choca com o forte conteúdo católico que perpassou o telejornal como um todo. Projetava-se, na verdade, a imagem de um país cujas diversas religiões se uniram para rezar pelo presidente, fomentando-se não somente a ideia de uma unidade indivisa de apoio a Tancredo, mas a imagem de uma nação não permeada por quaisquer conflitos religiosos.

²² Na edição de 15 de abril de 1985, a revista Fatos se referia diretamente à questão no seu título de capa “Povo espera um milagre”. Já a revista Afinal do dia 9 do mesmo mês intitulava-se “Só um milagre poderia salvá-lo. Jorge Neves”.

Partindo apenas do programa, nesse sentido, é possível acreditar que uma espécie de “ecumenismo natural” marcaria o povo brasileiro, algo que complementaria a visão mais geral de uma população fraterna e sem contradições. É nessa medida que podemos compreender a narração feita por Sérgio Chapelain do momento seguinte à operação de Tancredo Neves: “O país fica preocupado e se une numa grande vigília, uma vigília de orações. Rezas do Brasil de todos os credos, de todas as cores, de todas as idades”. Fica clara nesse sentido a projeção da imagem de uma nação sem conflitos, inclusive no plano racial e entre as pessoas de diferentes faixas etárias, mas deixemos para aprofundar essa questão mais adiante.

Por ora, nos interessa ressaltar a concepção de que uma comunhão religiosa tomou conta do país. Nesse sentido, pouco depois da cena mencionada, são exibidas imagens de diferentes segmentos religiosos e de suas orações em favor da saúde de Tancredo Neves. Em Salvador, aparece uma mãe de santo, a Mãe Laurinda, com uma foto do presidente nas mãos e rogando a Oxalá que o fizesse “reagir com força, com o espírito digno, forte, para trabalhar”. Em São Paulo, são mostrados um grupo de umbandistas rezando e, numa praça do Rio de Janeiro, o pastor evangélico Luiz Barcelos aparece pregando, dizendo que foi Deus que escolheu Tancredo Neves, logo, nada poderia abalar o presidente. A seguir, exibem-se as imagens de um conjunto de senhoras recitando um sutra budista em favor de Tancredo Neves. São mostrados ainda os instantes de uma missa na Arquidiocese de São Paulo, de pessoas desesperadas, com as mãos nas cabeças, chorando e rezando na Igreja Matriz do Pilar, em São João del-Rei, e de orações no interior da Catedral de Brasília. Para fechar o quadro, Sérgio Chapelain destaca, no mesmo sentido do que vínhamos afirmando: “O povo brasileiro sofreu e rezou. Rezou ainda mais quando Dr. Tancredo, no Instituto do Coração, viveu outro momento do seu martírio”.

Na verdade, a representação de uma sociedade na qual diversas práticas religiosas voltavam-se harmonicamente para a saúde de Tancredo Neves pode ser percebida como um complemento da imagem mais geral que o programa fazia da sociedade brasileira. Terra sem conflitos, o país era apresentado como uma nação cujo “povo”, desde o começo da doença, agiu de forma solidária, cordial e amiga em relação ao presidente: “O povo brasileiro foi amigo e carinhoso desde o começo. Logo depois da primeira operação, o movimento no Hospital de Base de Brasília mostrava o desejo que todos tinham de confortar, de animar o presidente”. Complementada pelas imagens de pessoas empunhando faixas em favor da recuperação de Tancredo Neves, essa afirmação, narrada por Sérgio Chapelain, estava afinada com uma difundida representação da coletividade que perpassou fortemente aquela conjuntura, qual seja, a de uma população fraterna, permeada intensamente por um sentimento cristão de solidariedade com o próximo. Nesse caso, portanto, ela se mostrava em uníssono com os pronunciamentos de lideranças católicas feitas durante o programa, parecendo dar conta de um sentimento mais amplo de identificação da sociedade brasileira. Entrevistado por Carlos Nascimento em frente ao Instituto do Coração, o secretário geral da CNBB, D. Luciano Mendes de Almeida, mencionava a necessidade de “sermos cada vez mais unidos, unidos como fomos nestes dias, numa expressão forte de fé, de confiança em Deus e num desejo de caminharmos assim para a transformação do nosso país num país que seja

cada vez mais unido, amigo”. Era a tônica também, num certo sentido, do pronunciamento de D. Evaristo Arns, cardeal-bispo de São Paulo:

Durante os 38 a 39 dias do martírio do presidente Tancredo Neves, o Brasil inteiro se transformou num templo de preces e num lugar de união de todo o povo brasileiro (...). Ele ressuscita no coração de cada brasileiro, nos transmitindo a sua missão, o seu compromisso, de transformar nossa pátria numa grande fraternidade, onde todos colaboram e onde cada qual olha para o presidente e diz: “o que ele fez, eu quero fazer”.

Um outro elemento dessa composição imagética e discursiva, que apresentava efetivamente uma certa representação do país e daquilo que supostamente caracterizaria o seu povo, era o sentimento de um sofrimento em comum, algo que marcaria os brasileiros, talvez, para além do próprio “episódio Tancredo”. Nesse sentido, podemos compreender, ao longo de todo o programa, não apenas as imagens de pessoas chorando ou rezando em desespero, mas a fácil identificação de que essas pessoas conformavam as camadas populares, os setores mais claramente excluídos das riquezas do país. Eram essas pessoas, acima de tudo, então, que rezavam e sofriam com o presidente. Num sentido mais amplo, por sua vez, toda a nação parecia conjugar um passado comum de espoliação, de desacertos políticos ou de infelicidades providenciais. Sem dúvida, vivia-se um momento de saída do regime militar, marcado pela violência policial e pelo desmantelamento das instituições, o que aumentava as expectativas e as incertezas políticas. Entretanto, a evocação de um sofrimento compartilhado parecia ultrapassar essa lembrança do período autoritário, o qual permaneceu pouquíssimo referido no programa. Na verdade, ambas as representações da coletividade, expressas nas imagens de uma sociedade fraterna, sem conflitos e, de outro lado, na concepção de um sentimento comum de sofrimento que a caracterizaria, nos remetem para a identificação feita entre a figura de Tancredo Neves e a própria nação brasileira.

É interessante notar, nesse sentido, a convergência de diversos discursos que perpassavam o programa e que, para além da heroicização do personagem Tancredo Neves, associavam sua imagem a um suposto modo de ser do brasileiro. Assim, no texto narrado por Sérgio Chapelain, o presidente surgia como “alguém que sintetizava os sentimentos dos brasileiros”, “alguém com grandeza comparável ao tamanho do Brasil”. A ideia de uma semelhança dos seus sentimentos com os dos brasileiros, por outro lado, aparece também na narração de um verso do poeta Afonso Romano de Sant’Anna (feita por Fábio Peres) que, referindo-se a Tancredo, destacava que “o povo brasileiro e o seu são um só coração”. Já o governador de São Paulo, Franco Montoro, afirmava que “Tancredo Neves é o símbolo da identidade nacional” e que sua luta encarnava “o sofrimento, a resistência e a unidade do povo brasileiro”.²³ De fato, a referência aos sentimentos dos brasileiros presentes em Tancredo Neves nos remetem para as representações de um povo sofrido, cordial, fraterno, unido, que já mencionamos. Nesse caso, o presidente encarnaria, de modo exemplar, essa

²³ Pronunciamento do governador de São Paulo exibido em cadeia nacional e já referido.

espécie de brasilidade: carinhoso, companheiro e, mais do que qualquer outro, sofredor, martirizado. Fechava-se, então, o ciclo da associação da sua imagem àquela da nação, sem dúvida já mobilizada antes do dia 21 de abril, mas cuja sua morte tornava quase que uma evidência inelutável, pois ela trazia à tona, com muita força, uma representação que os brasileiros recorrentemente faziam de si mesmos: acometidos pelo destino, o sofrimento talvez seja um forte elemento de identificação, nesse caso.

Num sentido semelhante, a sintonia entre a figura de Tancredo Neves e do “ser brasileiro” aparecia também na convicção de que foi o presidente que acabou evidenciando aquilo que caracterizaria a “nossa gente”. Esse é o teor, por exemplo, da resposta do governador de Santa Catarina à pergunta de um repórter sobre a principal lição deixada por Tancredo: “Ele deixou a grande lição de compreensão do que é a nossa gente, com nossas fraquezas, mas com nosso grande destino”.²⁴ Já no depoimento de Alzira Vargas, talvez possamos vislumbrar a mobilização da palavra que, de algum modo, congrega em sua semântica os vários elementos identificados como característicos do “povo brasileiro”: a noção de “brasilidade”. Espécie de fundamento de nossa identidade, a palavra aparecia na fala de Alzira aos repórteres da Rede Globo, quando ela mencionava que Tancredo Neves “nos deu uma lição de brasilidade, e cada um de nós brasileiros temos agora o dever de manter acesa a chama que ele nos deixou”.

Dois outros quadros do programa podem ser vistos como exemplos dessas representações sobre Tancredo Neves e o povo brasileiro. O primeiro deles foi a leitura de um poema de Giuseppe Ghiaroni pelo comediante Chico Anysio. Mais do que qualquer outra homenagem a Tancredo, ela acabava por sintetizar vários dos elementos que viemos ressaltando:

Hoje eu canto uma cantiga que parte do coração com uma ternura imensa / Cantiga para Tancredo, que nos libertou do medo, que nos salvou da descrença / Éramos tão sofredores, tão grandes as nossas dores e as alegrias tão breves / Na própria terra em degredo, até que veio Tancredo, Tancredo de Almeida Neves (...) Como ovelhas sem pastor e crianças sem amor, já nem sonhávamos mais / Mas, eis que ao peso da cruz, vimos brilhar uma luz, vinda de Minas Gerais / Era a luz da liberdade, era a nossa identidade que encontrávamos de novo / Nem os ódios nos consomem num dia em que o povo é um homem e o homem é um povo (...) Tancredo ao ser presidente nos fez povo novamente, novamente uma nação / Deu-nos fé, fé brasileira, que é dom da terra mineira, São João del-Rei, a lembrança / A glória de uma cidade, é São João da Saudade, São Tancredo da Esperança!

De fato, o trecho destacado da poesia remete claramente para uma identificação entre a nação e Tancredo Neves, afinal, “a luz vinda de Minas Gerais” que o presidente representava “era nossa identidade”, assim como “o povo é um homem e o homem é um povo”. Sem ódios que nos consomem, assim como o conciliador Tancredo Neves, éramos também um povo sofredor: “tão grande eram nossas dores e as alegrias tão breves” até que

²⁴ O governador de Santa Catarina era Esperidião Amim naquele momento.

Tancredo aparecesse. Vivendo em nossa própria terra em degredo, por outro lado, precisávamos do São Tancredo da Esperança para dar-nos “fé brasileira”, reavivar nosso sentimento de identidade. Comparados a uma “ovelha sem pastor e crianças sem amor”, os brasileiros aparecem ainda como pueris ou infantilizados, necessitados de um guia que os liberte do “peso da cruz” que carregam.²⁵ Uma leitura semelhante, nesse sentido, pode ser feita de um outro quadro certamente bastante emocional do telejornal. Complementado por imagens igualmente fomentadoras dessa identidade, o canto do Hino Nacional por Fafá de Belém na parte final do programa é sem dúvida impactante.

Após a cantora afirmar em uma entrevista que o “nosso país é um grande país, com um grande povo e um grande futuro”, inicia-se o clipe musical do Hino Nacional. Por entre as recorrentes tomadas de câmera na cantora emocionada entoando o hino, são exibidas imagens de forte intensidade emocional: num primeiro momento, aparece a figura de Tancredo Neves discursando, seguida das imagens da bandeira nacional, hasteada e tremulando por alguns segundos. Pouco depois, veiculam-se imagens do sofrimento do povo e de construções que, de algum modo, simbolizariam algo tipicamente brasileiro. Uma mulher chorando, pessoas comuns em desespero, a Catedral de Brasília e o Congresso Nacional ao pôr do sol. Começa a entrar em cena então a parte mais emotiva do clipe: Dona Risoleta Neves com ar preocupado, o balançar do enorme sino da Igreja de São Francisco de Assis, uma mulher negra com uma criança no colo, o choro de uma senhora já idosa e um rosto de desesperança. Seguem-se pessoas orando à volta da imagem de Cristo, uma mão que segura um crucifixo, uma mulher com uma vela, uma outra ajoelhada rezando. A forte imagem de centenas de pessoas embaixo de uma enorme bandeira nacional em Brasília é exibida logo a seguir, para novamente serem mostradas pessoas desesperadas, um homem com as mãos na cabeça e uma senhora em prantos. Fechando o quadro, Tancredo Neves sorrindo e acenando para a população. E novamente a bandeira brasileira hasteada e a imagem de Fafá de Belém terminando de cantar emocionada.²⁶

A simples descrição do clipe, como se vê, permite perceber sua identificação com aquilo que viemos destacando. Aparecem nele todos aqueles elementos antes mencionados: o sofrimento do povo, o forte sentimento de identificação fomentado pela figura do líder

²⁵ Os trechos do poema que se referem a um povo que vivia em sua terra em degredo ou que sofria grandes dores poderiam ser interpretados como uma referência ao passado ditatorial recente do país. Entretanto, qualquer leitura do poema nesse sentido parece frágil se consideradas as próprias características do programa em que foi veiculado.

²⁶ A gravação do clipe com Fafá de Belém cantando o Hino Nacional tinha sido produzida para ser transmitida no dia da posse de Tancredo Neves, numa edição especial do programa Globo Repórter intitulada “Brasil do Meu Coração”. Dirigido por Diléa Frates, as imagens escolhidas para o programa traduziriam o clima de esperança na Nova República, com imagens de um povo alegre nas ruas mobilizando os símbolos nacionais. Com o adoecimento do presidente, o programa foi reeditado para ser transmitido pouco depois da sua morte, sendo o clima de festividade substituído por imagens que refletiam a dor e o sofrimento dos brasileiros. “O Hino do Brasil na voz emocionada de Fafá”. O Globo, Rio de Janeiro, 23 de abril de 1985.

Tancredo Neves, a imagem de pessoas que precisam de um guia para direcionar suas esperanças de mudança. Esse último tema, do povo que precisa de um guia, aliás, foi mobilizado durante todo o programa. Afirmarções como a feita por Sergio Chapelain, de que “imprensa, povo e família não sabiam o que fazer”, quando da internação de Tancredo Neves no Instituto do Coração, foram bastante recorrentes. Por outro lado, ela foi objeto de um outro quadro curioso do programa. Nele, a atriz Zilca Salaberry, fortemente associada à figura da “Vovó Benta” no imaginário nacional, contava uma fábula.²⁷ Era a história de um menino triste, que não tinha brinquedo. Uma fada aparece e dá-lhe um balão cheio de esperança. O menino fica feliz, veste uma “roupinha verde e amarela” e sai correndo para pegar o brinquedo. Entra no ar então um desenho poético de Chico Caruso, feito para ilustrar a história: uma criança vestida de verde e amarelo mobiliza um balão com o rosto de Tancredo Neves. Num determinado momento, o balão escapole da sua mão, voa e a criança começa a chorar. Finalmente, exibe-se por alguns segundos a imagem do balão subindo ao céu, até tornar-se uma estrela. Seria possível imagem mais clara da ingenuidade do povo brasileiro e da necessidade de um herói que trouxesse a felicidade em contraposição ao seu sofrimento?

A identificação entre Tancredo Neves e a nação, certamente, estava também relacionada com o papel conciliador atribuído à sua figura. A representação do político mineiro como conciliador por natureza, nesse sentido, foi fartamente explorada pelo programa. Logo após o apresentador Sérgio Chapelain mencionar que “o Brasil inteiro aprendeu com Tancredo o que é ser mineiro”, exibia-se uma frase sua que evidenciava suas convicções: “Ser mineiro é ser conciliador. Se não for conciliador, não é mineiro”. Para atestar o que era mencionado, portanto, recorria-se ao próprio discurso do personagem tratado: “ser moderado é ser assim como eu sou: descrente de radicalismos”, era outra frase de Tancredo Neves (que de fato se autodenominava de “centro-esquerda” e de “inspiração cristã”, como não deixou de ser evidenciado no programa). Nesse plano, a dimensão conciliadora da sua figura servia, sem dúvida, ao próprio processo de redemocratização da sociedade na forma pactuada conforme se deu o caso brasileiro. A “opção Tancredo Neves”, como se sabe, representava uma saída da ditadura militar sem grandes rupturas, pois tais rupturas poderiam fomentar radicalismos à direita e à esquerda do espectro político. O interessante, nesse sentido, é como as expectativas em torno das campanhas pelas eleições diretas foram sendo cada vez mais associadas a Tancredo Neves, que acabou passando a figurar como a única opção possível para uma mudança efetiva na sociedade brasileira. É nesse ponto, cada vez mais, que o papel ativo da sociedade na redemocratização brasileira, manifesto nas grandes mobilizações pelo voto direto, foi se mesclando à retomada de certos mitos da história nacional, conforme viemos destacando.

Nesse sentido, era possível, dentro do escopo do programa, a exibição de depoimentos de personalidades e atores políticos que, embora estivessem comprometidos com o regime autoritário no momento anterior, mobilizavam também um discurso em favor

²⁷ “Dona Benta”, ou “Vovó Benta”, como era chamada, era uma personagem do programa infantil de televisão Sítio do Pica-Pau Amarelo, uma adaptação da obra de Monteiro Lobato que foi exibido pela Rede Globo de Televisão entre março de 1977 e janeiro de 1986.

da conciliação nacional pela “via Tancredo Neves”. Certamente, para esses segmentos, a vitória de Tancredo tinha representado uma garantia contra qualquer “revanchismo” pelos crimes cometidos durante a ditadura militar, assim como contra o possível julgamento político e moral dos atos perpetrados (já que se apregoava o esquecimento, de fato, desse passado). Ao passo que o presidente das Organizações Globo, Roberto Marinho, afirmava não estar preparado para a morte “daquele que encarnou, mais do que qualquer outro brasileiro, a esperança de recuperação de nosso país”, o ex-ministro da Justiça do governo Geisel, Armando Falcão, destacava:

Precisamos não esquecer, em nenhum momento, que a grande mensagem de Tancredo foi da conciliação, e é pela conciliação, pelo acordo, é pela união entre os brasileiros que nós haveremos de seguir os caminhos da estabilidade, que é condição essencial para que a vida dos brasileiros melhore de padrão e os grandes problemas nacionais possam encontrar as soluções mais adequadas.²⁸

De fato, “o Brasil da concórdia”, para tomar uma expressão mobilizada durante o programa, traria muito mais garantia do que quaisquer mudanças radicais para os segmentos de algum modo comprometidos com o regime anterior. Afinal, conforme apresentado no programa, Tancredo Neves tinha sido o líder que guiou o país para a reconciliação, procurando transformá-lo à sua imagem e, assim, fazendo com que duas das representações que já mencionamos se complementassem. De um lado, a imagem do líder que, finalmente, guiaria o povo brasileiro. Bom, amigo, solidário, mas atormentado pelas intempéries impostas pelo seu sempre trágico destino, esse povo precisava, mais do que nunca, de um guia que sintetizasse e expressasse os seus sentimentos mais profundos. Era esse o papel atribuído a Tancredo: ele sabia, como nenhum outro, interpretar e lutar pelos anseios mais genuínos da população brasileira. Por outro lado, essa sua capacidade de capitalizar as aspirações da “nossa gente” era também excepcional porque natural: ela estava encarnada na sua figura conciliadora, não conflituosa. Assim, ambas as representações que viemos destacando, sobre a nação brasileira e sobre a figura de Tancredo Neves, se interpenetravam e se materializavam nessa imagem de um líder que é naturalmente o espelho do modo de ser do seu próprio povo. Cordial, solidário, avesso aos conflitos e martirizado: esse era Tancredo Neves. Amigo, naturalmente bom, conciliador e sofredor: esse era o povo brasileiro. Somente um líder que encarnasse essas características de modo tão substancial podia guiar a nação naquele momento difícil.

Impulsionando essas representações sobre o Brasil e o “ser brasileiro”, a morte de Tancredo Neves funcionava como um evento de forte conteúdo simbólico e que podia, de algum modo, redimir os brasileiros de quaisquer culpas pelas mazelas do país. Sem dúvida, sua heroização servia para se manterem acesos os ideais de liberdade e democracia associados à sua figura, em contraposição ao autoritarismo anterior. Numa outra dimensão,

²⁸ A nota de Roberto Marinho foi lida pelo apresentador Sérgio Chapelain durante o programa e o pronunciamento de Armando Falcão também foi exibido em cadeia nacional no mesmo telejornal.

entretanto, sua martirização remetia também para uma concepção de Brasil que ultrapassava a agenda de questões postas pela redemocratização. Auxiliando na projeção de uma imagem positiva da “nossa gente”, cujo contraponto eram os tenebrosos caprichos do destino que a acometia, o sofrimento e a martirização do presidente impulsionaram uma interpretação do país que reconciliava o brasileiro consigo mesmo e, desse modo, possuía uma força descomunal em termos de identificação coletiva. Momento de reelaboração dos nossos mitos, de refazer nossa história a partir da concepção de um passado e um futuro que nos une, a morte do presidente Tancredo Neves reatualizava nossa memória política nacional.

Considerações finais: algumas questões para aprofundamento

A análise da projeção de uma identidade nacional a partir da morte de Tancredo Neves nos permite recolocar algumas das questões que esboçamos na primeira parte deste artigo. Relacionando-se à problemática das formas de construção da memória nacional na história recente, sua análise permite pensar como determinadas tradições, mitos e ideologias que integram as culturas políticas da sociedade brasileira foram mobilizados naquela conjuntura, conformando uma certa percepção daquilo que constituiria a própria nacionalidade.²⁹ Sua análise, nesse sentido, não deve se amparar na convicção de que a mobilização dos símbolos nacionais pelos setores envolvidos com a democratização do país via “conciliação nacional” explica toda a complexidade do evento, não obstante tal aspecto não possa ser desconsiderado. Para além dele, um movimento de introspecção coletiva sobre os fundamentos da identidade nacional foi produzido, amparado em um arsenal simbólico gestado na própria trajetória do país. Mesclando tradições, mitos e ideologias, tal construção simbólica foi levada ao paroxismo pela forte emotividade causada pela morte do presidente, acontecimento que naquele momento mesmo foi percebido como um dos maiores dramas da história brasileira das últimas décadas.

É importante destacar, além disso, que as próprias características da forma de comunicação televisiva são importantes para a compreensão do fenômeno. As técnicas modernas do audiovisual se coadunam substancialmente com as peculiaridades de eventos como a morte de figuras ilustres ou personagens de grande projeção nacional, fornecendo elementos que permitem uma construção relativamente fácil de imagens com forte apelo na opinião pública (JULLIARD, 1999: 53).³⁰ Nesse mesmo sentido, é de se considerar a construção, propiciada pela mídia, da repercussão da morte de Tancredo Neves num “evento em si”, talvez tão importante quanto o próprio acontecimento e, sem dúvida, forte fomentadora (numa espécie de efeito de mão-dupla) da comoção nacional produzida naquele momento. Entretanto, é impossível aprofundarmos aqui todos esses aspectos. Numa análise mais pormenorizada, sua consideração seria importante para uma discussão

²⁹ A ideia de que mitos, tradições e ideologias são fenômenos que conformam as culturas políticas de uma sociedade foi desenvolvida por Ângela de Castro Gomes (2005: 21-44).

³⁰ Para o autor, por exemplo, a televisão “é naturalmente necrófila”.

mais detida dos impactos que eles tiveram sobre o modo como aquela experiência foi vivenciada: é o caso, por exemplo, da própria antecipação do evento pela mídia que, lido de antemão como um “fato histórico”, já se constitui a priori como um “natimorto” ou um “lugar de memória” (no caso, a morte do presidente eleito);³¹ ou ainda, da experiência particular de transferência do público (os sentimentos nacionais fomentados pelos funerais de Tancredo Neves) para o espaço doméstico do privado que a televisão enseja.³² Mais uma vez, a questão faz retornar à problemática das formas de reconstrução da memória política nacional na história brasileira recente. Momentos de reescrever a biografia do morto ilustre e a própria história da nação, as conjunturas da morte e dos funerais de um presidente podem servir como recursos metodológicos importantes para se compreender como se constroem tais narrativas.

Por outro lado, a análise que propomos nos permite refletir sobre o papel do componente religioso para a compreensão dos eventos da história política brasileira das últimas décadas. Para além de uma perspectiva que vê o contemporâneo como completamente secularizado e desritualizado, remetendo os estudos do período a um reconcionado argumento da perda do simbólico (ou a uma suposta emancipação dos grilhões de uma memória nacional, como parece acreditar Pierre Nora), é necessário apontar para a necessidade do estabelecimento de novos marcos de abordagem do fenômeno. Afinal, estamos nos referindo a uma sociedade cujos meios midiáticos, sobretudo televisivos, intervêm fortemente nas formas de atualização das versões existentes de uma memória política nacional.³³ Se a proliferação de memórias tende a gerar o esquecimento (como se tem destacado nos estudos sobre a memória dos regimes traumáticos do século XX); se a superposição de imagens e o aceleração do ritmo cotidiano tendem a tornar tudo efêmero; como compreender, nessas novas bases, a intensa projeção de um forte sentimento de identificação nacional, construído em torno da heroização e da santificação de um determinado personagem, cujos supostos traços característicos de sua personalidade foram identificados àquilo que mais profundamente nos caracterizaria como brasileiros? Em meados dos anos 1980, Tancredo Neves foi fartamente representado não apenas como um

³¹ As expressões são do conhecido texto de Pierre Nora (NORA, 1993). Perspectiva interessante sobre a antecipação do acontecimento em um tema conexo poder ser obtida no texto de Anne Rasmussen (RASMUSSEN, 1999).

³² Aprofundaremos a discussão sobre esta e outras questões na tese de doutorado que estamos desenvolvendo sobre o assunto. Alguns autores já trataram do tema ou de questões semelhantes (DAYAN; KATZ, 1999; MESQUITA, 1993).

³³ Retomamos aqui a discussão anteriormente travada, na qual contrapomos perspectivas como a de Pierre Nora àquela de David Kertzer. No que concerne ao papel da mídia, vale destacar o quanto ela ocupa um papel fundamental na análise de Andreas Huyssen. Segundo sua concepção, as mudanças nas formas de transmissão de memórias do pós-1970 direcionam as sociedades para formas diferenciadas de experimentação do tempo histórico, estabelecendo novas relações com o passado e o futuro (HUYSEN, 2000). Para uma discussão sobre a questão da temporalidade no plano da memória, vista como um dispositivo bifronte (uma ação do presente que remete sempre a uma retrospectiva em direção ao passado e uma projeção de futuro), ver o estudo de Fernando Catroga (CATROGA, 2001).

personagem heróico importante a comandar os destinos do país, mas como a encarnação da própria nação, a conjugação num ser de carne e osso de nossa suposta “brasilidade”, essa mescla complexa de tradições, mitos, ideologias e traços de nossas culturas políticas que foram ressignificados à luz dos diversos elementos que configuravam aquela conjuntura histórica.

Como já é sabido, existem várias formas de manifestação das culturas políticas que compõem uma determinada sociedade. A constituição de uma determinada versão da história do país é uma delas. Em certas ocasiões históricas, determinados mitos e tradições conformados a partir de complexos processos que mesclam a capacidade inventiva dos atores sociais (como acontece, por exemplo, na invenção de uma ideologia) com outras variantes e acomodações históricas que estão para além da consciência dos indivíduos, podem ocasionar no direcionamento de complexos de ideias e significados diversos em uma direção mais ou menos unívoca, gerando uma espécie de chave de leitura da história nacional. Frágil na sua constituição, pois geradas a partir de fenômenos em certa medida ocasionais, tais interpretações da história nacional, por outro lado, podem adquirir uma forte carga simbólica, servindo à construção de narrativas que conformam identidades coletivas e, no mesmo passo, mobilizam para uma certa forma de agir no mundo.³⁴ Foi a partir dessas complexas variantes, que vimos se fortalecer e ganhar uma enorme força explicativa a crença na existência uma espécie de brasilidade, conformando uma tópica capaz de fazer conjugarem-se sentidos e significados muitas vezes tensos e contraditórios numa possível leitura da história do país, certamente com uma força simbólica poucas vezes percebida na constituição do país como uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2005).

Nesse sentido, em torno dessa releitura de uma suposta brasilidade conformaram-se mitos há muito consagrados dentro do contexto nacional. Para conjugá-los de forma solidificada, a leitura genérica de um passado comum e da forma peculiar de lidar com o sentido supostamente intrínseco à nossa história: a convicção de que somos uma nação cujo povo se conformou destinado ao sofrimento; a concepção, ambígua mas complementar, de que aprendemos a lidar com tais desígnios do “nosso modo”, qual seja, um modo “festivo”, que resvala também para a crença em nossas supostas características solidárias e cordiais. A essa construção narrativa, portanto, se assomam diversos outros componentes não menos tensos e contraditórios: a noção de uma pátria sem conflitos, sempre lembrada a partir da forte construção mítica da noção de “democracia racial”, mas também fomentadora da interpretação da história do país como incruenta ou da ausência de oposições no campo religioso e entre as diferentes gerações. Esse tipo de leitura do que seria “a nossa gente”, por exemplo, fundamentou a ideia de uma harmonia entre setores de “cores, credos e idades” diferentes que caracterizaria a nação, conforme procuramos discutir em relação ao programa transmitido pela Rede Globo no dia da morte de Tancredo Neves (tese que não se chocou nem mesmo com a convicção de que o Brasil é um país majoritariamente e culturalmente católico).

³⁴ Acreditamos que os fenômenos do campo das representações e do imaginário não somente conformam maneiras de percepção do mundo, mas também levam à ação, conforme defendem alguns autores que já refletiram sobre a questão (ver, entre outros, GIRARDET, 1987; BACZKO, 1985).

Bibliografia:

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

ALMEIDA, Adjovanes Thadeu Silva de. *O regime militar em festa: o sesquicentenário da independência do Brasil (1972)*. Tese de Doutorado. PPGHIS/IFCS/UFRJ, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 2005.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5, Antropos – Homem. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 296-332.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. As “tradições nacionais” e o ritual das festas cívicas. In: PINSKY, Jaime. *O ensino da história e a criação do fato*. São Paulo: Contexto, 1988, p. 43-72.

CARDOSO, Ângela Miranda. Ritual: princípio, meio e fim. Do sentido do estudo das cerimônias de entronização brasileiras. In: JANCSÓ, István. *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo: HUCITEC/UNIJUI/FAPESP, 2003, p. 549-602.

CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto Ed., 2001.

CHAMON, Carla Simone. *Festejos imperiais: festas cívicas em Minas Gerais (1815-1845)*. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002.

CHIRIO, Maud. *Une nouvelle écriture du destin national*. La commémoration de l'Indépendance du Brésil sous la dictature militaire (1964-1985). Maitrise, Pascal Ory, Université Paris 1, 2001.

DAYAN, Daniel; KATZ, Elihu. *História em directo. Os acontecimentos mediáticos na televisão*. Coimbra: Minerva, 1999.

ENDERS, Armelle. “Les lieux de mémoire”, dez anos depois. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, vol. 6, n. 11, p. 128-137, 1993.

FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginação social no Brasil*.

Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GOMES, Angela de Castro. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, M. F. B.; GOUVÊA, M. de F. S. *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2005, p. 21-44.

GONÇALVES, João Felipe. Enterrando Rui Barbosa: um estudo de caso da construção fúnebre de heróis nacionais na Primeira República. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, vol. 14, n. 25, p. 135-61, 2000.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTOG, François. Tempo e História: “Como escrever a história da França hoje?”. *História Social. Revista do Programa de Pós-graduação em História da Unicamp*. Campinas: Unicamp, n. 3, p. 127-154, 1996.

_____. *Régimes d'historicité*. Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2003.

HEYMANN, Luciana Quillet. O *devoir de mémoire* na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos. In: GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Direitos e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro, FGV, 2007.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa: cultura e sociedade na América portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2001.

JULLIARD, Jacques (Dir.). *La mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*. Paris: Gallimard, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KERTZER, David I. *Ritual, politics and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.

KRAAY, Hendrik. Definindo nação e Estado: rituais cívicos na Bahia pós-Independência (1823-1850). *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 63-90, set. 2001.

MENDONÇA, Daniel de. *Tancredo Neves*. Da distensão à Nova República. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

MESQUITA, Mário. O performativo cerimonial. Da praça pública à televisão. *Revista de História das Idéias (dossiê Rituais e Cerimônias)*, Instituto de História e Teoria das Ideias da

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, vol. 15, 1993, p. 599-633.

NETO, Antonio Fausto. *O corpo falado: a doença e morte de Tancredo Neves nas revistas semanais brasileiras*. Belo Horizonte: PUC/FUMARC, 1989.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. *Projeto História 10*. Revista do Programa de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC/SP, São Paulo, n. 10, dez. 1993, p. 7-28.

OZOUF, Mona. A Festa sob a Revolução Francesa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980, p. 216-32.

PARADA, Maurício. *Educando corpos e criando a nação: cerimônias cívicas e práticas disciplinares no Estado Novo*. Tese de Doutorado. PPGHIS/IFCS/UFRJ, 2003.

PRIORE, Mary del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RASMUSSEN, Anne. *La mort annoncée de François Mitterrand*. In: JULLIARD, Jacques (Dir.). *La mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*. Paris: Gallimard, 1999, p. 61-79.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RIVIÈRE, Claude. *As liturgias políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1997.

ROUSSO, Henry. Les dilemmes d'une mémoire européenne, p. 8. Texto retirado do site <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Rouso-3-2004>. (Tradução livre)

_____. *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*. Paris: Gallimard, 2001.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*. Cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

SILVA, Helenice Rodrigues da. "Rememoração" /comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 44, p. 425-438, 2002.

SIMAS, Luiz Antônio. *Florianópolis e o mito de Salvador da República Brasileira*.

Dissertação de Mestrado. PPGHIS/IFCS/UFRJ, 1994.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.