

PASSADOS PRIVADOS, OU PRIVADOS DO PASSADO? NOSTALGIA, IN-DIFERENÇA E AS COMEMORAÇÕES DO SETE DE SETEMBRO BRASILEIRO

Andre de Lemos Freixo

Resumo: Proponho pensar como funciona, que tipo de elementos são deslocados, apagados ou focalizados e, acima de tudo, que tipo de figurações são apresentadas nas celebrações oficiais (públicas) do passado brasileiro, em geral, e em particular, no discurso oficial das comemorações do Dia da Independência do Brasil (7 de setembro de 1822). Que estética é mobilizada quando o passado “brasileiro” aparece em público (oficialmente)? Argumento que esse conjunto de figurações permite identificar o que eu chamo de “estética do brasileiro”: promover uma consciência nacional (e histórica) *in-diferente* e etnocêntrica. A poderosa imaginação histórica mobilizada quando se trata de performances do passado brasileiro recicla anualmente os elementos estereotipados nessa estética, acionados por uma cultura histórica modernista que não lança novos e promissores futuros, mas a celebração pública de um formato específico de nostalgia.

Palavras-chave: História Pública, nostalgia, dia da Independência do Brasil, ética.

Private past, or deprived of the past? Nostalgia, in-difference and commemorations of the Brazilian September Seven

Abstract: I propose to address how, what kind of elements are displaced, erased or focused, and above all what kind of figurations are presented in the official (public) celebrations of the Brazilian past, in general, and in particular, in the official commemorations of Brazilian's Independence Day (September 7th, 1822). Which kind of aesthetic is mobilized when the Brazilian “past” shows up publicly (and officially)? I argue that this set of figurations allows us to identify what I call the “Brazilian's aesthetic”: to promote an in-different and ethnocentric national (and historical) consciousness. The powerful historical imagination mobilized in Brazilian past performances recycle annually the stereotyped elements of this aesthetics, triggered by a modernist historical culture that does not throw new and promising futures, but a public celebration of a specific format of nostalgia.

Keywords: Public History, nostalgia, Brazilian Independence Day (Brazilian day), ethics.

¿Pasados privados, o privados del pasado? Nostalgia, in-diferencia y las conmemoraciones del siete de septiembre brasileño

Resumen: Propongo pensar cómo funciona, qué tipo de elementos son desplazados, apagados o focalizados y, sobre todo, qué tipo de figuraciones se presentan en las conmemoraciones (oficiales) del pasado brasileño, en general, y en particular, en el discurso oficial de las conmemoraciones del Día de la Independencia de Brasil (7 de septiembre de 1822). ¿Qué estética es movilizada cuando el pasado “brasileño” aparece en público (oficialmente)? Argumento que ese conjunto de figuraciones permite identificar lo que llamo “estética del brasileño”: promover una conciencia nacional (e histórica) *in-diferente* y etnocéntrica. La poderosa imaginación histórica movilizada cuando se trata de performances del pasado brasileño recicla anualmente los elementos estereotipados en esta estética, accionados por una cultura histórica modernista que no lanzan nuevos y prometedores futuros, sino la celebración pública de un formato específico de nostalgia.

Palabras clave: Historia Pública, nostalgia, día de la Independencia de Brasil, ética.

Introdução

Thanks to CD-ROM technology and, before that, audio and video reproduction, nostalgia no longer has to rely on individual memory or desire: it can be fed forever by quick access to an infinitely recyclable past. (Linda Hutcheon)

Anualmente, todo dia sete de setembro o Brasil pára para celebrar a triunfal vitória do brasileiro como unidade emancipada territorial e politicamente de Portugal. Em uma pesquisa rápida pela data comemorativa do sete de setembro brasileiro através de motores de busca na internet (em inícios de 2019), os principais resultados obtidos vieram da Wikipédia, sites educativos/escolares, ou páginas

dedicadas a conteúdo histórico referente à História Geral e/ou História do Brasil¹. Neles, destacam-se alguns lugares comuns como a independência política de 1822 ter sido o mais importante evento histórico brasileiro, no qual misturam-se referências a *best-sellers* de jornalistas, a outros sites e revistas, algumas de história, assim como artigos e livros de historiadores profissionais. A busca por imagens associadas ao Dia da Independência, igualmente, reproduz clichês presentes no imaginário histórico nacional: imagens em verde e amarelo tomam conta da tela do monitor. Além destas, as conhecidas pinturas históricas de François-René Moreau “A proclamação da independência” (1844) e de Pedro Américo, “Independência ou Morte” (1888), também aparecem com recorrência. Muitas imagens de crianças com suas bandeirinhas brasileiras, assim como paradas e desfiles cívico-militares, esquadrilhas da fumaça, bandas marciais, os dragões da república, quadrinhos e personagens populares de desenhos infantis também se destacam nas reciclagens atualizadas pelas comemorações. Mas... O que, exatamente, é comemorado anualmente no dia sete de setembro?

O objetivo deste ensaio é analisar a dinâmica da imaginação histórica por trás da ideia de brasileiro encenada nas comemorações oficiais do Dia da Independência do Brasil, com particular atenção ao fenômeno da nostalgia. Apresento a seguir algumas versões das comemorações desta data, que reconfiguram e atualizam elementos presentes num imaginário a respeito do brasileiro celebrado nas mesmas. O que me interessa aqui é precisamente a circulação pública de figurações deste brasileiro no contexto das comemorações oficiais do sete de setembro. Como se comemora essa data e o que ela promove ou estimula na arena pública? Que performances e encenações públicas destas figurações históricas ganham destaque e como isso contribui na reciclagem de certa estética do brasileiro? Proponho, portanto, uma complexificação do entendimento das relações entre imaginários históricos e cultura histórica numa rede quase infinita de reciclagens de parcelas do conhecimento histórico quando elas acontecem na esfera pública.

Não é segredo algum que aquilo que hoje chamamos Brasil, e a América Latina de modo mais amplo, é um produto da colonização europeia (CASANOVA, 2002). Ou seja, aquilo que convencionalmente chamamos de Brasil (um país, uma nação, uma sociedade, uma cultura etc.) é o resultado simbólico e material (objetivo) de séculos de disputas e guerras de conquista territorial, de genocídios de populações originárias, imigrações voluntárias e forçadas (escravos africanos), da exploração inconsequente de recursos naturais e humanos, da consolidação de propriedades da metrópole portuguesa que, eventualmente, passou às mãos de uma aristocracia luso-brasileira e oligarquias familiares de latifundiários escravocratas reinóis e maçons. Assim, partindo do pressuposto de Sanjay Seth de que a história é um código específico da memória cultural ocidental (um código discursivo composto por e para um universo ideológico imperialista), posteriormente apropriado pelas ex-colônias, podemos dizer que a história brasileira se funda sobre uma lógica que hierarquiza (e objetifica) as demais formas de ser, viver e narrar o tempo (e o passado) a partir de um paradigma etnocêntrico?²

¹ Uma busca no site da Agência EBC (Empresa Brasil de Comunicação) permite ver basicamente todas as imagens, vídeos e reportagens deste canal sobre as comemorações oficiais do 7 de setembro no Brasil, entre 2003 e 2014. Disponível em: <http://busca.etc.com.br/sites/agenciabrasil/nodes?end_date=15%2F02%2F2019&page=10&per_page=100&q=7+de+setembro&start_date=01%2F01%2F1930&types%5B%5D=foto>. Acesso em: 15 fev. 2019.

² “Não estou afirmando, ao contrário do que frequentemente imaginam os historiadores, e do que é comumente ensinado nos departamentos de história das universidades, que o ‘fato’ da história leva (em sociedades

Não sendo o único modo de relacionar passado, presente e futuro, a história impõe-se, muitas vezes (e de diversas formas), como tal na esfera pública. Quando tratamos de comemorações públicas, em particular as datas do calendário cívico oficial, estamos lidando com a mobilização de um imaginário histórico moderno e ocidental muito tradicional – ainda marcado pelas convenções do pensamento histórico oitocentista. No contexto social que convencionamos chamar de brasileiro, sem dúvida, o código história é muito presente no cotidiano da vasta maioria da população de diferentes maneiras, produzindo diferentes movimentos e sentidos.

Sendo assim, no caso específico das comemorações oficiais (públicas) do sete de setembro, proponho identificar: 1) a marca indelével da colonialidade³; e 2) o problema da nostalgia⁴. Acredito que a comemoração pública oficial do sete de setembro brasileiro evidencie os elementos gerais do código ocidental moderno (história) mais do que materialize apenas uma memória nacional (inventada), um lugar de memória ou uma data importante da história do Brasil (Cf. MOTTA, 1992). Como espaço de recordação, ela não desperta ou aciona memórias, mas permite pensar os desafios éticos nas performances e comemorações do passado na esfera pública diante de um código discursivo (salvo honrosas exceções) pouco adaptado para a inclusão não normativa (alteridade). Não é a sua dimensão inventada que me interessa aqui. Trata-se de identificar a permanência do modelo histórico ocidental clássico (moldado sob o sinete da colonialidade) na comemoração oficial um universo de sentido (imaginários) e os desafios éticos e políticos que este desperta na arena pública.

As comemorações do sete de setembro (mas não apenas) reciclam o arcabouço conceitual e discursivo da colonialidade presente no imaginário histórico desse brasileiro idealizado como *télos* de uma integração nacional conquistada em 1822: pretensa unidade etnocêntrica (o “Homem” racional moderno), sensibilidade histórica estruturada a partir do direito privado, linearidade de um tempo

suficientemente alfabetizadas e ‘desenvolvidas’) à escrita da história e ao historicismo. Viver na história, e desejar escrevê-la, não é um postulado antropológico universal (e, de modo muito mais enfático, não se enraíza em uma experiência existencial do tempo); ao invés disso, é a maneira específica de conceber o mundo e estar nele, ao mesmo tempo uma tradição de raciocínio, um jeito de ser e uma prática específica da subjetividade. A emergência dessa orientação rumo ao passado e à essência do ser é específica a certos povos (sociedades, classes), e não de outros. Está conectada a alguns fenômenos – a emergência do Estado-Nação moderno, ‘progresso’, racionalidade científica – e não a outros, contra os quais ela pode até mesmo se definir (magia, deuses). O fato é que ela é um código, e que portanto outros códigos são possíveis, é obscurecido pelo fato de que a história presume e ajuda a garantir a ideia de Homem. Esse humanismo ancora a noção de que há apenas um único Homem, mas há muitas histórias a seu respeito” (SETH, 2013, p.185).

³ Aníbal Quijano definiu colonialidade como padrão de poder e classificação social básica (e de pretensões universalistas) das populações do planeta no auge do período do imperialismo colonial europeu em torno de ideias como “raça”. Sua potência classificatória moldou-se junto dos poderes econômicos e jurídicos em jogo durante a expansão colonial, criando hierarquias sociais baseadas nela (portanto, hierarquias “racistas”), que se desenvolveram conjuntamente às Américas, a Europa moderna e o capitalismo. Expressão da dominação colonial, foram impostas sobre quase toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. No atual padrão mundial de poder, a colonialidade pode ser identificada em todas as áreas de existência social e constitui uma das mais abrangentes e eficientes formas de dominação política, social, cultural, material e intersubjetiva (QUIJANO, 2002, p. 1).

⁴ Segundo Svetlana Boym, a nostalgia moderna pode ser compreendida como um “sintoma de época”, uma forma de sensibilidade histórica que possui, ao menos, três dimensões: 1) a nostalgia não é anti-moderna, ou oposta à modernidade, mas sim coetânea a ela e seus imperativos, sem ser submissa aos seus imperativos; 2) A nostalgia é o resultado de uma compreensão do tempo e do espaço que tensiona o local com o universal. Esta dimensão é a que relaciono ao problema da colonialidade na segunda parte deste ensaio. No caso, a nostalgia pode assumir as cores de uma resistência contra a irreversibilidade do tempo histórico ocidental modernista, no qual o tempo da história e do progresso universalistas impera soberanamente sobre os demais; 3) nem sempre a nostalgia é só retrospectiva (como no caso da melancolia), ela pode ser igualmente prospectiva. As fantasias sobre o passado, determinadas pelas necessidades/agruras do presente, também têm um impacto direto nas possibilidades de futuro de uma sociedade (BOYM, 2017, p.153-154; FREIXO, ABREU, MATA, 2017, p.138-141).

representado como progressivo e irreversível, no qual o sentido do humano e do nacional figuram como finalidades, monumentalizando a triunfante vitória do brasileiro como destino de um processo de autonomia nacional moderna perseguida desde o século XIX. Mas que brasileiro seria esse?

A estética do brasileiro: quem são os(as) brasileiros(as) quando se comemora o Sete de Setembro?

O clima de otimismo modernizante pós-Proclamação da República foi surpreendido pelo massacre de Canudos (1896-1897), noticiado nas páginas de “Os Sertões”, em que o Brasil profundo emergiu como realidade desconhecida ou ignorada pelo litoral (CUNHA, 2000). O espelho moderno se fraturou pela primeira vez num conflito sangrento. As enormes diferenças regionais, sociais e humanas mostraram que a população brasileira não seria a unidade cultural e étnica pressuposta pela elite letrada oitocentista da *Belle Époque*. Além de Euclides da Cunha, autores como João Capistrano de Abreu foram centrais para evidenciar os problemas de uma sociedade que seria unidade apenas em parte: território, língua portuguesa e religiosidade cristã (mesmo enormemente sincrética); mas integralmente fragmentada em todo restante, sem elos de solidariedade mútua, ou uma rotina comum (ABREU, 1934, p. 214-240).

Os debates da época concentravam-se sobre temas como pureza ou miscigenação racial, o caráter do brasileiro, as relações do racismo científico e da eugenia com estudos sobre a sociedade, a psicologia, a criminalidade, a saúde pública e mesmo o lugar e as práticas adequadas ao feminino (SOHIET, 2001). A paulatina necessidade de positivação de certa noção de brasileiro, como algo que vibrasse dentro de uma frequência de normalidade, tornou-se pauta de agendas políticas concretas (SCHWARCZ, 1993). A redefinição do passado e da história do Brasil participam deste processo de definição dos projetos de Brasil como nação moderna (GOMES, 1996). No que se refere a esse presente, o passado assumiu centralidade nos chamados estudos brasileiros. As imagens e figurações dos vultos que povoaram esse passado seguem o universo de valores nobiliárquicos, valores familiares patriarcais e cristãos.

Em 1922, enormes comemorações para o centenário da independência foram programadas. Segundo o estudo de Marly Motta, trata-se de um ano paradigmático no sentido de redefinir os rumos e projetos de uma consciência nacional brasileira. A celebração do centenário de 1822 foi, assim, caracterizado pela autora como um lugar de memória republicano. Trata-se de um presente que aciona a comemoração do passado como mecanismo de estabelecer o lugar do Brasil-nação no século XX. Para tanto, a imediata produção imagética de uma capital federal modernizada fez-se urgente em 1922. A cabeça da nação e seu cartão-postal estariam devidamente representados como um marco do progresso desde 1822. A mobilização de uma elite intelectual centrou-se sobre a “‘formação’ (e as perspectivas) da sociedade brasileira, reposicionando questões como a de uma identidade nacional e os problemas e questões que demandavam ‘salvação’” (MOTTA, 1992, p. 6-7).

Entre os rescaldos e frustrações da “república que não foi”, para dizer como José Murilo de Carvalho (CARVALHO, 1987), revisões, novos acordos e projetos emergiram diante dos dilemas de uma sociedade às voltas com mais de três séculos de escravidão recentemente abolida, desigualdades gritantes e um ímpeto modernizador de inspirações francesas e inglesas. A Prefeitura do, então, Distrito

Federal (Rio de Janeiro) elaborou um álbum ilustrado para celebrar o primeiro centenário da Independência do Brasil. Neste álbum, pode-se perceber efemérides de todo tipo às personagens históricas, associam-se às fotografias em preto e branco das ruas recentemente pavimentadas, automóveis, postes de iluminação pública e semáforos de trânsito entre os suntuosos edifícios e paisagens naturais da Paris dos trópicos que se desejava imortalizar ali. Pessoas vestidas da cabeça aos pés, mulheres de vestido longo, chapelões e sombrinhas, e homens de terno completo (ou fraque) e chapéu. Exemplos de uma civilização que imprimia suas marcas naquelas paragens. Mapas da cidade, imagens de fábricas de tecidos (para mostrar a industrialização), grandes igrejas e mosteiros, enormes propriedades e casas de particulares se misturam num álbum que reunia o passado e o presente do Rio de Janeiro, no intuito de mostrar ao mundo o longo caminho já trilhado, e garantir a certeza de se estar na rota certa (RIO DE JANEIRO, 1922): o caminho para a história das civilizações e grandes nações modernas do mundo.

Entre muitas outras obras produzidas para o centenário da nação, pode-se destacar o livro de Affonso d'E. Taunay "Grandes Vultos da Independência Brasileira". O livro celebra a Independência apresentando breves notas biográficas daqueles que teriam sido os protagonistas de tal feito. Trata-se de um quem é quem na Independência. Ele serve como índice dos nomes que foram homenageados nas principais ruas da Zona Sul e do Centro da Capital fluminense. Majoritariamente, a lista é composta por homens nobres, políticos, maçons, militares e religiosos (todos brancos), e apenas três mulheres: a Imperatriz Leopoldina, Joanna Angelica de Jesus (uma freira) e Maria Quitéria de Jesus Medeiros (filha de fazendeiro e soldado que pegou em armas em prol da causa emancipatória), personagem que segue os moldes de uma Joanna d'Arc da Independência brasileira (TAUNAY, 1922)⁵. Figuras da razão e civilização ocidentais. Agentes de transformação histórica, portanto.

As disputas por um passado que acomodasse as pretensões nacionalistas do presente se tornaram incontornáveis. A ação e discursos dedicados a definir os projetos de futuro do Brasil como nação moderna, em meio às redefinições geopolíticas que a Primeira Grande Guerra, havia se iniciado. A construção de um discurso nacional-desenvolvimentista em torno do brasileiro foi tópica desenvolvida ao longo das cinco primeiras décadas do século XX, em diferentes momentos e por diferentes caminhos. Ainda em 1922, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), o Conde de Afonso Celso nos oferece outro exemplo desse investimento no qual a Independência funcionava como alavanca para o presente em sua arquitetura do futuro nacional de grandiosidade ao qual o Brasil estaria destinado. Afonso Celso, também conhecido por seu livro "Porque me ufano de meu país" (FIGUEIREDO JÚNIOR, 1901) apresenta em sua conferência de abertura para o Congresso

⁵ Eis os nomes: D. Pedro I, José Bonifácio, Dona Leopoldina de Habsburgo, Joaquim Gonçalves Ledo, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada e Silva, Martim Francisco Ribeiro de Andrada, José Joaquim da Rocha, Frei Francisco de Santa Thereza de Jesus Sampaio (Frei Franciscano), Januário da Cunha Barbosa, José Clemente Pereira, Luiz Pereira da Nóbrega de Souza Coutinho, Domingos Alves Branco Muniz Barreto, Joaquim Xavier Curado (Conde de São João de Duas Barras), Hippolyto José da Costa, Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, Cypriano José Barata de Almeida, Diogo Antônio Feijó, José Lino Coutinho, Francisco de Paula Souza e Mello, Estevão Ribeiro de Rezende (Marquês de Valença), Felisberto Caldeira Brandt Pontes (Marquês de Barbacena), Lord Alexandre Thomaz Cochrane (Conde de Dundonald e Marquês do Maranhão), Joanna Angelica de Jesus (Freira, Religiosas Reformadas de Nossa Senhora da Conceição), José Joaquim de Lima e Silva (Visconde de Magé), Maria Quitéria de Jesus Medeiros (filha de latifundiário e "soldado"), Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque (Visconde de Pirajá), Pedro Labatut, Antônio Pereira Rebouças, José da Silva Lisboa (Visconde de Cairu) e Marianno José Pereira da Fonseca (Marquês de Maricá).

Internacional de História da América (GUIMARÃES, 2005; 2006; 2007). No dia oito de setembro de 1922, a solenidade de abertura do evento contou com o, então, Presidente do IHGB que proferiu sua conferência diante do Presidente da República (e Presidente solene do Congresso), Epitácio Pessoa, Charles Evans Hughes (Secretário de Estado dos Estados Unidos da América), John Tilley (Embaixador da Inglaterra), Eufasio Llosa (Embaixador da Argentina), além de outras autoridades políticas das Américas. Conde de Afonso Celso era um monarquista convicto, portanto, valores propriamente republicanos não figuram em sua visão⁶⁶. Afonso Celso, como muitos outros, recusou-se a abdicar do título nobiliárquico e se referia à República como um golpe militar (sem grande reflexão, diria ele). Apesar de reforçar a imagem clássica, já disponibilizada em pinturas históricas, da Independência ser a obra de militares, civis e do povo, para o Presidente do IHGB, o evento histórico teria sido resultado da ação de três pessoas: D. Pedro I, Dona Leopoldina e José Bonifácio (NASCIMENTO, 2017; IHGB, 1922).

A data oficial de uma comemoração do nosso sete de setembro foi oficializada, inicialmente, como Dia da Pátria, em 1934, por Getúlio Vargas (BRASIL, 1934). A construção de um imaginário positivo a respeito do brasileiro tornou-se parte da propaganda trabalhista de Getúlio Vargas, posteriormente incorporada como um dos pilares do Estado Novo, a cargo do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). O imaginário da época, bem como parte considerável da sua ciência e medicina, ainda eram muito orientados pelo pensamento racista que pressupunha raças superiores e inferiores, bem como determinismos biológicos. Entre aqueles que condenavam o Brasil a ser para sempre um país atrasado devido ao seu pecado original, estavam alguns eugenistas que definiam que ou o Brasil se branqueava (em um processo de “higienização social” como o ocorrido em Buenos Aires), ou estaria fadado à decadência (VIANNA, 1973). Havia outras perspectivas que tentavam incorporar a ideia de mestiçagem como característica nova, inexorável e irreversível do brasileiro⁷⁷.

O governo de Vargas buscou “limpar” a imagem do brasileiro não através de uma higienização social efetiva, mas através da reformulação da identidade nacional a partir de seus dispositivos de censura e propaganda. Popularizando a ideia de um povo orgulhosamente mestiço, deixou de lado ideias como as da “inescapável” indolência, preguiça e malandragem (estereótipos associados a uma suposta inferioridade racial resultante da miscigenação) e a vocação genética para crimes e patologias psiquiátricas graves, graças ao ideário racista importado da Europa. O feriado cívico do “Dia da Raça” (brasileira) também foi criado na década de 1930. Inspirado pelas páginas de livros como Casa-Grande & Senzala (FREYRE, 1998), entre outros, a propaganda e censura varguistas contribuíram para fundar a mítica de uma identidade cultural democrática, centrada no ideário de uma “raça brasileira” que da tópica da mistura das “três raças” (que dividia opiniões de letrados e políticos no Brasil desde inícios

⁶⁶ A república inaugurou gesto de utilizar o termo “cidadão” como espécie de pronome de tratamento. Uma tentativa ingênua e frágil dos positivistas para criar uma atmosfera de isonomia republicana entre as pessoas.

⁷⁷ Romero plantou algumas bases fundamentais do que viria ser desenvolvido por Freyre e outros mais tarde, quando afirmava que “a história do Brasil, como deve hoje ser compreendida, não é, conforme se julgava antigamente e era repetido pelos entusiastas lusos, a história exclusiva dos portugueses na América. Não é também, como quis de passagem supor o romanticismo, a história dos Tupis, ou, segundo o sonho de alguns representantes do africanismo entre nós, a dos negros em o Novo Mundo. É antes a história da formação de um tipo novo pela ação de cinco fatores, formação sextiária [sic] em que predomina a mestiçagem. Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas ideias. Os operários deste fato inicial têm sido: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira. Tudo quanto há contribuído para a diferenciação nacional, deve ser estudado, e a medida do mérito dos escritores é este critério novo” (ROMERO, 1888, p. 2).

do século XIX) emergiu a unidade do “brasileiro”, que se absolutiza como figura humana da história do Brasil. Essa identidade sedimentou-se no imaginário nacional de forma muito eficiente, apesar das críticas e debates apresentados, entre outros, por Abdias Nascimento (NASCIMENTO, 2016 [1978]), criticando falácias como a da “democracia racial” brasileira desde inícios da década de 1940. Mas a poderosa propaganda difundiu os traços deste brasileiro “orgulhosamente miscigenado” através do rádio, jornais e revistas, além da literatura e educação escolar formal, estimulando a sedutora ideia de que todo brasileiro é igual: misturado, um povo unido, patriótico, ordeiro/cordial, trabalhador, religioso e alegre. O Dia da Raça era celebrado (em alguns municípios do norte e nordeste país ele ainda é celebrado oficialmente) no dia cinco de setembro, dois dias antes do Dia da pátria.

O sete de setembro tornou-se feriado nacional em 1949, em Lei sancionada por Eurico Gaspar Dutra (BRASIL, 1949). Em 1952, uma exposição na Biblioteca Nacional reforçou o elemento formador presente nas celebrações da independência brasileira: estimular a “consciência nacional” através da consciência histórica. Organizada originalmente numa exposição sob a curadoria de Lúcia da Fonseca Fernandes da Cunha, chefe da seção de Iconografia (da Divisão de Obras Raras e Publicações), a exposição reuniu publicações, manuscritos, e peças iconográficas referentes ao “movimento de nossa emancipação política”. Segundo o Diretor da Divisão, José Honório Rodrigues:

A formação da consciência nacional inicia-se com a expulsão dos Holandeses e se alimenta nos vários atritos que exprimem os conflitos de interesse entre colonos e reinóis. A Cultura e Opulência do Brasil de Antonil revela pela primeira vez aos Brasileiros a grandeza e pujança do Brasil. A Exposição mostra, a seguir, as várias fases da evolução deste sentimento: a vinda da Família Real, a elevação do Brasil a Reino, o “Fico” a influência de José Bonifácio, os propomos da Independência, os apelos à União, a Guerra da Independência, o Reconhecimento, a Constituição de 1824. José Bonifácio, o Patriarca, e José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu, figuram em quadros especiais pela importância que ambos exerceram na emancipação política e na decomposição do sistema colonial (BIBLIOTECA NACIONAL, 1953, p. 1)⁸.

Na exposição das vitrines, o conceito fundamental por trás da seleção e organização das peças era a “Liberdade” e o “brasileiro”. O itinerário da emancipação brasileira segue o roteiro já conhecido, pois igualmente apresentado no “Livro de Ouro do Centenário da Independência” (1922): uma história que tem no “Descobrimento” seus antecedentes, na definição do território e limites geográficos, e nos fatos políticos a base do seu enredo linear de sucessos e vitórias dos “agentes de civilização” europeus. A exposição apresenta textos, imagens e documentos da época da “expulsão dos holandeses”, que inauguraria a fase propriamente “nacional” do Brasil (vitrine 1). As vitrines 2 e 3 seguem as figurações das inconfidências e conjurações do século XVIII, com particular destaque para a mineira e a baiana. As vitrines 4 e 5 se concentram sobre o período de 1808, com a fuga da Família Real Portuguesa para o Brasil, a Coroação de D. João VI e a transferência da corte para os trópicos. Depois a volta da Família Real para Portugal, com a permanência do Príncipe Regente no Brasil, e se segue com o “dia do Fico”, as demais comunicações entre as províncias de São Paulo e Minas Gerais, entre outras questões oficiais, referências historiográficas etc.

⁸ O então diretor da Divisão de Publicações e Obras Raras da Biblioteca Nacional, José Honório Rodrigues, publicou obra em cinco volumes inteiramente dedicada à Independência no ano de 1972.

Em 1969, o ditador Emílio G. Médici, ao lado do Ministro Jarbas Passarinho, sancionou a Lei nº 5.571, de 28 de novembro de 1969, que formalizou o nome “Dia da Independência” (Art. 1º) para o sete de setembro, delegando também as autoridades que competiam coordenar os preparativos das comemorações oficiais (Art. 2º).

Art.3º – Com a finalidade de explicar o significado político do acontecimento, exaltar a ideia de pátria, estimular o amor à liberdade, cultivar as tradições nacionais, estimular os sentimentos de solidariedade e o amor ao trabalho construtivo como fatores de preservação e fortalecimento da Independência, os órgãos e entidades a que se refere o artigo anterior farão realizar:

a) no dia útil imediatamente anterior à data histórica, palestras cívicas nos estabelecimentos de ensino, por componentes dos respectivos corpos docente, discente ou pessoas especialmente convidadas;

b) no dia sete de setembro, festas e espetáculos públicos, preferentemente de cunho folclórico, palestras e conferências, se possível irradiadas e televisadas, exposições, divulgação de poemas, artigos, estudos, contos, fotografias e outros alusivos à data.

Parágrafo único. Sempre que possível a coincidência, a inauguração de obras públicas, bem como a de particulares de real significado para o progresso nacional deverá constar dos atos e solenidades comemorativas do “Dia da Independência” (BRASIL, 1969, grifo meu).

O ano de 1970, portanto, foi palco de renovado interesse da Ditadura Militar nas comemorações do sete de setembro em prol de uma celebração da consciência nacional e patriótica dos brasileiros. Segundo o Coronel José Maria Toledo Camargo, Assessor-Substituto da Assessoria Especial de Relações Públicas (AERP) do Governo Federal: “Ao longo dos anos, as comemorações do Dia da Independência foram perdendo sua motivação por uma série de fatos sociais. Nossa preocupação é torná-la agora popular em toda nação brasileira” (JORNAL DO BRASIL, 1970, p. 4). Tratava-se de um órgão que tinha por objetivo “reinventar o otimismo”, para dizer como Carlos Fico (FICO, 1997). O órgão ajudava no planejamento das atividades que dariam uma repaginada na imagem interna e externa da Ditadura Militar. Camargo planejava para as 17 horas do dia 7 de setembro (a hora estimada em que o Grito do Ipiranga teria sido bradado por D. Pedro), um verdadeiro “estardalhaço nacional”, que deveria tomar conta do país ao som de buzinas de carros, sinos de igrejas, sirenes de carros oficiais da polícia, ambulâncias, bombeiros etc., seguido de culto religioso ecumênico. O dia se encerrou com pronunciamento oficial de Médici às 19 horas, em todas as redes de rádio e televisão, para dar o “sentido de união” idealizado pela Presidência da República.

Este “sentido de união” pode ser identificado também no discurso de abertura da “Semana da Pátria” do, então, Governador do Estado da Guanabara, Negrão de Lima: “A semana da pátria celebra o encontro do Brasil com o destino de independência e de grandeza pelo que construímos no passado, pelas afirmações irrefutáveis do presente, e pelas nossas possibilidades no futuro. O dia da Independência realça cada cidadão deste país o contentamento de ser brasileiro e soberano, de crer em Deus e nas forças criadoras do povo” (JORNAL DO BRASIL, 1970, p. 5). O desfile militar mobilizou 25 mil homens e mulheres das forças armadas. Mas servidores civis também foram incorporados às celebrações com a obrigatoriedade de assistirem a palestras com o tema “Por que me orgulho de ser brasileiro?” (Idem)⁹.

⁹ Novamente, Negrão de Lima, no discurso da solenidade do sete de setembro, afirma que a liberdade da independência se relaciona diretamente à “segurança nacional”. As lições históricas dos “cidadãos notáveis pelo

Em São Paulo, militares da ativa, ex-combatentes e alunos de diferentes segmentos da educação básica da Rede Municipal desfilaram uniformizados(as), portando algumas das 70 mil bandeirinhas do Brasil distribuídas pela Secretaria de Turismo da Prefeitura, uma fanfarras de 500 crianças e um pelotão de bandeiras com 750 integrantes (JORNAL DO BRASIL, 1970, p. 21). O desfile mais “glamoroso”, contudo, ainda era realizado no Rio de Janeiro, o que não significava que outros estados, ou mesmo o Distrito Federal (Brasília), não tivessem suas comemorações. Em sete de setembro de 1970, Médici assistiu ao desfile cívico-militar num palanque montado na Avenida Presidente Vargas, no então Estado da Guanabara, em frente ao Panteão de Caxias.

Na reportagem do Jornal do Brasil, publicada na terça-feira, 8 de setembro de 1970, destaca-se ainda a Missa de Ação de Graças ministrada pelo Arcebispo Dom Jaime de Barros Câmara, no Monumento aos Mortos na Segunda Guerra Mundial, diante da comitiva presidencial e do Governador do Estado da Guanabara. Eis alguns dos registros do discurso de Dom Jaime: “Todo poder vem de Deus (...) qualquer que seja o método de colocar o homem no poder. Os modos de escolher os governantes foram diversos, mas sempre tendo em vista a supremacia de Deus, e Jesus, ao mostrar a moeda com efígie de César, e ao dizer-lhe aquela célebre frase [‘Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’] deu uma ideia precisa da ligação dos governantes com Deus” (JORNAL DO BRASIL, 1970, p. 3)¹⁰.

Em 1972, o mito do “milagre brasileiro” ainda captava a imaginação do “Brasil: agora vai”, e as propagandas de jornal no dia 7 de setembro reforçavam isso¹¹. Para os 150 anos do sete de setembro original, os órgãos culturais da Ditadura Militar planejaram muitas comemorações, reforçando elementos já sedimentados pelo imaginário histórico analisado até aqui. Médici estava em São Paulo para as celebrações dessa vez. Noventa casamentos foram celebrados gratuitamente nos cartórios de São Paulo em honra a esta ocasião. As comemorações do sesquicentenário da Independência figuraram em destaque em nova exposição, realizada também na Biblioteca Nacional, sob os auspícios do Ministério da Educação¹².

patriotismo, destemor e saber, depositários de aspirações que antecipavam já a formação plena da alma nacional, realizava o sonho de nossa independência política”, estavam bem aprendidas. O “glorioso eco do passado” cultuava a memória dos arquitetos da “pátria comum”. Quem seriam esses cidadãos heroicos, nós já sabemos. Mas o país deveria ter enorme cuidado para não desviar do rumo desta independência pelos atos de “minorias aliciadas pelo ódio e presas, muitas vezes, às engrenagens da violência [que] tentam subverter princípios morais e ideais igualitários em que se fundamenta, desde as suas raízes, a sociedade brasileira” (JORNAL DO BRASIL, 1970, p. 12).

¹⁰ Nas fotografias da solenidade, o palanque destaca militares, Ministros de Estado, embaixadores e suas respectivas esposas. No chão, desfilavam tanques de guerra do Grupamento Motomecanizado, em marcha diante dos espectadores, entre estudantes e soldados, divididos em setores, totalmente uniformizados, marchando como uma enorme massa humana (JORNAL DO BRASIL, 1970, p. 3).

¹¹ Por exemplo: “A Union Carbide congratula-se com o governo e o povo brasileiro por ocasião do sesquicentenário de sua independência e orgulha-se de participar do milagre brasileiro” (JORNAL DO BRASIL, 1972, p. 16).

¹² Cabe destacar ainda que, em 1972, estreou nos cinemas brasileiros o filme “Independência ou morte”. Dirigido por Carlos Coimbra, escrito por Dionísio Azevedo e Carlos Coimbra e estrelado por Tarcísio Meira, Tarcísio Filho, Glória Meneses, Dionísio Azevedo, Abílio Pereira de Almeida, Manoel da Nóbrega, Heloísa Helena, entre outros, o filme narra de forma relativamente bem-humorada, mas sem perder o tom “heroico” do processo de Independência, desde 1821 até a Independência efetiva. O filme se concentra nas figuras de D. Pedro, D^a. Leopoldina, José Bonifácio, a maçonaria, os conluios etc. O filme segue, basicamente, o enredo narrado pela exposição da Biblioteca Nacional de 1952.

A primeira vez que o Supremo Tribunal Federal festejou o dia da Independência foi em 1972. O então presidente do STF, Ministro Aliomar Baleeiro, emitiu depoimento sobre o ineditismo da celebração daquela casa, e as razões para tal:

Com a mesma fé e com a mesma perseverança com que domamos as vicissitudes do passado [...] enfrentaremos sem desânimo nem pusilanimidade as dificuldades do presente e as surpresas do futuro, fiéis aos fundadores desta nação que, em todos os tempos, seja por individualismo do homem perdido no espaço imenso e vazio, ou por uma vocação espiritual, quando empunhou as armas sempre o fez no afã de conquistar, conservar ou restaurar a justiça e as liberdades. Assim o disseram os líderes daqueles tempos e assim cantam os hinos herdados do pretérito (JORNAL DO BRASIL, 1972, p. 16).

O que temos aqui é a dinâmica de reciclagem de certos lugares comuns a respeito do brasileiro como o agente humano da história da civilização brasileira, mas a partir de uma visão estereotipada que invisibiliza os Outros – “os povos sem história” dentro dessa história. O pronome possessivo nós/nosso é atraente, mas enganador, portanto. Retomando a metáfora o “lugar de memória” de Motta, penso que as comemorações oficiais estariam mais próximas de lugares de apagamento mais do que de recordação. Apesar de algumas adaptações e atualizações, o que a dialética entre passado e presente manifesta nas comemorações do sete de setembro são os privilégios e estereótipos presentes no imaginário histórico que recicla a “estética do brasileiro” marcada pela colonialidade no qual o “diferente” tem o seu lugar (e nele deve permanecer e se contentar) graças à racionalidade historicista. Apesar de ser uma estética que possui enorme popularidade (e plasticidade), no que toca ao sete de setembro, a figuração do brasileiro nas celebrações oficiais assume traços bem específicos de etnia, classe e religiosidade que excluem (ou apagam) parcelas muito significativas da população residente em território nacional. Eles seguem um padrão: basicamente nada das populações negras, originárias, LGBTQ+, e de pessoas com deficiência aparece nesse brasileiro-agente da história da independência. Como se D. Pedro I, ao se dirigir às nações amigas e inimigas do Brasil naquele momento de desquite, lançasse uma norma etnocêntrica a ser constantemente reciclada a partir do *template* do “normal” (brasileiro); a ser defendido como voz soberana sobre toda e qualquer “ameaça inimiga” ao poder deste modelo.

Colonialidade e nostalgia: (in)sensibilidades históricas

Pouca coisa muda no interior do protocolo das comemorações oficiais do Dia da Independência entre os casos analisados anteriormente e as últimas comemorações oficiais desde então¹³. Minha hipótese é que o imaginário histórico elaborado para o tipo de comemoração oficial e pública não é nem prospectivo (como se espera na modernidade ocidental) nem propriamente retrospectivo. Ou seja, numa sociedade pós-colonial, que nunca se torna moderna (como esta ou aquela nação

¹³ Poderia soar como uma exceção digna de nota as comemorações do sete de setembro nas quais a então presidente Dilma Rousseff comandou as solenidades (entre 2011 e 2015). Poderia soar como exceção, pois se tratava de uma mulher, pela primeira vez Presidenta do Brasil, não ao lado do cônjuge, mas de sua filha no palanque. Ademais, tratava-se de um ex-militante de esquerda, presa e torturada como inimiga do Brasil e “terrorista” pela Ditadura Militar, comandando uma solenidade cívico-militar na condição de Chefe de Estado (e das Forças Armadas, por conseguinte). No entanto, os protocolos da solenidade, a ritualística e as caracterizações daquilo que chamo de estética do brasileiro se mantiveram praticamente inalteradas nestas ocasiões.

“desenvolvida”), as promessas da civilização, progresso e modernidade são vendidas retoricamente por discursos políticos de uma elite econômica, política e intelectual modernista¹⁴, mas a memória histórica produzida torna-se incapaz de estimular utopias, tornando-se, por outro lado, terreno fértil para todo tipo de nostalgias. Meu argumento é o de que as comemorações “públicas” de datas históricas como a do sete de setembro brasileiro, reforçam um código cultural insuficiente no modo como ele é operacionalizado. A história se sustenta sobre a temporalidade modernista, reciclando constantemente elementos e figurações do passado, sem promover, necessariamente, um trabalho sério de avaliação ética destas figurações. Como este modelo opera (e quais os seus limites) em sociedades pós-coloniais? Como mencionado, em comemorações oficiais, reitera-se o “destino”, o fim, o *télos* de um sucesso histórico digno de recordação e comemoração – algo que nunca é ingênuo ou inocente, mas sim sempre orientado por questões éticas e políticas. No caso, a independência política brasileira seria esse evento histórico. Uma história que se mantém agrilhoadada ao imaginário que reitera a “chegada” do “Homem” português, registrada pela Carta de Pero Vaz de Caminha, como o “Descobrimento” do Brasil, e que segue uma longa linha de sucessos protagonizada por nobres, latifundiários, maçons, militares, religiosos e políticos pressuposta como roteiro para qualquer história de uma civilização: o Estado-Nação moderno. O sucesso (o fim, ou *télos*) a ser celebrado seria o “nascimento” do Brasil como Império, inicialmente, oficialmente emancipado (pós-colonial, portanto) de Portugal, e como nação, posteriormente.

A temporalidade que impera nesta história oficial deriva do direito privado: é linear e progressista, fundamenta-se sobre a ideia (exclusiva) de uma irreversibilidade do tempo histórico como processo rumo a um horizonte (futuro) aberto de emancipação e integração nacional. Essa linearidade é artificial e depende da ideia de progresso para manter-se de pé e justificar a tarefa (e o “fardo”) civilizacional em jogo. Nas realidades em que esse modelo da modernidade não encontra meios objetivos de sustentar futuros modernos, cujas sensibilidades e práticas econômicas, políticas e socioculturais concretas não derivam do mesmo universo, um código (história) apoiado sobre a irreversibilidade do tempo quanto mais caracteriza o passado como distância irreversível, como tempo morto e desconectado do presente, mais ela alimenta uma sensibilidade histórica nostálgica para a

¹⁴ “Modernista” é aqui entendido da seguinte maneira: trata-se de um desejo por modernização. A categoria que não se confunde (ou resume) ao movimento da Semana de Arte Moderna de 1922, nem de seus “herdeiros” intelectuais, embora eles estejam contidos em maior ou menor grau aqui. Trata-se de uma categoria que sintetiza um fenômeno produzido ao longo do século do XIX, fortalecido após o final da Guerra do Paraguai, que envolve um discurso sobre a modernidade e o tempo (como aceleração) não apenas como fenômeno universal, mas como destino da nação brasileira (local) no interior dessa modernidade universalista. Assim, tem-se uma agonística do tempo em jogo. O tempo da localidade digladiava com os imperativos de um tempo universal a partir da periferia do capitalismo. Modernista, então, aventa uma noção de vanguarda nacional (mobilizada pelo imaginário elitista e moralista de intelectuais, políticos e artistas como agentes da história mais esclarecidos e, portanto, mais capazes de acelerar o processo rumo à superação do atraso nacional); uma sensibilidade liberal (catártica) para o tempo (o tempo passa, as permanências são entendidos como presenças indesejáveis de um passado que, se não passou, deveria ter passado), pois o tempo é linear, progressista e homogêneo. No entanto, como se trata de uma postura modernista que parte de um contexto quase absolutamente desprovido de condições objetivas de modernidade (sem industrialização, sem urbanização, ainda atadas à escravidão etc.), temos dois problemas: 1) nem toda presença do passado será vista como nociva ou anacrônica (eis o debate entre letrados do XIX e inícios do XX sobre o autêntico, o nacional, a brasilidade) – isso produzirá as caricaturas modernistas e oximoros como “tradição e modernidade” e “ordem e progresso”; e 2) trata-se, portanto, mais de um desejo por modernização por parte de elites econômicas, políticas e intelectuais mais do que, propriamente, de uma modernização efetiva da vida social a partir de condições objetivas. Isso gera todo um complexo em que um jogo de construções (e frustrações) de expectativas permanentemente acionadas, interrompidas e atualizadas (ou recicladas) em nome do novo, do progresso, da modernização.

sociedade. A nostalgia aqui em tela se alimenta da irreversibilidade da temporalidade modernista, projetando desejos não de futuro (ou mudança), mas de retorno ao passado (ou restauração). A nostalgia pode ser compreendida de várias maneiras. Aqui, o que eu chamo de nostalgia é compreendido como um tipo de “saudades” de um tempo e um espaço (idealizados), cujas feições são aquelas disponibilizadas pelos muitos conteúdos históricos disponíveis: desfiles e celebrações oficiais, imagens jornalísticas, acervo de museus, telenovelas, filmes, reportagens televisivas e documentários, livros de história, canais de vídeo na internet etc. Realizar o desejo de habitar uma propriedade tempo espacial assim é impossível por definição. De modo que a nostalgia recicla estes conteúdos históricos em busca de algum conforto diante desta impossibilidade.

Na modernidade periférica, e em particular no interior de uma cultura pós-colonial, a nostalgia extrai sua força exatamente da ideia de que o passado passou. Isto é, daquilo que Ricoeur chamou a “preteridade do passado”, de que o passado não é mais, mas foi, (RICOEUR, 2007), bem como a sua inacessibilidade – passado produzido historiograficamente como ausência (CERTEAU, 2006). Alimenta-se a fantasia de um retorno efetivo ao lar passado, o passado como objeto de desejo, que fornece não um contraponto poderoso para a história (entendida como representação do passado como experiência), mas alimentando-se de suas informações, figurações e elementos num jogo de aproximação e distanciamento do passado. Retornar aos tempos de um lar “idílico” num passado idealizado no aqui e agora pode ser estratégia de evasão do presente, mas não apenas. A nostalgia em sociedades modernas permite desfazer a ideia de que a idealização do futuro (e do progresso) seria a única força de orientação da ação. Uma vez que o passado também assume essa característica orientadora¹⁵¹⁵.

Defendo que o imaginário histórico acionado nas comemorações oficiais da Independência brasileira promovem um tipo específico de nostalgia (não o único possível, nem exclusivo). Por ser um “efeito colateral” da cultura histórica modernista num contexto pós-colonial, a nostalgia torna-se extremamente poderosa se acionada por políticas confusas como a da “ordem e progresso”, por exemplo. É sedutora quando encenada como parte de uma política de celebração da “integração nacional” e em nome da modernização que levaria à superação de um suposto (e eterno) “atraso nacional”. Por que isso seria complexo? Na esteira de pensadores como Jacques Derrida (DERRIDA, 1994) pode-se pensar que estas políticas se estruturam sobre uma lógica discursiva da privatização do “ser-no-tempo”, pois baseadas sobre uma concepção liberal de direito privado em que capacidade de agência (e ação política) está diretamente ligada à autonomia do sujeito e esta, por conseguinte, associada a uma ideia de independência econômica (emancipação) que deriva da posse de uma propriedade privada. Assim, a cultura da comemoração histórica aqui analisada reitera essa lógica. A premissa de integração nacional sob um mesmo *slogan* (“brasileiro”) simplifica o mosaico plural e multifacetado numa linha discursiva controlável da identidade cultural brasileira. Este mobiliza parte do imaginário histórico e social já disponíveis a partir de um pronome possessivo “nós”: nós brasileiros,

¹⁵ Como diz L. Hutcheon: “The simple, pure, ordered, easy, beautiful, or harmonious past is constructed (and then experienced emotionally) in conjunction with the present – which, in turn, is constructed as complicated, contaminated, anarchic, difficult, ugly, and confrontational. Nostalgic distancing sanitizes as it selects, making the past feel complete, stable, coherent, safe from ‘the unexpected and the untoward, from accident or betrayal’ – in other words, making it so very unlike the present” (HUTCHEON, 2017, p. 3).

nosso passado, nossa história etc. Sedutora, esta dinâmica da integração nacional define que o “brasileiro” é algo pronto, acabado, que já atingiu a sua “maturidade” em 1822, mas encontra-se atrasado. Associa-se essa ideia de brasileiro (metonimicamente) à de integração nacional e à sonhada modernização como um horizonte. Contudo, objetivamente, não se promove o conagraçamento e confraternização de todos os elementos que compõem o quebra-cabeça étnico-racial, de gênero e identitário das sociedades contemporâneas num projeto menos desigual e mais justo. A promessa da qual este modelo de (in)sensibilidade histórica se constrói não se cumpre na sociedade pós-colonial por uma vontade das elites econômicas e políticas que comandam as comemorações numa espécie de celebração particular do “seu” passado – generalizado como o passado brasileiro.

Como Bevernage analisou em sua tese, o modelo histórico modernista (irreversibilidade do tempo linear e progressivo etc.) é adequado aos interesses dos perpetradores, opressores e ditadores, mas não das pessoas afligidas por crimes, violências, traumas, injustiças etc.¹⁶ Tendo em vista as imensas desigualdades sociais, econômicas e políticas que a sociedade pós-colonial perpetuou (o genocídio de populações afro-brasileiras e originárias, pessoas trans e mulheres, entre outras), a isonomia individual (todos são iguais), pressuposta como fundamento e do qual este modelo de temporalidade depende, o que se promove é uma estética do brasileiro a partir de uma lógica da privatização do passado. O que a comemoração histórica recicla são as imagens e figurações do passado como “horizonte” da nostalgia e a integração nacional como uma vitória do “brasileiro”, porém figurado segundo as imagens das elites econômicas e políticas num tempo “melhor”, pois passado.

A retórica do “bom brasileiro” (ordeiro, trabalhador, temente ao Deus judaico-cristão, pai de família tradicional, cordial e “cidadão de bem”) não parece fazer outra coisa senão reciclar a estética em tela. Esta caracterização extrai sua legitimidade da ideia de uma propriedade privada, a qual encerra uma forma concreta de violência “legítima” contra o Outro. Assim, pode-se dizer que o controle do Outro pela temporalidade histórica do direito privado, através da história encenada em comemorações como a do Sete de Setembro (ou sua narrativa mestra), dificultam a abertura para a alteridade. Tornando a comemoração oficial a instância celebrativa e reprodutora de violências e injustiças no presente. Em uma palavra: aquilo que não é comemorado como “brasileiro”, não goza nem de um lugar no futuro nacional (seja ele qual for), nem de voz e potência para ação legítima na contemporaneidade (apesar de terem seus lugares na história). Na contemporaneidade negada aos Outros, são comuns as figurações destes como corpos estranhos, menos do que humanos (ou quase): feios e deformados, incapazes de civilização; cujas reivindicações éticas e políticas na atualidade soam ameaçadoras,

¹⁶ O texto de Berber Bevernage nos oferece um instigante conjunto de teses que criam um novo eixo ao redor do qual o tempo da história (e dos historiadores) pode ser repensado. Se a historiografia modernista aceita bem a ideia de que o tempo é histórico e irreversível, é porque esta é uma das balizas epistêmicas de sua condição como disciplina acadêmica; que se sustenta também sobre a ideia de neutralidade política a partir da prioridade ontológica do presente e de uma contemporaneidade alocrônica (radical contemporaneidade que, simultaneamente, associa consciência da sua distância do passado, privilégio exclusivo e propriedade do Sujeito moderno para emitir juízos sobre o tempo e a história). Seu objeto, pois, seria um passado que inexistia neste *hic et nunc* absoluto, pois ausência/distância completa. O livro de Bevernage nos coloca diante do desafio (e do dilema) de pensar sobre as vítimas da injustiça histórica com seriedade. Ouvir suas vozes que reclamam sobre um passado que para eles (e elas) não passou, nem tem como passar, mas permanece enquanto fantasma constantemente a assombrar o seu presente. Uma de suas hipóteses mais provocativas é que o conceito de tempo histórico, em geral, empregado por historiadores profissionais, tem muito mais em comum com o ponto de vista dos perpetradores dos crimes do que com àquele das suas vítimas (BEVERNAGE, 2018, p. 201; FREIXO; ARAÚJO, 2018, p. 13-22).

perigosamente desagregadoras, ingratas e até “vingativas”; são retratados como inimigos que, por sua vez, só podem ser derrotados ou destruídos.

A temporalidade modernista presente nas comemorações do sete de setembro é oriunda deste universo do direito privado. Para existir no hoje, é preciso existir como realidade no ontem, historicamente, para figurar na esteira de um processo linear, progressivo de civilização e integração nacional. Mas sendo avessa à alteridade, como parte do direito privado, portanto, seu movimento é o de reforçar o privilégio de quem pode figurar nas imagens da história. Certas ideias de ancestralidade e tradição tornam-se mais apropriadas do que outras. Se um grupo ou identidade não figura nesse processo (dependendo das figurações e do como foram caracterizados), não possui “agora” no qual possa ter voz. O direito ao passado faz-se privilégio numa comemoração como a encenada no sete de setembro. Exclusividade de uma parcela minoritária da população que goza de sua contemporaneidade como propriedade supostamente “inerente”. Os demais foram, por assim dizer, privados do passado, ficando nas margens, como paisagens exóticas. Estão condicionados a uma sedutora estética que possui dimensões políticas claras: subtrai do presente a potência e a agência àqueles(as) que só têm visibilidade enquanto ruínas (ou restos) que incomodam, pois lembretes das promessas não cumpridas, ou do eterno atraso. Ironicamente, a nostalgia não amplifica apenas a lembrança do passado perdido, mas uma vontade de retorno ao tempo idealizado exatamente por ser “menos plural”, menos “complexo” e, portanto, sob controle.

A dimensão política dessa privação do passado redundando em uma negação à contemporaneidade (moderna), uma impotência pressuposta para intervenção política (agência) no aqui e agora: em geral seguidas de adjetivações racistas, pertencentes à semântica do tempo histórico modernista: primitivos, selvagens, bárbaros, atrasados, incivilizados etc. Agentes de transformação histórica são apenas aqueles visíveis na história do Brasil, àqueles(as) já figurados(as) na estética do brasileiro. Uma estética marcada de cima a baixo pelo sinete da colonialidade interna. Os agentes “civilizacionais” possuem traços que se enquadram no modelo etnocêntrico (intrínsecas ao código cultural história e suas instituições de poder e legitimidade) que as figurações encenadas nas comemorações do Dia da Independência reforçam, reciclam e atualizam. Qualquer desvio da norma “brasileira” torna-se estranho ou exótico e, portanto, anormal ou perigoso. Restam poucas alternativas assim. Ou se integrar a essa estética etnocêntrica (apagando-se enquanto elementos dotados de idiosincrasias étnico-culturais em prol do coletivo maior, o Brasil) ou desaparecer na *in-diferença* se e quando possível (ou conveniente) para a norma.

Sobre a *in-diferença*

Em outubro de 2018, os brasileiros elegeram como Presidente da República o candidato que mobilizou a retórica e os *slogans* patrióticos largamente conhecidos “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos”; “meu partido é o Brasil”, etc. Mobilizou o discurso de ódio às minorias, acusando quilombolas e populações indígenas de serem “vagabundos” e “desonestos”, manipulando o medo e inseguranças da classe média a partir de um enorme aparato de *fake news* e teorias conspiratórias em que a violência efetiva e simbólica se torna legitimada pelo “amor ao Brasil” e o combate à “corrupção” e às “ameaças comunistas”. Enquanto se ausentou literalmente de qualquer debate público – apresentando-se

publicamente a partir de *tweets*, pronunciamentos e entrevistas individuais exclusivas, e depois de um atentado contra sua vida, o mote do “nós contra eles” se sedimentou como a peça-chave do processo eleitoral. A figuração do “brasileiro-norma” (a estética), as cores verde e amarela, as camisetas “canarinho” da seleção brasileira de futebol, as bandeiras nacionais (e imperiais) vieram a público com enorme efetividade. Durante o período entre os dois turnos que decidiram o pleito em 2018, ocorreram assassinatos e tentativas de assassinato, agressões verbais e físicas, invasões a universidades e intimidações de toda sorte. Suásticas e frases de ódio racial e LGBTQ+fóbico foram pichadas nas paredes de instituições culturais. A estética do brasileiro (normativa e violenta) ganhou as ruas e as urnas numa escalada assombrosa¹⁷.

A resposta à pergunta “Quem são os brasileiros quando se comemora o Sete de Setembro?” apresenta-nos uma estética que recicla figurações de dois gêneros (masculino e feminino) naturalizados e hierarquizados de maneira sexista e misógina, um formato familiar apenas, um senso de patriotismo (ou consciência nacional) excludente e in-diferente, uma suposta “cor branca” (dominante), um Deus (o judaico-cristão), uma sexualidade (cisheterossexual) estabelecida e muita nostalgia para justificar essa história como a panaceia da normalidade “brasileira” etc. Nossa contemporaneidade é marcada pela negação da igualdade universal, prometida pelos principais discursos da modernidade, e pelo desrespeito violento à alteridade numa constante resistência (por vezes o repúdio completo) aos direitos mais fundamentais preconizados pelos Direitos Humanos, como o da existência digna, livre e sem medo. Em suma, a estética do brasileiro define *a priori* quem seria o “humano direito” antes de poder reivindicar os Direitos Humanos.

A existência como realidade aqui e agora depende da existência como realidade passada e incluída em projetos de futuro que não podem seguir lógicas privatistas. Como vimos, a comemoração pública da Independência do Brasil segue sem maiores alterações a cartilha dos colonizadores. A esfera privada opera e se impõe como pública. As comemorações do sete de setembro não são entendidas aqui como metáforas construcionistas (tampouco alegorias) de uma venenosa memória “inventada” e alienante. Trata-se de uma metonímia para pensar a relação entre imaginação histórica e valores civilizacionais que parecem gozar de enorme potência entre nós quando conteúdos históricos são encenados em público. Quem “é” brasileiro no interior de uma comemoração histórica oficial de um Estado Nacional como o Brasil? A lógica nostálgica (de monumentalização e idealização do passado) que pode ser associada ao projeto de Brasil-da-modernização-sempre-incompleta anima-se por uma melancolia do eterno(?) “ainda não” de John Stuart Mill (MILL, 1964, p. 29-30; p. 51 et seq.), internalizado como parte de uma cultura histórica firmemente enraizada no solo da colonialidade a partir do qual definiu, também em termos históricos, o “brasileiro” como a estética excludente e injusta como normal. Nesse caso, o problema está em reciclar a lógica de Mill (ou de Joaquim Nabuco) de novo e de novo, anualmente. O fato é que, aparentemente, as iniciativas oficiais do Estado brasileiro não se conseguem fazer outra coisa se não reforçar a exclusão simbólica (e efetiva), reforçando a

¹⁷ De acordo com o levantamento realizado pelo Grupo Gay da Bahia divulgado em 4 de novembro de 2018, entre janeiro e outubro deste ano ocorreram 347 homicídios com motivação LGBTQ+fóbicas. Em 2017, os dados indicam 445 homicídios e, em 2016, 343 mortes. Ver: Grupo Gay da Bahia, “Homofobia mata”. Disponível em: <<https://homofobiamata.wordpress.com/homicidios-de-lgbt-no-brasil-em-2018/>>. Acesso em: 17 nov. 2018. Agradeço a Benito Bisso Schmidt e Letícia Bauer pela referência e informações a esse respeito.

colonialidade interna em suas práticas, sejam elas comemorativas ou não. Nelas, todos e todas que não se enquadrem no padrão civilizatório desta cultura moderna ocidental se tornam parte de uma retórica do “problema”: são problemas ou a serem “superados” (tornar-se passado morto e enterrado, pois o tempo já passou), ou a serem carregados como um fardo ou âncora de um suposto atraso nacional, promovendo todo tipo de rancores e ressentimentos numa espiral de ódio e violência que mobiliza o próprio imaginário histórico como meio de “justificar” a violência contra o Outro.

Quando o passado vem a público em uma comemoração oficial – não de um governo ou outro, mas uma comemoração de Estado –, presente e futuro brasileiros igualmente emergem como motivo de disputas, reivindicações, existências e resistências; violências e apagamentos; visibilidades e invisibilidades na arena pública. Isso pode dizer algo sobre o modo como uma sociedade compartilha (ou não) imaginários históricos e qual o grau de diálogo que esse imaginário permite estabelecer entre o passado e o futuro. Dizê-lo, implica considerar seriamente a ideia de Brasil que vem a público nas comemorações não é apenas restrita e excludente. A expressão História do Brasil assume outras cores pela caracterização daqueles(as) que se pretende figurar como brasileiros(as) na história em questão. Quem é e pode viver, plenamente, como cidadão – que goza de direitos, mas igualmente de um lugar digno no seu presente, no seu passado e, por conseguinte, no futuro dessa sociedade que chamamos brasileira? Às vezes, mais frequentemente do que imaginamos ou gostaríamos, o passado não é algo morto e enterrado, mas manifestações da historicidade – de nosso ser-na-história – não estando atadas ao normativo tempo histórico modernista – e sua (in)sensibilidade histórica para o tempo e o progresso – que insistem em operar sob a chave de um imperioso rolo compressor em direção a uma modernização sempre incompleta, tal como a idealizada pelo imperialismo colonizador. Ao contrário, o passado pode também emanar como força viva no presente, um elemento das relações sociais que construímos e mantemos entre nós no modo como mantemos representações e figurações do passado em comemorações públicas, monumentos históricos, programas de televisão, filmes, peças teatrais etc.

Para que se possa almejar uma comunidade humana menos injusta parece completamente urgente e necessário o compartilhamento do processo de comemoração pública. Nos atos públicos de comemoração do passado, compartilhar significa ouvir e acolher elos para a objetivação de eventos que aconteceram no passado aos projetos em curso, que almejam a inclusão das vozes e testemunhos e tenham o justo como horizonte primeiro da comemoração pública. Não me parece que as comemorações oficiais de Governos que entram e saem, rezando sempre pela cartilha modernista, nos ofereça o melhor caminho para isso. Mas é necessário lutar por uma história justa. O justo segue no sentido de reconhecer e restaurar a dignidade às partes amputadas da própria humanidade de grupos historicamente marginalizados, e que ainda aguardam por uma justiça digna desse nome, reatando laços rompidos, instalando a reciprocidade e esperando um novo horizonte para a memória e a história dos povos que habitam o território chamado brasileiro¹⁸. Compartilhar narrativas, memórias e histórias

¹⁸ Como Jerome de Groot observou: “History happens in public and the memory enacted in parks, squares and streets are important for the way a polity defines itself. How and what a nation chooses to remember, the strategies for commemoration and the implications for acts of memory; these are all deeply important and immediate issues for citizens of those states to engage with. What type of memory is appropriate, or not, and what kind of person is celebrated, set a tone and an example for the civic life of the country” (DE GROOT, 2017).

cada vez mais públicas parece o horizonte de uma ética da recordação (FUCHS, 2002) do passado público para uma efetiva democratização da história do Brasil.

Os abusos políticos na atmosfera nostálgica parecem servir de esteios (ou mesmo pretextos) para todo tipo de barbaridades em nome de certa “autenticidade” que levaria, enfim, à tão desejada “modernização com tradição” ou da “ordem e progresso”... Mas para quem? No caso em tela, o que seria este “Brasil” como projeto de sociedade que comemora a “sua” Independência? Que caracterização do brasileiro “típico” emerge como figuração de um projeto de sociedade e de identidade nacional? Primeiramente, o brasileiro nesse tipo de comemorações públicas não é universal. O “brasileiro” tal como apresentado aqui atualiza uma estética extremamente violenta e injusta. Não possui um colorido ideológico prévio e é muito plástica. Ela não inclui populações originárias e/ou afro-brasileiros, descendentes de quilombolas, mulheres (salvo nos lugares já estabelecidos para a mulher), LGBTQ+, pessoas com deficiência, entre outros, que seguem invisibilizados no processo associado ao evento político que celebra a conquista de uma independência como direito privado. Isto é, a figuração identitária do brasileiro não é o produto de uma ideologia política contemporânea, mas de um conjunto amplo, complexo, multifacetado de referências históricas recicladas que existem enquanto parte do imaginário histórico nacionalista que tem relação com o conhecimento histórico produzido (legitimamente ou não) ao longo de muitas décadas, sempre atualizado publicamente. Não se reconhece o passado como um todo inclusivo, público, portanto, mas como um manancial de certezas que a todo momento reafirma valores considerados mais autênticos, mais originais, mais brasileiros, pois exclusivos.

Evidentemente, os usos políticos destes (e outros) referenciais são outro assunto, igualmente complexo e importante, mas que, penso, não se confundem, com aquilo que apresento aqui. Esses usos políticos são poderosos e eficazes instrumentos retóricos e ideológicos de bloquear mudanças e transformações políticas, sociais econômicas e culturais concretas, e de recusar a inclusão de todos que não se enquadrem na pretensa norma numa cidadania plena, porém privativa. Isso se expressa na relação com o passado e a história de grupos historicamente marginalizados: a possibilidade de ser e estar presente (visível), de compartilhar esse status contemporâneo de uma comunidade que lembra do passado é condição *sine qua non* para uma coexistência inclusiva aqui e agora. A nostalgia alimentada pelos elementos acionados no sete de setembro monumentaliza um passado exclusivo e excludente, não abrindo ao presente a possibilidade de futuros alternativos, mais inclusivos e democráticos. A capacidade plástica da sociedade em lidar com o passado diz muito sobre a sua capacidade para conviver com a mudança. Nostalgia em excesso pode ser um sintoma indesejável disso. Nostalgia “oficial”, o resultado de um campo de experiências restrito a um conjunto de referenciais já previamente construídos por autoridades, não alteridades.

Encerramento

Maria Stella Bresciani conclui o seu livro sobre Oliveira Vianna da seguinte forma. Ela conclama seu (sua) leitor(a) a recordar o modo como os modernistas conceberam uma identidade para o “brasileiro” portadora de antagonismos crassos (como bárbaros de vanguarda) e voltados “para melancólicas lembranças açucaradas, aconchegantes e para sempre ressentidas”, com enorme futuro

diante de si (BRESCIANI, 2009, p. 485). Espécie de marco zero da história dos brasileiros, sob as linhas dos manifestos de 1922 e do “Manifesto da Poesia Pau-Brasil” de Oswald de Andrade (1996 [1ªed. 1928]), o que restou desse campo aberto à imaginação dos macunaímicos heróis e heroínas “sem caráter” que tanto tinham ainda a fazer, descobrir e a criar?

Quando não compartilhamos os meios efetivos da recordação na esfera pública, reforçamos os traços privados do passado e da história, modernistas ou não. A Independência como comemoração oficial torna-se uma reciclagem de figurações e imaginários históricos da colonialidade, numa verdadeira mumificação da própria ideia de “independência” (e de Brasil) – na qual a emancipação concreta figura como “mérito” de uma elite econômica e política de aristocratas, militares, políticos, religiosos (cristãos), letrados e bacharéis, latifundiários, escravocratas entre outros. Assim, a comemoração oficial da Independência do “Brasil” reforça a invisibilidade das margens no grande modelo das coisas passadas – naturalizando uma in-diferença diante destas populações que se tornam excluídas da estética do brasileiro que se tornou livre, emancipado, independente. Nesse mesmo movimento, também se fecham as possibilidades de futuros (outrora prenes de possibilidades) nos quais a emancipação real, concreta, possa servir de horizonte para algo mais do que as atuais fantasias e fetiches neoliberais, como a delirante febre do “empreendedor”. As esperanças e liberdades mais fundamentais, de sonhar sem temer pela sua vida (apenas pelo fato de existir à margem da estética do brasileiro) se fecham em um conjunto restrito de normas peremptórias e moralistas, na qual a diferença só existe se e quando reflexo do Mesmo.

Mas quando representantes destas populações marginalizadas poderiam se tornar brasileiros? Para Joel Zito Araujo, diretor do documentário “A Negação do Brasil” (2000), as telenovelas brasileiras, depois de décadas reforçando estereótipos a respeito de pessoas negras no Brasil, apenas na década de 1990, arriscaram responder à pergunta de modo diferente. Em novelas como “A próxima vítima” (1995), escrita por Sílvio de Abreu e dirigida por Jorge Fernando, Araújo analisa a caracterização da família “tradicional” de classe média (cujo núcleo familiar era composto por atores e atrizes negras). Sua crítica dirige-se ao fato desta família não apresentar dificuldades ou crises por conta do racismo da sociedade brasileira (salvo um episódio pontual), como se não houvesse racismo estrutural no Brasil, uma vez que seus dilemas e dramas familiares passam por outras questões, como, por exemplo, o machismo do pai, que não deixa a esposa trabalhar. Aparentemente, tudo se resolve com a ascensão econômica e social do negro (provavelmente, sob uma ótica meritocrática). Por trás desta imagem, repousa a ideia de que no momento em que essas populações abdicarem de quaisquer outras identidades ou ancestralidades que não sejam reguladas pela norma (e estética) do brasileiro, tudo se resolverá como mágica. Ou seja: quando abdicarem de suas referências culturais “extra-históricas” (como afrodescendentes, ou descendentes de quilombolas, ou integrantes de povos originários etc.), ou quando não se permitirem ser quem são (populações LGBTQ+, por exemplo), para integrarem um conjunto de características “aceitáveis” pela norma geral (ARAUJO, 2000)¹⁹.

¹⁹ Um momento particularmente eloquente desta atmosfera “inclusiva” da estética do brasileiro na televisão brasileira (e de boa dose de nostalgia) pode ser identificada nas linhas a seguir, do livro “Não somos racistas”, de Ali Kamel – Diretor-Geral de Jornalismo e Esporte da Rede Globo. Para ele, os diversos debates sobre as cotas raciais, à época ainda em tramitação no Congresso Nacional, dividiriam o Brasil em uma nação de “duas cores” (expressão do autor), eliminando todas as nuances características da “nossa miscigenação”. Em uma mistura de denúncia e indignação, Kamel afirma o real problema dos negros e negras brasileiros é a pobreza, não o racismo.

Eis um ponto difícil e injusto: na estética do brasileiro há espaço para a diferença? Sim. Mas há problemas, pois trata-se de uma diferença que não contempla a alteridade. Os Outros nessa estética não existem senão sob a figuração de um “a mais”, ou pior: ameaça ou o “atraso” civilizacional (barbárie, primitivismo, selvagens, desonestos, preguiçosos, malandros, vagabundos, bandidos, degenerados etc.) em sociedades pós-coloniais como a brasileira. O que é característica, também, da lógica do direito privado. A diferença é tolerada, apenas, enquanto variação da norma (da propriedade e de quem a define as regras). Por isso, torna-se algo distinto de uma alteridade eticamente orientada: diferença torna-se uma *in-diferença*. Uma vez que o espelho se fratura, tudo o que não cabe na estética do brasileiro torna-se a sombra de um inimigo a ser combatido e destruído e da perigosa retórica do “nós” contra “eles”. A mão da in-diferença, portanto, é vigiada sob o braço forte da violência, hierarquia e autoridade de um imaginário histórico que recicla o injusto na esfera pública, legitimando a violência como se fosse um ato de defesa contra invasores em sua propriedade.

Se há in-diferença é porque não há alteridade possível, mesmo havendo “nuances”. Sem alteridade não há justiça ou democracia possíveis, ou mesmo uma história minimamente democrática que se possa chamar por esse nome. Há alguns anos, de maneira crua e violenta a força da nostalgia emergiu como fenômeno popular pelas ruas do Brasil, muitas vezes “fardados” com camisas da seleção *brasileira* de futebol: clamam pela “volta” da Ditadura, ou dos Militares ao poder político; acionam a semântica patriótica do “Brasil: ame-o ou deixe-o” ou *slogans* estadunidenses da época do Macartismo e da Guerra Fria; implorou-se pela volta dos Orleans e Bragança e da Monarquia como regime político, entre outras. A violência racista e LGBTQ+fóbica apareceu de diversas maneiras, das mais simbólicas às vias de fato: a censura à exposição *Queermuseu* em 2017²⁰, entre muitos outros exemplos. A nostalgia parece estimular e legitimar certa atmosfera “normalizadora” diante daquilo que se não figura na estética do brasileiro. Assim, homens e mulheres trans, gays efeminados, lésbicas *butches*, descendentes de quilombolas, populações originárias, pessoas com deficiência, nordestinos, entre outros(as) – tornam-se esses “estranhos” e, por vezes, perigosos ou ameaçadores aos olhos formados pela estética do brasileiro.

Diante de futuros cada vez mais ameaçadores, a nostalgia é um estranho sintoma da melancolia pós-colonial numa cultura histórica modernista. O passado “brasileiro” segue como espécie de latifúndio, inacessível para quem não é senhor ou senhora poderosos(as), elites militares e políticos(as), sempre com suas motivações “nobres” ou “patrióticas” contra os inimigos (quase sempre

Assim, ele acredita que as políticas de cotas seriam responsáveis pela divisão do Brasil entre brancos e não-brancos. Sendo os “não-brancos” considerados todos(as) negros(as). “Certo dia, caiu a ficha: para as estatísticas, negros eram todos aqueles que não eram brancos. Cafuzo, mulato, mameluco, caboclo, escurinho, moreno, marrom-bom-bom? Nada disso, agora ou eram brancos ou eram negros. De repente, nós que éramos orgulhosos da nossa miscigenação, do nosso gradiente tão variado de cores, fomos reduzidos a uma nação de brancos e negros. Pior: uma nação de brancos e negros onde os brancos oprimem os negros. Outro susto: aquele país não era o meu” (KAMEL, 2009, p. 18).

²⁰ A exposição *Queermuseu – Cartografias da diferença na arte brasileira* foi inaugurada no Santander Cultural, localizado em Porto Alegre, em 2017. Após polêmicas e protestos nas redes sociais acerca de obras que supostamente faziam apologia à zoofilia e pedofilia, a mostra foi encerrada pelo Banco Santander antes do previsto. Em nota, a instituição alegou “ter ouvido as manifestações” e entendido que algumas obras expostas desrespeitavam símbolos, crenças e pessoas brasileiras. Disponível em: <<https://www.facebook.com/SantanderCultural/posts/nota-sobre-a-exposi%C3%A7%C3%A3o-queermuseunos-%C3%BAltimos-dias-recebemos-diversas-manifesta%C3%A7%C3%B5/732513686954201/>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

fantasiosos ou imaginários) que ameaçam seus domínios históricos. Segue valendo aquilo que Veríssimo dizia sobre a problemática da independência no Brasil: “Todos deviam ser donos do seu nariz, mas infelizmente isto não acontece. Num país como o Brasil o sonho do nariz próprio continua inalcançável para a maioria” (VERÍSSIMO, 2016).

Referências

- A PRÓXIMA VÍTIMA. Criação: Sílvio de Abreu. Direção: Jorge Fernando. Rede Globo. Rio de Janeiro. Telenovela, 1995, 203 capítulos.
- A NEGAÇÃO DO BRASIL. Direção: Joel Zito de Araújo. Brasil, Ministério da Cultura: Secretaria de Audiovisual; Ford Foundation; Documentário, 2000, 92 min.
- ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu; Livraria Briguier, 1934.
- ANDRADE, Oswald. *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*; Manifesto Antropófago; e o Rei da Vela. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Serra: Editora Milfontes; Mariana e Editora SBTHH, 2018.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Exposição a Independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. [15]f, 23 cm. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon167653.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Independência do Brasil: sesquicentenário, 1822-1972*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1972. 55p., [6]f. de estampas, il, 25 cm. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1285835.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- BOYM, Svetlana. Mal-estar na nostalgia. *História da Historiografia*, n. 23, p. 153-165, abr. 2017.
- BRASIL. *LEI N. 662*, DE 06 DE ABRIL DE 1949. Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos.
- BRASIL. *LEI N. 5.571*, DE 28 DE NOVEMBRO DE 1969. Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos.
- BRASIL. *DECRETO N. 7*, DE 20 DE NOVEMBRO DE 1934. Diário Oficial da União – Seção 1 – 24/11/1934, p. 23641 (Publicação Original).
- BRESCIANI, Maria Stella M. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASANOVA, Pablo González. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Rio de Janeiro: Vozes; Buenos Aires: Clacso, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CUNHA, Euclides da. Os Sertões. Campanha de canudos. In: SANTHIAGO, Silviano (Org.). *Intérpretes do Brasil*, v. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, p. 193-606.
- DE GROOT, Jerome. “Monuments to the past”, *History Today*, August 17, 2017. Ver: <<https://www.historytoday.com/jerome-de-groot/monuments-past>>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres of Marx*. The state of debt, the work of Mourning, and the New International. New York: Routledge, 1994.
- FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- FIGUEIREDO JÚNIOR, Afonso Celso Assis (Conde de Afonso Celso). *Porque me ufano do meu país?* Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1901.
- FREIXO, Andre de Lemos; ABREU, Marcelo dos Santos; MATA, Sérgio. A nostalgia como problema metahistórico: uma introdução. *História da Historiografia*, n. 23, p. 138-141, abr. 2017.
- FREIXO, Andre de Lemos; ARAUJO, Valdeí Lopes de. Prefácio. In: BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Serra: Editora Milfontes; Mariana: Editora SBTHH, 2018, p. 13-22.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 34 ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.

FUCHS, Anne. "Towards an ethics of remembering: the Walser-Bubis debate and the other of discourse". *German Quarterly*, p. 235-246, 2002.

GOMES, Angela M. de Castro. *História e Historiadores do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

GUIMARÃES, Lúcia M. P. Circulação de saberes, sociabilidades e linhagens historiográficas: dois congressos de História Nacional (1914-1949). In: GUIMARÃES, Manoel (Org.). *Estudos sobre a escrita da História*. Rio de Janeiro, 2006, p. 162-181.

GUIMARÃES, Lúcia. Limites políticos de um projeto intelectual para a integração dos povos do Novo Mundo: o Primeiro Congresso Internacional de História da América (1922). *Topoi*, v. 6, n. 10, p. 192-212, jan./jun. 2005.

GUIMARÃES, Lúcia M. P. *Da Escola Palatina ao Silogeu: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007.

HUTCHEON, Linda. Irony, Nostalgia and the post-modern. Disponível em: <<http://www.library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

INDEPENDÊNCIA OU MORTE. Direção: Carlos Coimbra. Cinedistri. Rio de Janeiro. Filme. 1972. 108 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YFJmk1qUUmk>>. Acesso em: 07 maio 2019.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO (IHGB). *Anais do Congresso Internacional de História da América (1922)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1925.

JORNAL DO BRASIL, Primeiro Caderno, 01 de setembro de 1970, p. 5.

JORNAL DO BRASIL, Primeiro Caderno, 08 de setembro de 1970, p. 3.

JORNAL DO BRASIL, Primeiro Caderno, 30 de julho de 1970, p. 4.

JORNAL DO BRASIL, Primeiro Caderno, 31 de agosto de 1970, p. 21.

JORNAL DO BRASIL, Primeiro Caderno, 06 de setembro de 1972, p. 16.

KAMEL, Ali. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009.

LIVRO de ouro comemorativo do Centenário da Independência do Brasil e da Exposição Internacional do Rio de Janeiro. 7 de setembro de 1822 a 7 de setembro de 1922 - 7 de setembro de 1923. Rio de Janeiro: Typ. do Anuario do Brasil, 1923. 518, CXXIIIp, 96 est. color, 2 est. color coladas, 1 est. color desd. 17 est., 37,5 cm. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital0447/bndigital0447.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MILL, John S. Considerations on Representative Government (1862). In: MILL, John S. *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*. London: Dent, 1964, p. 178-179.

MOTTA, Marly da Silva. *A nação faz 100 anos: a questão nacional no centenário da independência*. Rio de Janeiro: Editora da FGV/CPDOC, 1992.

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do negro brasileiro*. Processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Lúcio. O novo florescer da Independência: Afonso Celso e o Congresso Internacional de História da América (Rio de Janeiro, 1922). *Revista Expedições*, v. 8, n. 2, p. 223-244, maio/ago. 2017.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RIO DE JANEIRO (Distrito Federal). Prefeitura. Álbum da cidade do Rio de Janeiro: comemorativo do 1º centenário da Independência do Brasil, 1822-1922. Rio de Janeiro, RJ: Prefeitura, 1922, 1 v., il., ret., mapa. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon325335/icon325335.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. Fatores da literatura brasileira. 5 v. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1949.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SETH, Sanjay. Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva? *História da Historiografia*, n. 11, p. 173-189, abr. 2013.

TAUNAY, Afonso d'Escagnolle. *Grandes vultos da Independência Brasileira*. Publicação Comemorativa do Primeiro Centenário da Independência Nacional. São Paulo: Editora Companhia Melhoramentos, 1922.

VERÍSSIMO, Luis Fernando. *Veríssimas frases, reflexões e sacadas sobre quase tudo*. Organização Marcelo Dunlop. Seleção de ilustrações Fernanda Veríssimo e Fraga. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2016.

VIANNA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. 2 v. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Governo do Estado do Rio de Janeiro, 1973.

Recebido em: fev. 2019.

Aceito em: abr. 2019.

Andre de Lemos Freixo: Doutor em História e Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: andredelemos@gmail.com