

3

Corpo e nação

3.1

A apropriação social do corpo na modernidade

Embora o corpo seja um fato universal, as percepções em torno dele, isto é, a realidade que ele representa, são socialmente concebidas. Sistemas de significação, as culturas revestem de sentidos específicos mesmo as motivações biológicas comuns a todos os seres humanos, inibindo ou estimulando certas práticas que, com o tempo, passam a ser encaradas como naturais¹⁶. Assim, operados por intervenientes sociais e culturais, características físicas, comportamentos, gestos e os elementos externos por ventura agregados ao corpo participam em sistemas simbólicos sobre os quais, como quaisquer outros, se apoiam a coesão social e a comunicação entre as razões individuais. Por estes motivos, “a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular” (RODRIGUES, 2006a: 48).

Conceituamos, portanto, que sistemas simbólicos se inter cruzam para ordenar a realidade que o corpo representa em cada sociedade. Estruturado por referenciais concretos (como horizontal e vertical, interior e exterior) que assumem sentidos abstratos, o simbólico percorre o corpo segmentando-o em áreas plenas de significado. Ora as associa a elementos da natureza culturalmente trabalhados, ora estipula, conferindo sentido pela diferença, aquelas partes consideradas sagradas e profanas, belas e feias, fortes e fracas, proibidas e não proibidas, louvadas e desqualificadas, entre outros pares de oposição que estão na origem mesma da construção social da

¹⁶ “Ao corpo se aplicam, portanto, crenças e sentimentos que estão na base da nossa vida social e que ao mesmo tempo não estão subordinados diretamente ao corpo. O mundo das representações se adiciona e se sobrepõe a seu fundamento natural e material, sem provir diretamente dele. As forças físicas e as forças coletivas estão simultaneamente juntas e separadas” (RODRIGUES, 2006a: 49).

realidade¹⁷. Um trabalho de significação que serve de substrato para os inúmeros sentimentos que uma cultura pode produzir sobre os corpos, do desejo sexual à repulsa (PEREIRA, 2000).

Constructo social, o corpo pode ser considerado o símbolo da sociedade que o produz. Sendo assim, justamente por abrigar o inter cruzamento do orgânico com o social, o corpo é a materialidade mais concreta através da qual uma cultura é capaz de se expressar. Com efeito, a apropriação social do corpo inaugura uma zona de múltiplas convergências, colocando em íntima relação categorias como cultura e natureza, e grupo e indivíduo. Visto desta forma, parte do interesse deste trabalho é analisar como a propaganda constrói universos simbólicos específicos para localizar os corpos em determinadas estruturas e dimensões da sociedade ao separar de forma abstrata aspectos que estão, por definição, amalgamados.

Por último, os corpos são eles mesmos signos manipulados socialmente. Alguns de seus atributos informam pertencimentos a classes e grupos sociais, são utilizados para justificar determinadas situações, servem para associar o indivíduo que as possui a certas práticas, posições e categorias sociais e ajudam a fundamentar ideologias. Enfim, uma vez encarados como signos imersos em sistemas de representação, os corpos conferem sentidos diferenciais à realidade da vida cotidiana.

Como qualquer conjunto de conhecimentos, os sistemas simbólicos que atuam sobre e através dos corpos estão inseridos em uma malha de discursos investida de poder. Vimos anteriormente que o saber ligado ao poder não assume o ponto fixo da verdade, mas se faz verdadeiro, produzindo discursos que vão criar “regimes de verdade”. Em nossa sociedade, tais enquadramentos interessados são fruto de uma progressão de discursos em contato de forma plástica e móvel, sobre os quais é possível, no entanto, traçar uma historicidade. Sendo assim, abordaremos brevemente alguns aspectos que caracterizam as visões que a modernidade produz sobre o corpo, segundo os interesses deste trabalho.

A filosofia cartesiana, em um dos principais movimentos que marcam a fronteira

¹⁷ Isto não quer dizer que tais significados sejam fixos e universais, visto que todo processo de significação admite diferentes interpretações e, mesmo dentro de uma única cultura, varia em função dos contextos em que estão inseridos.

entre as mentalidades moderna e medieval, institui o corpo como a parte oposta e complementar à alma (*animus*). Esta separação dessacralizou o corpo transformando-o em objeto, unidade mais ou menos autônoma, passível de tratamentos particulares. Portanto, se, em termos empíricos, o indivíduo é uma realidade incontestável, dado comum a todas as sociedades, como fato social e histórico objetivamente reconhecido, a noção de indivíduo é fruto de uma formação social específica, que a toma como ponto central de sua elaboração ideológica: a civilização ocidental moderna. (DAMATTA, 1997: 230).

Em sociedades holísticas, contrariamente, as relações internas ganham unidade e materialidade através de uma ordenação cósmica em que o todo prevalece sobre as partes. Qualquer entidade individualizada está totalmente imersa na sociedade, como se “máscaras” mais ou menos permanentes (adquiridas por processos rituais) fossem colocadas por cima dela, transformando-a em ser social. Como os papéis sociais tornam-se relativamente fixos, não existe, nessas sociedades, a ideia de associação individual voluntária em prol de objetivos comuns.

O “eu individual”, portanto, é uma imagem particular e básica da cultura ocidental. Ele pertence a uma forma de articulação social em que as partes, relativamente autônomas, são mais importantes que o todo. O problema que se coloca, a partir de então, é o da reconstrução permanente dos subgrupos de uma maneira diferente das sociedades holísticas. Portanto, neste contexto em que o indivíduo se pensa emancipado de determinantes coletivos, não mais um microcosmos de sua sociedade, as relações sociais valorizadas são as relações interindividuais. Como ente político, o corpo passa a ser, então, o espaço onde se localiza o indivíduo moderno, que tem na epiderme – e não mais no “espírito” criado pela sociedade – o seu limite mais externo.

A ascensão da burguesia como classe dominante e o desenvolvimento do capitalismo estão intimamente ligados à formação dessa nova mentalidade. A ideologia onipresente é a de que cada homem e mulher, proprietário de si, dono do seu próprio corpo, deverá ser capaz de prover o seu sustento, sua felicidade, evitar os males (principalmente a morte) e guiar os destinos de sua vida. “O corolário desse mito é que cada homem está livre para alugar sua força de trabalho, para vendê-la no mercado, para ter interesses estritamente privados” (RODRIGUES, 2006b: 67).

Sob a perspectiva dos Estados nos sistemas capitalistas, os corpos, máquinas de produzir riquezas, passam a representar um patrimônio importante que demanda cuidados e constante aperfeiçoamento. Isso significa dizer que o surgimento do corpo individualizado vem acompanhado de um exercício de controle e disciplina que está conectado à ética do trabalho e da produção. Michel Foucault chamou de “poder pastoral” aquele operado pela autoridade central da Igreja por meio de seus representantes individuais, os pastores, sobre ovelhas individuais, os fiéis. Este método, que investe sobre os corpos para salvar as almas no mundo extraterreno, está na origem do esforço disciplinar a que nos referimos. Com o arrefecimento da influência eclesiástica nas sociedades modernas, a função do poder pastoral estende-se pela malha social sendo respaldada por uma série de instituições, em geral ligadas ao Estado. Sempre investindo sobre o corpo, o objetivo agora é salvar vidas neste mundo¹⁸ (FOUCAULT, 1995).

Assim, a intervenção no corpo individual, símbolo da sociedade que o produz, forja o corpo coletivo da nação construída pelo poder central do Estado moderno. Pois, se não há dúvidas de que cada sociedade se faz construindo e moldando os corpos das pessoas, este empenho assume um maior grau de consciência e deliberação na sociedade que instaura o indivíduo como foco de sua realidade social e força capaz de produzir e acumular bens materiais em larga escala.

Mais ainda, diante da preocupação produtiva da nova sociedade, os considerados funcionalmente inaptos são comumente representados como moralmente inferiores ou até mesmo perigosos. Sendo a degenerescência associada à criminalidade, o Estado lega às instituições médicas e jurídicas o lugar privilegiado de saber e de agir sobre o indivíduo. Neste momento, características e performances físicas são relacionadas de forma natural e direta a concepções sobre a capacidade moral e intelectual dos

¹⁸ Assim como a aplicação da ordem social, os saberes produzidos neste contexto se destinam aos corpos individualizados para extrair inclusive conhecimentos totalizantes e quantitativos. Sob a administração deste novo modelo, o “poder pastoral”, diferente da centralidade de poder alheia aos indivíduos que comumente se associa ao exercício do Estado moderno, se espraia por todo aparato social, sedimentando-se em diferentes instituições. A polícia, a medicina, a psiquiatria, as empresas privadas, as escolas, as famílias e muitas outras instituições são criadas ou manejadas para aplicar este tipo de saber/poder que, ao transformar indivíduos em sujeitos – pela coerção ou pelo estímulo –, uniformiza os corpos um a um (FOUCAULT, 1995).

indivíduos. Sob a perspectiva deste nacionalismo de Estado, a aparência física dos indivíduos é associada ao estágio evolutivo em que se encontra a nação da qual ele faz parte. Legitima-se, dessa maneira, a prerrogativa de controle na “escultura” homogeneizante dos corpos distintos e heterogêneos que estão inscritos em um território administrativo (RAMOS, 2002).

Por outro lado, as consciências individuais também são transformadas, passando a abrigar sentimentos e mentalidades específicas. Neste contexto em que o corpo é encarado como uma propriedade particular, intensifica-se, por exemplo, uma noção nova de intimidade, que afeta a sociabilidade a ponto de interferir em práticas como as que estão no âmbito da sexualidade, da higiene e da alimentação. Na esteira deste processo, o corpo bem domesticado permanece circunscrito e adequado ao seu espaço. Assim, os maiores interesses do indivíduo moderno começam e terminam em seu próprio corpo, na medida em que ele busca, mesmo que utopicamente: evitar contrair doenças, ser para sempre jovem, forte e belo, ter o máximo de experiências prazerosas e, nesta sociedade que associa o fim do corpo orgânico ao fim da vida, viver o máximo possível (ou mesmo impedir a morte).

Ao mesmo tempo, é preciso não perder de vista que a sociedade da produção é também a sociedade do consumo. Com o aprimoramento das máquinas, paulatinamente, o corpo se desprende do âmbito do trabalho (em seu sentido físico, conectado ao termo original *tripalium*, que designava também um instrumento de tortura) para interagir com os bens materiais que a sociedade capitalista produz em escala industrial. A publicidade/propaganda, que ajuda a conferir significado social a estes bens, utiliza os corpos como símbolos em sua produção interessada de discursos. Portanto, “encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle repressão, mas de controle estimulação, fique nu, mas seja magro, bonito e bronzeado!” (FOUCAULT, 1979: 147).

Sendo assim, a modernidade capitalista, antes de mais nada, transforma o corpo em um dos principais focos da construção social da realidade. Baseada na valorização da individualidade, ela abarca o desenvolvimento de saberes que, ao mesmo tempo, transformam indivíduos em sujeitos e os associam ao todo. Cristalizados em instituições ligadas ao Estado, estes saberes são também poderes que operam no somático, no orgânico dos corpos, e moldam mentalidades que dialogam com um processo

civilizatório e uma ética fortemente ancorada ao binômio produção (trabalho) e consumo (acúmulo). Em resumo, “a disciplina que liberou o indivíduo da coletividade para colocá-los a serviço de Deus gerou uma religião ‘deste mundo’ e tornou possível unificar ‘este mundo’ e o ‘outro’, o ‘Estado’ e a ‘sociedade civil’” (DAMATTA, 1993: 142).

É claro que o Ocidente moderno não extingue ou anula por completo aspectos da cultura da Idade Média, contra a qual a própria modernidade se define. Se o novo sistema social está profundamente atrelado ao surgimento de uma classe burguesa que traz consigo uma ética religiosa e um conjunto de valores específicos, não é de se estranhar que as camadas sociais mais distantes absorvam com maior dificuldade a cultura dominante, conservando grande parte do conhecimento, da mentalidade e da sensibilidade presentes no modelo anterior. A relativa separação entre a modernidade capitalista e a cultura do Brasil, país cujo elemento colonizador esteve, por sua vez, longe dos centros de efervescência do capitalismo europeu¹⁹, é tema constante nas teorias que pretendem interpretar a sociedade brasileira. De fato, a tensão entre essas duas lógicas influenciou e continua influenciando, não apenas as vivências do dia a dia, mas a construção de nossa identidade nacional, questão que exploraremos a seguir.

3.2

Nação, nacionalismo e identidade nacional

Como aponta Eric Hobsbawm, o sentido moderno da palavra nação não é mais antigo do que o século XVIII. Por remeter a um fenômeno muito recente na história da humanidade, ocorrido como produto conjuntural de questões sociais, políticas e/ou culturais localizadas, o conceito de nação tem constantemente esbarrado na ausência de critério satisfatórios que garantam a sua definição. Enquanto modo de classificar grupos de seres humanos, os termos que definem sua especificidade são extremamente controversos entre estudiosos do assunto. Além disso, ainda que contribua para a formação de consciências coletivas e individuais de forma bastante incisiva através das representações sociais, o tema paira sobre o senso comum assim como as abstrações morais e filosóficas: acessíveis à mídia, mas sempre instáveis e imprecisas. Língua, etnia, território e história comum, vistos em conjunto ou isoladamente, embora sejam

¹⁹ Sem falar nos africanos que para cá vieram e dos nativos americanos que aqui estavam, totalmente alheios àquela forma de conceber a realidade.

admitidos como critérios que ajudam a caracterizar uma nação, falham de maneira contumaz em seu intento universalista pelo simples motivo de sempre encontrarem exceções.

Na verdade, como poderia ser diferente, já que estamos tentando ajustar entidades historicamente novas, emergentes, mutáveis e, ainda hoje, longe de serem universais em um quadro de referências dotado de permanência e universalidade?” (HOBSEBAWM, 2011: 15).

Uma alternativa às propostas de definição mais ou menos objetivas é aquela que se apoia na consciência de pertencimento que os membros de uma sociedade aprendem, desenvolvem e expressam ao longo da vida. Portanto, assim como no clã totêmico, a síntese dos indivíduos, grupos e instituições associados em uma nação é encarnada em elementos simbólicos (dos quais a bandeira nacional é frequentemente o mais importante) que vão representar a coesão deste grupo e diferenciá-lo dos demais. Em um plano sacralizado e exterior às partes, este processo dá concretude e visibilidade às características definidoras e distintivas de uma sociedade.

Entretanto, além de revelar pouco sobre as origens do processo específico de formação nacional, este percurso pode levar à conclusão enganosa de que apenas a vontade de pertencer a uma nação é o suficiente para descrevê-la como uma forma distinta de organização coletiva de individualidades. Mais ainda, é preciso não perder de vista que a mesma modernidade que abarca o surgimento das nações, também institui ideologicamente a força do conceito de indivíduo, o que permite adesões a grupos sociais variados a partir dos quais os seres humanos podem definir e informar suas identidades. Assim, o paralelo entre o clã totêmico e a nação moderna, embora ofereça importantes caminhos para interpretar a formação de identidades e mecanismos de legitimação e construção social da realidade, não pode permitir supor uma “complexificação” em linha reta a partir das sociedades primitivas. Na verdade, a nação é fruto de uma historicidade própria e, para compreender os seus efeitos sociais, é preciso vinculá-la a uma entidade política bastante distinta e recente: o Estado nacional.

A concepção moderna está fundamentada no princípio de que a nação deve ser a entidade que equaliza “povo” e Estado em uma unidade culturalmente distinta e politicamente independente. Historicamente, tal unidade é incitada pela existência de uma elite cultural capaz de emular um vernáculo administrativo e linguístico passível de documentação por escrito. É esta categoria social que vai promover articulações entre

imagens projetadas no passado histórico da comunidade envolvida e as questões presentes que precisam ser contornadas em nome de uma coesão e da produção de discursos que, ao criar uma história própria para o povo, são capazes de distinguir uma nação da outra. Logo, o esforço de integração das partes que compõem a estrutura social e política em meio à concentração do poder na figura do Estado²⁰ moderno está intimamente conectado ao artifício da nação no plano ideológico.

A constatação de que as nações não formam os Estados e o nacionalismo, mas sim o oposto, permitiu que muitos estudiosos apontassem o seu aspecto artificial: engenharia política em favor de um modelo de organização social e um regime de poder que se desenrola em determinado contexto. Não obstante, como toda representação social, a nação não pode ser encarada como um fenômeno unilateral. Formadas em meio à interação social, as ideologias como manipuladas pelo Estado e pelas categorias sociais com poder para fazê-lo, por mais influentes, jamais podem ser iguais às que povoam as consciências individuais em todos os estratos da sociedade que se pretende unificar. Além disso, não custa lembrar que a construção de uma identidade nacional é um processo dinâmico, que não pode resultar em uma consciência de pertencimento nem absoluta nem necessariamente superior às demais possíveis em “sociedades complexas” (HOBSBAWM, 2011).

De um lado, há sempre uma perspectiva cidadã que se apoia antes de mais nada no imperativo do interesse comum contra os interesses particulares. Quando a ideologia dominante está ancorada neste modelo, a representação mais evidente do vínculo coletivo incide sobre uma autodeterminação baseada em valores comuns, tornando a questão étnica/racial e mesmo a língua oficial critérios menos relevantes para definir o Estado-nação. Este foi o tipo de ideologia nacional que guiou, por exemplo, a formação da uma nação pós-independência nos Estados Unidos, em que o povo considerado era étnica e linguisticamente semelhante ao da Inglaterra, já que índios e escravos dele

²⁰ Uma forma bastante comum de caracterizar o Estado-nação é encará-lo como um estágio no processo de ajustamento entre desenvolvimento tecnológico, transformações sociais e organização política, inerentes a um pretenso processo histórico e evolutivo da humanidade. Esta perspectiva evolucionista/economicista é fruto da própria mentalidade que cria a nação como artifício ideológico: o sentido histórico baseado na ideia de progresso. Assim, tanto para marxistas quanto para os liberais, por exemplo, “a questão do estabelecimento de um Estado-nação específico dependia de este mostrar-se adequado ao progresso ou à evolução histórica avançada – para além dos sentimentos subjetivos dos membros da nacionalidade ou das simpatias pessoais do observador” (HOBSBAWM, 2011: 53).

foram excluídos. Também foi o caso do estabelecimento do Estado-cidadão francês pós-1789, que abrigava etnias e dialetos diversos em seu território. Na outra mão, contudo, há um tipo de construção nacionalista que se apoia em ideais de pureza para distinguir grupos de indivíduos sob um ideal de nação. A vinculação entre etnia, língua e território é aqui diretamente proporcional à correspondência entre povo e nação. Nestes casos, a definição nacionalista se concentra na autoridade do Estado, que pode tender para regimes totalitários (HOBBSAWM, 2011).

Mais do que isso, assim como a identidade nacional também se materializa em um documento oficial que garante direitos civis e define o indivíduo como cidadão, uma nação pode ser definida por meio de duas dimensões básicas, dois eixos de classificação. O primeiro posiciona um território soberano sob a administração central de um aparato de Estado dentro dos critérios que a modernidade admite ao aferir aspectos econômicos e políticos e criar índices sociais quantificáveis. O segundo, ao contrário, se debruça sobre a formação de valores, sobre experiências culturais que distinguem uma nação das outras. Embora esta dimensão nos interesse mais do que aquela, é preciso ter em mente que as duas coisas mantêm contato íntimo, dinâmico e complexo entre si. Isto é, a nação não se reduz a uma única dimensão, seja ela política, cultural, ou ideológica.

Assim como o Estado-nação procura delimitar e zelar por suas fronteiras geopolíticas, ele também se empenha em demarcar suas fronteiras culturais, estabelecendo o que faz e o que não faz parte da nação. Através desse processo se constrói uma identidade nacional que procura dar uma imagem à comunidade abrangida por ela (OLIVEN, 2006: 20).

Logo, por mais que o poder do Estado seja capaz de delimitar territórios, estipular leis e garantir a dinâmica das trocas comerciais e econômicas, a nação apenas existe como tal ao construir sua história, articulando constantemente imagens sobre a relação entre o passado e o presente, a tradição e a modernidade. Nesse sentido, escolhas são feitas coletivamente para descrever, em um conjunto relativamente coeso, a trajetória que permite explicar o *ethos* da nação. Trata-se de dotar simbolicamente elementos de uma história comum, valorizando alguns aspectos em detrimento de outros. Assim, na “comunidade política imaginada”, como define Benedict Anderson (1989), antigas tradições (constantemente recriadas) servem como fundamento da identidade nacional que se pretende legitimar.

Sob o poder central do Estado, mediações simbólicas operam a tentativa de enraizar no passado as pretensões atuais. Entretanto, como acontece com qualquer corpo de conhecimento em “sociedades complexas”, vimos que a consciência nacional é desigualmente distribuída, não sendo tampouco absoluta, nem, em muitos casos, superior às demais. Sendo assim, a identidade “ser brasileiro”, por exemplo, não pode ser compreendida fora de um processo contínuo de produção simbólica em uma malha de discursos.

A identidade nacional brasileira está fortemente conectada a um código racial/étnico. Como veremos adiante, tal escolha e sobretudo a forma como as relações raciais são descritas neste plano pressupõem investimentos simbólicos particulares mediante determinadas preferências e disputas contextuais, mas sempre em diálogo com a bagagem de conhecimento que logrou institucionalizar-se.

A temática da mestiçagem é neste sentido real e simbólica; concretamente se refere às condições sociais e históricas da amálgama étnica que transcorre no Brasil, simbolicamente conota as aspirações nacionalistas que se ligam à construção de uma nação brasileira (ORTIZ, 2012: 21).

Enfim, a identidade nacional é, em grande medida, uma resposta política a um contexto político. Entretanto, seu conteúdo não deve ser encarado como um fruto da mera imposição externa capaz inclusive de comunicar definições aleatórias, totalmente abstraídas das objetivações da vida cotidiana. Na verdade, como qualquer representação social, a identidade nacional existe ao articular estas duas dimensões, ainda que em favor de interesses particulares. “Ou seja, apesar de ser objeto potencial de manipulação ideológica, sem a existência interna de ‘uma comunidade de sentidos’ (Carvalho, 1990), toda a construção de identidades e tradições tende a resultar em um imenso vazio” (SCHWARCZ, 1995: 11).

3.3

Corpo e identidade nacional no Brasil

Vimos que a disputa pela definição do que deve ser uma identidade nacional autêntica, ainda que conectada a experiências culturais próprias, ocorre sempre em uma dimensão oficial, como mecanismo que pretende legitimar uma estrutura política. Entretanto, ao investir simbolicamente sobre determinados aspectos da cultura, criando tradições, as deliberações variam no espaço e no tempo afetadas pela malha de discursos e por fatores contextuais. Diferentes faces de uma mesma discussão, a da relação entre

sociedade e Estado, essas correntes que se prestam a definir a identidade nacional estiveram e estão ligadas a esferas sociais distintas (ciências naturais, direito, história, política, filosofia, etc.) que conservam certa autonomia, apesar de dialogarem entre si. Não obstante a diversidade, todas se referem a uma “representação original”²¹, aquela que cria uma cosmogonia para falar do surgimento da moderna nação brasileira a partir da confluência de três “raças”: índios, brancos e negros.

Sobretudo após a independência, a ausência de traços marcantes, de fatores que garantissem a distinção do povo e da nação, torna-se uma reivindicação constante na cultura brasileira. A partir de então, o tema passa a ser também uma preocupação permanente dos intelectuais em seu papel de categoria social interessada no debate sobre a “questão nacional”. Neste contexto, o imperativo da formação de um povo e as particularidades do território surgem como os primeiros fatores capazes de separar conceitualmente o Brasil da metrópole portuguesa.

Dessa maneira, a problemática da identificação de uma população etnicamente diversa no interior de fronteiras politicamente determinadas, em meio ao processo civilizatório no qual está inserido o projeto de construção nacional, é trazida à tona por intermédio de conceitos como “meio” e “raça” e da relação entre eles. A Carta de Pero Vaz de Caminha passa a ser considerada a certidão de nascimento do Brasil. Dela são pinçados os trechos que descrevem belezas naturais, docilidade exótica dos habitantes, potencialidades produtivas da terra e possibilidade de expansão do Cristianismo (CÂNDIDO, 2000).

Observa-se, desde então, um esforço de valorização simbólica do processo civilizatório que embarcou com os europeus e fez com que parte fundamental do arcabouço cultural do colonizado ficasse atrelada à cultura do colonizador. Isso gerou um movimento – sempre dinâmico e ainda em processo – de substituição ou eliminação de um quadro enorme de culturas autônomas ou relativamente autônomas em favor de apenas uma, advinda da(s) metrópole(s). Neste momento, a tarefa de inventar uma tradição nacional na qual vão se apoiar tanto um sentimento de coesão e pertencimento,

²¹ Sobre esse aspecto, como lembra Roberto DaMatta (1993: 131), desde já é significativo entendermos que o Brasil tenha sido “descoberto” pelos portugueses – o que remete a certa passividade ocasional e não linear – ao contrário dos Estados Unidos, por exemplo, país que também viveu tempos coloniais, mas concebe suas origens com base em uma ideia de “fundação” associada a valores bem definidos, inclusive historicamente.

quanto um sentido de progresso para a nação é abarcada em grande medida por um movimento literário: o Romantismo. A criação de tal quadro de referências era uma demanda da modernidade da época em um contexto próprio ao pensamento europeu do século XIX, ao qual a elite brasileira, diretora do projeto nacionalista, estava conectada.

Lá como aqui tratava-se de criar narrativas de legitimação do Estado nacional, de confeccionar distintos relatos sobre o passado histórico do povo que habita o território que passou a ser definido como nação, de interpretar os fatos de uma maneira particular, ampliando o significado de alguns, diminuindo ou elipsando outros (FIGUEIREDO, 2000: 92).

Com efeito, era preciso contornar a relação de causalidade entre passado, presente e futuro em uma sociedade até recentemente colonial e ainda escravista, consolidando na cultura a emancipação política. Manipulado por uma elite fortemente ligada à metrópole, diferente de países como o México em que a ideologia nacional se apoia na matriz indígena ocultando ao máximo o período colonial, o passado utilitariamente criado no Brasil seguiu uma solução em meio-termo, que considerava a raiz indígena sem negar a influência lusa. “Para fundamentar o futuro grandioso, a base escolhida será produto da comunhão do melhor índio com o melhor português” (FIGUEIREDO, 2000: 97).

O fato de a retórica indianista, que encontra em José de Alencar o seu expoente máximo, ter recebido determinadas críticas é significativo da forma como parte da intelectualidade brasileira encarava a formação da nacionalidade à luz do processo civilizatório. Alguns intelectuais mais conservadores consideraram que estabelecer o indígena como um dos elementos importantes no processo formador do Brasil nação, mesmo conservando o elogio à matriz portuguesa, de alguma forma, era o mesmo que marcar uma descontinuidade entre brasileiros e europeus.

Esta crítica existiu mesmo diante da figura de um indígena construída aos moldes de um cavaleiro medieval, forma de representação social que contava a história do Brasil sob a perspectiva eurocêntrica, erigindo a construção de um vínculo histórico que conferisse especificidade ao povo brasileiro, mas ocultasse as suas matrizes “selvagens” e “bárbaras” (FIGUEIREDO, 2000: 97-98). Assim, sob o imperativo de engrandecer as origens de um povo mestiço e sem memória do passado, o “indianismo” apresenta uma história nacional marcada pelo épico e pelo legendário. Ideias como

“liberdade” e “heroísmo” são exaltadas a ponto de ocupar um lugar (sabidamente) utópico, bastante apartado do real.

Sincronicamente, este momento-chave para a (re)construção da nossa história nacional que é a emancipação política – remontando necessariamente à vinda da família real em 1808 –, está ligado ao surgimento de espaços de saber típicos da modernidade. Em 1826, são aprovados os projetos que determinam a construção das primeiras duas faculdades de Direito do Brasil, uma em Olinda (posteriormente transferida para Recife) e outra na cidade de São Paulo. Esta última também viria a abrigar, a partir de 1829, a primeira faculdade de medicina. Em 1839, é fundado, no Rio de Janeiro, o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, encarregado de produzir a “história oficial” da nação e de seu povo, costurando versões e moldando os mitos que servirão de base para a formação de uma identidade nacional “verdadeira”. “Assim, após equipar o país de médicos e advogados, era preciso modelar uma história para a nação, já que, como se comentava abertamente nas páginas da revista do instituto, ‘não há país sem história’ (RIHGB, 1844)” (SCHWARCZ, 1995: 3).

Ao pesquisar sobre a produção do IHGB em seus primeiros anos, Lília Schwarcz demonstrou a influência maciça do Estado e do círculo imperial no esforço do Instituto em homogeneizar simbolicamente as partes que formavam o país. Assim, o saber produzido nesta instituição, composta por membros eleitos antes em função de determinantes sociais do que de uma comprovada produção intelectual, legitima-se como verdadeiro apoiado em hierarquias ligadas ao poder do Estado, em vez de em um esperável rigor científico. Dessa maneira, era feito um trabalho de seleção capaz de definir uma identidade nacional que não ferisse certa estrutura social, a partir de um conjunto de teorias surgido em contexto estranho à formação nacional brasileira e em meio a uma produção intelectual que não deixava de ser atuação política.

O que se valoriza nesse momento, porém, não era tanto o avanço científico, entendido enquanto incentivo a pesquisas originais, e sim uma certa ética científica, uma ‘cientificidade difusa’ e indiscriminada. Tanto que se consumiram mais manuais e livros de divulgação científica do que obras ou relatórios originais. A ciência penetra primeiro como ‘moda’ e só muito tempo depois como prática e produção (SCHWARCZ, 1993: 41).

Em meados do século XIX o Brasil aparecia na obra de cientistas e intelectuais estrangeiros como um grande laboratório racial. Autores como Louis Agassiz, Arthur de Gobineau e Gustave Aimard, entre muitos outros, enxergavam aqui um lugar

degenerado pela grande miscigenação. Esta análise estava inserida no contexto dos debates internacionais que conectavam as recém-elaboradas teorias evolucionistas de Darwin à compreensão do panorama político e social do mundo em meio ao colonialismo europeu.

Significativamente, em 1844, Carl von Martius, naturalista alemão, vence o concurso do IHGB sobre como escrever a história do Brasil com uma proposta que foca na singularidade racial do país, formado por índios, brancos e negros. Admitindo hierarquia entre as raças, a fórmula adotada pelo autor apontava que justamente a diferença entre estas matrizes étnicas em contato fundava uma historicidade original e apresentava uma oportunidade única de desenvolvimento rumo ao progresso da nação. O “mito das três raças” e nossa formação mestiça ganha, a partir daí, respaldo intelectual e se transforma definitivamente em ponto central do debate sobre a nossa identidade como nação. Segundo von Martius:

Devia ser um ponto capital para o historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento das três raças humanas que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga, e que devem servir-se mutuamente de meio e fim (MARTIUS, 1991).

As elites letradas vinculadas ao IHGB e a outros centros de produção de conhecimento da época tomam a questão racial como tema essencial, quase obsessivo, de suas preocupações sobre os rumos da sociedade e da nação brasileira ainda em seus primeiros passos. São criadas fórmulas para entender o estágio social do Brasil, adaptando o ponto de vista biológico importado de correntes científicas estrangeiras para classificar segmentos da sociedade e para desenvolver políticas que garantissem a “ordem e o progresso” atuando eugenicamente nos corpos das pessoas. Neste momento, portanto, a questão sob a qual está sendo fundada a identidade nacional, é vista pela ótica de teorias naturalistas²².

²² A absorção das teorias raciais pelos intelectuais brasileiros se inscreve em um processo de longo prazo que é anterior à chegada dessas ideias por aqui. Uma miríade de termos não biologizantes já era utilizado desde a época colonial para identificar hierarquicamente grupos de indivíduos. Embora muitos deles tenham embasado os debates racialistas e sejam significativos até hoje (como prova de sua relevância cultural), inseridos em outros contextos, eles pouco contribuíram para a definição do Brasil como nação. Um estudo sobre as diferentes formas de classificação social a partir dos corpos dos indivíduos no Brasil que estes e outros termos concernem será desenvolvido no próximo capítulo.

Encaradas como leis da natureza que supostamente orientavam a história dos povos, estas teorias eram utilizadas para explicar a “superioridade” da civilização europeia, legitimando assim práticas imperialistas e colonialistas de dominação. Seus pressupostos básicos podem ser resumidos em três aspetos. O primeiro e mais evidente deles é a classificação de contingentes humanos em grupos denominados “raças” por critérios físicos, psicológicos e culturais. Em seguida, admitia-se que o grupo racial determinava predominantemente as características do indivíduo em todas as dimensões da vida. Por último, como escalas em uma hierarquia evolutiva, mais do que diferentes, as raças eram desiguais, sendo a “raça branca”²³ considerada a mais evoluída, portanto a mais apta à civilização (RAMOS & MAIO, 2010: 29).

A “importação” de teorias que propagavam estas leis, em parte convenientes ao estamento social com poder para definir a nação brasileira sob os auspícios de um Estado ainda fortemente aristocrático, acarretava certos problemas teóricos diante da “realidade racial” do Brasil. Antes de mais nada, neste quadro em que uma história natural da humanidade supõe uma escala evolutiva que conecta a sociedade a grupos raciais, o estágio civilizatório do Brasil, país miscigenado, deveria ser encarado com olhos de preocupação²⁴. Além disso, em meio à formação de um Estado nacional, ao obrigar a diferenciação hierárquica de parcelas da população brasileira, estas teorias iam na contramão do necessário esforço de produzir uma unidade sobre as partes. Portanto, “incômoda era a situação desses grupos intelectuais, que oscilavam entre a adoção de modelos deterministas e a reflexão sobre suas implicações; entre a exaltação de uma ‘modernidade nacional’ e a verificação de que o país, como tal, era inviável” (SCHWARCZ 1993: 314).

²³ Embora busque representar o europeu caucásico, a realidade social que este termo designa é imprecisa como qualquer representação social. Além disso, se do ponto de vista científico esta categoria ou suas correspondentes pretendem classificar um objeto empírico, o surgimento de inúmeras taxinomias raciais distintas ao longo do século XIX (e mesmo antes, no final do século XVIII, com Lineu, por exemplo) denuncia o grau de arbitrariedade e imprecisão inerente a elas.

²⁴ “A natureza era, então, concebida como o alvo fundamental do trabalho das forças da civilização, e desse ponto de vista era possível estabelecer uma hierarquização evolucionista que ia dos povos que ‘dominavam’ a natureza aos que estavam a ela submetidos” (RAMOS & MAIO, 2010: 43). Sobre tudo porque não se encontrava em estágio de dominar a natureza, a história brasileira é apreendida por influências deterministas como meio, clima e raça. Neste momento, são estes fatores que explicam as características distintivas boas ou não de nosso povo e, por conseguinte, de nossa nação. Outros autores, como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Oliveira Viana, contribuíram para esta doutrina de pensamento em suas respectivas áreas de interesse.

A ameaça ao ideal de unidade nacional foi se tornando mais dramática à medida em que se percebia a influência desta mentalidade sobre a análise da condição desigual (em termos sociais e políticos, principalmente) de escravos e índios, contingentes enormes da população sob o território brasileiro²⁵. Por isso, a Abolição, pelo fato mesmo de transformar o negro escravo em trabalhador livre, é também símbolo de uma nova ordem social em que o Brasil nação passa a ser “oficialmente” constituído por um povo miscigenado. Mais do que nunca, as ideologias raciais que manipulam formas de definir o país são obrigadas a levar em conta os indivíduos “não-brancos” da sociedade e adaptá-los ao quadro simbólico da identidade nacional.

Formamos um país mestiço, se não no sangue, na alma eram as ideias propagadas por Silvio Romero em *História da literatura brasileira* (1888). Para o autor, devíamos admitir que o tipo específico brasileiro, o tipo genuíno da formação histórica do Brasil, era o mestiço e isso, com todo o significado deletério, que Romero não negava, deveria ser encarado de frente. Ou seja, apesar de remeter a detração e degenerescência, a mestiçagem nos singularizava aos olhos do mundo e de nós mesmos.

A cultura brasileira, a partir de Silvio Romero, passava a ser compreendida como o resultado dessa mistura das raças, entendidas não apenas no plano biológico como também no plano espiritual (Carneiro, 1994, p.7). Na procura de respostas sobre nossa brasilidade, Romero encontrou no mestiço a sua maior afirmação. ‘Pouco adianta discutir se isto é um bem ou um mal; é um fato e basta.’ (Romero, 1953, p. 133) (SCHWARCZ, 1995: 4).

O nacionalista Silvio Romero, como representante da *scientia*, criticava “a mania de passar pelo que não somos”²⁶, encontrada principalmente entre os autores românticos. Assim, mesmo defendendo a mestiçagem como fator distintivo da nação brasileira, ele é um dos intelectuais cuja trajetória de pensamento revela o convencimento na inferioridade de negros, indígenas e mestiços de maneira tal que a presença de indivíduos assim caracterizados representava empecilhos e servia como argumento para a situação de atraso conferida ao Brasil em relação ao modelo de civilização europeu.

²⁵ “E a solução para este problema foi pensada por alguns dos dirigentes, entre os quais José Bonifácio, como algo a ser construído de duas maneiras: por meio de leis e instituições que produziriam igualdade civil e por meio da produção de um povo, se não fisicamente, ao menos simbolicamente, homogêneo (Bonifácio, 1963). Daí a necessidade de emancipar os escravos e civilizar os índios” (RAMOS & MAIO, 2010: 34).

²⁶ Frase presente na página 114 da obra *Provocações e debates (contribuições para o estudo do Brasil social)*, publicada em 1910.

Sem nunca pôr em dúvida a hierarquia sustentada pelas teorias racialistas europeias, Romero advertia, ainda assim, que era inútil condenar a mestiçagem ocorrida no Brasil em favor de uma raça pura idealizada que jamais existiu e provavelmente jamais viria a existir por aqui. A rigor, ele duvidava até mesmo da existência de raças puras na Europa, e definia a mestiçagem da população brasileira como um fato definitivo que se expressava não apenas nos corpos, mas também na cultura (RAMOS & MAIO, 2010: 37).

Em 1911, época em que dirigia o Museu Nacional do Rio de Janeiro, João Batista de Lacerda participou como representante oficial do Brasil do Primeiro Congresso Universal das Raças, em Londres. Sua fala se prestou a esclarecer os principais pontos de sua memória *Sur les Métis au Brésil*, texto que ficaria definitivamente atrelado ao que se convencionou chamar de tese do branqueamento. Nele, o autor admitia a inferioridade racial de negros, índios e mestiços, mas argumentava que a viabilidade do Brasil como nação estava em curso uma vez que se observava aqui o paulatino desaparecimento da parcela degenerada através da adição de elementos “brancos” à população.

Concepção absolutamente vitoriosa, a promessa de um Brasil branco surgia como uma variação da “fábula das raças” e começava a aparecer nos mais diversos domínios: nos jornais, nos romances e mesmo nos projetos de lei que passavam a privilegiar a vinda de mão-de-obra branca e europeia em detrimento de braços asiáticos e africanos (SCHWARCZ, 1995: 4).

Dessa maneira, a presença das raças “inferiores” era vista como um mal a ser curado por uma espécie de seleção natural em meio ao processo civilizatório pelo qual o Brasil passava. Assim, *Sur les Métis au Brésil* (e a tese do branqueamento, tema de amplo debate entre as esferas intelectuais, que esta obra cristaliza) é uma tentativa de, por meio de uma teoria científica, conciliar para fins políticos a realidade mestiça do Brasil ao afirmar que a inferioridade inerente a algumas parcelas da população, fator que rebaixava o país, não era um dado absoluto.

O que está em pauta é a adaptação de teorias raciais europeias, todas elas fundadas na desigualdade das raças, frente ao exercício de definir a unidade e a viabilidade de uma nação empiricamente miscigenada. Se do ponto de vista científico²⁷ a miscigenação era “sinal de nossa degeneração”, ela representava também uma característica que nos singularizava como povo. Em outras palavras, o tema racial aparecia, em tal contexto, como fundamental na definição da identidade nacional, pois,

²⁷ Que, sob o *ethos* positivista da época, tomava leis da biologia para definir aspectos sociais.

a despeito dos argumentos menos ou mais alentadores naquele momento afirmar a miscigenação era de alguma forma buscar entender o que é o Brasil.

Daí, em que pese as críticas ao espírito de cópia, ou aos excessos retóricos, as teorias europeias foram, ao menos parcialmente, transformadas em prática científica e, sobretudo, tiveram forte impacto no debate político sobre a necessidade de se conhecer a realidade brasileira, em especial seu povo e seu meio geográfico. De modo que as respostas que hoje temos à disposição sobre o que é o povo brasileiro são fruto de um caminho aberto por autores como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha (RAMOS & MAIO, 2010: 47).

A questão da raça se transforma na linguagem a partir da qual são criadas compreensões que envolvem a realidade social e a construção da imagem do Estado nacional brasileiro, ambos, naquele momento, sob a perspectiva de um cientificismo positivista. Importadas e adaptadas, as ideias que embasam tais compreensões sobre o Brasil poderiam ser classificadas (e frequentemente o foram) como algo “deslocadas” (SCHWARZ, 2000). Contudo, basta-nos considerar que serviram como ferramentas para resolver os dilemas propostos, articulando sociedade e cultura e compondo alguns enquadramentos parciais possíveis naquele contexto.

Entretanto, acontecimentos ocorridos durante as primeiras décadas do século XX vieram a influenciar decisivamente mudanças de perspectiva sobre as formas de explicar o desenvolvimento do Brasil-nação e, por conseguinte, transformaram os argumentos que encontravam correspondências entre “raça” e identidade nacional. Internamente, os contornos da nação brasileira começavam a aparecer mais nítidos em todas as dimensões e a avaliação geral associava as crises políticas, econômicas, sociais e culturais à adoção de modelos explicativos externos. Segundo Thomas Skidmore, o descompasso entre as teorias válidas até então e a “realidade brasileira” acabou estimulando o surgimento de um pensamento nacionalista.

Pela primeira vez, a corrente principal do pensamento brasileiro aprendeu como rebelar-se contra a moldura dentro da qual o pensamento europeu o tinha aprisionado como numa camisa de força – e, mais importante, a rejeitar o determinismo do pensamento racista (SKIDMORE, 1976: 164).

Além disso, as análises sobre a Primeira Guerra Mundial e as necessárias opiniões políticas concernentes ao envolvimento do país no conflito acabaram por unir o patriotismo (em seu sentido cívico) à coesão nacional, colocando em pauta a relação

entre as duas esferas no plano ideológico²⁸. Em meio ao espírito “militante” que se criou, o debate sobre as questões sociais e suas implicações para o desenvolvimento do Brasil-nação cada vez mais se desvinculava do âmbito naturalista. Crescem tentativas de redefinir a identidade nacional negando as doutrinas raciais.

A passagem escrita pelo ensaísta José Maria Belo²⁹ e destacada por Thomas Skidmore em *Preto no branco* é emblemática desta nova mentalidade:

Alegamos questões de raça, de clima, de momento histórico para justificar a nossa fraqueza. Todas essas frases pomposas de uma filosofia mal assimilada passaram, felizmente de moda. Nem a raça, nem o clima, têm influência decisiva no desenvolvimento de um país. Em condições normais de saúde e instrução, valem tanto quanto qualquer outro povo (*apud* SKIDMORE, 1976: 164).

Em 1914, Monteiro Lobato publicou no jornal O Estado de S. Paulo um artigo intitulado *Urupês*. O texto descrevia um caboclo³⁰, chamado “Jeca Tatu”, como alguém preguiçoso, apático, ignorante, inútil, propenso a doenças e tomava estas características inatas e individuais como a causa da condição de atraso e penúria que este homem (representação de todos os mestiços do interior) vivia. Após a reimpressão em livro, no ano de 1918, o artigo gerou grande repercussão em meio ao debate sobre medidas de saneamento e educação públicas que não mais admitiam os argumentos deterministas. O próprio Monteiro Lobato se convenceu deste novo ponto de vista e converteu o “Jeca Tatu”, de ser essencialmente doente, em alguém momentaneamente incapaz por não encontrar em seu meio social as condições para o desenvolvimento físico e intelectual.

Portanto, a variável “raça”, longe de ser desimportante, cada vez menos era vista como fator de degenerescência e entrave para os rumos do país³¹. Mas isso, por si só,

²⁸ Importante ressaltar também que, naquele contexto de guerra, não apenas ficava patente que a discussão sobre nação e nacionalismo não podia se tornar obsoleta nos ciclos intelectuais, mas verifica-se a abordagem do tema por meio de propaganda nos moldes modernos. A propaganda foi um instrumento importante de mobilização popular e de produção de imagens (favoráveis ou desfavoráveis) sobre o caráter nacional dos países envolvidos.

²⁹ *Ensaaios políticos*, pp. 176-177. Texto não datado, mas, segundo Skidmore, escrito muito provavelmente nos últimos anos da guerra.

³⁰ Termo que designa a mistura de branco com o índio no Brasil e está ligado ao pequeno produtor rural do interior, podendo ser visto como sinônimo de “caipira” e “sertanejo”.

³¹ Na virada do século, ainda na esteira das interpretações de fundo positivista, Manuel Bonfim era um dos poucos intelectuais a nadar contra a corrente ao considerar a mistura racial brasileira como um fator de renovação e alento frente ao domínio da metrópole que, tal qual um parasita, impedia o perfeito desenvolvimento do corpo social brasileiro. Já a partir da segunda década do século XX, de um ponto de vista sociológico, o antropólogo Edgar Roquette-Pinto dialogava com os intelectuais que defendiam a tese

não respondia à questão sobre qual deveria ser a verdadeira identidade étnica do Brasil neste momento em que o país aparece como postulante ao “concerto das nações”. Uma série de políticos, artistas e intelectuais se engajou neste debate; apesar de pontos de vista em parte divergentes, observa-se uma crescente valorização do que poderia ser encarado como “originalmente brasileiro” na cultura, na civilização e na cor da pele.

O movimento modernista, encabeçado por Mario de Andrade e Oswald de Andrade, reivindicava uma revolução cultural ao unir elementos considerados genuinamente brasileiros às tendências artísticas apresentadas pelas vanguardas europeias. A ausência de formalismos e o elogio à mistura marcam as obras em pintura, literatura, música, teatro e artes plásticas produzidas pelos artistas ligados ao movimento. Assim, com um elaborado tratamento estético que ecoa concepções da mais “avançada” arte europeia “antropofagicamente” assimilada ao que seríamos nós, a proposta foi retratar o Brasil negro, índio, folclórico, mestiço, predominantemente rural e sertanejo, mas que transita para o urbano e constrói novos personagens para novas realidades sociais.

Momento propício para o surgimento de uma obra como *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, na qual, retomando a temática das “três raças”, Gilberto Freyre oferece à sociedade brasileira uma espécie de nova racionalidade ao celebrar a mestiçagem como algo singular e positivo. Não que Freyre tenha abandonado completamente alguns dos pressupostos racialistas, mas sua base teórica foi a antropologia de Franz Boas, que lhe permitiu substituir a noção de “raça” pelo conceito de “cultura”. Assim, ao descrever a dinâmica da vida nos engenhos de cana-de-açúcar espalhados pelo nordeste do Brasil-colônia, o intelectual pernambucano narra uma história na qual, em um ambiente particularista de produção, sob o domínio de um patriarca, visões de mundo se interpenetram para formar as bases da sociedade brasileira e do caráter nacional. Dessa maneira, outrora vista por seus efeitos deletérios, surge um elogio à mestiçagem, que passa a significar união, congraçamento, singularidade, intimidade.

Não há ruptura entre Silvio Romero e Gilberto Freyre, mas reinterpretação da mesma problemática proposta pelos intelectuais do final do século. (...) A

do branqueamento e a determinação do meio físico defendendo a diferença e não a desigualdade entre as raças (SKIDOMORE, 1976: 206).

passagem do conceito de raça para o de cultura elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço. Ela permite ainda um maior distanciamento entre o biológico e o social. O que possibilita uma análise mais rica da sociedade. Mas a operação que *Casa Grande e Senzala* realiza vai mais além. Gilberto Freyre transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (ORTIZ, 2012: 41).

Sendo assim, *Casa-Grande & Senzala* marca uma drástica mudança de consciência sobre as relações raciais no Brasil ao mesmo tempo em que apresenta uma via de solução para o descompasso entre um ideal moderno de civilização e a afirmação de nossa identidade mestiça. A narrativa intimista e erudita de uma sociabilidade que inclui a influência sobretudo do negro em diversos elementos da cultura brasileira, da linguagem à alimentação, dirimia as barreiras que impediam boa parte dos brasileiros de definir a si mesmos como pertencentes a uma cultura original e rica em sua mistura. Por outro lado, é importante destacar que, na análise de Freyre, retirar da mestiçagem biológica a responsabilidade pelo atraso do país, não significava afirmar uma igualdade racial/étnica. Embora valorizadas de maneira inédita, as culturas “negra” e “indígena” (esta em menor escala) são antes de mais nada agregadas ao padrão “branco” como reflexo da relação de dominação entre os indivíduos representantes originais de cada matriz cultural. Sendo assim, Gilberto Freyre não abandona a ideia de superioridade. Por outro lado, ele a submete à ideia de adaptação, desabsolutizando-a, portanto. Por serem mais plasticamente adaptáveis, os mestiços seriam valorizados. Dessa forma, o equívoco de enxergar relações de superioridade e inferioridade entre etnias ganha nova interpretação permitindo uma visão positiva do Brasil em *Casa-Grande & Senzala*.

Portanto, o abandono da ideia biológica de raça em proveito dos traços culturais consagra uma identidade nacional que se quer homogênea ao reconhecer de forma conciliadora a sua diversidade. Entretanto, não obstante a expansão do universo simbólico que este movimento permitiu, uma noção de raça permanece como elemento estruturante das formas de interpretar e distinguir a realidade brasileira. Trata-se do eixo explicativo inaugurado oficialmente por von Martius e dos discursos sobre um país formado pelas relações entre índios, brancos e negros vistos sob a ótica da cultura. “Enfim, agora entendida a partir do eixo da cultura, era de novo da raça que se falava, como se o termo, tal qual um camaleão, permitisse pensar nas persistências e entender as constantes ressignificações” (SCHWARCZ, 1995: 6).

A importância que se deu (e ainda se dá) à questão racial para formação da sociedade brasileira não deixa de ser uma forma de eclipsar o debate moderno sobre o papel dos cidadãos na construção de uma sociedade democrática. Assim, o apego às teorias raciais e a adoção do mito das três raças como discurso majoritário da identidade nacional brasileira indicam um sistema hierarquizado, propenso a alinhamentos com formulações que pretendem enxergar o todo como algo já fixo e acabado. Apagamos os conflitos com o mito da democracia racial, que legitima de maneira velada a manutenção de certas posições sociais. Como recurso ideológico, o mito das três raças transforma uma sociedade altamente dividida por hierarquizações em uma totalidade integrada pela confluência de suas matrizes étnicas.

A solução brasileira para o problema da unidade em uma nação formada por segmentos tão díspares tem foco justamente no mestiço, no provisório, na relação, nos interstícios, nas ambiguidades. Com isso, sempre temos a possibilidade de formar triângulos, de intermediar, de conciliar.

Num meio social hierarquizado, tais intermediações triangulares (ou seja: em três e nunca em dois, o que conduziria ao dualismo exclusivista) são parte de sua própria lógica social, pois é por meio da mediação que se pode efetivamente propor o adiamento do conflito e do confronto (DAMATTA, 1987: 82-83).

O mestiço poderia ser reduzido ao preto ou a branco. Em vez disso, na lógica do sistema social brasileiro ele é a própria relação (ou melhor, a expressão do englobamento das oposições por sua relação). No dramático momento de transição que o pensamento moderno impôs às sociedades ocidentais, doutrinas racistas quiseram ver nos homens produtos diretos de seus corpos, quando o que acontece é justamente o oposto. Após um primeiro período influenciado por essas ideias, a solução brasileira foi evitar o conflito sem, no entanto, abolir as hierarquias.

3.4

A identidade nacional em propagandas oficiais no Brasil

A Revolução de 1930, ao resolver a crise de sucessão presidencial, arrefece o poder das oligarquias do eixo São Paulo - Minas Gerais e orienta politicamente uma série de transformações sociais provocadas pela crescente urbanização sobretudo no sul e no sudeste do país. Este período marca a consolidação do Estado brasileiro. O nacionalismo e a construção da identidade nacional se tornavam questões caras à esfera

de governo, principalmente com o intuito de legitimar e explicar logicamente o regime de poder. É claro que as camadas políticas jamais estiveram alheias ao debate sobre a questão nacional. A dedicação ao tema através de pesquisas científicas, ensaios acadêmicos, artigos de jornal, obras artísticas e literárias era uma forma de atuação pública e muitos dos intelectuais, cientistas e literatos que o fizeram ocuparam, ao mesmo tempo, cargos políticos de destaque. Contudo, é somente após 1930 e particularmente depois de 1937 que se institucionaliza um tipo de comunicação com o objetivo exclusivo de definir aspectos da realidade social e cultural brasileira sob a perspectiva do Estado.

A seguir, abordaremos alguns momentos-chave do esforço propagandístico do Estado, com foco nos casos em que os corpos dos brasileiros por suas propriedades simbólicas são utilizados para comunicar uma “versão oficial” da nossa identidade. Embora a análise dos respectivos contextos seja essencial sob essa perspectiva, não se trata de entender a propaganda de cada época como um fenômeno que se esgote em si mesmo, mas sim uma construção social que, além de dialogar com o passado, assume uma temporalidade de maior duração³². Pensada para governar ações no tempo presente, a propaganda produz conhecimentos e, nos termos caros a esta pesquisa, se insere em um jogo de permanências e discontinuidades que afeta a interpretação do “mito das 3 raças”.

Após o fim da República Velha, antes mesmo de se estruturar politicamente o período que se denomina Estado Novo (1937-1945), a melhor representação do país já está intimamente ligada à ideia de um território coeso em termos administrativos e que se distingue por abrigar uma “cultura mestiça”, diversificada, mas homogênea. Assim, o predomínio de argumentos de ordem social e cultural no debate sobre a identidade nacional brasileira faz com que o termo *raça*³³ seja associado a um paradigma algo

³² Contudo, a intenção não é comparar nem os contextos políticos, nem as medidas de governo e tampouco os recursos de propaganda e marketing político dos períodos analisados aos seus correspondentes no período atual, objeto desta pesquisa. Os momentos abordados adiante foram escolhidos por abrigar grande protagonismo da máquina de governo na produção de discursos interessados e momentos importantes de mudanças tanto na sociedade quanto nas práticas de comunicação.

³³ “Nessa perspectiva, o país se apresentaria como uma mescla, uma boa mescla, onde a cor – mais do que a raça – constituía um elemento explicativo fundamental” (SCHWARCZ, 1999: 102).

enfraquecido. A máquina do Estado, sob um regime autoritário, começa pela primeira vez a adaptar suas representações na direção deste novo imaginário.

Pode-se dizer que tal questão já era tratada na esfera oficial desde 1931, com a fundação do Departamento Oficial de Propaganda (DOP). Após sucessivas reformulações, em 1939 é criado o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) com o objetivo de centralizar e controlar a comunicação interna e externa do país sob o regime comandado por Getúlio Vargas. Além da censura e da construção da imagem do presidente, entre outras coisas, o órgão tinha a função de produzir anúncios e colaborar com artistas e intelectuais para a construção de uma identidade homogênea e singular por articular de maneira pretensamente inclusiva traços culturais de diversos grupos étnicos. Sendo assim, intelectuais ligados ao poder público eram instados a pensar em políticas que viabilizassem a “autêntica identidade brasileira”. Além disso, foram inauguradas ou aprimoradas instituições oficiais³⁴ e linhas de atividade com o objetivo de (re)criar “nosso” folclore, “nossa” arte e “nossa” história (GARCIA, 1999).

Assim, definitivamente concebida como assunto de Estado, a identidade nacional precisava tratar no plano simbólico dois eixos importantes da unidade de uma nação em geral: o povo e o território. O primeiro passa a ser valorizado como estrato possuidor da autenticidade brasileira em sua diversidade. O largo interesse das elites intelectuais e políticas (que são também quase sempre elites econômicas em um país ainda fortemente oligárquico) pela cultura popular brasileira, naquele contexto, inaugura um movimento que se tornará constante (mas não uniforme em seu modelo e conteúdo) de aproximação entre as esferas oficiais e a definição do povo sob a sua égide. O território, por sua vez, responde diretamente a interesses administrativos e também precisa ser trabalhado simbolicamente em meio ao embate entre tendências centralizadoras e descentralizadoras (que são políticas, mas também culturais). O “meio” e o “povo” eixo de explicação presente desde a independência ganha novas significações, desta vez intimamente ligadas ao âmbito oficial que não pretende apenas obter apoio popular, mas explicar uma lógica de governo.

³⁴ Entre elas estão: o Instituto Nacional do Livro, o Serviço Nacional do Teatro, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Instituto Nacional do Cinema Educativo.

Na verdade, o regional e o popular participam deste jogo de definições do nacional como noções complementares. Como demanda da modernidade da época, a já referida valorização das diferentes matrizes culturais aqui presentes convida a pensar na divisão entre, de um lado, um Brasil que ainda se espelha no modelo europeu de povo, cultura e civilização e, de outro, um Brasil “verdadeiro”, “autêntico”, que cresce apoiado em “raízes profundas e próprias”. Neste quadro, em que predomina o segundo modelo, o regionalismo surge não como forma de negar a nação, mas como dimensão fundamental para descrever a sua originalidade (OLIVEN, 2006: 46-47).

Entretanto, neste momento, concomitantemente ao imperativo de formular uma identidade que articule as partes outrora desconsideradas da realidade nacional, há um processo crescente de urbanização, que põe em contato as variadas vertentes étnicas, culturais, sociais e regionais em eixos de classificações homólogos que se interpenetram. Especialmente a cidade do Rio de Janeiro, então capital da República, por diversos motivos, fortalece-se como referência simbólica central desta nova unidade nacional, mestiça e diversa. Portanto, assim como acontece com a representação do corpo brasileiro, tornam-se nacionais símbolos por definição mestiços: a capoeira, o samba, o carnaval, a feijoada, a farofa, o malandro, a mulata, a Umbanda e o Candomblé. Manifestações culturais que sincretizam elementos originários de diferentes grupos étnicos, nas quais inclusive é possível flagrar os símbolos associados a cada vertente, mas que só assumem sentido quando colocados em contato mútuo. Originalmente associados às classes dominadas e historicamente objetos de rejeição e/ou repressão, estes símbolos tornam-se nacionais, por meio de variadas articulações, quando da necessidade de inventar um povo para o Brasil.

Contudo, é importante reforçar dois aspectos esboçados acima para demonstrar que o ideal propagandeado da mistura como fator distintivo da nação não é (nem poderia ser) imparcial, mas sim fruto de determinadas escolhas. Em primeiro lugar, a despeito das inúmeras possibilidades nesse processo não linear, apenas um “tipo” de mestiçagem foi eleito como representante legítimo do todo nacional. Além disso, o mestiço apenas vira nacional ao receber um filtro clareador, que expurga dele o que pode vir a ser “excessivamente” afro (ou indígena) em um processo semelhante à tese do branqueamento, mas agora no âmbito da cultura.

Assim, num momento em que mais uma vez se inventava a nacionalidade, a identidade e as singularidades nacionais se transformavam rapidamente em 'questões de Estado'. Com efeito, se nosso último monarca se gabava de usar um manto real feito de papo de tucano, ou se Floriano Peixoto, em estátua de gosto duvidoso, consagrava a união das raças como a união da nação, é só com o Estado Novo que intelectuais ligados ao poder público implementam projetos oficiais nessa direção. A partir desse momento, o "mestiço vira nacional", paralelamente a um processo crescente de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados em meio a esse contexto (SCHWARCZ, 1995: 7).

Note-se, portanto, que, como o regionalismo não delimita fronteiras acabadas, mas distingue as partes submetendo-as ao todo, na representação da brasilidade sob o governo autoritário do Estado Novo³⁵ aparecem elementos culturais associados a diferentes lugares do país. Ou seja, “não foi escolhido um dos antigos modelos regionais para simbolizar a nação, mas desses modelos foram retirados vários elementos (um traje de baiana aqui, uma batida de samba ali) para compor o todo homogeneizador” (VIANNA, 2012: 61).

Do mesmo modo, o destaque para a cultura popular não significa a descoberta da essência do povo brasileiro. Esta existe apenas para um referencial comprometido de maneira complexa com a construção de um imaginário nacional. A ideia de autenticidade que transforma estas manifestações culturais em símbolo da nação é ela mesma uma construção social, em constante disputa entre diferentes camadas da sociedade e variável de acordo com os contextos políticos, como veremos brevemente adiante.

'Cultura popular' não é, pois, uma concepção de mundo das classes subalternas, como o é para Gramsci e para certos folcloristas que se interessam pela 'mentalidade do povo', nem sequer os produtos artísticos elaborados pelas camadas populares, mas um projeto político que utiliza a cultura como elemento de sua realização. O termo se reveste portanto de uma nova conotação, significa sobretudo função política dirigida em relação ao povo (ORTIZ, 2012: 72).

Neste momento crucial para a formação da identidade brasileira operada como assunto de Estado, uma das figuras que dão corpo a todas essas escolhas é o malandro. Mas, evidente, não o malandro ligado à vadiagem, à recusa ao trabalho e a certa

³⁵ “Um dos alvos constantes de Vargas era o extremo regionalismo de alguns estados, do qual a revolta de São Paulo em 1932 foi o exemplo mais edificante. Vargas apelava para o sentimento mais alto de nacionalismo, colocando-se assim em posição de superar as paixões regionais em conflito. Depois do golpe de 1937, Vargas adotou uma tática mais direta: em fins de novembro de 1937, o ditador realizou uma cerimônia pública, na qual queimou as tradicionais bandeiras dos Estados” (SKIDMORE, 1982: 59-60).

criminalidade, tampouco propriamente o Zé Pelintra da Umbanda e do Candomblé. Esta vertente foi ocultada e subvertida pela propaganda para promover o malandro associado ao Rio de Janeiro e suas belezas naturais que se pretendia estender à imagem do país inteiro; associado ao samba, mistura de ritmos ancestrais com elementos da música europeia e produto cultural urbano com raízes na África e no Nordeste; um sujeito “bom de papo”, irreverente, amigável, como apenas uma civilização original seria capaz de criar; quase sempre, um mulato claro bem vestido e elegante.

Enfim, o malandro parece personificar com perfeição a velha fábula das três raças, numa versão mais recente e exaltadora. Diferentemente dos prognósticos negativos de certos teóricos do século passado, a mistura teria gerado um tipo singular de civilização (SCHWARCZ, 1995: 9).

3.5

A questão imigratória

Antes de continuar a abordar a construção da identidade nacional sob o protagonismo do Estado ao longo da história republicana, faremos uma pausa para tratar da questão dos imigrantes no Brasil até meados do século passado. Se durante o período colonial os fluxos imigratórios eram vistos como uma necessária injeção de civilidade no país, após a guinada nacionalista e o estabelecimento do Estado Novo a preocupação passa a ser cada vez mais não ferir a unidade nacional com a formação de “quistos étnicos”. Não obstante, durante todo o processo, colonos de determinadas origens foram escolhidos em detrimento de outros. Dessa forma, a mestiçagem, tomada na propaganda oficial do Estado Novo como um processo largamente agregador, ainda admitia pressupostos da mentalidade racista e, por motivos diferentes, jamais deixou de abrigar forte seletividade a ponto de influenciar aspectos legais no que diz respeito à assimilação dos imigrantes (SEYFERTH, 1997).

Apesar da necessidade de agregar o estrangeiro à sociedade brasileira da época, em meados do século XIX, a busca pelo colono ideal tinha antes de mais nada motivos biológicos uma vez que havia a pressuposição da superioridade europeia. O debate entra em voga porque a proibição do comércio de escravos marca também o reinício da colonização por imigração de europeus. Definitivamente vinculada ao trabalho livre, além de portadores da civilização, os novos colonos deveriam ser física e mentalmente aptos a implementar as técnicas de produção e administração em propriedade agrícolas,

o que reforçou a distinção social pelo tipo físico operada pelo conceito de raça (SEYFERTH, 2002).

Na listagem das nacionalidades pretendidas estão excluídos portugueses e espanhóis. A inclusão de, por exemplo, italianos do norte (e não do sul) permite especular que um dos critérios de escolha esteja ligado justamente a uma hierarquização de certo processo civilizador ou de características raciais que desprestigiavam a latinidade dos povos mediterrâneos. Esta fórmula foi hegemônica nas regiões do sul do país de tal maneira que nem o radicalismo nacionalista dos primeiros anos da República foi capaz de garantir maior participação do colono nacional naquela região – majoritariamente ocupada por agricultores alemães.

Desde as primeiras teorias raciais que produziram o mito ariano, os povos do Mediterrâneo passaram a ser categorizados como raça ou tipo através de critérios morfológicos às vezes imaginados como desabonadores (ou indicadores de ‘inferioridade’): pele brunóide, cabelos negros, estatura baixa, etc. Mesmo autores menos comprometidos com o pressuposto da desigualdade das raças humanas como Paul Topinard – bastante conhecido no Brasil por sua condição de discípulo de Paul Broca – distinguiu, no seu manual *L’Anthropologie*, os tipos europeus louros dos tipos europeus brunos (aí incluídos os habitantes do sul da França e da Itália, além de espanhóis, portugueses e gregos) (SEYFERTH, 2002:121).

A exemplo da impressão que se tinha da colonização nos EUA e na Austrália, o colono ideal era visto como um braço para o trabalho e como um portador da civilização, um proprietário capaz de influenciar positivamente os rumos da sociedade brasileira. Por isso, associados aos índios no que diz respeito ao estágio dentro do processo civilizatório, neste momento, os asiáticos são vistos como desqualificados e indesejáveis. A opinião majoritária versava sobre a vantagem em termos práticos de catequisar os índios, nativos da terra, em vez de ter que fazer o mesmo com relação aos *chins* e *coolies* (termos utilizados no período para se referir a trabalhadores trazidos principalmente da China, mas que poderia remeter a asiáticos de uma maneira geral, inclusive indianos) (SEYFERTH, 2002:124).

No fim do século XIX e início do XX, sem abrir mão do paradigma branco, a concepção de colono ideal começou a valorizar a questão da assimilação. Eram preferidos imigrantes oriundos de povos que mantinham afinidades culturais com o Brasil, como os habitantes das penínsulas Ibérica e Itálica. Por outro lado, os alemães, outrora desejados como colonos, passaram a ser vistos com maus olhos. Apesar disso,

durante o período da República Velha, as questões econômicas e geopolíticas prevaleceram sobre o ideal de assimilação nacionalista. Tanto assim que não houve barreiras práticas efetivas para a continuação da imigração alemã no sul. Mas, com o início do Estado Novo, a perspectiva do isolamento homogêneo de alemães com direito de professar a religião protestante despertou a atenção de esferas nacionalistas preocupadas com a desfiguração da nação brasileira, católica e latina³⁶.

A seguinte progressão é emblemática desta nova mentalidade. Se até então a imigração teve que ser agenciada, pois não havia um fluxo espontâneo de imigrantes para o Brasil, em 1930, um conjunto de dispositivos legais impede não só o financiamento da imigração para a região sul do país, como estipula em termos exatos a proporção de imigrantes a fim de não ferir a “integração étnica” que garantia a unidade nacional.

A partir da década de 1930 não é possível dissociar a legislação restritiva sobre imigração da campanha de nacionalização planejada para impor a assimilação, cercando as etnicidades e suas manifestações através da intervenção direta na organização comunitária e na cultura dos grupos imigrados (SEYFERTH, 2002: 140).

Por outro lado, embora referências de natureza racial estejam relativamente ausentes da legislação maior, negros e mestiços também permaneceram afastados da região sul por preconceito racial como sugerem certos discursos nacionalistas proferidos nas décadas de 1930 e 40³⁷. Portanto, os debates sobre a legislação do Estado Novo para imigração ainda contêm pressupostos eugenistas e racistas. Ou seja, no plano legal, a alegada homogeneidade étnica da nação continuou admitindo o ideal de branqueamento.

³⁶“Longe de propor uma política de imigração que contemplasse todo o território brasileiro, os nacionalistas do Estado Novo consideraram o Nordeste uma espécie de reservatório de brasilidade, justamente porque ficou fora do processo migratório. Assim, o Brasil mais tradicional possuía o elemento humano mais apropriado para nacionalizar o sul” (SEYFERTH, 1997:101).

³⁷ “É significativa a persistência do mito do branqueamento num período histórico em que as teorias raciais deterministas e as especulações sobre a superioridade ariana afiançadas por obras como as de Gobineau e Chamberlain já estavam desacreditadas pela ciência através da noção de racismo. O privilegiamento da “boa imigração branca”, conforme enunciado do ministro Antonio Camillo de Oliveira em 1941, aparece, inclusive, em textos que tratam, prioritariamente, da cultura e sua definição luso-brasileira – caso de Fernando de Azevedo. A mestiçagem, portanto, tem duas faces: por um lado, inferioriza pela presença negra e indígena, nem sempre explicitamente mencionada – uma percepção implícita na ideia de que a imigração seletiva, filtrada, inclusive, a “escumalha” de brancos, concorre para melhorar somaticamente o brasileiro; por outro, é o processo por excelência de formação do povo e um dos indicativos da especificidade da nação” (SEYFERTH, 2002: 147-148).

3.6

A propaganda governamental pós-Estado Novo

A morte de Getúlio Vargas, em agosto de 1954, pôs termo à crise política em torno do seu nacionalismo político e econômico, fazendo irromper um grande movimento popular que influenciaria definitivamente a sucessão presidencial. Ao longo de dois períodos (de 1930 a 1945 e de 1951 a 1954), o primeiro deles majoritariamente de cunho ditatorial, o estadista promoveu a formação de uma indústria de base e apostou no intervencionismo estatal na economia. Sobretudo durante o Estado Novo (1937-1945), lançou mão de medidas para garantir a unidade administrativa, a centralidade do poder e promoveu a consolidação de leis trabalhistas. Arregimentou assim em grande medida a classe operária dos novos centros urbanos e parte da crescente camada média. Tais fatos, aliados ao apelo que Vargas procurava alcançar entre as massas populares por meio da propaganda pessoal, levaram historiadores e cientistas sociais a utilizar com frequência o termo “populismo” para descrever e definir sua trajetória política (SKIDMORE, 1982).

Ainda que, após o governo transitório de Café Filho, a posse do presidente eleito Juscelino Kubitschek tenha sido marcada por tensões e ameaças de golpes, seu governo foi capaz de se estabelecer solidamente, tendo como marca um processo de significativas abertura e aceleração da economia³⁸. Como medida para integrar política e economicamente o país, JK concebeu a construção de Brasília no Planalto Central e as superintendências de desenvolvimento regionais.

A produção intelectual em torno da questão nacional ficou a cargo do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). O trabalho do órgão vinculado ao Ministério da Educação e Cultura, ao contrário do DIP no Estado Novo, não era propriamente fundamentar e propagar discursos que legitimassem as ideologias do Estado no que diz respeito a definições sobre a cultura, a tradição e, em suma, a identidade nacional. Na verdade, o Instituto fora criado em 1955 para promover com certa autonomia estudos em ciências sociais e construir uma “teoria do Brasil” alinhada ao presente do país, mas apontando para perspectivas futuras.

³⁸ “O sucesso da política econômica de Kubitschek foi o resultado direto de seu sucesso no sentido de manter a estabilidade política. (...) Isso significava capitalizar as alianças sem o autoritarismo ou o populismo dos quais Vargas lançou mão em vários estágios de sua carreira” (SKIDMORE, 1982: 207-208).

Eu diria que o que é atual no pensamento do ISEB é justamente que ele não se constitui em ‘fábrica de ideologia’ do governo Kubitscheck. Se de fato o Estado desenvolvimentista procurou uma legitimação ideológica junto a um determinado grupo de intelectuais, não é menos verdade que os avatares desta ideologia caminharam em um sentido oposto ao do Estado brasileiro (ORTIZ, 2012: 46-47).

Com forte influência da sociologia e da filosofia marxistas, os “isebianos” pensavam a questão da cultura sem perder de vista determinismos socioeconômicos que permitem associar manifestações culturais e estratificação social. Os constantes acirramentos entre o “nacional” e o “estrangeiro”, o “regionalismo” e a “unidade da nação”, o “rural” e o “urbano”, com seus correspondentes políticos e econômicos, são explicados através de teorias sobre a tradição brasileira desviada pela invasão capitalista que, por sua vez, opõe “atraso” e “modernidade”. Assim, diferente do nacionalismo em alguns países europeus que viveram o centro do desenvolvimento do capitalismo, no caso do Brasil, o folclore é pensado, neste contexto, menos como uma tradição construída pela burguesia do que uma forma de saber que se associa às camadas populares, sobretudo de origem agrária, de forma que a pretensa autenticidade destas manifestações irá sempre impor conflito a perspectivas de mudanças sociais estimuladas por um desenvolvimento econômico. Logo, a teoria dos “dois Brasis” surge novamente: enquanto uma elite desenraizada representaria o estímulo ao “progresso” que, no entanto, provoca dominação, camadas populares e subalternas deveriam ser resgatadas deste processo de alienação cultural e estimuladas a conservar o legado da verdadeira brasilidade (ORTIZ, 2012).

Em retrospecto, em princípios dos anos 1950, germinam completamente as ideias plantadas a partir dos anos 1920, bem aproveitadas pela urbanização crescente e pelo desenvolvimentismo econômico, sobretudo as que versavam sobre a mistura de raças e sua originalidade que produz e valoriza o mestiço. Mas, no momento em que teorias sociológicas com expectativas de se tornarem oficiais passam a marcar no corpo brasileiro mestiço, mais do que a autenticidade e singularidade já perenes, o traço da dominação histórica, o golpe de 1964 inaugura um regime ditatorial que utilizará o tema do conagraçamento entre as raças sequestrando para si toda possibilidade de definição sobre a identidade nacional brasileira (FICO, 1997).

A identidade nacional é uma construção coletiva e, portanto, se produz através do confronto com uma série de outras representações sociais em meio ao dinamismo

que envolve qualquer processo de significação. Além disso, embora seja em grande medida artifício simbólico de um Estado nacional diante do esforço de legitimar sua unidade e coesão, a análise apenas da ideologia é uma forma simplista de encarar a produção de um fenômeno que depende da existência de um quadro cultural e histórico com o qual dialogar. Enfim, por colocar em contato diferentes camadas da sociedade e suas concepções parciais da realidade social, a identidade nacional, além de não ser igualmente percebida por todos, não é a única nem necessariamente a mais determinante forma de conceber o pertencimento a uma coletividade, sobretudo em sociedades complexas.

Diante disso, é importante notar que as mudanças concretas na estrutura social, política e econômica de um país correspondem mudanças na construção de sua identidade nacional. Ademais, o desenvolvimento material e técnico dos meios de comunicação também propõe constantemente novos mecanismos ao processo de significação e amplia e/ou intensifica o alcance dos discursos, permitindo, por exemplo, outras formas de operar a propaganda sob o protagonismo do Estado.

Entretanto, embora relacionados, não há em qualquer dos dois processos uma determinação direta de causa e efeito. Em primeiro lugar, o sentido da adequação da identidade nacional dominante ao seu contexto correspondente é um fenômeno incerto e percebido parcialmente, que ganha maior clareza apenas através de interpretação e análise sociológica posterior. Além disso, como indicamos antes, o desenvolvimento dos meios de comunicação, embora possibilite afetar diferencialmente a construção social da realidade, não determina por si só a atividade nos campos da emissão e da recepção, tampouco o significado das representações.

O pós-1964 é um período em que o desenvolvimento econômico se faz acompanhar de um incremento no mercado de bens simbólico, mas sob um regime ditatorial que, em vez da vida cultural espontânea que existia imediatamente antes do golpe, preferia manifestações culturais induzidas e controladas. Portanto, no mesmo momento em que o campo da cultura e das artes tem possibilidade de expandir o alcance e o volume da sua produção, a centralização do poder de comunicação na figura do Estado impõe barreiras que limitam de diversas formas os discursos capazes de afetar o constante processo de reconstrução da identidade nacional (ORTIZ, 2012: 89).

Além disso, o desenvolvimento do aparato tecnológico confere novas possibilidades à propaganda política. A partir da década de 1960, por exemplo, os aparelhos televisores começam a povoar as casas de alguns brasileiros. Apesar da pouca abrangência de então, era a primeira vez que a sanha caracterizadora do Brasil contava com o auxílio de imagens em movimento para um público que se tornaria cada vez mais indeterminado e amplo. De fato, dentre todas as diferenças que havia entre o DIP e as agências de propaganda na ditadura militar, muitos analistas apontam que a principal deles diz respeito à questão técnica.

A Assessoria Especial de Relações Públicas da Presidência da República (AERP) foi criada em janeiro de 1968, portanto, pouco menos de um ano antes do momento de maior recrudescimento do regime, marcado pela edição do Ato Institucional número 5, que suspendia uma série de direitos civis constitucionais. Antes, no princípio do mandato de Castelo Branco, primeiro presidente militar, já havia sido instaurada a censura no país e criado o Serviço Nacional de Informações (SNI), departamento encarregado de cercar e supervisionar todo tipo de informação interna ou externa que pudesse vir a ser do interesse do Governo Federal. A AERP, por outro lado, surge para assessorar a comunicação da Presidência da República, mas assume um viés pedagógico ao produzir anúncios e eventos oficiais com o objetivo declarado de “motivar a vontade coletiva para o esforço nacional de desenvolvimento” (FICO, 1997: 93).

A partir do governo de Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), sob a chefia do coronel Octávio Costa, a AERP se desenvolveu em termos organizacionais e ideológicos. Bem avaliada por especialistas da área, a propaganda política produzida pela entidade esforçava-se justamente para parecer “não política”. Mesmo anúncios com o mero objetivo de transmitir informações de utilidade pública (na maioria das vezes medidas educativas que pressupunham o baixo grau de civilidade dos brasileiros) sabiam cercar-se de técnicas para fazer parecer que eram originárias da própria sociedade, não do governo. Octávio Costa sabia que o seu trabalho consistia em inserir as representações sociais criadas em um regime de verdade³⁹.

³⁹ “A arte de comunicar não é a arte de vender a imagem ótima (...) de um governo, mas a arte de apresentá-la verdadeira” (COSTA, 1969: 156).

[Octávio Costa] criou uma nova modalidade de propaganda política no Brasil, que se amparava nos modernos recursos oferecidos pelos meios de comunicação de massa e que absorvia e recriava padrões de comportamento, crenças, instituições e outros valores espirituais e materiais tidos como conformadores da sociedade brasileira (FICO, 1997: 100).

De forma integrada, algumas ideias sobre o Brasil eram especialmente recorrentes nas comunicações oficiais durante o regime militar. A propaganda necessitava de sacrifícios no presente para alcançar grandes resultados no futuro, por exemplo, apontava para o elogio ao desenvolvimento econômico e à crença na predestinação do Brasil ao protagonismo entre as nações. A obsessão generalizada pela noção de “mais”, a intenção de transmitir uma imagem de um país grandioso no presente, por sua vez, está ligada ao binômio “segurança e desenvolvimento”, trabalhado nas propagandas da época metaforicamente através de termos como “construção” e “transformação” do Brasil⁴⁰.

A questão do caráter nacional, como não poderia deixar de ser em uma organização militar, é o centro das preocupações ideológicas durante a ditadura. Sem grande apoio de intelectuais e artistas, o apelo à emoção exaltadora de pretensos “valores brasileiros” nas propagandas em diversas mídias foi o recurso encontrado para mobilizar a opinião pública. Entretanto, as falas oficiais carregadas e o clamor ao hino e à bandeira já tinham sido ridicularizados como campanha política mundo afora e no Brasil, particularmente, após a atuação do DIP. A propaganda oficial durante o regime militar desenvolvia-se, sobretudo, pela utilização de recursos alegórico e figurados.

Neste momento, trabalhado sob o filtro do otimismo ufanista, o conagraçamento entre pessoas de origens diferentes, entre “raças” diferentes, é mais utilizado para definir o Brasil e o brasileiro do que um corpo único mestiço, símbolo da nação. O epíteto de cultura diversa mas homogênea (conclusão definitiva que o Conselho Federal de Cultura patrocinava em seus discursos e na execução de suas políticas públicas)⁴¹ se traduzia na imagem do índio, do branco e do negro convivendo em harmonia. Ao seguir

⁴⁰ O título de alguns anúncios a partir da década de 1970 ilustra esta percepção: “Em tempo de construir (1971), “Você constrói o Brasil” (1972), “País que se transforma e se constrói” (1973), “O Brasil é feito por nós” (1977), “O Brasil que os brasileiros estão construindo” (1978).

⁴¹ “Quando os membros do CFC afirmam que a cultura brasileira é plural e variada, isto é, que o Brasil constitui um ‘continente arquipélago’, o que se procura é sublinhar o aspecto da diversidade. Os elementos branco, negro e índio apontam neste sentido para uma dimensão que desde a obra de Gilberto Freyre vinha sendo colocada como pluralidade étnica, cultural e física. Brasil: pluralidade de culturas, diversidade de regiões” (ORTIZ, 2012: 92-93).

a linha da interpretação tradicional sobre a questão racial e sobre a cultura brasileira, o regime legitimava-se como continuidade e não ruptura em diversos sentidos. Por outro lado, nestes anúncios que pintavam o Brasil com muitas cores, cada “corpo brasileiro” representava um estamento diferente da sociedade – o que assume sentido específico se comparado com os anúncios que representam relações familiares, predominantemente entre pessoas de pele clara. Assim, o “Brasil grande” abrigava gente de todas as origens, mas o núcleo institucionalizado da sociedade era somente branco.