

A NAÇÃO COMO CONSTRUÇÃO

MARIA THEREZA DIDIER DE MORAES

Professora do Centro de Educação da UFPE

Resumo: O artigo apresenta discursos sobre as noções de *alteridade* e *identidade* na construção simbólica de nação. Um universo imagético-discursivo, como etnia, língua e religião, é chamado para compor as origens e tradições da nação que aqui é abordada como uma representação historicamente constituída. *Palavras-chave:* nação, construção, identidade/alteridade

Abstract: The article presents speeches about the notions of otherness and identity in the symbolic construction of the concept of the nation. A discursive imagery universe like ethnic group, language and religion is called to compose the origins and traditions of the nation that is approached like a representation historically constituted. *Key-words:* Nation, contruction identity.

O cenário da condição contemporânea de aproximação e, ao mesmo tempo, de intolerância em aceitar as diferenças de culturas pode, mais uma vez, ser suporte de reflexão sobre o que é mesmo o *outro*. Quais os limites das especificidades culturais e quais princípios podem ser eleitos universais, se é que podem. A luta entre *bárbaro* e *civilizado* parece sempre estar se reinventando. E no meio dela a religião, a raça, o espaço configuram valores de experiência histórica. A pergunta

de Nietzsche, “para que serve mesmo a história?”, ressoa dolorosa para alguns historiadores.

A própria noção de alteridade está se modificando, mudando também a compreensão do que é identidade. Afirma-se, por exemplo, que as velhas identidades estão em crise porque não há mais o sujeito unificado das grandes narrativas modernas. Analisando três concepções de identidade, Stuart Hall menciona o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.¹ O sujeito do Iluminismo era entendido como possuidor de uma essência. Esta essência, ou núcleo interior do eu, era a identidade do indivíduo. No sujeito sociológico, o núcleo interior ainda existia, mas era formado pela interação entre as esferas do individual e do social; o eu real relacionando-se com o exterior social. O sujeito pós-moderno não tem uma essência ou identidade permanente. A identidade do sujeito pós-moderno, segundo Hall, é modificada constantemente conforme as maneiras pelas quais ele é representado nos sistemas culturais. O sujeito pós-moderno possui identidades diferentes e não necessariamente coerentes entre si.

Stuart Hall² localiza, na segunda metade do século XX, acontecimentos que marcaram a descentração do sujeito: a releitura de Marx, na década de 60, e a compreensão de que as relações sociais interferem no sujeito; a retomada do inconsciente de Freud, que deu margem a interpretações da subjetividade, considerando possibilidades desconhecidas da racionalidade; as posições de Saussure, que entendia a língua como um sistema social e não individual, e defendia que os significados das palavras não são fixos. Hall elenca ainda as idéias de Foucault e o feminismo como detonadores do sujeito de identidade fixa do Iluminismo: Foucault com seus estudos sobre o poder disciplinar e a produção de um ser humano de corpo dócil e o feminismo politizando “a subjetividade, a identidade e o processo de identificação”.³

Após discutir os conceitos de sujeito e identidade na modernidade tardia ou pós-modernidade, Stuart Hall analisa os rumos da identidade cultural nacional:

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou

indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial. [...] O argumento que estarei considerando aqui é que, na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós só sabemos o que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade” (englishness) veio a ser representada — como um conjunto de significados — pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos — um sistema de representação cultural.⁴

A perspectiva de Hall é a de mostrar que as identidades não estão impressas nos genes — ou seja, o autor faz uma crítica à biologização do social —, mas sim constituem representações. Essa comunidade simbólica chamada nação não se restringe a suas instituições políticas, pois produz sentidos expressos nos sistemas de representação cultural, dos quais as culturas nacionais fazem parte. Nessa perspectiva, a cultura nacional é um discurso, “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”.⁵

As formas de contar histórias, ressaltar símbolos e recuperar memórias instituem sentidos e formam o que chamamos de nacionalidade. Hall ressalta a importância das narrativas nacionais que abordam cenários, imagens, rituais como experiências partilhadas, constituindo o sentimento de inclusão e descobrindo a identidade nacional. Sim, porque nessas narrativas a identidade é representada como algo que está na essência de um povo, no seu caráter. O olhar se volta então para o passado, para nele encontrar a origem impressa na tradição. Hall destaca que esta dimensão simbólica da cultura nacional exerce um poder cultural, porque se forma a partir de um discurso onde a diferença é representada como unidade ou identidade.

Na construção dessa originalidade e pureza, recorre-se ao mito de fundação, o qual estabelece uma origem para este povo, delineando desde tempos remotos as características do caráter nacional. A etnia e a raça são dois termos bastante utilizados para fundamentar essa representação de unidade e originalidade expressa na cultura. Nomeando características culturais como língua, religião, costumes, tradições, a etnia é muitas vezes usada como justificativa central na fundação da nação. Entretanto, Hall ressalta que

é ainda mais difícil unificar a identidade nacional em torno da raça. Em primeiro lugar, porque — contrariamente à crença generalizada — a raça não é uma categoria biológica ou genética que tenha qualquer validade científica. Há diferentes tipos e variedades, mas eles estão tão largamente dispersos no interior do que chamamos de “raças” quanto entre uma “raça” e outra. A diferença genética — o último refúgio das ideologias racistas — não pode ser usada para distinguir um povo do outro. A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica.⁶

É importante a desconstrução que Stuart Hall faz em torno dos conceitos de identidade, identidade nacional, etnia e raça, deixando claro que estes são construções discursivas que se formam na história. Entretanto, como ele próprio observa, o fato do termo raça ter sido ‘cientificamente’ questionado como categoria de análise biológica não impede a existência de discursos e práticas que ainda o legitimem.⁷ Como o autor ressalta, há discursos contemporâneos que se distanciam das definições biológicas, mas insistem numa idéia de nação culturalmente unificada, aproximando-se do que ele denomina de ‘racismo cultural’.

Stuart Hall se contrapõe a esse racismo cultural e argumenta: “[...] quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para ‘costurar’ as diferenças numa única identidade”.⁸ Nessa perspectiva, ele propõe estudar as complexas mudanças ocorridas no final do século XX e suas relações com as identidades culturais, que a seu ver podem ser analisadas a partir de três possíveis consequências: a desintegração das identidades nacionais pela homogeneização cultural;

a retomada das identidades nacionais como resistência a essas mudanças; ou, ainda, o surgimento de novas identidades, levando em consideração o hibridismo cultural.

A possibilidade de uma homogeneização cultural é considerada, pelo autor, reducionista. Na contramão dos modelos globais, há o fascínio e mercantilização das etnias e da alteridade. Além disso, o que se costumou chamar de globalização não atinge todas as partes e países do mundo de maneira igual, nem, dentro dos países, as camadas diversas da população. Ademais, para Hall, a globalização é um fenômeno ocidental que reduz as distâncias entre o centro colonial e a periferia colonizada, trazendo assim a possibilidade do contrafluxo de migrações e encontros culturais. Por isso, na perspectiva do autor, as mudanças atuais nesse cenário trazem uma nova relação entre o local e o global. As identidades centradas e fechadas de uma cultura nacional estão sendo deslocadas, pois essas mudanças pluralizam as possibilidades de identidades, tornando-as menos fixas, unificadas ou trans-históricas.⁹

Nesse debate, estão delineadas as diferenças entre a tradução, a tradição e as novas maneiras de compreender a identidade. Existem os autores defensores da tradição, no seu aspecto unificado e ligado às raízes, e há outros que defendem o processo de *tradução* de identidades que cruzam fronteiras culturais na modernidade tardia ou pós-modernidade. Assim, as culturas híbridas se formam a partir da tradução e do convívio de várias culturas, desconstruindo a possibilidade da pureza étnico-cultural.

Identidades traduzidas, hifenizadas ou plurais são motivos de reflexão do indo-britânico Homi K. Bhabha. Estamos em trânsito, afirma Bhabha, onde “espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”.¹⁰ A partir dessas configurações sociais do final do século XX, é necessário, segundo o autor, a mudança de enfoque das narrativas delineadoras de subjetividades originárias. Por isso, ressalta, a nomeação de *pós* — pós-modernidade — não deve significar o que vem *depois*, numa compreensão linear do tempo, como as contas do rosário descritas por Benjamin, para visualizar os eventos sequenciados, seriais e causais de muitas narrativas históricas. Nem tampouco, deve apenas celebrar a fragmentação das grandes narrativas do racionalismo pós-iluminista,

porque assim ainda estaríamos baseados em suas referências, nomeadas pelo autor como sendo provincianas. A proposta é perceber nessas idéias etnocêntricas as fronteiras enunciativas de vozes dissonantes e dissidentes.¹¹

Para Bhabha, a idéia de comunidade humana como espaço geopolítico, como realidade local ou transnacional está sendo interrogada. A nova configuração internacional tem que considerar a história da migração pós-colonial e suas narrativas de diáspora e de exílio, que formam a visão dupla do migrante. Essa percepção põe em questão os conceitos de cultura nacional homogênea ou de comunidades étnicas puras. O autor anuncia uma redefinição desses conceitos, mostrando aspectos de entrelaçamento cultural no hibridismo das sociedades imaginadas. A reflexão sobre as culturas híbridas surge para pensar as tensões provocadas por encontros de diferenças. Homi Bhabha argumenta que

*os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas” — enquanto base do comparativismo cultural — estão em profundo processo de redefinição. [...] A própria idéia de uma identidade nacional pura, “eticamente purificada”, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna.*¹²

A experiência de deslocamento e disjunção da contemporaneidade instiga e redefine a compreensão do que é comunidade humana, estabelecendo conexões internacionais radicalmente novas. “Cada vez mais, as culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva das minorias destituídas”.¹³ Entretanto, observa Bhabha, a importância das intervenções de minorias destituídas não deve ser entendida como um *boom* de histórias dos excluídos. A mudança principal é na própria compreensão do que é a comunidade imaginada.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do continuum de

*passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.*¹⁴

O autor sugere uma nova conceituação para a relação internacional, defendendo não um multiculturalismo ou diversidade cultural, e sim uma diferença expressa no hibridismo cultural, espaço-cisão de enunciação do novo. Sua proposta é mirar para as diferenças culturais a partir dos chamados “entre-lugares” e saber como se formam sujeitos nesses espaços intersticiais, onde há “o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do ‘povo’. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos”.¹⁵

Essas discussões atualizam e problematizam a própria noção de nação. A compreensão de nação no seu sentido contemporâneo, que sugere uma soberania política e territorial, se constituiu na história relativamente recente do Ocidente, apesar de ser muitas vezes relatada como tendo origens remotas. O historiador Eric Hobsbawm diz que “a característica básica da nação moderna e de tudo o que a ela está ligado é sua modernidade. Isso, agora, é bem compreendido, embora a suposição oposta — a de que a identificação nacional seja tão natural, fundamental e permanente a ponto de preceder a história — ainda seja tão amplamente aceita que talvez seja útil esclarecer a modernidade do vocabulário a respeito do assunto”.¹⁶ O autor nos indica a contemporaneidade desta compreensão de nação e analisa os movimentos nacionais em partes da Europa. Na primeira fase desses movimentos nacionais, sobressai-se o aspecto cultural, literário e folclórico. No final do século XVIII, a “paixão romântica” pelo campesinato puro e pelo povo, principalmente na Alemanha, redescobre a cultura popular e a torna elemento fundante de uma cultura nacional. Os costumes populares tornam-se alvo de pesquisa de grupos abastados, que tentam formar um passado cultural a partir de

canções, contos, baladas, procurando transformá-los em *tradições* que justifiquem um vínculo de pertencimento coletivo.¹⁷

Como afirma Francisco Paz, embalado pelas idéias de Herder e suas concepções a respeito do *Volk*, “os românticos alemães voltam-se à mística da comunidade popular. Igualmente, consideram os estudos lingüísticos e literários como reveladores da alma do povo. Língua e poesia são apresentadas como essências da cultura e, sobretudo, marcas da individualidade nacional”.¹⁸ Herder, como já abordei em estudo anterior,¹⁹ valorizava a poesia popular por considerá-la intuitiva e espontânea, mantendo-se à parte do conhecimento formal da poesia de pessoas cultas. Numa época em que a cultura oficial era predominantemente francesa e que a Alemanha era fragmentada em diversas unidades políticas, Herder argumentava que cada nação tinha uma essência particular expressa em seu povo — como uma unidade orgânica — por meio de sua cultura. A associação entre a poesia e o povo foi também enfatizada pelos irmãos Grimm, que ressaltavam o caráter coletivo dessa poesia. As investigações sobre a cultura popular indicavam um caminho para a reconciliação com um passado ameaçado pela civilização moderna.

É importante apresentar a distinção que o estudioso Norbert Elias faz sobre a compreensão de civilização e de cultura na Alemanha, a partir do século XVIII.²⁰ O conceito de civilização expressa fatos políticos, econômicos, religiosos, técnicos, morais, ao passo que o conceito de cultura refere-se a fatos intelectuais, artísticos, religiosos. Enquanto o conceito de civilização é entendido como um processo ou resultado de expansão, o conceito de cultura delimita. Afirma Elias que, “enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação [Alemanha] que teve que buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual é, realmente, nossa identidade?’”.²¹ Essa identidade seria buscada na cultura popular, na alma do povo e num passado primitivo, instigando o mito da origem.

O debate historiográfico contemporâneo sobre a cultura popular é extenso e aponta para a problemática de compreendê-la de forma homogênea e idealizada. Peter Burke coloca ao menos três pontos

questionáveis na compreensão da cultura popular, a partir da coleta de poesia, canções e baladas pelos românticos do século XVIII: o primitivismo, que tendia a compreender as tradições como inalteradas e surgidas num tempo primitivo; o comunitarismo, baseado na teoria dos irmãos Grimm de que a cultura popular era fruto da criação coletiva, desprezando assim as interferências dos estilos individuais; e o purismo, que associava o *povo autêntico* ao camponês que vivia em contato com a natureza e longe das influências externas, preservando os costumes primitivos da cultura. Essa mirada dos românticos para a cultura popular tendia a representá-la como forma de resistência à dominação estrangeira e, na Alemanha e na Espanha, em fins do século XVIII, passava a significar oposição em relação à França e às idéias iluministas.²² O que antes era definido como rude passa a ser admirado pela simplicidade e espontaneidade e o povo, segundo Francisco Paz,

*de exótico, passa a modelo. Esteticamente, porque, em reação ao classicismo, a condição natural e selvagem revela uma qualidade e vira elogio. Intelectualmente, porque, em reação ao elitismo iluminista, a condição popular expressa uma igualdade social. Politicamente, porque a cultura tradicional evoca uma solidariedade nacional e reforça os sentimentos de pertencimento. De forma insidiosa, o popular, durante tantos séculos identificado com o local e/ou regional, desde então, passa a conter uma dimensão nacional.*²³

Apesar de reconhecerem a dificuldade de definir o Romantismo, Lowy e Sayre²⁴ o entendem como uma visão de mundo que se constitui como crítica à modernidade, esta vista pelos autores como a civilização moderna engendrada pela Revolução Industrial e a generalização da economia de mercado. O pensamento romântico critica a sociedade burguesa e busca na poesia um reencantamento do mundo pela imaginação. Dessa maneira, segundo os autores, a Idade Média é motivo de inspiração, trazendo as imagens dos cultos religiosos e sendo lembrada como a época do cavaleiro, do amor e do conto. Diante do sentimento de fragmentação provocado pela modernidade, alguns românticos olham nostalgicamente para um passado mitológico ou legendário, referindo-

se também ao Éden, à Idade de Ouro ou ao povo hebreu dos tempos bíblicos. A tentativa de recriação do paraíso perdido imprime uma estetização ao presente, como forma de resistir às perdas provocadas pela modernidade.

Embora esses aspectos culturais não sejam desprezados pelos movimentos nacionalistas em sua segunda fase, Hobsbawm²⁵ aponta uma ênfase na questão política. Alguns ativistas defendem o princípio de nacionalidade definido pelo tamanho do território e pela população numerosa para justificar uma unidade viável de desenvolvimento. Um outro princípio, relacionado ao anterior, é o de defender a nação como um processo de expansão, de conquista de novos territórios, surgindo então a idéia de unificação nacional. É nesse período que atuam alguns líderes como Mazzini, que luta pela unificação italiana e defende a *Europa das nacionalidades*. Segundo o autor, a partir de sua terceira fase, no final do século XIX, o nacionalismo deixa de ser um movimento de elites e classes médias para envolver numa ampla rede de significação a maioria da população. É nesse período que as instituições públicas difundem valores patrióticos, procurando formar um sentimento nacional. Vínculos coletivos que já existiam, como língua, etnia e religião, são potencializados por meio da educação, da imprensa e da administração pública para formar uma nova comunidade imaginária.²⁶

Portanto, essa compreensão moderna de nação começa a existir “a partir de um sistema cultural de significação”²⁷ construído sobretudo no Oitocentos, período em que a comunidade religiosa e as dinastias deixam de ser referências absolutas em algumas regiões européias. Benedict Anderson compreende a nação como uma “comunidade política imaginada — e imaginada como implicitamente limitada e soberana” —, porém, por ser imaginada não significa que seja falsa, posto que “as comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”, e fazem parte dessa imaginação as maneiras de narrá-las.²⁸ Anderson estuda o surgimento da consciência nacional e do nacionalismo, apresentando-os como representações historicamente constituídas. O autor sugere compreender o nacionalismo, que aparece na Europa nos fins do século XVIII, em contraste com os sistemas culturais de referência que o precederam, como a comunidade religiosa e o reino dinástico. Não é que o nacionalismo tenha ‘substituído’

as comunidades religiosas e os reinos dinásticos, mas o abalo na legitimidade desses sistemas culturais já apontava, segundo o autor, para mudanças no modo de pensar e representar o mundo.²⁹

Algumas transformações importantes, como a concepção de tempo e o surgimento do romance e do jornal, permitem a formação dessa idéia de nação. Citando Walter Benjamin, Anderson afirma que a idéia de tempo homogêneo e vazio toma lugar à concepção de tempo medieval de simultaneidade longitudinal. A simultaneidade do tempo homogêneo e vazio “é como se fosse transversal ao tempo, marcada não pela prefiguração e cumprimento, mas por coincidência temporal, e medida pelo relógio e pelo calendário”.³⁰

Anderson tece uma relação entre essas mudanças, o surgimento da comunidade imaginada da nação e as formas de narrar do romance e do jornal no século XVIII, na Europa. No romance desse período, afirma ele, vários fatos ocorrem ao mesmo tempo, suscitando a compreensão de simultaneidade entre sujeitos que não se conhecem entre si, porém estão localizados num determinado tempo/espaço, que fornece um eixo para a compreensão do contexto social. Assim como no jornal notícias diversas ficam justapostas, unidas pela data do calendário, mostrando que a vinculação entre elas é imaginada.

O autor argumenta que essas formas de narrativas ajudam na introjeção da concepção de tempo em que a “idéia de um organismo sociológico que se move pelo calendário através do tempo homogêneo e vazio apresenta uma analogia precisa com a idéia de nação que também se modifica firmemente através da história”.³¹ Esta problemática, levantada por Anderson, interage estreitamente com os significados da identidade nacional.

Chamo a atenção para os projetos dos institutos históricos do Brasil, que surgem em sua maioria no século XIX, com o intuito de construir uma memória para que o país se transforme em uma *nação*, cuja importância não seja negada no cenário da Europa civilizada.³² Apesar da ligação com o Estado Imperial, pois recebem verbas e apoio do próprio imperador, os membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro-IHGB se dizem isentos de vinculações político-partidárias, construindo uma imagem de imparcialidade e, portanto, de autoridade, sobre o saber produzido na instituição. Essa suposta isenção a “torna, por excelência,

o espaço acadêmico autorizado a proferir o discurso da história, a *falar do/sobre o Brasil*".³³ Nessa mesma perspectiva seguem os institutos das províncias, que são pensados como desdobramentos do IHGB e têm a mesma tarefa de coletar e divulgar documentos que atestem as *origens* e definam o perfil nacional, promovendo "os subsídios para o fortalecimento da identidade nacional, da *história-síntese* da nação".³⁴

No Brasil oitocentista, a literatura e a historiografia se vêm às voltas com a constituição de uma nação que suporte *o enorme peso* de não pertencer à Europa. Mas qual Brasil? No ano de **1838**, os *fanáticos* da Pedra do Reino acreditam poder desencantar Dom Sebastião por meio de sacrifícios, para que este constitua um *reino* em tudo diferente da experiência de pobreza dos que ali estão. Nesse mesmo ano de **1838**, o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil é fundado na cidade do Rio de Janeiro. Existem lugares bem definidos de enunciação dos discursos que vingam sobre a nação; variam de sentidos e de enfoques — povo, pátria, língua, indígena —, mas estão em um campo institucional. O trabalho de Manoel Luís Guimarães nos mostra a inserção da fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro na composição de uma gênese para a nação brasileira, traçada sob os princípios do Iluminismo, de progresso e civilização, que, no entanto, não deixa de fora aspectos românticos em torno da figura do índio.³⁵ Como bem observa Francisco Paz, "curiosamente, a utilização da imagem do índio permite a fusão de duas formulações culturais caras aos intelectuais brasileiros — a Ilustração francesa e o Romantismo alemão. De forma simultânea, ele combina as virtudes do bom selvagem com a recuperação do passado mítico".³⁶ Segundo Guimarães, "pode-se pensar que este saber articulado pelo IHGB, ao produzir uma certa individualidade-Brasil, marca-a de sinais específicos e particulares, historicamente datáveis".³⁷

Nessa perspectiva, existe no IHGB a preocupação em integrar as diferentes regiões do Brasil, de modo a criar o sentimento de totalidade. Para tanto, os seus integrantes, partilhando de uma concepção de história como um processo linear e cumulativo, se vêm às voltas com as origens que definam o verdadeiro *caráter nacional brasileiro*. Em consonância com esse projeto de história nacional, o cientista alemão Karl Friederich Philippi von Martius vence, em 1847, um concurso monográfico proposto pelo IHGB, com seu trabalho *Como se deve escrever a História do Brasil*,

onde argumenta em prol de uma história que destaque a singularidade brasileira, reforçando sua identidade a partir da mescla das três raças. Francisco Paz afirma que o projeto de Martius entra em sintonia com a proposta do IHGB, pois proporciona um *desrecalque* da nacionalidade brasileira, sugerindo a possibilidade de civilização nesta parte dos trópicos. Segundo ele, o texto é um

*elogio às possibilidades do Brasil, país que ainda não cumprira sua tarefa histórica mas que reunia inúmeras possibilidades para cumpri-la. Tal compreensão — recorrente na historiografia oitocentista — permite a identificação entre a realidade nacional e o conceito de devir. Ao mesmo tempo que sugere a busca das origens, reforça a ilusão da reconstrução integral do passado.*³⁸

Na construção dessa memória ditada pelo IHGB e pelos diversos institutos espalhados nas províncias, a noção de historiografia fica relacionada com a narrativa de grandes acontecimentos ou biografias de indivíduos ilustres de nossa história. Por sua vez, embora não de forma homogênea, os parâmetros intelectuais exigem da atividade literária a busca de temas que confirmem a singularidade do país. A produção historiográfica projeta para o futuro a possibilidade de civilização e a literatura procura os valores permanentes, valores que vincam a singularidade na natureza portentosa, nas belezas exóticas, na extensão vasta do território e na originalidade de sentimentos particulares produzidos pela mestiçagem. Muitos literatos e historiadores dos Oitocentos, sobretudo após a *independência* política, parecem ter a mesma tarefa de definir o perfil da nação e, para tal, por irônico que seja, utilizam-se de trabalhos de viajantes e estudiosos europeus sobre o país. Inúmeros exemplos podem ser citados para esclarecer essa construção de olhares que *reinterpretados* tornam-se *brasileiros*.³⁹

Na historiografia literária do Brasil nomes como os de Friedrich Bouterwek, Simonde de Sismondi e Ferdinand Denis são alguns dos que são lembrados para compor a afirmação da existência da literatura brasileira. Comentando a respeito de Bouterwek e Sismondi, que apenas citaram autores brasileiros em seus estudos, João Hernesto Weber afirma:

*Na ótica do Romantismo, especificamente, e na da historiografia literária de vazo nacionalizante, que persistirá após o Romantismo, esses autores representaram um duplo papel: criaram a historiografia literária brasileira não pelo que afirmaram mas pelo que deles se afirmou, à medida que neles se identificava a fixação de um possível corpus literário **nacional** pela indicação da origem dos autores; concomitantemente, a citação dos 'brasileiros', por parte desses 'precursores', possibilitava a construção, pelos românticos, de uma **história literária** que projetava a nacionalidade a um passado remoto [...].⁴⁰*

O trabalho de Ferdinand Denis é paradigmático no olhar que os brasileiros construíram sobre si e sobre a nação. Denis exerce um papel de guia da literatura em formação, de tal maneira, que um dos itens de seu texto *Resumo da História Literária no Brasil* disserta sobre as *considerações gerais sobre o caráter que a poesia deve assumir no Novo Mundo*.⁴¹ Este francês, que passou alguns anos no Brasil, termina por construir uma relação de *amigo do Brasil*, a partir da recepção e leituras de suas obras que dissertavam sobre este país de *natureza portentosa*. Maria Helena Rouanet observa que Denis,

ao determinar o caminho que deveria ser seguido para que se pudesse alcançar a tão procurada originalidade do 'tipicamente nacional', estava lançando a pedra fundamental de uma longa construção. O terreno estava mais do que preparado para isto por todos os viajantes que o antecederam e que foram, pouco a pouco, instituindo um padrão de realidade americana ao qual a nossa própria visão iria se conformar.⁴²

Embora tenha sido referido como o mentor do Romantismo indianista do Brasil, sabemos que nas leituras de seu texto os olhares foram fixados em aspectos que os próprios brasileiros escolhiam para reforçar o que esperavam do país. E esperavam, sobretudo, a afirmação por meio da construção de um passado e de uma literatura original

diferenciada da portuguesa. Para isso, uns evocavam a natureza e a sua cor local, outros focalizavam a influência de algumas raças, mais do que outras, na constituição dessa originalidade.⁴³

Numa direção diferente, Noé Sandes escolheu discutir o universo simbólico da constituição da nação por meio de um fato emblemático: a independência do país.⁴⁴ Estudando “a constituição da memória da Independência, em meados do século XIX, e sua reelaboração, cem anos mais tarde”,⁴⁵ o autor aponta o aspecto de fabricação e invenção da Independência pelos formadores da nacionalidade. A invenção histórica, para Sandes, não tem o sentido de falseamento, ganhando a história

*contornos de um discurso mítico: a cada ano, rememoramos o Sete de Setembro como marco do nascimento da nação independente. Faz parte do rito o debate sobre o significado da independência, ou seja, questiona-se a realidade de nossa soberania, debate circunscrito ao desejo de reinvenção da nação. Enfim, o rito comemorativo redefine o espaço simbólico no qual a nação emerge ora como dado historicamente constituído, ora como utopia a ser conquistada.*⁴⁶

Essa fabricação e forma de narrar estão estreitamente em consonância com as pretensões do IHGB, onde, a partir de 1860, o tema da Independência se torna alvo de debate, suscitando diversas narrativas sobre o fato. Sandes analisa como este ‘fato’ da Independência repercute, simbolicamente, na imagem da nação em momentos históricos diversos. As comemorações do centenário da Independência ensejam uma reflexão sobre os sentidos que são (re)formulados a partir deste acontecimento. Sandes entende que essas ressignificações permeiam a necessidade de construir uma identidade e fortalecer a nacionalidade. Desnaturalizar o olhar sobre esse sentimento de brasilidade, ajuda-nos a pensar nas construções sobre identidades e diferenças. Assim, “buscamos apenas olhar olhares para recuperar aquilo que historicamente foi fixado. E que passou a ser o nosso próprio olhar”.⁴⁷

No final do século XX, para compreender esse olhar fixado, muitas análises se voltaram para a história dos primeiros encontros entre europeus e não europeus, numa necessidade de buscar as *origens* dos

entendimentos subseqüentes, ou de entender como esses encontros tiveram várias dimensões simbólicas, que foram transformadas em tradições. Para alguns autores, os primeiros europeus, ao chegar no Novo Mundo América, vêem o diferente impregnado das referências de seu mundo e violentam a diferença para torná-la quase igual e sempre plena de lacunas.

No pensamento de Michel de Certeau, a escrita conquistadora “utilizará o Novo Mundo como uma página em branco (selvagem) para nela escrever o querer ocidental. Transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção”.⁴⁸ Para Edward Lopes, a leitura dessa diferença faz com que o olhar desejante do sujeito observador invista significados no observado, criando uma perspectiva de presença/ausência entre os componentes da relação.⁴⁹

Por sua vez, quando Todorov afirma falar da “descoberta que o *eu* faz do *outro*”, remonta à conquista da América e ao primeiro século após a chegada de Colombo.⁵⁰ A percepção que os espanhóis têm dos indígenas é o motivo principal sobre o qual o autor faz sua reflexão, abordando o sentimento radical de estranheza. Segundo ele, é a partir desse encontro com a América que os europeus fundam sua própria identidade. No embate com a diferença, são estabelecidas diversas formas de assegurar a eliminação da ameaça que o outro representa. Comentando a atitude de Colombo, Todorov afirma:

*Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo.*⁵¹

Essas representações dos povos do Novo Mundo devem ser compreendidas não como um olhar natural, mas como um olhar que se

realiza na história e que interfere na auto-imagem dos povos observados. É conhecida a repercussão das imagens dos viajantes europeus sobre os países da América. Essas imagens e interpretações vão formar e informar as definições desse Novo Mundo. As experiências do Novo Mundo são observadas a partir das referências e valores europeus, provocando uma contínua sensação de procura de identidade para diferenciação com o outro.

O Novo Mundo foi alvo de diversas projeções do exótico, satânico e paradisíaco. No século XIX, uma certa instituição européia foi fundada para tornar mais científicas as informações obtidas pelos viajantes. Um deles afirmou: “Os selvagens, sem dúvida, não podem possuir um grande número de idéias abstratas [...] as noções com que os selvagens menos devem se preocupar são as que pertencem à reflexão”.⁵² As projeções de sua própria cultura, mesmo que inconscientes, impedem o conhecimento do outro e apagam as diferenças existentes entre os próprios europeus e os “selvagens”. Será que existe tolerância, se nem ao menos reconheço a existência do outro, se “contento-me em oferecer-lhe uma imagem de meu próprio ideal com que o outro nada tem a ver?”.⁵³

É também no século XIX que as discussões sobre o *nós* e os *outros* tomam o rumo de doutrinas raciais. Todorov faz a distinção entre o racismo, comportamento antigo diante de características físicas diferentes e o racialismo, doutrina referente às raças humanas nascida na Europa ocidental, que se inicia no século XVIII e vai até o século XX.⁵⁴ Segundo o autor, uma das proposições do racialismo, e a mais importante para a nossa reflexão, é a afirmação da existência de raças, que são definidas como agrupamentos humanos com características comuns. Essa definição permeia o debate intelectual europeu sobre as identidades e diferenças, a partir do século XIX.

A noção de raça também faz parte das preocupações de alguns dos intelectuais mais prestigiados da América Latina e do Brasil. Ressignificada e polêmica, essa noção torna-se fundamento de várias reflexões sobre o país. A própria idéia de mestiçagem, “[...] longe de tornar caduca a noção de raça, apenas a confirma: o mestiço é identificado precisamente porque se pode reconhecer os representantes típicos de cada raça”.⁵⁵ Mesmo que a biologia contemporânea tenha abandonado essa noção, os indivíduos comuns ainda a utilizam.

Outra proposição da doutrina racalista, analisada por Todorov, é a defesa de uma continuidade entre características físicas e morais. Nesse sentido, a doutrina racalista postula que as diferenças físicas determinam as diferenças culturais. Este mesmo princípio determinista pressupõe, para os racialistas, a determinação do comportamento do indivíduo pelo seu grupo racial-cultural. Porém, o racalista não apenas diferencia as raças, mas afirma que umas são superiores a outras, e a escala que vai da superioridade à 'inferioridade' é definida pelos próprios racialistas. Por isso, "é muito raro que a etnia à qual pertença o autor racalista não se encontre no ápice de sua hierarquia" e todos esses postulados são defendidos com base na *constatação de fatos* e no discurso do cientificismo.⁵⁶

Buffon, Le Bon, Taine, Gobineau são alguns dos autores que, sem convergir entre si, formulam questões sobre as diferenças entre raças. As nações do norte da Europa estão no topo da hierarquia de Buffon, que coloca abaixo delas os outros europeus, depois as populações da Ásia, África e, por último, os selvagens americanos. Sobre estes, Buffon afirma que todos "têm um ar sonhador, embora não pensem em nada".⁵⁷ O discurso de Buffon, legitimado pela sua autoridade de cientista, torna-se padrão para se pensar os habitantes não-europeus. Retomado e modificado, fundamenta os olhares estrangeiros sobre os trópicos. Entretanto, a perspectiva de diferença não se dá apenas entre continentes. Sobretudo a partir da metade do século XIX, os próprios habitantes da América, impressionados com as postulações sobre raça, ciência, progresso, preocupam-se em estabelecer contornos de si próprios, adequando-se ou transgredindo as definições científicas.

Segundo Octavio Paz, a América, ao contrário da Europa, começa por ser uma idéia: "Nosso nome nos condenava a ser o projeto histórico de uma consciência alheia: a Europa".⁵⁸ Essa projeção do outro sobre o Novo Mundo provoca um sentimento de desenraizamento. García Márquez afirmou que "a interpretação da nossa realidade com esquemas alheios só contribui para nos tornar cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários".⁵⁹ Na perspectiva de manter a possibilidade de futuro e compreender a situação presente, os latino-americanos tentam incessantemente narrar um passado que justifique ou reinvente a sua própria existência. Em *O labirinto da solidão*,⁶⁰ Octavio Paz compreende a sociedade latino-americana com sintomas

da adolescência, expressando no seu mal-estar um não-saber-definir sua própria existência. Muitas formas de construção de nossa história, como estátuas, monumentos, peças teatrais e narrativas literárias, se preocupavam em superar esse mal-estar. A natureza, o indígena, o sertanejo... foram elementos visualizados para pôr fim à angústia da incompreensão. Na comunidade imaginada do Brasil, tinha-se que ter uma marca à altura de sua história. Um eterno retorno ao tema da nação era necessário para afirmar que o adolescente prescindira de seu modelo estrangeiro, europeu ou norte-americano.

No Brasil, “gerações de intelectuais, escritores e artistas empenharam-se em criar narrativas e imagens que pudessem contribuir para delimitar uma fisionomia cultural singular, definidora de uma identidade nacional brasileira”.⁶¹ O empenho com a questão nacional era um foco privilegiado das narrativas literárias, cuja intenção de “estar fazendo um pouco da nação ao fazer literatura” já foi ressaltada por Antônio Cândido.⁶²

Como já foi mencionado, as reflexões provenientes da proximidade do ano 2000 provocaram discussões em torno do encontro entre europeus e não-europeus e das questões da identidade/alteridade. Na academia, os debates surgiram como crítica e como provocação de um repensar os significados do Brasil e de seus intérpretes. Sob novas perspectivas, os temas clássicos da brasilidade e identidade nacional retornaram em coletâneas de textos, revistas especializadas e trabalhos acadêmicos. Pensadores atuais começaram a se interessar pelos ‘intérpretes’ do Brasil. Esses estudos são relevantes para a compreensão dos mitos de fundação e de nacionalidade construídos na memória do país e interpretados, num passado não muito distante, como sendo, muitas vezes, uma seara harmoniosa e natural. A identidade nacional ou identidade cultural da nação eram procuradas como uma essência da qual se podia desvelar um contorno preciso desde a sua *origem*.⁶³

Entretanto, “a obsessão pela origem o que traz consigo?” pergunta Flora Sussekind. “A obsessão pela origem — entendida como começo histórico — o que pode trazer consigo? Linhas duplas, linhas de sombra, mapas e marcos de terras inundadas e formigueiros, em vez da reafirmação de essências e atemporalidades. Pois demarcar de forma concreta origens é simultaneamente historicizá-las e descartar possíveis solenidades”.⁶⁴ Esta colocação retoma a idéia de Foucault, para quem a

busca da origem nos remete a significações ideais das indefinidas teleologias. Essa pesquisa da origem, afirma ele, nos levaria a procurar a essência exata da coisa, “sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo”.⁶⁵ Foucault prefere buscar, ao invés da origem, o começo histórico. Em contraposição à identidade preservada da origem, está a discórdia, o disparate do começo histórico. Foucault critica o foco na origem e afirma que a metafísica nos faz acreditar no trabalho pré-dado de uma destinação que procura vir à tona desde sempre. Procurar tal origem identitária é “tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si, é tomar por acidente todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira”.⁶⁶

Portanto, os caçadores de origem, como bem lembra Flora Sussekind, não estão interessados em ressaltar diferenças, lacunas, cortes. Através de linha reta, sem rachaduras, procuram a “semente”, a “origem”, quimera construída por seus mapas de pesquisa. A autora denomina os narradores de ficção do Brasil do século XIX como “eternos Adãos, a nomear e tentar a viagem de regresso. Através de uma paisagem atemporal e plena de ‘cor local’ procuravam uma essência meta-histórica — a que se chama Brasil — que preexistiria à conquista européia, persistiria durante o período colonial e justificaria a consolidação de um Estado-nação imperial (...)”⁶⁷. Para Flora, a máscara que guiava o retorno às origens exigia também a fundação de marcos e marcas que fizessem crer a existência da *essência*. O que nos parece ausente na observação da autora é que a crítica a esses marcos e o próprio sentido dos ‘eternos Adãos’ também são construções históricas. O descontínuo e o fragmentado são assim denominados por quem os institui como tais.

Animados por uma procura da origem do Brasil, os caminhos de regresso estabelecidos por alguns escritores podem ser analisados como uma peregrinação por uma suposta permanência, que restitua um mundo onírico perdido e uma redenção. Quando formulam seu sonho de Brasil e estipulam as características *originais*, o fazem através de recorte, de seleção, e também estabelecem um sentido, por isso, muitas vezes, são interpretados como fabricantes de máscaras do real. Porém, o que é o real, senão representação de máscaras e contínua interpretação?

Notas:

¹HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

²Ibidem.

³HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, op. cit., p. 41.

⁴Ibidem, p. 48. Grifo do autor.

⁵Ibidem, p. 50.

⁶HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, op. cit., p. 62.

⁷A respeito dessa discussão, Todorov afirma que “a biologia contemporânea, embora não tenha deixado de estudar as variações entre os seres humanos na superfície do globo, não apela mais para a noção de raça [...]. Mas esse argumento científico não é verdadeiramente pertinente para combater as doutrinas racialistas: responde-se aqui com dados biológicos a uma pergunta que decorre da psicologia social.” TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993. v. 1, p. 108.

⁸HALL, op. cit., p. 65.

⁹HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*, op. cit.

¹⁰BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p.19.

¹¹Ibidem.

¹²BHABHA, Homi K. *O local da cultura*, op. cit., p. 24. Grifo do autor.

¹³Ibidem, p. 25.

¹⁴Ibidem, p. 27.

¹⁵Ibidem, p. 69.

¹⁶HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 27. Assumindo a distinção feita por outro autor, Hobsbawm divide a história dos movimentos nacionais em três fases: a) a cultural, literária e folclórica, desenvolvida na Europa do século XIX; b) a fase mais política, onde militantes se organizam em prol da idéia nacional; c) a fase em que os programas nacionalistas dizem representar as massas. Sobre esse assunto da constituição da compreensão contemporânea da nação, ver também: HOBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções: 1789/1848*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982; ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989; CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000; SANDES, Noé Freire. *A invenção da Nação: entre a monarquia e a república*. Goiânia: UFG, 2000; SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.

¹⁷Ver BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; e ORTIZ, Renato. *Cultura popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: Editora da PUC/SP, 1985.

¹⁸PAZ, Francisco Moraes. *Na poética da História: a realização da utopia nacional oitocentista*. Curitiba: UFPR, 1996, p. 82.

¹⁹DIDIER, Maria Thereza. *Emblemas da sagração armorial: Ariano Suassuna e o Movimento Armorial (1970-76)*. Recife: UFPE, 2000.

²⁰Abordei essa questão em *Emblemas da sagração armorial*, op. cit.

²¹ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990. p. 25.

²²BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, op. cit.

²³PAZ, Francisco. *Na poética da História*, op. cit., p. 68. Grifo do autor.

²⁴LOWY, Michel; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o Romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

²⁵HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*, op. cit.

²⁶PAZ, Francisco. *Na poética da História*, op. cit.

²⁷BHABHA, Homi K. *Nation and narration*. London: Routledge, 1994, p. 1.

²⁸ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*, op. cit., p. 14-15.

²⁹Anderson coloca: “[...] não estou declarando que o aparecimento do nacionalismo em fins do século XVIII foi ‘produzido’ pela erosão das certezas religiosas, ou que essa erosão não exija, ela mesma, uma explicação complexa. Como também não estou sugerindo que de alguma forma o nacionalismo ‘suplanta’ historicamente a religião. O que proponho é que o nacionalismo deve ser compreendido pondo-o lado a lado, não com ideologias políticas abraçadas conscientemente, mas com os sistemas culturais amplos que o precederam, a partir dos quais — bem contra os quais — passou a existir”. Ibidem, p. 20.

³⁰Ibidem, p. 33.

³¹Ibidem, p. 35.

³²Sobre essas instituições ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil — 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; PAZ, Francisco. *Na poética da História*, op. cit.; e também o texto de Manoel Luís Salgado Guimarães, “Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma história nacional”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.1, p. 5-27, 1988.

³³PAZ, Francisco, op. cit., p. 230-231. Grifo do autor.

³⁴Ibidem, p. 230. Grifo do autor.

³⁵Ver como é possível essa composição entre românticos e iluministas em Michael Lowy e Robert Sayre, *Revolta e melancolia*, op. cit., cap. II.

³⁶Op. cit., p. 232. Embora a idealização dos índios não seja absoluta (não conta com Varnhagen, por exemplo), Paz observa ainda que: “Tanto a história quanto a literatura encontram no homem primitivo o símbolo do bem, da luta contra o mal e da comunhão idílica com a natureza. Envolvidas na construção de um passado genealógico, ambas o escolhem pedagogicamente em função do que pretendem anunciar.” Loc. cit.

³⁷GUIMARÃES, Manoel. *Nação e civilização nos trópicos*, op. cit., p. 9.

³⁸PAZ, Francisco. *Na poética da História*, op. cit., p. 234. Grifo do autor.

³⁹Vemos, com curiosidade, as inúmeras páginas copiosamente citadas por Silvio Romero para estudar *as origens do Brasil*, recorrendo às opiniões “comprovadas” e “científicas” do saber formulado bem longe do país.

⁴⁰WEBER, João Ernesto. *A nação e o paraíso: a construção da nacionalidade na historiografia literária brasileira*. Florianópolis: UFSC, 1997. p. 26. Grifo do autor. Weber diz que essa é uma “característica de uma ideologia que busca, pela projeção dos interesses específicos do presente ao passado, a sua legitimação para além da própria história, como se sempre tudo tivesse sido assim” (ibidem, p. 27).

⁴¹DENIS, Ferdinand. Resumo da história literária do Brasil. In: Guilhermino César (org.). *Historiadores e críticos do Romantismo: a contribuição européia, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Edusp, 1978. p. 35-82. Ver também o inventário que Denis faz dos costumes brasileiros em seu *Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

⁴²ROUANET, Maria Helena. *Eternamente em berço esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*. São Paulo: Siciliano, 1991. p. 192.

⁴³Maria Helena Roaunet observa que em uma das obras de Denis (*Scènes de la nature...*) existem duas narrativas que abordam “Palmares” e os “Maxacalis”, porém, só esta última, cujo texto é menor (possui 67 páginas, enquanto a outra tem 97), mereceu destaque, sendo considerada como precursora do Romantismo. Para a autora isso está ligado a uma *leitura* adequada à conveniência nacional. *Eternamente em berço esplêndido*, op. cit., p. 166, nota 20.

⁴⁴SANDES, Noé Freire. *A invenção da Nação: entre a monarquia e a república*. Goiânia: UFG, 2000.

⁴⁵Ibidem, p. 11.

⁴⁶Ibidem, p. 14.

⁴⁷PAZ, Francisco. *Na poética da História*, op. cit., p. 18.

⁴⁸CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 9.

⁴⁹LOPES, Edward. "Ler a diferença". In: PESSOA DE BARROS, Diana Luz (org.). *Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2000.

⁵⁰TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁵¹Ibidem, p. 50.

⁵²Gerando, J. M. de. "Considération sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages (1800)" apud TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*, op. cit., p. 28.

⁵³TODOROV, ibidem, p. 60.

⁵⁴Ibidem.

⁵⁵Ibidem, p.108.

⁵⁶TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*, op. cit., p. 109-110

⁵⁷Buffon, 1971 apud TODOROV, ibidem, p. 115.

⁵⁸PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996, p.127.

⁵⁹Apud SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil*, op. cit., p. 25.

⁶⁰PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post-scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

⁶¹SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. *Em demanda da poética popular: Ariano Suassuna e o Movimento Armorial*. São Paulo: UNICAMP, 1999. p. 48.

⁶²CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997. v. 1, p. 18.

⁶³É interessante notar que o tema da *identidade* retorna, porém de uma maneira ressignificada. Se antes havia uma busca angustiada por defini-la, atualmente é tema de crítica antropológica, histórica, literária. Ao fazer a crítica, realizamos a reescrita da história e, por isso, uma nova interpretação ou nova construção do passado. Nesse sentido, o historiador José Carlos Reis afirma que o Brasil "é conhecível, não através de uma ou outra interpretação em particular e isolada, mas pelo conjunto delas, pelo confronto e diálogo entre as várias interpretações feitas em épocas distintas". REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p. 13.

⁶⁴SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. P. 15.

⁶⁵FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. P. 17.

⁶⁶Ibidem, p. 17.

⁶⁷SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui*, op. cit., p.37.