

A NOSSA HISTÓRIA PELO RELÓGIO *HISTORIADOR*: DE VARNHAGEN À REDE GLOBO DE TELEVISÃO

Antonio Mendes Teixeira Junior

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanta quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber (sic), se se pode pensar diferentemente do que se pensar e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir (*Foucault, 1984*).

Começamos pelo filósofo francês Foucault, em sua tentativa de encontrar uma arqueologia ou genealogia do poder e seus processos de criação e reprodução do saber. Retomamos dele a idéia do lugar onde se estabelece o poder. Para ele, o poder não reside numa pessoa ou em determinadas instituições sociais. O poder está em todo lugar (ou em lugar nenhum), assim como o ar que se respira, ele está posto e se distingue por diferentes graus de visibilidade, ele é órfão. As relações sociais são relações de poder.

Na visão foucaultiana, não se analisa a veracidade ou falsidade de um discurso, mas se está interessado no “ato discursivo”.

Trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana [...] *[ou seja]* quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o fato discursivo global, ou a colocação do sexo em discurso (*Foucault, 1984, p.16*).

A nossa pesquisa tenta investigar na história do Brasil as relações de força e legitimação que se dão no interior da ciência histórica, a partir do chamado descobrimento do Brasil. Nesse sentido, temos como paradigma a obra de Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) que, em sua *Historia Geral do Brasil*, propõe idéias importantíssimas para o estabelecimento do império de D. Pedro II.

A Fundação do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil vai dar o pontapé inicial para a reconstituição do passado colonial do Brasil. Varnhagen, um dos expoentes do Instituto e colaborador da monarquia, foi diplomata do Brasil, morou na Europa, estudou nos grandes centros sob influência do racionalismo do século XVIII, colaborou na construção de uma história brasileira, tendo a seu dispor uma gama de arquivos e documentos da época, obtidos em grande parte graças à sua profissão. Com o acervo em mãos, reconstituiu a história tendo em mente a construção de um país poderoso (graças ao tamanho e aos recursos do território). A condição política para executá-lo era manter a todo custo o País unido e centralizado; o desafio era fazer isso com uma nação dividida por um punhado de portugueses e muitos mestiços, índios e escravos negros.

Vivemos num momento de efervescência nacional em torno da questão dos 500 anos de descobrimento do Brasil e da “identidade nacional”. Desde a sua independência, o Brasil precisava de uma identidade brasileira, o imperador e os intelectuais divagavam sobre a identidade deste País porque procuravam um embrião de “nação” que tivesse condições de projetar-se entre as demais nações existentes. Nessa perspectiva, o império, ainda em germe e sem fundamentação certa, nasceu como um projeto de brasilidade das mãos do historiador.

A história contada pelos historiadores oficiais, ou seja, a história dos “inventores” engajados com a elite dominante, tratou de criar um passado da história do Brasil, falseando os reais processos utilizados pela elite na manutenção do *status quo* e, ainda, não só gestando um passado pela pena do historiador, mas também dispendo sobre como seria viável acreditar num futuro para a nação. Ora, naquele momento fazia-se imprescindível o casamento indissolúvel do intelectual com o Estado (transição da colônia-império e o Estado ainda em formação).

O historiador tinha então a missão de encontrar no passado colonial a criação de um Brasil, algo que vislumbrasse o nascimento não abortivo, que introjetasse nas consciências a junção das etnias, a coesão social sobre o poder do Estado imperial.

Varnhagen, em seu discurso (Projeto de Nação para o Brasil), trata o império brasileiro como possível, por ter tido raízes lusitanas; constrói então a identidade, a nação e o Estado brasileiros, tendo como suporte essas raízes ibéricas, num certo modelo que perpetuava a manutenção do etnocentrismo europeu.

A festa de comemoração dos 500 anos de colonização do Brasil tem trazido a lume o passado desta nação, que foi inscrito na consciência “individual” e “coletiva” do povo brasileiro pela força, pela coesão, característica de todos os países que foram colonizados. Nesse processo de colonização, houve o confronto e o embate de culturas que resultaram em violência (massacre, extermínio, genocídio e aculturação de povos milenares).

Hoje, revivendo esse passado, compreendemos que o País foi sendo moldado segundo valores exógenos que foram gravados com poder, a sangue e fogo, nos corpos de ameríndios e africanos.

Ora, as festividades de comemoração dos 500 anos de des-cobrimto, de colonização do Brasil criam e reproduzem imagens e símbolos que resgatam idéias passadas, que se fazem novas quando recolocadas em discursos na mídia, recriando um projeto nacional brasileiro. Mas qual é esse projeto? Estamos tentando decifrar. Quem assume esse projeto? Somente pessoas ou organizações que dispõem dos novos mecanismos de representação simbólica existentes é que poderiam levar tal projeto adiante.

Nesse momento do ideário dos 500 anos de colonização do Brasil, a Central Globo de Produções (CGP), mais conhecida como Rede Globo, e o Governo Federal difundem todo um imaginário de uma festa. A Rede Globo utiliza vários componentes de criação de uma consciência, uma representação simbólica, que transmite uma mensagem virtual.

O Relógio da Globo é muito significativo, porque traduz todo esse ideário imagético, objetivo e subjetivo, por suas especificidades e funções. Escolhemos então o relógio pela sua importância na divulgação de todo um projeto que estamos a desvelar.

Até o final de 1998, 27 relógios seriam instalados em cada capital de estado, e o primeiro deles, em Porto de Seguro, por ser considerado o berço da descoberta.

Os relógios da Globo, pensados e idealizados por Hans Donner, esboçam uma contagem regressiva (dias-horas) de um acontecimento (lacunar), suscitando a cada minuto o resgate de um passado construído em um tempo alhures, por historiadores que descobriram o Brasil.

O projeto de Varnhagen é fruto da visão dos políticos intelectuais do século XIX. Nele, o autor empenha-se em esconder e camuflar as fragilidades do império. Naquela época, havia duas correntes distintas, porém não excludentes, que queriam construir o império no Brasil. Uma concebia o império como construção de um país poderoso; a outra se preocupava com as bases sociais da construção. Para nós, Varnhagen assimilou as duas vertentes no seu ideário de nação, Estado e homem brasileiro (a grandeza advinha da unificação do território pelas guerras de conquista e reconquista; as bases sociais estavam no branqueamento do homem brasileiro e na extinção da escravidão).

A idéia de império no sentido político-jurídico-administrativo incluía a tolerância às diversidades culturais, porém vamos ver que a colonização não foi tolerante, e sim excludente. Temos como prova o estigma da escravidão no império. Mesmo assim, plasmamos o mestiço, que é fruto da ideologia da dominação nas relações de gênero engendradas no Brasil.

O historiador, sem ter consciência nítida, trabalha com algumas categorias do saber antropológico, por exemplo, quando utiliza a noção de “lugar”. Um pouco disso fez Varnhagen em sua obra, quando liga o brasileiro a certos lugares (lugares de identificação do brasileiro e, ao mesmo tempo, de desenraizamento do índio e do negro). Numa linguagem antropológica, esses são lugares identitários, relacionais e históricos, que estão na base e formação de todo e qualquer povo.

Para sermos precisos, esclarecemos alguns conceitos e definições e até mesmo fenômenos antropológicos. Para isso, utilizamos as obras de Marc Augé, antropólogo francês, *Não-Lugares* (1994) e *A Guerra dos Sonhos* (1998).

O que vem a ser o lugar antropológico?

Reservamos o termo “lugar antropológico” àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja. É porque toda antropologia é antropologia da antropologia dos outros, além disso, que o lugar, o lugar antropológico, é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa. O lugar antropológico tem escala variável (AUGÉ, 1994, p. 51).

Há pelo menos três características que definem o lugar: a identidade, a relação e a história. Vejamos o que elas representam: a identidade define-se a partir do nascimento; a relação é o vínculo que o indivíduo constrói em suas experiências com o lugar, com as pessoas e com os objetos desse lugar; a história é o reflexo dos marcos históricos a partir do lugar de origem, que fogem da análise cronológica da história.

Sem dúvida, o estatuto intelectual do lugar antropológico é ambíguo. Ele é apenas a idéia, parcialmente materializada, que têm aqueles que o habitam, de sua relação com o território, com seus próximos e com os outros. Essa idéia pode ser parcial ou mitificada. Ela varia com o lugar e o ponto de vista que cada um ocupa. Não importa: ele propõe e impõe uma série de marcas que, sem dúvida, não são aquelas da harmonia selvagem ou do paraíso perdido, mas cuja ausência, quando desaparecem, não se preenche com facilidade (AUGÉ, 1994, p. 54-55).

Tendo feito essas considerações sobre o lugar, indagamo-nos: Qual é o lugar do homem brasileiro? Que identidade assume a partir desses lugares? Que relações constrói? Qual a sua história?

Augé alerta-nos que estamos presenciando *um novo regime de ficção* que é estabelecido pela invasão das imagens que atingem diretamente as categorias identidade/alteridade tão caras à Antropologia.

A sociabilidade humana só se efetiva no e pelo imaginário. A antropologia desde o princípio investigou o imaginário individual e sua constante relação com as imagens coletivas. A situação de conquista e colonização ou “contato cultural” deveu-se ao enfrentamento (imposição-resistência) de imaginários dos vencedores aos vencidos.

Quais as implicações desse *novo regime de ficção*? São as novas condições de circulação entre o imaginário individual (o sonho), o imaginário coletivo (o mito) e a ficção (literária ou artística), que, segundo Augé, formam os três pólos do imaginário diferenciado que circula de um ao outro e se revitaliza em cada um deles. Essas novas condições produzem a sensação de estarmos sendo colonizados. Agora, no entanto, sem sabermos por quem (pelo governo, pela mídia, pela política, pela etnia, pelo consumo, pela internet, pela sexualidade, pelo futebol etc.), o colonizador não é facilmente identificável.

O que estamos percebendo é que a relação dos homens com o real, isto é, com o seu imaginário, modifica-se com a implementação e o desenvolvimento das tecnologias. A questão primordial é saber o que acontece com nossa relação

e o real quando mudam as condições de simbolização (a mudança simbólica, de cosmologia).

Enquanto o planeta parece encolher com a mundialização das culturas (homogeneização das culturas), concomitantemente se afirmam os particularismos. Esses fenômenos díspares são lados opostos de uma mesma moeda.

Esse misto de unidade e diversidade parece ainda mais desconcertante porque é reproduzido e multiplicado pelos meios de comunicação, que são ao mesmo tempo sua expressão e um de seus agentes. O uso que somos levados a fazer, a propósito dele, dos termos “espetáculo” e “olhar”, nada tem de metafórico. É o nosso olhar, na verdade, que enlouquece diante do espetáculo de uma cultura que se dissolve em citação, cópia e plágios, de uma identidade que se perde em imagens e reflexos, de uma história que a atualidade submerge e de uma atualidade indefinível (moderna, pós-moderna?), porque só a percebemos aos pedaços, sem que nenhum princípio organizador nos possibilite dar sentido à dispersão dos flashes, clichês e comentários que fazem às vezes de realidade (AUGÉ, 1998, p. 18).

As novas técnicas da comunicação e da imagem tornam a relação com o outro cada vez mais abstrata. Nós nos habituamos a ver tudo, mas não é certo que ainda estejamos olhando. Assim, a substituição das mediações pelos meios de comunicação contém em si uma possibilidade de violência.

Inúmeros são os exemplos de luta pelo controle das imagens e da interpretação dos sonhos. Um exemplo disso foram as práticas religiosas jesuítas (pintura, escultura) que tiveram um papel preponderante no processo de colonização; elas tiveram passagem pelas imagens com reações complexas, sempre divididas, de sedução e resistência. Os imaginários (cristão e ameríndio, e depois africano) se confrontaram e se harmonizaram (murais de imagens nos mosteiros substituem as pictografias locais), produzindo uma arte indígena diferenciada, inigualável na América do século XVI (barroca). Os jesuítas ao mesmo tempo descaracterizaram-se das suas raízes, mostrando que os modelos de representação e de interpretação da Europa no momento da conquista não estavam tão distantes uns dos outros como se poderia crer.

... a história da América colonial é uma história em dois tempos: o da conquista [e da “contemporaneidade” relativa da qual acabamos de falar] e o da formação do Estado e da Nação, durante os quais uma elite de origem européia se destaca e se reproduz, condenando a parte índia, negra ou mestiça da população, majoritária demograficamente, a uma espécie de minoria política e ideológica que por muito tempo só conseguirá se expressar no plano religioso. A adesão da elite aos modelos religiosos em questão pode ser, por sua vez, sincera e espetacular, o que torna o quadro confuso para um olhar exterior, mas ela se “distingue” de maneira mais ou menos nítida ou sutil, da devoção popular ou dos movimentos compósitos (AUGÉ, 1998, p. 78-79).

Somos o resultado cambiante que recolhemos de múltiplos reflexos especulares, imagens que os outros nos devolvem (Varnhagen, a Rede Globo, o Governo Federal e outros), refeitos a cada amanhecer. Para Foucault (1968), o homem é uma invenção recente, segundo ele, com duzentos anos aproximadamente, ideado pelos racionalistas do século XVIII (Que dirá Varnhagen sobre o brasileiro?).

Depois de 500 anos o que é que se procura com tanto afinco? O homem brasileiro? Mas o homem brasileiro não é isso que todos vemos desde o momento em que abrimos os nossos olhos (expostos aos meios de comunicação, principalmente a televisão)? Encantamo-nos com o homem brasileiro, o homem em geral, o homem idealizado.

As práticas religiosas dos colonizados situam-se, segundo Augé, entre-dois-mitos ou entre-dois míticos, isto é, um passado truncado e um futuro obscuro (desconhecimento de suas origens e por isso uma impossibilidade de recriação), visto que mesmo as iniciativas de resistência, que se negam a aderir à religião vencedora, findam-se num fechamento de uma neocosmologia. O imaginário religioso separa-se ao mesmo tempo do passado e do futuro e encerra-se apenas no presente.

A situação de entre-dois-míticos, que foi característica de todos os processos coloniais, na contemporaneidade é retomada, onde não sabemos ao certo, do nosso passado, e as perspectivas de futuro são nebulosas. A questão-chave é saber o que é o nosso imaginário hoje. Há uma generalização do fenômeno do fascínio da consciência característico da situação colonial.

O discurso do ideário dos 500 anos pretende ocupar o lugar do imaginário coletivo, reconstruir uma memória a partir de um acontecimento fundador (des-cobrimto do Brasil). E, por essa remissão ao passado, a história do Brasil assemelha-se a um mito do passado, mas a origem pode ser recente e a

fundação incerta, na medida em que o grupo cuja existência ela promove tem, sociologicamente, fronteiras maldefinidas (AUGÉ, [199-], p. 114).

Os *processos sociais de comunicação* que cerram o ideário dos 500 anos podem ser compreendidos e explicados no âmbito de um “clima de comunicação”, porque informam a idéia de um *projeto nacional brasileiro*, na medida em que, desse ângulo, a hegemonia, na acepção gramsciana do termo, “está em estreita relação com o Estado como governo de uma classe”, o que culmina com o 22 de abril do ano 2000, supostamente a data em que todos os brasileiros comemorariam, numa “grande festa”, aquilo que se quer considerar “Descobrimiento”. Varnhagen e Fernando Henrique Cardoso *completam-se* nesse aspecto, na medida em que o primeiro foi precursor naquela interpretação, e o segundo, nesta fase, que implica um projeto nacional brasileiro, ou, de acordo com José Carlos Reis, de “redescobrimiento do Brasil”.

Daí a importância de se compreender no campo da imagem, de sua produção, recepção, influência, de sua relação com o sonho, o devaneio, a criação e a ficção, a substituição das mediações complexas pelas mediações virtuais dos meios de comunicação, visto que contém em si uma possibilidade de *violência*, a partir da constituição do novo regime de ficção que hoje afeta, contamina e penetra a vida social. Decisivamente, é a mídia que forma e conforma, ou influencia as nações e nacionalidades, e não há dúvida de que as situações sociais em que se inserem os indivíduos e as coletividades são fundamentais no processo de elaboração ou desenvolvimento da consciência social.

A *televisão* é expressão de um processo inédito de concentração e centralização de capitais, em que redes de TV se associam numa escala planetária, pondo em evidência um setor-chave da atual fase de “mundialização da cultura” e de sociedades. No Brasil, a TV aberta é o meio “popular” de comunicação de consumo de maior densidade habitante/região e mais generalizado que o rádio, jornais, revistas, livros, CD, etc.

Desde sua progênie, a Rede Globo de Televisão difunde a idéia de um projeto *nacional* brasileiro: num primeiro momento, articulada aos governos militares, tendo como objetivo realizar a *integração nacional*; posteriormente, mas decisivamente, com a idéia de nação, raça e nacionalidade brasileira (o que coincide com o projeto de Varnhagen), apoiada em um modelo cultural *ideal* sustentado na idéia de masculinidade hegemônica, branca, heterossexual e dominante. Como padrão, ela exerce um efeito controlador, por meio da incorporação do *habitus*, da ritualização das práticas de sociabilidade cotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado

feminino e subordina outras. Aliás, *mutatis mutandis*, não é casual o fato de que o jornalista Roberto Marinho ocupe na *Academia Brasileira de Letras* o lugar outrora de Francisco Adolfo de Varnhagen.

Desde 1996 temos uma data a comemorar. *O Brasil Precisa Comemorar*, é esta a mensagem veiculada pela mídia em geral e em especial pela maior emissora de televisão da América Latina.¹ Por outro lado, o Governo Federal elencou uma grande agenda de comemorações pelo País.

O presidente Fernando Henrique Cardoso enfrenta atualmente (1999) um dos piores momentos de impopularidade de seu segundo mandato, assim a intensificação desse projeto cai como uma luva diante das deficiências de seu governo e da crise pela qual passa a nação.

Parece absurdo isso que vemos? Evidenciamos uma verdadeira triangulação entre Varnhagen, Fernando Henrique Cardoso, Rede Globo. Os dois primeiros, por serem intelectuais engajados com o Estado: Varnhagen, “descobridor” do Brasil, e Fernando Henrique Cardoso, “redescobridor” do Brasil. Ambos defendem uma mesma “nação” e são otimistas quanto ao seu futuro. Varnhagen e a Rede Globo unem-se na forma de estabelecer um tipo ideal de brasileiro (na predominância de um modelo de masculinidade hegemônica branca, heterossexual e dominante). E, fechando o circuito, Fernando Henrique Cardoso e a Globo, os formuladores da festa e anfitriões por excelência, que vendem a imagem do Brasil ao mercado mundial.

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, J. M. *Señores y indios: acerca de la cultura Quechua*. Buenos Aires: Acalanto Editorial, 1976.

ARILHA, M. et al. (Org.). *Homens e masculinidades: outras palavras*. São Paulo: ECOS, 1998.

¹ A família Marinho, dona das Organizações Globo, detém o controle de 17 emissoras de TV, das quais 15 de VHF, e de 20 estações de rádio.

AUGÉ, M. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Éditions du Seuil, 1992.

_____. *La guerre des rêves: exercices d'ethno-fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

_____. *A guerra dos sonhos*. Campinas, SP: Papirus, [199-].

BAUDRILLARD, J. *Da sedução*. Campinas: Papirus, 1991.

BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Coord.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, [19—].

BOURDIEU, P. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996.

BRUSCHINI, C. ; HOLLANDA, H. B. de. *Horizontes plurais: novos estudos de gênero no Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1998.

CARVALHO, O. de. *O imbecil coletivo: atualidades inculturais brasileiras*. 6. ed. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, 1997.

CERQUEIRA FILHO, G. *A análise social da ideologia*. São Paulo: EPU, 1987.

CERTEAU, M. de C. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHAUÍ, M. S. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DERRIDA, J. *Paixões*. Campinas: Papirus, 1995.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 5. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1994.

FRANCH, J. A. *Mitos y literatura Quechua*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
17. FUENTES, C. *Quinhentos anos não são nada*. Folha de S. Paulo, São Paulo, p. 6, 11 out. 1992. Caderno Mais.

- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: EDUESP, 1991.
- GINZBURG, C. et al. *A micro-história e outros ensaios*. São Paulo: Difel, 1989.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- IANNI, O. O realismo mágico. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE SOCIOLOGIA. 16., 1986, Rio de Janeiro. *Conferências...* Rio de Janeiro: UERJ, 1986.
- LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- MARTINS, J. de S. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MORENO, C. F. (Coord.). *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI Editores, 1972.
- ODÁLIA, N. (Org.). *Varnhagen: história*. São Paulo: Ática, 1979. (Coletânea)
- _____. *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo: UNESP, 1997.
- PAGLIA, C. *Personas sexuais: arte e decadência de Nerfete a Emily Dickinson*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- PARKER, R. G. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991.
- RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Estudos de antropologia da civilização: as Américas e a civilização, processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SCHULER, Donald. *Narciso errante*. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOUZA BRAGA, U. de. *Das caravelas aos ônibus espaciais: a trajetória da informação no capitalismo*. 1994. Tese (Doutorado em Ciências) – ECA, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. *Ciência moderna e interrogação filosófica: modernidade, identidade e cultura de fronteira*. João Pessoa: EDUFPb, 1997.

VARNHAGEN, F. A. de. *Correspondência ativa*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1961.

_____. *História Geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. 7. ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1962. 6 v.