Luto, representação histórica e imaginário republicano em Redescobrindo o Brasil: a festa na política, de Marlyse Meyer e Maria Lucia Montes[1]

Douglas Attila Marcelino [2]

DOI: http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33108

Resumo: Este artigo trata de temas como luto, imaginário republicano e representação histórica por meio da análise de *Redescobrindo o Brasil: a festa na política*, de Marlyse Meyer e Maria Lucia Montes. Publicado logo após a morte de Tancredo Neves, o livro das duas autoras estabelecia uma interpretação singular dos funerais do político mineiro. A representação do luto que se transformava em festa configurava uma espécie de inversão paradoxal do trágico, pela qual o ato final do enredo se tornava um momento inaugural, numa espécie de catarse que não funcionava como um reequilíbrio das coisas ou como retorno a uma situação de opressão após o castigo do destino. Representando o início de um novo ciclo, a morte de Tancredo aparecia como uma redescoberta do Brasil, materializada na festividade de um povo que se tornava sujeito de sua história e cuja identidade possuía traços idênticos aos do político mineiro.
Palavras chaves: luto; representação histórica; imaginário republicano; morte de Tancredo Neves; Marlyse Meyer e Maria Lucia Montes.

Mourning, history representation and republican imagination in *Redescobrindo o Brasil: a festa na política*, by Marlyse Meyer and Maria Lucia Montes

Abstract: This paper approaches themes such as mourning, republic imagination and history representation through the analysis of the book *Redescobrindo o Brasil: a festa na política* by Marlyse Meyer and Maria Lucia Montes. Published soon after Tancredo Neves's death, their book has a unique interpretation of this politician's funeral. Mourning representation, which was turned into a festivity, was a kind of paradoxical inversion of tragedy. Through it, the final act of the plot became an inaugural moment, a kind of catharsis that did not work as a rebalance of things or as a return to an oppressive situation after punishment by destiny. As a representation of the beginning of a new cycle, Tancredo's death emerged as a rediscovery of Brazil. It was reified as a festivity of a

[1] Este artigo retoma e aprofunda análises desenvolvidas no último capítulo do livro *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação histórica e imaginário político*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

[2] Doutor em História Social pelo PPGH/UFRJ (2011), professor de Teoria da História e Historiografia do Depto. de História da UFMG. Email: douglasattila@gmail.com

people who became subject of its own history and whose identity was identical to that of Minas politicians.
Keywords: Mourning; history representation; republic imagination; Tancredo Neves's death; Marlyse Meyer and Maria Lucia Montes.

Luto, representación histórica e imaginario republicano en "Redescobrindo o Brasil: a festa na política", de Marlyse Meyer y Maria Lucia Montes

Resumem: Este artículo trata de temas como el luto, el imaginario republicano y la representación histórica a través del análisis de Redescobrindo o Brasil: a festa na política, de Marlyse Meyer y Maria Lucia Montes. Publicado inmediatamente después de la muerte de Tancredo Neves, el libro de las dos autoras establecía una interpretación singular de los funerales del político minero. La representación del luto que se transformaba en fiesta configuraba una especie de inversión paradojal de lo trágico, por la cual el acto final de la pieza se tornaba un momento inaugural, en una especie de catarsis que no funcionaba como un reequilibrio de las cosas o como retorno a una situación de opresión luego del castigo del destino. Representando el inicio de un nuevo ciclo, la muerte de Tancredo aparecía como un redescubrimiento de Brasil, materializada en la festividad de un pueblo que se volvía sujeto de su historia y cuya identidad tenía trazos idénticos a los del político minero.
Palabras clave: luto; representación histórica; imaginario republicano.

Recebido em 16/08/2016 - Aprovado em 24/12/2016

As práticas culturais de tradução do luto, com suas manifestações mais ou menos ritualizadas e seus códigos coletivos de natureza simbólica, podem ser analisadas a partir do enfoque em fenômenos como os modos de representação do poder e as formas de expressão do imaginário político. Em certo sentido, trata-se do diálogo com uma definição ampla do político, já caracterizada pela repercussão das novas teorias sobre os fundamentos simbólicos das comunidades políticas como corpos coletivos imaginários, pela atenção aos conceitos e sistemas de signos que caracterizam as linguagens políticas, pelos estudos acerca da memória e dos mecanismos que estruturam as formas de identificação coletiva, ou ainda pelas reflexões sobre os vínculos entre poética do saber e formas de subjetivação política.[3]

Em perspectivas como essas, que tendem a apontar para o modo como regimes determinados de experiência sensível (de visibilidade e de audibilidade do mundo, por exemplo) são historicamente constituídos, podem adquirir relevo não apenas os problemas relativos às racionalidades e sensibilidades políticas, aos ritos e práticas

[3] São muitos os estudos sobre temas relativos à morte, ao imaginário e ao poder, destacando-se aqui apenas alguns exemplos (RANCIÈRE, 1992; LORAUX, 1994; BONNET, 1997; CATROGA, 1999; FUREIX, 2009; KOSELLECK, 2011; THOMAS, 1975; URBAIN, 1989; VERNANT, 1989; ZIEGLER, 1975; BAUDRILLARD, 1997).

memorialísticas, mas também o tema da representação histórica, tendo em vista as relações entre os componentes poéticos que permitem figurar a experiência passada por meio de uma elaboração narrativa e as formas específicas e historicamente situadas por meio das quais se relacionam estética e política. O problema do lugar do poder, das formas de sua expressão por meio do imaginário através do qual uma coletividade institui a si mesma no plano simbólico, torna-se central, assim como temas relativos às culturas políticas ou às formas diversas de "ritualização da história".[4]

Esse conjunto de problemas se relaciona também com o aprofundamento das análises sobre as relações entre o político e modos determinados de expressão do religioso, campo de reflexão para o qual se voltou uma já extensa bibliografia, conforme se pode notar pelo tratamento conferido a temas como os da "laicização" e da "secularização" das sociedades ocidentais moderno-contemporâneas.[5] A crescente percepção dos regimes políticos como construções arbitrárias, tendo em vista a relativização dos fundamentos transcendentes das "formas sociais" que acompanhou a convicção moderna de que "os homens fazem a história", parece um dos elementos explicativos mais importantes das ambiguidades características dos conceitos através dos quais a vida coletiva passou a ser compreendida.[6] Tal fato, como muitos analistas já destacaram, caracterizou não apenas os novos conceitos que permearam o vocabulário político moderno, mas também as redefinições de categorias diversas, como "pátria", "nação", "povo" e "república", cujas singularidades semânticas devem ser compreendidas por meio de uma perspectiva atenta ao fundamento histórico das construções linguísticas por meio das quais a vida coletiva é imaginada.

Em momentos históricos determinados, as disputas pelo estabelecimento dos significados dessas noções tornaram-se particularmente marcantes, o que deve ser entendido considerando também certos fundamentos subjetivos da política, inclusive porque categorias como imaginário político podem indicar tanto formas de racionalidade quanto de sensibilidades e afetividades, ainda que sempre historicamente situadas. Nessa perspectiva, as categorias por meio das quais se conferem significados à ordem política como construção simbólica (como nos exemplos já mencionados) são compreendidas

[4] Para uma aproximação da relação entre a morte e a escrita histórica, conferir, por exemplo, os estudos de autores como Michel de Certeau (1975), Jacques Rancière (1992), Fernando Catroga (2001) e François Hartog (1980). Sobre a noção de "ritualizações da história", conferir a parte final do livro *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX* (CATROGA, TORGAL, MENDES, 1996). Alguns aspectos relativos a essa forma de abordagem foram desenvolvidos em "Rituais políticos e representações do passado: sobre os funerais de 'homens de letras' na passagem do império à república" (MARCELINO, 2016a).

[5] A bibliografia sobre o tema é enorme, impossível de indicar aqui. Uma visão ampla foi estabelecida por Jean-Claude Monod (2002). Uma aprofundada leitura sobre as diferenças entre os conceitos de "laicização" e "secularização" pode ser verificada no livro de Fernando Catroga (2006).

[6] Essa leitura se aproxima das interpretações de autores como Pierre Rosanvallon (2010) e Elias Palti (2007), embora as obras de Reinhart Koselleck (1997, 2004, 2006) continuem sendo referência.

como noções que carregam consigo fórmulas narrativas estruturantes do imaginário político, já que seu uso geralmente é acompanhado da naturalização de enredos através dos quais os eventos experimentados adquirem sentido, permitindo estabelecer relações entre passado, presente e futuro, que, conforme sabemos, estruturam a própria identidade, seja no plano individual, seja no coletivo.[7]

A crescente difusão do ideário republicano nas sociedades ocidentais também acentuou a crença nos fundamentos imanentes da história, que, longe de implicar uma desvinculação do religioso, fomentou certa sacralização de entidades do mundo político, o que pode ser percebido nos discursos cívicos característicos das formas diversas de republicanismos. Estudos têm buscado demonstrar as matrizes e os modos particulares de desenvolvimento desses ideários dos republicanismos nos países ocidentais, ressaltando as colorações específicas que os conceitos e o vocabulário a eles relacionados adquiriram no processo de formação do imaginário acerca da nação brasileira, conforme se poderia notar pelas constantes reinvenções e transformações da cultura política republicana.[8] Embora seja um processo de longa duração, que atravessou séculos, com períodos de maior ou menor intensidade (por exemplo, a relevância já alcançada pelos ideais republicanos em fins do século XVIII e seu relativo obscurecimento em parte do Oitocentos),[9] não resta dúvida de que, desde fins do século XIX, é possível perceber uma maior consolidação e, consequentemente, maiores embates e disputas em torno do imaginário republicano, que sofreria alterações e reinvenções durante o século XX, tornando possível demarcar momentos como particularmente significativos nesse sentido.

A afirmação parece ainda mais pertinente se não compreendermos a cultura política republicana (em si, já plural, preferindo-se falar de culturas políticas republicanas) como um bloco monolítico, esforçando-se por realçar aspectos específicos que a caracterizam, como, por exemplo, as formas de representação da figura presidencial, que parecem ter sofrido alterações substanciais no pós-1930 da história brasileira.[10] Momentos de acentuada crise político-institucional tendem a se tornar particularmente propícios a essas transformações, fazendo com que as categorias e as estruturas narrativas que configuram formas determinadas de expressão do imaginário político se tornem mais claramente objetos de disputas e ressignificações, tornando as culturas e as tradições

[7] Sobre o tema, conferir os importantes trabalhos de Joël Candau (1996) e Jean-Huges Déchaux (1997).

[8] São muitos os estudos sobre os republicanismos. Recentemente, tem havido um maior enfoque comparativo com o caso português, conforme se pode notar por alguns exemplos (MORAIS, PIRES, TEIXEIRA, PEREIRA, ROLLO, ALMEIDA e CASTELO-BRANCO, 2014; SILVA, CARNEIRO e SALMI, 2011; HOMEM, SILVA e ISAÍA, 2007; GOMES e MOURÃO, 2011).

[9] Sobre o tema, consultar o artigo "Trajetórias republicanas" (CARVALHO, 2008).

[10] A categoria "cultura política" foi tratada por uma ampla bibliografia, impossível de ser analisada de forma sistemática neste artigo. Um importante levantamento foi feito por Daniel Cefaï (2001) e uma leitura crítica de suas formulações foi feita por Eliana Dutra (2002). Sobre a ressignificação da figura presidencial dentro da cultura política republicana brasileira no pós-1930, conferir o estudo de Angela de Castro Gomes (1998).

políticas que caracterizam os republicanismos mais suscetíveis a alterações e modificações radicais.[11]

Um momento muito significativo nesse sentido foi a conjuntura do adoecimento e da morte de Tancredo Neves, em 1985. Aquele foi um momento em que os fundamentos simbólicos da comunidade política como construção imaginária foram colocados em jogo de forma muito particular, configurando elementos que depois foram dramatizados nos funerais do político mineiro. E, entre as formas de representação histórica que buscaram dotar de sentido as transformações em curso, podemos destacar o livro *Redescobrindo o Brasil: a festa na política*, publicado por Marlyse Meyer e Maria Lucia Montes logo após o ocorrido. Em certa medida, a representação do passado elaborada por Meyer e Montes disputava com outras formas de narrativa existentes a figuração do povo brasileiro como sujeito central de uma história que parecia assumir um enredo eminentemente trágico. Além disso, a disputa pela simbologia republicana que permeava formas distintas de representação da morte de Tancredo Neves era análoga aos embates em torno dos símbolos nacionais que atravessaram seus funerais, caracterizados por um investimento simbólico dificilmente equiparável quando consideramos os rituais de enterramento de um político eleito para a presidência no período republicano brasileiro. Nesse sentido, o livro de Meyer e Montes torna-se particularmente propício à análise de aspectos relativos à representação histórica, tendo em vista sua especificidade como elaboração narrativa, os modos determinados de enunciação que o caracterizam e suas complexas relações com formas historicamente determinadas de racionalidades e sensibilidades políticas.

O livro de Marlyse Meyer e Maria Lucia Montes: uma interpretação

Marlyse Meyer e Maria Lucia Montes já possuíam uma longa trajetória acadêmica quando o livro *Redescobrindo o Brasil: a festa na política* foi publicado. Com formação em linguística, Meyer foi autora de importantes estudos sobre o surgimento do folhetim, história da literatura e do teatro, além de ensaios acerca do imaginário e da cultura popular no Brasil. Maria Lucia Montes, apesar da passagem por áreas diversas, como a filosofia, a sociologia e a ciência política, também manifestou sua maior proximidade com o campo da antropologia e com os estudos sobre cultura popular, incluindo a análise de produções cinematográficas sobre o tema, aspectos do carnaval e do circo popular, entre outros.[12] Apesar das pesquisas já produzidas nesses campos, muitos dos estudos mais expressivos das duas autoras sobre temas relativos à cultura

[11] É o que se pode notar nas conjunturas relativas às mortes de determinados presidentes republicanos, quando as formas de afetividade e sensibilidade do mundo político se expressaram com grande intensidade (MARCELINO, 2014b). Sobre o tema das formas de emotividade nos funerais políticos, conferir o importante estudo de Emmanuel Fureix (2009).

[12] Marlyse Meyer obteve o grau de doutorado (1961) e de pós-doutorado (1975) em linguística, na USP, e Maria Lucia Montes concluiu seu doutorado dois anos antes da morte de Tancredo Neves, com uma tese sobre representação do social e do político na cultura popular, igualmente defendida na USP, mas na área de ciência política.

popular foram publicados posteriormente ao livro de 1985, que foi elaborado numa conjuntura bastante particular e a partir da participação direta nos eventos e manifestações ocorridas por ocasião da morte de Tancredo Neves.[13]

Como se sabe, depois de eleito presidente pelo Colégio Eleitoral numa situação de intensa disputa política, em janeiro de 1985, Tancredo foi internado na madrugada anterior à cerimônia de posse na presidência, em 14 de março do mesmo ano. O político havia sido objeto de uma intensa projeção dos símbolos nacionais e republicanos sobre sua figura pública na conjuntura anterior, conforme se poderia notar pelo enorme investimento na construção simbólica da sua imagem como a do único político capaz de promover a reconciliação do país e iniciar uma "nova era" (a chamada "Nova República"). Com seu repentino adoecimento e a farta exposição de seu corpo nos meios de comunicação, uma atmosfera de religiosidade e de intimidade com sua figura pública se fortaleceu, acentuando a discrepância entre o sentido evidentemente político dos rituais fúnebres em sua homenagem e certa tendência à privatização da figura presidencial.[14]

O livro *Redescobrindo o Brasil: a festa na política* era integrado por dois textos sobre os acontecimentos recentes, ambos caracterizados pela concepção de que teria havido um retorno da festa na política após toda a movimentação popular em favor da campanha pelas eleições diretas para a Presidência da República. O primeiro texto havia sido produzido e parcialmente publicado no ano anterior (ambos possuíam títulos homônimos ao do livro), sendo reeditado sob o argumento de que os "eventos ocorridos por ocasião da doença e da morte de Tancredo Neves" teriam reproduzido "os aspectos essenciais da 'festa cívica' analisados naquela oportunidade", o que, certamente, era um dos argumentos centrais do capítulo seguinte, que continha uma narrativa sobre os funerais presidenciais (MEYER, MONTES, 1985, p. 1). Este segundo texto, por outro lado, ao formular uma representação histórica da morte presidencial, tornava o "povo brasileiro" sujeito central de sua estrutura narrativa, elaborando uma interpretação mais geral sobre a história do país.

Reivindicando a subjetividade como aspecto fundamental do conhecimento e buscando, em vários momentos, diferenciar-se do saber dos "especialistas", o livro de

[13] Entre os estudos de Marlyse Meyer, pode-se destacar, por exemplo, *Folhetim: uma história* (1996), *De Carlos Magno e outras histórias: cristãos e mouros no Brasil* (1995), *Caminhos do imaginário no Brasil* (1993), *Maria Padilha e toda sua quadrilha* (1992), *As surpresas do amor* (1992). De Maria Lucia Montes, destaque-se, entre outros, *Misericórdia: a força de um legado histórico* (2002), *Uma história do povo Kalunga* (2001, em coautoria), *Negro de corpo e alma: Mostra do Redescobrimento* (2000, em coautoria) e *Maracatu de Baque Solto* (1998, em coautoria).

[14] Sobre a tensão entre o sentido político dos rituais, que apontavam a necessidade de assegurar a transição democrática, e a consolidação de representações que indicavam certa privatização da figura presidencial num momento em que o próprio corpo político da nação como comunidade imaginária foi colocado em jogo de forma dramática, conferir *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação histórica e imaginário político* (MARCELINO, 2015). Sobre os funerais de Tancredo, além do livro de Meyer e Montes aqui analisado, conferir o estudo de Armelle Enders (1999).

Meyer e Montes não pressupunha uma leitura completamente distanciada daqueles acontecimentos, embora não deixasse de apontar a utilização de uma "vasta documentação jornalística e de história oral relativa aos eventos" (MEYER, MONTES, 1985, p. 1). Suas interpretações não eram colocadas num plano científico, ressaltando, inclusive, que, diante da "comoção da experiência vivida, o arsenal comum do cientista político se banaliza", além de, em muitos momentos, criticar uma interpretação do passado na qual o "povo" seria tomado sempre como passivo, jamais se tornando agente de um processo histórico entendido como de construção nacional. A subjetividade reivindicada, entretanto, não deixava de configurar um lugar de fala, sabidamente uma condição de possibilidade de qualquer representação do passado.[15]

Tratava-se, em última instância, não de uma defesa do papel dessa mesma subjetividade como forma de gerar um descentramento em relação à experiência vivida, mas da postulação de um lugar diferenciado por sua ligação direta com a intensidade dos acontecimentos experimentados, com a atmosfera emocional de eventos que eram entendidos como incomensuráveis, impossíveis de serem definidos pelos parâmetros de qualquer análise científica. Diante da "brutal, indevida e inesperada irrupção do real mais absoluto, mais escandaloso", Montes e Meyer não deixavam de, indiretamente, sugerir um caminho supostamente mais plausível na tentativa de compreendê-lo: "Por isso nos vemos forçados a nos ater ao acontecido, colados aos eventos, para tentar, sem outro guia que esse próprio suceder, decifrar nele a sua lógica". Não se poderia deixar de perceber certa perspectiva irônica que caracterizava o texto ao ressaltar a necessidade de deixar **"**aos especialistas a tarefa de inventariar e explicar as múltiplas dimensões simbólicas dos episódios por nós vividos" (MEYER, MONTES, 1985, p. 53, 54 e 53).

Não apenas o ter visto diretamente autorizava o texto, mas também o fato de estarem imersas num mesmo plano de comoção coletiva, que repercutia num livro com citações de fontes das mais diversas (desde as jornalísticas, passando pelas falas de apresentadores de TV, de políticos ou dos médicos que cuidaram do presidente eleito), aspecto que não deixava de simular o efeito da presença no mesmo lugar de outros expectadores de eventos que eram, no próprio texto, indicados como um grande espetáculo. A figuração do "nós" que atravessava o livro em muitos momentos, construindo um lugar para as autoras como parte de um coletivo que, geralmente designado no "povo", poderia remeter para outras entidades como a "nação" ou a "Nova República", conjugava-se com a reivindicação da necessidade de "considerar o espetáculo a partir das ruas, do ponto de vista do ator de carne e osso que o construiu como festa cívica" (MEYER, MONTES, 1985, p. 29). Na verdade, considerando de forma ainda mais específica os modos de enunciação que conferiam um lugar para as autoras na narrativa, torna-se possível perceber uma tensão entre presença e ausência que fazia alternar esse uso do "nós", que as aproximava do "povo brasileiro", da demarcação de distanciamento pela construção de um "eles", que figurava este mesmo povo como um

[15] Sobre o problema, conferir, por exemplo, as obras de Michel de Certeau (1975), Emile Benveniste (1966), Jacques Rancière (1992) e François Hartog (1980).

outro, do qual se fala.[16] Em muitos momentos, entretanto, se pode perceber que a proximidade era indicada mais pela experiência compartilhada do que pelo suposto pertencimento a esse povo, impossibilitando a representação de uma vinculação que não fosse mediada e conferindo a essa relação direta com os eventos um significado com repercussões para a própria credibilidade da representação então elaborada.

Uma análise inicial do pequeno livro de Montes e Meyer permite perceber vários elementos que se assemelham ao que foi dramatizado nos funerais de Tancredo Neves, ou mesmo nos acontecimentos do período logo anterior, caracterizado pela atmosfera de intimidade criada em torno do presidente adoecido e de Risoleta Neves. Esta última, ressaltada como uma "frágil e valorosa primeira dama que, em seu momento de dor, aceitava compartilhar o luto com seu povo", era representada pela imagem do sofrimento que dignifica, inclusive por referência ao seu pronunciamento no domingo de Páscoa, quando apareceu em rede nacional de televisão agradecendo às preces em favor da recuperação de Tancredo: "Do mesmo modo, a alegria com que foram recebidas as palavras de Risoleta (...) mostraria o quanto ela era apenas o porta-voz, e o mais autorizado dentre todos, de um sentimento geral da Nação" (MEYER, MONTES, 1985, p. 37 e 40).[17] Essa imagem de Risoleta como porta-voz da nação era, de fato, uma construção anterior, que ganhou efetiva expressividade com o adoecimento do político mineiro. A valorização da tradição familiar dos Neves e seus fundamentos em fortes convicções religiosas, inclusive, estimulou um conjunto de pessoas a escrever para a viúva de Tancredo para solidarizar-se com seu sofrimento. Assim, na data referente à comemoração do Dia das Mães que se seguiu à morte de Tancredo, Risoleta recebeu muitas cartas que a identificavam como uma espécie de "mãe dos brasileiros", ou mesmo com figuras sagradas, como a Virgem Maria, tendo em vista certa cristalização da imagem da dignidade diante da dor que se alimentou de sua presença nos meios de comunicação e em momentos fundamentais dos funerais.[18]

No caso de Tancredo, às referências ao "herói da democracia" que, fazendo renascer o "herói da independência", produziria "a reinvenção de uma formidável

[16] Sobre o tema, conferir o importante livro de François Hartog (1980).

[17] Refiro-me ao pronunciamento feito por Risoleta Neves no Domingo de Páscoa, em 07 de abril de 1985. Após ter participado da Missa de Páscoa pelos Enfermos na capela do Hospital das Clínicas, Risoleta apareceu em rede nacional de televisão, agradecendo e pedindo às pessoas que continuassem rezando pela recuperação de Tancredo Neves.

[18] Uma análise específica das cartas enviadas a Risoleta por ocasião do Dia das Mães pode ser encontrada em "A dimensão privada da morte presidencial: cartas à viúva Neves" (MARCELINO, 2014a). Risoleta fez pronunciamentos de forte conteúdo simbólico durante os funerais de Tancredo, como nas homenagens prestadas em Belo Horizonte, onde apareceu na sacada do Palácio da Liberdade, com uma imagem barroca de Jesus Cristo pouco acima de sua cabeça, pedindo calma à multidão que queria entrar na sede do governo mineiro para velar o corpo do político morto. Na ocasião, pessoas teriam sofrido ferimentos encurraladas nas grades que protegiam a entrada da sede do governo mineiro, algumas, inclusive, tendo sido pisoteadas. Segundo os jornais, somente após o discurso de Risoleta as pessoas teriam se acalmado (MARCELINO, 2015, p. 206-207).

experiência de redescoberta do Brasil", se somariam todas as representações em torno da sua religiosidade e intimidade. A narrativa elaborada pelas autoras destacava certa espontaneidade do político mineiro, e sua participação na irmandade de São Francisco de Assis era apresentada como um dos "dados naturais" da sua biografia, que somente teria sido realmente conhecido ao final dos acontecimentos, por conta dos funerais em sua cidade natal de São João del-Rei. Símbolo também de uma suposta autenticidade, manifesta no "compromisso de fraternidade e humildade que naturalmente leva ao amor ao pobre, mas nem por isso exime da obrigação de assumir as honras do mundo", a religiosidade acentuava novamente a imagem de intimidade do homem comum, afinado com o sentimento mais verdadeiro de seu próprio povo (MEYER, MONTES, 1985, p. 56 e 69):[19]

> Por isso a efígie que de Tancredo Neves se recortará contra o tempo guardará dele, nos traços do estadista, não o rei ou o Messias, mas a figura do Príncipe, aquele cujo poder se cria na medida em que se identifica com seu povo, um povo que só se constitui como povo e como ator político quando tem no Príncipe seu intérprete e porta-voz: o que ausculta seu sentimento e o traduz pela razão na palavra que mobiliza sua vontade, como força coletiva sem a qual não há Nação, Estado ou História (MEYER, MONTES, 1985, p. 71).

Além da explícita referência à obra de Maquiavel, na figura do Príncipe como capaz de traduzir a vontade de seu povo, Meyer e Montes também remetiam para uma matéria jornalística de Mauro Santayanna, que caracterizaria Tancredo como "um admirável homem comum": "os homens excepcionais não são aqueles que sobressaem do quadro de seu tempo, mas os que o assumem com a consciência do necessário e do possível" (MEYER, MONTES, 1985, p. 71). Sem dúvida, o uso dessas referências poderia indicar uma leitura crítica do estabelecimento do mito, repercutindo a sensibilidade analítica das autoras na percepção das formas específicas de incorporação do poder dentro das configurações políticas particulares daquele período em que se anunciava a Nova República. Não obstante, eram vários os momentos em que a identificação do político mineiro com o povo tornava-se argumento fundamental da narrativa: "Tancredo de Almeida Neves (...) fora legitimado em seu poder porque amado pelo povo. E amado por ter sabido dar forma e sentido à esperança que esse mesmo povo, em São Paulo, apesar da morte, se recusara a abandonar" (MEYER, MONTES, 1985, p. 50).[20]

[19] Para evitar grande recorrência de citações do livro de Meyer e Montes, optamos por indicar as páginas dos trechos transcritos em apenas uma referência, feita ao final do parágrafo dentro do qual as citações se incluem, conforme o modelo indicado nesta nota.

[20] Essa imagem de Tancredo como aquele que encarnaria os verdadeiros anseios do povo brasileiro, inclusive, apareceria nas cartas e pedidos deixados em seu túmulo, na igreja de São Francisco de

Nesse aspecto, o livro de Meyer e Montes poderia ser comparado à ambivalência que Claude Lefort encontrou na obra de Michelet, tendo em vista a conjugação de uma até então inigualável compreensão do "mistério da encarnação da monarquia", sugestiva, até mesmo, dos limites da aplicação empírica do modelo de Ernst Kantorowicz sobre os dois corpos do rei por reconstituir todo um "registro erótico-político" de identificação dos súditos com o monarca, com a tendência à sacralização de entidades imanentes do mundo político, como a "nação", a "república", a "humanidade" e, principalmente, o "povo", representado numa perspectiva teleológica pela qual a história da França era aquela da sua própria realização (LEFORT, 1991, p. 249-295). Na verdade, a impossibilidade da incorporação do poder num governante que lhe fosse consubstancial, para Lefort, caracterizava a chamada *revolução democrática*, justificando a sacralização das instituições e de entidades abstratas que, embora relativizassem os diagnósticos sobre uma crescente e inexorável desvinculação entre o político e o religioso, apontavam para a dinâmica própria de uma época na qual que os princípios de legitimação do poder seriam, a todo tempo, postos à prova (LEFORT, 2011). A escrita de Michelet, portanto, era também considerada representativa das novas formas de instituição do social do período pós-Revolução Francesa, que, apesar do descrédito aos fundamentos teológico-políticos das teorias medievais que permitiram analogias entre a figura real e o duplo corpo de Cristo, jamais deveria ser entendida como uma total ruptura com o passado, sem que houvesse qualquer permanência de formas anteriores de religiosidade.

Não obstante certa generalidade dessa interpretação quando projetada para toda a *época democrática*, talvez nunca, no caso brasileiro, o lugar do poder tenha se tornado vazio de forma tão dramática quanto no momento da morte de Tancredo Neves, justificando a comparação entre a ambivalência encontrada por Lefort nas obras de Michelet e certo paradoxo que se poderia ressaltar no livro de Meyer e Montes: a sensibilidade analítica que permitia uma percepção dos mecanismos que, anteriormente, haviam justificado as tentativas de incorporação do poder por meio de uma forte construção simbólica em torno de Tancredo Neves era também utilizada em favor da sacralização de entidades coletivas, como a "nação", a "república" ou o "povo" brasileiro. A enorme imprevisibilidade advinda do anticlímax que se tornou a morte daquele para o qual tinha sido direcionada toda a simbologia republicana, inclusive na sua dimensão de encarnação de sua nova fase (a Nova República), além de dramatizada em eventos importantes de seus funerais, impulsionava a elaboração de narrativas que, de certa forma, respondiam à perda de substância do próprio corpo imaginário da comunidade política (MARCELINO, 2015).

Assis, em São João del-Rei (MG), nos dias e meses seguintes à sua morte. No material, é possível encontrar, até mesmo, a interpretação de que sua morte ocorreu para que, no "outro mundo", o político mineiro continuasse a lutar pela libertação dos brasileiros, cuja história aparecia como caracterizada por repetidos infortúnios. Configurava-se ali, portanto, uma forma muito particular de conferir sentido ao poder e à nacionalidade (MARCELINO, 2016b).

Assim, o livro de Meyer e Montes estabelecia uma representação histórica que, funcionando como trabalho de luto, tentava reconfigurar os mecanismos de sacralização que dão significado ao mundo político, conferindo um lugar ao poder a partir da sua reincorporação no líder que supostamente representava seu povo. Essa incorporação do poder na pessoa de um governante que, dramaticamente, não mais existia, conjugava-se com a sacralização das entidades coletivas destacadas, gerando uma situação complexa, já que não se tratava apenas da construção simbólica da representação de um governante que encarnaria os anseios mais verdadeiros de seu povo. Ou seja, tratava-se do investimento na incorporação do poder num personagem que não mais estava vivo, cujo corpo físico já havia se tornado lugar de projeção simbólica de um conjunto de expectativas de mudanças desde, pelo menos, seus funerais. O livro de Meyer e Montes, de certo modo, dava continuidade a essa mescla entre trabalho de luto e disputa pelo lugar do poder nas novas conformações assumidas pela comunidade política.

A figuração de entidades como a "nação", que permitia conferir um lugar simbólico e indeterminado ao poder, está presente em vários momentos do livro de Meyer e Montes. São muitas as referências à unidade do sentimento de uma coletividade que, à forma de um personagem, assistia a tragédia que lhe era encenada. As menções ao "estupor e pranto de toda a Nação", à "tragédia vivida por toda uma Nação", ao "espetáculo extraordinário do qual toda uma Nação, entre o medo e a esperança, se viu compelida a participar", ou ainda ao "espetáculo retransmitido pelas emissoras de TV, a que assistia como que paralisada toda a Nação" são exemplos nesse sentido (MEYER, MONTES, 1985, p. 22, 51, 18 e 11). O mesmo acontecia com outros personagens da narrativa, tal como a ainda "nova" e "frágil" "República recém-nascida, que deve enfrentar a gigantesca tarefa de remover do Estado o entulho de vinte anos de exceção" (MEYER, MONTES, 1985, p. 33).

Nesse sentido, assim como Tancredo e Risoleta Neves, a "nação" e a "república" podiam figurar como personagens da narrativa de Meyer e Montes, da mesma forma que o "povo" brasileiro ou a cidade de São João del Rei. Esta última, inclusive, era fundamental na identificação de Tancredo com o povo, conforme já mencionado, assim como na construção da imagem da intimidade e autenticidade do político mineiro:

> Nesse cenário enclausurado pelas montanhas de Minas, entre os penhascos onde nasceu, entenderíamos o sentido da sua tolerância, serena forma de consciência política, feita de paciência, tenacidade e ausência de ressentimento de quem sabe a matéria de que se constrói a história. Consciência nascida do espírito de meditação a que convida a paisagem, mas também, como lembraria ainda o ministro [Fernando Lyra], da força "dessas rochas geradoras da rebeldia contra os tiranos e da dignidade com que se edificam as nações". (MEYER, MONTES, 1985, p. 50).

De certa forma, o livro de Meyer e Montes não apenas formulava um elogio daquela cidade, mas a tornava expressão da identificação do povo com Tancredo, onde a esperança contida em sua "promessa se revelava, na certeza de uma verdade tangível e quotidiana da vida simples do povo da cidade, como compromisso com a história de uma Nação a construir, retomando o sonho de outro ilustre filho da terra [o Tiradentes]". Ali, Tancredo "fora legitimado em seu poder porque amado pelo seu povo", numa paisagem cuja descrição indicava a sedimentação de camadas de história (MEYER, MONTES, 1985, p. 50-51):

> Cidade que, contra o céu e o perfil das palmeiras imperiais e das montanhas, desenhava a força do Aleijadinho, no traçado da igreja de São Francisco de Assis, onde ocorreriam as cerimônias da pompa do funeral. Ao som de Ribeiro Bastos, da Lira São-Joanense, da Opus Dei e da Sinfônica, orquestras e corais cujas origens remontam ao século do ouro e às tradições das corporações de artesãos que construíram a glória do barroco mineiro, o povo rezou pelo doutor Tancredo: os músicos, rivais, pela primeira vez tocavam juntos, em homenagem ao ilustre filho da terra (MEYER, MONTES, 1985, p. 49).

Se, como Tancredo ou Risoleta, a "nação" ou a "república" podiam ser personificadas na representação histórica elaborada por Meyer e Montes, sem dúvida sua narrativa estabelecia outro personagem que, como sujeito principal, preexistia, mas aguardava o momento de sua verdadeira realização: o "povo", que "esperava sua hora para desempenhar o papel crucial, sem que ninguém no *script* por fazer, conhecesse de antemão a sua fala". A narrativa dos funerais presidenciais, nesse caso, se fundamentava numa temporalidade relativa à constituição deste mesmo povo, num antagonismo entre os ritos estabelecidos pelo Estado e o sujeito principal daquela história: "nesse silêncio, mantido à distância por cordões de isolamento, o povo à espera (...)" (MEYER, MONTES, 1985, p. 23). A caracterização da "festa cívica" como epílogo desse enredo voltado para a constituição do povo como heroi de uma batalha na qual a política se constitui pelas ações de duas forças antagônicas (o povo e o Estado, ou a elite e o povo), por outro lado, traria especificidades ao fundamento trágico daquela narrativa.

Com efeito, analisada num plano mais profundo, a representação histórica elaborada por Meyer e Montes figurava o povo brasileiro como sujeito principal de uma história nacional que se confundia com sua própria libertação, mas cujo desfecho acabava por transformar o final trágico num momento inaugural, de redescoberta desse mesmo povo, numa espécie de catarse que não funcionava como um reequilíbrio das coisas ou como um retorno a uma situação de opressão após o castigo do destino, mas como o início de um novo ciclo, que se expressava pela transformação do luto em festa, conforme se poderia notar por aquilo que teria sido encenado nos funerais de Tancredo Neves.

Verdadeiro elogio do povo brasileiro, o texto indicava que tais manifestações se tornaram visíveis justamente nos momentos em que esse personagem central de suas histórias (o "povo brasileiro") conseguiu impor sua própria vontade nos cortejos. Vários momentos da narrativa demarcariam esses lampejos festivos, de retorno da festa na política e redescoberta do Brasil: "Inesperada, quase inconcebível, a festa cívica explodia, enfim, mais uma vez, na rua [...]" (MEYER, MONTES, 1985, p. 23). Indicada por referência às obras de Rousseau, a "festa cívica" destacada por Meyer e Montes apontava a reconstituição de um verdadeiro sentimento nacional, aspecto que, como se sabe, foi central na noção rousseauniana de religião civil como fundamento de uma identificação com a pátria que era não apenas cognitiva, mas, sobretudo, enraizada em sentimentos e afetividades, plano que jamais se alcançaria senão por uma forma nova de religião política (CATROGA, 2006). Para além do uso que Meyer e Montes fizeram da referência, como não deixar de perceber que a tendência à sacralização das instituições, ou mesmo de incorporação do poder na figura de Tancredo Neves ou do povo, com o qual era identificado, constituía uma resposta ao modo como foi colocado em questão de forma específica o próprio corpo imaginário da comunidade política? Como não pensar, inclusive, no amplo debate sobre a transferência da sacralidade do plano da religiosidade para o mundo da política?

Nesse caso, caberia ressaltar aqui a obra de Fernando Catroga, que buscou matizar as teses sobre a modernidade que, numa perspectiva cientificista, postularam um paulatino e inexorável declínio do religioso, assim como aquelas que apostaram num regresso de formas anteriores de sacralidade (CATROGA, 2006). Mesmo que não mais amparado num discurso que, crente no julgamento final e na imortalidade da alma, invocava deidades, como aquelas presentes tanto na própria religião civil de Rousseau quanto nas festas da Revolução Francesa (com a figura de Robespierre e o culto do Ser Supremo), o Estado, em vários casos nacionais, continuaria a por em cena uma espécie de religiosidade cívica, que se mesclaria com a ênfase na educação nacional e que, na França, por exemplo, conformou uma cultura republicana com forte teor laico, mas que não deixou de recorrer a formas de sacralização de entidades imanentes da política, conforme se poderia perceber no próprio discurso micheletiano.

De fato, a indicação da permanência de fundamentos religiosos na cultura republicana não impediu o historiador português de ressaltar formas novas de sacralização do político, criticando, inclusive, as leituras que, fundamentadas na noção de invenção das tradições, apostariam numa "antropologia em que a condição humana fica excessivamente reduzida à sua dimensão racional, o que empobrece a compreensão das suas multímodas expressões históricas" (CATROGA, 2006, p. 98). A questão principal, portanto, não se pautaria na permanência ou não do religioso, por vezes tratada de modo simplificado, mas no próprio fundamento da narrativa de Meyer e Montes como forma de sacralização de entidades do mundo político: como compreendê-lo como base da representação histórica que o livro estabelecia? Não se deveria tomar por fundamento interpretativo dos eventos rituais relativos à morte de Tancredo Neves uma narrativa histórica que, ao invés da sacralização de entidades coletivas como a "nação", a

"república" ou o "povo", colocasse efetivamente em questão o processo de sua própria constituição ou reconstituição?

Sem dúvida, a figuração do povo como sujeito central de uma narrativa acerca da história nacional constitui o elemento mais visível no livro de Meyer e Montes. Em última instância, trata-se da relação entre formas de composição narrativa e de representação do poder num momento em que toda a simbologia republicana, com seus elementos fundadores do pacto que confere sentido à comunidade política, tornou-se objeto de mais intensa disputa, tendo em vista a morte de Tancredo Neves, fartamente representado como encarnação de um projeto de reformulação da nacionalidade que se anunciava. Por outro lado, paralelamente à narrativa dos funerais elaborada por Meyer e Montes, na qual o sujeito-povo aparecia como fundamento da temporalidade com que se manifestava um sentimento de identificação nacional (que, tal como uma energia preexistente, parecia ter encontrado seu verdadeiro lugar nos cortejos), a representação histórica então formulada configurava uma outra temporalidade, de mais longa duração, mas não menos explicativa dos fundamentos daquela narrativa. Trata-se, de fato, de uma narrativa que sintetizava toda a história nacional:

> Se algo, ao longo desta história (...) foi responsável pela criação e manutenção de uma mesma nação e um único Estado (...), a duas instituições se poderiam sem dúvida atribuir este verdadeiro milagre. Em primeiro lugar, a força das armas, do Estado português e daqueles que, em seu nome, garantiram a ocupação e defesa do território (...). Depois, a força da fé católica, a começar pela Igreja dos jesuítas e, mais tarde, das demais congregações (...). Foi ainda à sua sombra que o povo inventou sua cultura e suas festas e, teimosa e pacientemente, recompôs os fragmentos das heranças culturais destroçadas, num convício de cooptação e sincretismo de que nasceram em sua maior parte as manifestações de sua cultura neste país, desde as formas de religiosidade 'espúrias' de escravos e indígenas até as manifestações tidas como 'folclóricas', das devoções às danças, passando pela música e os folguedos. Nestas, e não em outras formas da cultura brasileira, é um elemento essencial a linguagem da fé e da emoção (...) (MEYER, MONTES, p. 66-67).

Como se pode notar, a síntese da história brasileira novamente se estruturava por um antagonismo profundo entre duas forças que se embatem, como no conflito mais visível entre a Igreja e o Estado, por um lado, e o povo, como sujeito que se redescobre a partir da festa na política, manifestando sua própria cultura, base fundamental da "cultura brasileira". Não obstante, por trás desse conflito mais visível, a estruturação temporal da narrativa de Meyer e Montes remete para um antagonismo mais profundo, que opõe a

racionalidade das elites políticas à fé e emoção desse mesmo povo, cujas manifestações, mais espontâneas e verdadeiramente nacionais, se expressavam na linguagem do desejo, das expectativas, ou seja, numa outra ordem simbólica, somente passível de compreensão por uma narrativa carregada de subjetividade como a que ambas as autoras formularam. Essa oposição estrutura todo o texto, sem dúvida caracterizado pela busca de uma linguagem adequada à forma emocional e afetiva de expressão desse "personagem-sujeito-povo", que poderia remeter a uma espécie de "Brasil profundo", apresentado em alguns momentos como o "país real" contra o "país legal" da racionalidade das elites políticas (MEYER, MONTES, p. 69-70).[21]

O tema da exploração estrangeira, iniciada pela dominação portuguesa, assim como as referências a outros supostos heróis nacionais, como o Tiradentes, também apareciam no livro de Meyer e Montes. Nesse caso, a tese da transformação do luto em festa cívica não apenas contrabalançava o suposto final trágico do enredo, conferindo um lugar às expectativas formuladas em favor do início de um novo ciclo, mas indicava como a morte presidencial havia colocado em questão, de forma dramática, o próprio corpo da comunidade política como construção imaginária, disputada por meio da figuração do povo como aquele que surgia como sujeito histórico cujas condições políticas então vividas tornavam impossível ignorar.

Tratava-se, portanto, do próprio lugar do poder que estava em jogo, de uma disputa pelo imaginário político através de composições narrativas que, num plano simbólico, tentavam dar conta daquilo que confere dimensão antropológica ao político (ou, nas palavras de Clifford Geertz, respondiam à tendência do homem para "antropomorfizar o poder") (GEERTZ, 2009, p. 182-219). De forma semelhante à sacralização de outras entidades como a "Nova República" e a "nação", a busca por essa espécie de "Brasil profundo", tal como apresentada no livro de Meyer e Montes, correspondia às tentativas de conferir substância à comunidade política reificando o "povo" como sujeito coletivo que se tornava o centro das disputas pelo lugar do poder num momento de forte instabilidade institucional. Em outras palavras: às formas do imaginário político, disputado também nos funerais presidenciais, correspondiam formas de composição poética ou narrativa que, figurando sujeitos abstratos, expressavam os conflitos acerca dos pactos que fundamentam a vida coletiva.

Em vários momentos do livro de Meyer e Montes, esse "Brasil profundo", com sua emotividade e fé religiosa, aparecia como o verdadeiro Brasil: "É com esse 'país real' que, queiramos ou não, há de se fazer a política no Brasil". "País real" que, na interpretação das autoras, não deveria ser confundido com a existência de "bárbaros primitivos" ou com uma "sociedade arcaica" (MEYER, MONTES, 1985, p. 70). A forma como tal caracterização constituía uma resposta a certas leituras existentes no período se torna clara no trecho seguinte:

[21] Para a análise acerca do modo como essa espécie de "Brasil profundo" era representado em diferentes formas de narrativa, desde a televisiva até aquela que caracterizou diversos folhetos de cordel produzidos na época, consultar *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação história e imaginário político* (MARCELINO, 2015).

> Enganavam-se, pois, as agourentas Cassandras que, pela voz dos assalariados da razão a serviço da *intelligentsia* e da formação da opinião pública, se assustavam com a súbita emergência de um "Brasil arcaico" que se supunha há muito enterrado, em meio à sociedade moderna de que nasce a Nova República: um país "medieval", de fanáticos e milagreiros que, por ignorância ou superstição, acreditam no poder da fé que remove montanhas e assim permanecem à espera da própria salvação pela ação de um líder carismático, messiânico, sob o estímulo e a manipulação dos meios de comunicação, interessados em manter a "alienação das massas" (MEYER, MONTES, 1985, p. 24).

No livro de Meyer e Montes, como já indicado, a fé e a emoção, que consistiriam nas formas principais de manifestação desse povo que representaria o "Brasil real", embora também relacionadas com a frustração momentânea dos desejos de mudança, parecem mais diretamente referidas ao antagonismo que estrutura sua narrativa, opondo a essas formas supostamente autênticas e espontâneas de expressão certo racionalismo das elites políticas. Trata-se, como já indicamos, de um conflito que sintetiza toda a história nacional, opondo razão e desejo, que impunha, inclusive, a necessidade às autoras de indicarem a ambivalência inscrita na tentativa de captar a linguagem excessiva e não familiar dessa emotividade: "nós, os donos da riqueza ou do prestígio, nós, os donos do poder (...) se nos vimos arrastados na linguagem da emoção e da fé desta narrativa do excesso (...) nem a fé nem a emoção são nossas linguagens sociais nativas". Tal aspecto, por outro lado, não impediria que Meyer e Montes, contrariando as interpretações acerca da manipulação popular pelos meios de comunicação, se colocassem como verdadeiramente sintonizadas com a voz deste mesmo povo: "considerar as coisas sob esse prisma nos levaria a ver no povo tão só uma massa passiva e sem vontade, quando paradoxalmente falamos em nome de sua 'verdadeira' vontade que, esta sim, contra reis e elites igualmente tirânicos, seria capaz de fazer história" (MEYER, MONTES, 1985, p. 66 e 69).

Seria possível se perguntar, como fez Jacques Rancière a respeito da escrita de Michelet, até que ponto a suposição de uma única vontade do povo não corresponderia à subvalorização do dissenso como dispositivo que permitiria colocar em questão as tentativas sempre existentes de incorporação do poder, tendo em vista a reivindicação pelo autor de uma poética da historiografia pela qual os enunciados atuariam justamente colocando em questão a produção de corpos coletivos imaginários (a "nação", a "república", o "povo"...) (RANCIÈRE, 1993). Esta perspectiva de Rancière, conforme já se destacou (PLOT, 2014), se fundamentaria numa interpretação da democracia com muitas similaridades em relação à conceituação elaborada por Claude Lefort, tendo em vista a ênfase nas constantes reinvenções das fronteiras entre o público e o privado que caracterizaria a *revolução democrática*, não obstante a específica relação que Rancière

estabeleceria entre democracia e todo um novo regime estético-político (RANCIÈRE, 2009).

A retomada do tema no livro *La haine de la démocratie*, em que a democracia seria pensada por Rancière não como forma de governo, mas relacionada a novos modos de subjetivação política, é certamente indicativa nesse sentido. Apesar do caráter mais amplo dessa interpretação, entendemos que as teses de Lefort poderiam ser particularmente pertinentes à compreensão de um momento específico, relativo à morte de Tancredo Neves, quando as estruturas formais da política foram colocadas em questão por condições históricas muito determinadas. De todo modo, torna-se importante retomar algumas teses de Rancière para dar continuidade à interrogação sobre a representação histórica produzida por Meyer e Montes.

De fato, significando a própria impureza na política, para Rancière, a democracia conformaria um jogo perpétuo de invenção de formas de subjetivação que contrariariam as tendências sempre existentes de privatização do poder, remetendo justamente para o impedimento da encarnação de seus princípios num governante (RANCIÈRE, 2005, p. 69 ss.). A caracterização da democracia como o movimento que deslocaria sem cessar os limites do público e do privado corresponderia justamente às necessidades estético-políticas de uma historiografia cujas próprias estruturas poéticas deveriam estar sintonizadas com formas novas de subjetivação que não impedissem o surgimento do dissenso pelo estabelecimento da unidade de novas comunidades imaginárias. Torna-se difícil, entretanto, responder se as pressuposições de Rancière acerca de uma nova poética voltada para a desincorporação das comunidades imaginárias não esbarrariam em especificidades próprias à historiografia, que a aproximam de outros ritos de recordação que também possuem sempre algum fundamento identitário. Ainda que deva ser tomada como meta, tal fundamentação não ultrapassaria suas potencialidades críticas, sobrevalorizando seu componente racional em detrimento da função de atender às demandas do homem pela criação de corpos coletivos imaginários?[22]

Sem dúvida, o momento da escrita de Meyer e Montes era muito distinto daquele de Michelet, da mesma forma que a busca de uma linguagem carregada de subjetividade para transmitir uma experiência diretamente vivida traria especificidades ao texto das autoras, tornando simplista qualquer comparação pautada na interpretação de Rancière acerca de uma escrita que, tornando visível o povo como coletivo abstrato (em Michelet), acabava por silenciar este mesmo povo, falando em seu nome (ou, tomando o lugar do morto, na referência feita por Rancière a Michel de Certeau). De todo modo, o questionamento pode ser projetado para uma outra característica do livro de Meyer e Montes: a identificação do povo brasileiro com Tancredo Neves, entendido como único capaz de encarnar verdadeiramente esses excessos da fé e da emoção que constituem sua linguagem.

[22] Sobre o assunto, consultar "Morte do rei, incorporação do poder e representação histórica: entre uma *poética da ausência* e uma *poética do saber*?" (MARCELINO, 2016c).

Como compreender, então, as referências ao Príncipe de Maquiavel, indicadas sumariamente na parte anterior deste artigo? Vale apenas retomá-las, assim como a menção a Rousseau:

> só o Príncipe torna possível sua existência, ao criar, para o povo e com o povo, o espaço em que se manifesta a consciência do cidadão e se elabora a verdadeira lei, a Grande Lei da sua Constituição: como sabia Rousseau, mais que palavra escrita em um texto, ela é a vontade e ideal inscritos no coração dos homens... (MEYER, MONTES, 1985, p. 72)

De fato, a identificação entre o povo brasileiro e Tancredo Neves era, certamente, um elemento central do livro de Meyer e Montes. Assim, na morte do presidente se poderia perceber "o sentido da vida de um homem e o sentido de um ato de fé do povo", ou mesmo "a ressurreição do seu ideal como força do próprio povo" (MEYER, MONTES, p. 63). Em última instância, se poderia falar de uma inversão paradoxal do trágico, de forma afinada com a reconfiguração geral dos gêneros na época democrática (RANCIÈRE, 2009), já que o heroi povo brasileiro só poderia se realizar por meio do heroi Tancredo Neves, que traduziria seus verdadeiros sentimentos. Mesmo a inversão final, do luto em festa, não romperia com todo um ideário da grandeza pelo qual a política, enquanto manifestação das forças antagônicas da razão e do desejo, se manifestaria pela ação de grandes homens, que são herois porque homens comuns, podendo expressar de forma mais espontânea e autêntica a fé e a emoção que caracterizam esse sujeito povo brasileiro.

Num momento em que o corpo político da nação era colocado em jogo de forma dramática, por uma série de contingências históricas, toda uma economia da grandeza que aproxima a escrita histórica do gênero do elogio era colocada em jogo, conferindo significado a diferentes representações históricas cujas composições narrativas ou poéticas disputavam a personificação do povo, a ressignificação de coletivos abstratos, como a "nação" ou a "(Nova) República", enfim, o próprio lugar do poder enquanto construção imaginária por meio da qual se expressa a dimensão antropológica do político. Torna-se difícil, portanto, acreditar que o elogio tenha efetivamente escapado às formas de representação histórica da época democrática, conforme indagação formulada por Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento* (RICOEUR, 2007, p. 281). Por outro lado, parece indubitável a necessidade de colocar sempre em questão as próprias formas narrativas que permitem a incorporação do poder, mesmo sabendo que tal exercício somente se torne possível através de fórmulas narrativas de produção de sentido que devem algo ao imaginário contemporâneo.

Considerações finais

Conforme analisamos neste artigo, é possível perceber na história republicana brasileira momentos particularmente propícios à reflexão acerca das relações entre práticas rituais, formas de expressão pública do luto e imaginário político. A conjuntura relativa à morte de Tancredo Neves foi significativa nesse sentido. Naquele momento, as categorias e o vocabulário por meio dos quais se expressam a dimensão subjetiva da política, incluindo toda a simbologia do ideário republicano e suas estreitas vinculações com o imaginário nacional, foram colocados em jogo de forma particularmente dramática. E, entre as noções que permitiam figurar coletivos imaginários e colocar os acontecimentos dentro de uma estrutura narrativa que lhes fornecesse sentido, a categoria "povo" tornava-se particularmente relevante, tendo em vista a participação de uma quantidade enorme de pessoas nos funerais daquele que supostamente deveria ter sido o primeiro presidente da Nova República. Conferir sentido ao "povo brasileiro", reconstituindo os elementos principais que fornecem identidade à "nação" ou à "república", tornava-se não apenas uma urgência, mas uma forma de interferir no processo político em curso, mobilizando de modo mais ou menos intencional (a depender do caso) todo um material histórico de longa duração, que mesclava elementos diversos, relacionados tanto ao ideário republicano e ao imaginário nacional, quanto a outras matrizes discursivas cujo exercício de reconstituição histórica é sempre um grande desafio (que, sem dúvida, demandaria uma análise mais profunda do que a que foi possível realizar neste artigo).

Num momento em que as estruturas formais da política foram colocadas em jogo de forma dramática, o próprio corpo da comunidade política como construção imaginária parece ter se tornado objeto de intensas disputas, conforme se pode verificar não apenas nos rituais fúnebres, mas também nas narrativas sobre a morte presidencial. Em última instância, tratava-se de embates pelas próprias formas de incorporação do poder, que podem ser também analisados pelo modo como o livro de Meyer e Montes estabelecia uma narrativa sobre a morte presidencial que não apenas identificava o político mineiro ao povo brasileiro, mas formulava todo um sentido para a história nacional, tendo em vista a representação de um povo que redescobria a si mesmo por meio da morte trágica de seu líder. Num momento crítico, em que os enunciados de fundamentação da comunidade política tornavam-se particularmente contestáveis e os embates pelas formas de subjetivação política mais significativos, a representação do luto que se transformava em festa configurava uma espécie de inversão paradoxal do trágico, pela qual o ato final do enredo representava um momento inaugural, numa espécie de catarse que não funcionava como um reequilíbrio das coisas ou como retorno a uma situação de opressão após o castigo do destino, mas como o início de um novo ciclo (a redescoberta do Brasil, materializada na festividade de um povo que se tornava sujeito de sua história e cuja identidade possuía traços idênticos aos do político mineiro).

Bibliografia:

BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux.* Paris: Payot, 1987.

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte.* Lisboa: Edições 70, 1997.

BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale.* Paris: Gallimard, 1966.

BONNET, Jean-Claude. Les morts illustres. Oraison funèbre, éloge académique, nécrologie. In: NORA, Pierre (Dir.). *Les lieux de mémoire. La Nation. L'idéel. La Gloire.* Paris: Gallimard, 1997, p. 1831-1854.

BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique.* Paris: Seuil, 2001.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade.* São Paulo: Contexto, 2011.

_____. *Antropologie de la mémoire.* Paris: PUF, 1996.

CARVALHO, José Murilo. Trajetórias republicanas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. XLIV, p. 22-35, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica.* Coimbra: Almedina, 2006.

_____. *O céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911).* Coimbra: Minerva, 1999.

_____. *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história.* Coimbra: Almedina, 2009.

_____.; TORGAL, Luis Reis; MENDES, José Amado. *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX.* Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

_____. Pátria, nação e nacionalismo. In: SOBRAL, José Manuel; VALA, Jorge. *Identidade nacional: inclusão e exclusão social.* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

_____. *História, memória e historiografia.* Coimbra: Quarteto, 2001.

CEFAÏ, Daniel. Expérience, culture et politique. In: _____ (Org.). *Cultures politiques.* Paris: PUF, 2001. p. 93-116.

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire.* Paris: Gallimard, 1975.

DÉCHAUX, Jean-Hugues. *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation.* Paris: PUF, 1997.

DUTRA, Eliana Freitas. História e culturas políticas: definições, usos, genealogias. *Varia Historia*, Programa de Pós-graduação em História da UFMG, n. 29, p. 13-28, 2002.

ENDERS, Armelle. Saint Tancredo de l'espérance. La mort du président Tancredo Neves et la démocratie brésilienne. In: JULLIARD, Jacques (Dir.). *La mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée.* Paris: Gallimard, 1999, p. 327-358.

FUREIX, Emmanuel. *La France des larmes: deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840).* Seyssel: Éditions Champ Vallon, 2009.

GEERTZ, Clifford. Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. In: _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Petrópolis: Vozes, 2009, p. 182-219.

_____. *The interpretation of cultures.* Nova Iorque: Basic Books, 1973.

GOMES, Angela de Castro; MOURÃO, Alda (Org.). *A experiência da Primeira República no Brasil e em Portugal.* Rio de Janeiro: FGV, 2011.

____. A política brasileira em busca de modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). *História da vida privada no Brasil. Contrastes da intimidade contemporânea.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre.* Paris: Gallimard, 1980.

HOMEM, Amadeu C.; SILVA, Armando M.; ISAÍA, Artur César (Coord.). *Progresso e religião: a república no Brasil e em Portugal.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

JULLIARD, Jacques. (dir.) *La mort du roi. Essai d´ethnographie politique comparée.* Paris: Gallimard, 1999, p. 27-58.

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

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

KOSELLECK, Reinhart. Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidade de los supervivientes. In: ____. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional.* Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

____. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

____. *historia/Historia.* Madri: Editorial Trotta, 2004.

____. *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

LEFORT, Claude. "Permanência do teológico-político?". In: ____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 249-295.

____. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária.* Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MALHADAS, Daisi. *Tragédia grega.* O mito em cena. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MARCELINO, Douglas Attila. Os funerais como liturgias cívicas: notas sobre um campo de pesquisas. *Revista Brasileira de História*, v. 31, p. 125-144, 2011.

____. O lugar do "outro mundo" na percepção da nacionalidade: cartas e pedidos ao "São Tancredo". *Revista M. Estudos sobre a Morte, os Mortos e o Morrer*, v. 1, p. 49-74, 2016b.

____. Rituais políticos e representações do passado: sobre os funerais de "homens de letras" na passagem do império à república. *Tempo.* Revista do Departamento de História da UFF, v. 22, n. 40, p.260-282, mai-ago 2016a.

____. A narrativa histórica entre a vida e o texto: apontamentos sobre um amplo debate. *Topoi: revista de historia*, v. 13, p. 130-146, 2012.

____. Cartas à viúva Neves: a dimensão privada da morte presidencial. In: Samantha Viz Quadrat. (Org.). *Não foi tempo perdido: os anos 80 em debate.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2014a, p. 58-82.

____. Funerais de presidentes e cultura política republicana. In: Lucilia de Almeida Neves Delgado; Marieta de Moraes Ferreira. (Org.). *História do Tempo Presente.* Rio de Janeiro: FGV, 2014b, p. 194-210.

_____. Morte do rei, incorporação do poder e representação histórica: entre uma *poética da ausência* e uma *poética do saber*? *Revista de História das Ideias*, Universidade de Coimbra, v. 34, 2016c (em edição).

_____. *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação histórica e imaginário político.* Rio de Janeiro: FGV, 2015.

MARIN, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Editions de Minuit, 1981.

MEYER, Marlyse; MONTES, Maria Lucia. *Redescobrindo o Brasil: a festa na política.* São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

_____. *Caminhos do imaginário no Brasil.* São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *Folhetim: uma história.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *De Carlos Magno e outras histórias: cristãos e mouros no Brasil.* Natal: UFRN, 1995.

_____. *Caminhos do Imaginário No Brasil.* São Paulo: USP, 1993.

_____. *Maria Padilha e toda sua quadrilha.* São Paulo: Duas Cidades, 1992.

_____. *As surpresas do amor.* São Paulo: USP, 1992.

MONOD, Jean-Claude. *La querele de la sécularization: de Hegel à Blumenberg.* Paris: J. Vrin, 2002.

MONTES, Maria Lucia. *Misericórdia - A força de um legado histórico.* Salvador: Santa Casa de Misericórdia, 2002.

_____.; LOPES, A. L. *Uma história do povo Kalunga.* Brasília: MEC/SEF, 2001.

_____.; ARAÚJO, E. . *Negro de corpo e alma - Mostra do Redescobrimento.* São Paulo: Associação Brasil 500 anos Artes Visuais/ Fundação Bienal, 2000. _____.; RIBEIRO, P. *Maracatu de Baque Solto.* Recife: Secretaria Estadual da Cultura de Pernambuco/Centrais Elétricas de Pernambuco, 1998.

MORAIS, A. P.; PIRES, A. P.; TEIXEIRA, J. A.; PEREIRA, J. E.; ROLLO, M. F.; ALMEIDA, P. T. de; CASTELO-BRANCO, S. (Org.). *Pensar a república: 1910-2010.* Coimbra: Almedina, 2014.

PALTI, Elías J. *El tiempo de la política. Lenguaje e historia en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

_____. Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje. *Res publica*, 25, 2011, p. 227-248.

PLOT, Martín. *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière.* New York/London: Bloomsbury, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie.* Paris: La Fabrique Éditions, 2005.

_____. *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir.* Paris: Seuil, 1992.

_____. *A partilha do sensível: estética e política.* São Paulo: Editora 3, 2009.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento.* Campinas: UNICAMP, 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político.* São Paulo: Alameda, 2010.

SILVA, Armando M. da Silva; CARNEIRO, Maria Luiza T.; SALMI, Stefano (Coord.). *República, republicanismo e republicanos: Brasil, Portugal, Itália.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort.* Paris: Payot, 1975.

URBAIN, Jean-Didier. *L'Archipel des Morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimitières d'Occident*. Paris: PLON, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre. La belle mort et le cadavre outragé. In: ____. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989, p. 41-79. Paris: PUF, 1998.

WILLIAMS. Raymond. *Tragédia moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZIEGLER, Jean. *Les vivants et la mort*. Paris: Seuil, 1975.