

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Comemorações e efemérides: ensaio episódico sobre a
história de dois paralelos**

Rodrigo Bragio Bonaldo

Tese de doutorado

Porto Alegre, Dezembro de 2014.

RODRIGO BRAGIO BONALDO

Comemorações e efemérides: ensaio episódico sobre a história de dois paralelos

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Temístocles Cezar

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Francisco Murari Pires (USP)

Dr. Felipe Charbel Teixeira (UFRJ)

Dr. Fernando Nicolazzi (UFRGS)

Dr. Benito Bisso Schmidt (UFRGS)

Orientador: Dr. Temístocles Cezar (UFRGS)

PORTO ALEGRE
Dezembro, 2014

There is no great and no small
To the Soul that maketh all:
And where it cometh, all things are;
And it cometh everywhere.
I am the owner of the sphere,
Of the seven stars and the solar year,
Of Caesar's hand, and Plato's brain,
Of Lord Christ's heart, and
Shakespeare's strain.
R.W. Emerson, *History (Essays)*

Agradecimentos

Esta tese representa o fim de um longo percurso, geográfico e intelectual, que iniciou na periferia de antigas preocupações e que parece encerrar-se no centro de novos interesses. Devo admitir que escrever algumas linhas de agradecimentos é tarefa árdua para quem apenas consegue pensar através de diálogos imaginários extrapolados de sentenças ditadas pelos mais diferentes interlocutores. Contato ocular ou soslaio tímido, de minha parte, pouco importará.

Após doze anos de formação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, gostaria de começar agradecendo à instituição que sempre me acolheu, personificada em seus professores, funcionários e alunos. Àqueles com quem pude conviver com maior intensidade, em geral ligados, como é de se esperar, ao Departamento de História, ficam meus agradecimentos especiais. A Temístocles Cezar, pela orientação, amizade, confiança e respeito intelectual. Aos colegas de linha de pesquisa, Lucas La Bella Costa, Evandro Santos, Renata Dal Sasso, Eliete Tiburski, Pedro Silveira e Vitor Batalhone, pela constante interlocução e eventual empréstimo de livros e fontes. A Luciana Boeira, por tudo isso, somado ao companheirismo fraternal do outro lado do Atlântico. Ainda ao trio de amigos que, desde a graduação, são meu elo mais forte com a dimensão materialista do pensamento histórico: Nauber Gavski da Silva, Guinter Tlajja Leipnitz e Fernando Cauduro Pureza. No mítico apartamento da Lopo Gonçalves 498, habitado pela alma de Custódio, não há como se esquecer dos anos de convivência e conversas com Gabriel Focking. A Tiago Ribeiro e Cássia Silveira, pequenos grandes personagens de minha vida intelectual.

Também devo render meus cumprimentos à família Bonaldo, que sempre me apoiou. Edison e Marise, Alexandre e Ana, igualmente a Vera Braggio.

Ao governo brasileiro por – através da CAPES – possibilitar não apenas o financiamento dessa pesquisa, mas igualmente a experiência de estágio doutoral na França. Na França, a François Hartog, professor que me acolheu durante um ano na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris, e que me incentivou a estudar

as efemérides. Somado ao período no exterior, à co-orientação e ao tempo na Biblioteca Nacional francesa, devo lembrar dos professores Benito Bisso Schmidt e Fernando Nicolazzi, participantes de minha banca de qualificação, durante a qual realizaram críticas cujo teor – mesmo que não endereçado a isso – terminou por modificar os rumos da pesquisa. Agradeço também aos professores Francisco Murari Pires e Felipe Charbel Teixeira, membros da banca de doutorado e leitores criteriosos de meu texto. Embora não tenha conseguido incorporar todas as suas contribuições, gostaria que soubessem que elas estarão na pauta de minhas futuras reflexões.

Por fim, agradeço a Bruna Vargas, não apenas pela correção de partes do manuscrito, mas pela paciência mundana a minha eventual desatenção pelas questões sublunares nos últimos dois anos. Ainda devo algumas palavras a Michael Uwemedimo pela edição do resumo em língua inglesa.

Rodrigo Bonaldo
Florianópolis, Janeiro de 2015

Resumo

“Comemorar efemérides” não é apenas uma expressão legítima utilizada para fazer referência à celebração de uma festa nacional. Desde o final do século XIX, ao menos em língua portuguesa, os dois termos têm sido associados como sinônimos. A presente tese representa um esforço em compreender o desenvolvimento de dois conceitos – comemorações e efemérides – na *longa duração*. Os encontros e desvios entre as práticas associadas a um e a outro serão pontuados através da seleção de episódios intelectuais, seguidos pelo exame de debates que os tocavam na periferia de suas articulações.

Na primeira parte, dedicada às comemorações, montei uma revisão desse bem conhecido tópico de estudos endereçada a uma única hipótese, a saber: o “ofício” comemorativo pode ser entendido como uma forma de comunicação e transmissão geracional de valores. Inspirado pelas fontes, argumento que os eventuais pontos de encontro entre o par de objetos propostos nesta tese são análogos às interrelações entre a “ordem do tempo” e a “ordem da natureza”, entre o tempo dos homens e o movimento das estrelas.

Neste drama conceitual, se pudermos assim chamá-lo, faríamos perceber como a superação dos antigos modelos cosmológicos não se esquivou em guardar, para assumir termo caro a Pomian, uma lógica *cronosófica*. Se eu for bem sucedido, esse argumento deverá se expressar na segunda parte. As efemérides, como tábuas do movimento dos corpos celestes, vieram sofrer uma lenta transição rumo ao registro dos feitos humanos. Bebendo em fontes antigas e nas práticas de emulação, personagens bem conhecidos da primeira modernidade associaram o termo primeiro aos diários pessoais, depois ao jornalismo e, nos séculos seguintes, à história literária, religiosa e política. Na França, as *éphémérides* emergem da revolução já como um subgênero historiográfico. No Brasil da segunda metade do século XIX, listas de efemérides encontram lugar comum junto às comemorações dentro dos debates do

IHGB. É no horizonte do projeto de nação que busco observar a união dos paralelos. Esse horizonte – como um ponto de chegada – vai aparecer ao final de cada secção da tese, observado a partir da celebração do quadricentenário da descoberta de Cabral.

Palavras-Chave: Comemorações; Efemérides; Antigos e Modernos; História da Historiografia; Projeto de Nação.

Abstract

“*Comemorar efemérides*” is a Portuguese phrase that despite its academic ring, is often used in the mainstream press. It translates roughly as ‘the commemoration of an auspicious occasion’ and is used in reference to the public marking of nationally significant events.

By the end of the nineteenth century, the two terms of this phrase came to be synonymous in Portuguese. This thesis represents an effort to understand the development of these two terms – *efemérides* and *comemorações* – over the *longue durée*. The long-term similarities in the practical and public uses of these terms are explored by tracing their discursive deployments and examining the debates that surrounded such public uses.

The first section, dedicated to commemorations, frames the analysis of this much discussed topic with the following hypothesis: the act of commemoration is a form of moral utterance between generations; it is the rehearsal and transmission of collective values.

Drawing on historical sources, I argue that the eventual points of contact between these terms can be seen as analogs to the discursive exchange and conflict between the classical and peripatetic notions of the “order of time” and the “order of nature”.

In this conceptual drama, one sees how the sublation of old cosmological perspectives nevertheless still contains what I shall call – following Pomian – a chronosophy. This analysis leads to the second part of the thesis. *Efemérides*, originally tables of the movements of the celestial bodies – also known as almanacs – underwent a slow transition from the celestial to the earthly, from the charting of the stars to the recording of human deeds. Drawing on classical texts, well-informed readers of early modernity would have associated those writings in the first instance with diaries, then with journalism and, in the following centuries, with political

history. Emerging from the French Revolution as a historiographical subgenre, lists of *Efemérides* shared a common function with commemorations as nation-building practices that described the horizon of a project to create national identity. This horizon, as a meeting point of moral utterance and political project is explored at the end of both sections of the thesis, as it is observed in the quadricentennial celebration of Cabral's Discovery of Brazil. It is at this horizon that the parallel developments of *comemorações* and *efemérides* promise to meet.

Keywords: Commemorations; Ephemerides; Ancients and Moderns; History of Historiography; Nation-Building Process.

SUMÁRIO

Agradecimentos	4
Resumo	6
Abstract	8
Introdução: A nação e o cosmos	12
Da festa da federação à federação da memória	23
Parte I: Comemorações	
1. Entre a memória e a moral: as comemorações como reparação identitária	
1.1 A grande força	29
1.2 Entre a memória coletiva e os costumes	35
1.3 Comemoração como dever de esquecimento	41
1.4 Era das comemorações 1.0	45
1.5 Dos homens célebres aos grandes homens	46
1.6 Oficiar a moral dos grandes homens da nação	63
2. Celebrar os mortos e editar a nação: Políticas de memória e esquecimento	
2.1 O espelho perfeito: de Bonifácio a Bonifácio	72
2.2 A lembrança como ato moral	76
2.3 Catalisadores do discurso moralista	88
2.4 Da crise moral ao grande jubileu	94
2.5 A nação editada ou o <i>Livro do Centenário</i>	102
2.6 Oradores, historiadores e magistrados morais	120
Almas em movimento. Chamado geracional ao som das estrelas	131

Parte II: Efemérides

3. Ordem da Natureza: As efemérides e os números da mudança

3.1 Efemérides antigas: a ordem do tempo submissa_____	145
3.2 Primeiras experiências cristãs: a ordem do tempo comemorada_____	156
3.3 A escolástica e a <i>via media</i> _____	161
3.4 Experiências humanistas: brechas na ordem natural_____	175
3.5 Conjunções astrais e eventos sublunares_____	178
3.6 Le Roy e o Imperador: uma (des)ordem da natureza?_____	185

4. Ordem do Tempo: O retorno das efemérides à história

4.1 Conhecer os ciclos: prelúdio de um eclipse da natureza? _____	212
4.2 As Diatribes das Efemérides_____	232
4.3 As efemérides na escola de moral e de política _____	244
4.4 Uma moral e uma cosmologia _____	251

Conclusão: Da perfeição da alma e do progresso da nação_____	266
---	------------

Referências bibliográficas _____	284
----------------------------------	-----

A nação e o cosmos

O universo requer a eternidade. Os teólogos não ignoram que, se a atenção do Senhor se desviasse um único segundo de minha mão destra que escreve, esta tornaria a cair no nada (...). Por isso afirmam que a conservação deste mundo é uma perpétua criação e que os verbos *conservar* e *criar*, tão antagônicos aqui, são sinônimos no Céu.

Borges, *História da Eternidade*

O tempo ainda está na base de nosso problema, como um dia esteve para Borges. Cíclico, linear, senoidal, progressivo ou decadente, não se tratará, no entanto, de classificá-lo entre essas categorias, mas de entender a forma como expressões contingentes de sua experiência julgaram fazê-lo, em um longo caminho que não deixa de seguir a própria temporalidade. Mesmo o par de objetos propostos por esta tese já levanta a poeira que se esconde debaixo das clássicas, formidáveis e influentes teses de Mircea Eliade ou Karl Löwith. As efemérides, por mais que antecipem a expectativa do retorno de uma configuração astral, não poderiam, senão no sonho dos profetas, anular a constante revolução das estrelas, intervalos naturais sob os quais dias e anos, como em uma linha reta, inexoravelmente continuam a passar. As comemorações, por mais que sejam anunciadas pelos signos do progresso, projetam a lembrança através dos múltiplos de 7 lidos no livro do *Jubileus* – ou dos ciclos avultados pelo número 5, em sua versão pós-levítica do centenário. Pareceria muito sedutor periodizar – como se pudéssemos lhes encontrar o ritmo ideal – a história de dois conceitos paralelos entre uma era cíclica, dos *annos orbis* pagãos, e uma era linear e irreversível, apregoada com clareza desde ao menos a escolástica e chancelada pela filosofia da história iluminista e pela historiografia do século XIX. Esse trajeto, diria Eliade, seria o capítulo de uma filosofia da história¹.

O que proponho, no entanto, é bem mais modesto e de todo particular. Se Krzysztof Pomian já assinalava o caminho, François Hartog, retomando o problema da *Ordem* a partir da história da historiografia, cunhou o termo que norteia minha reflexão: *temporalização do tempo*. Tanto as efemérides – humanas ou celestes –

¹ ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo. Mercuryo. 1992, p 5.

quanto as comemorações – sagradas ou profanas – propõe um tipo de cronologia. “A esse primeiro e poderoso instrumento de temporalização do tempo”, escreveu Hartog, “soma-se aquele que nomearei de domesticação da simultaneidade do não-simultâneo”, dentro do qual, entre as muitas imagens que poderíamos lhe associar, encontramos a necessidade de nos manter atentos à coexistência da diversidade das formas de configuração temporais². Que relação efemérides e comemorações, na marcha da longa duração, mantém com a ordem do tempo e aquilo que, inspirado pelas fontes, chamarei de ordem da natureza? De que maneira e sob qual contexto se dá, no caso brasileiro, o encontro semântico – pouco evidente em outras línguas – entre os dois conceitos que busco esclarecer?

A celebração do quadricentenário da nação brasileira, a reafirmação e reificação de uma identidade geral, aqui faz as vezes, não de um estudo de caso ou de um laboratório particular, mas de um ponto de chegada. Inicialmente, imaginei esta tese como um estudo do desenvolvimento das comemorações nacionais de 1900, talvez de 1908 e de 1922, ao lado daquela do ano 2000. Mais do que isso: o objetivo de meu projeto era dar conta do que imaginava – hoje acredito, superestimando as fontes – ser o gênero comemorativo por excelência do tempo presente, as narrativas jornalísticas da história, esses *best-sellers* contemporâneos que me ocuparam por dois anos durante o mestrado. A experiência de pesquisa na longa duração outrossim me fez logo tomar conhecimento da antiguidade, da contingência e da diversidade dos *topoi* que poderiam ser lidos como comemorativos.

O encontro mais íntimo que tive com o conceito de efeméride, em minha experiência de intercâmbio doutoral na França, terminou salvando-me de abraçar uma tarefa inexecutável. É por volta do ano do grande jubileu nacional, quando os sábios, os publicistas e os oradores da nação sentem-se banhados pelas ondas comemorativas do *fin de siècle*, que debates realizados no círculo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro começam a sinalizar o improvável choque dos paralelos. Pouco depois, os conceitos tornariam-se algo como sinônimos imperfeitos, e diversos órgãos oficiais ou associações privadas poderiam enunciar a frase “comemorar efemérides”. Essa união semântica parcial e original não seria possível, de todo modo, sem o diálogo e o intercâmbio de textos e ideias entre o Brasil e outras nações, entre as comemorações

² HARTOG, François. *La temporalisation du temps: une longue marche*. Texto apresentado em conferência ministrada por François Hartog, no dia 10 de outubro de 2011, como participação no Programa Cátedras IEAT/FUNDEP, p 1.

revolucionárias européias e americanas, o centenário lusitano de Camões e os modelos literários franceses lidos nas populares *éphémérides*. Entretanto, seria preciso esperar até o século seguinte, no arrebrantar de outras ondas comemorativas, para observarmos, já tanto mareados, a dicionarização dos dois termos finalmente como sinônimos³.

“Então o seu trabalho pretende usar um método comparativo?”, perguntou-me o então presidente da EHESS. Apenas o fato de desfilar pelos corredores do oitavo andar do novo prédio da instituição, perfilado por nomes para mim quase míticos a cada porta – nomes que eu conhecia e admirava desde a graduação – já era motivo para certo nervosismo. Mas ouvir o professor Hartog explicar meu próprio trabalho após uma breve exposição feita em um confuso e balbuciante francês teve ares de epifania. Felizmente ele não era o tipo de erudito que se deixava impressionar com a ingenuidade e a ignorância dos alunos, mensagem que escutei em sua tímida e sincera risada ao me ouvir insinuar uma possível relação entre o termo efeméride e o filósofo Evêmero. Com um bom inventário de fontes e indicações bibliográficas, após acompanhar ao longo do ano letivo de 2011-2012 um seminário intitulado precisamente *Temporalisation du Temps*, tentei dar conta de integrá-los em uma contribuição original. Descobri que minhas suspeitas não eram de todo desbaratadas, e que a relação entre o tempo cósmico das efemérides e os ancestrais divinizados pela memória das gerações posteriores – se não falha minha primitiva leitura de Evêmero – tornava-se clara (ainda que, em meados da modernidade, já por distinções metafóricas) nos ofícios comemorativos, mesmo que eu tenha de bom grado abandonado a busca de um elo semântico que nem o mais alucinado dos filólogos oitocentistas teria coragem de traçar.

Escrever sobre comemorações nacionais não deveria representar um grande desafio. A literatura a respeito, como se deveria imaginar, cresceu junto às vagas celebrativas do final do século XX. Graças a esses ciclos, pude ter acesso a um grande número de trabalhos publicados na França e na Inglaterra, nos Estados Unidos e no Brasil. Quem seguir o raciocínio de Pierre Nora, referência unânime no campo, tenderá a ver as comemorações articuladas em torno de duas palavras de ordem: a

³ O primeiro dicionário a fazê-lo, incluindo a passagem “3. comemoração de um fato importante, de uma data etc”, foi, tardiamente, HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Riod e Janeiro. Objetivo. 2001, p 1102 entrada Efeméride.

geração e os centenários⁴. O desafio aqui seria o de pensar esses fenômenos na longa duração, ou seja, suas práticas antes das grandes ondas do final do milênio – as comemorações antes de Nora – deslocadas, portanto, daquilo que Hartog diagnosticou como um presente presentista e agora reunidas ao lado do patrimônio e da memória no refúgio comum da identidade⁵.

Dividido em duas partes, o estudo que apresento é ainda intercalado entre dois outros textos. No prólogo, uma breve leitura da festa da federação – feita sobre os despojos da majestade de Michelet – tenta lançar um luminar propedêutico a respeito não das comemorações antes de Nora, mas propriamente da memória coletiva antes de Halbwachs. Ao longo da primeira comemoração moderna, não se trata de buscar uma origem, algo grandiosa, do fenômeno já descrito nos *Quadros Sociais*, mas tão somente um início possível, lido pelo espiritualismo republicano francês através de estampas coloridas por expressões como “unanimidade dos espíritos” ou “substância” nacional; expressões que apontam – em uma perspectiva quiçá ligada à ideia de Benjamin Constant sobre a liberdade representativa dos modernos – ao paralelo com o problema da alma entre os antigos.

De Cícero a Durkheim, dele a seu seguidor Halbwachs e de lá até a polêmica com Marc Bloch, inicio o primeiro capítulo indicando os aspectos de uma religião cívica sob os quais se revestem os chamados “cultos positivos”, dentre os quais Alexandre Herculano, já na Portugal do século XIX, parecia designar um papel especial ao historiador. Começo a falar igualmente dos centenários do *fin de siècle*, dando atenção especial – interessado no sacerdócio moral – ao cerimonial de seus supostos representantes, os grandes homens. Conceito que acompanho em Victor

⁴ NORA, Pierre. *L'ère de la commémoration*. In: *Les lieux de mémoire III*. Paris. Gallimard. 1984, v 3, p 982-983.

⁵ “Assim, esse presente, que reina aparentemente absoluto, “dilatado”, suficiente, evidente, mostra-se inquieto. Ele queria ser seu próprio ponto de vista sobre si mesmo e descobre a impossibilidade de se fiar nisso: mesmo na transparência das grandes plataformas de Beaubourg. Ele se mostra incapaz de preencher a lacuna, no limite da ruptura, que ele próprio não cessou de aprofundar, entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa. Escondido na sua bolha, o presente descobre que o solo desmorona sob seus pés. René Magritte poderia ter pintado isso! Três palavras chave resumiram e fixaram esses deslizamentos de terreno: memória, mas trata-se, na verdade, de uma memória voluntária, provocada (a da história oral), reconstruída (da história, portanto, para que se possa contra sua história); patrimônio – 1980 foi decretado o ano do Patrimônio –, o sucesso da palavra e do tema (a defesa, a valorização, a promoção do patrimônio) acompanha a crise da própria noção de “patrimônio nacional”: comemoração, de uma comemoração à outra poderia ser o título de uma crônica dos últimos vinte anos. Esses três termos apontam para um outro, que é como seu lar: a identidade”. HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica. Belo Horizonte, p 156 e *passim*.

Cousin e Thomas Carlyle, ainda em R.W. Emerson e Augusto Comte, atento a identificar seus leitores em Portugal e no Brasil.

É essa relação do Brasil com outras nações, da geração portuguesa de 1870 com a sua contraparte brasileira, que marca o tom do segundo capítulo. Nele entro mais propriamente no que chamarei de “ofícios comemorativos”, retomados no contexto dos diálogos intelectuais que refaziam, ao ritmo dos navios a vapor, a aventura de Cabral, embora também singrando o caribe rumo à América do Norte. Se no capítulo anterior tento escrever algumas linhas a respeito das comemorações nacionais durante o Império, agora iremos nos aproximar dos ciclos dos centenários. O objetivo primordial é deixar que as ondas de memória nos carreguem até as praias do Rio de Janeiro do ano de 1900. Quanto mais o fizermos, mais sentiremos a necessidade de entendermos o sentido que as fontes, naquele momento, atribuíam à ordem do tempo. Falava-se muito em progresso, é verdade, e nisso o trabalho pioneiro de Wanderley da Rocha, em dissertação defendida dois anos antes dos 500 de Cabral, torna-se uma referência incontornável. Mas falava-se em igual medida de decadência, e o descompasso sentido entre desenvolvimento técnico e a crise moral será lido a partir das referências citadas pelos próprios colaboradores do *Livro do Centenário*. Dentro desse contexto, qual seria o valor atribuído às comemorações? É na dinâmica entre progresso e decadência, verdadeira agonística da memória coletiva subscrita nas entrelinhas do “otimismo” da imprensa e dos oradores oficiais, que proponho observarmos as propostas de reafirmação e reificação daquilo que será chamado mais tarde de identidade nacional.

O intervalo que segue a primeira parte é destinado não apenas ao sonho dos leitores, mas igualmente a defender a necessária tarefa de escutar, mais do que de evidenciar, os nexos que ligavam, no intervalo das vidas humanas, o espaço da geração e da corrupção cívicas presentes ao menos desde as anaclicoses da geração de Políbio. Recortei senão uma única fonte, parte final da *República* de Cícero, essa imitação do trabalho homônimo do filósofo da academia ateniense. Com certa liberdade que a distância dos séculos delega à imaginação histórica, no melhor sentido collingwoodiano, planejo prestar tributo ao *Sonho de Cipião* lendo-o como um chamado geracional. Busco fazer ouvi-lo como um apelo em nome da virtude cívica, o qual antecipava as expectativas dos *optimus* e campeões da coisa pública, modestamente mantendo-o em paralelo ao repertório das vozes públicas que já se fizeram ouvir no capítulo anterior. A relação de alteridade, forma fundamental de

comunicação que ilumina, pela diferença, os mais variados povos humanos, quer no espaço, quer no tempo, deixa escapar ainda assim questões sobre a trajetória da alma, a transmissão dos valores, a memória e o esquecimento da posteridade, temperadas, mais de milênio e meio mais tarde, pelas metáforas celestes na exaltação moderna dos grandes homens e da nação.

Tal imagem dos paralelos, aliás, expediente fundamental da *historia magistra*, inspirou por muito tempo os modernos, leitores de Plutarco e de suas vidas, encontrando seu auge – tanto no sentido de zênite – com os *Romanos e Franceses* de Mably – quanto na acepção dos inícios da decadência – dado já o impasse, registrado por Hartog, da *Revolução Antiga e Moderna* de Chateaubriand⁶. O paralelo era então um tipo especial de comparação: entre gregos e romanos, nos tempos de Plutarco; entre antigos e modernos, à época das querelas⁷. Em meu trabalho, a figura encontra esse sentido, embora muito menos enquanto um instrumento balizador de ações, devendo a uma ordem cósmica o princípio da imutabilidade humana, como alguém poderia ler nos gregos, nem tampouco, é claro, pela vocação retórica de modelos de virtude, como poderia-se fazer notar em Perrault. Devo ao *topos* antigo senão a possibilidade do exercício de um “olhar distanciado”. Nesse vetor horizontal, os paralelos correriam distanciados pelos séculos, protegidos pela integridade de suas contingências⁸.

Mas não se trata de uma busca da origem dos conceitos nem dos arquétipos de suas práticas. A linha de Ariadne que se movimenta, por vezes à busca de analogias entre antigos e modernos, é na verdade uma caçadora de seus debates e, para isso, segue o desenvolvimento das fontes. Se escrever sobre comemorações é em grande parte revisitar um fenômeno que ganha atenção crescente, escrever sobre efemérides, por sua vez, demonstrou-se uma tarefa mais complexa. Desconheço trabalhos que tenham se interessado em refazer, mesmo ao sabor do esboço episódico e incompleto

⁶ Chateaubriand imaginava-se como um nadador entre dois séculos, preso a tarefa sísifca de alcançar a outra margem do rio da história, incapacitado de fazê-lo, como sentia-se, pelo peso de suas experiências. Ver a instigante análise de HARTOG, François. *Les Anciens, les Modernes, les Sauvages ou le Temps des Sauvages*, In: *Chateaubriand: le Tremblement du Temps*. Berchet, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994, p. 177-200.

⁷ HARTOG, François. *Du parallèle à la comparaison*. In: *Entretiens d'archéologie et d'histoire*. Plutarque: Grecs et Romains em questions, 1998, pp 161-171.

⁸ Estou longe, portanto, do paralelo como “concurso” entre povos, tal como descrito, em uma leitura retórica ligada ao gênero demonstrativo, por GICQUIAUD, Grégory. *La balance de Clío: réflexions sur la poétique et la rhétorique du parallèle*. In: Marc André Bernier (org). *Parallèle des anciens et des modernes*. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières. Presses Universitaires Laval. 2007.

que apresento, o caminho de seu conceito. Tampouco encontrei um estudo comparado entre seus usos; afinal, não seria um conceito, deslocado das práticas, meramente uma palavra? Existem, no entanto, toda uma série de estudos que, senão as citam de passagem, resolveram dissertar sobre a especificidade de algumas de suas manifestações. As efemérides – como veremos a partir do terceiro capítulo – correm também paralelamente às comemorações. Como dois conceitos de movimento, compartilham o ritmo da ordem do tempo, ainda que as tarefas a eles associadas os distanciem interditando-os de confundirem suas representações antes que as práticas não o façam. Momentos de aproximação, no entanto, nunca deixaram de ser comuns, embora suas circunstâncias tenham oscilado no arranjo das imitações e na editoração criativa de modelos.

Tomei conhecimento, desde cedo, das *Efemérides de Alexandre*, escritas provavelmente pelo secretário do rei e futuro diádoco do reino do Ponto, Eumenes de Cárdia, mas perdidas para sempre, envolta nos mistérios da morte do monarca ou consumidas pelas chamas da biblioteca de Alexandria. Ignorar o grego seria um desafio ainda maior, não fosse, é claro, o cuidado da geração de Políbio em transcrever-lhe em latim o significado dos modelos. Além do préambulo representado por obras esquecidas, essa é em todos os efeitos uma história que começa na Roma de Cipião, embora seus sonhos, é claro, possam nos transportar para a Atenas do século V ou um pouco além. Das efemérides históricas, narrativa dia-a-dia dos feitos dos homens – em Isiodoro já um subgênero de *narratio rei gestae* – fui obrigado a aventurar-me no solo movediço de práticas que seriam, desde os primórdios do iluminismo de Bayle, o pináculo das superstições travestidas de arte.

Não julguei necessário, como um dia o fez Thorndyke, incluir uma nota de rodapé desculpando-me frente ao leitor por colocar um saber maldito em seu “verdadeiro lugar na história da ciência”. Apenas registro que estudar os saberes celestes entre antigos e modernos faz-me sentir tão astrólogo quanto meu irmão, aracnólogo, desejaria se tornar um animal de oito patas. Tampouco, por outro lado, planejei travestir esta tese em alguma espécie de oficialização da memória disciplinar das ciências naturais. Galileu encomendara horóscopos a seus filhos, papas e reis mantinham astrólogos em suas cortes e mesmo Newton nutria conhecido interesse pela astrologia inferior. Muitos antepassados da ciência moderna foram bruxos dotados de racionalidade, defensores do texto e leitores do cosmos. E para decodificá-lo eles necessitavam do cálculo das efemérides celestes.

A ordem natural peripatético-ptolomaica encontrou seus limites na medida em que incetivava olhares aos céus, fazendo que alguns entrevessem, entre as rachaduras constatadas pela autópsia no edifício das autoridades, a proximidade do fim dos tempos. O uso do princípio da *influência celeste* previa, mas o dilúvio e a conflagração não vieram. Olhando mais de perto, com ajuda da arte telescópica, a lua dos esboços de Galileu parecia muito pouco com as esferas perfeitas dos autores clássicos, dotada de picos, mares e imperfeições, como se a esfera superior estivesse também sujeita à geração e à corrupção. Não pretendo, no entanto, evocar a fácil vitória de uma “revolução científica”. Lenta mudança de prática, como veremos, a transição do ouvido à visão, que fez os fenômenos celestes passarem de sinais catastróficos e morais a meros fatos naturais, não parece ter sido sempre linear e progressiva. Caso fosse possível deduzir certa “aceleração do tempo” com o advento da imprensa, teremos que admitir, tanto constrangidos, que as fontes não liam os fenômenos registrados por elas sequer como tímidos “excessos de informação”. Os limites da ordem natural do cosmos medieval esbarrariam em formas de representação que, se apontavam para o futuro, esse seria um porvir que insistiria em ser lido nos textos autoritativos do Livro Sagrado, envoltos em escatologia, milenarismo, ou ainda expressos pelos signos do “grande medo”. A evidência de um “beco sem saída”, para usar expressão cara a Pomian, é o papel da pequena comparação que ofereço entre as leituras de Louis Le Roy e Padre Antônio Vieira a respeito da correspondência entre os fenômenos celestes e o destino dos homens e dos Estados.

A crise dos modelos alexandrinos foi cercada pelo desenvolvimento da ótica, da filologia e do descaso pelas superstições. Mas, se no século XVII Spinoza já acreditava que o tempo bíblico havia chegado ao fim, não seria demais lembrar que, como fatalidade linear, ele insistiu em retornar através dos ciclos dos jubileus. O mesmo acontecera com a ordem da natureza, não mais propagada apenas por um intransigente séquito de aristotélicos, nem, menos ainda, por grupos de astrólogos e místicos relegados ao último degrau da república das letras. Palavras muito bem vindas poderiam ser enunciadas a respeito do direito natural até hoje debatido, embora, deva advertir desde já, não é esse o caminho ao qual as fontes me levaram. Já no capítulo quatro, ao se aproximarem do século das luzes, as efemérides reafirmam seu sentido clássico de narrativa dia-a-dia, aproximando-se, não da luz advinda das esferas celestes, mas daquela produzida pela reunião dos homens na esfera pública. É no publicismo pré-revolucionário que retomarei os debates encabeçados por nomes

bem conhecidos da história da história contra um inimigo comum, os “filósofos economistas”, esse séquito religioso que insistia em incluir a ordem natural na pauta dos direitos inalienáveis da propriedade privada e do livre comércio. Se a aceleração dos ciclos naturais, sentida pelos renascentistas, parecia apressar a história a seu fim bíblico, os debates protagonizados nas efemérides públicas, poucos anos antes de 1789, foram um dos muitos agentes testemunhais do progresso revolucionário.

À época da revolução, assistiremos a reemergência das efemérides históricas, modelos que serão glosados, imitados e divulgados pelos quatro cantos do globo. Parte delas ainda parecia guardar, entretanto, algo dos sarrabais, dos lunários, dos almanaques e das *ephemeris* dos séculos anteriores. Na França da restauração, uma dessas fontes, como veremos, aparentava nutrir esperanças no retorno da esfera pública ao seu lugar natural. Sua ânsia em projetar o futuro, como se apenas dessa maneira pudessem completar o passado significando o presente, mantém entre as efemérides, como vou propor inspirado ainda em Pomian, uma potencialidade cronosófica, a qual escreve o porvir em linhas gerais a partir de um discurso de verdade, “misto de profecias e periodizações”.⁹ Trata-se de um tipo especial de prognóstico, pois sua fortaleza é construída como o resultado lógico de um sistema baseado em um conjunto de fatos previamente ordenados no tempo, com precisão de dias, apresentando-os como a matéria bruta da história. Populares no século XIX, as *éphémérides* anunciavam não mais a influência das conjunções e eclipses das esferas celestes no mundo sublunar, mas julgavam influenciar a esfera pública rumo à tarefa de naturalizar a grandeza moral de certos personagens políticos através de um trabalho de memória.

A proximidade do centenário, da grande comemoração – momento em que a fala do orador faz os paralelos se tocarem – ocasionou, no caso brasileiro, uma série de discussões no IHGB que terminaram por cancelar as efemérides como um gênero comemorativo – e, frente ao julgamento da vontade política dos pareceristas, ora aceitas pelo Instituto, ora vistas como mais próprias para as folhas diárias. Relacionadas a datas, não escapariam a polêmicas, em especial durante um momento em que a transição para a república fazia o IHGB perder grande parte de seu prestígio anterior. Tanto alheias ao Instituto, vozes de uma autoproclamada “geração de 1900”, com forte suporte publicista, acreditariam anunciar o futuro da nação sob a imagem

⁹ HARTOG, 2013, p 31.

de uma velha ordem natural. A investigação a respeito dos valores atribuídos aos conceitos de comemoração e efeméride encontraria, agora, um ponto de equilíbrio no movimento de um tempo nacional, como se seu projeto – o horizonte da nação – fizesse igualmente as vezes de uma intersecção entre duas linhas paralelas?

Prólogo

Da festa da federação à federação da memória

Comemorar a tomada da Bastilha, festejar a revolução ou projetar a nação? Na ordem das questões: passado, presente ou futuro? Em julho de 1790, Paris, com uma Assembleia Nacional, sua própria federação, um prefeito, seus comissários municipais, sua guarda nacional, ainda assim estava atrasada, estupefata, à espera dos “26.000 delegados vindos de todos os cantos da França”¹⁰.

Frente à hesitação e à calculada lentidão das autoridades, um periódico local, o *Chronique de Paris*, publica uma carta assinada pelo granadeiro Cartheri, na qual o simples “soldado-cidadão” exortava seus compatriotas a auxiliarem nos preparativos para a grande festa:

Quereis, caros compatriotas, tornar completo vosso fermento cívico? (...) Aquela que foi tão bem sucedida, aquela que nos é hoje familiar, a reunião de nossas vontades, a vontade nacional. E qual é a circunstância mais favorável a essa empresa, que aquela que se prepara para o 14 de julho?¹¹

A repercussão dessa pequena carta, publicada dia 5, sob a cartola das “variedades”, teria sido acompanhada por uma intensa movimentação popular: a partir do início do mês, milhares de parisienses de todos os gêneros e classes atenderiam ao chamado revolucionário como se representassem, enfim, a tal vontade nacional.

Os aristocratas, com a abolição de seus privilégios datando de poucos dias, é claro, tinham todos os motivos do mundo para se preocupar¹². Em suas memórias, o marquês de Ferrières traria relatos do clima de hostilidade e sarcasmo que as multidões do Champ-de-Mars armavam contra a já antiga classe dominante. Mesmo a imprensa revolucionária, com seus interesses em jogo, tentava acalmar os ânimos:

¹⁰ BERNE, Paul. Souvenir du 14 Juillet 1880. Trois dates. Fête nationale du 14 juillet 1880. Le 14 juillet 1789... Le 14 juillet 1790... Imp. De Menaboeuf-Genin. Lyon. 1880. Monographie imprimée, p 26.

¹¹ Voulez-vous, chers compatriotes, rendre complet votre ferment civique? (...) Celle qui nous a si bien réussi, celle que nous est aujourd’hui familière, la réunion générale de nos volontés, la volonté nationale. Et quel’e circonstance plus favorable à cette entreprise, que celle qui se prépare pour le 14 juillet *Chronique de Paris*. T2. Paris. monographie imprimée, 5 de Julho de 1790. p 742-743.

¹² Sobre a abolição da nobreza em 19 de junho de 1790 e a reação da aristocracia, ver DOYLE, W. *Aristocracy and its Enemies in the Age of Revolution*. Oxford. Oxford University Press. 2009, p 239

Uma coisa, uma só coisa, pode infligir um observador patriota nesses belos dias. As pás de muitos cidadãos foram decoradas com divisas ameaçadoras contra os aristocratas. (...) O caráter de um povo livre é subjugar o orgulho e perdoar os vencidos. Os aristocratas não são mais dignos de sua ira¹³.

Ferrières chega a mencionar, como o faria mais tarde Michelet, que tanto os aristocratas quanto os revolucionários suspeitavam de uma grande conspiração. A nobreza temia um massacre já no dia 14, enquanto que os revolucionários suspeitavam de um plano para distrair os manifestantes e, com a cidade entregue às moscas, saqueá-la, queimá-la e assassinar seus habitantes.¹⁴

Afinal, “conduzir essas massas indisciplinadas a Paris, ao centro da agitação” seria mesmo desejável? Ainda teríamos que esperar alguns anos, como veremos mais tarde nesta tese, para a invenção do termo *vandalisme* (impossível pensá-lo sem a ideia de patrimônio!), mas outras palavras deviam fazer sua vez: “e o rei, o que acontecerá a ele?”... “Eis o que os realistas se diziam com terror”. “O rei?”, diriam os jacobinos também pela boca de Michelet, “o rei vai fazer a conquista de todo esse povo crédulo que nos chegará das províncias. Essa perigosa reunião vai amortecer o espírito público (...) Ela vai *monarquizar* a França”¹⁵.

Na Assembleia Nacional, tanto aqueles que sentavam à esquerda do presidente, quanto os que se posicionavam a sua direita, pareciam não conseguir compreender a dimensão do fenômeno popular. Não sabiam o que ele era, embora soubessem que não o queriam ali. Seu temor não era por conta dos delegados que já se instalavam no Hôtel de Ville. Seu temor era por conta dos milhares de cidadãos que, de todos os lados do país, prometiam um conjunto de grandes peregrinações rumo à capital; era o temor de que, muitos mais do que a ordem poderia admitir, fossem integrados pela nação no novo pacto federativo.

Em 6 de julho de 1790, o *Chronique de Paris* escreve que a polícia e os funcionários públicos haviam rejeitado a proposta de apoio popular às obras da festa.

¹³ “Une chose, une seule chose, pouvoit affliger un observateur patriote dans ces beaux jours. Les pelles de beaucoup de citoyens étoient ornées de devises menaçantes contre les aristocrates. (...) le caractère d’un peuple libre est de *dompter les superbes et de pardonner aux vaincus*. Les aristocrates ne sont plus dignes de votre courroux” Révolutions de Paris. 1790/07/03 (T4,N52)-1790/07/10, p 755.

¹⁴ FERRIÈRES, *Mémoires du Marquis de Ferrières*, Paris. Baudouin Fils. 1822. pp 88-89.

¹⁵ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à Festa da Federação*. Trad. Maria Lúcia Machado. Cia das Letras. São Paulo. 1989, p 413.

“É fácil de conceber”, dizia o periódico, “qual desordem nascera do concurso de todos que desejarem trabalhar no Campo de Marte”¹⁶, incluindo mulheres, crianças, monges, prostitutas e bêbados¹⁷. Não foi o bastante. Na tarde seguinte, alheias às autoridades, mais e mais pessoas não parariam de chegar.

Dia 11, Jean-Sylvain Bailly – o primeiro prefeito de Paris – vem a público agradecer o entusiasmo dos moradores da capital, mas também pedir que parem de se dirigir ao Champ-de-Mars, pois seu trabalho não era de modo algum necessário¹⁸. Enquanto isso, e ao menos desde o dia 7, comissários municipais espalhavam cartazes solicitando aos cidadãos que não ajudassem os trabalhadores¹⁹.

A Assembleia também fez o que pôde para esvaziar o evento: decidiu tudo muito tarde, pôs as despesas de deslocamento a cargo dos poderes locais, dificultando as condições de traslado dos moradores das regiões mais pobres do país.

Mas boa parte deles já estava a caminho.

“E, ao atravessar em bandos as aldeias e as cidades” rumo ao grande burgo, “eles cantavam com todas as forças, com uma alegria heróica, um canto que os habitantes, às suas portas, repetiam”²⁰. Cantavam a mesma canção que os parisienses, no ritmo da enxada e da picareta, entoavam ao remexer, como camponeses, a terra do Campo da Federação:

*Le peuple en ce jour sans cesse répète:
Ah! Ça ira! Ça ira! Ça ira!
Suivant les maximes de l'Évangile
(Ah! Ça ira! Ça ira!)
Du législateur tout s'accomplira;
Celui qui s'élève, on l'abaissera;
Et qui s'abaisse, on l'élèvera*

A gazeta literária *Mercure de France* comentou a popularidade desses cânticos revolucionários, dizendo que sua sonoridade “misturava-se aos lugares comuns contra os aristocratas”²¹. A Festa da Federação, afinal, exigia um pacto federativo. Uma federação política, uma nova ordem que integrasse todas as aldeias, vilas e cidadelas que vinham se armando desde o verão passado; um acordo que levaria, de certa

¹⁶ “il est facile de concevoir quel désordre naîtroit du concours de tous ceux qui désiroient travailler au Champ-de-Mars”. *Chronique de Paris*, 6 Julliet, 1790, 743

¹⁷ *Révolutions de Paris*. 1790/07/03 (T4,N52)-1790/07/10, p 753-5

¹⁸ *Chronique de Paris*, 11 Julliet, 1790, p 765

¹⁹ *Révolutions de Paris*. *ibidem*, p 755.

²⁰ *Ibidem*, p 414.

²¹ *Mercure de France*, 8 Julliet 1790, p 214-5

maneira, ao famoso mote mais tarde publicado em todos os textos oficiais, de uma república – e de uma França – “una e indivisível”. Como se aquela que era “a ordem mais profunda, a unanimidade dos espíritos” – da qual nos fala Michelet a respeito do dia da tomada da Bastilha – pudesse ser reeditada, impressa e revivida na alma de todos os cidadãos²².

A ideia para uma celebração desse tipo, em uma provável expressão de um tempo cada vez mais célere, apareceria poucos dias após a queda da fortaleza. O marquês de Villete, em 18 de julho de 1789, já falava em realizar uma festa por uma revolução que “*n’a point d’exemple dans l’Histoire*”²³. Sua manifestação não foi, é claro, única. Segundo Simon Linguet, o primeiro a sugerir a festa revolucionária fora Caillère de l’Étang²⁴. De todo modo, propostas para o grande jubileu não faltaram, embora certos monarquistas mais temerosos sugerissem datas diferentes. Gois, professor de pintura e escultura na Academia Real, chegou a indicar uma data em julho, argumentando que até aquele mês a Assembleia Nacional já teria terminado “*le grand oeuvre de la Constitution*”²⁵.

Linguet, por sua vez, parecia mesmo preocupado em evitar uma festa que desenvolvesse “essa sensibilidade desastrosa”, que faz a plebe revender o pão que ganha e se bater por uma nova caneca de vinho: “*c’est la Discorde qui semble y préfiler plutôt que Bacchus*”! Era preciso, ao contrário, estimular a comodidade e a segurança pública²⁶. E não foi essa a opção escolhida pelos organizadores, assinada pelo prefeito e ordenada por um desfile? Desfile durante o qual trotaram as companhias de cavaleiros, vindo marchar, a seguir, os granadeiros, os eleitores da cidade de Paris, seus voluntários, os representantes da comuna, o Comitê Militar, os presidentes distritais, os deputados para o Pacto Federativo, os guarda-bandeiras – saindo da rua Saint-Denis, encontrando a Assembleia Nacional na praça Louis XV,

²² MICHELET, Jules, op cit, p 153

²³ VILLETTE, Charles. *Lettres choisies du marquis de Villete*. Paris 1792. apud TRÉVIEN, Claire. Le Monde à l’envers: the carnivalesque in prints of the construction of the fête de la fédération of 1790. In: French History, Vol 26, No 1. 2012, p 38.

²⁴ LINGUET, Simon. *Adresse au peuple français* concernant ce qu’il faut faire & ce qu’i faut pas faire pour fêter la fête mémorable et nationale, du 14 juillet 1790. Et sur-tout la nécessité de n’y admettre aucun cheval. Paris. 1790, p 4.

²⁵ Ele também sugeria “un Monument à Gloire du Roi et de la Nation” no qual poder-se-ia ler a inscrição “LOUIS XVI, PÈRE DES FRANÇOIS, RESTAURATEUR DES LOIX ET DE LA LIBERTÉ”. GOIS, *Projet de monumento et fête patriotique*. Paris. 1790. p 3.

²⁶ “cette sensibilité funeste (...) c’est la Discorde qui semble y préfiler plutôt que Bacchus”. Idem, respectivamente pp 12, 14 e 15.

tomando o caminho do Champ-de-Mars, para, em frente à Escola Militar, saudar o rei e a rainha cantando o *Te Deum*.²⁷

A austeridade da procissão de fato já foi ressaltada por Mona Ozouf²⁸. Seu projeto e sua execução, marcados pelos temores bem expressos por Simon Linguet, poderiam ignorar – mas não simplesmente excluir – a memória de todos aqueles que responderam ao chamado patriótico do pacto federativo, mesmo que esse viesse a ser, por uma contradição de origem, realizado por uma vocação unitária. “As próprias Federações”, como fez questão de lembrar Michelet, “contaram a sua história”. Elas a diziam da forma como podiam, desde que muitos mal sabiam escrever, e as endereçavam “à sua mãe, a Assembleia Nacional, fielmente, ingenuamente, em uma forma com muita frequência grosseira, infantil”. É claro que “nem sempre se encontrava nos campos escriba hábil que fosse digno de consignar essas coisas na memória”²⁹.

Quatorze de Julho de 1789 foi o dia em que Paris tomou a Bastilha. Quatorze de julho de 1790 foi o dia em que a França tomou Paris. Os federados, atendendo ao badalar dos sinos de um novo culto cívico, dirigiram-se à capital, de certo carregando o pouco que tinham; suas experiências, seus “homens memória”: eles, de mãos dadas à juventude esperançosa do *ça ira*. Com seus filhos casando-se no altar da pátria, teríamos uma origem possível para a “substância francesa”, em Michelet? Ou, caso pensemos com Mona Ozouf, um ritual de batismo cívico coletivo, de transferência de sacralidade, no qual súditos do rei são convertidos em cidadãos? De todos os usos e interpretações que podemos alçar sobre o episódio, para nós, a Festa da Federação não é mais do que um início – mesmo um dos muitos possíveis – não da harmonia, mas do conflito entre diferentes experiências comemorativas, as quais produzem e demandam diferentes expectativas, traduzidas em formas diversas de lembrar e de esquecer; o início do encaixe de uma moldura nacional sobre um grande painel de lembranças coletivas, retrato polissêmico de um passado ainda assim, como veremos, sempre conflituoso e – embora não uno e indivisível – organizado dentro dos limites morais e políticos de uma federação da memória.

²⁷ BAILLY; LA FAYETTE. *Ordre de marche pour la confédération* qui aura lieu le 14 juillet & dispositions dans le Champ-de-Mars. Paris. 1790.

²⁸ OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris. Gallimard. 1976. p 82.

²⁹ MICHELET, *op cit*, p 402.

I

Comemorações

Entre a memória e a moral

As comemorações como reparação identitária

1.1 A grande força

A mais bela das cartas! Cícero parecia feliz com sua pequena mensagem de 55 a.c., hoje conhecida como *Ad Familiares V, 12*. Endereçada a Lucceius, amigo que havia demonstrado interesse em escrever sobre seu consulado, ela era na verdade um pedido muito particular. O patrício solicitava ao historiador que suspendesse as *leges historiae*, rompendo com a cronologia analítica, pulando para o presente e, como se não bastasse, narrasse os tempos de sua magistratura em um estilo ornamentado. Era, em outras palavras, o requerimento de um elogio feito por alguém que alegava não receber o reconhecimento que merecia. Em uma passagem dessa correspondência, Cícero afirmava que suas esperanças de imortalidade não eram depositadas unicamente na *commemoratio posteritatis* (V.12.1), na recordação que o futuro lhe renderá, mas que esperava, também, poder fruir da glória ainda em vida (*ut... vivi perfruamur*). Como se o salvador da república demandasse, em poucas palavras, ser reconhecido como o paralelo vivo dos costumes ancestrais!³⁰

Mencionar, remeter, ou a ação de lembrar. A palavra latina *commemoratio*, em Cícero e Quintiliano, não foge a um uso retórico e utilitário: como *antiquitatis exemplorum prolatio*, tratava-se de uma citação, ou seja, o evocar de uma lembrança antiga e um suporte em sua autoridade exemplar. Utilitário, sim, em um sentido

³⁰ Cícero, em outro documento, sugere que Atticus adquira uma cópia dessa carta para suas leituras. (Att, 4,6,4). Nessa mesma passagem, ele descreve sua *Ad Familiares V, 12* como “Valde Bella”. A carta aqui citada já foi alvo de várias interpretações: a mais corrente aponta para o egotismo, o cinismo e o oportunismo de Cícero; outra tenta justificar seu pedido de elogio a partir das regras do gênero demonstrativo; uma terceira, e bem menos ortodoxa, tenta identificar sinais de ironia no texto, lendo-o como uma brincadeira entre amigos. Sobre a primeira e a terceira interpretações, ver HALL, John. *Cicero to Lucceius (Fam.5.12) In its Social Context: Valde Bella?* In: *Classical Philology* 93. 1998, 308 nota 1. Sobre a segunda interpretação, ver CHIAPPETTA, Angélica, *Não Diferem o Historiador e o Poeta: O Texto Histórico como Instrumento e Objeto de Trabalho*. Língua e Literatura, 2, 1996, Departamentos de Letras USP p. 15-34. e também: PAVES, Leonardo Acquaviva. *Historia Magistra Vitae: História e Oratória em Cícero*. São Paulo. USP. 2011. Dissertação de Mestrado. Principalmente pp 55-58.

político e moral. O exemplo, a recordação de um feito verdadeiro ou dado como tal, de toda maneira, tinha como missão ser “útil para persuadir” precisamente o que se queria, então, comemorar³¹.

Como o episódio da *Ad Familiares* faz supor, *commemoratio* era análoga ainda a *monumentum*, a qual expressa uma das tarefas do espírito (*mens*): a memória. “Com a antiguidade Romana”, escreve Fernando Catroga, *monumentum* “tinha dois significados: denotava uma obra comemorativa de arquitetura e de escultura (...) e aplicava-se a edificações funerárias destinadas a perpetuar a lembrança de alguém”³². Glória em vida, glória em morte.

É verdade que, com o cristianismo, anuncia-se o tempo da espera, mas, da mesma maneira, celebra-se a lembrança do exemplo salvador. O culto da Eucaristia centra a esperança do *reiligare* no milagre da recordação ao comer o corpo e beber o sangue do Salvador: “Fazei isto em memória de mim” (*et gratias agens fregit et dixit hoc est corpus meum pro vobis hoc facite in meam commemorationem*, 1 Coríntios, XI:24 e 25, *similiter et calicem postquam cenavit dicens hic calix novum testamentum est in meo sanguine hoc facite quotienscumque bibetis in meam commemorationem*, também em Lucas XXII:19). Se Santo Agostinho ainda utilizava a palavra *commemoratio* em um sentido muito parecido com o dos clássicos latinos – fazendo, diga-se logo, remissões à necessidade dos fiéis comemorarem certas festas sagradas –, ao longo da Idade Média, a comemoração torna-se “um ato religioso através do qual pedimos aos vivos que se lembrem, ou seja, de agir em oração pelos mortos”³³. Na vulgata, talvez a fonte mais importante, o termo aparece mais uma vez, em uma das cartas da tradição paulina, dessa vez indicando a obrigação de comemorar todos os anos os pecados, ao lado do sacrifício do messias (*Hebraeos X:3*).

Em português, o termo *comemoraciones*, ainda no plural, surge por volta do século XIII, provavelmente acompanhando a popularização dos sermões em língua vulgar. Nos dois séculos seguintes, a expressão evolui para *cômemoração* e,

³¹ “(...) quod proprie vocamus Exemplum, id est rei gestae, aut ut gestae, utilis ad persuadendum id, quod intenderis, commemoratio.” QUINTILIANO, Inst. Oratoire. LIV V. 11. 6. Na tradução francesa de Ouizille: “(...) celle que j’appelle proprement l’exemple; c’est-à-dire la citation d’un fait vrai ou censé tel, amenée dans le dessein de persuader ce qu’on a en vue.” Paris: C.L.F. Panckoucke, 1829-1840. V 3. p 7.

³² CATROGA, Fernando. *O culto dos mortos como uma poética da ausência*. In: ArtCultura, Uberlândia, v. 12, n. 20, jan-jul. 2010. , p. 170

³³ “(...) un acte religieux par lequel on demande aux vivants de se souvenir, c’est-à-dire d’agir par la prière pour les morts” Namer, Gérard. *La commémoration en France: de 1945 à nos jours*. Logiques Sociales l’Harmattan. Paris. 1987, pp 143-144.

finalmente, *conmemoração*³⁴. Sua relação estreita com os ritos católicos é evidente ao menos até a primeira metade do século XIX³⁵. Alexandre Herculano, em suas *Lendas e Narrativas*, ironiza a palavra no hilariante Alhos e Bugalhos, no qual conta a história de São Pantaleão, Bispo de Nicomédia. Convertido por Hermolau, o santo passa a praticar curas “mais baratas e mais rápidas, ao mesmo tempo que as ofertas dos doentes escaceavam nos templos pagãos”. Atraiu a fúria do imperador Maximiano, o qual decidiu lançá-lo às feras que, por milagre, resolveram tão somente limpar-lhe os pés. César, colérico, pediu sua cabeça e “o sancto, segundo parece, estava já saciado de prodígios: ao golpe do algoz a cabeça voou-lhe dos ombros”. Neste dia, não somente São Panteleão entrou no rol dos mártires sagrados, como também ganhou a glória da lembrança. “Mas – acudirão os leitores – que nos importa a nós que essa comemoração seja a vinte-sete ou a vinte-oito: seja em julho ou em dezembro? Vamos a festa, e deixemo-nos de historias”, escreveu Herculano³⁶.

O cristianismo, como uma religião em si comemorativa, acentua o fenômeno ao frisar o sacrifício do messias: à eucaristia segue-se a anamnese, processo que permite, no coração do fiel, reviver a memória do Cristo. Com a emergência do Estado Nação e a desestruturação da cristandade ocidental católica (dita universal), as comemorações se particularizam e passam a ser dotadas de sentidos seculares associados pouco a pouco ao que chamamos hoje de identidade nacional. Sob o elo providencial que unia o universal e o particular, os séculos XVIII e XIX assistem à emergência vitoriosa – na esteira do que será chamado “ciência positiva” – de uma categoria *geral*. Em suma, se segundo Paul Ricoeur recordar é em si mesmo um ato de alteridade, a comemoração moderna, como sentenciou Bernard Cottret, é fruto de uma relativa fragmentação³⁷.

³⁴ Aqui sigo CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. Trabalho que deve muitos de seus verbetes ao clássico MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa: com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados*. 2. ed. Lisboa : Confluência, 1967. 3 v.

³⁵ Ao comentar as políticas comemorativas do regime liberal português dos anos 20 do século XIX, Maria Isabel João afirma que “Apesar das características laicas de que se procuraram revestir as festas liberais, a tradição religiosa manteve-se presente nestas comemorações que começavam, com frequência, pela celebração de missa solene e *Te Deum Laudamus*”. JOÃO, Maria Isabel. *Percursos da memória: centenários portugueses no século XIX*. In: Revista de Letras e Culturas Lusófonas. Camões. Número 8. Janeiro-Março de 2000, p 2.

³⁶ HERCULANO, Alexandre, *Lendas e Narrativas*, II, 1851. cap 4, p. 177.

³⁷ Respectivamente, RICOEUR, Paul. *Entre mémoire et histoire*. In: *Projet*, no 248, 1996-1997 e COTTRET, Bernard. HENNETON, Lauric. *Du bon usage des commémorations*. Histoire, mémoire et identité: XVIe-XXIe siècle. Rennes. Presses Universitaires. 2010, p 9. O termo francês *commémoratio*

Embora fragmentadas, as comemorações como nós as conhecemos hoje guardam algo de religioso – fato demonstrado pelo próprio vocabulário presente na documentação que nos restou das festas revolucionárias francesas. “*Religio*, a ‘escrupulosa atenção’ no exercício de um rito, no qual ligamos a origem à introspecção de uma ‘re-leitura’ (*relegere*) ou, mais provavelmente, à renovação de um vínculo (*religere*)”³⁸. Por sinal, os fenômenos comemorativos seculares dificilmente escapam a uma função litúrgica. Eles organizam, independente das cores de suas hostes, um rito de comunhão com o abstrato, seja ele uma deidade, seja ele uma nação divinizada, imagens construídas tendo como modelo ou referência uma essência ancestral ou originária.

É a moldura de uma religião civil – cuja França oferece uma forma exemplar – que permite a comparação e o artifício de analogias entre os fenômenos comemorativos ocidentais contemporâneos e outros ritos representativos, antigos, modernos e mesmo selvagens. É nesse sentido que a análise e o vocabulário de Émile Durkheim continuam populares entre os estudiosos das comemorações. No capítulo IV das *formas elementares da vida religiosa*, o sociólogo definiu a forma e a função do que chamou de Culto Positivo. Realizou, na verdade, um estudo sobre a representação totêmica entre duas tribos aborígenes australianas, os Warramunga e os Arunta. Entre esses grupos, o rito consistia em lembrar o passado, tornando-o presente por meio de uma representação dramática da mitologia do clã. Mitologia que não é mais do que o conjunto de crenças comuns ao grupo: uma maneira de manter a lembrança de suas tradições viva a partir do estabelecimento de uma relação dramatúrgica entre o ancestral comum e um totem:

(...) o celebrante, neste caso, não é de forma alguma considerado como encarnação do ancestral que representa; este é um ator interpretando um papel (...) o caráter dessas cerimônias é dramático, contracenado por uma espécie muito especial de bobos: eles agem, ou pelo menos, acredita-se que eles agem sobre o curso da natureza.³⁹

aparece também no século XIII, ao passo que o verbo *commémorer*, do qual deriva o substantivo *commémoraison*, surge no século seguinte.

³⁸ “*Religio*, cette ‘attention scrupuleuse’ à l’exercice d’un rite, qu’on rattache l’origine au recueillement d’une ‘re-lecture’ (*relegere*) ou, plus vraisemblablement, au renouvellement d’un lien (*religere*)” ORY, Pascal. *Une Nation pour mémoire: 1889, 1939, 1989*. Trois jubilés révolutionnaires. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris. 1992, p 17.

³⁹ “Le mot est d’autant plus de circonstance que *l’officiant*, en ce cas, n’est aucunement considéré comme une incarnation de *l’ancêtre* qu’il représente; c’est un acteur qui joue un rôle (...) Les exemples

O celebrante (*l'officiant*) encena o ancestral em uma representação cerimonial pontuada pelo curso da natureza. Trata-se, em linguagem moderna, de um evento marcado no calendário e assim, conforme veremos, análogo a um ponto de encontro entre a ordem do tempo e a ordem da natureza. Cada um desses clãs alega descender de um único ancestral comum correspondente a um só totem, ao redor do qual a história lendária, a identidade e o próprio nome do grupo encontram seu eixo fundamental. “Poderíamos mesmo nos perguntar se esses chefes míticos, espécie de semideuses, são submetidos à reencarnação”, chega a questionar Durkheim⁴⁰. Com seus líderes reencarnados ou não (nessa *forma elementar* que seria crença paralela à metempsicose dos antigos), o objetivo de todos os ritos positivos, para o sociólogo francês, é bastante claro: eles servem à *reparação moral* dos indivíduos e dos grupos. Do ponto de vista dos celebrantes, ligar o passado do ancestral à identidade do presente é o mesmo, afinal de contas, que unir o indivíduo à coletividade⁴¹.

Como os alimentos para nossa vida física – diria Durkheim em mais uma de suas célebres metáforas naturalistas! – os ritos representativos são necessários para o “bom funcionamento de nossa vida moral”⁴². E eles se expressam de uma forma simples, através de um aspecto exterior bastante familiar às sociedades seculares: o da recreação. Durkheim parece mesmo insinuar que todas as festas, que todo o aparato de entretenimento, possuem em si uma origem religiosa, embora ressalte que os ritos representativos (ou o culto positivo) e as recreações coletivas não formem necessariamente o mesmo fenômeno. Em uma passagem que não seria nada estranha ao supracitado Simon Linguet, Durkheim alega que a recreação laica faz o rito passar do comemorativo ao “*corrobori vulgaire*, simples regozijo público que não tem mais nada de religioso e ao qual todo mundo pode participar indistintamente”⁴³. Ou seja, sem um *officiant* – sem uma direção que aponte ao passado do ancestral – o rito deixa de produzir identidade e alteridade, de reparar moralmente um grupo a partir da

qui précèdent suffisent à montrer quel est le caractère de ces cérémonies: ce sont des drames, niais d'un genre tout particulier: ils agissent, ou, du moins, on croit qu'ils agissent sur le cours de la nature”. DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968 (1921), cinquième édition, 647 pages. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine p 355 Grifos meus.

⁴⁰ “On peut même se demander si ces chefs mythiques, sorte de demi-dieux, sont soumis à la réincarnation”, Idem p 357.

⁴¹ Idem, respectivamente p 353, 361.

⁴² “bon fonctionnement de notre vie morale” Idem, p 364.

⁴³ “corrobori vulgaire, simple réjouissance publique qui n'a plus rien de religieux et à laquelle tout le monde peut indifféremment prendre part”. Ibidem, 363

segregação e da agregação. Estaríamos agora em um ponto no qual “todos participam porque sua própria ideia contempla todas as pessoas?”⁴⁴. Seria esse um dos motivos pelos quais uma *Ordonnance du comité de police de l’Hotel-de-ville*, ainda em janeiro de 1790, proibiu o uso de máscaras e fantasias?⁴⁵

Celebração fútil, carnavalesca ou *anômala*, essa palavra persiste: a relação entre comemoração e entretenimento é documentada por qualquer dicionário. Passar de um a outro, da comemoração identitária ao jubilo popular, é um processo recorrente. “Vamos á festa, e deixemo-nos de historias!”, dizia Herculano⁴⁶. A função do celebrante (*officiant*), que para os aborígenes era a de admitir a solidariedade entre o homem e o animal para a reprodução da espécie totêmica, continuaria sendo a de organizar os diferentes grupos pela orientação do passado comum, de representar a continuidade a partir de uma origem mítica em uma festa presente com data marcada? Não deixemos as histórias, pois, neste *valle de lagrymas*, elas são ao mesmo tempo uma moral e uma cosmologia!⁴⁷. Para os nativos da Austrália, tratava-se de um movimento no qual o homem imita o animal no qual ele se identifica. Essa “grande força moral” capaz de produzir a coesão por um sistema prescritivo e reproduzir, com ela, a própria sociedade, é para Durkheim a própria “força coletiva”⁴⁸. Em um culto cívico, recheado por vezes pelas ações de *reenactement*, os homens imitam – diriam os celebrantes – outros “grandes homens”? Essa força coletiva, de objetivo moral, poderia ser relacionada, já em termos contemporâneos, ao que chamamos de memória coletiva?

⁴⁴ “(...) everyone participates because its very idea embraces all people” BAKHTIN, M. *Rabelais and His World*. Bloomington. 1984, p 5.

⁴⁵ “Faux” MARAT. *L’Ami du peuple ou le Publiciste parisien, jornal politique er impartial*, 70. 3 Fev., 1790, 8. *apud* TRÉVIEN, *op cit*, p 36 Trévien estuda a Festa da Federação como um ritual carnavalesco. Para uma abordagem mais ampla que vê toda a Revolução Francesa como um grande carnaval, conferir: JOHNSON, J. H. *Versailles, mette les Halles: masks, carnival, and the French Revolution*. In: *Representations*, 73. 2001.

⁴⁶ Ao qual ele completa: “Devagar, devagar! É justamente porque isto é uma historia grave, sisuda, erudita, que eu não me havia de metter abrutadamente na narração, sem deixar averiguada, esmiuçada e fixada a data precisa e irrecusavel do meu recontamento. Sabem o que é uma data? Uma data é, depois de uma questão de orthographia, do talho e feitura de uma judia, a que os nossos velhos chamavam uma aljuba, e depois de um phalansterio, a que os dictos velhos chamariam uma sandice, a cousa mais importante que conheço neste valle de lagrymas”. HERCULANO, *op cit*. Idem.

⁴⁷ “(...) c’est une morale et une cosmologie em même temps qu’une histoire”, DURKHEIM, *op cit*, p 357. Sobre o “valle de lagrymas”, ver a última expressão na nota imediatamente supracitada.

⁴⁸ Idem, p 368.

1.2 Entre a memória coletiva e os costumes

Em 1925, Maurice Halbwachs, ex-aluno de Henri Bergson, publicou seus *Cadres Sociaux de la Mémoire*. A premissa básica desse estudo, já demonstrando o quão próximo o autor havia se tornado de Émile Durkheim, alegava ser dentro da sociedade que “o homem adquire suas lembranças, as lembra, e, como dizemos, as reconhece e as localiza”⁴⁹. É nesse sentido, argumenta Halbwachs, que existe uma “memória coletiva” e, em sua base, grupos que a organizam, transmitem e tornam possíveis as suas lembranças. Mais interessado na *bios* do que na história – na experiência vivida em detrimento da experiência passada – os Quadros Sociais receberiam críticas ainda em 1925, vindas de um colega da universidade de Estrasburgo, Marc Bloch.

O ponto principal das observações de Bloch centrava-se no problema da transmissão da memória coletiva. O fundador dos *Annales* lamentava o fato de Halbwachs ter abordado senão de forma muito genérica o problema da tradição e dos costumes, centrais, em especial, quando do estudo das formas de reprodução e reorientação dos valores presentes nas sociedades pré-modernas europeias. “Como o indivíduo”, indagava Bloch, “conserva e encontra suas lembranças?”. “Como a sociedade conserva e encontra as suas?”, tal era o tom de suas cobranças⁵⁰.

Tome-se, por exemplo, a sociedade religiosa cristã: a penitência do fiel se alimenta tanto dos ritos, constantemente renovados, quanto de memórias, particularmente daquelas que falam da vida do Salvador; *mas a maioria dos ritos serão apenas formas vazias caso eles não comemorem ou não simbolizem o percurso de Deus* ou, paralelamente, o de seus santos. O tesouro histórico ou lendário do cristianismo se transmite de geração em geração sobretudo por intermédio dos ritos.⁵¹

⁴⁹ “(...) c'est dans la société que, normalement, l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les rappelle, et, comme on dit, qu'il les reconnaît et les localise.” HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan, 1925. Collection Les Travaux de l'Année sociologique, p 7. “”

⁵⁰ BLOCH, Marc. *Mémoire Collective: Tradition et Coutume*. In: Revue de synthèse historique. T40, N14. Paris. 1925 (12), p 78.

⁵¹ “Prenons, par exemple, la société religieuse chrétienne: la piété du fidèle se nourrit à la fois de rites, sans cesse renouvelés, et de souvenirs, particulièrement de ceux qui portent sur la vie du Sauveur; mais la plupart des rites ne seraient que des formes vides s'ils ne commémoraient ou ne symbolisaient la carrière du Dieu ou, accessoirement, celle de ses saints; et par ailleurs le trésor historique ou légendaire du christianisme se transmet de génération en génération surtout par l'intermédiaire des rites.” Idem, p 76. Grifos meus.

O autor de *Os Reis Taumaturgos* – livro publicado, aliás, um ano antes – conhecia melhor do que ninguém o papel dos ritos na transmissão das memórias cristãs: se eles não *comemorarem* o Cristo, não relembrem seu exemplo, seja dos evangelhos, seja da via-crúcis, sua funcionalidade reprodutora – e, mais ainda, ressignificadora – estaria ameaçada. Tanto a memória individual quanto a memória coletiva, não pareciam, para Marc Bloch, conservar o passado como insinuava a sua leitura dos *Quadros*. Não, “ela se encontra e se reconstrói sem cessar, sempre falando do presente. Toda memória é”, afinal, “um esforço⁵².” Halbwachs, pelo contrário, havia afirmado, quando de sua distinção entre rito e crença, que embora os primeiros pudessem ser do ponto de vista formal “os elementos mais estáveis da religião”, com os anos, foram deslocados de seus significados originais⁵³. Estaria o sociólogo desconsiderando a dimensão criativa de seus quadros sociais em favor de uma visão por demais secular das representações coletivas contemporâneas?

Sem dúvida que hoje em dia, e desde muito tempo, o fiel israelita que come o cordeiro pascal não pensa celebrar as memórias dos ancestrais que escaparam do Faraó, que o católico, tão pouco familiarizado com os mistérios de sua religião, ao ver o padre levantar a hóstia, não reflete sobre a palavra do Evangelho: “Este é meu corpo, tomai e comei; (...) este é meu sangue”. Essa é incontestavelmente a interpretação presente, e hoje tradicional, desses ritos; Mas ela se confunde, de fato, com seu significado primordial?⁵⁴

Para Bloch, é claro, essas considerações não invalidavam a “hipótese diretiva” que Halbwachs havia proposto aos historiadores. Tratava-se apenas de reorientar a problemática a partir do ponto de vista da erudição histórica; de cobrar que a sociologia estude, também, as incoerências ou mesmo os “erros da memória coletiva”

⁵² *Idem*, p 77.

⁵³ “Le rite est peut-être l'élément le plus stable de la religion, puisqu'il se ramène à des opérations matérielles constamment reproduites, et dont les rituels et les corps de prêtres assurent l'uniformité dans le temps et dans l'espace. A l'origine, les rites répondirent sans doute au besoin de commémorer un souvenir religieux, par exemple, chez les Juifs, la fête pascale, et, chez les chrétiens, la communion.” HALBWACHS, 1925, p 180.

⁵⁴ “Est-ce bien vrai? Nul doute que de nos jours et depuis longtemps l'Israélite pieux qui mange l'agneau pascal ne pense célébrer le souvenir des ancêtres qui fuirent devant Pharaon, ou que le catholique, tant soit peu instruit des mystères de sa religion, en voyant le prêtre élever l'hostie, ne songe à la parole évangélique: ‘Prenez, ceci est mon corps; ... ceci est mon sang’. Telle est inconstamment l'interprétation présente, et aujourd'hui traditionnelle, de ces rites; mais se condonne-t-elle en effet avec leur signification première?” BLOCH, 1925, p 80.

⁵⁵. Acaso as fontes não mostravam ao medievalista que, na Europa ocidental, “durante muitos séculos, a vida jurídica não encontrou outra acolhida senão nas fundações dos costumes”?⁵⁶ E que, se essas sociedades “sonharam viver de sua memória”, essa memória, à revelia de todo esforço, não era mais do que um “espelho infiel”, virado para o presente?⁵⁷

A resposta de Halbwachs foi tanto sutil quanto sectária. Em sua mais famosa obra póstuma, ele fez questão de distinguir a história da memória. “A história pode se representar como a memória universal do gênero humano”, escreveu, “mas tal coisa não existe”. A verdadeira musa da história, para o sociólogo, não era Clio, mas outra filha de Mnemosine, Polímnia, em referência a sua multiplicidade narrativa. “Não existe memória universal”, completa Halbwachs, “toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no tempo e no espaço” ⁵⁸. A história, por sua vez, aparece como um quadro de mudanças incessantes, com o olhar do historiador no todo, observando, de região em região, todas as reações que se produzem, e interagem, dentro do corpo social. Os historiadores “compreendem que (...) é preciso que se desenvolva uma série de transformações no qual a história se apresenta como a soma (no sentido do cálculo integral), ou o resultado final” ⁵⁹. Trata-se de uma visão exterior aos grupos. “A memória coletiva”, pelo contrário, “é o grupo visto de dentro”, em uma curta duração, em um espaço não muito maior do que o de uma vida humana, em geral transcorrido em um percurso carente de grandes modificações. Ela apresenta aos grupos uma visão de si mesmos, que vai se alterar ao longo do tempo, mas ainda assim de uma forma que os quadros se reconheçam nas suas “imagens sucessivas” ⁶⁰.

⁵⁵ “M. Halbwachs n’étudia-t-il pas un jour les erreurs de la mémoire collective?” Ibidem, p 80.

⁵⁶ BLOCH, 1925, p 81

⁵⁷ “Essenciallement traditionnalistes, les sociétés du moyen âge ont fait le rêve de vivre de leur mémoire; mais cette mémoire n’a été des égards, qu’un miroir infidèle.” BLOCH, 1925, p 81.

⁵⁸ “Certes, la muse et l’histoire est Polymnie. L’histoire peut se représenter comme la mémoire universelle du genre humain. Mais il n’y a pas de mémoire universelle. Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l’espace et dans le temps”. HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire Collective*. 1950, p 57. Até onde pude conferir, Halbwachs não cita nominalmente as considerações de Marc Bloch.

⁵⁹ “(...) ceux qui écrivent l’histoire, et qui remarquent surtout les changements, les différences, comprennent que, pour passer de l’un à l’autre, il faut qu’il se développe une série de transformations dont l’histoire n’aperçoit que la somme (au sens du calcul intégral), ou le résultat final. Tel est le point de vue de l’histoire, parce qu’elle examine les groupes du dehors, et qu’elle embrasse une durée assez longue” HALBWACHS. 1950, p 59

⁶⁰ “La mémoire collective, au contraire, c’est le groupe vu du dedans, et pendant une période qui ne dépasse pas la durée moyenne de la vie humaine, qui lui est, le plus souvent, bien inférieure. Elle

Em “um quadro de si mesmo”, o grupo visto de dentro: esse espelho, antes imperfeito para Bloch, torna-se bastante fiel em Halbwachs! Mesmo alheio aos protestos da erudição, o raciocínio intuitivo encontra, em seu diálogo com Marc Bloch, um dos contornos arquetípicos que vão marcar os estudos culturais do pós-guerra: o problema da identidade. “O grupo, no momento em que vislumbra seu passado, sente-se o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo”⁶¹. Perguntar-se se essa não seria uma “falsa consciência” não parece uma questão relevante para Halbwachs; como percebemos em sua obra póstuma, ele nunca se mostrou interessado em ouvir os apelos de seu colega em relação aos “erros da memória coletiva”. Afinal, sendo um quadro sempre o mesmo, as mudanças têm de ser apenas aparentes: “as transformações, ou seja, os fatos que são produzidos dentro do grupo, se resolvem eles mesmo em similitudes”⁶². O passado da memória coletiva definitivamente não é um país estrangeiro.

A diferença fundamental nas posições de Maurice Halbwachs para aquelas que vão pulular na segunda metade do século XX, portanto, não era exatamente marcada pela ausência de centralidade da questão identitária. Gérard Namer, em 1994, prefaciando a reedição dos *Quadros Sociais da Memória* para a Albin Michel, já comentava a relação entre a postura antinazista de Halbwachs com seus *insights* sobre memória e identidade: espécie de remédio contra a propaganda antisionista (que maltratava o passado do povo judeu, ao mesmo tempo justificando a eliminação de seu futuro), o investimento na experiência sensível tornou-se – para um quadro cuja tradição ditava ser “o povo da memória” – um dos caminhos para garantir seu presente⁶³. A diferença fundamental entre a postura de Halbwachs para, digamos, a de Michel Pollack é que – embora o sociólogo membro do Instituto de História do

présente au groupe un tableau de lui-même qui, sans doute, se déroule dans le temps, puisqu'il s'agit de son passé, mais de telle manière qu'il se reconnaisse toujours dans ces images successives.” Idem, p 60.

⁶¹ Idem, p 59.

⁶² “Puisque le groupe est toujours le même, il faut bien que les changements soient apparents : les changements, c'est-à-dire les événements qui se sont produits dans le groupe, se résolvent eux-mêmes en similitudes, puisqu'ils semblent avoir pour rôle de développer sous divers aspects un contenu identique, c'est-à-dire les divers traits fondamentaux du groupe lui-même.” HALBWACHS, 1950, p 60.

⁶³ “Lembrem-se [Zakhor] dos dias do passado; considerem as gerações há muito passadas. Perguntem aos seus pais, e estes lhes contarão, aos seus líderes, e eles lhes explicarão” (Deuteronômio 32:7). NAMER, Gérard. Postface. In: HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. 1994. Para uma perspectiva que trabalha o holocausto como plano de trabalho pedagógico para a memória, ver TORNER, Carles. *Shoah: une pédagogie de la mémoire*. Les Éditions de l'Atelier. Paris, 2001. Principalmente cap 2.

Tempo Presente parta de premissas em nada estranhas às da *Memória Coletiva* – os resultados de seus estudos apontam para os esquecimentos e conflitos memoriais.

Sim, “a memória colabora para o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”⁶⁴. Mas seu resultado dentro do corpo social não tende necessariamente para a harmonia. A memória não é um objeto esculpido passivamente pelo esquecimento, como uma rocha erodida pela brisa e pelas águas marinhas. Sua forma é resultado de debates, tensões e batalhas, nessa imagem, endossada por Beatriz Sarlo, de um “passado sempre conflituoso”⁶⁵. A superação do funcionalismo, ou, ao menos, de sua crença na tendência à harmonização, foi bem explicitada por Pollak: “não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas”, escreveu o sociólogo, “mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade”⁶⁶.

Hoje, mais do que nunca, tornou-se uma espécie de consenso afirmar que relembrar o passado é elemento crucial para qualquer senso de identidade. Maurice Halbwachs, no entanto, interessado no caráter múltiplo das memórias coletivas, já havia se apercebido que modos diferentes de lembranças criavam uma tendência à fragmentação das identidades. Para ele, a multiplicidade dos grupos era também uma multiplicidade de durações coletivas⁶⁷. Esse *insight*, saudado por Seixas como uma intuição halbwachiana sobre o problema da diversidade, tão caro em nosso mundo contemporâneo, permite-nos pensar o conjunto de memórias coletivas como uma federação de grupos específicos que produzem (ou demandam a produção de) seus passados⁶⁸. Grupos que, por vezes, em episódios de secessão, podem entrar em conflito e protagonizar “verdadeiras batalhas” de memória, como nos ensinou Michael Pollak.

Mas de que maneira Halbwachs perceberia essas batalhas? Se não, vejamos. A memória coletiva, no singular, encamparia todo o espaço de experiências de uma

⁶⁴ POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p 5.

⁶⁵ SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, p 9.

⁶⁶ POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p 2.

⁶⁷ Ver HALBWACHS, 1950, p 78.

⁶⁸ Nas palavras da autora: “Essa fragmentação, essa verdadeira ‘tendência federativa da memória’ delinea justamente um dos fenômenos maiores de nossa atualidade, base de formação das subjetividades, múltiplas e diferenciadas”. SEIXAS, Jacy Alves de. *Halbwachs e a memória-reconstrução do passado*. In: História, São Paulo, 20. 2001 p 107.

geração? Se os grupos sociais são diversos, e com eles os meios de lembrar, precisamos responder francamente pela negativa. Por isso, desde muito cedo, o sociólogo percebeu a instrumentalidade de se utilizar o conceito no plural, reconhecendo a multiplicidade dos quadros sociais da memória. Sendo assim, qualquer processo identitário individual passaria por, pelo menos, um punhado de grupos: família, ambiente educacional, trabalho, religião, etc, determinando uma dezena de olhares – ou “pontos de vista” – sobre a memória coletiva. Seu resultado natural deveria ser (caso acessemos a mesma premissa que Durkheim utilizou para a divisão social do trabalho) a produção da solidariedade social. No entanto, um conflito entre, por exemplo, trabalho e religião, levaria, sob a lógica funcionalista, não apenas a um entrecruzamento de pontos de vista, mas a um sentimento de perda de identidade: esfacelamento de valores cívicos, religiosos, morais, causas enfim relacionadas por Émile Durkheim a certos episódios de suicídio⁶⁹. Trata-se de um ponto realmente não explorado por Maurice Halbwachs. Como já havia apontado Marc Bloch, havia pouco espaço para recriação, ressignificação – e, diríamos nós, para conflitos – dentro dos *Quadros Sociais da Memória*. Pela lógica funcionalista, batalhas de memória não eram mais do que sintomas de uma patologia social tratável, como explicou Durkheim em *A Divisão do Trabalho Social*, através de regulamentações morais e jurídicas sobre o trabalho⁷⁰.

Regrar o mundo do trabalho pela lei e pela moral encontraria uma solução moderna e corporativa derivada – ou reinventada – na longa duração do problema dos costumes: base do rito positivo, do reencontro da coletividade no ancestral divinizado pela performance do *officiant*, cujo princípio e fim era a reparação moral da sociedade. Se o *exemplum* romano aparecia por vezes como um meio de transmissão dos costumes dos ancestrais (*mos maiorum*) – reparados pelo bom uso dos paralelos instrumentalizados pelo *ergon* do orador – poderíamos entender as comemorações modernas como formas de comunicação geracional da memória coletiva? Mais do que simples transmissão, como indicava Marc Bloch, em que medida a comemoração

⁶⁹ Mais especificamente, ao tipo de “suicide anémique”. Ver DURKHEIM, Émile, *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p 288.

⁷⁰ “Une réglementation morale ou juridique exprime donc essentiellement des besoins sociaux que la société seule peut connaître ; elle repose sur un état d'opinion, et toute opinion est chose collective, produit d'une élaboration collective. Pour que l'anomie prenne fin, il faut donc qu'il existe ou qu'il se forme un groupe où se puisse constituer le système de règles qui fait actuellement défaut.” DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Livre I. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967 (1893), p 18.

insinua a reprodução, a subversão ou o consentimento dos valores identitários estabelecidos? Como elas ajudaram, ou ajudam, a nos pensar como nação?

1.3 Comemoração como dever de esquecimento

Nem religião, nem raça, sequer a língua, menos ainda a geografia. O que definiria a nação – ou, diríamos nós, a identidade nacional – era para Ernest Renan algo de uma ordem muito mais sublime. O autor da famosa conferência de 11 de março de 1882, entusiasta da filologia, admitiria que a língua, sim, convidava à união. Mas existe algo bem mais forte do que ela: trata-se da vontade⁷¹. Ora, a raça – qualquer coisa que se faz e se desfaz – não parecia possuir aplicação política. A geografia, por sua vez, forneceria tão somente um substrato, apresentando um campo de luta e de trabalho. As religiões, mesmo elas, não se mostravam mais de impossível convivência dentro de uma mesma unidade política. Para Renan, herdeiro intelectual de Jules Michelet, a nação era uma alma⁷². Como alma, funda-se em um princípio espiritual. Princípio dividido, entre passado e presente, em duas partes: “uma é a posse comum de um rico legado de lembranças; a outra, uma concessão atual, o desejo de viver em conjunto, a vontade de continuar a fazer valer a herança que recebemos indivisível”⁷³. Indivisível, é claro, caso o horizonte ainda seja observado pelas lentes da experiência. “O culto dos ancestrais”, declara sem tardar, “é dentre todos o mais legítimo”⁷⁴. Convocado o “plebiscito de todos os dias”, ainda história e cosmologia uniam-se para que “uma grande agregação de homens, espíritos sadios e corações cálidos, criassem uma *consciência moral* que chamamos de nação”⁷⁵.

Moral, do latim *mores*, plural de *mos*, de onde os antigos romanos derivavam sua *mos maiorum*, significa, em sentido estrito, algo “relativo aos costumes”. Ora, mesmo a ideia de “nação-contrato”, por mais propositalmente contraposta que estivesse ao chamado historicismo romântico alemão – com sua insistência na herança

⁷¹“Il y a dans l’homme quelque chose de supérieur à la langue: c’est la volonté”. RENAN, Ernest. Qu’est-ce qu’une nation? Conférence fait en Sorbonne, le 11 mars 1882. Calman Lévy, 1882, pp 7.

⁷²O jovem Renan escreveu a Michelet: “(...) personne n’occupe dans ma pensée autant de place que vous, personne ne me représente d’une manière plus intime les réflexions qui forment ma nourriture habituelle”. RENAN, Ernest. *Carta a Jules Michelet*. (Paris, 12 de Junho de 1848). In: Correspondance: 1846-1871.. Paris, 1926. Calmann-Lévy Éditeurs, 3, , p 8.

⁷³ RENAN, Idem, p 9.

⁷⁴ RENAN, Idem, Ibidem.

⁷⁵ “Une grande agrégation d’hommes, saine d’esprit et chaude de coeur, crée une conscience morale qui s’appelle une nation. RENAN, Idem, p 10. Grifos meus.

da raça, no território e na língua – não parecia conseguir fugir do problema dos costumes. Ou devemos ignorar que mesmo Renan insinuava uma espécie de religião cívica com base no culto dos ancestrais? Insistir na questão dos costumes para definir as características comuns de um povo não era em nada, é claro, incomum, ainda no século XIX. Alexis de Tocqueville, em suas reflexões sobre a América e os Estados Unidos, já se perguntava: “o que são todos esses hábitos, essas opiniões, esses usos, essas crenças, senão aquilo que eu chamei de costumes?”. Comparando o desenvolvimento do leste e do oeste, sua conclusão não era menos moralista: “são particularmente os costumes, portanto, que fazem os americanos dos Estados Unidos (...) capazes de suportar o império da democracia”. O uso de critérios morais para a definição das características de um povo também era promissor como crítica aos determinismos naturais e geográficos. Como o faria mais tarde e a seu modo Renan, Tocqueville lamentava que na Europa “exageramos a influência que exerce a posição geográfica do país sobre a duração das instituições democráticas. Atribuímos muita importância às leis, muito pouca aos costumes.”⁷⁶

Mas o moderno império dos costumes, enquanto *consciência moral*, não dependeria tão somente da lembrança. Seu critério não era tão sólido, como foi para os antigos, com uma moral superior divinizada nos exemplos de virtude: não, o caminho moderno era cada vez menos fabuloso, e por isso mesmo mais vago, ao menos no que diz respeito aos critérios de unidade nacional. “O progresso dos estudos históricos”, escreveu Renan, “é com frequência um perigo para a nacionalidade”. As investigações historiográficas narravam, descreviam, lembravam a todo instante os pormenores – sem raridade violentos e imorais – da formação política de todas as nações. Por isso, a *consciência moral* de que nos falava Renan envolvia algo mais do que a *commemoratio* dos ancestrais: “a essência de uma nação”, escreveu, “é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido de certas coisas”⁷⁷. Afinal, bem esquecer algumas coisas, ou “mesmo o erro histórico é um fator essencial na criação de uma nação”. Assim podemos entender

⁷⁶ “Qu’est-ce que toutes ces habitudes, ces opinions, ces usages, ces croyances sinon ce que j’appel des moeurs? (...) Ce sont donc particulièrement les moeurs qui rendent les Américains des États-Unis, seuls entre tous les Américains, capables de supporter l’empire de la démocratie. (...) Ainsi, l’on exagère en Europe l’influence qu’exerce la position géographique du pays sur la durée des institutions démocratiques. On attribue trop d’importance aux lois, trop peu aux moeurs”. TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique* I. (deuxième partie). Les classiques des sciences sociales. version numérique par Jean-Marie Tremblay, pp 132-133

⁷⁷ “Or l’essence d’une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien de choses.” RENAN, Idem, p 4.

essa célebre frase: em Renan, aquilo que chamamos de identidade nacional pertence à ordem da memória, sujeita ao esquecimento – ou mesmo a adulteração – de acordo com os princípios morais de sua vontade política. Em outras palavras, a *consciência moral* advoga, quando necessário, por um dever de esquecimento.

A própria noção contemporânea de “identidade”, de uso recorrente desde o mundo do pós-guerra, já foi questionada em seus usos e abusos⁷⁸. Para Richard Handler, o conceito refere-se a três aspectos da experiência humana: primeiro, aos indivíduos, também aos grupos ou coletividades imaginadas de modo individualizado e, por fim, ao relacionamento entre os dois, ou seja, às maneiras pelas quais as pessoas são imaginadas a assimilar elementos identitários coletivos em suas identidades pessoais (de onde podemos deduzir a identidade nacional). Cada cultura, no entanto, tende a lidar com esses problemas a seu próprio modo. Handler, antropólogo ligado à Universidade da Virgínia, cita o exemplo do povo Hopi que, diferentemente dos ocidentais, “não imaginam pensamentos presos no espaço interior de seus crânios”. Ao contrário, esses nativos do sudoeste dos Estados Unidos consideram que os “pensamentos humanos agem rotineiramente como uma força no mundo exterior”. Se um Hopi prestar atenção a uma queda d’água, um arbusto ou um milharal, ele vai naturalmente supor que seu pensamento – ou ele mesmo – navega dentro desses espaços, de seus olhos à água, de sua mente ao pé de milho. Definir o ser pelo fluxo de consciência significa, em outras palavras, que em certas culturas a individualidade não é definida em termos de barreiras físicas ou corporais⁷⁹. Em outro exemplo, Handler chega a mencionar os balineses descritos por Geertz, para quem os detalhes idiossincráticos de uma biografia, ao menos na acepção ocidental, não seriam compreensíveis. Afinal, dentre eles, não existe a ideia de um sentido essencial, contínuo do nascimento à morte, para a personalidade de um indivíduo.

Mesmo a Europa do início do século XIX, como vimos, era estranha ao conceito de identidade presente nos estudos sociais pós-halbwachianos. Handler propõe demonstrar isso através da obra de Jane Austen: todos os seis romances da autora começam por uma narração extensa das conexões familiares dos personagens,

⁷⁸ Aqui, sigo: HANDLER, Richard. Is “Identity” a Useful Cross-Cultural Concept?. In: GILLIS, John. R. (org). *Commemorations: the politics os national identity*. Princeton University Press. New Jersey. 1994.

⁷⁹ “(...) unlike Westerners, who imagined their thoughts to be enclosed in an inner space contained within their skulls, the Hopi (southwestern United States) consider that human thought acts routinely as a force in the outer world (...)“A Hopi would naturally suppose that his thought (or he himself) trafficts with the (...) corn plant (...) that he is thinking about”. Idem, p 31

de onde deriva, a seguir, a relação entre senhores e servos. Na ausência do conceito de identidade, as características morais dos personagens, seus trejeitos e idiossincrasias, eram definidas a partir do relacionamento com outros seres humanos⁸⁰. Em Tocqueville, no que diz respeito à constituição “identitária” do povo norte-americano, observamos uma certa dualidade – senão mesmo um diálogo ou uma contradição – entre os costumes (*mœurs*) historicamente construídos e a imagem do “coração humano” (*cœur humain*), de caráter aparentemente universal e natural⁸¹.

Não é a toa que, em Ernest Renan, a nação era ainda um projeto. Criado por uma consciência moral, pelo anseio de viver junto, o futuro era exposto por uma vontade política, alicerçada no ideal do progresso, e defendido pelas armas da retórica deliberativa em um plebiscito-de-todos-os-dias. Hoje, os conceitos de identidade – e, por extensão, de identidade nacional – teriam se tornado evidências? Ainda uma vez, a ordem do tempo parecia sentenciar sua justiça! Clara e distinta, a identidade nacional por vezes parece o resultado de um equilíbrio entre a memória coletiva, tal como descrita por Maurice Halbwachs, e a amnésia coletiva, de que nos falou Benedict Anderson⁸². De todo modo, temos um resultado que foi também uma invenção: a passagem entre simples costumes em comum a uma nacionalidade compartilhada exigiu o reagrupamento de toda uma sorte de experiências, tarefa que só se tornou possível através de um investimento do Estado e de grupos da sociedade civil organizada em políticas públicas de memória e de esquecimento. Pois, se uma nação – mais do que um território, uma língua, uma religião, um regime – “é uma memória”, como afirmou Pascal Ory, deveríamos acrescentar que ela também parece ser um conjunto de diversos esquecimentos⁸³.

⁸⁰ HANDLER, op cit, p 35-36.

⁸¹ Cito duas passagens: “(...) tous les procédés qui se découvrent, tous les besoins qui viennent à naître, tous les désirs qui demandent à se satisfaire, sont des progrès vers le nivellement universel. Le goût du luxe, l’amour de la guerre, l’empire de la mode, les passions les plus superficielles du cœur humain comme les plus profondes, semblent travailler de concert à appauvrir les riches et à enrichir les pauvres. TOCQUEVILLE, op cit, Introduction. E, a seguir: “Il y a en effet une passion mâle et légitime pour l’égalité qui excite les hommes à vouloir être tous forts et estimés. Cette passion tend à élever les petits au rang des grands; mais il se rencontre aussi dans le cœur humain un goût dépravé pour l’égalité, qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau, et qui réduit les hommes à préférer l’égalité dans la servitude à l’inégalité dans la liberté.” Idem, p 49. Grifos meus.

⁸² ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ver. Ed. New York. Verso. 1991. Principalmente capítulo 11.

⁸³ ORY, Pascal. 1992, p 8. “(...) il apparaît clairement que plus encore qu’un territoire, une langue, une religion, ou un régime, une nation, c’est une mémoire”.

1.4 Era das comemorações 1.0

No final do século XIX, a onda dos centenários banhou praias dos dois lados do Atlântico. Na América do Norte, em 1876, comemorou-se a declaração da independência. Na França, em 1889, foi a vez do centenário da revolução francesa. Seguiram-se os festejos do descobrimento da América, em 1892 e, depois, as do próprio século, já no ano de 1900. Essa onda, na verdade, ganhou aspecto de um verdadeiro *tsunami*: nem a longínqua Austrália, sequer um país independente, deixou de comemorar, em 1888, o aniversário de sua colonização.

Em Portugal, ainda em 1880, assistimos à celebração, promovida por uma comissão de imprensa, do tricentenário de Camões. Naquele ano, Teófilo Braga incitava o clamor popular nas páginas do *Commercio de Portugal* enquanto que Luciano Cordeiro, através da Sociedade de Geografia de Lisboa, planejava os festejos⁸⁴. Tendo em mãos o *Cathécisme positiviste* – que seria traduzido para o português por Miguel Lemos um pouco mais tarde, em 1888 – os intelectuais lusitanos entendiam que atualizar a densidade mneumônica, definindo explicitamente o que se deve lembrar e implicitamente o que se deve esquecer, era afinar o espírito nacional com o “progresso da humanidade”⁸⁵. Sua via era didática e já tinha sido expressa pelo mestre: “*moralizer la puissance matérielle à laquelle le monde réel est nécessairement soumis*”⁸⁶. Com a doutrina em seus braços, os mais notórios discípulos de Augusto Comte conspiravam para “atravessar a história e imprimir com convicção o título de Grande na frente dos que fizeram por merecê-lo”⁸⁷.

Como *officiant* do culto positivo, o intelectual, por meio da imprensa ou de comissões extraordinárias, encarnaria os ancestrais da nação, evocaria seus símbolos, seus valores morais, definindo a identidade e apresentando-a às novas gerações a partir do caráter dos grandes homens da história nacional? Afinal, “Sempre que uma força estranha e desconhecida agitar e suspender a nacionalidade Portuguesa”,

⁸⁴ Conferir: JOÃO, Maria Isabel, *op cit*, p 3.

⁸⁵ Sobre o progresso relacionado às comemorações, ver: O Positivismo. Revista de Philosophia, II vol., Porto, Livraria Universal, 1880, p. 517. *apud* JOÃO, *op cit*, p 11.

⁸⁶ “(...) *moralizer la puissance matérielle à laquelle le monde réel est nécessairement soumis.*” COMTE, Auguste. *Sommaire exposition de la religion universelle en treize entretiens sistemáticos entre une Femme et um Prêtre de l’humanité*. Paris. Place de l’Estrapé. 1891 (edição original de 1845), p 21. Cartilha básica da religião da humanidade, esse texto define datas comemorativas e as associa aos grandes homens da história. É apresentado na forma de um diálogo entre um padre e uma mulher, os dois “poderes moderadores” da sociedade.

⁸⁷ LAFFITTE, Pierre. *Les grands types d’humanité*. Appréciation systématique des principaux agents de l’évolution humaine. Paris, E. Leroux, 1875, p 70.

escreveu Joaquim Nabuco sobre Camões, “a atração virá do teo genio, satellite que se desprendeo della, e que resplandece como a lua no firmamento da terra, para agitar e revolver os oceanos”⁸⁸.

1.5 Dos homens célebres aos grandes homens

Em novembro de 1783, com o fim da Guerra de Independência, o general Washington escreve seu *farewell to the Nation*. Sem aceitar soldo algum durante os oito anos de serviços ao exército, tendo gasto sua própria fortuna no esforço revolucionário, o comandante continental entrega o posto ao primeiro sinal de paz. No ano anterior, ele já havia, “com uma mistura de grande surpresa e assombro”, lido, recusado e prometido repreender com severidade qualquer insinuação a respeito de sua permanência no poder. Sim, haviam aqueles que, dentre as fileiras do próprio exército, sonhavam em vê-lo rei!⁸⁹

Mas a imagem do bom homem aposentado, senhor de Mont-Vernon, a lavar os campos e escrever cartas à sombra de sua figueira, não apenas afastaria da hagiografia civil georgiana qualquer cor tirânica, como também tornaria Washington – pai fundador da nação – exemplo de democracia. Ou acaso antes de se tornar o primeiro presidente, ele já não havia sido eleito o primeiro Cincinnatus do novo mundo?⁹⁰ Mesmo à revelia, sem sequer ter estado em nenhuma reunião antes disso, ele foi feito presidente da recém instituída Ordem de Cincinnatus. Logo, dentro da cosmologia republicana e através de uma verdadeira tradição biográfica, ele deveria

⁸⁸ NABUCO, Joaquim. Camões. *Discurso pronunciado á 10 de junho de 1880*. Rio de Janeiro. G. Leuzinger & Filhos. 1880, p 29.

⁸⁹ “(...) acredito que podemos logo dizer que existem fortes argumentos para admitirmos o título de rei (...)”. GUIZOT, *Vie de Washington*. Correspondence et écrits de Washington pub. D’après l’édition américaine et précédés d’une introduction. Paris: Charles Gosselin, 1870. p179. A correspondência entre George Washington e o Col. Nichola, na qual o coronel propõe o reinado ao general, foi publicada já por John Marshal em sua obra escrita entre 1804 e 1807. Ela é referência unânime em toda a hagiografia civil georgiana. Ver MARSHALL, John. *Vie de George Washington général en chef des armées américaines, durant la guerre de l’indépendance, et président des États-Unis d’Amérique*. Paris: Dentu, 1807. Vol 5, p 8. SAWYER, Joseph Dillaway. *George Washington: 1732-1799*. Bicentennial ed. Boston: Thomas W. Best, 1927, v 2, p 86-87. WILSON, Woodrow. *George Washington fondateur des États-Unis*. Paris: Payot, 1927 (1893).

⁹⁰ “Por testemunhar respeito à memória desse célebre romano que”, escreveu seu primeiro biógrafo, “retirando-se do comando de seus exércitos, entregou-se aos trabalhos da agricultura”, a nata do oficialato revolucionário – sob a liderança do general Knox – fundou a Sociedade de Cincinnatus MARSHALL, John, op cit, p 13-14. Sobre Cincinnatus, a fonte clássica é LIVIUS, Titus. *Histoire romaine de Tite Live*. Paris. Panckoucke, 1830-1833. Ver principalmente Vol I: I:30 e Vol II: III:20-29.

se tornar, aos olhos de muitos, a personificação do sistema político norte-americano⁹¹. O culto dos *founding fathers* é particularmente importante na história das comemorações norte-americanas. George Washington, como escreveu Lyn Spillman, foi “consistentemente reverenciado como herói nacional desde a década de 1780.” “Retratos, celebração de aniversários, capelas, relíquias, livros, artigos” eram tão comuns que, como dizia-se à época, o primeiro presidente americano “não era um homem, mas um Deus.”⁹²

E o que fazer com um Deus, senão reservar-lhe espaço de adoração em solo sagrado? Não deveria ser necessário insistir nos laços entre os pais fundadores e a França. “Pergunte ao habitante de qualquer nação em qual país da terra ele gostaria de viver”, refletiu Thomas Jefferson, e ele responderá, certamente, em sua própria – mas “qual seria a sua *secunda opção*? A França”⁹³. Em 2 de Abril de 1791, na sequência da morte do Conde de Mirabeau, a Assembleia Nacional Constituinte decretou que a Igreja de Sainte Geneviève, patrono de Paris, fosse convertida em um Panteão de divindades civis. Os primeiros corpos a chegar foram de santos seculares como Voltaire e Rousseau, cujos restos mortais cruzaram o pórtico sob o qual hoje se pode ler a inscrição “aos grandes homens o reconhecimento da pátria”⁹⁴.

“Chamo de grandes homens”, escreveu Voltaire em carta a Thiériot, “todos aqueles que se destacaram no útil e no agradável”⁹⁵. Na França, ainda em 1758, a academia já tinha mesmo decidido trocar o curso de eloquência pelo curso de elogio dos homens célebres da nação, fato que, segundo Jean-Claude Bonnet, lavrou “a ata de nascimento oficial do culto dos grandes homens”⁹⁶. Pouco mais tarde, Marat anotaria em diário um esboço de sua própria tipologia: entre os ilustres, registrou os papéis do filósofo, do legislador, do orador, do guerreiro, do negociante e do

⁹¹ Sobre Washington não ter participado das reuniões da sociedade antes de sua nomeação para presidir-lá, ver FREEMAN, Douglas Southall. *George Washington, a Biography*. Volume Five: Victory with the help of France. New York. Charles Scribner's Sons. 1952, p 453.

⁹² SPILLMAN, Lyn. *Nation and commemoration*. Creating national identities in the United States and Australia. Cambridge University Press. New York. 1997, p 23.

⁹³ “Ask the travelled inhabitant of any nation, in what country on earth would you rather live?—Certainly, in my own, where all my friends, my relations, and the earliest and sweetest affections and recollections of my life. Which would be your second choice? France.” JEFFERSON, Thomas. *The Writings of Thomas Jefferson, 1892*, ed. Paul L. Ford, vol. 1, p. 149

⁹⁴ Sobre o Panthéon, ver OZOUF, Mona. *Le Panthéon: l'École Normale des morts*. In: Nora, Pierre. *Lieux de mémoire*. Vol 1. La République. Paris. Gallimard. 1984. pp 139-166. E também BONNET, Jean-Claude. *Naissance du Panthéon*. Paris. Fayard. 1998.

⁹⁵ “J'appelle grands hommes”, resumirá Voltaire, “tous ceux qui ont excellé dans l'utile ou dans l'agréable”. VOLTAIRE, *Lettre à Thiériot*. Juillet 1735. *apud* HARTOG, François. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris. Galaade Éditions. 2005, p 158.

⁹⁶ BONNET, *op cit*, p 10.

magistrado⁹⁷. Mas esse culto não foi revelado dos céus. Ele é terreno, secular e sua genealogia poderia ser traçada pelo menos até os primeiros séculos de nossa era, através da obra de Plutarco; mesmo que a “natureza” dos homens comemorados tenha se modificado substancialmente desde então.

Plutarco escrevera vidas. Seu projeto de biografias *paralelas*, um romano na sequência de um grego, ao lado de suas *Obras Morais*, compunha um corpus único na antiguidade⁹⁸. Não, as *Vidas* plutarquianas não eram exatamente história, mas uma espécie de filosofia moral aplicada, “porque a narração dos fatos atira no espectador a vontade de agir”. Elas funcionavam como uma pintura, ou talvez uma escultura, de todo modo compondo “o retrato de uma alma”⁹⁹. Retrato que deveria ser fiel, captando a condição humana através de seu sempre peculiar conjunto de elementos nobres e imperfeitos, lembrando, com Platão, que “as grandes naturezas são capazes de grandes vícios e de grandes virtudes”.

Nem toda palavra presente nas *Vidas* era, no entanto, traçada pela natureza humana. A *Fortuna*, o imponderável divinizado, mostrava-se uma protagonista inevitável, necessária e ativa. Como bem resumiu François Hartog, as biografias plutarquianas se interessam muito particularmente “pelas estratégias face à Fortuna”; afinal, “quem se opõe a ela, quem a acompanha e quem por ela é abandonado?”¹⁰⁰ A beleza moral acaba se tornando o resultado indireto da vontade dos homens ilustres: são as suas respostas face ao imponderável que determinam o tipo de caráter que vai imortalizá-los. Seguindo esse raciocínio, ainda estamos no terreno da moral, mas também no do político – com seu habitual cadinho de anedotas, conselhos, frases de efeito, as *Vidas Paralelas* tornam-se um tipo particular de *dieta*, uma espécie de coleção de exemplos que, a seu tempo, ajudaram a formular uma memória comum grego-romana. Uma memória e uma moral? Mesmo que sua atenção à *bios* faça da tarefa de classificar Plutarco como historiador uma empresa tanto difícil, em nada impediu Adriana Zangara de ver no biógrafo do mundo antigo a expressão máxima da *historia magistra vitae*. Atrair a atenção dos leitores por meio da emoção causada pelas imagens, exemplos e paralelos dos e entre os nomes ilustres do passado, realizar

⁹⁷ Citado por OZOUF, Mona. 1984, pp 149-166.

⁹⁸ Sobre Plutarco, tomo por guia HARTOG, 2005, principalmente pp 127-160.

⁹⁹ Respectivamente: “la narration des faits (historia tou ergou) entraîne chez le spectateur la volonté d’agir”. PÉRICLES, 1,2;2,4. A seguir: “Écrire une vie, c’est faire “le portrait d’une âme”. CATÃO, o Jovem, 24, 1. *apud* HARTOG, 2005, p 133. Ver notas 15 e 17 pp 301.

¹⁰⁰ HARTOG, 2005, p 137.

o julgamento implícito de seus vícios e de suas virtudes e erigir um edifício moral comum a gregos e romanos – não era esse o seu trabalho?¹⁰¹

O objetivo das *Vidas* não era tão somente falar do passado, mas aconselhar, fazer refletir sobre os costumes e corrigi-los quando necessário. Ao lado das *Obras Morais* do mesmo autor, as biografias plutarquianas foram especialmente valorizadas no final da Idade Média. Plutarco era lembrado como o preceptor de Trajano, conquistador da Dácia, e seus escritos formularam a base de um sem número de cartilhas pedagógicas conhecidas hoje como espelhos dos príncipes. Ainda no século XIII, o monge bizantino Maxime Planude já tinha transcrito, glosado e divulgado a obra de Plutarco¹⁰². Sua redescoberta no ocidente deu-se durante o pontificado de Avignon, quando, em 1373, Simone Atumano realizou a primeira tradução latina do tratado *Do controle da cólera*, texto que vinte anos depois seria reescrito em um latim mais pomposo por Coluccio Salutati. Para Erasmo, “se Sócrates trouxe a filosofia do céu para a terra, Plutarco é aquele que a introduziu no coração das casas até o quarto de dormir”¹⁰³. Afinal, essas cartilhas morais – como escreveu Jacques Amyot em sua tradução das *Obras* dedicada a Charles IX – “tendem a conduzir ao mesmo fim que os livros dos santos”. Uma leitura cristã de Plutarco não era apenas improvável, mas lógica: há muito que a vida dos homens canonizados tornou-se exemplo – segui-los era o caminho da virtude¹⁰⁴.

Talvez o melhor caso dos usos de Plutarco durante a primeira modernidade venha da obra de Michel de Montaigne. Nascido em uma rica família de comerciantes de Bordeaux, ele seria educado e alfabetizado segundo os preceitos humanistas caros às elites renascentistas europeias. Seu pai, Pierre Eyquem, fez questão que aprendesse o latim como primeira língua: “quanto a mim”, escreveu Montaigne em um de seus *Ensaio*s, “eu tinha seis anos antes de compreender o francês mais que o perigordin ou o árabe; e, sem método, sem livro, sem gramática ou preceito, sem chicote e sem lágrimas, tinha aprendido o latim”¹⁰⁵. A educação clássica rendeu-lhe não apenas um

¹⁰¹ ZANGARA, Adriana. *Voir l'histoire*. Théories anciennes du récit historique. Paris: EHESS, 2007, p 13.

¹⁰² HARTOG, 2005, p 146.

¹⁰³ Idem, p 147.

¹⁰⁴ Hartog percebe uma leitura cristã de Plutarco em Racine, lida a partir das anotações escritas às margens de seu exemplar das *Vidas*: “as notas mais precisas vem propor uma leitura-tradução cristã de uma frase ou uma expressão: é assim que *tuchê* (Fortuna), *daimôn* (demônio) ou *pronoia* (clarividência) podem, em todo caso, serem glosados em “Providência”. HARTOG, 2005, p 156.

¹⁰⁵ MONTAIGNE, Os Ensaio

profundo apreço pelos antigos, como também a vocação aos estudos humanistas. Parafraçando e respondendo à famosa imagem de Bérnard de Chartres – “somos como anões apoiados nos ombros de gigantes” – Montaigne diria que “é preciso ter costados bem firmes para decidir andar ombro a ombro com essas pessoas”¹⁰⁶. E que largas costas não foram cultivadas desde a infância a suportar a carga do latim! Especialmente dado à leitura dos moralistas romanos, chegou a admitir que não havia travado relações “com nenhum outro livro sólido, a não ser Plutarco e Sêneca, em que me abasteço como as Danaides”¹⁰⁷. Seus ensaios, aliás, formariam um corpus “construído com os despojos” desses dois autores¹⁰⁸.

Entre Sêneca e Plutarco, entretanto, o mais estimado era com certeza o último: o “nosso Plutarco”, como ele com frequência o chama, era o seu homem. Para Montaigne, “Plutarco é um filósofo que nos ensina a virtude”¹⁰⁹. “De todos os autores que conheço”, o autor das *Vidas* seria “aquele que melhor misturou a arte e a natureza, o julgamento e a erudição”. Esse “tão perfeito juiz das ações humanas”¹¹⁰! E como julgar os feitos dos homens, senão conhecendo suas histórias e frequentando, por meio delas, as “grandes almas dos melhores séculos”¹¹¹? Mas a riqueza do trabalho de Plutarco era vista pelo autor dos *Ensaio*s não tanto como conclusão, porém mais como ferramenta – útil e agradável – que nos convida a continuar seu trabalho de embelezamento moral do mundo. “Há em Plutarco”, escreveu Montaigne, “muitos discursos extensos digníssimos de serem conhecidos”, porém existem também “mil outros que ele simplesmente aflorou: sinaliza só com o dedo por onde

¹⁰⁶ MONTAIGNE, Os Ensaio, Livro I, Cap XXV. Sobre a educação das crianças, p 86. ‘Nous sommes comme de nains juchés sur des épaules de géant’ é expressão atribuída a Bernard de Chartres, porém fixada por Jean de Salisbury em seu *Le Metalogicon*; présentation et traduction par François Lejeune, Laval, Presses de l’université de Laval. Paris, 2009 (1159) (III, 4). No original: “Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimus et extollimur magnitudine gigantea”. Na tradução francesa de Dumez Hervé: “ Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains juchés sur les épaules de géants, de sorte que nous pouvons voir plus de choses qu’eux, et des choses plus éloignées qu’ils ne le pouvaient, non pas que nous jouissions d’une acuité particulière, ou par notre propre taille, mais parce que nous sommes portés vers le haut et exhaussés par leur taille gigantesque “. HERVÉ, Dumez. "Sur les épaules des géants Quasi nanos, gigantium humeris insidentes...)", *Le Libellio d'Aegis*, volume 5, 2009, n° 2, été, pp. 1-3 Diversos autores da primeira modernidade a utilizaram, glosaram, imitaram e parafraçaram. Sobre essa questão, ver também: CIBOIS, Philippe, « Sur les épaules des géants », *La question du latin*, 25 novembre 2012. Disponível em <http://enseignement-latin.hypotheses.org/6359>, acesso em 18/10/2013.

¹⁰⁷ Idem. *Ibidem*.

¹⁰⁸ MONTAIGNE, Os Ensaio. Livro II, Cap XXXII. Defesa de Sêneca e Plutarco, p 284.

¹⁰⁹ MONTAIGNE, op cit, p 280.

¹¹⁰ Respectivamente, MONTAIGNE, op cit, Livro III, Sobre os coxos, pp 467 e Livro II, Sobre a embriaguez, pp 223.

¹¹¹ MONTAIGNE, op cit, Livro I, Sobre a educação das crianças, p 100.

iremos, se isso nos agrada, e por vezes se contenta em dar apenas um toque no ponto mais vivo de um assunto”. Diante da brevidade, marca do estilo plutarquiano, “precisamos arrancá-los dali e pô-los na vitrine”¹¹².

Tomar para si uma menção casual, uma passagem que sentiu tão somente um leve toque da autoridade do artista, e colocá-la em evidência – aqui temos um procedimento caro à constituição das memórias exemplares. Um exemplo, como interpretou Jean Starobinski, é a “figura que, colocado à parte (*ex-emplum*), mas chamando à imitação e à generalização, pode confortar o indivíduo dentro de sua singularidade virtuosa”. Mais do que isso, ele torna-se um instrumento criador de identidades: “fazendo esforço para manter em estado de semelhança face àqueles que fizeram os milagres da constância”, conclui Starobinski, “ele se exercerá e se tornará idêntico a si mesmo”¹¹³.

Figura que obtém sucesso em unir passado e futuro, a escolha de um exemplo a ser conjurado é tarefa medida e levada a cabo, é claro, pelos interesses dos dias de hoje: como escreveu Louis Marin, a arte do historiador à la Plutarco consistiria em saber “deslocar o epidíctico dentro do narrativo” – ou trazer o útil ao presente, no sentido da retórica demonstrativa¹¹⁴. Encontrar elementos proveitosos no passado era a tarefa primordial da erudição. Seu corolário era o estabelecimento de paralelos, não mais entre gregos e romanos, mas entre antigos e modernos.

A prática de erigir paralelos entre vidas ilustres começará entretanto a ser questionada, ao menos na Europa, após 1680. Os reis absolutos, os mais dignos candidatos a terem suas vidas cantadas e comparadas, não poderiam por sua própria natureza possuir exemplos. Louis XIV, para Charles Perrault, transformou-se dentre todos os reis, sejam os de hoje sejam os do passado, no “mais perfeito modelo”¹¹⁵. A impossibilidade de paralelismos exemplares foi acompanhada pela elevação de uma nova categoria, a qual viria a substituir em certos contextos os homens ilustres ou mesmo os heróis. “O grande homem”, ou o homem que encarna o espírito de seu tempo, não precisaria mais sair nem de Plutarco, nem da antiguidade, sequer do passado recente: ele pode ser um contemporâneo.

Categoria política voltada para o presente, os grandes homens ainda insistiam, outrossim, em marchar no ritmo da moral. Gabriel Bonnot, abade de Mably, fez

¹¹² Idem, p 101.

¹¹³ STAROBINSKI, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris. Gallimard, 1982, p 29.

¹¹⁴ MARIN, Louis. *Le Portrait du Roi*. Paris, Minuit, 1981, p 46-51. *apud* HARTOG, 2005, p 152.

¹¹⁵ PERRAULT, Charles, *Le Siècle de Louis le Grand*, 1687. *apud* HARTOG, 2005, p 156.

questão de ressaltar em seus ensinamentos ao príncipe de Parma que a história ainda deveria “ser uma escola de moral e de política”¹¹⁶. Mably, em outra ocasião, já nos falou muito de Plutarco, “modelo perfeito quando a questão é escrever a vida de um homem ilustre”¹¹⁷. Ele continuava sendo o nosso homem, mesmo que o útil e o agradável do *topos* antigo, junto a seus exemplos, estivessem desestabilizados por uma nova relação com o tempo que reconhecia a aceleração e valorizava o presente em nome de projetos de futuro. A força moral das biografias plutarquianas, como critério da perfectibilidade, mantinha-se viva no coração das casas e no quarto de dormir.

Tão tarde quanto em 1847, João Manuel Pereira da Silva rendia suas referências a Plutarco. Sua sequência de biografias de brasileiros ilustres teve como título original, justamente, *O Plutarco brasileiro*. A crítica literária nacional não tardou por defender seu projeto, por mais que tenha sido considerado por muitos deveras ambicioso: “os costumes, os fatos históricos, a cronologia, as idéias morais e filosóficas da época, a influência dos homens célebres, tudo isso Plutarco estudou sobre (...)”¹¹⁸ Na França de Volney e Acher, dentre muitos outros interessados na educação infantil – nessa dimensão privada da utilidade dos exemplos – não cansavam de reafirmar o programa da *história mestra da vida*, mesmo que, no caso do autor das *Lições de história*, ela pudesse ser desvirtuada a partir do mal uso dos paralelos. Afinal, a imitação, quando baseada em comparações viciosas, teria tornado possível o terror. Retirar a moral da história ainda estava, para muitos, fora de cogitação¹¹⁹.

Entre os dias 5 e 22 de maio de 1840, Thomas Carlyle, historiador escocês, realiza meia dúzia de conferências dedicadas, uma a uma, às seis categorias de grandes homens que ele havia classificado: o herói como divindade, como profeta, como poeta, como sacerdote, como homem de letras e, ao final, como rei ou revolucionário¹²⁰. Sua visão sobre o herói (sinônimo, para ele, de *Great Men*), estava

¹¹⁶ MABLY, Gabriel Bonnot de. *De l'étude de l'histoire*. Paris. Fayard. 1988, pp 12-13.

¹¹⁷ “Je vous parlerai plus affirmativement de Plutarque, qui est un modèle parfait quand il n'est que question que d'écrire la vie d'un homme illustre”. MABLY, Gabriel Bonnot Abbé de. *De la manière de écrire l'histoire*. Alexandre Jombert Jeune. Paris. 1786, p 14.

¹¹⁸ *Gazeta Oficial do Brasil*. 18/1/1847. Citada por Pereira da Silva. Ver ENDERS, Armelle. “O Plutarco Brasileiro”: A Produção dos Vultos Nacionais no Segundo Reinado. In: Estudos Históricos. 2000. 25, p 46, nota 8 p 60.

¹¹⁹ VOLNEY, C.F. *Leçons d'histoire*. Gaulmier. Paris. Garnier. 1980, p 71-115. *apud* HARTOG, 2005, p 163.

¹²⁰ CARLYLE, Thomas. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. Reprint of the Sterling Edition. Echo Library. 2007.

intrinsecamente relacionada à história, ou, melhor dizendo, à “História Universal”, a história “do que o homem alcançou neste mundo”, que é, no fundo, “a História do Grande Homem que aqui trabalhou”. Sem o grande homem, pois, não temos história universal – sem seus pensamentos, seus sentimentos, não haveriam feitos ou eventos a serem lembrados.¹²¹

Dentre todos os seis tipos de grandes homens descritos e comentados por Carlyle, o último deles, o herói como rei, tem sua importância ressaltada. Ele é o “comandante entre os homens”, e por isso pode ser reconhecido como “o mais importante dos grandes homens”. Categoria final de herói, o líder é “praticamente o sumário de todas as várias figuras do heroísmo”¹²². Ele é poeta, sacerdote, homem de letras e possui em si algo de divino. Polêmico em seu tempo? O historiador certamente sabia disso, pois “coisas muito lamentáveis, escritas cerca de cem anos atrás ou mais, sobre o ‘Direito divino dos Reis’, adornam hoje, sem leitores, as bibliotecas públicas deste país”. Não era, aliás, a esse tipo de argumento que Carlyle se referia. Pois escolher um homem, descançar um pedaço redondo de metal em sua cabeça, chamá-lo de rei – nada disso vai conjurar a virtude divina! Sua postura, apesar de religiosa, era tanto mais secular. “Existe um Deus neste mundo, e o consentimento divino (...) olha por toda regra e obediência dos atos morais do homem”. “Não existe ato mais moral entre os homens” – conclui Carlyle ecoando o *De Officiis* de Cícero – “do que a regra e a obediência.” Dessa maneira, o “verdadeiro rei, como guia do prático, sempre guarda algo de Pontífice, de guia espiritual, do qual se levanta toda prática”¹²³. Enquanto os heróis míticos e os antigos profetas eram registros de uma

¹²¹ Respectivamente: “For, as I take it, Universal History, the history of what man has accomplished in this world, is at bottom the History of the Great Men who have worked here.” E a seguir: “The thoughts they had were the parents of the actions they did.” CARLYLE, Thomas. *op cit*, *Lecture I. The Hero as Divinity. Odin. Paganism: Scandinavian Mythology*.

¹²² “The Commander over Men; he to whose will our wills are to be subordinated, and loyally surrender themselves, and find their welfare in doing so, may be reckoned the most important of Great Men. He is practically the summary for us of *all* the various figures of Heroism; Priest, Teacher”. Idem. *Lecture VI. The Hero As King. Cromwell, Napoleon: Modern Revolutionism*.

¹²³ Respectivamente: “Much sorry stuff, written some hundred years ago or more, about the “Divine right of Kings,” moulders unread now in the Public Libraries of this country.” (...) “To assert that in whatever man you chose to lay hold of (by this or the other plan of clutching at him); and claps a round piece of metal on the head of, and called King,—there straightway came to reside a divine virtue, so that he became a kind of god, and a Divinity inspired him with faculty and right to rule over you to all lengths: this,—what can we do with this but leave it to rot silently in the Public Libraries?” (...) “There is a God in this world; and a God’s-sanction, or else the violation of such, does look out from all ruling and obedience, from all moral acts of men. There is no act more moral between men than that of rule and obedience.” (...) “The true King, as guide of the practical, has ever something of the Pontiff in him,—guide of the spiritual, from which all practice has its rise. This too is a true saying, That the King is head of the Church.—But we will leave the Polemic stuff of a dead century to lie quiet on its bookshelves”. Idem. *Lecture VI. The Hero As King. Cromwell, Napoleon: Modern Revolutionism*.

era longínqua, o grande homem de Carlyle, saudado pelo canto dos poetas e homens de letras, guiava seus comandados em direção ao futuro. Ponta-de-lança da aceleração do tempo, essa expressão já tinha encontrado, alguns anos antes, é verdade, debate diverso do outro lado do Canal.

Em 1828, a imagem dos grandes homens tomava forma na segunda lição do curso de história da filosofia ministrado por Victor Cousin. Inspirado pelo idealismo hegeliano, Cousin acreditava que a condição histórica de um povo repousava na síntese de todos os elementos que compõe sua “vida interior”: “em sua língua, em sua religião, em seus costumes (*moeurs*), em suas artes, em suas leis, em sua filosofia”¹²⁴. Essa síntese era também uma representação de si mesma: a “ideia”, diria Cousin, manifesta a existência histórica de um povo. Assim como carrega as marcas da “unidade do espírito”, sua expressão material individualiza-se em um personagem específico. O grande homem de Cousin não existe sem uma dupla condição: ser perpassado pelo “espírito geral de seu povo” e, ao mesmo tempo, expressar esse espírito de uma forma profundamente individual. Hegel já havia ensinado que a relação entre o geral e o particular – entre o desenvolvimento da ideia e a ação individual – seria moderada pela “astúcia da razão”¹²⁵. O grande homem entra em cena acreditando ser o autor e o ator de si mesmo, mas, como espécie de encarnação da ideia, ele não é mais do que a manifestação de uma determinada etapa de desenvolvimento do espírito.

Fazem a história, por certo, mas a vontade dos grandes homens não pode, na leitura de Cousin, ser fixada como única dimensão da agência. Ora, “o grande homem” lido no *Cours* “não é uma criatura arbitrária que poderia ser ou não ser: é o representante mais ou menos realizado que todo grande povo suscita”. Nessa leitura oitocentista, não são mais as consequências morais das estratégias maquinadas diante do imponderável que determinam, portanto, o caráter do personagem ilustre. É a unidade da diversidade do espírito (a síntese de uma “vida interior”) que manifesta e determina o desenvolvimento de um povo, entendido como uma ideia, a qual o grande homem representa. A beleza moral, é claro, continua presente, embora não deva obediência ao Deus cristão, mas à razão divinizada. Presos ainda ao mundo sublunar

¹²⁴ “(...) un peuple n'est un véritable peuple qu'à la condition d'exprimer une idée qui, passant dans tous les éléments dont se compose la vie intérieure de ce peuple, dans sa langue, dans sa religion, dans ses moeurs, dans ses arts, dans ses lois, dans sa philosophie, lui donne une physionomie particulière.” COUSIN, Victor. *Introduction a l'histoire de la philosophie*. Paris. Imp. Pillet Fils Ainé. Librairie Académique. 1872, p 202.

¹²⁵ HEGEL, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Tradução francesa. Paris. Vrin, 1963, p 37.

dos costumes, ao “sentimento da necessidade” – a consciência de que o universo é um sistema racional, “ou seja, a evidência de sua missão” – escapa aos grandes homens. Eles parecem compreendê-lo senão confusamente, como se fizessem a história, soubessem disso, mas, no fundo, fossem peças articuladas em um grande tabuleiro pelos artifícios da razão¹²⁶. São bobos, como seriam, para Durkheim, aqueles que julgassem encarná-los em um rito positivo!

Ainda assim, esses personagens formavam, como o fariam mais tarde para Carlyle, todo o conjunto de experiências que temos a relatar: “dai-me a série dos grandes homens, todos os grandes homens conhecidos, e eu vos farei a história do gênero humano”¹²⁷. Hegel, em 1806, refletiu sobre sua visão de Napoleão em uma Iena ocupada: “eu vi o Imperador – *essa alma do mundo* – sair da cidade (...). É efetivamente uma sensação maravilhosa ver tal indivíduo que, concentrado em um ponto, sob a cela do cavalo, estende-se sobre o mundo e o domina”¹²⁸. Pouco importa se ele o sabe, pois, no instante em que passava pelos olhos de Hegel, o grande homem era imagem do Absoluto.

Para além da grandiloquência do vocabulário hegeliano compartilhado pelo ecletismo de Cousin, a contribuição do *Cours* para o debate sobre os grandes homens é clara. Ela marca uma ruptura, uma passagem entre o *topos* antigo, plutarquiano, para a dimensão formadora da liberdade dos modernos: a representação. O grande homem não é nada sem o seu povo, não pode ser nada sem representar sua língua, seus costumes, sua religião, suas leis. As marcas de identidade entre as massas descritas por Cousin e os líderes que as representam poderiam, ainda, inspirar a imitação de um Julien Sorel. Mas as experiências comemorativas apontam para especificidades bem mais conflituosas na formulação de um panteão nacional. Os grandes homens, quiçá nas entrelinhas como figuras públicas do plebiscito-de-todos-os-dias, contam votos diferentes em cada parcela da população. Desse ponto de vista desprovido da filosofia da história, os grandes homens tornariam-se os deputados da federação da memória, representantes plurais, ancestrais ou não, de respectivos quadros sociais. De exemplos virtuosos do passado a homens públicos do presente, sua tarefa comemorativa

¹²⁶ “Il faut que le sentiment de la nécessité, c’est-à-dire l’évidence de leur mission, les frappe; ils semblent comprendre confusément sans cela ils agiraient comme de simples individus, et qu’ils n’auraient pas toute la puissance qui leur est nécessaire” COUSIN, *op cit*, p 209

¹²⁷ “Donnez-moi la série des grands hommes, tous les grands hommes connus, et je vous ferai l’histoire du genre humain.” Idem, p 207.

¹²⁸ G.W.F.Hegel, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1990, t.i, p 113-115. *apud* HARTOG, 2005, p 165. Grifos meus.

continuará sendo a correção dos valores e a afirmação da identidade, mesmo que – unindo passado, presente e futuro – o façam mediados pelo discurso do progresso, da civilização, ou, em uma expressão, por um projeto nacional?

Antes de poderem legislar a memória de quaisquer grupos, reivindicar seu passado e servir de manancial identitário, os grandes homens precisariam ser eleitos. No século XIX, o processo de canonização cívica tem como etapa fundamental o julgamento histórico realizado pelo sacerdote secular. De inegável sabor plutarquiano, as biografias no Brasil do IHGB possuíam a função do “guia prático” (não muito longe do sentido atribuído a eles por Carlyle), de servir como exemplo de comportamento e estímulo à emulação¹²⁹. Mas o seu reconhecimento estava longe de ser uma imposição do saber erudito ou da interpolação pública do homem de letras; essas não eram mais do que instâncias cujas deliberações seriam comumente medidas entre um determinado uso do passado e uma solução de compromisso para com os demais mecanismos político-morais de enquadramento da memória. Aniversários, centenários, demais datas redondas: a naturalização do calendário a partir do tempo das efemérides já carrega em si o caráter seletivo e a inevitabilidade do esquecimento.

Em 4 de julho de 1889, os cem anos da morte de Cláudio Manuel da Costa – jurista, poeta e inconfidente – foram comemorados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Não seria fácil integrar tal personagem dentro do panteão de papel nacional, mas a reorientação da revolta como precursora da liberdade nacional fez por retirá-lo do âmbito exclusivamente republicano e entregá-lo à família imperial: “Para tanto”, escreveu Enders, referindo-se ao discurso do historiador Joaquim Norberto de Sousa Silva, “a alocação que pronuncia na cerimônia transforma o suicídio de Cláudio Manuel da Costa num ato político na melhor tradição romana”. Como mártir nacional, o lugar de Cláudio Manuel da Costa no passado da nação “não lhe rouba ninguém, não lhe pode ser disputado entre a cronologia dos fatos. A posteridade é a justiça da história que julga em última instância, e essa o sagra como o

¹²⁹ Essa tese já foi defendida por GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *A disputa pelo passado na cultura histórica oitocentista no Brasil*. In: CARVALHO, José Murilo (Org). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007, p 109. Maria da Glória de Oliveira – em tese de doutorado dedicada precisamente ao problema biográfico na historiografia do Brasil oitocentista – chega a afirmar que “(...) em meio às vicissitudes da atmosfera política brasileira no último decênio dos oitocentos, os pressupostos da *historia magistra vitae* continuavam válidos e convenientes”, OLIVEIRA, Maria da Glória de. *Escrever vidas, narrar a história: a biografia como problema historiográfico no Brasil oitocentista*. FGV Editora. Rio de Janeiro. 2011, p 60.

nosso protomártir”¹³⁰.

A crise do Império encontrou um ponto crítico na onda dos centenários. Como se sabe, 1889, marca os cem anos da tomada da Bastilha. Sob a égide da vitória decisiva de 1877, seguida, dois anos depois, pela queda dos últimos bastiões conservadores – no senado e no Eliseu – os republicanos viram-se livres para organizar o centenário da revolução. O regime de Sadi Carnot, eleito em 1887, era, entretanto, ainda muito jovem, frágil, isolado e cercado por monarquias no concerto das nações europeias. No cenário nacional, teria que lidar tanto com escândalos de corrupção quanto com a ameaça boulangista – o “general revanche” promoveria uma espetacular ascensão, atraindo votos de parcela considerável do eleitorado republicano, ao mesmo tempo em que conspirava em segredo com os monarquistas. A revolução não era “um bloco” senão aos olhos daqueles que se consideravam seus herdeiros legítimos, reverberando identidade a partir dela¹³¹. Comemorá-la era um assunto sensível e transformá-la em consenso, um mero projeto. Projeto que começaria – com a aposta no simbolismo do retorno da representação nacional a Paris – já nos primeiros meses após a conquista do poder. À oficialização da *Marseillaise* e do 14 de julho, segue-se a reabertura do Panteão para a inumação solene de Victor Hugo, eventos que ocorrem, respectivamente, entre o início de 1879, maio de 1880 e 1º de junho de 1885¹³². A esquerda, em 1889, ansiosa por sediar uma grande festa de afirmação nacional em torno de ícones republicanos, era, no entanto, “uma esquerda moderada, engajada sobretudo em um processo de moderação por razões independentes das circunstâncias comemorativas”. Pierre Tirard – nomeado primeiro ministro pela segunda vez em fevereiro de 1889 – prometeu, ao suceder Floquet, uma política comemorativa “sábida, tolerante e liberal”¹³³. Isso não significou, tão somente, continuar pautando a efeméride pelos mesmos critérios despolizatiados que marcaram a Exposição Universal, mas, quando do encontro inevitável com assuntos sensíveis à memória da nação, tocá-los de forma prudente e quase defensiva.

¹³⁰ ENDERS, Armelle. *op cit*, p 50. O discurso de Joaquim Norberto de Sousa Silva se encontra na RIHGB, T 53, 1890, 21.

¹³¹ A imagem da revolução como “um bloco” é invocada com frequência na história dos usos políticos do passado francês. George Clemenceau, primeiro ministro durante a Grande Guerra, era particularmente adepto da expressão. Segundo Jean-Marie Mayeur, no entanto, seu uso remonta a 29 de janeiro de 1891, quando, no contexto das agitações da IIIª República, os republicanos promovem intenso debate em torno de uma peça de teatro intitulada *Thermidor*, de Victorien Sardou, a qual consideraram ofensiva à memória nacional. Ver MAYEUR, Jean-Marie. “*La Révolution Française est un bloc*”. *Commentaire*, 45, primavera de 1989, pp 145-152.

¹³² Ver ORY, Pascal, 1992, p 30.

¹³³ Idem, p 35.

O grande homem do centenário celebrado em 1889 precisaria ser uma figura, enquanto ainda não consensual, ao menos pouco polêmica. Em 4 de dezembro de 1886, o governo francês instituiu uma comissão encarregada de reunir e divulgar documentos inéditos relativos à revolução. Dentre as duas primeiras edições realizadas pelo órgão, encontram-se as cartas trocadas entre Lazare Carnot e Danton. Em 26 de janeiro de 1887, Charles-Louis Chassin, homem de letras e fervoroso republicano, declara frente à comissão histórica da cidade de Paris:

“O Centenário nacional de 1789 não será celebrado com uma convicção sábia e não servirá à educação cívica e patriótica das novas gerações se ele não for precedido por uma vasta enquete provando, através dos fatos coletados pelo método positivo, a legitimidade das reivindicações de nossos pais”.¹³⁴

Instruir a comemoração como forma de transmissão de valores entre gerações, como viria a sugerir, algumas décadas mais tarde, Marc Bloch? Uma comissão, mesmo através de um método positivo, a julgar o passado em “última instância”, como disse, do outro lado do Atlântico, um Sousa Silva? De todo modo, cientista ou juíza, a corte acadêmica republicana teria de contar os votos de um júri popular e, sensível a ele, escolher uma figura como Danton para “vedete” do centenário. Menos de um ano depois, os frutos da comissão já estavam maduros: o monumento a Danton foi decidido por deliberação em novembro de 1887. A inauguração, no entanto, sofreu com atrasos e não foi realizada antes de 14 de julho de 1891 – embora o projeto de Auguste Paris já tivesse sido escolhido há quase dois anos, em maio de 1889. O problema não parece ter sido a oposição monarquista, mas seu exato oposto: alas radicais republicanas, insatisfeitas, vilipendiaram a obra como um “contra-monumento à revolução francesa”¹³⁵.

A imagem de Danton, um republicano anticlerical, não conduz o terror às sombras do esquecimento. Ela o esculpe em sua estátua, cujo pedestal faz menção ao martírio de 1793. Essa solução, conciliatória, amortece o impacto ofensivo de 1789, retira a revolução das mãos dos radicais e – ao menos acreditavam os moderados – a

¹³⁴ “Le Centenaire national de 1789 ne sera célébré avec une conviction raisonnée et ne servira à l’éducation civique et patriotique des générations nouvelles que s’il est précédé d’une vaste enquête prouvant, par les faits recueillis selon la méthode positive, la légitimité des revendications de nos pères”. CHASSIN, Charles-Louis. *Les élections et les cahiers de Paris*, Préface, tome I, p. XIX.

¹³⁵ *Bulletin municipal officiel*, 16 juillet 1891. Ver também ORY, *op cit*, p 99.

entrega às mãos da nação. Talvez não fosse esse um antigo sonho republicano endossado pela historiografia positiva – de Alphonse Aulard ou Gabriel Bonnot –, comemorar “o único homem de Estado que o ocidente deve honrar depois de Frederico”¹³⁶? Não se tratava, afinal, de uma manobra da extrema esquerda, ou da necessidade de demolir a monarquia. “A revolução está condenada”, disse Ernest Renan em fevereiro de 1889, “se depois de cem anos ela estiver ainda por recomeçar”!¹³⁷ Como resultado, a personagem de Danton, imaginaria um *officiant*, é eleita por conquistar “o maior número” de corações e mentes¹³⁸.

Enquanto isso, de volta ao outro lado do Atlântico, a jovem república brasileira ensaiava suas primeiras políticas comemorativas. Seus modelos, é claro, viriam da França e de Portugal, e sua inspiração no catecismo positivista ia bem além do lema na bandeira nacional talhado entre as estrelas que representam os Estados da federação.¹³⁹ Em 14 de janeiro de 1890, um decreto leva a reforma do espaço ao tempo (DEC 155-B/1890 – DECRETO DO EXECUTIVO – 14/01/1890). O novo calendário cívico do regime deveria lembrar fatos relacionados à fraternidade universal, mas, principalmente, outros tantos associados à solidariedade nacional. Era a vez da república: “comemoração dos precursores da independência reunidos em

¹³⁶ “Le grand Danton, le seul homme d’État dont l’Occident doive s’honorer depuis Frédéric” COMTE, Auguste. *Système de politique positive*, ou traité de sociologie instituant la religion de l’humanité. Tome 3, Contenant la Dynamique Sociale ou le traité général du progrès humain. Paris. 1853. p 596

¹³⁷ “La Révolution est condamnée, s’il est prouvé qu’au bout de cent ans elle en est encore à recommencer (...)” RENAN, Ernest. *Réponse au discours de réception de Jules Claretie*. Discours prononcé dans la séance publique le jeudi 21 février 1889. Paris. Palais de l’institut, p 6.

¹³⁸ “(...) dans l’embellie, le personnage rallie le plus grand nombre”. ORY, Pascal, *op cit*, p 157. As tentativas de canonização cívica, é claro, não terminaram em Danton. A ala mais a esquerda da comemoração, segundo Pascal Ory, entende usar a excepcionalidade da efeméride para “ir mais longe na reabilitação histórica”. No aniversário da abolição dos privilégios, em 4 de agosto de 1889, quatro heróis republicanos são elevados ao estatuto de grandes homens: “três símbolos patrióticos, encarregados de demonstrar a identificação entre a Nação e a República (Lazare Carnot, Marceau, La Tour d’Auverne), e um símbolo democrático, o deputado Alphonse Baudin, morto nas barricadas em 2 de dezembro de 1851 em defesa da representação nacional face ao “cesarismo”. ORY, *op cit*, p 127. Alguns anos antes, Miguel Lemos e Teixeira Mendes tinham sido expulsos da Politécnica – ao que parece, o Barão do Rio Branco não estava feliz com a atuação publicista dos dois alunos de Benjamin Constant. Lemos vai para Paris e, mesmo que não tenha conseguido completar os estudos dada a falência da família, acaba ingressando nos círculos sociais, primeiro de Littré, depois de Laffitte, sempre com um olhar atento à política de Gambetta. Em 1880, ele é sagrado sacerdote da humanidade, e pouco depois retorna à corte. Entre 1884 e 1885, o Centro Positivista da Corte organiza eventos em homenagem à Danton; eventos que culminam no centenário da queda da Bastilha. Ver ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo, Paz e Terra, 2002, p 294.

¹³⁹ No contexto dos eventos patrocinados pelo Centro Positivista da Corte, escreve Angela Alonso, “a progressiva atribuição de legitimidade a uma via revolucionária chegaria ao ápice no centenário da Tomada da Bastilha, em 14 de Julho de 1889, com eventos apoteóticos na Corte, em São Paulo e n Rio Grande do Sul.” “A evolução política chegou ao seu termo revolucionário” *Gazeta de Notícias*, 12.11.1889. ALONSO, *op cit*, p 318-319.

Tiradentes”, em 21 de abril, 7 de setembro como dia da independência, 15 de novembro como “comemoração da pátria brasileira” são alguns exemplos.¹⁴⁰

O novo calendário, como toda política comemorativa, precisava se apresentar com algum grau de legitimidade e, para isso, demonstrar sensibilidade com as memórias enquadradas¹⁴¹. Mas nem todos os expoentes do novo regime estavam satisfeitos. “E para os que quiserem ver na independência alcançada em 1822 a palavra suprema dos nossos anseios – disse ninguém menos do que o presidente em mensagem ao Congresso Constituinte – apontaremos o 7 de abril de 1831, em que banimos o nosso primeiro Imperador.”¹⁴² Ora, a palavra suprema dos anseios do marechal Deodoro não se encontrava naquele longínquo 7 de setembro, mas começava a ser pronunciada apenas um ano antes, no 15 de novembro, data em que “iniciamos a demolição de três séculos.”¹⁴³

A reorganização do calendário em torno dos valores e das expectativas do novo regime político exigiu a intervenção de grandes homens que, associados a esta ou àquela data, conferem a elas um sentido edificante, na medida em que marcam a ruptura entre o tempo antigo e o tempo novo¹⁴⁴. Tiradentes, em seu 21 de abril, seria transformado pela iconografia republicana em uma espécie de Cristo secular, e seu martírio saudado como um sacrifício no altar da pátria.¹⁴⁵ Mas o título de patriarca da independência continuaria sob o vulto de José Bonifácio.¹⁴⁶ Membro da Academia de Ciências de Lisboa, crítico da escravidão, porém leal a D. Pedro I e preceptor de seu herdeiro, Andrada e Silva era o candidato ideal para angariar o maior número de votos dentre os mais diversos grupos e quadros sociais da memória.¹⁴⁷ Mais tarde, os

¹⁴⁰ Ver OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *As festas que a República manda guardar*, Estudos Históricos, 2. 1989, pp 172-189.

¹⁴¹ Ainda em 1889, Sívio Romero tomou as vestes de oficiante e organizou uma comissão para organizar festejos em homenagem a Tiradentes. Ver ALONSO, *op cit*, 291.

¹⁴² *apud* NETO, Edgar Leite Ferreira, *O improviso da civilização: a Nação Republicana e a construção da ordem social no final do século XIX*, Niterói, UFF, 1989 (diss. mestrado – mimeo), p A1

¹⁴³ Discurso de Deodoro da Fonseca em ocasião do primeiro aniversário da declaração da república. 15 de novembro de 1890. *apud* NETO, *op cit*, p 40. Citado também por SIQUEIRA, Carla. *A Imprensa comemora a República: memórias em luta no 15 de novembro de 1890*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, 1994, p. 161-181. A autora ressalta o investimento republicano no 15 de Novembro lembrando as batalhas de memória na imprensa oitocentista.

¹⁴⁴ Sobre a divisão entre tempo antigo e tempo novo como elemento fundamental das aspirações republicanas – e, no caso francês, revolucionárias – ver BACZKO, Bronislaw. 1984. *Le calendrier républicain*, In: NORA, Pierre (org), *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard. *passim*.

¹⁴⁵ Importante notar que o Centro Positivista da Corte já comemorava a Inconfidência Mineira como “festa cívica” a partir de 1881. ALONSO, *op cit*, 292.

¹⁴⁶ Ver MOTTA, Marly Silva da. *A nação faz cem anos: o centenário da independência e a questão nacional no início dos anos 20*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 1992, p 16.

¹⁴⁷ A elevação de José Bonifácio a grande homem da nação já estava sendo preparada desde antes do início do II Reinado. Um elogio histórico é proferido na Academia Imperial de Medicina ainda no ano

monarquistas liberais da geração de 1870 iriam fazer todo o possível para representar certa continuidade entre suas críticas morais à escravidão – esse "cancro mortal que ameaçava os fundamentos da nação" – e a campanha abolicionista do fim do século. Não seria exagero dizer que, dentro do contexto comemorativo brasileiro, José Bonifácio valeria um Danton¹⁴⁸.

Ainda na América, porém um pouco mais ao norte e cerca de um século antes, um panfleto escrito sob o pseudônimo de “Cassius” causa polêmica na nova república. A data assinada marca 10 de outubro de 1783. Aedanus Burke – o autor, ele mesmo um ex-combatente revolucionário, mais tarde congressista pela Carolina do Sul – demonstra revolta contra a recém criada Sociedade dos Cincinnati. “Cassius” fazia referência a um dos assassinos de Júlio César. Ao lado de Junius Brutus, era considerado um homem ilustre nos EUA dos anos 1700 por ter tentado evitar a queda da república cometendo o tiranicídio. Burke acreditava que a Sociedade era “na verdade, e vai acabar sendo, um pariato hereditário: uma nobreza para seus membros e sua prole masculina.”¹⁴⁹ Seu argumento era claro. Essa Ordem, como chamavam alguns, violava os artigos da confederação assim como todos os valores pelos quais a

de sua morte, em 1838, e publicado na revista do IHGB alguns anos mais tarde. SILVA MAIA, Emílio Joaquim. Elogio histórico do conselheiro José Bonifácio de Andrada e Silva. *Revista do IHGB*, VIII, 1846, pp. 116-40. Uma estátua em bronze, encomendada ao escultor Louis Rochet, tem seu sítio no Largo de São Francisco inaugurado em 1872, em uma cerimônia que contou com a presença da família real, membros da alta aristocracia, e com discurso do orador do IHGB, Joaquim Manuel de Macedo. Alguns anos depois, em 1877, com o aceite por parte do Instituto do *Elogio histórico a José Bonifácio* escrito por Latino Coelho, Bonifácio é saudado como “(...) ministro ilustrado e previdente, conselheiro leal e esforçado lidador na grandiosa empreza da emancipação nacional, se, como alguns pensam, não foi o pensamento, foi o braço que guiou destro o movimento reaccionario, coroado do mais feliz sucesso. Seu nome, sua gloria, a justa celebridade de seus feitos, constituem um patrimonio de inestimavel valor para a nação que o preza e honra”. Parecer sobre o Elogio Histórico de José Bonifácio de Latino Coelho, por Olegário Herculano de Aquino e Castro e José Tito Nabuco de Araújo. *Revista do IHGB*, t.40, v.2, 1877, p 519. Sobre o gênero dos elogios históricos, ver OLIVEIRA, Maria da Glória. *Brasileiros ilustres no tribunal da posteridade biografia, memória e experiência da história no Brasil oitocentista*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 26, no 43: p.283-298, jan/jun 2010. É claro que nem todos concordavam em alçar Bonifácio ao mérito de patriarca da independência. Escrevendo ao tesoureiro e organizador de facto da Sociedade Comemorativa da Independência do Império, o historiador Alexandre de Mello Moraes, um crítico da monarquia, alega que a estátua de Andrada e Silva, um falso patriota, devia ser “contemplada com indiferença”. Ver Correspondência de Alexandre José de Mello Moraes para Américo Rodrigues Gamboa. 23 de outubro de 1872. In: MELLO MORAES, Alexandre José de. *A independência e o Império do Brazil, ou a Independência comprada por dous milhões de libras esterlinas...* Rio de Janeiro: Typ. Do Globo, 1877, pp 352-354. *apud* KRAAY, Hendrik. *Alferes Gamboa e a Sociedade Comemorativa da Independência do Império, 1869-1889*. Revista Brasileira de História. São Paulo. v 31, n 61, 2011, p 20.

¹⁴⁸ Como escreveu Armelle Enders: “Na história incerta do panteão brasileiro, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) é um dos raros personagens cuja estátua manteve, desde 1822, a solidez e a constância do bronze.” ENDERS, Armelle. *Os Vultos da Nação: fábrica de heróis e formação de brasileiros*. Rio de Janeiro. FGV Editora. 2014, p 72.

¹⁴⁹ “It is in reality, and it will turn out to be, a hereditary peerage”. BURKE, Aedanus. *Considerations on the Society or Order of Cincinnati proving that it creates a Race of Hereditary Patricians or Nobility*. Philadelphia. Robert Bell. 1793.

revolução lutou e, a medida que suas ideias forem se corrompendo, vai inexoravelmente conspirar contra suas conquistas. “Tocai o trompete em Zion!”¹⁵⁰

“Como a única organização social além do congresso”, analisou Harry M. Ward, “a Sociedade dos Cincinnati serviu, até certo ponto, como instrumento de *lobby* dos veteranos, pressionando o congresso para abrir terras no oeste, recompensar os militares, garantir pensão aos veteranos e corrigir seus pagamentos.”¹⁵¹ Em apenas um ano 13 sociedades foram estabelecidas, com um quadro social de 2.150 dos 5.500 oficiais que poderiam ser eleitos e contando com 23 dos 65 signatários da Constituição.¹⁵² Os seus fundadores, no entanto, não poderiam prever a intensa oposição que sofreriam. John Quincy Adams, em 1787, maldiziu a sociedade, alegando que a instituição tornar-se-ia fatal para a constituição. Diversos representantes regionais passaram resoluções condenando os Cincinnati contando mesmo com o apoio de alguns heróis da independência. Quando o panfleto de Burke chegou às mãos de Benjamin Franklin, ele encorajou a sua tradução para o francês, realizada pelo conde de Mirabeau.¹⁵³

George Washington, que havia aceito o cargo de presidente da Ordem, escreve ao colega Thomas Jefferson, que o aconselha a manter os rumos da associação afastados da política. O general resolve também propor o fim do princípio da hereditariedade, o que, embora votado em instância nacional, não é aceito por todas as unidades regionais da Ordem. Com muitos de seus membros se dirigindo ao oeste – ao lado de uma nova oposição inspirada pela revolução francesa – por volta de 1800, a sociedade estava esvaziada¹⁵⁴. O trabalho de transformar um personagem em “herói” – em um “morto divinizado”, como já expressava Stephan Czarnowski –

¹⁵⁰ “blow ye the trumpet in zion”. Idem.

¹⁵¹ “As the only national organization other than Congress, the Society of the Cincinnati served to some extent as a veteran’s lobby, pressing Congress to open lands in the west for military bounties, to grant pensions for all Revolutionary War veterans, and to compensate veterans for the difference in price between what they sold their pay (...)” WARD, Harry M. *The War for Independence and the Transformation of American Society*. UCL Press. London. 1999, p 233.

¹⁵² Idem. Ibidem.

¹⁵³ MIRABEAU, *Considérations sur l’Ordre de Cincinnatus, ou Imitation d’un pamphlet Anglo-Américain*. J. Johnson. Londres. 1784. Sobre o entusiasmo de Benjamin Franklin contra os Cincinnati, ver: OLSTER, Lester C. *Benjamin Franklin’s Vision of American Community: A Study in Rhetorical Iconology (Studies in Rhetoric/Communication)*. University of South Carolina. 2004, p 128. No dia 13 de Julho de 1784, Franklin escreveu em seu jornal: “Mirabeau and Champfort came and read their translation of (American) Mr. Burke’s pamphlet against the Cincinnati, which they had much enlarged, intending it as covered satire against noblesse in general.” Idem, p 129.

¹⁵⁴ WARD, *op cit*, p 234.

estava longe de seguir uma jornada linear¹⁵⁵. Entre o esquecimento do episódio e sua pontual lembrança, ele demonstra que, mesmo um Deus, mesmo um grande homem, estaria sujeito a enroscar-se no tortuoso emaranhado dos usos do passado. Ele é, como o próprio passado, uma figura sempre conflituosa.

1.6 Oficiar a moral dos grandes homens da nação

As topografias do passado, com seus picos de densidade memorial, suas planícies esquecidas, seus cruzamentos de interesses, mesmo que comumente naturalizadas, não escondem o traço humano de seus contornos gráficos.¹⁵⁶ Os grandes homens não escalavam as montanhas da lembrança de mãos nuas, belos como os deuses, a subir ao Olimpo extasiados pelo transe comemorativo incutido pelo endosso em massa de uma *consciência moral*. Eles eram eleitos, preparados e elevados por um quadro social ao cargo de representante identitário do grupo em um duplo esforço, memorial e social. As políticas comemorativas são casos emblemáticos desse trabalho de enquadramento da memória: incentivadas por associações civis, comissões estatais e divulgadas pela imprensa, a organização de seus eventos demonstra também a disputa pelo cargo de celebrante, aquele que ministra a celebração, ordena e oficializa o passado a ser comemorado. Comemoração que, assim entendida, torna-se, na feliz expressão cunhada por Gérard Namer, uma *vontade política da memória*¹⁵⁷. Vontade cuja pretensão é ser “geral”, esse tipo de uso do passado enfrenta a oposição de vontades particulares em episódios que têm sido descritos pela literatura especializada enquanto “batalhas de memória”.¹⁵⁸ Se a comemoração é – como insinuava Marc Bloch em seu diálogo com Maurice

¹⁵⁵ CZARNOWSKI, Stefan. *Le culte des héros et ses conditions sociales*. Saint Patrick, héros national de l'Irlande. Paris. Alcan, 1919. *Apud* ENDERS, Armelle. *Os Vultos da Nação: fábrica de heróis e formação de brasileiros*. Rio de Janeiro. FGV Editora. 2014, p 15.

¹⁵⁶ A analogia topográfica é de responsabilidade de ZERUBAVEL, Eviatar. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. The University of Chicago Press, 2003, Chicago/Londres, principalmente p 25-34.

¹⁵⁷ “Halbwachs ne parle pas de la commémoration et de la propagande politique: la commémoration est une volonté politique de la mémoire et ce n'était pas la façon dont Halbwachs posait le problème. (...) La commémoration que nous étudions ici pose donc un problème nouveau qui est celui des rapports de la politique et de la mémoire: à côté de la mémoire sociale subie presque inconsciemment par les hommes sous la forme de tradition, il y a donc une mise en place de mémoire collective, une volonté de faire se souvenir; il y a aussi un désir diffus conscient ou non de se souvenir que nous étudions ici. Au service de cette volonté politique de mémoire, la commémoration joue aussi un peu le rôle de média.” NAMER, Gérard, *op cit*, p 5-6.

¹⁵⁸ POLLACK, 1989, p. 5. “mneumonic battles” é a expressão usada por ZERUBAVEL, Eviatar. *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997, pp 97-99.

Halbwachs – uma forma de comunicação entre gerações, o *officiant* tenta contracenar, nos episódios que discutiremos logo a seguir, algo como o papel de guardião da memória nacional.

Celebrações cívicas tornaram-se tradicionais já durante o Segundo Império. Alguém, é claro, tinha que as officiar e, no período, a tarefa da seleção de datas memoráveis e organização de seus respectivos festejos foi levada a cabo por associações civis e divulgada na imprensa. Entre 1841 e 1889, pelo menos 887 sociedades – grande parte dedicadas à beneficência e à ajuda mútua – foram criadas no Rio de Janeiro, com a tarefa de auxiliar na vida “material e moral de artesãos, operários, ex-escravos, industriais, comerciantes, engenheiros, advogados e médicos, entre outros setores.” Desde pelo menos a década de 50 do século XIX, dezenas desses grupos, alguns muito efêmeros, outros nem tanto, tinham como objetivo comemorar o 7 de Setembro¹⁵⁹.

Em 1869, aparece a Sociedade Comemorativa da Independência do Império, cujos sócios elegeram presidente Francisco Joaquim Betencourt, arquiteto ligado ao Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro. A eminência parda da associação, era, no entanto, um reles alferes reformado. Eleito tesoureiro, Américo Rodrigues Gamboa destacou-se como organizador dos eventos comemorativos¹⁶⁰. Sua tarefa não seria beneficente, mas igualmente moral e educativa: como aplaudiu o *Diário de Notícias*, os festejos cívicos “acostuma-os, futuros cidadãos, à sociedade, torna-os mais aptos para a vida social, e arregimentados, como estão, grava-lhes a noção de que em todos os acontecimentos, em todos os atos da vida, mister se faz a ordem”¹⁶¹.

O primeiro lugar escolhido pela Sociedade para festejar a autonomia nacional foi a Praça da Constituição, que desde 1862 abrigava a estátua equestre de D. Pedro I,

¹⁵⁹ “vida material e moral de artesãos (...)” é citação presente na primeira página do artigo: PEREIRA DE JESUS, Ronaldo. *Cultura Associativa no século XIX: atualização do repertório crítico dos registros de sociedades na cidade do Rio de Janeiro (1841-1889)*. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, RN, 22 a 26 de Julho de 2013. O autor apurou que – entre 1841 e 1889 – 46 sociedades comemorativas, dentre as quais nos sobram 10 estatutos, foram criadas no Rio de Janeiro. Destacam-se a Associação Nacional Vinte e Quatro de Setembro (1861-1865), a Sociedade Glória do Lavradio (1862-1881), a Sociedade Ipiranga (1862), a Sociedade Patriótica Brado do Ipiranga (1865), a Sociedade Primeiro de Dezembro (1862), a Sociedade Sete de Setembro (1868), a Sociedade Vinte e Oito de Setembro (1880) e a Sociedade Comemorativa da Independência do Império (1872-1881). Angela Alonso destaca o papel político desse surto associativo: “desde a década [de 1870] até a queda do regime, emergiram múltiplas manifestações públicas de protesto, exacerbando a demanda liberal por reformas: associações de proprietários, manifestações populares, associações abolicionistas, militares, republicanas, literárias, e outras congêneres. O movimento intelectual foi uma dimensão desta mobilização coletiva.” ALONSO, 2002, p 98.

¹⁶⁰ Sobre a Sociedade Comemorativa do Império, ver KRAAY, 2011, texto que tomo como guia.

¹⁶¹ *Diário de Notícias*, 10 de julho de 1888. *Apud* KRAAY, *op cit*, p 29.

um símbolo possível da Independência e emblema máximo da monarquia.¹⁶² Liberais exaltados, como Teófilo Otoni, chegaram a apelidar a estátua de “mentira de bronze”, inaugurando uma frase que viraria palavra de ordem dos republicanos.¹⁶³ Certamente preferiam ver Tiradentes – e não o descendente direto de seus assassinos – elevado a grande homem da nação¹⁶⁴. Esse clima de hostilidade entre republicanos e monarquistas era publicado diariamente na imprensa do período, de modo que os relatos sobre as comemorações imperiais variam de veículo a veículo, de um sempre simpático *Jornal do Commercio* ao sarcasmo e à hostilidade de *Mephistopheles* e da *Revolução*. Desde a inauguração da estátua até os eventos anuais promovidos pela Comemorativa, no entanto, centenas de almas uniam-se na praça a cantar o *Te Deum*: os organizadores, nisso sem grande sucesso, tentavam afastar os demônios republicanos que, já um ano depois, em 1871, tornariam públicas as primeiras denúncias contra supostos financiamentos governamentais à Sociedade¹⁶⁵.

“A Sociedade Comemorativa era, no máximo”, escreveu Hendrik Kraay, “uma associação do que pode ser considerada a classe média baixa”. Sabe-se que Gamboa, seu real organizador, não era exatamente uma figura destacada da sociedade

¹⁶² Tanto a estátua de D. Pedro I, quanto o monumento a José Bonifácio foram encomendados ao escultor Louis Rochet. Isso aconteceu não apenas pelo artista francês ser o autor da estátua equestre de Carlos Magno, localizada em frente a Notre Dame de Paris, mas pelas impossibilidades tecnológicas de se realizar trabalhos sofisticados em bronze no Brasil da época. Para Paulo Knauss, “Enquanto o imperador foi representado a cavalo trazendo a Constituição para simbolizar a afirmação do Estado nacional, José Bonifácio foi representado como intelectual cercado de alegoria das virtudes clássicas, simbolizando a razão de Estado. As duas imagens se completavam, e a promoção da primeira imagem se estendida, assim, pela segunda imagem, constituindo um circuito narrativo que unia duas praças importantes na vida urbana, constituindo um texto urbano.” Ver KNAUSS, Paulo. A festa da imagem: a afirmação da escultura pública no Brasil do século XIX. *19&20*, Rio de Janeiro, v. V, n. 4, out./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.dezenovevinte.net/obras/pknauss.htm>>. Ver também RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. Memória em bronze – estátua equestre de D. Pedro I. In: KNAUSS, Paulo (Coord.). *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999. E ainda: SANTOS, Gisele Cunha dos & MONTEIRO, Fernanda Fonseca. “Celebrando a fundação do Brasil: a inauguração da Estátua Equestre de D. Pedro I”. *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora: UFJF, v. 4, n° 1. Juiz de Fora: UFJF, jan./jun. 2000.

¹⁶³ Ver CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 60. E também: FERREIRA, 1989, p. 91.

¹⁶⁴ Segundo José Murilo de Carvalho, os republicanos chegaram mesmo a preparar um poema, impresso em forma de panfleto, a ser distribuído no dia da inauguração da estátua. “Nos dias de cobardia/ festeja-se a tirania/ Fazem-se estátuas aos reis./ Hoje o Brasil se ajoelha/ E se ajoelha contrito/ Ante a massa de granito/ do primeiro Imperador” (...) “Foi ele o mártir primeiro/ Que pela pátria morreu./ Do sangue de Tiradentes/ Brotou-nos a salvação”. As cópias do poema seriam apreendidas pela polícia. CARVALHO, 1993, p. 61.

¹⁶⁵ Ver KRAAY, *op cit*, p Diário de Notícias, 5 de set 1872; *Jornal do Commercio*, 6 set 1873; FERREIRA DA ROSA, Francisco. *Memorial de [sic] Rio de Janeiro: personagens – fatos – narrativa de acontecimentos – vida e progresso da cidade em meio século (1878-1928)*. *Arquivo do Distrito Federal*, v.2, p 88 (1951); FERREIRA DA ROSA, Francisco. *Chronica antiga*. In: *Prosa sadia (pequeno extrato de uma antiga coleção de escritos)*, 9 v. Rio de Janeiro: Gráfica sauer, 1936-1946, v6, p 24-25; “7 de Setembro”. *O Mequetrefe*, set 1892, “S.C. da Independência do Império”. *Jornal da Tarde*, 9 set 1871, “Memorandum: 7 de setembro”. *Corsario*, 3 set 1882.

fluminense e que o Barão de Lorena, sócio mais proeminente, talvez apenas “julgasse útil participar de uma sociedade que festejava à sua porta.”¹⁶⁶ Preconceito contra um certo “monarquismo popular” influenciando ou não, Gamboa e outros três diretores tiveram foram cassados em 1876. A nova diretoria, sob Isidro Borges Monteiro, chefe da polícia da Corte na década de 50, tratou de organizar uma comemoração nos mesmos moldes das anteriores. Para sua frustração, todos os esforços da nova direção não parecem ter feito justiça ao carisma do velho alferes. A *Revista Illustrada*, sempre irônica, escreveu que, naquele ano, foi de suas camas que a “brava gente” ouviu os “estourados do Morro de Santo Antônio.”¹⁶⁷ No ano seguinte, a Comemorativa naufragou e Gamboa, sempre entusiasta, fundou a Sociedade Independência, organizando eventos no largo de São Francisco, desta vez ao redor do monumento a José Bonifácio.

O *Jornal do Commercio*, em geral simpático às comemorações do Império, fez elogios à nova associação, escrevendo que a velha Comemorativa “não tem vivido senão girandolando e erguendo coretos.”¹⁶⁸ A referência crítica à arquitetura efêmera comemorativa é recorrente na imprensa do período, considerada de gosto duvidoso por jornalistas e leitores. A *Gazeta de Notícias* chegou a escrever – diante da cena “cada vez mais grotesca” na qual veteranos da Guerra do Paraguai guardavam coretos sob a proteção de canhões de papel – que os fortes e as peças de artilharia estariam a sitiá-la a estátua equestre.¹⁶⁹ Algo como pressionar D. Pedro, ainda mais uma vez, para que declare o “Fico!” Ironias republicanas à parte, os periódicos são unânimes em descrever, ilustrar e narrar a intensa movimentação do “povo” diante das bandas de música, fogos e discursos, nem que estivessem lá, como o fizera um jovem Luiz Edmundo, tão somente para “gozar as luminárias” instaladas pelos celebrantes¹⁷⁰.

Em 1886, com a morte do alferes Gamboa, um grupo ligado ao governo assume o controle das comemorações, promovendo um programa muito parecido com o dos anos anteriores. No entanto, o perfil social dos participantes parece ter mudado:

¹⁶⁶ KRAAY, *op cit*, respectivamente p 20 e p 19.

¹⁶⁷ *Revista Illustrada*, 8 set. 1877. *Apud* KRAAY, *op cit*, 21.

¹⁶⁸ *Jornal do Commercio*, 17 set 1876.

¹⁶⁹ Segundo um recorte da época acerca da imprensa oitocentista brasileira: “a *Gazeta de Notícias*, fundada pelo dr. Ferreira de Araujo [em 1875], que ainda a dirige hoje, e outros, inaugurou no Brasil o jornal barato, popular, livre de compromissos partidários ou semelhantes, e também o jornal facil de fazer, sem systema na distribuição das matérias, á portugueza.” Ver MATTOS, José Verissimo de. *A Instrução e a Imprensa*. In: ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. Livro do Centenário (1500-1900). Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1900. Vol 1.

¹⁷⁰ EDMUNDO, Luiz. *De um livro de memórias*. 5v. Rio de Janeiro: s.n. 1958, v.1, p 66. *Apud* KRAAY, *op cit*, p 25.

“o tradicional anjinho vestido de verde e amarelo”, disse o *Diário de Notícias* em 1887, “cedeu o passo aos elegantes representantes do *grand-monde* fluminense”¹⁷¹. Com uma nova liderança que incluía senadores, ex-ministros e outras celebridades carimbadas ano-a-ano no *Almanaque Laemmert*, a Comemorativa, sob a aprovação da imprensa, investiu no caráter pedagógico do 7 de Setembro, expresso no “desejo das classes dirigentes de promoverem os meios de despertar no povo o sentimento da nacionalidade e de em seus corações fazer revigorar – se não nascer – o amor à pátria.”¹⁷² Menos festa e mais histórias, invertendo a lógica de Herculano, numa clara tentativa de traduzir em rito positivo aquilo que muitos consideravam um mero *corrobori* vulgar, ou espécie de carnaval fora de época?

Nas comemorações imperiais tardias, esse “amor à pátria” seria expresso já por uma “mistura de heróis republicanos e tradicionais figuras monarquistas.”¹⁷³ Em 1887, alguns colégios particulares do Rio de Janeiro, diante da arquetizada hesitação das escolas municipais, fizeram seus alunos realizarem procissões cívicas já sob as hostes de Tiradentes e José Bonifácio. No ano seguinte, a Câmara Municipal não vetou participações, e grande número de escolas públicas uniram-se ao desfile. Em 1889, no entanto, foi proclamada a República e, com ela, assistimos ao fim das sociedades comemorativas da independência do Império. A partir de agora, o ídolo das origens iria marchar sobre outra data, o 15 de novembro, oficiado ao som dos tambores do Exército Nacional.

Um par de anos após a proclamação e a República encontra seu primeiro centenário: o martírio cívico de Tiradentes contava aniversário. Novamente, a Praça da Constituição, esse inegável lugar de memória do Brasil oitocentista, ganhou feições de campo de batalha. Seu nome, ainda em 1890, seria trocado para Praça Tiradentes. Mas setores republicanos – em especial o clube cuja alcunha comemorava o herói inconfidente – acreditavam que era o momento de fazer as reivindicações de sua memória avançar ainda mais¹⁷⁴. Em 1893, militantes do Clube Tiradentes tentam

¹⁷¹ “Notas do dia”. *Diário de Notícias*, 6 set 1887. *Apud* KRAAY, *op cit*, p 28. O *Diário de Notícias*, fundado em 1885, era um “um importante veículo abolicionista” dirigido por Ruy Barbosa. Para um recorte da época a cerca da imprensa oitocentista brasileira Ver MATTOS, José Verissimo de. *op cit*.

¹⁷² “Chronica da semana”. *Gazeta de Notícias*. 9 set 1888.

¹⁷³ KRAAY, *op cit*, 29. Trata-se de um momento no qual a pedagogia moral dos grandes homens começa a encontrar seus limites frente ao tropismo nacional. Armelle Enders defende a tese de que no Brasil do segundo reinado “a ética monárquica e tradicional ainda é mais forte que a nova pedagogia dos grandes homens”. Ver ENDERS, 2000, p 56.

¹⁷⁴ Os republicanos também se organizavam na trilha dos surtos associativos do Segundo Império. Segundo Armelle Enders, “em fins da década de 1860, a facção liberal que desejava reformas radicais, particularmente no que dizia respeito à autonomia das províncias, veio engrossar a corrente republicana

encobrir com tapumes a estátua equestre – a “mentira de bronze” – para as comemorações do 21 de Abril. A manifestação chegou a contar com o apoio do prefeito Barata Ribeiro que, pouco depois, recuou. Frente às numerosas críticas recebidas, chega a declarar que “um povo sem tradição é um povo sem história, e, portanto, sem valor moral.”¹⁷⁵ Mesmo os republicanos tendiam a entender que os heróis nacionais deveriam promover algum compromisso, buscar o consenso, evitar causar aquilo que pouco mais tarde seria chamado, do outro lado do Atlântico, de anomia social. E que personagem, qual herói republicano, seria mais adequado para adequar-se ao tropismo nacional? Para José Murilo de Carvalho:

Na figura de Tiradentes todos podiam identificar-se, ele operava a unidade mística dos cidadãos, o sentimento de participação, de união em torno de um ideal, fosse ele a liberdade, a independência ou a república. *Era o totem cívico*. Não antagonizava ninguém, não dividia as pessoas em classes sociais, não dividia o país, não separava o presente do passado nem do futuro.¹⁷⁶

Antes de chegar a esse ponto em sua hagiografia cívica – para que seu mito possuísse a liberdade, ainda que tardia, de adentrar todos os lares da nação – ele deveria sofrer com a concorrência de outros candidatos a representante de uma federação da memória. No norte, Frei Caneta, ao sul, os heróis da Farroupilha. Nenhum deles, no entanto, seria agraciado com investimentos simbólicos comparáveis ao do herói inconfidente, já exercidos desde o início do Segundo Império. O futuro líder do Partido Republicano do Rio dedicou – ainda em 1866, quando presidente da província das Minas Gerais – um monumento em glória a Tiradentes. A primeira celebração do 21 de Abril data de 1881, mesmo ano em que outro monumento é proposto no Rio Grande do Sul.¹⁷⁷ Mas a benção da panteonização cívica de Tiradentes foi obra da fortuna. Em 1873, Joaquim Norberto de Souza e Silva publica sua *História da Conjuração Mineira*. Treze anos antes, ele havia obtido acesso à “preciosíssima coleção de documentos originais das duas

que se organizou como partido em 1870, dando origem, em meio a certa desordem, a todo tipo de clubes.” ENDERS, 2014, p 225.

¹⁷⁵ “O prefeito do Distrito Federal, Barata Ribeiro, pôs um ponto final na discussão, argumentando, em favor da manutenção do Imperador, que ‘um povo sem tradição é um povo sem história, e, portanto, sem valor moral’. D. Pedro I ficou onde estava, mas obrigado a dividir o espaço com seu rival na praça que recebeu o nome de Tiradentes”. NETO, Edgard Leite Ferreira, *op cit*, p 91.

¹⁷⁶ CARVALHO, 1993, p 68. Grifos meus.

¹⁷⁷ Idem, p 57.

devassas que se procederam nas capitais das capitanias de Minas Gerais e Rio de Janeiro.”¹⁷⁸ Souza e Silva considerava Tiradentes uma figura menor no cenário da conjuração. Simpático à monarquia e ligado ao IHGB, acreditava que seu trabalho deveria arrefecer os ânimos em torno do martírio, lembrando, inclusive, a recomendação do Imperador ao Instituto: “É de mister que não só reunais os trabalhos das gerações passadas (...) como também (...) torneis aquela a que pertence digna dos foros da posteridade.”¹⁷⁹

Ao utilizar como fontes não somente as devassas, mas também um conjunto de *Memórias* anônimas contendo o depoimento de Raimundo de Penaforte, confessor dos inconfidentes, o historiador enfatizou a mudança de conduta de Tiradentes. Vítima de muitas privações, sucessivos interrogatórios, recluso e com poucas palavras carinhosas a ouvir além daquelas que saíam dos lábios de frades franciscanos, Tiradentes teria sido domado. Beijou as mãos e os pés de seu carrasco e andava para a morte com um crucifixo entre os punhos grilhados, a enunciar monólogos de inspiração cristã¹⁸⁰. Tais evidências foram divulgadas pelo sócio honorário do IHGB como uma contribuição à defesa da memória geracional dos Bragança. “Fui por muito tempo entusiasta do Tiradentes”, escreveu, “à medida, porém, que me instruí na história da malograda conjuração”, encontrou um homem que, “em 21 de abril de 1792 já não era o mesmo ardente apóstolo da emancipação política. (...) Prenderam um patriota; executaram um fadre!”¹⁸¹

¹⁷⁸ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. Discurso ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. 23 de Novembro de 1860. In: *História da Conjuração Mineira*. Fundação Biblioteca Nacional. Domínio publico. Original de 1873.

¹⁷⁹ Idem. *Ibidem*. A referência original é IHGB, Discurso do Imperador D. Pedro II. In: *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro, 12, 552. 1849.

¹⁸⁰ “Ladeado dos oficiais de justiça, entrou na cadeia o algoz negro. Era o famoso Capitania, tão célebre pelos seus crimes. Vinha vestir-lhe a alva e atar-lhe o barço ao colo. Pedindo-lhe de costume o perdão da morte, pois que a justiça e não a sua vontade lhe moviam os braços, desceu o Tiradentes de seu pedestal de glória para humilhar-se de mais e lhe dizer: “Oh! meu amigo, deixe-me beijar-lhe as mãos e os pés!” O que fez com grande admiração do próprio algoz. Ao despir-se para vestir a alva, tirou também a camisa e ungiu seus lábios com estas belas palavras: “O meu Redentor morreu por mim também assim!” SOUZA E SILVA, *op cit*, p 140. “Os solilóquios que fazia com o crucifixo — quando estas palavras se acham à pág. 414 da minha obra entre aspas e aí se lê a nota 2ª, na qual digo pertencerem estas expressões a Frei Raimundo de Penaforte, que assim as escreveu nos Últimos momentos dos inconfidentes de 1789.” SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. *O Tiradentes perante os historiadores oculares de seu tempo*. Resposta a um injusto reparo dos críticos da História da Conjuração Mineira. Memória lida na sessão de 9 de dezembro de 1881 pelo sócio honorário Joaquim Norberto de Sousa Silva, 2º vice-presidente. In: SOUZA E SILVA, *op cit*, p 147.

¹⁸¹ “Fui por muito tempo entusiasta do Tiradentes. Os mártires atraem as simpatias como os algozes se tornam dignos das maldições populares. À medida, porém, que me instruí na história da malograda conjuração, senti modificar-se e arrefecer-se o meu entusiasmo, e achei-me ante o homem, que em 21 de abril de 1792 já não era o mesmo ardente apóstolo da emancipação política. Os anos, que passou na masmorra, segregado do mundo — o colóquio com os frades franciscanos, que lhe transmudaram as

Os republicanos, de início, protestaram. Mas se o objetivo da *História da Conjuração Mineira* era desmontar o mito de Tiradentes – apresentando-o como um fraco, pouco convicto da causa que o levou à morte, preservando, de modo indireto, a imagem da família real – seu resultado seria o contrário. Tiradentes se fortaleceu. Sua imagem sacra, favorecida pela ausência de qualquer iconografia original, veio unir-se a um processo já em andamento. Ainda em 1866, Castro Alves escrevia o “drama histórico brasileiro” *Gonzaga ou a Revolução de Minas*, encenado em São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro. Como o título indica, a peça centra-se no heroísmo de Gonzaga, saudado como “maior que Napoleão”. Mas ela termina com um poema que canta: “ei-lo, o gigante da praça / o Cristo da multidão! / E’ Tiradentes quem passa.”

¹⁸² A seguir, em 1882, aparece o panfleto mineiro nomeado “À forca o Cristo da multidão”, que chega a atribuir ao mártir republicano “maior fortaleza moral do que a de Cristo.” ¹⁸³ Na ausência de imagens, os artistas da república trataram de pintar com realismo o sacrifício cívico de Tiradentes, elevando-o, por fim, ao estatuto de grande homem da história nacional. Verdadeiro representante da federação da memória brasileira – talvez ao gosto de Victor Cousin – ele seria, aos poucos, saudado como “nosso” até mesmo por monarquistas como o Visconde de Taunay.¹⁸⁴

Enquanto o culto de Tiradentes era exportado de seu lugar original, trabalhado e oficiado como pertencente a “todos nós”, a memória de José Bonifácio seguia a mesma direção, embora trilhando o caminho inverso. O velho conselheiro já vinha sendo reabilitado nos círculos monarquistas pelo menos desde o ano de sua morte, em 1838, quando foi velado por Emílio Joaquim da Souza Maia como uma “vítima da intriga.” ¹⁸⁵ Comparado a Aristídes e Seneca, ele teria caído em desgraça, seguindo as

idéias — os conselhos que lhe deram os seus juízes com fementidas promessas — tudo isso transformou o conjurado em um homem eivado de misticismo. Prenderam um patriota; executaram um frade!” SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. *O Tiradentes perante os historiadores oculares de seu tempo. op cit*, p 146.

¹⁸² CASTRO ALVES, *Gonzaga ou a revolução de minas*. Drama histórico brasileiro. Rio de Janeiro. Livraria Coutinho. 1975, p 89. Os versos “Maior que Napoleão? Uma voz sombria murmura: Brazil!... Maria!... E Gonzaga... Oh! Maldição!” encontram-se na página seguinte.

¹⁸³ CARVALHO, 1993, p 64.

¹⁸⁴ “Escrevendo após a proclamação, o visconde de Taunay reclamava contra o monopólio que os republicanos, especialmente os jacobinos, queriam manter sobre a memória do herói. Ao libertar o país, o Império, alegava, realizou o sonho de Tiradentes. Por essa razão, “também ele nos pertence”. CARVALHO, 1993, p 71. O texto de Taunay é citado igualmente por Lúcia Lippi Oliveira, para quem “Taunay coloca Tiradentes no panteão dos monarquistas”. Ver OLIVEIRA, Lúcia Lippi, 1989, p 12. Referência original: Visconde de Taunay, “O Tiradentes e nós, monarquistas”. Em: Império e República, pp 5-15.

¹⁸⁵ “(...) este homem que merecia as homenagens dos compatriotas, e estima do seu príncipe, ia em pouco tempo ser vítima da intriga!”. SILVA MAIA, *Revista do IHGB*, VIII, 1846, p 136.

palavras de Cícero, por ter prestado serviços a seu país.¹⁸⁶ Da miséria do exílio, a memória de Bonifácio elevaria sua personagem à dignidade do grande homem, modelo para a ação e exemplo a ser imitado¹⁸⁷. Cinco anos após a edificação de seu monumento no Largo São Francisco, o IHGB voltava a comemorar Andrada e Silva, desta vez já como “líder na grandiosa empresa da emancipação nacional”. Era ainda o “ministro ilustrado e previdente, conselheiro leal e esforçado”, segundo os mestres do Instituto, cuja “glória, a justa celebridade de seus feitos, constituem um patrimônio de inestimável valor para a nação que o preza e honra.”¹⁸⁸

“Não há um ressurgimento dos grandes homens como patrimônio?”, perguntaria François Hartog referindo-se aos dias atuais. Ora, no IHGB do século XIX, Bonifácio já o era: preceptor dos monarcas, o velho conselheiro seria saudado pela transcendência geracional dos valores morais que representava¹⁸⁹. “Patrimônio, memória, comemoração, os três termos não se intimidam a alternar”. Mas para que possuam um foco de organização, precisam fazer referência a um quarto: a identidade¹⁹⁰. Identidade que, em 1900, isolada entre circuitos aristocráticos, não seria capaz de officiar o grande homem frente aos quadros sociais já organizados em torno do tropismo nacional. Para isso, era preciso ir ao público.

¹⁸⁶ “Muita razão pois tinha Cicero quando dizia – *misero interdum civis, optime de republica meritos!!!* (desgraçados aquellos cidadãos que tiverem feito mais serviços ao seu paiz!)”. É sem surpresa que Silva Maia traduz *republica* por “seu paiz”. SILVA MAIA, *op cit*, p 136.

¹⁸⁷ “A sabedoria, a humanidade, a fidelidade, a justiça, a modestia, a resignação, em fim quasi todas as virtudes fizeram de sua existência uma pratica constante de acções nobres e sublimes, e do dia de sua morte, como diz eloquentemente Bossuet fallando de um grande homem, o melhor, o mais glorioso e o mais feliz de sua vida. Aqui tendes pois, illustre auditório, um modelo para grandes acções; aqui vos offereço este bello exemplo d'imitação; elle merece certamente ser seguido tanto pelo que tem de bom, como porque o individuo que o apresenta respirou no berço o mesmo ar que respiramos.” SILVA MAIA, *op cit*, p 139.

¹⁸⁸ Parecer sobre o Elogio Histórico de José Bonifácio de Latino Coelho, por Olegário Herculano de Aquino e Castro e José Tito Nabuco de Araújo. Revista do IHGB, t.40, v.2, 1877, p 519.

¹⁸⁹ “E vós, Augusto Monarcha, que honraes com vossa imperial presença esta illustre sociedade; vós que fostes por vosso augusto pai confiado ao grande homem de quem lamentamos a perda, quando a idade aumentar os vosso já felizes conhecimentos, tereis um prazer bem vivo em vos lembrardes que foi José Bonifacio quem primeiro dirigiu vossos nascentes passos, quem delineou vossos estudos, e quem traçou a linha de vossa importante instrução, que promettem fazer-vos um dia um dos maiores principes do vosso seculo; então o mundo mostrará com assombro á mais remota posteridade o grande Imperador do Brasil, e dirá - eis o pupillo de José Bonifacio de Andrada e Silva.” SILVA MAIA, *op cit*, p 139-140.

¹⁹⁰ “N'y à-t-il enfin une reviviscence des grands hommes comme patrimoine? (...) Patrimoine, mémoire, commémoraison, les trois termes n'ont cessé de tourner; ils font système et renvoient vers un quatrième qui en figure comme le foyer organisateur: identité.” HARTOG, 2005, p 187.

Celebrar os mortos e editar a nação

Políticas de memória e esquecimento

2.1 O espelho perfeito: de Bonifácio a Bonifácio

São Paulo, 8 de dezembro de 1886. Reunidos no teatro São José, o senador Dantas apresenta o orador Ruy Barbosa em uma cerimônia cívica que prestava homenagem a certo Andrada e Silva. Seu objetivo? Prestar tributo ao “Grande Morto” comprometendo-se – diriam eles, “tacitamente” – com o lema da reforma servil “primeiro a abolição, nada sem a abolição, tudo pela abolição”¹⁹¹. Morto há quase meio século, o Patriarca de fato havia condenado a escravidão em seu famoso discurso à Assembleia Constituinte. Dissolveu-se a Assembleia, em 12 de novembro de 1823, e condenou-se Bonifácio, relegando-o ao exílio e descartando seu projeto de lei emancipatória¹⁹². Mas não era essa história, senão indiretamente, que se queria comemorar naquela noite. Era a história de outro José Bonifácio de Andrada e Silva, neto materno do Patriarca, morto em 26 de outubro daquele ano. Ano em que protagonizou discussões acaloradas no senado do Império contra Ribeiro da Luz em nome da bandeira abolicionista. Duas imagens sucessivas, como no espelho supostamente fiel de Halbwachs, no qual um grupo se reconhece e faz reconhecer-se?

Não existia apenas um Bonifácio, e, como toda vida, o próprio neto era possuidor de um sem número de perfis. Detalhe que não passava despercebido pela

¹⁹¹ “Foi para este fim que a cidade de São Paulo levantou-se em noite de 8 de Dezembro de 1886, e foi ao teatro São José sancionar com a sua adesão, o preito que se tributava ao “Grande Morto” – subscrevendo tacitamente o lemma do eminente e ilustrado brasileiro, o conselheiro Ruy Barbosa, orador oficial de tão patriótica solenidade “Primeiro a abolição, nada sem abolição, tudo pela abolição”. *Sessão cívica em homenagem ao senador José Bonifácio de Andrada e Silva*. Realizada em noite de 8 de Dezembro de 1886 no Theatro S. José. São Paulo. Publicação em favor da libertação dos captivos. Typographia King. 1887.

¹⁹² Os argumentos do velho Bonifácio partiam de princípios morais e cristão e encontravam verbo nos corolários do direito natural. “Ha de espantar”, escreveu, “que hum trafico tão contra ás Leis da moral humana, e ás santas maximas do Evangelho, e até contra as leis de huma sãa política, dure ha tantos seculos entre os homens, que se dizem civilizados e christãos!”. ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Representação á Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil sobre a Escravatura*. Paris. Firmin Didot. 1825, p 20. Seu projeto de lei previa o fim da escravidão no Império do Brasil em apenas 4 ou 5 anos.

sinceridade intelectual de Souza Dantas: “Os oradores que tiverem de mostrar-vos em todas as faces o quadro da vida e do gênio”, disse o homem público, “estudarão nelle o prosador, o poeta, o polemista, o jornalista, o orador, o jurisconsulto, o professor, e vos dirão a que alturas elle subiu em todas essas revelações múltiplas de sua vasta e esplendida intelligência”¹⁹³. Ora, selecionemos, pois o Grande Morto a ser comemorado naquela noite de 1886 era neto, mas também avô, embora muito mais senador do que conselheiro; muito menos pedagogo dos monarcas do que exemplo moral de toda a nação. Afinal, dentre esse inúmero quadro de atividades e virtudes cívicas, solicitou o senador Dantas aos seus leitores:

Deixae, pois, que de toda a vida do pranteado cidadão *eu destaque*, antes vós em breve mas rápido relevo, *apenas a ultima phase de sua carreira*, aquella em que a morte de súbito o colheo, como n’uma apoteose, quando no pleno apogêo da gloria e do talento elle voltara-se todo á maior das causas á que seu espírito dedicou-se, aquella que seu coração mais profundamente amou: *a liberdade dos escravos*.¹⁹⁴

Retirar detalhes da biografia de um homem ilustre, investir na lembrança de certo feitos e, seguindo uma lógica já centenária, “arrancá-los dali e pô-los na vitrine”¹⁹⁵? O procedimento que investe na densidade memorial de tal ou qual episódio precisa – pela boa fé da ciência e pela sensibilidade às identidades contituidas – argumentar com as evidências lembradas por outras *vontades políticas* e, a partir dali, minimizá-las senão conduzindo-as ao esquecimento. Sim, “José Bonifácio foi monarchista”, admite Barbosa em seu discurso, embora não soubesse “dizer se até os seus últimos dias continuou a encarar o throno como em 1861, quando via nas províncias do Império uma família de ‘irmãs igualmente desveleadas em amor estremecido á monarchia’”¹⁹⁶. Mais do que lembrá-lo como parceiro dos imperadores, cabe dizer que “elle não alimentava prevenções fundamentaes contra a republica”¹⁹⁷. Agora, em finais do século XIX, “todas as províncias têm trazido a esta memoria sua oblação; e todas a consagram a José Bonifácio, o abolicionista”¹⁹⁸. Barbosa –

¹⁹³ Idem, p 9.

¹⁹⁴ Idem, ibidem. Grifos meus.

¹⁹⁵ MONTAIGNE, *op cit*, Livro I, Sobre a educação das crianças, p 101.

¹⁹⁶ BARBOSA, Ruy. *Sessão cívica em homenagem ao senador José Bonifácio de Andrada e Silva*, 1886, p 26. Citando BONIFÁCIO, José. Discurso de 28 de junho de 1861.

¹⁹⁷ BARBOSA, Ruy. 1887, p 27.

¹⁹⁸ BARBOSA, Ruy. 1887, p 67.

oficiante, ou “orador oficial de tão patriótica solemnidade” – não mediu esforços retóricos para associar o grande homem a certo projeto liberal “sem avenças com o captivo”¹⁹⁹. Ou não era a abolição, nas palavras do último Bonifácio, a “melhor de todas as causas”²⁰⁰? Nisso “a nação toda o applaude” – ou, pelo menos, assim aclamava o orador oficial em nome da nação. Pois àqueles que celebravam Andrada e Silva por outros motivos, sobrava-lhes a provocação, dizendo que “morresse elle trez anos antes e toda a sua existência anterior não se compararia com alguns momentos da phase que a cerrou”²⁰¹. Ruy Barbosa queria assim, neste distinto malabarismo memorial conduzido por um claro uso político do passado, chegar à conclusão de que “se o partido liberal (...) refusa a missão de partido abolicionista, não pode reclamar a herança de José Bonifácio”²⁰². E de nada vale murmurar, nas sombras do esquecimento, que Andrada e Silva “pouco fez”, como se o caráter dos grandes homens fosse quantificável:

“A medida do valor dos homens (...) não é arithmetica, senão moral: está na personalidade, a qual se aprecia menos pelas acções do que pela *influencia*. (...) Essa força irradiadora, para que não há dynamometro possível, que póde mais do que as obras, a eloquência, a majestade e o gênio, é o caráter, isso a que alguém chamou de *a vontade do homem puro*.”²⁰³

¹⁹⁹ BARBOSA, Ruy. 1887, p 61.

²⁰⁰ BONIFÁCIO, José. *Sessão de 4 de setembro de 1885*. Anaes do Senado, 1886, vol IV, p 179. APUD BARBOSA. 1887, p 61. Ver também FARIA, Julio Cezar de. *José Bonifácio, o moço*. Companhia editora nacional. São Paulo. 1944, p 338.

²⁰¹ BARBOSA, Ruy. 1887, p 61.

²⁰² BARBOSA, Ruy. 1887, p 62.

²⁰³ BARBOSA, Ruy. 1887, p 70. A leitura de Ruy Barbosa sobre o problema dos grandes homens não parece sair de Cousin, senão talvez apenas indiretamente de Carlyle, através da obra do ensaísta americano R.W. Emerson. Muito popular no final do século XIX, Emerson chegou a realizar uma releitura das tipologias do Grande Homem de Carlyle, sob o título de *Representative men*. No texto citado por Barbosa: “A vontade dos puros emana deles para os outros entes, como a agua deriva de um vaso para outro inferior. O caráter é a ordem moral entrevista através de uma natureza individual”. EMERSON, Waldo Ralph. *Character*. In: *Essays: Second Series. The Complete Works*. Vol. III. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company. 1904, p 95. No original: “The will of the pure runs down from them into other natures, as water runs down from a higher into a lower vessel. This natural force is no more to be withstood than any other natural force. We can drive a stone upward for a moment into the air, but it is yet true that all stones will forever fall; and whatever instances can be quoted of unpunished theft, or of a lie which somebody credited, justice must prevail, and it is the privilege of truth to make itself believed. Character is this moral order seen through the medium of an individual nature.” O transcendentalismo de Emerson, adepto de uma lógica neo-platonica (*the thought is always prior to the fact*) inspirada pela crença na metempsicose (*the transmigration of souls is no fable*), fazia-o sustentar a existência de uma “mente comum a todos os homens individualmente” (*there is one mind common to all individual men*), de modo que, “se toda história está em um só homem, ela pode ser explicada pela experiência individual” (*if the whole of history is in one man, it is all to be explained from individual experience*). Em seu ensaio sobre a História (1841), Emerson propõe uma prática de leitura que permita ao indivíduo a possibilidade de “viver toda a história em sua própria

O trabalho de enquadramento de uma *bios*, feito por uma *vontade política da memória* – ou seja, uma comemoração – precisaria estar atenta às prerrogativas da consciência moral, agora traduzidas pela imagem “pura”, diríamos nós, *editada*, de um grande homem da história nacional. Em Emerson – o “alguém” a quem se refere Barbosa na passagem supracitada – o caráter do *great men* manifesta-se como sinédoque da consciência social²⁰⁴. Sua existência individual, no entanto única, continua representativa como fora para Cousin, “primeiro de coisas, depois de ideias”²⁰⁵. A força do seu caráter puro, o qual habita uma “esfera superior do pensamento”, introduz com ele “verdades morais na mente geral”²⁰⁶. “Nossa religião é o amor e o

peessoa (...); ele deve transferir seu ponto de vista daquele que a história é comumente lida, de Roma a Atenas e Londres até ele mesmo, sem negar sua convicção de que ele é o tribunal, e se a Inglaterra ou o Egito tiver algo a dizer, ele analisará o caso” (*he should see that he can live all history in his own person (...); he must transfer the point of view from which history is commonly read, from Rome and Athens and London to himself, and not deny his conviction that he is the court, and if England or Egypt have any thing to say to him, he will try the case*). Emerson, que se dizia naturalista, pensava que o conhecimento do passado, ou a possibilidade de revivê-lo, aproximava-nos da natureza humana. Buscava não a “tirania” dos fatos (*facts tyrannize over them, and make the men of routine the men of sense*), mas a “razão necessária” (*necessary reason*) de cada evento, qual poderia desvelar a identidade da história: “seu pensamento vive ao longo de toda linha de templos, esfinges e catacumbas, passa satisfeito por todos eles para viver de novo na mente, ou no agora” (*his thought lives along the whole line of temples and sphinxes and catacombs, passes through them all with satisfaction, and they live again to the mind, or are now*). A natureza do pensamento humano vive no fluxo de consciência que paira sobre um tempo cósmico. O estudioso da história, nessa lógica, vasculha o passado até encontrar a si mesmo: “nossa admiração do antigo não é a admiração do velho, mas do natural” (...), pois, “quando um pensamento de Platão torna-se meu pensamento – quando uma verdade que acendeu a alma de Píndaro inflama a minha, nada há mais. Quando eu sinto que nós dois nos conhecemos em uma percepção (...) por que devo medir graus de latitude, por que devo eu contar anos egípcios?” (*Our admiration of the antique is not admiration of the old, but of the natural (...) when a thought of Plato becomes a thought to me – when a truth that fired the soul of Pindar fires mine, time is no more. When i feel that we two meet in a perception (...) why should I measure degrees of latitude, why should I count Egyptian yeras?*). Esse encontro do homem universal (*universal men*) com a natureza universal (*universal nature*) é promovido por uma leitura absolutamente sinédóquica entre a experiência individual e o singular coletivo: “em outras palavras, não existe propriamente história; apenas biografia” (*on other words, there is no properly History; only biography*). EMERSON, Ralph Waldo. *History*. In: *The Complete Works*. Vol. II. *Essays: First Series*. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company. 1904, pp 4-41. Sua visão dos grande homens é também naturalmente pautada pelo individualismo metodológico: como a passagem citada por Barbosa evidencia, eles são a expressão individual de uma razão necessária – a ordem moral.

²⁰⁴ “(...) men of character are the conscience of the society to which they belong”. EMERSON, *Character*. 1904, p 96. Na nota 2 dessa mesma página, o editor incluiu: “In the lecture on “Politics,” as first delivered, these sentences occur: “Character is the true theocracy. It will one day suffice for the government of the world.”

²⁰⁵ “Men are also representative; first, of things, and secondly, of ideas”. EMERSON, Waldo Ralph. *The Complete Works. Uses of Great Men*. In: *Representative men*. Vol. IV. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company. 1904, p 8.

²⁰⁶ “I count him a great man who inhabits a higher sphere of thought”. Idem, p 6. “How to illustrate the distinctive benefit of ideas, the service rendered by those who introduce moral truths into the general mind?” Idem, p 21.

apreço desses patronos”²⁰⁷. Com o seu culto, a grande força sobre a qual repousa o projeto comemorativo pôde traduzir-se através do intento de “arrancar o Brasil da *lethargia moral* em que tem vivido (...) e lhe fazer compreender que deve e há de restituir á humanidade essa grande parte de seu ser, a qual tem sido arredada a comunhão dos homens pelas algemas da escravidão”²⁰⁸. Nesse gesto simbólico que devolve a humanidade aos cativos – mesmo que teoricamente avesso ao holismo funcionalista, um gesto quase durkhemiano de *reparação moral!* – encontramos como corolário certa desumanização panteonizadora – e possivelmente algo mais. Ou oficiando a memória de José Bonifácio, o neto, em uma série de discursos que não fazem sequer referência a sua mocidade, não estariam os “novos liberais” enquadrando, de uma só vez, também a matéria memorial de seu avô materno?

Inegável diálogo, para dizer o mínimo, entre experiências geracionais. Mas conversar com os mortos é sempre uma tarefa para cegos no qual o passado – sem uma existência visível para além do ruído de uma memória inexoravelmente sujeita aos trabalhos do presente – é aberto a usos e abusos. A *commemoratio* barbosiana não apenas editou uma vida, recortando seus últimos atos, supendendo-os da ordem do tempo, copiando e colando-os já no prólogo de sua existência. Seu epitáfio, não satisfeito com a simples adesão à causa, foi bem além, relacionando o grande homem à imagem do “radicalismo abolicionista”, e, aquinhoando um procedimento caro as mais antigas autarquias orientais, representou a mais perfeita continuidade – de Bonifácio a Bonifácio – da memória coletiva de um quadro identitário e abolicionista.²⁰⁹

2.2 A lembrança como ato moral

Barbosa referia-se aos últimos anos do Império, era posterior ao bem sucedido gabinete do Barão de Rio Branco (1871-1875), década de interrompidos avanços

²⁰⁷ “Our religion is the love and cherishing of these patrones. The gods of fable are the shining moments of great men”. *Uses of Great Men*, p 4.

²⁰⁸ BARBOSA, Climaco. Ao Público. *Sessão cívica em homenagem ao senador José Bonifácio de Andrada e Silva*, p 4. Grifos meus.

²⁰⁹ BARBOSA, Ruy, *op cit*, “Transubstanciado por esse contacto com a realidade eterna, o coração de José Bonifacio é hoje o coração impessoal da patria; e o sentimento que propulsa o musculo titanico, é o radicalismo abolicionista”. p 60-61. Para Angela Alonso, os “Novos Liberais (...) ressaltaram uma continuidade abolicionista na história brasileira. Apresentaram-se como herdeiros da melhor cepa liberal do Império: a geração de Bonifácio, idealizadora da Independência e da monarquia constitucional com trabalho livre, bem como de todos os reformadores do Segundo Reinado, mesmo os conservadores, como Eusébio, Paraná e Rio Branco.” *op cit*, p 293.

liberais e obstáculos impostos à causa abolicionista²¹⁰. Derrotado nas eleições de 1886, frustrado e excluído dos círculos de poder, ele perguntava-se se “há ahi, na chronica deste paiz, ephemérides de immoralidade comparáveis ás destes dois annos”?²¹¹ A escravidão, esse crime do direito cívil contra o direito natural, já era, ao menos desde o velho Bonifácio, catalisadora de um discurso moralista – mas a abolição não marcou o fim do topos. Quanto mais se aproximavam da virada do século, os anos mais evidenciavam, através de parte da intelectualidade e da imprensa, certa leitura moral das crises que assolariam a jovem república. Marcas da geração de 1870? Daqueles “tristíssimos tempos”, de “um mundo que se acaba” e no qual se pode escutar o “ranger das peças de um edifício que se esboroa”? ²¹² É possível que sim, muito embora a tendência a assinalar esse tipo de diagnóstico não lhe seja, é claro, única.

Em 1843, o periódico *O Panorama, ou Jornal Literário e Instructivo da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis*, publica pela primeira vez o romance histórico *O Bobo*. Preocupado nitidamente com o problema da identidade nacional, seu autor, Alexandre Herculano, elenca o reinado de Dona Urraca I (1078-1126) como período originário da nacionalidade portuguesa. O cenário é o castelo de Guimarães, no Condado Portucalense, e o enredo termina por versar em torno de D. Bibas, o Bobo que caíra em desgraça com a morte de seu querido protetor, D. Henrique. Testemunha das intrigas palacianas, ora espiando por debaixo dos panos de mesa, jurava vingança, tornando-se espécie de eminência parda de uma história secreta.

Degradação moral. Era esse o sentimento de Herculano em relação a um dos mais “desastrosos períodos de desordens, de rebeliões e de guerras civis”, signos do reinado de D. Urruca. Resistir era inútil, dizia o autor, pois qualquer ação contrária aos desmandos da monarquia tomava finalidades “individuais, desconexas, e por isso sem resultados definitivos, efeito natural de instituições públicas viciosas e

²¹⁰ Ver ALONSO, 2002. A autora defende que Rio Branco teria retirado certas pautas da mão dos liberais e republicanos (como, por exemplo, a reforma do ensino), ao passo que, já em 1878, o gabinete do Visconde de Sinimbu não fazia mais do que ecoar o poder moderador.

²¹¹ BARBOSA, Ruy. *op cit*, p 50.

²¹² Tristíssimos tempos, sr. Conselheiro (...) Vim buscar inspirações à Europa. Levo-as, mas quão diversas do que eu sonhava! Este é um mundo que se acaba (...) Sente-se o ranger das peças de um edifício que se esboroa. Carta de Tavares Bastos à Nabuco de Araujo, 1867. Apud ALONSO, Ângela. 2002. Citado nas páginas 52 e 96.

incompletas”²¹³. Para o escritor lusitano, isso acontecia porque:

A idéia de nação e de pátria não existia para os homens d’então do mesmo modo que existe para nós. O amor cioso da própria autonomia que deriva de uma concepção forte, clara, consciente, do ente coletivo, era apenas, se era, um sentimento frouxo e confuso para os homens dos séculos XI e XII. Nem nas crônicas, nem nas lendas, nem nos diplomas se encontra um vocábulo que represente o espanhol, o indivíduo da raça godoromana distinto do sarraceno ou mouro. (...) O que falta é a designação simples, precisa, do súbdito da coroa de Oviedo, Leão e Castela. E por que falta? É porque, em rigor, a entidade faltava socialmente²¹⁴.

Em um período em que a identidade não era uma evidência, a compatibilidade coletiva era afirmada – mesmo na ausência de uma designação para portugueses e espanhóis – ainda assim pela via da alteridade. Entre cristãos e muçulmanos, a afinidade grifada pela fé “aparecia *clara e distinta*”. Em outras palavras, enquanto a identidade nacional não se fazia (no vocabulário cartesiano, uma *evidência*), “cada catedral, cada paróquia, cada mosteiro, cada simples ascetério era um anel da *cadeia moral* que ligava o todo, na falta de um forte nexó político”²¹⁵. Mas esse tipo de elo identitário não era suficiente para deter a crise cuja imagem, manifesta através de costumeira pintura moral, ganhou sentido histórico pelo paralelo traçado por Herculano entre a *arché* e o *telos* da lusitanidade. “Pobres, fracos, humilhados”, o presente dos portugueses – como o foi a sua origem – era experienciado pelo topos da decadência moral. Na leitura do autor de *O Bobo*, o horizonte só ganhava em expectativa quando iluminado pela lembrança de uma aurora gloriosa.

(...) depois de tão formosos dias de poderio e de renome, que nos resta senão o passado? Lá temos os tesouros dos nossos afetos e contentamentos. Sejam as memórias da

²¹³ HERCULANO, Alexandre. *O bobo*. São Paulo: Saraiva, 1959. Documento digitalizado por Antonio de Padua Danesi. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/> Acesso em 14 de Dezembro de 2013, p 2.

²¹⁴ Idem. Ibidem.

²¹⁵ Idem. Ibidem. “Havia-a, mas debaixo de outro aspecto: em relação ao grêmio religioso. *Essa sim, que aparece clara e distinta*. A sociedade criada era uma, e preenchia até certo ponto o incompleto da sociedade temporal. Quando cumpria aplicar uma designação que representasse o habitante da parte da Península livre do jugo do Islam, só uma havia: christianus. O epíteto que indicava a crença representava a nacionalidade. E assim cada catedral, cada paróquia, cada mosteiro, cada simples ascetério era um anel da cadeia moral que ligava o todo, na falta de um forte nexó político.” Grifos meus.

pátria, que tivemos, o anjo de Deus que nos revoque à energia social e aos santos afetos da nacionalidade. Que todos aqueles a quem o engenho e o estudo habitam para os graves e profundos trabalhos da história se dediquem a ela. *No meio de uma nação decadente, mas rica de tradições, o mister de recordar o passado é uma espécie de magistratura moral, é uma espécie de sacerdócio. Exercitem-se o que podem e sabem; porque não o fazer é um crime.*²¹⁶

Essa tarefa cívica alcançaria feições complementares a um rito positivo, quer seja, de um exercício de reparação moral? Para Herculano, celebrar os tesouros do passado português é, mais do que um compromisso dos eruditos, uma espécie de dever do historiador, o qual, recusando-se a julgar (positivamente) o passado colonial, seria ele mesmo condenado como criminoso. Ora, os tempos grandiosos do império ultramarino eram a única dimensão em que a história pátria aparentava, aos olhos de muitos intelectuais de sua época, marchar no ritmo das nações mais civilizadas²¹⁷. Essa leitura da experiência peninsular do tempo – seu passado, seu presente, seu futuro – não foi em nada única a Alexandre Herculano, embora as particularidades de cada autor envolvido em sua reflexão evidenciassem, ainda, diferentes formas de se relacionar com os dias que já se foram. Almeida Garrett, acostumado a viajar de livros em mãos no deleite do quarto, toma enfim o caminho da estrada – e nele testemunha a experiência decadentista. Sua obra *Viagens na Minha Terra* é o “sentir da crise”, embora também seja um manifesto pelo caráter do povo português, entendido por meio de seus elementos constituidores, imaginados a partir da “terra, da tradição, dos costumes e do próprio passado”²¹⁸.

Algumas décadas mais tarde, os beletristas de 1870 não seriam tímidos em transformar as impressões da geração anterior em armas de embate público. Antero de Quental esboçou, em uma das famosas Conferências do Casino, 27 de maio de 1871, uma visão que em algum sentido tornou-se arquetípica da “decadência como uma

²¹⁶ Idem. *Ibidem*. Grifos meus.

²¹⁷ “À medida que o século XIX se desenrola, começa a desenhar-se com nitidez o progressivo distanciamento do nosso país face às nações que lentamente se industrializam e se desenvolvem, e que, concomitantemente, vão produzir uma não menos prodigiosa revolução cultural de que nos chegarão ecos. São, pois, a conscientização destes factos, e a assunção da nossa pequenez e impossibilidade física para a realização de tão difícil desiderato, que levarão toda uma geração a preocupar-se denodadamente com as razões da decadência nacional (...). RODRIGUES, Vítor Luis Gaspar. *A decadência da monarquia constitucional portuguesa: factores de afirmação do ideário republicano*. Ponta Delgada. Universidade dos Açores. 1986, p 83.

²¹⁸ RODRIGUES, *op cit*, p 84.

espécie de estigma indelével e recorrente de nosso destino peninsular”²¹⁹. Sua palavra aparece como um apelo à “comunhão moral” diante de um amplo quadro de dissolução dos costumes²²⁰. As causas? Ação funesta do cristianismo contrarreformado, associado ao tribunal da inquisição, à ordem jesuítica e à política do antigo regime, que levaram os países ibéricos à “morte moral”²²¹. Sua solução, notemos, não era menos polêmica. “É necessário um esforço viril”, escreveu Antero, de “quebrar resolutamente com o passado.” O respeito à “memória dos nossos avós”, sua rememoração piedosa, deveria ser mantida, porém ao custo de jamais os imitarmos. O passado, observado através da dinâmica entre decadência e progresso, não era mais lido através de imagens que, certo vez nas páginas de Plutarco, foram “virtudes em ação”²²². Era também um espaço trágico de vícios, corrupção e mazelas.

Essa desvalorização do caráter moralmente utilitário do passado, cuja recusa a *imitatio* pode ser entendida também como um triunfo na crença na dinâmica do progresso, difere do modelo de Alexandre Herculano, muito embora seu socialismo à *la Prudhomme* também não fizesse quórum entre grande parte dos republicanos de seu país²²³. Mesmo assim, “marca uma época em Portugal”. Foi a primeira vez que, como disse um contemporâneo, “em Portugal entra o espírito moderno e a primeira vez que aqui se expõe (...) que o Catolicismo foi uma das causas (...) da decadência de Portugal e de Espanha”²²⁴.

Inexistente no latim clássico, o termo *decadentia* (*de-cadere*) aparece, durante

²¹⁹ LOURENÇO, Eduardo. *Revisitação da mitologia anteriana*. Prefácio às Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos. In: QUENTAL, Antero. Lisboa. Tinta-da-china. 2008, p 11-12.

²²⁰ QUENTAL, Antero. *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Prefácio de Eduardo Lourenço. Lisboa. Tinta-da-china. 2008, p 25-26.

²²¹ Nas palavras do autor, “O espírito sombrio e depravado da sociedade reflectiu-o a Arte, com uma fidelidade desesperadora, que será sempre perante a história uma incorruptível testemunha de acusação contra aquela época de verdadeira morte moral. Essa morte moral não invadira só o sentimento, a imaginação, o gosto: invadira também, invadira sobretudo a inteligência.” *op cit*, pp 30-31.

²²² Sobre a relação necessária entre as imagens como “virtudes em ação” e o estímulo à *imitatio*, ver: HARTOG, François. *Plutarque entre les anciens et les modernes*. In: PLUTARQUE, *Vies Parallèles*. Paris. Gallimard. 2001, p 14.

²²³ “Oponhamos ao catolicismo, não a indiferença ou uma fria negação, mas a ardente afirmação da alma nova, a consciência livre (...), a filosofia, a ciência, e a crença no progresso, na renovação incessante da Humanidade pelos recursos inesgotáveis do seu pensamento (...) Oponhamos à monarquia centralizada, uniforme e impotente, a federação republicana de todos os grupos autônomos, de todas as vontades soberanas (...) oponhamos a iniciativa do trabalho livre, a indústria do povo, pelo povo, e para o povo, não dirigida e protegida pelo Estado, mas espontânea, não entregue à anarquia cega da concorrência, mas organizada duma maneira solidária e equitativa, operando assim gradualmente a transição para o novo mundo industrial do socialismo, a quem pertence o futuro.” Idem.

²²⁴ REIS, Jaime Batalha. Correspondência. *Apud* BERRINI, Beatriz. *Brasil e Portugal: A Geração de 70*. Campo das Letras. Porto. 2003, p 25.

a Idade Média, para designar a deteriorização, a ruína ou o colapso. Na modernidade, decadência opõe-se a progresso e não será, “de resto, por acaso, que a decadência como categoria de análise histórica se aviva no século XIX, quando a ideia e a crença no progresso se desenvolvem fortemente”²²⁵. Joel Serrão, em verbete do seu *Dicionário de História de Portugal*, segue um rumo parecido ao afirmar que “sem a ideia de progresso, a ideia de decadência “não alcança sentido algum (...) só se torna legítimo”, afinal de contas, “dizer que algo decaiu após se ter postulado previamente em que consiste subir”²²⁶.

Apenas nove anos separam a conferência de Quental das comemorações do tricentenário da morte de Camões. Aqueles que sentiam a crise reconheciam também certa necessidade em retornar ao passado, como se nele, protegida pela passagem dos anos, repousasse certa essência virtuosa e esquecida. A munição vinha do norte, carregada nas folhas da *Fraser's Magazine*, em palavras anotadas anos antes pelo próprio Thomas Carlyle.

Carlyle resenha o romance histórico de Guilherme Centazzi, saudado justamente por se afastar dos modelos peninsulares que lhe eram contemporâneos. *O Estudante de Coimbra* contava a história do jovem que, saído da universidade, se via na frente de batalha das guerras liberais. Era, para o crítico escocês, um livro raro entre os romances lusitanos, “fundado sobre fatos, não fábulas, em eventos históricos e costumes nacionais, ao invés de absurdos leviatãs e geografias impossíveis”²²⁷. Se o retrato do presente havia salvo o romance português do atraso das *mirabilia* ainda vivas no antigo regime, ele não tinha, ainda assim, contribuído para frear a decadência de Portugal. Guerra permanente nunca andou de lado com o progresso das belas letras, mas revoluções e guerras civis, exatamente o tipo de conflito no qual os lusitanos viam-se de imediato envolvidos, lhes seriam fatais.

Alguns argumentos que mais tarde estarão presente na conferência de Quental já se faziam ouvir nessas palavras de Carlyle. As causas primárias do declínio “de uma nação que outrora foi vanguarda empreendedora das descobertas” foram, por um lado, a “afluência do ouro vindo dos países recém descobertos, a opressão do jugo

²²⁵ PIRES, António Machado. *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. 2 ed. Lisboa, Vega, 1992, p. 18.

²²⁶ SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Vol 1. V. decadência.

²²⁷ “(...) a book founded on facts, and not on fables, on historical events and national customs, instead of absurd leviathans and impossible geography.” CARLYLE, Thomas. *Romance of Portuguese Revolution*. March 1848. In: *Fraser's Magazine for Town And Country*. January to June 1848. London. John W. Parker. West Strand. Vol. XXXVII p 274.

espanhol” e, por outro, “os grilhões impostos ao progresso pelos jesuítas e pela Inquisição”, embora “a continuidade de seu estado de degradação, pelo menos em dias recentes, “deva ser buscada em sua própria incansável turbulência e em suas querelas internas”²²⁸. Primeiro romance moderno de Portugal? É bem possível que Carlyle concordasse. Mas isso não significa, em nada, que fosse uma obra prima: se em Lisboa ele poderia ser considerado um livro de primeiro escalão, em Londres estaria mais próximo do terceiro²²⁹. As guerras liberais haviam valorizado a pertinência dos temas presentes, e com eles o romance moderno, mas o paralelo de seus frutos artísticos com o grande vulto da lusitanidade era ainda visto como profundamente desigual. “Quão incomensurável é o intervalo entre o melhor dos escritores” – exalta o professor escocês ao denegrir os beletristas portugueses de seu tempo – e o “inspirado e patriótico autor d’*Os Lusíadas!*”²³⁰. Passados quase quatrocentos anos, Portugal era ainda nada mais do que “a terra nativa de Camões”²³¹.

Nessa terra de Camões, Almeida Garret não demoraria para flertar com uma leitura “nacionalista” d’*Os Lusíadas*, escrevinhando o épico no grande-homem-poeta do ensaísta escocês, ou aquele que canta a nação. “Não admira”, escreveu Oliveira Martins, “que desde então Camões ficasse na alma popular como símbolo da nação, e *Os Lusíadas* como sua bíblia”. Deveríamos nos surpreender caso o poeta zarolho animasse também os espíritos dos filhos do Brasil? Pai da língua, “assim dotado com todos os caracteres do povo que representava”, poderia, também, de alguma maneira representar a América Portuguesa?²³² No ambiente intelectual e político varrido pelas ondas comemorativas de finais do século dezenove, a geração brasileira de 1870

²²⁸ If the primary causes of decline in a nation which once led the van of natical enterprise and discovery, were the great influx of gold from new-found countries, the oppressive Spanish yoke, and the fetters imposed on progress by Jesuits and the Inquisition, the continuance of its degraded state, at least in recent days, must be sought in its own restless turbulence and internal quarrels. Idem, p 272.

²²⁹ (...) it is refreshing to turn to a book, which, if in England it would be esteemed of third-rate merit, may certainly claim in Portugal a place in the very first rank (...) Idem, p 274.

²³⁰ Idem, p 273.

²³¹ “(...) the native land of Camoens (...)”. Idem, p 272

²³² “Não admira, pois, que desde então Camões ficasse na alma popular como símbolo da nação, e *Os Lusíadas* como a sua bíblia. Não admira que, tivesse passado à condição de epónimo desta pequena pátria, tão semelhante a Atenas, e mais ainda a Esparta, na agitação da sua vida política, na grandeza da sua missão colonial, e também na miséria fúnebre da sua decomposição. Não admira que, desde o século XVII, por toda a parte onde surgisse, de entre as ruínas do edifício nacional, algum fuste de coluna ainda de pé, ou algum friso inteiro onde se visse correr agitada a tragédia de outras eras; por toda a parte onde se erguesse do matagal de urzes e cardos da história a haste florida de uma açucena de saudade ou de esperança, a corola dessa flor ou a forma dessa evocação, tivesse o perfume e a cor dos *Lusíadas* e se considerasse uma revelação de Camões. (...) E quis a sorte que um poeta, assim dotado com todos os caracteres do povo que representava, aparecesse no momento próprio da completa definição do seu pensamento”. MARTINS, Oliveira. *Camões, Os Lusíadas e a Renascença em Portugal*, 4.^a ed., Lisboa, Guimaráes Ed., 1986. (2.^a ed.1891).

acessaria o mesmo personagem numa tentativa, já assinalada pela crítica, de edificar um contrapeso ibérico ao indianismo saquerema²³³. Logo o centenário de Camões seria comemorado no Brasil ao lado de uma efeméride nacional, imaginando um personagem particular dentro do quadro geral do desenvolvimento da nacionalidade transeuropéia: Castro Alves²³⁴.

Contavam apenas dez anos da morte do autor de *Navio Negreiro*. Para alguns já era hora de lembrá-lo, urgência que se confundia na inspiração do poeta: “aquele que, como o pai da tragédia grega, possa dedicar suas obras ‘ao Tempo’ (...)” e, nele, “encarnou artisticamente nos seus cantos o grande pensamento da sua época”²³⁵. Comemorar um defunto que mal terminou por ser velado pode parecer tanto comum no mundo contemporâneo, mas, para os finais do século XIX, o gancho jornalístico, em especial um tão imediato, não era ainda uma evidência arbitrariamente edificada sob os escombros dos excessos de informação. O paralelo precisava prestar contas ao leitor. “A justificação do decenário”, explicava Ruy Barbosa, “é que Castro Alves escreveu o poema da nossa grande questão social e da profunda aspiração nacional que tem a resolver”²³⁶. Em outras palavras, o passado recente era acessado pelas demandas de um tempo presente em franca aceleração. Suas palavras de ordem? a memória do morto, sua comemoração e a elevação dele ao estatuto de patrimônio nacional.

Barbosa inicia o *elogio* comentando sua escolha como oficiante. Ele não é poeta – não habita os “cimos, mais próximos do astro” –, escolha que demonstra, então, um “novo tributo ao nome que comemorais”²³⁷. Novo tributo que não pretendia

²³³ Para Angela Alonso, “a recuperação de Camões passou pelo filtro da geração 1870 portuguesa. No auge do romantismo luso, Almeida Garret se encarregara de prover uma leitura nacionalista de *Os Lusíadas* e de elevar Camões à situação de mito. Essa versão se cristalizara na tradição político-intelectual saquarema. Por isso, as gerações 1870, a portuguesa e a brasileira, retornaram a Camões como estratégia revisionista da própria ideia de nação.” ALONSO, *op cit*, p 287. Ver também LOURENÇO, E. *Mitologia da Saudade*. Cia das Letras. São Paulo. 1999.

²³⁴ Transeuroéia, pois, como escreveu Anne-Marie Thiesse, “nada é mais internacional do que a formação das identidades nacionais”. THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales*. Europe XVIII-XIX siècles, Paris, Seuil, 1999. Citado também por ENDERS, 2014, p 14.

²³⁵ Pensando nos versos de Castro Alves, Rui Barbosa lembra do “glorioso arauto de Agamemnon, imortalizado por Homero, Taltíbios ‘semelhante aos deuses pela voz’ (...) o poeta, aquele que, como o pai da tragédia grega, possa dedicar as suas obras ‘ao Tempo’: sentiu a natureza; teve a inspiração universal e humana; encarnou artisticamente nos seus cantos o grande pensamento da sua época.” BARBOSA, Rui. *Elogio ao Poeta* (1881). In: *Trabalhos diversos*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1957. (Obras Completas de Rui Barbosa, v. 8, 1881, t. 1), p II-III.

²³⁶ Idem. XXIII-XXIV.

²³⁷ Minhas senhoras; meus senhores. – Obedeço, ainda assustado e confundido, à honra da eleição que me eleva até aqui. Incapaz de ambicioná-la, nem sonhá-la, achei-me, todavia, desarmado para lhe resistir. Cativo à espontaneidade dela, não menos cativo me senti à origem deste mandato, à bela geração nova de minha terra, aos moços, àqueles que, em todo país suscetível de ressurreição ou de

escalar o Olimpo, sem dúvida. Era patente que Rui Barbosa, escrevendo ao *Diário da Bahia* em 1881, referia-se com tais palavras ao problema da escravidão. A atualidade que o falecimento de Castro Alvez ganha através da pauta abolicionista demonstra o caráter político dessas efemérides “culturais”. “Ora”, continua Barbosa, “o elemento servil é o cunho negro de toda a nossa história, e a extinção do elemento servil será a fimbria luminosa de todo o nosso futuro”²³⁸. A geração de 1870 foi pioneira em um novo tipo de jornalismo de opinião – ou, na linguagem da época, *publicismo* – o qual não desconhecia a técnica da efeméride. Nas páginas dessa imprensa em ascensão, catalizavam-se discursos político-morais nos quais a escravidão era vista como a “a ignomínia que barbariza e desumana o escravo, conspurca a família livre (...) perverte irreparavelmente a educação de nossos filhos (...), explica todos os defeitos do caráter nacional, toda a indolência do nosso progresso”. O orador não lançava palavras ao vento, proselitismo sem alvo, mas marcava-o com tons pedagógicos claros. Seu diálogo era para com a “bela geração nova”, os moços, suscetíveis de “ressurreição ou de progresso”. Para eles Barbosa ensinava que, se “todas as sombras do nosso horizonte” podem ser explicadas pela escravidão, o abolicionismo já havia se tornado a “expressão da mais inflexível das necessidades sociais”²³⁹.

Concentrar os esforços intelectuais no trabalho da memória abolicionista, na luta contra esse peso do passado, teve como efeito colateral – de um ponto de vista atento às fórmulas de identificação nacional – a relativização do indianismo das gerações anteriores. A leitura moral que encabeça a lista de preocupações dos oficiais quando em vez é uma forma de associar o Brasil a sua herança lusitana, deixando por ora suspensos certos aspectos americanos de nossa formação. “Nós somos brasileiros, não somos guaranis”, escreveu Joaquim Nabuco, “a língua que falamos ainda é portuguesa”. Em sua polêmica com José de Alencar, o abolicionista reconhecia com certo desdém que estudar os “dialetos selvagens, a religião grosseira, os mitos confusos, os costumes rudes” dos índios brasileiros era prestar um serviço às

progresso, representam a aliança da generosidade com a força, o grande desinteresse e as grandes aspirações. Mas, designando para esta homenagem ao poeta o último dentre vós, arriscastes-vos a uma temeridade, que me deixou perplexo, enquanto não sondei intimamente o vosso desígnio. Agora sim, que o percebo. Não foi um excesso de inexperiente confiança; foi, pelo contrário, uma deliberação maduramente refletida: para demonstrar a profundidade da influência da obra desse extraordinário representante da nossa poesia, a voz que a houvesse de atestar, devia partir, não dos cimos, mais próximos do astro, deslumbrados pelo seu esplendor, escaldados pela sua irradiação, mas cá da humildade do vale, que de tão longe o contempla. Neste sentido, a infimidade da escolha foi um novo tributo ao nome que comemorais, e a este título a vossa designação acertou. Idem, I.

²³⁸ Idem, p XXIV.

²³⁹ Idem, p XXIV.

artes e à ciência. Mas o que lhe parecia impossível era “querer fazer dos selvagens a raça, de cuja civilização nossa literatura deve ser o monumento”²⁴⁰.

E que monumentos sobriariam, senão aqueles que começam por enaltecer a língua portuguesa e, com ela, o poeta renascentista? Em *Camões e os Lusíadas*, texto de 1872, Nabuco já oferecia sua resposta: escolhendo o poema épico lusitano para objeto de seus estudos, acreditava ter tomado “um assumpto nacional”. Os versos camonianos “são a obra prima da literatura portugueza que é a nossa”. Bem diferente era aquela “litteratura, inspirada pela vida errante das tribus primitivas”, a qual não teria direito a se chamar nacional. “A poesia póde idealisar o character, o coração, as guerras, a civilização até d’esses ferozes habitantes de nossos sertões; mas a poesia, que se impuzer essa aliás bella missão, será uma poesia phantastica”, concluiu²⁴¹.

Em Portugal, Teófilo Braga, cofundador da revista *O Positivismo* e, bem ao contrário de Nabuco, republicano convicto, torna-se a figura máxima na organização do tricentenário. Seus três artigos intitulados precisamente *O Centenário de Camões em 1880*, apresentavam a ambição de aproveitar a crise das instituições monárquicas como mote para uma verdadeira “revivescência nacional”. Seu “Comitê de Salvação Pública”, com o auxílio de Ramalho Ortigão, foi a vanguarda das comemorações camonianas, atraindo, em pouco tempo, a atenção das mais prestigiadas instituições de ensino do país e, finalmente, do próprio governo²⁴². Seu objetivo era destacadamente moral e político: em *Os centenários como synthese affectiva nas sociedades modernas*, texto de 1884, Braga oferecia um balanço e um prognóstico a respeito do fenômeno comemorativo. Por meio da relação entre os grandes homens e suas pátrias, os centenários eram vistos fundamentalmente como matéria difusora da nacionalidade²⁴³. Exaltar os “vultos históricos” da pátria lusitana não era matéria desconhecida do notório erudito. Em 1881, com a colaboração de diversos autores, entre eles Oliveira Martins, Braga havia já lançado o seu *Plutarcho Portuguez*²⁴⁴.

²⁴⁰ COUTINHO, Afrânio. (Org.). A polêmica Alencar-Nabuco. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. p 190.

²⁴¹ NABUCO, Joaquim. *Camões e os Lusíadas*. Rio de Janeiro. Tipographia Imperial do Instituto Artístico. 1872, p 10-12.

²⁴² Aqui trabalho a partir de CABRAL, Alexandre. *Luís de Camões: Poeta do Povo e da Pátria*. Notas oitocentistas – I. Lisboa. Horizonte, 1980.

²⁴³ BRAGA, Teófilo. *Os Centenários como synthese affectiva nas sociedades modernas*. Porto: Typographia de AJ da Silva Teixeira. 1884. Para quem “O Centenário de Camões, neste momento histórico, e nesta crise dos espíritos, teve a significação de uma revivescência nacional” p 10.

²⁴⁴ BRAGA, Teófilo. *Plutarco Portuguez: collecção de retratos e biographias dos principaes vultos históricos da civilização portugueza*. Desenhos de Julio Costa e phototypias Emilio Biel & Cia.;

Nessa obra, os grandes homens uniam-se à pátria, cuja síntese feliz era a própria história. História costurada não pelas estratégias dos biografados face à fortuna, mas através dos serviços – morais e políticos – que renderam sentido civilizatório à pátria; pátria sentida, na leitura da *bios* de seus arquitetos, como uma comunidade afetiva, instituição e entidade quase sagrada, amada e respeitada por seus cidadão e protegida no coração de todos os verdadeiros republicanos²⁴⁵.

A atenção à efeméride, a data redonda, parecia sistematizar as estratégias literárias e político-morais do autor. Um ano antes do aniversário de Camões, Braga já preparava o terreno para seu proselitismo republicano: em um período que se estende de 1879 a 1891, lança as *Soluções Positivas da República Portuguesa*, seguidas do *Programma do Partido Republicano Portuguez*. Nesses textos, procurava destituir todo conteúdo socialista (ao estilo da juventude de Antero de Quental) do projeto republicano, “adaptando-o dessa forma à realidade social portuguesa, afim de”, nas palavras de um comentador, “captar as simpatias de uma pequena e média burguesia”²⁴⁶. Novamente o *officiant* – nas prováveis vestes do magistrado de Herculano – busca uma solução de compromisso como mecanismo moral frente às amplas audiências? No presente caso, a vontade política da memória intentava cada vez mais unir o *topos* da decadência à própria imagem da monarquia²⁴⁷.

Foi nesse contexto – agravado pelo *Ultimatum* britânico de 1890 – que Oliveira Martins, em artigo publicado no *Jornal do Commercio* datado de 1894, transportou a discussão para o outro lado do Atlântico²⁴⁸. Na peça, o público carioca pôde confratar-se com o questionamento, de inegável sabor decadentista, sobre se havia ou não recursos “intelectuais, morais, sobretudo econômicos”, para que os portugueses sobrevivessem como povo autônomo em suas fronteiras nacionais. Com as potências europeias arquitetando a partilha do império lusitano, Martins perguntava-se, ainda, se “salvar-nos-á, no Século XIX, Angola, como nos salvou o

colaboradores d’este volume Theophilo Braga, Oliveira Martins, Joaquim Vasconcellos, Julio de Mattos e Paiva e Pona. Pôrto. J. Costa, E Biel & Cia., 1881.

²⁴⁵ CATROGA, Fernando. *Pátria, nação e nacionalismo*. In: SOBRAL, José Manoel; VALA, Jorge (Org.). *Identities nacionais: inclusão e exclusão*. Lisboa, ICS., 2010.

²⁴⁶ RODRIGUES, *op cit*, p 97.

²⁴⁷ “Essa identificação entre monarquia e decadência conduziria, por outro lado, e de forma inevitável, a uma outra noção que apresentava a República como a nova fórmula de salvação nacional (...)”. RODRIGUES, *op cit*, p 94-95.

²⁴⁸ Em 11 de janeiro de 1890 o governo inglês demanda a retirada das tropas portuguesas estacionadas no território do atual Zimbábue. Lisboa acata as ordens. O sonho lusitano de unir suas duas últimas grande colônias – Moçambique e Angola – termina e, para muitos, não o que culpar senão o entreguismo dos monarquistas. O episódio leva à queda do governo, nomeação de um novo ministério, e oferece munição à causa republicana.

Brasil no século XVIII?”²⁴⁹.

A decadência era um topos político-moral entre beletistas, eruditos e filósofos da segunda metade do século XIX. Sua temática chegava ao Brasil no ritmo dos vapores europeus, pelos ensaios da Fraser's, da Quaterly ou da Westminster, ainda através das páginas da *Revue des Deux Mondes*. Disponível na corte, em São Paulo e na Bahia, o quinzenal francês não era apenas muito lido no Império do Brasil, mantendo-se igualmente como uma referência constante em artigos de jornais e discursos públicos. Certa vez o conselheiro Saraiva admitiu que não lia outra coisa, atitude que lhe rendeu gracejos, no que foi defendido pelo próprio imperador: “é quanto basta!”, bradou D. Pedro II²⁵⁰. Mas não bastava. O topos da decadência adentrava o repertório político-moral dos homens de letras brasileiros, já contavam algumas décadas, igualmente por meio do filtro da geração portuguesa de 1870. Com o centenário de Camões ele só ganhou mais força. Em Teófilo Braga temos o modelo republicano da leitura d'*Os Lusíadas*: de volta à origem – não mais vista na Idade Média, como em Herculano, mas no renascimento e na expansão ultramarina – declamar os versos épicos de Camões era como reacender as chamas da glória em um tempo de escuridão²⁵¹.

No Brasil, tanto republicanos quanto monarquistas foram bastante ativos na comemoração do centenário camoniano. Entre eles surgiram diversos Camões, todos de alguma forma prontos para o combate: Afonso Celso Jr e Miguel Lemos vieram somar facetas ao grande-homem-poeta, enquanto Beliváquia e Martins Jr prestavam-lhe, em conferências e poemas, todo o tipo de homenagens. Em junho de 1880, a *revista Brasileira* dedicou-lhe um número e, mais tarde, em 1885, a Igreja Positivista ergueria um busto do poeta²⁵². Se em Portugal as comemorações em torno do autor de *Os Lusíadas* ganhavam feições republicanas de ofensa à monarquia, no Brasil elas apareciam como um ataque – republicano ou não – à velha leitura indianista de uso conservador e, afastando-se dela, reafirmava a herança lusitana. Por outro lado,

²⁴⁹ MARTINS, Oliveira. *Portugal Contemporâneo*. 3ª Edição. Lisboa. Antônio Maria Pereira. 1895, pp XII-XIV.

²⁵⁰ SODRÉ, Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro, 1966, Civilização Brasileira *Apud* ALONSO, *op cit*, p 53.

²⁵¹ Nas palavras de Eduardo Lourenço, Braga promovia uma “utilização partidária da sua glória, posta ao serviço dos primeiros alvares republicanos”. Ver LOURENÇO, 1999, p 60.

²⁵² ALONSO, *op cit*, p 288-289. Para a autora, “Essas efemérides culturais tinham clara conotação política. As figuras selecionadas compunham uma visão da tradição nacional que se afastava do cânon indianista da elite imperial e representavam uma ruptura em relação aos esquemas de legitimação que os saquaremas tinham construído para a sociedade estamental e para o sistema político restritivo.” p 290.

celebrar Camões, Bonifácio, o velho, e até certo ponto Tiradentes, era expediente que encontrava na tradição nacional, já acostumada a esses vultos, certa legitimidade moral para campanhas que possuíam – como no caso da escravidão – claros limites legais. A vontade política da memória aparecia mais uma vez indissociável de seus instrumentos morais de enquadramento.

2.3 Catalisadores do discurso moralista

“Uma dramática dúvida sobre o futuro do país e uma lei de alternância de grandeza/decadência como motor da história nacional”²⁵³. Assim António Machado Pires resume seu estudo sobre a *Idéia de Decadência na Geração de 70* em Portugal. As relações da geração de Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Teófilo Braga e Antero de Quental com o Brasil eram relativamente estreitas²⁵⁴. Seus diálogos atravessavam o oceano em obras publicadas, através de matérias de jornal assinadas d’além mar e, não esqueçamos, uma intensa correspondência. Diversas pautas cairiam bem ao topos decadentista: se em Portugal ele já havia aparecido tendo como *causa* o catolicismo contrareformado e a longevidade do absolutismo, no Brasil os liberais republicanos poderiam reeditar-lhe os argumentos. Algo como a superação de uma sociedade e de uma organização política que já não andam mais em harmonia, ambas condenadas à “corrupção”, ora entendida como resultado da “prostração moral a que nos arrastou o absolutismo prático sob as vestes do liberalismo aparente”²⁵⁵.

Para os monarquistas liberais, mais íntimos dos círculos de poder, o topos da decadência – inseparável de certo juízo teleológico – era estimulado não por uma crítica ao sistema político, mas pela condenação moral da escravidão. Em uma campanha que beirava os limites da legalidade, o discurso moralista, suas atribuições de certo e errado, vícios e virtudes – por vezes evocados a partir dos costumes cristãos – preparava um terreno comum de inteligibilidade e legitimidade para com a tradição imperial. Não tinha sido o bastante para o velho Bonifácio e seu “cancro mortal”, é verdade, mas a própria valorização de seu vulto já abria um novo precedente memorial.

A escravidão, essa “verdadeira mancha de Caim que o Brasil traz na frente”,

²⁵³ PIRES, 1992, p. 26.

²⁵⁴ Sobre essa questão, ver BERRINI, 2003.

²⁵⁵ Manifesto Republicano. 1870. In PESSOA, R. C. *A ideia republicana no Brasil através de documentos*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1973, p 70.

era também indubitável catalizadora do discurso moral²⁵⁶. No Brasil de meados do século XIX, a moral, aquilo que é relativo aos costumes, era um terreno dominado, ora pela referência aos ancestrais, ora pelos ensinamentos do cristianismo. Ou Bonifácio, o velho, não foi exilado logo após insultar as elites escravocratas, declarando com todas as palavras que seus membros não eram verdadeiros cristãos? “Ha de espantar”, ousou dizer à Assembleia Constituinte, “que hum tráfico tão contra ás Leis da moral humana, e ás santas maximas do Evangelho, e até contra as leis de huma sãa política, dure ha tantos seculos entre os homens, que se dizem civilizados e christãos!”. Ao que ele, intrépido, completaria: “mentem, nunca o fôram”²⁵⁷.

Mesmo argumentos nitidamente econômicos não se esqueciam de acessar, dentro de um amplo repertório disponível de conceitos e ideias, a ordem da moral. Quintino Bocaiúva, liberal republicano, comentando a crise do campo, não deixou de fazer o julgamento de um país escravocrata “moral e economicamente gangrenado por essa instituição fatal”²⁵⁸. Não era apenas uma palavra arbitrária ou estilisticamente inclusa em um rol de considerações negativas a respeito das políticas monárquicas. Em outra ocasião, ao debater políticas de imigração capazes de trazer braços livres ao país, Bocaiúva admitiu que, “cada vez que mais estudo e aprecio as coisas da nossa decadência moral e dessa lânguida frouxidão que enerva as almas (...) de nossa população”, seus olhos encontravam “a escravidão como origem, como a sede, como o foco maldito donde se exala esse miasmo atrofiador”²⁵⁹. O mundo mudava, os poderes tradicionais esboroavam-se e, no espaço de uma vida, não “existe ainda organizado nenhum poder moral”²⁶⁰. Conceito que garantia pontes de inteligibilidade entre conservadores, liberais e republicanos, a moral carregava mais do que isso: trazia também uma chave explicativa para a compreensão da dinâmica entre decadência e progresso. Como resumiu Nabuco, a escravidão deve encontrar seu término porque “assim como arruína economicamente o país”, “corrompe-lhe o caráter, desmoraliza-lhe os elementos constitutivos”, acostuma-nos ao servilismo, nos faz desprezar o trabalho manual, retardando a imigração e “a aparição das indústrias”. Ela encobre “os abismos da anarquia moral, de miséria e destituição, que do Norte ao

²⁵⁶ NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Edições do Senado Federal. Vol 7. Brasília. 2003, p 23.

²⁵⁷ ANDRADA E SILVA 1825, p 20.

²⁵⁸ BOCAIÚVA, Quintino. *A crise da lavoura*. In: SILVA, E. (org). *Idéias políticas de Quintino Bocaiúva*. Brasília/Rio de Janeiro. Senado Federal/Casa Rui Barbosa. 1986, p 184.

²⁵⁹ BOCAIÚVA, 30.8.1870. Colonização Asiática. Cartas a Nicolau Moreira. In: SILVA, E. (org) 1986.

²⁶⁰ BOCAIÚVA, Quintino. *A questão social*. In: SILVA, 1986, p 478.

Sul margeiam nosso futuro”. Em Nabuco, o argumento moral reorientava-se com desenvoltura do passado para o futuro: esse “peso enorme que atrasa o Brasil” é o mesmo fardo que impedia nosso progresso²⁶¹.

Os argumentos de Bonifácio e Nabuco poderiam ser inscritos como devedores de uma tradição moralista e providencial de crítica à escravidão. Em 1863, Goldwin Smith, jornalista e historiador britânico radicado nos Estados Unidos, ministra uma conferência, depois publicada em panfleto, intitulada *Does the Bible Sanction American Slavery?* Smith partia do ponto de vista confessional de que a “Bíblia tem muita relação com a política e a ciência, (...) e com tudo o que adentra a vida moral do homem”²⁶². O amor de Deus, acreditava, move todos os tipos de trabalhos que nos levam a “descoberta de verdades científicas e filosóficas”. “Assim”, continua, “em seu movimento avante, o progresso da natureza humana tem como condição transformar-se em semelhança a seu Criador”. Em suma, “a Bíblia reconhece o progresso”²⁶³. Fomos feitos à imagem e semelhança do demiurgo, e continuamos a ser feitos assim. Mas o Livro também observa, no Velho Testamento, o trabalho compulsivo como instituição tradicional do Povo Escolhido; também faz menção ao captivos, no Novo Testamento, sem incutir-lhe algum juízo edificante. Entretanto, mesmo que o código de leis daquelas “rudes instituições de uma nação primitiva, incluindo a escravidão”, não tenham se modificado por um único milagre, eles o foram pela ação paulatina dos propósitos divinos²⁶⁴. A providência, como no católico Bossuet, ordenava o mundo através de seus desígnios. Goldwin, em uma intervenção moral na política interna de uma América fraturada em duas, propõe demonstrar seu argumento anti-esclavagista a partir do recurso a exemplos, retirados da história sacra e secular, chegando a utilizar um procedimento comum em seu tempo: recorre à crise do escravismo romano lido a partir do diagnóstico de uma crise moral, ora citando

²⁶¹ NABUCO, *O Abolicionismo*, op cit, p 110.

²⁶² “The Bible has much to do with politics and science, and with everything that enters, as all parts of our social and intellectual state do enter, into the moral life of man.” SMITH, Goldwin. *Does the Bible Sanction American Slavery?* Oxford & London. John Henry and James Parker. 1863, p 3.

²⁶³ The love of God and Man, (...) moves the high and self-devoted labours which have led to the discovery of scientific and philosophic truth. And thus in its onward progress human nature is by the very condition of that progress changed into the likeness of its Maker. (...)The Bible recognises Progress. Idem, p 3-4. Grifos meus.

²⁶⁴ “This code of laws takes the rude institutions of a primitive nation, including Slavery, as they stand not changing society by miracle, which, as has been said before, seems to have been no part of the purposes of God. (...)while it takes these institutions as they stand, it does not perpetuate them, but reforms them, mitigates them, and lays on them restrictions tending to their gradual abolition.” Idem. Ibidem.

Gibbon, ora citando Mommsen²⁶⁵.

A perfectibilidade pressupõe o movimento constante da alma. Ela é análoga ao progresso que – “reconhecido pela Bíblia” – transformava a natureza humana em algo cada vez mais perfeito com Deus. Uma busca inquieta que garantia a simetria entre ordem do tempo e ordem da natureza pelo trabalho da mão invisível da providência divina sobre os povos escolhidos. A crítica moral à escravidão encontra, nas palavras de Godwin Smith, um inusitado aliado no providencialismo protestante.

A tese de Goldwin Smith não era, na verdade, em nada original, mas acompanhava um movimento cultural em língua anglo-saxã que tinha como um de seus corolários a criação de interdições morais ao trabalho escravo²⁶⁶. *Uncle's Tom Cabine*, o romance sentimental sobre o escravo que, no leito de morte, perdoa os capatazes que o torturaram, talvez tenha sido o maior *best seller* do século XIX. Famosa também no Brasil, a obra de Harriet Stowe foi aqui encenada diversas vezes no final do século XIX²⁶⁷. Tão cedo quanto em 1793, Noah Webster perguntava-se, referindo à escravidão, se “uma grande revolução nos governos do velho mundo não é um evento desejável”²⁶⁸. Seu texto de pouco mais de 50 páginas trazia um painel da degradação moral das populações cativas em Connecticut, apresentando a escravidão como ato “barbaro e perverso”, clara “violação das leis da natureza e da sociedade”²⁶⁹. Mais tarde, com a Guerra de Secessão, o fluxo de panfletos, livros e artigos abolicionistas provenientes dos Estados do norte encontra terreno fértil no clima abolicionista de parte das elites ilustradas brasileiras.

No *Abolicionista* de Joaquim Nabuco, novamente será Theodor Mommsen quem aparece dando as cartas. É na *História Romana* que o liberal brasileiro vai buscar o paralelo que faltava ao seu diagnóstico de crise moral. Nada muito diferente do expediente de Goldwin que, igualmente, e em plena segunda metade do século XIX, foi buscar na crise do escravismo romano – lido através do mesmo historiador alemão – sua comparação para com o caso americano. “Onde quer que se a estude”,

²⁶⁵ “But the Roman world was doomed ; and it was doomed partly because the character of the upper classes had been deeply and incurably corrupted by the possession of a multitude of slaves.” Idem, p 124. Mommsen é citado na página 63, já Gibbon aparece um pouco depois, na página 90.

²⁶⁶ Para uma perspectiva mais abrangente, ver DRESCHER, Seymour. *Capitalism and Antislavery; British Mobilization in Comparative Perspective*. New York & Oxford. Oxford University Press. 1987.

²⁶⁷ Ver ALONSO, *op cit*, p 190.

²⁶⁸ “And let humanity and benevolence decide, whether liberty or slavery is the most eligible, and whether a general revolution in the governments of the old world is not a desirable event.” WEBSTER, Noah. *Effects of slavery, on morals and industry*. Cornell University Library. 1793, p 56.

²⁶⁹ “that the practice of enslaving their brethren of the human race, is barbarous and wicked, and that it is a violation of the laws of nature and society” Idem, p 7.

seja na Roma antiga, na América do Norte ou no Brasil, “a escravidão passou sobre o território dos povos que a acolheram como um sopro de destruição”²⁷⁰. Entre a Roma de Mommsen e o *Brasil e as Colônias* de Oliveira Martins, Nabuco constrói um argumento que dispõe toda a nação brasileira como vítima da escravidão: “esse preço, quem o pagou, e está pagando, não foi Portugal, fomos nós”²⁷¹.

Deixe-mos as histórias, não paguemos o preço do perdão, esqueçamos tudo, queimemos os registros, em uma anistia irrestrita que promova a “reconciliação de todas as classes”? Se o povo brasileiro necessitava de um “outro ambiente”, no qual poderia “desenvolver-se e crescer em meio inteiramente diverso”, em nome da ordem e da “moralização de todos os interesses”, o caminho a ser percorrido, para Nabuco, era não apenas o do “esquecimento da escravidão”, mas o de uma trilha que apagasse “até mesmo a recordação da luta em que estamos empenhados”²⁷². Sem as histórias, como ficariam nossa moral e nossa cosmologia? Libertar os captivos, deslembrar seus séculos de trabalhos forçados, entregá-los, nus de passado e de pertences, ao seio da pátria, sem origem e de duvidoso destino, não seria o mesmo que olvidá-los como cidadãos?

Anos depois, já na república, Rui Barbosa completaria os planos de Nabuco, ateando fogo aos registros do cativo. A integração da herança afro-brasileira – de seu passado e de seus costumes – dentro da federação da memória nacional parecia de fato fora de cogitação. Era preciso libertar para melhor assimilar. Nisso a posição do grupo de Miguel Lemos era tanto emblemática. Os positivistas também não se furtavam em condenar a escravidão em tons morais. O trabalho compulsório derrubava as distinções entre o produtor e o produto do trabalho, reificando o primeiro à imagem do segundo e degradando, por fim, o próprio senhor. Alheios ao direito, exilados da cidadania, a *raça amante* não era parte legítima da sociedade civil, embora, ainda assim, ela não cessasse de angariar o usufruto de seu trabalho por meio da instituição criminosa da escravidão.

Esse era um argumento que, mesmo em França, poderia ser recuado a Condorcet: “de duas uma – ou não há moral, ou é preciso aceitar como um princípio que *o crime será sempre um crime*, muito embora a opinião o não estigmatise e a lei

²⁷⁰ NABUCO, *O Abolicionista*, *op cit*, p 139.

²⁷¹ Idem, p 120.

²⁷² Idem, p 206.

do paiz o tolere”²⁷³. Traduzido em 1881 por Aarão Reis, engenheiro pela Politécnica e simpatizante dos positivistas, a *Escravidão dos Negros* de Condorcet veio unir-se ao repertório do combate abolicionista: como em Cícero, ainda mais uma vez poderia-se dizer que “nem tudo que é permitido é honesto; nem tudo que é legal é moral” (*De Officiis*, 3.25:667). Agora, o raciocínio colocava em oposição, na prática, pelo menos duas leituras morais legitimatórias distintas: a abolicionista secular e a escravista católica – e nisso era ainda mais agressivo do que os argumentos providencialistas da tradição moralista anglo-saxã, que via ordens de reparação divina na marcha à perfectibilidade.

Se a escravidão era um crime “degradante”, o abolicionismo só poderia encontrar o rumo da crítica das instituições que lhe davam suporte: como na tradição liberal, o Estado e a Igreja foram seus alvos preferenciais. Os poderes seculares e espirituais seriam, senão responsáveis, ao menos cúmplices da “monstruosidade social, originada da infame opressão que a raça inteligente exerceu sobre a raça amante.”²⁷⁴ Embora legal, o trabalho compulsório era certamente ilegítimo, pois imoral.

A moral em jogo, no entanto, não era a dos negros. A luta dava-se entre duas leituras ocidentais contrastantes, dispostas em conflito, ainda talvez, para usar o vocabulário de Chateaubriand, a evidência tardia do choque entre dois “sistemas”. As memórias em cena, aquelas que possuíam meios de assumir uma franca disputa política, também não tinham origem na África, sequer na senzala. O projeto positivista de nação não planejava tampouco incluir espaços de reivindicação identitária afro-brasileira. Seus costumes não seriam bem vindos. Tão logo os captivos fossem libertos, os sacerdotes da humanidade assumiriam a tarefa de arrebanhá-los em nome da razão e da eugenia da raça. A ciência positiva fazia acreditar que a miscigenação entre negros, índios e europeus – entre a “raça inteligente”, a “raça amante” e a “raça nativa” – permitiria a sobrevivência dos caracteres mais evoluídos de cada etnia, ao mesmo tempo em que eliminaria seus aspectos nocivos²⁷⁵.

Parte do repertório político disponível aos publicistas da geração de 1870,

²⁷³ CONDORCET, *A escravidão dos negros (reflexões)*. Tradução do engenheiro civil Aarão Reis. Rio de Janeiro. Typ. De Serafim José Alves. 1881, p 23.

²⁷⁴ LEMOS, Miguel (Org). *O positivismo e a escravidão moderna*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1884, p 21.

²⁷⁵ Idem, p 38.

deste ou do outro lado do Atlântico, os argumentos morais, quando apropriados por uma vontade política, não se furtavam em orientá-la. Desde os antigos – como um dos princípios fundamentais daquilo que os modernos chamariam de memória – a moral, subscrita nos costumes ancestrais, entraria em franca contradição caso o oportunismo do orador transformasse-a em instrumento passivo. A sua própria evocação já suscita, no coração das audiências, a imagem da beleza moral: o vício e a virtude, o bom e o mau, o exemplo a imitar ou combater. A mudança de regime político, tampouco a abolição, abalaram o *topos* da decadência, nem, menos ainda, a argumentação moral. Esses continuariam a ser acessados e apropriados o tanto quanto permanecerem oportunos.

2.4 Da crise moral ao grande jubileu

Na América portuguesa, desde a proclamação de 1889 até ao menos 1898, já no governo Campos Sales, o novo regime republicano enfrentava sucessivos transtornos. Política financeira malagrada, Encilhamento, revoltas messiânicas, confrontos entre militares e civis; esse clima de instabilidade política não deixou de ser interpretado através de matizes morais, dentre as quais se fez sentir os efeitos do *topos* da decadência. Em 1900, a Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, publica – como vão fazer diversas instâncias afiliadas ao IHGB – um número dedicado à comemoração do quadricentenário da descoberta de Cabral. João Vampré, folclorista, filólogo e crítico literário sergipano, escreve sobre as *Festas Tradicionais* brasileiras. Por tradição ele entendia todo um conjunto de “elementos da morfologia universal das literaturas”, produto resultante do sincretismo da “emotividade sensorial” que “nos conduz às relações entre a natureza cósmica e a moral”²⁷⁶. O objetivo das tradições, ensinava Vampré, seria “o bello, o ideal”, tomado ainda a partir da definição tomista “*resplendência formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones*”²⁷⁷. Objetivo que no caso brasileiro estaria longe de ser alcançado: em nosso país, “o desprezo pelo passado” demonstraria uma “degradação intelectual, denota no individuo e no povo um estado de selvática rudeza”. Seu diagnóstico apontava que:

²⁷⁶ VAMPRÉ, João. *Festas Tradicionais*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Tomo VI, 1900-1901 p 87-88.

²⁷⁷ Na tradução do autor, “O Bello é o esplendor comunicado pela forma ás diversas partes da matéria, ou a vários princípios, a varias acções harmonicamente unidas em um mesmo todo” Idem, p 86.

Tudo quanto na nossa terra tornava a existencia heroica e bella, tudo quanto a envolvia em um nimbo de doce e meiga poesia, tudo quanto na vida punha uma nota alacre de vibrante emoção ou de cariciosa e amavel meiguice, tudo isto desapareceu, para dar logar á *peor das situações Moraes*: - a de uma patria abatida, desvirilizada, só porque impertinente se querem apagadas a luz redemptora das tradições, as nossas lendas mais santas²⁷⁸

Nas lareiras da nação não ardiam mais, sob os cuidados de seus respectivos núcleos familiares, o fogo das tradições? A frustração das expectativas para com a república, tão sublinada pela historiografia, somava-se a uma leitura conservadora que via a necessidade de se valorizar as experiências nacionais – sob a égide do passado, da memória, da tradição – como forma de reparação moral. Evidências desse discurso? Vampré toma as palavras de Herculano, veste a toga cívica e reafirma, convicto, que “o mister de recordar o passado (...) é uma espécie de magistratura moral, é um sacerdócio”²⁷⁹. Sem a rememoração de nossas heranças, as “lembranças mais queridas da família desaparecem”, fadadas a um esquecimento que – segundo Vampré em sua explícita filiação a Spencer – já estava, no entanto, sociologicamente determinado²⁸⁰.

Herbert Spencer foi o porta-voz por excelência do clima otimista que, dos anos de 1850 a 1880, justificava em seu país a crença no progresso – mas ia além. Seu projeto intelectual ambicionava reabilitar uma filosofia da história reunindo prerrogativas do espírito e da natureza em um quadro nomológico único. Sua lei? “Toda força ativa produz mais do que uma mudança – toda causa produz mais do que um efeito”²⁸¹. Seu corolário? “Universalmente, o efeito é mais complexo do que a causa”²⁸². Spencer intuiu seu *statement of the law* a partir das observações de naturalistas que, desde solo Alemão, estudavam as séries de mudanças ocorridas entre a germinação de uma semente em uma árvore, ou dos um óvulos em animais. Suas pesquisas demonstrariam algo que o filósofo transformou em expressão lógica geral:

²⁷⁸ Idem, p 89. Grifos meus. O autor acrescenta que “(...) neste particular estou com Spencer, quando diz que idéias e sentimentos se devem acomodar ao estado social”.

²⁷⁹ Idem, p 90.

²⁸⁰ Idem, p 92.

²⁸¹ “Every active force produces more than one cause – every cause produces more than one effect”. SPENCER, Herbert. *Progress: Its Law and Causes*. In: *The Westminster Review*, Vol 67 (April 1857), p 466.

²⁸² Idem, *Ibidem*. “Universally, the effect is more complex than the cause”.

o desenvolvimento constitui-se em um “avanço da homogeneidade de estrutura para a heterogeneidade de estrutura”²⁸³. O progresso, assim entendido, não estaria reduzido a níveis moleculares, mas presente na cosmologia, na geologia, conduzindo os rumos da história natural, guiando a marcha das civilizações e refletindo-se na manifestação de seus espíritos – sua arte, seus costumes, sua religião e política, nada escapava ao prodigioso esquema spenceriano; “o progresso não é um acidente”, fez questão de ressaltar, “mas uma necessidade benéfica”²⁸⁴. Do simples ao deveras complexo, os *modos de mudança* pareciam ainda mais céleres entre as “divisões civilizadas” da espécie humana, dentre as quais se destacavam os povos europeus²⁸⁵.

Em Spencer, a aceleração dos modos de mudança sociais ou históricos – em uma palavra, o progresso – estava naturalizada a partir de sua lei bio-cosmológica geral. E eles iam cada vez mais rápido, como se seguissem o curso de um caminho de ferro²⁸⁶. Isso não significa, no entanto, que a ordem da natureza não pudesse passar por percalços que conduzam indivíduos ou espécies inteiras na direção oposta do desenvolvimento heterogêneo. Mudanças agudas nas condições físicas, no ambiente e na nutrição, associadas a variações intensas nos costumes das populações afetadas, poderiam direcioná-las a modos de vida mais simples²⁸⁷. Não se tratava, entretanto, de todo uma anomalia: “o processo envolve não simplesmente a tendência à diferenciação de cada raça de organismos em diversas raças”, explicava Spencer, “mas envolve uma tendência à produção ocasional de um organismo de certa forma superior”²⁸⁸. O progresso resulta, então, no desenvolvimento de raças superiores derivadas da conquista de melhores condições de vida e do desenvolvimento de costumes mais complexos ou heterogêneos, cujo caso exemplar é dado pelas

²⁸³ “The investigations of Wolf, Goethe, and Von Baer, have established the truth that the series of changes gone through during the development of a seed into a tree, or an ovum into an animal, constitute an advance from homogeneity of structure to heterogeneity of structure.” Idem, p 446

²⁸⁴ “Progress is not an accident, not a thing within human control, but a benéfica necessity.” Idem, p 484.

²⁸⁵ “It is alike true that, during the period in which the Earth has been peopled, the human organism has become more heterogeneous among the civilized divisions of the species”. (...) This characteristic, which is more marked in Man than in any other creature, is more marked in the European than in the savage”. Idem, p 451.

²⁸⁶ “The change from the homogeneous to the heterogeneous is displayed equally in the evolution of civilization as a whole, and in the progress of every tribe or nation; and is still going on with increasing rapidity” Idem, 458.

²⁸⁷ “Not only would there be thus caused certain modifications consequent on change of physical conditions and kind of nutriment, but also in some cases other modifications consequent upon change of habits.” Idem, p 477.

²⁸⁸ “The process involves not simply a tendency Towards the differentiation of each race of organisms into several races; but it involves a tendency to the occasional production of a somewhat higher organism.” Idem. Ibidem.

condições morais européias. O resultado oposto é a “retrogradação”, conceito inspirado no movimento aparente reverso de um planeta em relação ao ponto de observação terrestre²⁸⁹.

Noção ainda marginal no artigo fundador de 1857, a retrogradação ganha corpo na filosofia do último Spencer. A partir de 1875, o otimismo vitoriano começa a ser sistematicamente questionado, e as ideias spencerianas sobre a inevitabilidade do progresso entram em cheque. Suas reflexões acerca do papel moral, necessário e benemérito do progresso dão lugar a textos que diagnosticam a intervenção política ou estatal na economia e na vida civil como antinatural e originadora da decadência. Já nos *Principios de Sociologia* (1876-1896), Spencer continua a desenvolver sua teoria geral da evolução aplicada às sociedades humanas, embora sublinhando igualmente a possibilidade da decadência²⁹⁰. Nem o maior apóstolo do progresso resistiu ao pessimismo do último quartel do século XIX. Como diversas obras e cartas escritas na última fase de sua vida testemunham, o filósofo passou a acreditar que vivíamos em um período de barbarização; seja pela intervenção militar inglesa malograda no estrangeiro – seja por meio da tirania sindical – a dinâmica entre progresso e decadência fazia a última ritmar sobre os avanços da raça²⁹¹. A premissa de que “uma constituição moral melhor adaptada deve necessariamente aparecer assim que as circunstâncias modificam-se” continuaria válida, embora seu resultado fosse uma composição moral menos heterogênea – no jargão spenceriano, menos evoluída ou civilizada²⁹².

Mas voltemos ao Brasil de finais do XIX. Escrevendo para o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, Vampré dizia que “a fragmentação dessa memória familiar e individual” era apresentada “como o signo de uma corrosão mais

²⁸⁹ “In some cases the habits of life adopted beign simpler than before, a less heterogeneous structure will result: there will be a retrogradation.” Idem. Ibidem.

²⁹⁰ São textos dessa fase: SPENCER, Herbert. *Principles of Sociology*. Williams and Norgate. London. 1877; SPENCER, Herbert. *The Man Versus the State*. Caxton Printers. Idaho. 1960. [1884]. Sobre a dinâmica entre progresso e decadência no pensamento de Herbert Spencer, sigo: BECQUEMONT, Daniel. *Herbert Spencer: progrès et décadence*. In: Mil neuf cent, No 14, 1996, pp 69-88. Ver também HARTOG, François. *Croire en l’Histoire*. Flammarion. Paris. 2013. Progrès et Révolution, p 231.

²⁹¹ BECQUEMONT, *op cit*, p 83-85,

²⁹² Para o primeiro Spencer, “Une constitution morale mieux adaptée devait nécessairement apparaître lorsque les circonstances changeaient. Certes tous les individus ne seraient pas capables d’acquérir ces qualités morales et certains disparaîtraient dans la quête de la perfection, mais les facultés humaines seraient néanmoins façonnées jusqu’à l’adaptation complète à l’état social, et le mal et l’immoralité appelés à disparaître : la perfection de l’humanité n’était qu’une question de temps.” BECQUEMONT, *op cit*, p 70.

ampla, aquela que atingia a sociedade brasileira na sua totalidade”²⁹³. A crise política era lida pelo autor como um problema mesmo para a moral doméstica, como se – reeditando Balzac em terras tropicais – ao expulsar a família imperial a república tivesse expurgado a autoridade de todos os pais de família da nação!

Oscilando entre a crença no progresso e os sintomas da decadência, uma auto-proclamada “geração de 1900” fundaria, um ano antes do grande jubileu nacional, a *Associação do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil*. Seu manifesto, seu objetivo, seu (como diriam no discurso de inauguração do monumento aos descobridores) “protesto”, era ao mesmo tempo uma afirmação do presente, uma honraria ao passado e um projeto de futuro, encaminhado pela “pujança da geração de 1900” – testemunha “eloquente do progresso da Arte neste famoso torrão americano (...) oferta imorredoura que os bons Brasileiros dedicam á Patria.”²⁹⁴

Ramiz Galvão, diretor da Biblioteca Nacional, era o nome público da *Associação*. Entre colaboradores eventuais, organizadores, publicistas e escritores, reuniu em torno da causa comemorativa nomes como Capistrano de Abreu, Olavo Bilac, mesmo Machado de Assis e José do Patrocínio, chegando, com sua liderança, a arrefecer a influência de liberais históricos como Ruy Barbosa²⁹⁵. Diante da diversidade de abordagens possíveis, Galvão pretendia conduzir as comemorações no sentido de promover trabalhos que, no mesmo espírito daqueles desenvolvidos durante sua administração da Biblioteca Nacional (1870-1882), celebrassem “condignamente a origem e o desenvolvimento da Nacionalidade Brasileira”²⁹⁶. Mapeamento de fontes, conservação de cultura material, organização de acervos documentais, realização de exposições e cerimônias cívicas: o drama comemorativo, em um *setting* montado por instrumentos nada estranhos à ciência positiva, visava

²⁹³ Ver WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Jubileu Nacional: A comemoração do Quadricentenário do Descobrimento do Brasil e a Refundação da Identidade Nacional (1900)*. UFRJ. 1998, dissertação que tomo por guia.

²⁹⁴ GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz. *O Livro do Centenário 1500-1900*. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1900-1904. Vol. IV, p 174.

²⁹⁵ WANDERLEY, 1998, p 62. A partir de 1890 e de forma marcante após a conturbada presidência de Deodoro, os governantes da república começam a advogar por políticas mais conciliatórias para com a herança lusitana e imperial brasileira. A posição de Ramiz Galvão era, a esse respeito, mais adequada do que a de diversos republicanos históricos. Em 7 de setembro de 1890, *O Paiz* – jornal simpático à república – publica que “Quaisquer que sejam as críticas históricas do feito do Ipiranga, a Nação brasileira não esquecerá nunca que (...) o Príncipe (...) esqueceu os sentimentos de subordinação e de dever ao seu pai e ao seu Rei para proclamar a Independência política do povo, cujos destinos dirigia. A Revolução de 7 de setembro formou assim uma nova nacionalidade americana” *apud* NETO, 1989, p 74.

²⁹⁶ Estatutos In: *O Livro do Centenário, op cit*, p 47. Citado também por WANDERLEY, 1998, p 65.

conduzir o cidadão rumo à auto-identificação para com um personagem abstrato definido narrativamente como brasileiro.

Patrono da cadeira nove da Academia Brasileira de Letras, preceptor, até 1889, do príncipe e barão de Ramiz, o também professor do Colégio D. Pedro II conquistou amplo trânsito no universo letrado carioca da virada do século. Atento ao surto dos centenários, Ramiz Galvão vinha ao menos desde a exposição camoniana de 1880 credenciando sua autoridade de oficiante, reafirmada logo no ano seguinte com o sucesso da Exposição de História do Brasil.²⁹⁷ De certa maneira ele reeditava o projeto do IHGB, em seu ofício de “coligir e organizar os elementos para os estudos históricos e geográficos nacionais, que se encontravam dispersos nas províncias”²⁹⁸. Mas ele também o atualizava, frente à urgência comemorativa, à proximidade da data redonda, como um apelo moral e pedagógico às futuras gerações:

[A Associação do Quarto Centenário teve] o intuito de assentar um marco imorredouro na estrada de nossa existência nacional, marco que assinale o esforço heróico do passado e ao mesmo tempo sirva de estímulo às gerações futuras que têm de receber o legado quatro vezes secular, engrandecê-lo e elevá-lo ao fastígio da prosperidade²⁹⁹

E como fazê-lo? O registro mais perene dos trabalhos da *Associação*, à sombra do bronze de seus monumentos comemorativos, são memórias de papel. *O Livro do Centenário (1500-1900)*, monumental obra coletiva que reunia nomes como Capistrano de Abreu e Sílvio Romero, tinha como objetivo confesso dizer “ao mundo inteiro” que a herança européia – essa “progidiosa semente plantada pelos Portuguezes ao fechar-se do século XV” – havia finalmente germinado³⁰⁰. “De uma raça inferior e engolfada na barbaria fez-se um povo que cresceu, abriu os olhos á luz

²⁹⁷ Quando assume seus encargos frente à Associação do Quarto Centenário, derivada de uma “Comissão Central” comemorativa fundada em 1898, Ramiz Galvão já havia publicado os Anais da Biblioteca Nacional (1876), realizado a supracitada exposição Camoniana e também a grande Exposição de História do Brasil (1881), cuja publicação do Catálogo foi saudada por José Honório Rodrigues como “de extraordinária importância na historiografia brasileira, não somente por ser a única em sua época, em termos universais, como porque nada melhor se construiu no Brasil (...)” formando uma “ressurreição do passado e uma previsão de futuro” ver RODRIGUES, José Honório “Introdução” In: Catálogo da Exposição de História do Brasil. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. v.1, p.VII e X.

²⁹⁸ BARBOSA, Januário da Cunha “Discurso do Primeiro Secretário Perpétuo do Instituto”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: IHGB, 1839, t.1, p. 9.

²⁹⁹ ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *Livro do Centenário. (1500-1900)*. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1900, vol I, p. VII

³⁰⁰ *Livro do Centenário*, vol 1, *op cit*, p VII.

da civilização”, sem o qual jamais esqueceria lições recebidas dos “mestres e da experiência”. O Brasil havia trilhado o caminho do progresso e da liberdade, organizando-se como nação autônoma. O grande jubileu era a forma de apresentá-lo ao concerto das nações. “É preciso demonstrar com factos que a Republica dos Estados Unidos do Brasil não é um mytho”, escreveu Coelho Neto³⁰¹.

O quarto volume do *Livro do Centenário*, publicado mais tarde, em 1910, reuniu um conjunto de artigos e estatutos referentes à própria *Associação*. Sua *Memória Histórica*, como foi chamada, é uma fonte imprescindível para o estudo do jubileu nacional e, mais especificamente, das políticas de memória do grupo. Gênero, de certo, duplamente comemorativo, ou não comemora ele a própria comemoração? Sua visão do passado fazia-se clara já na introdução:

“Prestar culto aos grandes homens, que honraram a nossa raça, é certamente um dever cívico, de que se não exquecem os povos civilizados; mas fazer a apotheose da Patria, festejando com esplendor a data mais solenne de sua existencia, equivale a uma synthese de commemorações centenarias, porque o seu unico nome enfeixa todas as nossas glorias e alegrias”³⁰²

Seguir o exemplo – modelo para imitação e autoridade – dos povos civilizados! Como se passou vinte anos antes em terras portuguesas com o centenário de Camões, as comemorações de 1900 seriam capitaneadas em páginas de jornal. “Das columnas editoriaes d’*O Paiz* partiu effectivamente o primeiro grito”, lançando a ideia de emular, no Rio de Janeiro, uma das grandes “feiras do progresso” – essas Exposições Universais Internacionais, tão célebres em propagandear os avanços materiais, técnicos, comerciais e industriais de todas as nações da terra. A proposta, sabe-se, não vingou, seja pelos percalços da nascente república, seja pelo “vêso funesto da procrastinação”, que, em finais do século XIX, “tanto retarda os nossos passos no caminho do progresso”³⁰³.

Projetos para o jubileu não faltaram, mas a “política absorvia ainda a atenção geral” dadas as “feridas abertas no corpo da Nação por um período de luctas

³⁰¹ NETTO, Coelho. *Gazeta de Notícias*, 3 de Junho de 1898.

³⁰² *Livro do Centenário*, vol 4, *op cit*, *Introdução*.

³⁰³ “Amolentados pelo ardor dos tropicos, costumamos deixar para a ultima hora aquillo que aparelhado com tempo, vagar e estudo, meditado poderia ser feito com mais brilho e perfeição”. *Livro do Centenário*, vol 4, *op cit*, p 6-7.

sangrentas e de desvarios lamentáveis”³⁰⁴. A partir de 1898, no entanto, a *Gazeta de Notícias* adere à causa comemorativa, publicando primeiro um poema dedicado a Cabral, depois um curioso artigo de Coelho Neto propondo que “ façamos alguma cousa para que não se diga que somos indiferentes”³⁰⁵. Por trás desse apoio da imprensa estava o nome de Ramiz Galvão que, em 27 de maio daquele ano, publica seu próprio artigo na *Gazeta*. O texto mostrava-se atento aos centenários europeus, evocava-lhes a autoridade, mantinha-a como exemplo e solicitava a disposição geral de todos os “Brasileiros patriotas para esta comemoração histórica”³⁰⁶.

A estratégia publicista do ex-diretor da Biblioteca Nacional, farto de contatos entre os homens das letras, mostrava-se vitoriosa. “A briosa imprensa fluminense, assim como boa parte da imprensa dos Estados”, escreveu Galvão na *memória histórica*, “aceitou com calor o pensamento da comemoração”³⁰⁷. Mais do que isso, parece ter arregimentado diversas vozes que, dia-a-dia, traziam em seus editoriais palavras de apoio à organização das celebrações pátrias. Aquele coro, no centro do jornal, toda manhã repetindo algo como “lembrai-vos do quarto centenário do descobrimento do Brasil... E’ necessario que façamos alguma cousa”³⁰⁸. Repetir, redizer e reforçar de novo: como se a pedagogia cívica fosse espécie de dever, “a imprensa e as várias associações brasileiras devem dar o exemplo tractando de espalhar a idéa pelos Estados”³⁰⁹. A *Memória Histórica* ainda compila os endossos editoriais de diversos veículos da época; *A Lavoura* e *A Cidade*, de Barbacena, *O Estado de São Paulo*, o *Jornal da Bahia*, a *Gazeta de Petrópolis*, entre outros, foram títulos que participaram ativamente da campanha comemorativa³¹⁰.

E alguma coisa começou a ser feita. No dia 4 de agosto de 1898 é fundada, por iniciativa de oficiais da Marinha do Brasil, a primeira *Comissão Central do Centenário*. Ramiz Galvão e Manuel Pederneiras, representantes da *Gazeta* e do *Jornal do Commercio*, são chamados à reunião presidida pelo contra-almirante

³⁰⁴ Idem.Ibidem.

³⁰⁵ “Não digo que festejemos o quarto anniversario do descobrimento do Brasil com uma Semana Sancta (...) É necessário fazermos alguma cousa (...) Essas festas preparam o espírito do povo e vão constituindo a tradição (...) Enfim, seja como fôr, o necessário é que façamos alguma cousa para que não se diga que somos indiferentes”. NETTO, Coelho. *Fagulhas*. *Gazeta de Notícias*, 25 de maio de 1898.

³⁰⁶ GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz. *O Centenário do Brasil*. *Gazeta de Notícias*, 27 de Maio de 1898.

³⁰⁷ *Livro do Centenário*, vol 4, *op cit*, p 11.

³⁰⁸ NETTO, Coelho. *Gazeta de Notícias*, 6 de Junho de 1898.

³⁰⁹ NETTO, Coelho. *Gazeta de Notícias*, 3 de Junho de 1898.

³¹⁰ *Livro do Centenário*, vol 4, *op cit*, pp 10-17.

Guillobel. Demonstrações religiosas, festejos navais e militares, uma exposição retrospectiva brasileira terminando em 15 de Novembro de 1900 e uma exposição nacional projetada para apresentar ao mundo os progressos da nação – esse era o plano inicial das comemorações, acompanhado pela edificação de duas estátuas de Pedro Alvares Cabral, uma em Porto Seguro, outro no Rio de Janeiro, e de verbas para a construção de um Asilo de Inválidos da Marinha (que levaria o nome do descobridor). Sem esquecer, é claro, de festejos populares e da tradicional queima de fogos.

Sob a presidência do contra-almirante José Candido Guillobel, Ramiz Galvão e Paulo de Frontin vice-presidentes, a *Comissão* dava os primeiros passos rumo a uma proposta de financiamento. A ideia era a manutenção, ao longo do ano de 1899, de uma “taxa comemorativa” de quatro por cento sobre a parte dos direitos de importação. Dessa vez, no entanto, as vozes públicas não seriam unânimes. No dia 16 de agosto, a folha vespertina *A Notícia* chama a taxa de “Onus dispensavel”. Essa crítica adiantou a decisão da Câmara, que de fato ignorou a matéria durante a leitura do projeto de orçamento da receita. Assustados, os diretores da *Comissão* “apenas tiveram tempo para correr á Camara e conseguiram de alguns amigos intervenção imediata para que nem tudo se perdesse”. Mas nem a amizade de Nilo Peçanha seria suficiente: a primeira emenda do requerimento, relativa à taxa comemorativa, foi recusada em nome do interesse dos consumidores, que, vivendo em um país que importava boa parte de suas manufaturas, pagariam a conta³¹¹.

2.5 A nação editada ou o *Livro do Centenário*

Logo no início de 1899 não restou alternativa aos membros da *Comissão*. Sem financiamento estatal, a proposta de transformá-la em *Associação*, distribuir títulos de sócios beneméritos contribuintes, foi aceita com entusiasmo. Ramiz Galvão e Paulo Frontin a sua frente, a primeira diretoria teve ainda um oficial do baixo escalão do exército e nenhum membro da marinha. Pouco menos de um mês mais tarde, em 8 de fevereiro, assumiu como presidente o almirante Balthazar da Silveira, ex-governador do Rio de Janeiro sob a presidência de Floriano Peixoto.

³¹¹ *Livro do Centenário*, vol 4, *op cit*, p 41-42.

O novo plano comemorativo, entretanto, já havia sido aprovado, e nele percebemos a retirada das demandas da Marinha do Brasil: nada de verbas para asilos de Inválidos nem estátuas de Pedro Álvares. O foco agora havia mudado radicalmente. Do bronze ao papel, o grande monumento comemorativo tornou-se o *Livro do Centenário*, ainda que, em suas páginas, o descobridor continuasse a adornar o centenário como seu grande homem³¹². O navegador – orientado pelo tempo escrito nas estrelas, o ano da efeméride – era conjurado de volta à vida e, quíça mareado, suas gestas à deriva nas ondas comemorativas, encontrava ainda hábeis timoneiros nas figuras de Galvão e Frontin. “Panteões diversos” dos “jazigos monumentais”, esses construídos não de “pedra e cal” ou “mármore e bronze”, mas da “palavra solene da história”? Ainda assim um guia para o “espírito da mocidade”, cadinho de virtudes como exemplo às novas gerações, ora elevado a “um culto especial para os mortos”. Fórmula que não era estranha à historiografia nacional do século XIX³¹³.

O Livro do Centenário (1500-1900) foi originalmente dividido em 16 *memórias*, confiadas a “distintos especialistas”, muito embora, ao final, mais de 23 autores tenham colaborado com a monumental obra coletiva. A *memória* que inaugura o livro foi redigida por Capistrano de Abreu. É em “o Descobrimento do Brasil” que encontramos sua famosa tese a respeito do “descobrimento sociológico” português, produto final da discussão oitocentista em torno dos possíveis preceptores de Cabral em terras de Vera Cruz. Pouco mais tarde, essa tese vai dialogar diretamente com o parecer da Comissão de História a respeito dos estudos de José Feliciano de Oliveira. Em *O Descobrimento do Brasil*, esboço de uma apreciação histórica, vemos a persistência das velhas discussões sobre a premeditação ou a casualidade do feito de Cabral. De acordo com o bispo Correa Nery, a descoberta poderia ser vista como fruto da forte fé de Portugal³¹⁴.

Muito mais edificante era a *memória* que se seguia, escrita pelo Padre Julio Maria – sobre “a religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes do Brasil”. Padre Maria dividia a história do catolicismo brasileiro em três quadros de ferro associados, cada um, a certo estado do espírito moral. Sua ordem? À colônia, o esplendor, ao Império, a decadência, à República, o combate³¹⁵. Combate que teria

³¹² Idem, pp 51-55.

³¹³ PORTO ALEGRE, Manuel de Araújo. *Iconografia Brasileira*. RIHGB, t. 19, p 349-350. 1856.

³¹⁴ RIHGB, 1905, p. 265-66.

³¹⁵ “O período da Republica não póde ser ainda para a religião, como foi o colonial, o esplendor. Não é também, como foi o do império, a decadência. E’, não póde deixar de ser – o periodo do combate.”

iniciado contra o *regalismo*, a submissão que, disfarçada de união católica entre Estado e Igreja, só fazia desmerecer a última através da tirania secularizadora da coroa ilustrada³¹⁶. Grande adversário do positivismo, contra quem abriu “combate de morte”, Padre Maria julgava que o império “pelo enfraquecimento das ordens religiosas, pelo desprestígio do clero, pela rapidez da reacção catholica na questão religiosa (...), pelo racionalismo e o scepticismo das classes dirigentes (...)” foi a “decadência da religião”³¹⁷. Nesse exame moral, as expectativas cristãs para com a república haviam se alargado, imaginando que a “*educação leiga, [a] secularização da escola, [entre] outros manjares da cozinha positivista, por muito provados, já não regalam o paladar de nossa época*”³¹⁸.

Em uma leitura que creditava reunir Cesar Cantù, Hippolyte Taine e Jacques-Bénigne Bossuet, o autor da segunda *memória* definia a história como a “sciencia que, ligando o presente ao passado como o efeito á causa, e os meios ao fim, transporta para a ordem eterna do universo as leis que regem o mundo moral”³¹⁹. A história universal, como um “longo encadeamento de causas particulares”, dependeria, em uma matriz celestial e logo necessária, das “ordens secretas da Providência divina”³²⁰. Padre Maria não se acanhava em considerar o próprio “descobrimento da América um facto providencial, de indústria preparado por Deus para compensação e

MARIA, Padre Julio. *A religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes do Brasil*. Livro do Centenário (1500-1900), op cit, vol 1 p 123. Notar que a numeração do *Livro do Centenário* reinicia sua contagem em cada *memória*.

³¹⁶ Neste ponto, ao comentar a questão religiosa, Padre Maria parece voltar-se contra a ala ultramontana, que defendia a religião de Estado e reafirmava a base católica do regime imperial. A disputa com a maçonaria levou o gabinete Rio Branco – ele mesmo grão-mestre de duas lojas – a processar os bispos por desobediência civil, os quais seriam anistiados pouco mais tarde, por Sinimbu. Diversas leituras morais da crise pulularam neste cenário. Para Mendes de Almeida, a laicização do Estado enfraquece “o espírito (...) arrasta-o a maior corrupção e deperecimento moral. (...) Esta civilização tem dado exclusiva atenção às ciências físicas e às invenções industriais (...) desprezando a verdade religiosa” ALMEIDA, Mendes de. *Anais do Senado do Império*, 30.6.1873. Para Candido Mendes, a separação entre Igreja e Estado era uma excentricidade revolucionária francesa, sendo necessário manter a “supremacia da lei moral sobre a política ou a civil”. MENDES, Cândido, *Anais do Senado do Império*, 10.3.1872. Ver ALONSO, op cit, p 89.

³¹⁷ MARIA, Padre Julio, op cit, p 107. A frase “abri combate de morte contra o *Positivismo*” – referindo-se as suas publicações jornalísticas, aparece mais a seguir, na página 122.

³¹⁸ Idem. 104. Grifos originais.

³¹⁹ “E’ certo que a história não é a chronica, nem a gazeta: é a harmonia do verdadeiro, do bello e do bom” Idem. 5. E continua, citando CANTÙ, Cesar. *Histoire universelle*. Lacombe. Paris 1883. “Dahi é que decorre a necessidade de se exigir da história a fórmula de seus phenomenos e tambem a necessidade de combinar-se o seu elemento *livre, accidental, humano* com o seu elemento *essencial, immutavel, divino*”.

³²⁰ “Mais souvenez-vous, monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. (...) Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements, selon les règles de as justice toujours infaillible. (...) Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d’un nom dont couvrons notre ignorance.” BOSSUET, *Discours sur l’Histoire Universelle*. Garnier Frères. Paris, p 421-422.

equilíbrio das perdas que na Europa o protestantismo acarretou á Igreja”. Se para nós os grandes homens o são pelo trabalho de enquadramento dos mecanismos morais e políticos da memória, para o historiador do catolicismo brasileiro eles nasciam do recebimento de uma “missão divina”. Ou Pedro Alvares, grande homem, não o foi já por ter recebido o santo encargo, “fazendo, enfim, do Brasil um novo cenário dado ao christianismo”? ³²¹

“*Quadro fiel da marcha do gênero humano através dos séculos*”, a história é compreendida como um “*movimento geral*”, cujo sentido é encadeado, do Alfa, através de suas causas particulares (do “político, jurídico, científico, litterario, industrial, artístico das nações”, etc) rumo ao Omega, “o fim, (...) destino da humanidade” – seu inevitável reencontro com Deus, lido a partir de Deschamps (*Oeuvres*, Tomo II, parte 2)³²². Do ponto de vista da ordem terrena, daquilo que é do homem, a nacionalidade poderia ser definida ainda a partir de nossos aspectos morais? “Não compreendo”, disse o autor, “que se possa escrever uma memória histórica (...) onde o inicio e o desenvolvimento de nossa nacionalidade (...), os usos e os costumes – [não estejam] identificado[s] com as crenças religiosas de nossos antepassados”. A identidade entre dois personagens abstratos – o Brasil e o brasileiro – só poderia ser entendida através do catolicismo – “catholicismo” que, emprestando suas características, “formou nossa nacionalidade” ³²³.

Com seus sacerdotes desacreditados – pontes de ligação com o mundo superior interditas – os rumos da própria história brasileira eram desorientados pelo quadro de dissolução dos costumes. Nesse período inglório, marcado pelo ceticismo e pelo ateísmo cientificista, não há “um só que tenha nas mãos a bandeira das idéas grandes, das grandes verdades moraes que nas épocas de decadência retemperam os povos e salvam as nações!” ³²⁴. Mas a situação não mudaria magicamente com o fim do Império. A crise brasileira não dependia, afinal de contas, das formas de

³²¹ “Considerando neste trabalho o descobrimento da America um facto providencial, de industria preparado por Deus para compensação e equilibrio das perdas que na Europa o protestantismo acarretou á Igreja; dando a Pedro Alvares Cabral uma missão divina; fazendo, enfim, do Brasil um novo cenário dado ao christianismo, dirão, talvez, que eu faço do *Discurso sobre a História Universal*, essa obra prima de Bossuet, o modelo, a regra, o limite dos quadros e narrações da História.” MARIA, Padre Julio. *op cit*, p 6.

³²² Idem, p 7. Grifos originais.

³²³ Idem, p 7.

³²⁴ Idem, p 105.

governo³²⁵. Ela é uma “crise moral, resultante da profunda decadência religiosa, desde o antigo regimen, das classes dirigentes da nação, e que só póde ser resolvida por uma reacção catholica”³²⁶. Mais do que um convite a refletir, a comemoração do quadricentenário convocava o “espírito pensador” – nesse ponto do tempo em que os paralelos se encontram – a reviver e se deixar convencer pela autoridade moral dos exemplos fundadores: “nunca maior missão se deparou à igreja em nosso paiz”³²⁷. Missão divina, esse convite de Deus à “reconstrucção moral da sociedade”³²⁸.

O que deveríamos, então, reconstruir ou reparar moralmente? Com padre Maria, a comemoração, como em sua forma elementar religiosa (*re-ligare*), fazia cantar e escutar o *Te Deum* em toda ocasião festiva, ao menos até suas histórias unirem-se em um singular coletivo capaz de distinguir e clarificar – por vezes em uma única e longa dissertação – os designios da identidade nacional ouvida agora desde as margens tranquilas de um célebre riacho. Em sua expressão mais sincera, fundamental e edificante, a comemoração proposta por Padre Maria enquadrava a memória brasileira a partir do catolicismo ao mesmo tempo em que exortava um retorno à confissão ancestral.

A própria “crise moral” contra a qual Padre Maria cerrava os punhos tornava evidente: o brasileiro já era lembrado como algo mais do que simplesmente católico. Sívio Romero, escrevendo outra *memória*, retoma alguns aspectos de sua *História da Litteratura Brasileira*. Realizou, na verdade, uma leitura filiada a Spencer – em seu apego à dinâmica entre progresso e decadência – do desenvolvimento das belas letras em nosso país³²⁹. Outrora modelo, no início do século XIX Portugal já não o era mais, como explicava Romero. “Sob a influência da navegação directa a vapor”, a França

³²⁵ E’ a religião, não a esta ou áquella forma de governo, que a Providência Divina mostra na sucessão dos factos e na corrente dos acontecimentos, o desígnio misericordioso de fazer reviver na terra do Cruzeiro, retemperada e triunphante, a fé que animou os nossos descobridores, Idem, p 130.

³²⁶ Idem, p 130.

³²⁷ Idem, p 124.

³²⁸ E’ ao catholicismo, não a um partido político, que manifestadamente, na hora presente, Deus convida á reconstrucção moral da sociedade. Idem, p 130.

³²⁹ O autor chega a inclui a si mesmo – ao lado de Clovis Bevilaqua – como um expoente da “corrente spenceriana” da crítica nacional. ROMERO, Sívio. *Litteratura*. In: Livro do Centenário (1500-1900), vol 1, *op cit*, p 124. Para Angela Alonso, esse tipo de filiação intelectual autoproclamada deveria ser entendida como um elemento constituidor da identidade de um grupo que, acessando um repertório teórico internacional – seja via *Revue des Deux Mondes*, seja via *Quarterley Review* –, fazia um determinado uso político de suas ferramentas conceituais. Nas palavras da socióloga, “Categorias como ‘darwinismo’, ‘positivismo’, ‘liberalismo’ sofreram apropriações, redefinições, usos políticos. Isso é evidente nas polémicas entre facções: termos como ‘positivistas laffitistas’ e ‘littreístas’ [Miguel Lemos], ‘darwinistas’ e ‘spencerianos’ (...) foram criados nas controvérsias. As categorias são constrativas, exprimem relações entre grupos: a própria nomeação é uma arma em meio a conflitos de definição de identidades. ALONSO, 2002, p 32. Grifos Meus.

havia assumido tal posição. “O brasileiro, supposto igual ao europeu, julga[va]-se o primeiro povo d’America”. Ora, já com a guerra do Paraguay, “problemas politicos e sociaes varios, novos ideaes philosophicos, abre-se um periodo de reacção pessimistica”, marcado pela preponderância germânica já no contexto da grande vitória de 1871. Ao sabor dos tempos, emprestavamos conceitos, ideias aqui, noções acolá. Embora ainda fosse cedo para falar em antropofagia cultural – o vocabulário era certamente outro – na sua “espécie de balanço ethnographico” o crítico literário havia chegado à conclusão de que o “ser genuíno brasileiro” era “pura e simplesmente o mestiço physico ou moral”³³⁰.

O problema da raça já fazia parte do repertório do IHGB pelo menos desde a famosa dissertação de Karl Von Martius, escrita em 1843 mas publicada na revista do instituto em 1865. *Como se deve escrever a história do Brasil* apresentava a necessidade de se pensar, na tarefa de narrar o passado do país, “os elementos que ahi concorrerão para o desenvolvimento do homem”³³¹. Com a autoridade de um naturalista que entre 1817 e 1820 tinha desbravado as selvas amazônicas a mando do rei da Bavaria, Martius havia chegado à conclusão de que as peculiaridades das populações brasileiras eram fruto da fusão de três raças: “a de côr cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a negra e ethiopica”. Ao lado das costumeiras atribuições morais relacionadas à “pequena pátria” – aos normandos e saxões de Walter Scott ou aos Gauleses e Francos de um Montesquieu – as raças de Martius agora possuíam cor. Cores e costumes que carregavam também a chave do entendimento dos destinos do desenvolvimento nacional: “cada uma das particularidade physicas e moraes, que distinguem as diversas raças, offerece a este respeito um motor especial”³³².

O vocabulário de Martius seguia de perto os estudos de anatomia comparada realizados anos antes na Alemanha por Johan Friedrich Blumenbach. Embora o autor dos *Elementos de Fisiologia* fosse um defensor da monogenia cristã e das teorias de degeneração, ele não via as raças negras e americanas como definitivamente inferiores, mesmo que seus comentários a esse respeito tenham sido pouco impactantes. Pelo contrário, sua obra parece mesmo ter contribuído para o desenvolvimento do

³³⁰ Idem, p 7. Grifos originais.

³³¹ MARTIUS, Karl Friederich Phillipe von. *Como se deve escrever a história do Brasil*. RIHGB. Rio de Janeiro, 1865, t.6. 2. Ed., pp. 389-411. In: GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. Livro de Fontes de Historiografia Brasileira. Rio de Janeiro. Eduerj. 2010, p 63.

³³² Idem, p 64.

cientificismo raciológico do século XIX³³³. Nela estavam presentes as descrições fisiológicas de cinco raças humanas, das quais três serão identificadas no Brasil de Martius³³⁴.

É sem surpresa, portanto, que Martius fala em “raças inferiores”, ao mesmo tempo em que encontra espaço para saudar a miscigenação dos elementos negros, índios e brancos. Mais do que isso, a fusão étnica é percebida como uma verdadeira obra da Providência, que reuniu no Novo Mundo “uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga”, três raças humanas junto às “condições para o [seu] aperfeiçoamento”³³⁵. Essa era a “atividade histórica” cujo Império de Brasil – a quem o historiador, “como autor Monarchico-Constitucional” deve servir – era chamado a realizar: a perfectibilidade física e moral, natural e humana, das populações brasileiras³³⁶. Para Martius, o Brasil das três raças era um grande experimento divino que chamava as atenções racionais da filosofia natural e da filosofia moral reunificadas sob a égide do vocabulário e dos instrumentos taxonômicos das novas ciências.

Na Europa do início do século XIX, enquanto Karl Von Martius preparava-se para passar algumas temporadas no Brasil, geólogos, naturalistas e filólogos eram chamados a oferecer modelos explicativos aos sábios obcecados pela busca das origens. Uma das heranças da revolução – da abertura de um tempo novo que, por sua própria definição, não poderia buscar raízes em nenhum passado muito longínquo –

³³³ Sobre essa questão, ver FREDRICKSON, George M. *Racism: A Short History*. Princeton University Press. 2002, principalmente pp 56-58. “Whatever their intentions, Linnaeus, Blumenbach, and other eighteenth-century ethnologists opened the way to a secular or scientific racism”, p 57.

³³⁴ “Thus among the five varieties into which I would divide the human race, in the first, which may be termed Caucasian, and embraces Europeans (except the Laplanders and the rest of the Finnish race), the western Asiatics, and the northern Africans, it is more or less *white*. In the second or Mongolian, including the rest of the Asiatics (except the Malays of the peninsula beyond the Ganges), the Finnish races of the north of Europe, as the Laplanders, &c. and the tribes of Esquimaux widely diffused over the most northern parts of America, it is *yellow* or *resembling box-wood*. In the third or Ethiopian, to which the remainder of the Africans belong, it is of a *tawny* or *jet black*. In the fourth or American, comprehending all the Americans excepting the Esquimaux, it is almost *copper coloured*, and in some of a *cinnamon*, and, as it were, *ferruginous* hue. In the fifth or Malaic, in which I include the inhabitants of all the islands in the Pacific Ocean, and of the Philippine and Sunda, and those of the peninsula of Malaya, it is more or less brown – between the hue of fresh mahogany and that of cloves or chesnuts”. BLUMENBACH, Friedrich Johan. *The Elements of Physiology*. Elliotson, John (trans). 4 ed. London. Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, Paternoster-Row. 1828. pp 174-175.

³³⁵ Idem, 66.

³³⁶ “Em a classe baixa tem lugar esta mescla, e como das inferiores, e por meio d’ellas se vivificam e fortalecem, assim se prepara actualmente na ultima classe da população brasileira essa mescla de raças, que d’ahi a seculos influira poderosamente sobre as classes elevadas, e lhes communicará aquella actividade historica para a qual o Imperio do Brasil é chamado”, Idem, p 86. (...) “Nunca esqueça, pois, o historiador do Brazil, que para prestar um verdadeiro serviço á sua pátria deverá escrever como autor Monarchico-Constitucional, como unitário no mais puro sentido da palavra”. Idem, p 86.

foi ser responsável por uma intensa mobilização pelo reconhecimento de algum “motor” (como diria Martius) da história nacional. Sylvain Venayre, escrevendo a respeito do caso francês, afirma que alguns historiadores, “sobretudo, falavam de nação” e essa “simples palavra parecia os autorizar a procurar na história as qualidades ‘nativas’ da França”³³⁷. Guizot, Thierry, Michelet, Quinet, e mais tarde Fustel de Coulanges, Taine e Vidal de la Blache, todos pareciam a sua maneira interessados nessa discussão. Discussão que nos conta um pouco da história daquilo que, mais tarde, já no século XX, atenderá pelo nome de “identidade nacional”.

Da teoria das “duas nações” francesas – essa cisão ancestral de supostas repercussões classistas – passamos, a medida em que nos afastamos do período revolucionário, ao evocar incessante das imagens de unidade.³³⁸ Após 1871, os estudos raciológicos vinculados às ciências naturais começam a sofrer oposição. “Ciência alemã”, agora contraposta às “concepções francesas”, como mostrou Venayre, é uma elaboração que aparece com a perda da Alsácia-Mosela, e ela também é concomitante com o prestígio do novo império alemão. No Brasil, Sílvio Romero vem falar dos “novos ideaes philosophicos” ideias vindas da Alemanha que, exatamente nesse momento, abrem um “periodo de reacção pessimistica”. O repertório da decadência e a crítica da “dissolução dos costumes” encontra fôlego renovado ao apropriar-se do prestígio das novas taxonomias raciais.

Mesmo que Ernest Renan, como vimos, tenha em sua conferência de 1882 descreditado a instrumentalidade política da categoria de raça, diversos de seus contemporâneos, mesmo na França, não haviam abandonado esse vocabulário³³⁹. Muitos deles eram constantemente lembrados entre os “distintos especialistas” chamados a escrever as tais *memórias* centenárias. Hyppolyte Taine era um deles. Com Taine temos a célebre fórmula da *Raça, do meio e do momento*. Ou, como ele

³³⁷ VENAYRE, Sylvain. *Les Origines de la France: quand les historiens racontaient la nation*. L’Univers historique. Paris: Seuil, 2013. p 14.

³³⁸ A França de Michelet – que por vezes com ela conversava, em meios aos seus textos, usando o familiar – era uma assimiladora de espíritos, uma conversora de paixões. Ao contrário da Alemanha, que nunca possuiu, e da Itália, que há muito deixou de ter, a França, sim, “tem um centro”. Ela era “única e idêntica depois de vários séculos”, e merecia ser considerada como “uma pessoa que vive e morre”. A França atraiu, absorveu e identificou franceses na Inglaterra, na Alemanha, mesmo na Espanha, neutralizando “um pelo outro e convertido todos a sua substância”. MICHELET, Jules. *Introduction a l’Histoire Universelle*. Suivi du discours d’ouverture. 3a ed. Paris. L. Hachette. 1843, p 5.

³³⁹ VENAYRE, 2013, chama a atenção para o caráter oportunista da oposição de Renan – entendida como uma oposição ao germanismo – ao conceito de raça.

mesmo explicou, “a mola interior, a pressão de fora e a impulsão já adquirida”³⁴⁰. O autor das *Origens da França Contemporânea* era um tanto desconfiado da erudição; a história, para ele, não deveria ser escrita a partir dos fenômenos superficiais que emergem na leitura das fontes. Pelo contrário, era preciso entender as suas causas mais profundas. “Que os fatos sejam físicos ou morais, não importa, eles têm sempre causas (...) *o vício e a virtude são produtos como o sulfato e o açúcar*”, disse em uma de suas mais citadas frases³⁴¹.

A naturalização da moral não era, no entanto, direta e absoluta. Para continuar usando o vocabulário do autor, a própria passagem de uma “religião disciplinar” para uma “religião moral” demandou a criação e edição de doutrinas, ritos e mesmo de uma arquitetura sacra³⁴². Os três conceitos fundamentais – a *ordem das causas* – não cessavam de se entrecruzar, formando um “sistema de sentimentos e ideias humanas”, sistema que tinha como motor alguns traços gerais, “certos caracteres de espírito”, comuns aos “homens de uma raça, de um século ou de um país”³⁴³. Mesmo a raça, causa “universal e permanente, presente a cada momento e a cada caso”, demonstraria variações ao longo do tempo e do espaço, pela ação do meio e do momento³⁴⁴. Nesse sistema de sentimentos, poderíamos definir o caráter de um povo “como o resumo de todas as suas ações e de todas suas sensações precedentes, ou seja, como uma quantidade e como um peso, não infinito”³⁴⁵.

Ainda que estivessemos em um clima intelectual alimentado constantemente de analogias, comparações ou importações diretas de conceitos desenvolvidos sob a órbita científica do evolucionismo biológico, a raça, enquanto elemento mais

³⁴⁰ TAINÉ, H. *Histoire de la littérature anglaise*. T. 1. Paris. Librairie de L. Hachette. 1866, Introduction, p XXXIV O conceito de raça em Taine parece não ter uma filiação eminentemente biológica, lido, talvez, como paralelo ao conceito de *Volk* em Herder.

³⁴¹ “Que les faits soient physiques ou moraux, il n’importe, ils ont toujours des causes; il y en a pour l’ambition, pour le courage, pour la véracité, comme pour la digestion, pour le mouvement musculaire, pour la chaleur animale. *Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre*, et toute donnée complexe naît par la rencontre d’autres données plus simples dont elle dépend.” Idem, p XV. Grifos meus.

³⁴² Idem. XVI.

³⁴³ “Il y a donc un système dans les sentiments et dans les idées humaines, et ce système a pour moteur premier certains traits généraux, certains caractères d’esprit et de coeur communs aux hommes d’une race, d’un siècle ou d’un pays”. Idem, p XVIII.

³⁴⁴ “Ce sont là les grandes causes, car ce sont les causes universelles et permanentes, présentes à chaque moment et en chaque cas (...)”. Idem, p XVII. Taine explica que as diferenças fundamentais entre povos germânicos e latinos – ambos de suposta origem ariana – seriam derivadas do clima mediterrânico e nórdico, instâncias determinadoras de seus “caracteres de espírito, suas formas mais gerais de pensar e de sentir”. Idem, p XVI-XVII.

³⁴⁵ “En sorte qu’à chaque moment on peut considérer le caractère d’un peuple comme le résumé de toutes ses actions et de toutes ses sensations précédentes, c’est-à-dire comme une quantité et comme un poids, non pas infini”. Idem. XXV.

invariável das fórmulas sociais, não definiria mecanicamente uma nacionalidade. Ou acaso ela não poderia ser moldada pelo efeito de outras causas fundamentais? O meio (natural, político e social) composto por essas “forças exteriores”, encontraria nos discursos político e morais dos oficiais da velha república os instrumentos necessários para que moldasse a “matéria humana”?³⁴⁶ O momento, é verdade, não poderia parecer mais propício: a Grande Data, o jubileu nacional, instante em que os relógios da nação ecoavam os sinos comemorativos dobrados por um punhado de intelectuais e publicistas da nação. “Quando o caráter nacional e as circunstâncias do ambiente operam”, escreveu Taine, “elas não operam em uma tábula rasa”. Trata-se de uma lousa na qual as impressões já estão marcadas³⁴⁷. Marcada por uma missão divina ou um dever cívico, encarrilhar a locomotiva nacional nos trilhos de ferro do progresso era tarefa que, partindo de caminhos a lembrar e atalhos a esquecer, alcançava enfim, ao tocar o problema da raça, os contornos bem definidos de uma política de atropelamento étnico:

O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu, perdura com os seus costumes primitivos, sem adiantamento nem progresso. Descoberto em 1500 pela frota portuguesa ao mando de Pedro Alvares Cabral, o Brasil é a resultante directa da civilização occidental, trazida pela imigração, que lenta, mas continuamente, foi povoando o sólo. A religião, a mais poderosa força civilizadora da epocha, internou-se pelos longincuos e invios sertões brasileiros e sob o influxo de Nóbrega e Anchieta conseguiu assimilar número considerável de aborígenes, que assim se incorporaram á Nação Brasileira. Os silvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas magestosas florestas e em nada differem dos seus ascendentes de 400 annos atrás; *não são nem podem ser considerados parte integrante da nossa nacionalidade; a esta cabe assimila-los e não o conseguindo elimina-los.*³⁴⁸

³⁴⁶ O meio é definido por Taine como “les puissances extérieures qui façonnent la matière humaine, et par lesquelles le dehors agit sur le dedans”. Idem, p XXIX

³⁴⁷ “Quand le caractère national et les circonstances environnantes opèrent, ils n’opèrent point sur une table rase, mais une table où des empreintes sont déjà marquées. Selon qu’on prend la table à un moment ou à un autre, l’empreinte est différente; et cela suffit pour que l’effet total soit différent”, p XXIX-XXX.

³⁴⁸ FRONTIN, Paulo de. *Sessão Magna do Centenário no dia 4 de Maio de 1900*. Livro do Centenário. 1500-1900. Vol 4. Memória Histórica, p 187. Grifos Meus.

Temos o direito de nos sentir chocados com essa passagem, mas, para analisá-la, creio ser necessário começar afirmando que as referências aos padres Manuel da Nóbrega e Antônio Vieira não são em nada aleatórias. Em um texto publicado nos anos 90 do século XX, Eduardo Viveiro de Castro preocupou-se em entender aquilo que os antropólogos costumam chamar de “visão do índio sobre a tribo”. Ao seguir a leitura de Clifford James, Castro observa a percepção de si dos povos nativos do Brasil menos como “uma fronteira a ser defendida”, e mais enquanto “um nexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido”. Para essa leitura, falar em “identidade” talvez fosse tanto abusivo, pois para os nativos era “a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, fenômeno próximo da “*ouverture à l’autre*” de que fala Levi-Strauss ³⁴⁹. Esse elemento de alteridade presente no perspectivismo ameríndio permite ao pesquisador compreender as enigmáticas afirmações dos Tupinambá, registradas por Nóbrega, que alegavam querer ser “christianos como nosotros”. Como mostra Castro, querer ser cristão era, no fundo, querer ser índio, encontrar no outro parte de si e mesmo sua própria memória. Os povos do litoral brasileiro entregavam-se aos catequistas, tomavam comunhão, aprendiam a rezar, mas, para o espanto dos missionários, regressavam com imensa facilidade aos “maus costumes” de seus ancestrais. Logo no início do ensaio, Castro cita uma longa passagem do *Sermão do Espírito Santo*, de autoria do Padre Vieira, que aqui reproduzo em parte:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram

³⁴⁹ Na passagem citada pelo autor: “As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas e se a identidade for concebida não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas de interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teológicas. O que muda quando o sujeito da ‘história’ não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?” CLIFFORD, James. 1988. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, p 344 apud CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta*. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. Cosacnaify. São Paulo, 2005, pp 195-196 e 206.

os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas.³⁵⁰

Nesse excerto, o jesuíta faz menção às dificuldades encontradas pelos missionários em dobrar as almas do gentio brasileiro. Pontuava a “diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé”, sendo algumas “naturalmente duras, tenazes e constantes”, resistindo com armas, dúvidas e desentendimentos aos mistérios revelados, e outras que, como as do Brasil, “retém tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade”. As últimas, no entanto, são um pouco como estátuas de murta, e não de mármore, perdendo “a nova figura” ao simples abandono das mãos do jardineiro. “É necessário que [se] assista sempre a estas estátuas”, dizia Vieira, “trabalhando (...) contra a natureza do tronco e o humor das raízes”³⁵¹.

O tema da “inconstância da alma” selvagem, como mostrou Castro, é recorrente em toda a história do Brasil, fazendo-se notar em sua própria história da história. Para Varnhagen, que de certo nunca viu os índios com muita simpatia, eles eram “falsos e infieis”, igualmente “inconstantes e ingratos”. Na obra de Serafim Leite, historiador da ordem jesuítica no Brasil, careciam de vontade e expressavam sentimentos superficiais. Ainda Sérgio Buarque de Holanda retomaria a questão, descrevendo-os como “inacessíveis” a “certas noções de ordem, constância e exatidão”³⁵².

Em sua base o problema das três raças talvez seja análogo ao tema aristotélico das três potências da alma. Muito caro aos jesuítas e aos peripatéticos da Coimbra seiscentista, a doutrina tendia a atribuir a cada uma das raças uma faculdade: “aos índios a percepção, aos africanos o sentimento, aos europeus a razão”³⁵³. Ou ainda a raça inteligente, a raça amante e a raça selvagem. Já nos *Dialogo sobre a conversão*

³⁵⁰ VIEIRA, Antonio. Sermão do Espírito Santo in: *Sermoes*. São Paulo: Editora das Americas, vol. 5, 1957 [1657] p 216. Apud CASTRO, 2005, 183-184.

³⁵¹ Idem. Ibidem.

³⁵² VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil* antes de sua separação e independência de Portugal. São Paulo. Melhoramentos. Tomo I. 1959 [1854], p 51; BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro. José Olympio. 1956 [1936]. Ver CASTRO, 2005, p 186, nota 5 para uma bibliografia completa.

³⁵³ CASTRO, 2005, 187

do *Gentio*, vemos, na fala do interlocutor Nogueira, a descrição do problema: “isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos têm.”³⁵⁴ Essa é uma tópica que segue até o século XX de Gilberto Freyre³⁵⁵. Se os índios entendiam bem, diziam os pregadores, a memória e a vontade lhes eram fracas, retornando sem grande resistência aos “costumes inveterados”, como beber de seus vinhos, ter muitas esposas, fazer a guerra e praticar a antropofagia³⁵⁶. Por vezes incapazes de reconhecer uma religiosidade entre os povos primitivos da América, por outras intolerantes a suas práticas, os padres traduziam uma questão tanto epistêmica quanto política, como se o problema fosse o fato de que “os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém”³⁵⁷.

Os costumes do gentio eram o inimigo principal dos pregadores jesuítas do século XVI. Entre os tupinambás, a prática de ensopar a carne dos guerreiros capturados e oferecê-las em grandes banquetes fazia parte do ciclo de contagem do tempo. Para eles, na leitura de Castro, “o outro não era um espelho, mas um destino”³⁵⁸. O guerreiro que hoje come a carne do vencido, amanhã será devorado e, ao fazê-lo, alcançara a honra. Honra que se assentava na capacidade de engendrar a vingança a qual se tornava, por sua vez, “a instituição que produzia a memória”³⁵⁹. Teríamos entre os selvagens do século XVI uma ordem do tempo baseada, não na justiça, mas na vingança, ao longo da qual o homem sacrificado recebia a glória de, em seu momento final, ocupar um papel análogo ao do Deus agostiniano (*conditor et administrator... ordo temporum*)?³⁶⁰ O ritual de canibalismo era antecedido por um diálogo. Na leitura de Castro, nesses debates:

Os exemplos não trazem nenhuma evocação religiosa, nenhuma menção a divindades, ou ao destino póstumo da alma da vítima. Em troca, todos eles falam de algo

³⁵⁴ NÓBREGA, Padre Manuel da. *Dialogo sobre a conversão do Gentio*. MetaLibri. São Paulo. 2006 [1556-1557], p 9

³⁵⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala (formação da família brasileiro sob o regime de economia patriarcal)*. Rio de Janeiro. José Olympo. 1954 [1933], pp 316-318

³⁵⁶ CASTRO; 2005, 190-192.

³⁵⁷ CASTRO, 2005, 216.

³⁵⁸ CASTRO, 2005, 211.

³⁵⁹ CASTRO, 2005, 234.

³⁶⁰ “(...) *in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator Deus.*” AUGUSTINI, S. Aureii. *De Doctrina Christiana*. Libri Quatuor et Enchiridion ad Laurentium. Editio Stereotypa. Lipsiae. Sumtibus et typis caroli tauchnitii. 1838, pp Livro II. Cap XXVIII [28.44], pp 64-65 *Trabalharei o tempo em Santo Agostinho no capítulo 3.*

que passou despercebido aos comentadores. Eles falam do *tempo*. (...) O combate verbal dizia o ciclo temporal da vingança: o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo. (...) O dueto e o duelo entre cativo e matador, associando indissociavelmente as duas fases do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passado e futuro. Só quem está para matar e quem está para morrer é que está efetivamente *presente*, isto é, vivo. O diálogo cerimonial era síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá³⁶¹.

Diferente de uma instituição ocidental de reparaçã moral e identitária, a agonística dos diálogos que anteciam o sacrifício antropofágico tinha como resultado “produzir o tempo”. Para Castro, que se afasta tanto da leitura cavalheiresca de Montaigne quanto do materialismo de Florestan Fernandes, “o rito era o grande Presente”³⁶². O sacrificado era o refundador da ordem do tempo. Mas a sua administração, para seguir Agostinho, residia não na recuperaçã da memória dos mortos, mas na manutençã da agonística com os inimigos: “estes eram”, escreveu o antropólogo brasileiro, “os guardiães da memória coletiva, pois a memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era a memória dos inimigos”³⁶³.

Se a vingança “não era um retorno, mas um impulso adiante”, se com isso ela produzia o futuro, o horizonte desse porvir não poderia, como ciclo, afastar-se do espaço de experiêcia ancestral dos tupinambás. Se esse ordenamento do tempo era baseado na vingança, o tempo da vingança seria o grande presente. Os povos indígenas, já na percepçã de Paulo Frontin, não poderiam crer na naçã. O “*problème de l’incroyance au seizième siècle*”, evocado em Lucien Fèbvre por Viveiros de Castro, poderia ser revisto nas entrelinhas do ciclo dos centenários? Se crer é obedecer – ao entregar-se por completo à palavra alheia – os índios do Brasil oitocentista continuariam inconstantes. Sem aceitar as prerrogativas europeias de futuro, nem a obediêcia à moral dita civilizada, eles tornavam sua superaçã, aos olhos do oficiante da naçã, um requisito *sine qua non* tanto do progresso, quanto da ordem. O discurso de Frontin, ao expulsar o índio do templo da naçã, pratica o

³⁶¹ CASTRO, 2005, 235-238.

³⁶² CASTRO, 2005, 238.

³⁶³ CASTRO, 2005, 240-241.

sacrifício metonímico de sua alma, de sua moral, de seus costumes, num movimento que se imagina indispensável ao progresso da nação. A alma ameríndia, flanando selvagem e alimentando ciclos de vingança, é vituperada em nome de uma alma que ascende linear e irreversivelmente em direção à perfectibilidade junto ao altar da pátria.

O Brasil não era o índio. Os costumes dos povos autóctones não poderiam fazer parte da memória federada. Simples, de traços culturais homogêneos, trôpegos e inconstantes frente ao ritmo do progresso spenceriano, seus hábitos selvagens formavam algo como a imagem desagradável de um passado ainda presente. Presente e incapaz de reconhecer-se na federação, o “perspectivismo ameríndio” – análogo, sem dúvida, as constituições identitárias do povo Hopi estudado por Richard Handler – não pensava como deveria, preso aos seus crânios³⁶⁴. E nisso atacar os povos autóctones – recorrendo quando necessário ao repertório raciológico em voga – poderia também ser entendido como uma forma de marcar posição, afirmar uma identidade republicana, européia e progressista, afastando-se do indianismo que pintara com cores românticas certos elementos da tradição imperial³⁶⁵.

Paulo Frontin foi o homem que ao lado de Ramiz Galvão recebeu a glória de celebrar a nação. Junto ao diretor da Biblioteca Nacional, seu semblante ficou guardado, sob a proteção de duas folhas de papel vegetal, nas páginas iniciais do IV volume do *Livro do Centenário*. Os magistrados morais, embora alternassem momentos de maior ou menor efusividade, reverberavam em uníssono sua relação com o passado. “Chamou-se Brasil esta maravilhosa terra”, disse Ramiz Galvão pouco após o discurso do colega Frontin, “povoada então de rudes criaturas humanas, que mal conheciam a pedra polida”. Como apóstolos da *evanescência do mal* (Spencer), da benevolência necessária do progresso, “os processos colonizadores da metrópole incutiram-lhe a pouco e pouco os benefícios do govêrno e da disciplina social”³⁶⁶.

Logo protegidos pela fortaleza erudita de suas edições comemorativas, os dois magistrados de 1900 demonstravam, desde a *Sessão Magna do Centenário*, que a

³⁶⁴ Sobre o “perspectivismo ameríndio”, inspiro-me também em CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: *Mana*. 2(2):115-144, 1996.

³⁶⁵ Ver ALONSO, *op cit*, p 162. “a dominação saquarema na política tinha sua contraparte numa tradição intelectual, composta do catolicismo hierárquico, o indianismo romântico e o liberalismo político”.

³⁶⁶ GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz. *Sessão Magna do Centenário no dia 4 de Maio de 1900. Livro do Centenário. 1500-1900. Vol 4, p 194.*

história a ser oficiada já estava escrita em tintas lusitanas. Sua versão era pró-européia, desprovida do sentimentalismo indianista caro a outras gerações, orgulhosa da herança católica – a supracitada “mais poderosa força civilizadora da época”. O *Livro do Centenário*, registro de um gênero comemorativo didaticamente orientado, unia ainda mais uma vez o útil e o agradável, o moral e o político, em um grande manual que tratava o passado como patrimônio de uma civilização européia ultramarina. Seu recorte, a ordem das questões nele proposta, não foi apenas resultado editorial de um livro. Nele editou-se uma versão da nação. Uma edição realizada dentro de uma moldura moral que valorizava as virtudes lusitanas e católicas, pressuposto do ordenamento de seu tempo. Ou a leitura de suas *memórias* não instrui nossa relação com o passado? O que elas fazem lembrar? O Descobrimento, de certo, pelo menos mais de uma vez!³⁶⁷ Do catolicismo, das belas letras, da arte, da ciência e da imprensa, mesmo que as últimas, como reconhecem àqueles que foram atarefados com a redação dos respectivos artigos, estivessem mais ligadas ao futuro do que mesmo ao presente da nação³⁶⁸.

A égide do pensamento da “geração de 1900” ficou conhecida como *ufanismo*, cujo paradigma parece ter sido *Porque me ufano de meu país*, livro escrito por Affonso Celso também no contexto do jubileu nacional. Celso ocupava a cadeira de número 36 da Academia Brasileira de Letras, criada por membros da geração de 1870, instituição tanto saudosa em seus aspectos formais, é verdade, das tradições e pompas imperiais. Dedicado a seus filhos, *Porque me ufano* tinha como objetivo garantir que a nova “geração exceda a minha e as precedentes, senão em semelhante amor [pelas coisas pátrias], ao menos nas ocasiões de o comprovar”. Era preciso, acreditava, afastar nosso sentimento de inferioridade e, munido dos argumentos expostos no livro, reverberar “somos brasileiros!”, e a seguir levantar a “cabeça,

³⁶⁷ Afinal, “Sepultar no esquecimento e no silencio esta data celebre, seria exquecer tambem a vida intellectual e moral da nação”, como escreveu AZEVEDO, Moreira de. *O Descobrimento do Brasil. Intuitos da Viagem de Pedro Alvares Cabral*. In: Livro do Centenário, *op cit*, Vol I, p III. Memória que repete o tema inaugural de Capistrano de Abreu em um estilo mais popular.

³⁶⁸ José Verissimo de Mattos, em sua memoria sobre A Instrucção e a Imprensa reconhece que os periódicos brasileiros, em número e qualidade, ainda estavam em sua infância, MATTOS, *op cit*. Coelho Netto, chamado a escrever sobre as Bellas Artes, diz que “Ao Brasileiro não faltam intelligencia e gosto e, com pequeno esforço e perseverança, dentro em pouco podemos ver nivelado com o progresso material da Patria o progresso artistico que será o attestado da sua vitalidade espiritual. A Arte é a summa da civilização de um povo; - urge não exquece-la para que não percamos o passado e possamos ser dignos do futuro,” NETTO, Coelho. *Bellas Artes*, in: Livro do Centenário, Vol II, p 77.

transbordantes de nobre ufania”³⁶⁹. Seu argumento sobre a “superioridade brasileira” era dividido em onze partes, da grandeza territorial às riquezas nacionais, da ausência de desastres naturais ao elogio das três raças, do nobre mestiço aos grandes homens da história.

Grandes homens? Sim, uma sucessão de nomes, seguidos de breves adjetivos ou curtas descrições de caráter (Cap XXXVII). Breves, ao menos, até aportarem no século XIX, tempo de independência, era do Império. Affonso Celso não é tímido em explicitar suas simpatias pela antiga família imperial. Filho do visconde de Ouro Preto, conde pela Santa Sé, ele já havia publicado vasta obra dentro da qual destacavam-se elogios aos monarcas: *Vultos e Fatos* (1892) e o *Imperador no Exílio* (1893) adiantam, a sua maneira, a obra de 1900. Obra que presta suas honras a D. Pedro I, fundador de “um esperançoso império”, libertador de “um antigo reino”, homem que havia “renunciado duas coroas, servido duas Pátrias, deixando fama imortal na Europa e na América”³⁷⁰. Obra que enfim encontra em D. Pedro II “o grande vulto da história brasileira” – vulto que impera absoluto no capítulo XXXVIII. “Época virá, não mui remota”, profetizava Affonso Celso, “em que unanimemente se lhe reconhecerá a benemerência, proclamando-o a nação inteira o mais eminente dos brasileiros, o mais nobre dos americanos (sem excetuar Washington e Bolívar), uma das figuras mais simpáticas e venerandas da história universal.”³⁷¹

Mesmo que à margem da grande obra comemorativa, ainda que excluída das páginas do *Livro do Centenário*, a memória monarquista tratava de contar seus votos no plebiscito-de-todos-os-dias. Ou para ele fazia campanha, investindo em “imortalizar a memória” do Imperador Bragança, que, “apeado do trono, banido da Pátria, ninguém acusou, não lavrou um protesto, não formulou uma queixa, no meio de tamanhas ingratidões e iniquidades”³⁷². Foi-se o tempo, no entanto, desse “funcionário perfeito”³⁷³! Sem dar nomes aos regimes políticos, sem falar em monarquia ou república, o ufanista, por mais positivo que fosse em relação ao futuro do Brasil, apontava-lhe dois perigos: continuar a ter maus governos e continuar a somar instituições incompatíveis com sua índole. Celso já tinha, alguns capítulos atrás, reeditado antigo argumento ao dizer que “repetirei, com Robert Southey, que só

³⁶⁹ CELSO, Affonso. *Porque me ufano de meu país*. 11ª ed. Rio de Janeiro. Briguet & Cia, 1937, p 5.

³⁷⁰ Idem, p 167.

³⁷¹ Idem, p 168.

³⁷² Idem, p 176.

³⁷³ Idem, p 175.

a mais extrema e obstinada prevaricação da parte do governo, ou a mais cega e culpável impaciência do povo poderão subverter a influência e a prosperidade do Brasil”³⁷⁴.

“O Brasil é perfeitamente homogêneo, material e moralmente, pelo lado social e pelo lado etnico, pois nele se cruzam e se fundam todas as raças”³⁷⁵. Raças que, excetuando-se a européia, pareciam ter vindo a terra unicamente para completar a missão heróica da formação do *mestiço*. Os índios eram apresentados como bons selvagens, acessíveis, em geral, à catequese dos missionários. Foram todos relegados a um capítulo sobre as “curiosidades” de seus costumes (XVII). Aos negros o Brasil deveria “imensa gratidão”. Gratidão por seus serviços prestados à pátria, tão valorosos e reconhecidos que os filhos da África teriam contribuído para que “no Brasil jamais houvesse preconceito de cor”³⁷⁶.

A seleção obliteradora da memória a respeito dos indígenas, ao lado do delírio para com a condição social dos afro-brasileiros, eram experiência intelectuais compartilhadas entre diversos membros, monarquistas ou republicanos, da geração de 1900. Geração que se apropriava, por um lado, do repertório progressista spenceriano, da lei comteana dos três estágios, das teorias raciológicas de Taine e, por outro, havia assistido à manifestação do “desejo mais ardente” dos liberais abolicionistas: o de que “não fique sinal de tudo isso, e que a anistia do passado elimine até mesmo a recordação da luta em que estamos empenhados.”³⁷⁷ Organizar e selecionar; separar e descartar. Se a memória coletiva é a forma que um grupo social encontra para ordenar suas lembranças, o resultado lógico de sua administração torna-se expresso no esquecimento. Esquecimento que, nas mãos de uma *vontade política da memória*, é orientado diante dos valores morais de um grupo. Grupo que tinha como porta-voz um personagem ora eleito como lugar-tenente dos grandes homens, aclamado celebrante ou orador oficial. Em 1900, um *officiant* que se julgava apresentado, em toga magistral, a toda nação.

³⁷⁴ Idem, p 48.

³⁷⁵ Idem, pp 194-195.

³⁷⁶ Idem, p 74.

³⁷⁷ NABUCO, O Abolicionista, op cit, p 206.

2.6 Oradores, historiadores e magistrados morais

Associações dedicadas à comemoração do descobrimento do Brasil, tivemos várias³⁷⁸. Uma, como vimos, será lembrada como a mestra e organizadora dos eventos. Sob a direção de Ramiz Galvão – ex-diretor da Biblioteca Nacional, barão por concessão papal, professor do Pedro II – a *Associação* conquistou a cobertura diária da imprensa. Tendo os periódicos a seu lado, os magistrados morais da nação alcançavam uma projeção impensável aos oradores clássicos: adentrar, com suas palavras transcritas em páginas de jornal, o próprio lar dos espectadores. Diversos de seus títulos e peças veiculadas nos periódicos da época mais tarde seriam reproduzidos no último volume do *Livro do Centenário*, com o claro intuito de edificar uma memória da comemoração. De fato, lembramos a grande obra coletiva como a maior contribuição historiográfica do ano de 1900, a qual, dentre a escolha de seus colaboradores, parecia aliar-se a nomes ligados a posições chave do saber no Brasil. É esse último tomo do *Livro*, comemorando a comemoração, que vai inventar, definir e divulgar a “geração de 1900”.

Afonso Celso, Ramiz Galvão, Padre Julio Maria. Um elemento unia esses três personagens de 1900: suas estreitas relações com a Igreja Católica. Os dois primeiros não eram apenas devotos, mas nobres por concessão papal; o último, em sua *memória* encomendada para o *Livro do Centenário*, refletia certo clima presente nas polêmicas internas do IHGB, quais ele próprio foi pivô já durante sua admissão como sócio da casa. O velho instituto, tão desprestigiado durante os turbulentos anos dos marechais, associado de modo inevitável a uma família imperial exilada e a um projeto centralista de nação, assistiu, entre 1889 e 1912, a nada menos que 23 sacerdotes adentrarem seus quadros³⁷⁹. Eram tempos difíceis também para a fé católica, ainda titubeando entre as considerações do Concílio Vaticano I – “contra a moral ‘científica’ laica, a moral cristã”, “contra a razão, a fé”! – e as tentativas de

³⁷⁸ “São exemplo, a ‘Sociedade Comemoradora do Quarto Centenario’ em São Vicente no Litoral Paulista, a ‘Associação do Centenario do Brasil – em honra a Pedro Alvares Cabral’ ou o ‘Centro beneficente 4º Centenario da Descoberta do Brasil’”. Ver WANDERLEY, *op cit*, p 61.

³⁷⁹ O levantamento foi realizado por HRUBY, Hugo. *O templo das sagradas escrituras: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a escrita da história do Brasil (1889-1912)*. In: história da historiografia, número 02, março, 2009, pp 50-66 (o número de 23 sacerdotes aparece na página 52),

“reconciliação com o mundo moderno” propostas, já nos anos finais do século XIX, pelo papa Leão XIII³⁸⁰.

Tensões entre republicanos e monarquistas atingiam a Igreja, antigo baluarte legitimador do poder e da tradição imperial. O término do regalismo imposto pela união entre Estado e Igreja prevista na constituição anterior fora, no entanto – como já indicava a leitura da *memória* escrita por Padre Maria – recebido com bons olhos por boa parte do clero nacional. A nova ordem limitava a ação dos sacerdotes católicos na sociedade brasileira, enquanto que por outro lado permitia-lhe maior autonomia, uma relação menos mediada para com o papado e o colégio dos cardeais. O ano de Jubileu, como indicava o colaborar do centenário, era igualmente tempo de luta.

Luta que se dava, também, no seio do IHGB, opondo sócios simpáticos às teorias e filosofias da história evolucionistas e secularizadoras, de matriz iluminista, e os apóstolos de um providencialismo tardio, os quais lançavam a história em debates sobre fé e razão, mão de Deus e natureza humana, glosando o acaso, a fortuna e o contingente sob o invólucro universal e necessário da Providência³⁸¹.

No IHGB, Padre Maria encontrou-se nessa frente de batalha. Já durante a leitura de seu parecer de admissão, o relator, Barão de Alencar, lançou diversos impropérios à ordem republicana: a Igreja deveria ser tão importante quanto o Estado, e ganhava todo direito de reclamar quando se sentisse por ele desprestigiada. “Temerária responsabilidade”, essa agora tomada em mãos pelo governo, lançando a pátria aos braços de um patriotismo ateu o qual desconhecia, senão ignorava com propósitos, a “faculdade mãe que guia providencialmente o homem em todos os misteres da vida”³⁸². De palavras fortes, uma cópia do discurso do Barão de Alencar vazou para a imprensa, resultando em sua exoneração das Comissões de Admissão³⁸³.

³⁸⁰ Respectivamente, BARROS, R. S. M. de. *A ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986, pp 51-52 e OLIVEIRA, L. L. Terra de Santa Cruz. In: *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 161.

³⁸¹ Momigliano já comentara o crescimento do providencialismo entre os historiadores europeus do início do século XX. MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, EDUSC, 2004. pp 211-217, Ao estudar o IHGB, Hugo Hruby percebeu que “a História, ao final do século XIX e limiar do XX, encontrava-se em meio aos debates entre fé e a razão, buscando se legitimar através das leis da Natureza, dos homens ou de Deus.”. HRUBY, *op cit*, 59.

³⁸² RIHGB. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional t. 62, parte 2, 1900, p 334-335.

³⁸³ “A Igreja é uma instituição tão necessária como o Estado. Tem portando o direito de reclamar quando se vê desconhecida por elle. Nas Conferências da Assumpção (...) parece que o objectivo principal (...) é o restabelecimento no Brazil das relações do Estado com a Igreja.” (...) “Foi sem dúvida uma temeraria responsabilidade a que assumiu o Estado no Brazil – paiz catholico – com a innovação do desconhecimento da religião tradicional do povo brasileiro”. Idem, p 335

Tudo se passa como se fosse um elogio barafundo. Era primeiro de setembro de 1899, ano anterior ao jubileu nacional. Padre Maria, futuro colaborador do *Livro do Centenário*, membro do seletto grupo do Barão de Ramiz, pede passagem ao IHGB, no que é recebido por um caloroso discurso em defesa da Igreja e do providencialismo. Mas Julio Maria, na condição de magistrado moral, aprendera a apostar em argumentos conciliatórios; como explicaria também em sua *memória*, ele não se opunha à República, via com severas restrições o regalismo do Império e acreditava que sua luta se daria na instrução da “mocidade” – das novas gerações – sempre otimista em sua crença na compatibilidade científica entre fé e razão³⁸⁴.

A reconciliação da Igreja com o mundo moderno, diretriz leonista, aparecia como caminho para o arrefecimento da crise moral e da dissolução dos costumes. “Os costumes, as tradições, o sentimento nacional, as famílias (...), tudo diz, tudo exclama, tudo brada: o Brasil pertence a Jesus Cristo”. “*Glorificar a Pátria revelando a sua história*”, “intuito supremo” do IHGB, grifado assim no original, marcava também o elo providencialista entre uma revelação sagrada e outra profana³⁸⁵. Mas nem todos concordavam com a missão divina de elevar o cristianismo ao grau de mais evidente fato histórico da nação³⁸⁶.

Os “positivistas”, inimigos mortais do Padre Maria, eram, para alguns membros do IHGB, o nemesio entrincheirado dentro dos muros do instituto. Na verdade, o que Padre Maria e alguns outros sócios, como Maximiano Marques Carvalho, entendiam por “positivistas”, era uma qualquer sorte de posturas que substituíam a Providência por outras palavras de ordem retiradas do repertório intelectual da ciência oitocentista: progresso, evolução, estágios de desenvolvimento, etc. Não parecia ser um ataque endereçado unicamente ao apostolado de Miguel Lemos.

Ainda em 1884, Marques Carvalho denunciava essa “nova escola” que “se levantou na França, propondo-se fazer resuscitar as idéas de demócrito e Epicuro entre os antigos e de Bento Espinosa e de Augusto Comte entre os modernos”. Escola que “tomou o nome de positivista, sendo na realidade panteísta”, não encontrou eco em lugar algum, mas arregimentou “alguns homens de talento em Portugal, que

³⁸⁴ Idem, p 375-81.

³⁸⁵ Idem, p 372-3.

³⁸⁶ Padre Julio Maria já afirmava que “O catholicismo, que não é senão o christianismo integral, não é só a religião histórica do povo brasileiro; é o facto historico, por excellencia, na história da nossa pátria”. Idem, p 371.

levantarão um facho de revolução idealista e enviarão suas centelhas ao Brazil”. Homens de talento em Portugal? Carvalho refere-se precisamente a “Theophilo Braga”, cuja “sociologia ou philosophia transcendental (...), escripta com muito talento e publicada em Portugal, vem chegar ao Brasil”. Estudos que continham “idéas esparsas de um monstruoso materialismo”, que não possui outro intuito senão “destruir as crenças e demonstrações da Providencia divina”, abalando as “idéas fundamentaes das sociedades familiar e nacional”³⁸⁷.

“Os Centenários, disse o muito erudito Theophilo Braga, são a coordenação de sentimentos existentes, que estavam isolados na consciencia de cada individuo; ao primeiro impulso expandem-se em unanimidade, e daqui vem a sua gradeza.”³⁸⁸ As ofensas a Braga, autor das *sínteses afetivas*, texto tão oportunamente lembrado por Ramiz Galvão em seus discursos, compunham somente uma dimensão das críticas que serão estampadas nas páginas da *Revista do IHGB*.

Durante a sessão solene do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o conselheiro Aquino e Castro fez seus reparos aos organizadores do jubileu nacional. O discurso fora transcrito parcialmente por Max Fleiuss, pouco mais tarde publicado pela revista, no momento em que “deliberaram os poderes publicos e associações particulares commemorar”. No entanto, escreveu Fleiuss, “a data soffreu uma alteração que a verdade historica repele”³⁸⁹. O problema todo girava em torno da escolha do dia 3 de maio – em detrimento do 22 de abril – pela *Associação do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil*. Os organizadores mantinham uma data que supostamente corroborava a reforma do calendário gregoriano e que vinha sendo celebrada desde a lei de 9 de setembro de 1826³⁹⁰.

Aquino e Castro, após reafirmar a tese do 22 de abril baseando-se na “prova mais convincente” – a *Carta de Pero Vaz*, aceita por Ferdinand Denis, Varnhagen e Beaurepaire – chama a atenção para a *Provisão do rei de Portugal, Felipe II*, datada de setembro de 1582. O documento mandava cumprir o Calendário Gregoriano, nos termos em que seguiria, ao dia 4 de outubro daquele ano, “não o dia 5, mas o dia 15, sendo o immediato 16”, até completar os 31 dias, mantendo-se os meses

³⁸⁷ RIHGB. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional. T, 47, parte 2, p 593.

³⁸⁸ GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz. *Sessão Magna do Centenário no dia 4 de Maio de 1900*. Livro do Centenário. 1500-1900. Vol 4, p 194.

³⁸⁹ FLEIUSS, Max. *Centenários do Brazil*. In: RIHGB, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1901, t 64, p 91.

³⁹⁰ Lei de 9 de Setembro de 1826 – Marca os dias de festividade nacional em todo o Imperio. In: *Collecção das Leis do Império do Brasil. Parte Primeira*. Rio de Janeiro. Typographia Nacional. 1880, p 7.

anteriores com o número original de jornadas. A perda dos dias, explicava ainda o documento, teria “*somente lugar no dito mez de outubro deste anno de 1582*”, reduzidos a 21 luas³⁹¹. Aquino e Castro concluía que “não se pretendeu dar efeito retroactivo á nova disposição, contrariando o passado, completa inversão na ordem das datas”. Inversão que abalaria não somente os tempos que já se foram, mas também as demandas comemorativas do presente, alterando-se com eles igualmente “antigos factos históricos até hoje, e por nós mesmos commemorados”, como o descobrimento da América (12 de outubro de 1492) ou a inauguração do caminho marítimo das Índias (20 de maio de 1498)³⁹².

Era o problema mero preciosismo antiquário? Para Aquino e Castro, tratava-se de algo como um dever cumprido pelo historiador; Para Max Fleiuss, essa era a reparação da verdade histórica. Mas estaria esse regime de verdade excluído da reparação moral, sob a forma do julgamento da posteridade? Fleiuss propõe, a seguir, um histórico em “summarios traços” do Brasil nos centenários de 1600, 1700 e 1800, cada uma das datas recheadas de histórias da história, ora sorvidas das fontes, ora atualizadas pelo historiador, por fim endereçadas ao deleite do leitor, sem que antes elencasse uma moral e um sentido.

Em seu 1600, lido a partir da leitura de Fernão Cardim e do *Tratado descritivo* de Gabriel Soares de Souza, “a *prosperidade* do Brazil não era simples fantasia”, ainda que o conceito lá não existisse. Os francezes já haviam sido, em duas ocasiões, expulsos da baía do Rio de Janeiro, e as capitánias, ao longo de nosso primeiro século, só não produziram mais açúcar pelo caráter inicialmente titubeante de seus poderes fragmentados. “Já nessa longínqua éra a centralização administrativa se impunha como medida imprescindível á marcha regular dos negócios públicos”, disse Fleiuss, ao que completaria seu paralelo de modo nada sutil: “oxalá que em tempos muito mais modernos esse exemplo não tivesse sido desprezado”³⁹³.

No centenário seguinte, em 1700, o Brasil estava “novamente dividido em dois governos e, como da primeira vez, reunido pouco depois em um só”, num tempo em que o país travou “lutas formidáveis tendo que combater os francezes” e holandeses. Não faltaram certos elogios a Mauríciu de Nassau, sendo “justo consignar que não foram infrutíferos os vinte e quatro annos de dominação hollandeza”,

³⁹¹ FLEIUSS, *op cit*, pp 92-93.

³⁹² Idem, p 93.

³⁹³ Idem, pp 97-98.

atribuídos, em seus sucessos, ao “espírito administrativo” do governador batavo. Mais edificantes, no entanto, seriam as considerações a respeito do Quilombo dos Palmares, “a nosso ver a primeira guerra civil de nossa pátria” e embrião que “não se exterminou jamais”, ora resultado das “práticas humanas”, “ora explodindo quando a tibieza dava a isso ensejo, elle viveu sempre a vida horrivel dos parasitas maus”. A escravidão encontrava ainda mais um paralelo, com os negros tomando “da natureza o que ella espalha com profusão pela flora e pela fauna selvagem”, a crescer e se emaranhar no quilombo “como as arvores das selvas”. A raça amante, parte africana da nação, tem seu desenvolvimento acompanhado da tensão de uma incipiente guerra civil. Isso não impediu Fleiuss – como certa vez não impediu Tácito de fazer o mesmo com os bárbaros – de admirar sua capacidade de obedecer “disposições verdadeiramente extraordinárias, quanto ao ponto dos deveres civicos naquella época”, sob a liderança do Zumbi³⁹⁴.

“Entra o século XIX” – continua Pleiuss em sua jornada pelos centenários do Brasil – “e desde logo surge a figura de Bonaparte, após o 18 de Brumario, como um ente predestinado a reunir em si os destinos do mundo”. Sua fortuita e inesperada demonstração de bonapartismo não vem de uma má leitura de Stendhal, mas, pelo contrário, carrega uma crítica imbuída em outro claro paralelismo político com o presente da república. Ora,

“extincta a Revolução que conturbava os povos da Europa, celebrisando lugubrememente certos heróes dessa tragedia horrível, *heróes que, infelizmente, cem annos depois, em outra região da terra, tiveram imitadores enthusiasts*, a França ia encontrar no Primeiro Consul o *Maître* que lhe havia de elevar o nome sob multiplos prestigios, crando a epopéia militar da edade contemporanea”³⁹⁵.

Além do exemplo da Revolução Francesa, aqueles vindos da América do Norte – sob a figura de “Jorge Washington, modelo imperecível de patriotismo e abnegação” – não inspirariam a imitação dos habitantes do Brasil? Fleiuss reconhece as guerras de emboabas, mascates e, com certa rapidez que não permite evocar-lhe o nome de nenhum grande homem, a “revolução em Minas, que tão mal interpretada

³⁹⁴ Idem, pp 101-102.

³⁹⁵ Idem, p 106. Grifos meus.

tem sido, exaltando-se o merito diminuido de uns, com manifesto prejuizo dos que verdadeiramente se empenharam nessa tentativa de separação”³⁹⁶.

Para encerrar o “terceiro século de existencia”, Fleiuss compra outra polêmica, dessa vez com o autor de *o Brasil e as Colônias*. Para Oliveira Martins, como se sabe, Portugal teria estabelecido boa parte de seu império colonial já sob o signo da decadência, ao que ele acrescentava apresentar o Brasil, já em finais do século XVIII, “os elementos constitucionae de uma nação”, precipitados, dizia, pelos desmandos e corrupções da corte de D. João VI logo aportada no Rio de Janeiro. Essa é uma opinião que Fleiuss não pode achar razoável, lançando-o em uma longa digressão sobre os feitos econômicos de Pombal e as qualidades administrativas do monarca português. A nacionalidade, afinal, tinha data marcada para surgir. “O terceiro centenário do Brazil terminava”, retrucou o Fleiuss, “em condições que anunciavam para futuro não remoto a instituição de uma nova nacionalidade a que o espírito liberal de muitos brasileiros prestava concurso soberano”³⁹⁷.

Suas desavenças com Oliveira Martins pareciam, no entanto, pontuais, e em nome da imparcialidade não se apresentavam sob quaisquer espectros políticos. “A historia, sendo essencialmente uma grande pátria de moral”, declara Fleiuss, “não deve ficar prejudicada por espirito de seita ou de partidarismo”, ao que completa ser “seu principal objetivo a analyse serena, imparcial e severa dos homens e das cousas.”³⁹⁸ Pátria de moral? Essa posição teórica ecoava o próprio Martins, a seguir citado apenas como “notável publicista contemporâneo”, chamado a palavra a partir da introdução de sua *História de Portugal*:

“o desenvolvimento do critério racional e o predomínio crescente dos processos próprios das sciencias, baniram os modelos antigos e fizeram da historia um gênero novo. Nem os discursos Moraes sobre historia, á maneira do XVII século, nem o doutrinarismo secco do XVIII, que sobre factos e instituições mal conhecidos construía systemas geraes chimericos, nem a opinião, muito seguida em nossos dias, de considerar a historia unicamente nos seus phenômenos exteriores,

³⁹⁶ Idem, p 106-107.

³⁹⁷ Idem, p 110.

³⁹⁸ Idem, p 111. Mais tarde o autor cita Ruy Barbosa, dizendo que “o homem (...) cujo horizonte mental se confunde com o horizonte visual dos partidos, nunca sera capaz das virtudes que assignalam os grandes regedores de povos; menos digno ainda será o homem que se propuzer a tratar de factos historicos submettendo-os á influencia nefasta de suas predilecções. Idem, p 112.

averiguando eruditamente as épocas e as condições dos sucessos, merecem, a nosso ver, imitação.”³⁹⁹

A nova história de Oliveira Martins, tendo banido primeiro os discursos da história dos costumes, depois aqueles que edificavam “sistemas gerais quiméricos” – sem esquecer de tomar distância do diletantismo antiquário – não parece, na verdade, ter mantido um pouco de cada um dos mundos? O regime de historicidade moderno, de seu tipo ideal de sabor weberiano ao avatar empírico que a história da história nos proporciona, ainda operaria dentro de uma circunscrição moral – mesmo que argumentemos que ele não assuma tons moralistas? Ou não era “a historia sobretudo uma lição moral”? Eis a conclusão que, no entender de Martins, “sáe de todos os eminentes progressos ultimamente realizados no fôro das sciencias sociaes”⁴⁰⁰.

Após as breves porém recorrentes desavenças com Oliveira Martins – sempre no que diz respeito ao julgamento moral do caráter dos aristocratas lusitanos – Max Fleiuss volta-se contra seus reais inimigos. É o caso, agora, de enfrentar as posições republicanas, expressas “em um livro de história política”, pelo não diretamente nomeado Felisbello Firmo de Oliveira Freire. No capítulo sobre o *Departamento de Instrucção* de sua *História Constitucional da Republica dos Estados Unidos do Brasil*, Freire havia chamado D. João VI de “braganção imbecil e cynico”, ao que completou dizendo que ele “não tinha a perdicularidade decorativa do estylete, tinha bochechas, pernas inchadas, e, como sua esposa Carlota, não se lavava nunca, crescendo, como os mineraes pela juxtaposição do cisco”⁴⁰¹. Trata-se, como vemos, da memória republicana sobre o D. João VI grotesco e pitoresco, ora comendo coxinhas de galinha retirada dos bolsos, ora temendo raios; memória que será, pouco

³⁹⁹ Idem. Ibidem.

⁴⁰⁰ Ao que ele completa: “A realidade é a melhor mestra dos costumes, a critica a melhor bussola da intelligencia: por isso a historia exige sobretudo observação directa das fontes primordiae, pintura verdadeira dos sentimentos, descripção fiel dos acontecimentos, e, ao lado d'isto, a frieza impassivel do critico, para coordenar, comparar, de um modo impessoal ou objectivo, o systema dos sentimentos geradores e dos actos positivos. (...) Todos estes systemas, porém, ensaios successivos para determinar o genero de um modo definitivo, teem um lado de verdade aproveitavel. Os modelos classicos fizeram sentir o caracter moral da historia; os modelos abstractos, a necessidade de comprehender os phenomenos n'um systema de leis geraes; os modelos eruditos, finalmente, a condição imprescriptivel de um conhecimento real e positivo da chronologia e dos elementos que compõem o *meio* externo ou phisico das sociedades. O intimo e o essencial consiste no systema das instituições e no systema das idéas collectivas, que são para a sociedade como os orgams e os sentimentos são para o indivíduo, consistindo, por outro lado, no desenho real dos costumes e dos caracteres, na pintura animada dos logares e acessórios que foram o scenario do theatro histórico”. MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. 7 ed. T 1. Antonio Maria Pereira. Lisboa. 1908. pp VIII-IX.

⁴⁰¹ FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. *História constitucional da Republica dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro. Typographia Moreira Maximino & C, 1894-1895. 3 Vol.

mais tarde, retrabalhada em um contexto mais calmo pelo clássico de Oliveira Lima⁴⁰². Fleiuss critica o mau gosto de Freire – qual “estampa nitidamente o criterio dum escriptor” – e a seguir tece novos e longos elogios ao Príncipe Regente. “A figura, portanto, grotesca com que alguns escriptores apresentam D. João VI”, continua Fleiuss, “desaparece ante a evidência dos factos. Não podia ser mediocre um homem que tantas provas deu de alto senso administrativo (...)”⁴⁰³. Se são os “motivos moraes” – completa reverberando novamente Oliveira Martins – que dominam a história, a “obra de D. João VI representa de facto o primeiro capítulo de formação social de nossa pátria”⁴⁰⁴.

Se Fleiuss a seguir reconhece que o governo de D. Pedro I foi, “sem dúvida, cheio de dificuldades e não raro de vacillações e erros”, não deixa de advogar em nome de sua memória. E não lhe basta listar, dentre os feitos do primeiro Imperador, seus “serviços prestados á Patria”, questionáveis do ponto de vista republicano. Sua estratégia é associá-lo a um personagem que já contava muitos votos no plebiscito-de-todos-os-dias, chamando-o de volta ao palanque Bragança. Fleiuss faz questão de transcrever o decreto de nomeação de José Bonifácio como tutor dos filhos e irmãs de D. Pedro I, seguido da carta do Imperador ao conselheiro, seu “amigo constante”⁴⁰⁵.

“Ainda é cedo”, declara Fleiuss, “para enunciar opinião minuciosa sobre o governo de D. Pedro II”. No entanto, “muitos a sentem, mas receiam expendel-a”. Diante da carga das investidas republicanas, tecer elogios ao “caracter de nossos patricios” tornava-se moralmente ilegítimo: “ha como que um terror de tratar com respeito e estima os homens do antigo regimen”. É com essa consideração que o historiador do IHGB declara, sem meias palavras, que “terminou hontem o cyclo que por cincoenta annos assegurou ao nosso povo e á nossa terra um regimen em que a lei, o progresso e a honra não eram simples ficções, em que na pessoa do soberano se

⁴⁰² LIMA, Oliveira. *D. João VI no Brasil*.

⁴⁰³ FLEIUSS, RIHGB, *op cit*, p 118.

⁴⁰⁴ Idem, p 119. Essa tese vai ser melhor desenvolvida por Oliveira Lima em 1908 no livro supracitado. Sobre o contexto da citação original de Martins: “O que domina, sobretudo a história são os motivos morais, e esses motivos parecem verdadeiros ou falsos conforme as épocas e os lugares. Assim a história há de ser objetiva, sob pena de as obras do artista não passarem de criações fantásticas do seu espírito. E há de, por outro lado, assentar sobre a base de um saber solidamente minucioso, de um conhecimento exato e erudito dos fatos e condições reais, sob pena de, em vez de se escrever história, inventarem-se romances. Arena amplíssima onde o artista e o erudito, o pensador e o crítico se encontram e se confundem; o jurista para indagar com escrúpulos, o psicólogo para avaliar sua sutileza, a história, se não é a forma culminante das manifestações intelectuais do homem, é sem dúvida a mais complexa e a mais compreensiva.” MARTINS, Oliveira. *História da civilização ibérica*. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1973. [1879], pp 8-9.

⁴⁰⁵ FLEIUSS, RIHGB, *op cit*, 122-123.

concentravam todas as virtudes humanas”⁴⁰⁶. Era mesmo cedo para emitir opiniões? Fleiuss declara sua admiração pelo monarca, mas de resto deixa o elogio a Afonso Celso, transcrevendo-lhe todo o capítulo XXXVIII do *Porque me ufano*⁴⁰⁷.

Atento à “verdade dos factos” e de olhos fixos na “justiça histórica”, Max Fleiuss termina sua contribuição à polêmica das datações lamentando a incapacidade de julgar o presente: “a calma, factor essencial dos estudos históricos, não permite a analyse dos ultimos successos”⁴⁰⁸. Pode não ter julgado como gostaria, mas permitiu-se trazer um grande número de paralelos, essa forma especial de comparação, ainda mais uma vez com claros propósitos morais e políticos. É de fato a coleção de saberes eruditos sobre os costumes dos povos que tornarão possível o “julgamento da posteridade”, retomando o instrumento dos antigos retores, agora buscando a verdade não como advogados da *mos maiorum* divinizada dos ancestrais, mas enquanto juízes que apoiados na subsunção da moral superior de um tempo em progresso.

A querela das datações envolvia muito mais do que o preciosismo diletante dos eruditos. Do 3 de maio ao 22 de abril, nesse vale de lágrimas dos usos do passado, a história da nação seria por algum tempo oficiada entre dois trabalhos de memória. *Centenários do Brasil*, texto considerado promissor pelos avaliadores do instituto, foi a dissertação apresentada por Afonso Celso como prova literária à indicação do jovem Fleiuss para sócio efetivo do IHGB em 25 de maio de 1900. Ela inaugura uma carreira de rápida ascensão nos quadros do instituto, trajetória que o levaria ao cargo de Secretário Perpétuo, preito que só havia sido dado ao cônego Januário da Cunha Barbosa e a Manuel Ferreira Lagos⁴⁰⁹. Mais tarde, Fleiuss formaria junto a Afonso Celso e ao barão de Ramiz a “trindade do silogeu” de que nos falou Lúcia Paschoal Guimarães⁴¹⁰. Em 1900, no entanto, Max Fleiuss via Ramiz Galvão em outra trincheira. A desavença entre a publicação na revista do IHGB e a data escolhida para a celebração do centenário pela Associação revelava uma desordem no tempo em sua expressão, talvez, em igual medida mais precisa e mais primitiva, e cuja resolução moral passará, como pretendo sublinhar, pela comunhão de uma cosmologia.

⁴⁰⁶ Idem, p 124.

⁴⁰⁷ Idem, pp 124-132.

⁴⁰⁸ “Dos tempos actuaes não tratamos; a calma, fator essencial dos estudos históricos, não permite ainda analyse dos últimos sucessos que, se para uns só oferecem aspectos lisonjeiros, para outros representam exatamente o contrario, e nos repugna a analyse de factos impossíveis de serem tratados sem o perigo da acirrada polemica.” Idem, p 132.

⁴⁰⁹ Aqui, sigo GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. *Da Escola Palatina ao Silogeu: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1889-1938)*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2006, p 48.

⁴¹⁰ GUIMARÃES, Lúcia, 2006, 59.

Intervalo

"Study problems, not periods"

Lord Acton

Almas em movimento

Chamado geracional ao som das estrelas

“O ancião-rei não falava de outra coisa a não ser do *Africano*, quando recordou as suas gestas e até suas palavras.” Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano (185-129 a.c.) refere-se, pelas letras de Cícero, ao *Africano Maior*, seu avô por lei, herói romano das Guerras Púnicas na Hispânia e ancestral que conhecia tão somente através das máscaras de cera que adornavam o átrio de sua casa familiar. Naquela noite, recebido com banquetes e pompas reais e após ouvir os elogios do monarca Massinissa endereçados ao seu avô, o jovem Cipião seria acometido por um “sono mais pesado do que o de costume”. Estamos no inverno de 150-151 antes de nossa era, e o enviado romano buscava apoio, na África, do poderoso estado da Numídia⁴¹¹.

Mãos leves pelo cansaço da viagem, olhos pesados, ouvidos atentos às palavras do velho rei, ele adormece. “Não temas, Cipião, e entregue minhas palavras à vossa memória”. Ao ouvir essa voz, o jovem se vê transportado a um ponto indefinido do Cosmos, entendido em uma percepção não precisamente euclidiana, “cheio de estrelas e totalmente iluminado e sonoro”⁴¹². Esferas giram rapidamente, em movimentos perfeitos, tão perfeitos que pareciam animados por uma inteligência divina. Estrelas de natureza e magnitude diversa pulsavam em todas as direções. Dos inúmeros mistérios que o cercavam, aquele que lhe dirigia a palavra pareceu-o, tão logo se aproximou, de súbito familiar; seu rosto, mais do que humano, era uma efígie numinosa que se revelava igual aos bustos patriarcais que conhecia desde o lar (*ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior*, I, 2). Era ele, Cipião, o

⁴¹¹ Apresento agora uma leitura do Sonho de Cipião, capítulo final (VI) da República de Marco Túlio Cícero, feito à luz da tradução portuguesa de Carlos Nougué e Ricardo da Costa e do confronto com a versão franco-latina de NISARD, M (dir). *Traité de la République*. Livre Sixième. In: *Ouvres complètes de Cicéron*. Paris. J.J. Dubochet, 1841. Tome IV. pp 342-348. Para a tradução portuguesa: NOUGUÉ, Carlos; COSTA, Ricardo da. *O Sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero*. Notandum. Jan-abr 2010. III-Universidade do Porto, pp 37-50.

⁴¹² Incorporo, igualmente, as notas didáticas de VILLALBA I VARNEDA, Pere. Nota introductòria. In: MARC TULLI CICERÓ, *L'art de governar [DE RE PVBLICA]*. Barcelona: Prohom Edicions, 2006, incluídas na supracitada edição de língua portuguesa do Sonho de Cipião, assim como as notas organizadas por M. Nisard na edição franco-latina de 1841.

Africano Maior, ancestral – ser divinizado por comportamento cívico – que lhe faria diversas revelações desde aquele “lugar excelso” (X.10)⁴¹³.

Primeiro, o jovem destruirá Cartago, celebrará triunfos, receberá o título de censor, e depois, por duas vezes, o de consul. Será enviado como legado ao Egito, à Síria, à Ásia e à Grécia. Chamado de volta às armas, derrotará os celtíberos da Hispânia e conquistará a poderosa Numância. “Agora, depois que tiverdes sido conduzido até o Capitólio com carro triunfal, encontrarás uma República perturbada pelas maquinações de meu neto” (X.2.11). Ao invocar uma metáfora que anuncia a imagem do Sol regente do universo, o *Africano Maior*, realiza, então, o seu chamado: “faltará oferecer à pátria o lume de vossa mente”. Ao 56 anos de idade – precisamente quando o astro rei completar oito vezes sete translações e seus retornos – o jovem vai ser “o único no qual repousará a salvação”. Para isso terá que “colocar a República em ordem com os poderes de ditador” (XII.12).

Glória efêmera, adulações da plebe, ainda os meros prazeres da carne: tais eram algumas das futilidades que deveriam ser postas de lado em nome da harmonia natural entre o corpo e a alma. No *Somnium*, os valores cívicos não cansam de se opor às indulgências corporais. Mas existia uma recompensa para uma vida de privações dedicadas aos deveres para com a República. “Tenha sempre em mente”, explicou o *Africano Maior*, “que todos aqueles que conservam, ajudam e engrandecem a pátria, têm um lugar determinado no céu, onde fruem, felizes, uma vida sempiterna”. Os abençoados, aqueles que optaram pela alternativa lógica da virtude e da retidão, poderiam desfrutar da verdadeira existência, libertos do cárcere de seus corpos e livres para seguir, em um movimento eterno, a via da Orbe Láctea (XIV.14).

O exemplo dos antepassados, como *médium* íntimo da *mos maiorum*, mantinha ligação com os homens por uma cadeia de virtudes cívicas. A família era assim composta por pais carnis e pais espirituais, os quais se justificavam, para Cícero, não tanto pelos laços consanguíneos, mas principalmente pelos valores que cultivaram em vida. Quem aparece ao jovem, como evidência disso, é seu pai biológico, Aemilius Paulus, apresentando-se também como exemplo de dignidade.

⁴¹³ Segundo Leonard Koff, o guia do jovem Cipião aparece como um “objeto esculpado ao louvor romano”. Cipião, o Velho, é o “cidadão romano enquanto dever encarnado, presença numinosa”, privilegiado com o direito de aparecer a seu neto adotivo “em um sonho a respeito do futuro porque, em consequência de seu comportamento cívico, ele (o Velho) é digno de falar sobre isso”. Ao jovem, por sua vez, é concedido sonhar, como se as imagens oníricas formassem um “veículo transcendente para a transferência do dever cívico”. KOFF, Leonard Michael. *Dreaming the Dream of Scipio*. In: DEUSEN, Nancy van (org). *Cicero refused to die: Ciceronian influence through the centuries*. Brill. Leiden. 2013, p 68

Emocionado com a visão do “pai santíssimo e melhor de todos”, o jovem pergunta, entre lágrimas e demonstrações de afeto, porque não poderia esquecer a existência terrena e unir-se logo ao patriarca no templo celestial. Como se reprovasse quaisquer impulsos que abreviassem o destino, Paulus explica que “não somente vós, Públio, mas também todos os homens piedosos devem reter a alma dentro da custódia do corpo”, e sem a permissão e a recompensa do demiurgo, “não podem migrar da vida humana e se esquivarem da tarefa própria dos humanos.” Humanos que, virtuosos, teriam uma missão natural a cumprir.

Paulo se despede, tão rápido quanto chegou, exortando o filho a manter o caminho da boa conduta. A seguir, o *Africano Maior* toma o jovem pela mão e aponta, com a outra, para cada uma das nove esferas, “a primeira das quais é celestial, externa, e abraça todas as demais”. Sob os cursos fixados a partir dela – imagem dinâmica do próprio demiurgo platônico – “há outras sete que giram mais lentamente, com um movimento contrário ao da celestial” (XVII.4.17). São as estrelas errantes ou os planetas – Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e Lua – apresentados em sua ordem Caldéia. Ordem que não edificava um sentido visível (relacionado à *evidentia*), senão um senso expresso por relações numerológicas, analogias às divindades e associações com os humores projetados na Terra, esfera cuja posição era central, mas cujas características imóveis cultivavam a morte e a imperfeição.

As tentações, é claro, eram difíceis de serem evitadas em nome de um propósito cívico. Para isso era preciso fechar os olhos ao mundo e, paciente, escutar os ditos harmoniosos da alma. Mas “que som é esse”, pergunta-se o jovem, “tão potente e ao mesmo tempo tão doce, que preenche meu ouvido?”. “Este som”, responde-lhe o *Africano Maior*, “é aquele que, composto por intervalos separados e diferenciados, conforme uma proporção determinada por uma razão, nasce de um impulso e do movimento das próprias esferas”. Impulso que, “equilibrando sobriamente agudos com graves, produz um concerto harmônico”⁴¹⁴. As distâncias racionais e dessemelhantes entre as oito esferas móveis (com a Terra estática ao centro), “produzem sete tons por seus intervalos desiguais, número que é o laço do universo” (XVIII.5.18). Laço do universo? Chave de quase tudo? (*qui numerus rerum*

⁴¹⁴ “Como Cícero mostra – comentou Leonard Koff – a música das esferas, a qual cada alma escuta e é capaz de ‘mover-se em sua direção’, é, para ele, o alinhamento que faz do universo uma única comunidade cívica”. Se aceitarmos essa leitura, Cícero teria acreditado em uma “harmonia de domínios, uma harmonia que tem uma dimensão paralela na alma e no corpo”. Tal seria uma “religião cívica”, a qual corresponde uma ordem cívica que reflete, por sua vez, uma ordem cosmológica. KOFF, *op cit*, 71.

omnium fere nodus est). Algo que a dispõe, a amarra e, pelo ouvido, *confere sentido* ordenando a natureza: a música, arranjada mais tarde pela tradição pitagórica ao lado das matemáticas, da geometria e da física no *quadrivium* educativo.

Após uma digressão sobre a pequenez da Terra e a imensidão do cosmos (XIX.6.20 e XX.21), o jovem é chamado a compreender também a grandiosidade do tempo. “Os homens calculam corretamente a duração do ano somente por uma volta do Sol, isto é, de um só planeta, mas, na realidade”, explica o *Africano Maior*, “deveriam denominar um ano” apenas “quando todos os planetas tivessem retornado ao mesmo ponto de onde uma vez saíram e tivessem feito retornar a configuração primeira do universo”. A esse *magnus annus*, Cícero atribuí 12.954 anos, de modo que o *Africano Maior* acredita que “serão necessárias a contagem de muitíssimas gerações humanas” e que, “deste ano astronômico, ainda não transcorreu a vigésima parte” (XXII.24).

“Cheio de tempo e de espaço”, como certa vez disse Mandelstam sobre Ulisses, o jovem aprendia assim, desde aquele templo celestial, a não cultivar a glória em sua efêmera e imperfeita existência terrena. “Portanto, se desejais dirigir vosso olhar para cima e contemplar este lugar de permanência eterna”, diz-lhe em novo chamado o *Africano Maior*, “desdenha o que diz o povo (*neque te sermonibus vulgi dedideris*), e não coloque a esperança de vossas ações nas recompensas humanas: o que importa é que só a virtude, por seus próprios atrativos, vos conduza à verdadeira honra”. Ao final, as virtudes deverão ser lembradas e seu oposto, “toda aquela tagarelice”, não será “perenizada por mais ninguém”, e se “extinguirá no esquecimento da posteridade” (*oblivione posteritatis exstinguitur*) (XXIII.25).

Aos beneméritos da república estavam abertos os caminhos que conduziriam às portas celestes. Cipião, o *Africano Maior*, insistia que “o que é mortal não sois vós, mas vosso corpo e, certamente, vós não sois aquele que essa atual aparência manifesta, mas a alma de cada um é aquele cada um, não essa figura que se pode mostrar com o dedo”. E essa “alma sempiterna move um corpo efêmero” (XXIV.8.26). “É evidente”, ensina o velho herói a seu neto, “que o que se move é por si eterno”. E quem não poderia, então, “assegurar que esta faculdade não tenha sido atribuída às almas?”. “Assim”, continuou seu diálogo e seu chamado, “exercita esta alma nas atividades elevadas! As melhores são os trabalhos para a saúde da pátria; a alma, estimulada e exercitada por eles, mais rapidamente alçará voo a esta casa”. Mesmo materialmente aprisionada, ela pode se “projetar na luz pública” e, assumindo

uma postura contemplativa ao mundo exterior, “se desembaraçar o máximo possível do corpo”. Almas viciosas, entregues às volúpias do corpo e da mente, assim violando as “leis divinas e humanas”, devem vagar sem rumo ao redor da Terra e, “uma vez saídas dos corpos”, não retornarão ao templo celestial.

No sonho, refutar a virtude é um procedimento ilógico e nefasto, atitude que renegaria a própria natureza, essa eterna causa de ordem, conduzindo o homem às sombras do esquecimento. O vício encarceraria a alma na esfera inferior, impedindo-a de se movimentar em harmonia com o cosmos e, nesse balanço, projetar-se como exemplo transmissor de seu legado à memória das novas gerações. O veto à transmigração das almas é, em outras palavras, uma imagem de morte. Apenas aqueles que forem conhecidos e lembrados pelos seus serviços ao Estado poderiam “retornar como mentores cívicos”, informando os homens das “recompensas do dever no céu” em consequência da “direção santificada da própria vida”⁴¹⁵. Cipião, o velho, faz um chamado, traz um alerta, mas também tece uma ameaça, e logo após proferir palavras que soavam, nesse contexto platônico, tanto amedrontadoras, o *Africano Maior* parte, o jovem Cipião acorda, e Cícero encerra abruptamente a sua República.

O Sonho do Cipião era conhecido dos medievais e dos modernos apenas através do comentário de Ambrósio Teodósio Macróbio, filósofo que viveu entre os séculos IV e V. Macróbio, que por muito tempo chegaria a disputar a paternidade do *Somnium*, transformou o excerto ciceroniano no texto autoritativo e confirmatório de “um neoplatonismo que não possuía fins políticos”. Em sua leitura, as recompensas celestes são destinadas àqueles que forem “metafisicamente sábios”⁴¹⁶. Se em Cícero o mundo sublunar por vezes não reconhecia as virtudes da alma, em Macróbio essa “recusa do mundo” parece associada ao “desprezo pelo mundo”, *topos* neoplatônico que cairia bem aos olhos da moral cristã⁴¹⁷.

Com o declínio da vida pública clássica, o orador não teria mais ações (*erga*) a realizar, e seu *logos*, sua fala, em pouco reconheceria a função original da “condução

⁴¹⁵ KOFF, *op cit*, 69.

⁴¹⁶ KOFF, *op cit*, 66.

⁴¹⁷ KOFF, *op cit*, 72.

da política”⁴¹⁸. Tácito já se perguntava sobre a perda de prestígio da eloquência. “Para que serve acumular discursos”, refletiu o autor dos *Anais*, “visto que não incumbe aos incompetentes, nem à multidão, tomar deliberações, mas ao mais sábio dos homens sozinho?”⁴¹⁹. Na época de Santo Agostinho, o nome de Cícero tornou-se sinônimo de “bufão profissional” – alguém que ainda deleitava mas que já era inútil, um *scurra*, um cômico, um bobo ou um palhaço – para na alta idade média beirar o esquecimento: como mostra Michael Herren, os autores do período nada conheciam a respeito da vida do arpiniana⁴²⁰. Cícero é resgatado ao longo do renascimento do século XII, e valorizado como mestre da retórica pelos leitores da *Institutio oratoria* de Quintiliano, que nessa obra chegou a citá-lo 689 vezes⁴²¹. Também era lido em sua *juvenilia*, através do *De Inventione* e da *Rhetorica ad Herennium*⁴²². No ano em que Marcílio Ficino nasceu, 1433, a maior parte dos trabalhos de Cícero já havia sido compilada. A geração do autor da *Theologia platonica* mostrar-se-ia ávida leitora das *Epistolae ad familiares*, cartas que encontraram uma primeira versão impressa em 1467⁴²³. No renascimento dos séculos posteriores, a imagem do autor como figura cívica é reabilitada. A publicação dos tratados de maturidade elevaria seu status em meio aos eruditos humanistas, “reforçando sua reputação para a eloquência contra rivais emergentes”, fossem Hermogenes e Quintiliano, fossem homens do presente como Guarido de Verona e George de Trebizonda⁴²⁴.

É no “longo século XV”, período que se estenderia da maturidade de Petrarca (1304-1374) à década de 20 do século XVI, que emerge o problema da “língua latina e sua utilidade como instrumento de cultura”⁴²⁵. Foi por essa época que os humanistas, recolhendo evidências em fontes como Aulo Gélío, Varro e o *Brutus* de Cícero, começaram a perceber que o latim romano um dia fora uma língua natural, aprendida e expressada em diferentes graus de refinamento, de estilo e de erudição.

⁴¹⁸ HARTOG, François. *Evidência da História: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte. Autêntica. 2011, p 41.

⁴¹⁹ TÁCITO, *Dialogue des orateurs (Dialogus Oratoribus)*. Texto estabelecido por Henri Goelzer e traduzido por Henri Bornecque. Paris. Les Belles Lettres, 1936, p 41, apud HARTOG. 2011, p 44.

⁴²⁰ HERREN, Michael W. Cicero redivivus apud scurras: some early medieval treatments of the great orator. In: DEUSEN, Nancy van (org). *Cicero refused to die*, 213, *op cit*, p 39.

⁴²¹ “A mainstream of what the Latin Middle Ages knew of Cicero – quite a lot as it turns out – was intermediated through Quintilian.” DEUSEN, Nancy van. Cicero through quintilian eyes in the middle ages. In: DEUSEN (org). *Cicero refused to die. op cit*, 2013, p 48.

⁴²² WARD, John O. Ciceronian Rhetoric and Oratory from St. Augustine to Guarido da Verona. In: DEUSEN (org), 2013, p 164.

⁴²³ REES, Valery. Ciceronian Echoes in Marcilio Ficino. In: DEUSEN (org) , 2013, p 141-142.

⁴²⁴ WARD, *op cit*, 164.

⁴²⁵ CELENZA, Christopher S. Coluccio Salutati’s View of the History of the Latin Language. In: DEUSEN, *op cit*, p 5-6.

“Se olharmos essa questão de outra maneira”, como sugeriu Christopher Celenza, “podemos dizer que os humanistas assim descobriram que o latim era uma língua morta, estudada em seu tempo apenas por meio de uma educação formal”⁴²⁶. Para acessar esse lugar que, em Petrarca (autor no qual já poderíamos ver o início das periodizações modernas) já era claramente um passado, o estudante do *quattrocento* em geral optaria por dois métodos: aprender e escrever o latim em estilo eclético, nutrindo-se do modelo de diversos autores, como o fariam Lorenzo Valla e Angelo Poliziano, ou imitar a prosa ciceroniana⁴²⁷. A autoridade do arpiniate alcançava seu auge, e a todo tempo fazia lembrar o Cícero orador, o Cícero das *Ad Familiares*, o homem público e o tratadista, embora o Cícero do *Somnium* estivesse ainda preso a Macróbio. Nos séculos seguinte, envolto na discussão que transcenderia a *mos gallicus* e a *mos italicus* em nome de um direito natural, o *De Officiis* seria lido e usado a partir de agendas políticas das mais diversas e contraditórias: Mably o teria em alta conta antes da revolução e, já depois, Edmund Burke não guardaria receios em reeditar-lhe certos argumentos⁴²⁸.

Quatro anos após a Santa Aliança, Angelo Mai, ao deambular pela Biblioteca Vaticana, encontrou um manuscrito contendo comentários aos Salmos de Santo Agostinho, documento copiado por volta do século VIII. Naquele dia de 1819, o estudioso jesuíta percebeu, de certo com alguma surpresa, que restos de letras e palavras que não pertenciam nem aos comentários, nem aos Salmos, ainda podiam ser lidas. Resolveu raspar o pergaminho e, nesse palimpsesto, encontrou uma cópia da República de Cícero. Cópia incompleta pelo estado de conservação da fonte, mesmo assim ajudou a formar o corpus documental ciceroniano e atribuir-lhe definitivamente a autoria do Sonho de Cipião⁴²⁹.

Cícero escreveu sua *Republica* após passar o ano de 58 AC exilado na Grécia. De volta a Roma, continuava longe dos círculos de poder, afastado do Senado e da vida pública. Ao transcrever discursos e redigir seu tratado sobre o governo, o orador parecia, segundo Timothy Shonk, responder a duas questões: como permanecer influente no Estado romano e como se certificar de que suas palavras e sua reputação

⁴²⁶ CELEZAN, *op cit*, p 6.

⁴²⁷ KOFF, *op cit*, 66 e também TUNBERG, Terence. Colloquia Familiaria: na aspecto of Ciceronianism reconsidered. In DEUSEN (org), *op cit*, 124.

⁴²⁸ Sobre os diversos – e contraditórios – usos de Cícero ao longo do período pré e pós-revolucionário, ver ATKINS, Jed. W. *A revolutionary doctrine? Cicero's natural right teaching in Mably and Burke*. Classical Receptions Journal. 2014. 6 (2) pp 177-197.

⁴²⁹ COSTA, Ricardo da. Apresentação. In: NOUGUÉ, Carlos; COSTA, Ricardo da. *O Sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero*, *op cit* p 38-39.

sobreviveriam ao tempo. Segundo essa leitura, foi refletindo sobre o primeiro problema que Cícero elaborou uma conversação imaginária, um diálogo de sabor platônico, modelado na *Republica* do filósofo grego, no qual apartavam personagens tanto conhecidos do passado romano: Manius Manillus, Publius Rutilus Rufus e Quintus Mucius Scaevola. O principal interlocutor, no entanto, era Cipião, o jovem⁴³⁰. Após discutir o fenômeno da aparição de dois sóis em um único dia, o conquistador de Cartago introduz o tema máximo da obra: sublinhar o mérito de cada um dos sistemas de governo – a democracia popular, a república aristocrática e a ditadura – argumentando, por fim, que Roma conseguia a façanha de unir o melhor dos três mundos⁴³¹. Responder a segunda questão, no entanto, exigia, da parte de Cícero, uma reflexão sobre seu futuro e seu nome. “Verdade”, comentou Shonk, “suas performances públicas tinham sido memoráveis, mas a vibração do som no ar é tão efêmera quanto o momento que as conduz”, como o eram a memória daqueles que escutavam seus discursos. Assim, ele se dispõe a reescrevê-los e, indo além, resolveu entregar-se a uma obra que fizesse de sua contribuição política algo como uma aquisição para sempre⁴³².

Alguém poderia argumentar que o capítulo final da *Republica* une metaforicamente os dois intentos. Mas tal apelo à *commemoratio posteritatis*, caso possamos observá-lo nas entrelinhas do Sonho de Cipião, não seria de toda obra da vaidade. O pensamento de Cícero, de qualquer maneira, logo viria insinuar o contrário. No seu mais bem acabado tratado de retórica, o *De Oratore*, Cícero fizera a defesa da arte da persuasão como forma de incitar uma vida pública moralmente bela e harmoniosa. No *De Partitionibus Oratoriae*, sua obra didática, ele pensaria com Aristóteles ao dividir a retórica entre os gêneros judiciário, voltado ao julgamento dos feitos passados, o deliberativo, incitado a persuadir a assembleia a tomar decisões relativas ao futuro da *urbs* e o demonstrativo, utilizado para deleitar e instruir as audiências⁴³³. O último dos gêneros citados, também conhecido como epidídico, voltado para o presente, poderia igualmente produzir a presença do passado. Assim elaboravam-se “lições úteis e honestas, onde, através do encômio ou vitupério de

⁴³⁰ Aqui, siglo: SHONK, Timothy A. “For I Hadde Red of Affrycan Byforn”: Cicero’s *Somnium Scipionis* and Chaucer’s Early Dream Visions. In: DEUSEN (org), *op cit*, pp 85-122.

⁴³¹ É possível que Cícero tenha retirado essa reflexão de Políbio, saudado como teórico da Constituição Mista até os dias de Montesquieu. Cf. HARTOG, 2011, p 99.

⁴³² Idem, p 86.

⁴³³ Ver CICERO, Marcus Tullius. A Dialogue Concerning Oratorical Partitions. In: *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. Volume IV. London. Bell & Sons, 1921, p 489

homens e cidades, ficassem claros o caminho da virtude e os perigos do vício”, englobando uma lista de gêneros auxiliares: “o panegírico, a *laudatio funebris*, a biografia exemplar, a crônica, a história”⁴³⁴. O Sonho de Cipião, caso pudermos vê-lo, como aqui proponho, enquanto um chamado geracional, certamente compartilharia de espaço sob a ampla sombra epidídica, relacionando-se com a *historia*, sem embaralhar-se todavia com ela, ao evocar o passado no presente e a seguir apresentando-o através de um estilo ornado. Desde aquele “lugar excelso”, Cícero fez escutar, de Cipião a Cipião, o som da natureza a partir de um ponto de contemplação do espaço e do tempo em sua imensidão material e dimensão plural. O movimento da alma faz lembrar os ancestrais, desvela o porvir e chama à ação política, lembrando e se apropriando de uma cosmologia de inegável sabor platônico (*Timeu*, 39-40, *Fedro*, 245e-246a, *Fédon*, 81c), mas que não deixa de ter a música, “laço do universo”, como chave de harmonia. Apostava na fábula e sublinhava-se a audição, método que, ao menos para um grego acostumado a autoridade de Heráclito, era “mais agradável, porém menos válido”⁴³⁵. Diferentemente da história, a relação entre fatos e palavras se daria mais pela fabulação poética do que pela autoridade do particular, conjurando uma epifania cívica capaz de transmitir os valores e exemplos de uma era dourada, o período imeditamente anterior às guerras púnicas.

O detalhe que traz a descrição dos dias vindouros aparecerem antes do chamado cívico, acredito, pode ser significativo. A partir dele, o *Africano Maior* vê “um duplo caminho marcado pelos fatos” (XII.12). A escolha é como uma opção entre abraçar ou afugentar um destino que está, *a priori*, escrito nas estrelas, reverberado e enlaçado pelo *nodus* da música celestial. O movimento da alma que a escolha da virtude proporciona persegue, de toda maneira, uma trajetória cíclica e teleológica: determinado pela ordem da natureza, ele alcança os céus e, de lá, retorna de gerações em gerações, mesmo por meio de sonhos lúcidos, para officiar a *mos maiorum* aos jovens campeões da república. E os ancestrais, conhecidos apenas através de máscaras de cera, não seriam vistos, mas escutados nas estrelas.

No capítulo final da *República*, o movimento circular das almas é igualmente conservador, uma vez que sua eloquência instrui uma nova geração a agir frente à corrupção dos valores ancestrais, no intento de restaurar uma ordem moral que deve

⁴³⁴ TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Uma Construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história*. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol 24, n 40, jul/dez 2008, p 562.

⁴³⁵ POLIBIO, *Histórias*, XII, 27, p 521. apud TEIXEIRA, *op cit*, p 555. Sobre as críticas de Políbio a *Timeu* de Taormina, e a evocação da autoridade de Heráclito, ver igualmente HARTOG, 2011, p 102.

seguir, também, uma ordem cósmica, natural, divina e imutável. “O que é passado de geração em geração”, como afirmou Koff a respeito do *Somnium*, é tão somente a expectativa – empiricamente previsível e por isso imitável – da “nobreza cívica”⁴³⁶.

Entre os modernos, se a metempsicose ou a reencarnação cristã nunca serão consensualmente metáforas, seria possível que se passasse a oficializar a saga das almas como um movimento progressivo, que elas avançassem de esfera em esfera, rumo à perfectibilidade, não pelo contato com o mundo das ideias, mas pelo encontro e aliança com o Deus único? Como veremos, desde cedo esta discussão – cuja questão acima oferece senão um tipo ideal – fora apenas mais um dos muitos pontos de choque entre os dois lados do Reno.

Já na primeira modernidade, os olhos serão abertos, a filologia dos textos autoritativos unida às observações dos ciclos naturais, proporcionando, a cada nome ou feito comemorado, uma data precisa. É aí que o desenvolvimento das comemorações reencontra, ao longo da modernidade, a elaboração de outro conceito, conceito paralelo que, no Brasil de finais do século XIX, deixa ele mesmo de resistir às tentações euclidianas e termina por tocar os contornos semânticos dos jubileus nacionais. E esse conceito, devemos dizer, começa a ser lido muitos séculos antes, depois apropriado aos antigos pelos modernos, e evidenciado pela observação, não do mundo sublunar ou das gestas dos homens, mas do movimento dos céus e do retorno das estrelas.

⁴³⁶ KOFF, op cit, 69.

II

Efemérides

3

Ordem da Natureza

As efemérides e os números da mudança

Em uma dissertação que nos chega apresentada no volume dezoito de seus *Nouveaux Mélanges*, Voltaire assumia o pseudônimo de Soranus, médico de Trajano. Sua intenção? Debater o problema da metempsicose, tema que, a sua maneira, usará para discutir um outro número de tópicos, criticar o providencialismo de certos interlocutores, como Malebranche, ou ainda perguntar se a alma, de todo modo, poderia ser considerada uma faculdade. Caso aceitemos, seguindo o autor em seu calculado vocabulário platônico, que nosso corpo é o “envelope da alma”, como os animais fazem seus membros obedecerem as suas vontades? Como as ideias das coisas formam-se neles através dos sentidos? E logo depois, perguntaria Voltaire realizando o vôo que, embora não tenhamos asas para seguir, poderíamos ao menos tentar acompanhar em seu pouso: “em que consiste a memória?”⁴³⁷

Para discutir essas questões, o filósofo busca a origem do conceito de alma. “Se alguma nação antiga”, escreveu o autor dos *Mélanges*, “pode reivindicar a honra de ter inventado aquilo que chamamos de alma, é provável que esta foi a casta dos brâmanes.” Vida doce às margens do Ganges, frutos a colher por toda parte, os brâmanes eram dados, desde muito cedo na história, aos estudos e à meditação. Eles chegaram mesmo a “imaginar a metempsicose”, que não poderia ser executada senão por “uma alma que muda de corpo”. “A própria palavra metempsicose”, explicava Voltaire, “que é grega, e que pode ter sido a tradução de uma língua oriental, significa expressamente a migração da alma”. Ora, isso indicava que os brâmanes “acreditavam na existência de *almas de tempos imemoriais*”⁴³⁸.

⁴³⁷ VOLTAIRE. De l’Ame, par Soranus. In: *Ouvres Complètes*. Philosophie, Tome I. Paris. Antoine-Augustin Renouard. 1819, “(...) qui passa por être l’enveloppe de cette âme” p 205. “II. L’âme est-elle une faculté? Comment tout animal fait-il obéir ses membres à ses volontés? Commente les idées des choses se forment-elles dans l’animal par le moyen de ses sens? En quoi consiste la mémoire?” p 207.

⁴³⁸*Ibid*, p 209. “Si quelque nation antique put prétendre à l’honneur d’avoir inventé ce que nous appelons chez nous une âme, il est à croire que ce fut la caste des brachmanes sur les bords du Gange ; car elle imagine la métempsycose ; et cette métempsycose ne peut s’exécuter que par une âme qui

Tempos imemoriais? Se a sucessão de gerações não conseguia guardar a lembrança das eras antigas, na leitura de Voltaire as almas faziam vezes de uma unidade de sentido capaz de transcender toda limitação da memória. É assim que o filósofo explicava, em seu tempo, a perenidade dos costumes e tradições ancestrais indianas. Foi graças à *crença* na migração das almas, afirmou o iluminista, “que os descendentes dos *brachmanes*” resistiram à corrupção de seus costumes (*mœurs*) arquitetada pelos “salteadores europeus que a avareza transportou ao Ganges”⁴³⁹.

Voltaire lembra a seguir as viagens que muitos filósofos antigos empreenderam à Índia e chega a arriscar a conclusão de que “toda a antiga teologia, diferentemente dissimulada na Ásia e na Europa, nos chega incontestavelmente dos brâmanes”⁴⁴⁰. O notável exagero parece ter como intenção polemizar com Malebranche, esse “novo filósofo” que ousava acreditar na alma como uma substância doada pela providência aos homens. Não, para Voltaire – falando pela boca de Soranus – a alma não era uma substância. Ela era tão somente uma faculdade de nosso corpo, propriedade capaz de animá-lo através desse lado intangível da existência. Deificar a alma, assim como um dia divinizou-se a memória, insinuaria Voltaire, era coisa da “metafísica do populacho (...) essa superstição ridícula e vergonhosa vinda evidentemente daquele que imaginou no homem uma pequena substância divina”⁴⁴¹. Ainda assim,

“Os homens supuseram uma alma pelo mesmo erro que os fez supor entre nós um ser chamado *Memória*, que a seguir foi divinizado. Eles fizeram dessa Memória a mãe das Musas. Eles ergueram os diversos talentos da natureza humana como deusas meninas da Memória.”⁴⁴²

change de corps. Le mot même de métempsycose, qui est grec, et qui ne peut être qu'une traduction d'après une langue orientale, signifie expressément la migration de l'âme. Les brachmanes croyaient donc l'existence des âmes de temps immémorial.” Grifos meus.

⁴³⁹*Ibid*, p 209. “Il en est encore ainsi chez tous les brames descendans des anciens brachmanes, qui n'ont point corrompu leurs mœurs par la fréquentation des brigands d'Europe que l'avarice a transplantés vers le Gange.”

⁴⁴⁰*Ibid*, p 205. “Ainsi, nous voyons que toute l'ancienne théologie, différemment déguisée en Asie et en Europe, nous vient incontestablement des brachmanes”.

⁴⁴¹*ibid*. p 214. “C'était la métaphysique de la populace. Cette superstition ridicule et honteuse venait évidemment de celle qui avait imaginé dans l'homme une petite substance divine, autre que l'homme même.”

⁴⁴² *ibid*. Les hommes n'ont supposé une âme que par la même erreur qui leur fit supposer dans nous un être nommé Mémoire, lequel être ils divinisèrent ensuite. Ils firent de cette Mémoire la mère des Muses. Ils érigèrent les talents divers de la nature humaine en autant de déesses filles de Mémoire, pp 219-220.

Alma e memória, se quisermos seguir esse raciocínio, tornar-se-iam parte de uma mesma faculdade ordenadora da mente humana. A *crença* na transmigração agora serviria como transmissora dos costumes (*mœurs*), garantindo a comunicação geracional e posando de fiadora de uma identidade coletiva, ainda que dada por atribuições morais. Tudo se passa como se pudessemos conquistar a imortalidade pelas letras de uma fábula. Através de um pseudônimo que comemora Soranus, a ironia de Voltaire faz a alma dos antigos ler e responder, já com um espírito moderno, a Malebranche e ao providencialismo. O paralelismo entre alma e memória enquanto crenças compartilhadas talvez nos ajudem a traduzir toda uma série de expressões, tão caras até os séculos XVIII e XIX, que hoje, no entanto, podem soar como jargões vazios ao historiador: a “*mémoire éternelle*”, essa “memória imorredoura dos povos”, ou qualquer outro tipo de variação inspiradas nos modelos antigos. Seriam expressões que tentavam, a partir de suas experiências historicamente contingentes, dar conta da “memória coletiva” antes que Maurice Halbwachs e as ondas testemunhais do pós-guerra pudessem se fazer ouvir e impor suas autoridades?⁴⁴³

Essa faculdade humana, entendida pela “metafísica do populacho” por vezes como alma, por outras como memória, ao fim não deixaria de ser lida nas estrelas. O repouso, a meditação, em suma, toda uma vida voltada a contemplar o cosmos – experiências comuns, na visão de Voltaire, aos antigos brâmanes – os levaram a reconhecer também certa ordem na natureza. Olhos atentos aos céus, “eles são os primeiros que calcularam para a posteridade a posição dos planetas visíveis”. Aos brâmanes, “devemos as primeiras *efemérides*, e eles ainda as compõe com uma ágil facilidade que surpreende até hoje nossos matemáticos”⁴⁴⁴.

A referência às efemérides na fala de Soranus – fala cujo fio condutor é o debate sobre a metempsicose – não parece fortuita. Ela acena ao cosmos, à ordem da

⁴⁴³ Essa questão foi proposta por: RUSSEL, Nicolas. *Collective Memory before and after Halbwachs*. In: *The French Review*, Vol. 79, No. 4, March 2006. Para o problema ao longo da primeira modernidade e da renascença, ver RUSSEL, Nicolas. *Construction et représentation de la mémoire collective dans les entrées triomphales au XVIe siècle*. In: *Renaissance et Réforme*. 32.2. Printemps 2009. Nos dois textos, o autor defende que a definição de memória coletiva, tal como encampada na segunda metade do século XX pelos estudos sociais, possui uma relação íntima com a identidade de grupos a partir da experiência direta ou das lembranças do vivido. No século XVI, como explica em *Construção Representação* (2009), “o conteúdo da memória coletiva não é apresentado como o espelho da identidade singular de um grupo, mas sobretudo como uma coleção de exemplos e de textos que perduram graças a seu valor ético ou estético”. (54-55)

⁴⁴⁴ VOLTAIRE. *Idebm*. Ibidem. “Ce repos et cette méditation, qui furent toujours le partage des brachmanes, leur fit d'abord connaître l'astronomie. Ils sont les premiers qui calculèrent pour la postérité les positions des planètes visibles. On leur doit les premières éphémérides, et ils les composent encore aujourd'hui avec une facilité prompte qui étonne nos mathématiciens.” Grifos meus.

natureza, ao tempo do calendário e, com a ideia de movimento recorrente das esferas, à transmigração das almas. Reconhecimento moderno de uma concepção antiga, em alguma medida lida na dança dos orbes celestes, para o que chamaríamos hoje de memória e de identidade de um povo? A relação entre a metempsicose e a transmissão (ou transmigração) do conhecimento e da virtude já foi reconhecida em diversos autores gregos ligados à astronomia, em especial nos astrônomos da escola de Mileto⁴⁴⁵. Não é esse difícil caminho, no entanto, que vamos tomar. Por ora basta apontar e reconhecer, em alguns capítulos da história do conceito de efeméride, sua associação a diversas práticas e, dentre elas, certa *simpatia* recorrente pelo *topos* da *influência celeste*. Entre antigos e modernos, vamos agora começar a acompanhar a história do conceito e de seus usos. Conceito pensado como forma de descrever gestas, ora dos homens, ora dos astros, as práticas que se associaram a ele não deixaram de fazê-lo transitar da natureza ao tempo, da filosofia natural à luz pública, da política aos debates históricos. O trajeto deve nos levar ao Brasil de finais do século XIX, quando, já como um subgênero historiográfico, as efemérides encontrarão lugar ao lado das grandes comemorações nacionais.

3.1 Efemérides antigas: a ordem do tempo submissa

“Muitas vezes, ele gostava de sair à caça de raposas ou de aves, como podemos ver nas Efemérides”⁴⁴⁶. Plutarco referia-se às Efemérides de Alexandre, um jornal de fatos da vida do rei, obra redigida por Eumenes de Cárdia e que chega até nós senão pelas referências que a ela fez o biógrafo grego ao lado de outros poucos comentadores⁴⁴⁷. Semprônio Asélio, historiador latino da geração de Políbio, chegou a refletir sobre o gênero⁴⁴⁸. Tribuno militar do jovem Cipião, acompanhou-o durante o

⁴⁴⁵ Sobre a metempsicose pitagórica como “constante movimento da alma, que é o princípio da vida e do movimento, instrumento para a transmissão e transmigração do conhecimento e da virtude”, ligados a concepção de que o movimento da alma (*psyche*) define a ordenação do cosmos ver: PEREIRA, Angelo Balbino Soares. *A Teoria da Metempsicose Pitagórica*. Dissertação de mestrado. UNB. 2010. Sobre Tales e Anaximandro de Mileto (“professores de Pitágoras”, segundo a tradição biográfica antiga) principalmente pp 23-24, 51-52, 70.

⁴⁴⁶ Na tradução francesa de Alexis Pierron: “Souvent il s’amusait à chasser au renard ou aux oiseaux, comme on peut le voir dans les Éphémérides (*ἐφημερίδων*)”. PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres. Tome Troisième: vie d’Alexandre*. Traduc. par Alexis Pierron (Bilingue). Paris. Charpentier Libraire-Éditeur. 1853. [23:468]

⁴⁴⁷ In Plut. Vit. Alex., p 98. Sympos, L. t, op. T. II, p 623. Athen. L. I. p. 434. Aelian. Var. Hist., L. III, C. XXIII.

⁴⁴⁸ Esse é também o momento no qual aparecem as primeiras manifestações da palavra história usada como sinônimo de “acontecimento”. Segundo Christian Meier: “*iotopia* assumiu o significado de

cerco da Numância, tendo escrito uma história dos Gracos e das Guerras Púnicas, que se perdeu. Apesar disso, conhecemos algumas de suas palavras através de escritos posteriores. No capítulo XVIII do quinto livro das *Noites Áticas*, Aulo Gélio (circa 125-180 AD) transcreveu uma passagem das *histórias* de Asellio. Antes fez sobre ela um breve comentário, interessado como estava em compreender e distinguir os diferentes gêneros existentes para se registrar os feitos dos homens (*res gestas*). Em Roma, a tradição dos *Annales* era bem conhecida, mas “quando (...) os eventos são gravados, não ano a ano, mas dia a dia, essa história é chamada em grego efeméride (*ἐφημερίς*), ou um diário”⁴⁴⁹. Inspirado em Políbio, Asellio não pretendia tão somente propor anais, nem, menos ainda, confortar-se com diários. Não estava satisfeito em apenas “fazer saber o que aconteceu”, mas também em demonstrar o propósito (*consilio*) e a razão (*ratione*) de um feito (*gesta*)⁴⁵⁰. Operação que, quase mil anos mais tarde, seria saudada em Políbio por Herder – interlocutor crítico de Voltaire – como um princípio de história enquanto “doutrina estrutural” ou uma “filosofia cheia de exemplos”⁴⁵¹.

“História” (no sentido de acontecimento). É em Políbio que encontramos pela primeira vez a palavra utilizada dessa forma.” MEIER, Christian. Antiquidade. In: KOSELLECK, Reinhart (org). *O Conceito de História*. Belo Horizonte. Autêntica. 2013, p 46. Poderia-se supor, portanto, que dentre os historiadores da geração de Políbio já existia o repertório necessário para o reconhecimento de pelo menos um dos sentidos fundamentais associados ao termo efeméride: o das efemérides históricas, que registram os acontecimentos em sua unicidade dispostos em meio a um calendário de dias recorrentes.

⁴⁴⁹GELLIUS, Aulus. *The Attic Nights*. John Carew Rolfe (ed.). Cambridge. London. Harvard University Press. 2002. [5.18.7] “Cum vero non per annos, sed per dies singulos res gestae scribuntur, ea historia Graeco vocabulo *ἐφημερίς* dicitur, cuius Latinum interpretamentum scriptum est in libro Semproni Asellionis primo, ex quo libro plura verba ascripsimus, ut simul ibidem quid ipse inter res gestas et annales esse dixerit ostenderemus.” Na tradução inglesa de Rolfe: “When, however, events are recorded, not year by year, but day by day, such a history is called in Greek *ἐφημερίς*, or a diary, a term of which the Latin interpretation is found in the first book of Sempronius Asellio. I have quoted a passage of some length from that book, in order at the same time to show what his opinion is of the difference between history [*res gestas*] and chronicle [*annales*].” Encontrei ainda um comentário em francês: « Écrire l’histoire, non par années, mais par jour, c’est ce que les Grecs appellent une Éphéméride, mot dont nous trouvons la traduction latine dans le premier livre de Sempronius Asellio lorsqu’il établit ainsi la différence entre des annales et une histoire : « Les annales indiquaient seulement, dit-il, le fait et l’année du fait, comme ceux qui écrivaient un journal (*diarium*), que les Grecs nomment ‘Éphémérides’ ». DUBIEF, Eugène. *Le Journalisme*. Bibliothèque des Merveilles. Librairie Hachette. Paris. 1892, p 5.

⁴⁵⁰ GELLIUS. 5.18.8. “Nobis non modo satis esse video, quod factum esset, id pronuntiare, sed etiam quo consilio quaque ratione gesta essent demonstrare”. Na tradução inglesa de Rolfe: “I realize that it is not enough to make known what has been done, but that one should also show with what purpose and for what reason things were done.”

⁴⁵¹ “Isso é verdade sobre Políbio, cuja história já foi chamada por outros de uma filosofia cheia de exemplos. E, para ser claro, isto é uma *doutrina estrutural*.” Na tradução inglesa de Michael Forster: “That is indeed true of Polybius, whose history has already been called by others a philosophy full of examples. And to be sure, that is a *doctrinal structure*.” HERDER, Johann Gottfried Von. *Older Critical Forestlet*. In: Philosophical Writings. Edited by Michael N. Forster. Cambridge University Press. Cambridge. 2002. p 265.

É o mesmo sentido de diário que encontramos como referência em *Pro Quinctio*. “Quinctius, ao sair”, escreveu Cícero, “começou a lembrar em que dia ele deixou Roma em direção à Gália”. Para isso, “ele vai até o seu jornal (*ad ephemeridem reuertitur*) e encontra o dia de sua saída, 31 de Janeiro”⁴⁵². Cadernos e registros diários de finanças também podiam, na Roma republicana, ser chamados de efemérides, como vemos em um dos fragmentos da vida de Atticus e em uma das infames elegias de Ovídio⁴⁵³.

Durante o principado, entretanto, as fontes começam a atribuir outra acepção, mesmo que análoga, àquele presente nos registros anteriores. Na época de Nero, como registrou Plínio, a medicina de Crinas de Massília tornou-se popular. “Crinas – escreveu o autor da *História Natural* – para parecer precavido e mais religioso, *juntou duas artes*: ele administrava alimentos de acordo com o movimento dos astros, gravados nas efemérides matemáticas, observando as horas”⁴⁵⁴. Ainda um jornal diário, não unicamente pessoal e particular, mas agora organizado por um nexo natural⁴⁵⁵. No ocidente, as efemérides começam a marcar o tempo da natureza e, com os olhos nas estrelas, especular sua influência no mundo sublunar, unindo, por um punhado de números, a razão a um propósito universal⁴⁵⁶.

⁴⁵² CICERO, *Pro Quinctio oratio*. XVIII. In: NISARD (dir), *Ouvres Complètes de Cicéron*. Tome II. Imprimeurs de l’institut de France. Paris. 1869. “Discedens in memoriam redit Quinctius quo die Roma in Galliam profectus sit; ad ephemeridem reuertitur inuenitur dies profectionis pridie kal. Febr- Nonis Febr”.

⁴⁵³ (...) non amplius quam terna milia peraeque in singulos menses ex ephemeride eum expensum sumptui ferre solitum. ROLFE, John C (Org). CORNELII NEPOTIS. *Vitae*. The Lives of Cornelius Nepos. With Notes, Exercices, and Vocabulary. Boston. Allyn and bacon. 1894. [Att. 13.6] p 129 Em Ovídio, XII:25 “Inter ephemeridas melius tabulasque iacerent, in quibus absumptas fleret avarus opes.” Na tradução de Nisard “(...) elle était bien plus propre à servir d’éphémérides à l’avare, qui n’y aurait qu’en pleurant noté la brèche faite à son trésor”. NISARD (dir). *Ovide, Ouvres complètes*. J-J Dubochet Éditeurs. Paris. 1838.

⁴⁵⁴ PLINE l’Ancien. *Histoire Naturelle*. Tome Second. Livre XXX. Émile Littre (traduction). Paris. J.J. Dubochet Éditeurs. 1850. Plin. HN. 29.3. Na tradução de Littre: “Crinas, pour paraître plus précautionné et plus religieux, joignait deux arts: il donnait les aliments d’après le mouvement des astres, consigné sur des éphémérides mathématiques, et observait les heures.” No latim: “cum crinas massiliensis arte geminata, ut cautior religiosiorque, ad siderum motus ex ephemeride mathematica cibos dando horasque observando auctoritate eum praecessit”. Grifos meus.

⁴⁵⁵ Caso não unissem o natural (universal) ao particular, as efemérides – marcando eventos que ocorrem nos mesmos meses ou dias, porém em anos diversos – não poderiam ser capazes de distinguir um ano de outro e, conseqüentemente, os fatos em si: a solução romana (no gênero das crônicas analíticas), foi no sentido de ritmar o tempo pela alternância dos cônsules. Ver POMIAN, Krzysztof. *L’ordre du temps*. Paris. Gallimard. 1984, p II.

⁴⁵⁶ Sentido paralelo – composto pela união entre duas artes – nutre-se do primeiro (que remete ao dia a dia humano) e não o anula, como percebemos na leitura de certos contemporâneos de Crinas: “You are sober when you make your daily appearance in public (...)”. “sic cenas tamquam ephemeridem patri adprobaturus (...)”. SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*. E. Capps (org). The Loeb Classical Library. Richard M. Gummere (transl). Vol III. London. William Heinemann. 1925. pp 430-431. [Sen. Ep. 123-10].

A popularidade do *topos* da influência celeste é atestada pela literatura latina dos primeiros séculos de nossa era. Ou em sua mais extensa e famosa sátira Juvenal não fizera pilhéria das crenças astrológicas? O poeta começa com uma paródia de Hesíodo e Ovídio, ilustrando as Idades do Homem a luz da degradação moral do tempo dos césores. Na Idade de Ouro não havia necessidade para se temer os ladrões. Na Idade de Prata, os primeiros adultérios são registrados. Na Idade de Ferro, todo o tipo de crime é generalizado. Sua sexta sátira, dedicada às mulheres, é na verdade um esboço misógino e sarcástico que aponta à corrupção dos valores femininos, saudando Cornélia Africana, filha de Cipião, o jovem, como exemplo das virtudes perdidas⁴⁵⁷.

Por sua natureza afetada, as mulheres de Juvenal eram propensas a todo o tipo de ignorância e superstição. Deixavam-se facilmente levar pelos desígnios dos sacerdotes eunucos de Bellona, deusa da guerra, ou de Cybele, mãe dos deuses. Abriam de grado às portas de casa a divindades estrangeiras, aos cultistas de Isis, aos sacerdotes judaicos ou armênios, ainda encontrando tempo para escutar conselhos de astrólogos caldeus. Quando dotadas de alguma inteligência, tornavam-se ainda mais perigosas. Algumas delas, versadas nessas artes orientais, chegavam a conquistar um público próprio. Ora vestidas à moda grega, serelepes e libidinosas, manuseavam tabélas de efemérides como quem esfregava pedaços de ambar no próprio corpo, proferindo augúrios de aroma perfumado⁴⁵⁸.

Mais tarde, já no baixo império, Ammianus Marcellinus descreveu os costumes da aristocracia romana do final do século IV. “Alguns deles”, disse o autor da *Rerum Gestarum*, “não aparecem em público nem se banham ou comem sem antes fazer um exame crítico das efemérides, e aprender aonde, por exemplo, o planeta Mercúrio está, ou qual grau da constelação de Câncer a lua ocupa em seu curso pelos céus”⁴⁵⁹. A relação das elites romanas para com as teorias da influência celeste

⁴⁵⁷ “Sim, eu prefiro a ti, mãe Cornélia”. “Malo Venusinani, quam te, Cornelia mater”. Na tradução de Jules Lacroix: “Oui, je préfère à toi, sublime Cornélie/Une Vénusienne en sa rusticité; LACROIX, Jules (trad). *Satires de Juvénal et Perse*. Paris. Firmin Didot. 1846. (Juvenal:Sat2:6).

⁴⁵⁸ “In cuius manibus ceu pinguia sucina tritas cernis ephemeridas”, na leitura de Watson: “the woman carries her almanac tablets around with her, thumbing them much as women rubbed lumps of amber (*sucina*), which they bore on their person, to produce a fragrant scent.” WATSON, Lindsay (org). Juvenal. *Satire VI*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge University Press. 2014, p 254.

⁴⁵⁹ *Rerum Gestarum*. 28.4.24. “Multi apud eos negantes esse superas potestates in caelo, nec in publicum prodeunt nec prandent nec lavari arbitrantur se cautius posse, antequam ephemeride scrupulose sciscitata didicerint, ubi sit verbi gratia signum Mercurii, vel quotam Cancris sideris partem polum discurrens obtineat luna”. Na tradução inglesa de Rolfe: “Many of them, who deny that there are higher powers in heaven, neither appear in public nor eat a meal nor think they can with due caution take a bath, until they have critically examined the calendar and learned where, for example, the planet Mercury is, or what degree of the constellation of the Crab the moon occupies in its course through the

parece ter sido utilitária, senão mesmo instrumental, passando de *bonae artes*, quando mantidas na segurança do palácio ou *domus* patriarcal, a *externae superstitiones*, ao serem professadas em ambientes externos ou rivais de algum círculo de poder. Dion Cássio, mais de uma centena de anos antes de Marcellinus, já havia mesmo reportado a apropriação que os imperadores fizeram dos saberes celestes. Na *História Romana*, Sétimo Severo realiza julgamentos em uma sala cujos limites superiores eram adornados pelas imagens dos astros sob os quais havia nascido, com a notável exceção, devemos lembrar, da “porção do céu no qual, como expressavam os astrólogos, ‘observava a hora’ em que ele viu a luz pela primeira vez”⁴⁶⁰. A informação a respeito de sua efeméride primordial era mantida como segredo de Estado, uma vez que seu potencial – diríamos nós, cronosófico – autorizava as *externas superstitiones* a realizar prognósticos a respeito da longevidade de sua vida e de seu principado⁴⁶¹. “Apenas os astrônomos e os astrólogos”, escreveria Krzysztof Pomian, “tinham necessidade de uma grande precisão e apenas eles utilizavam instrumentos que lhes permitiam medir mesmo horas e minutos”⁴⁶².

heavens.” In: ROLFE, John c. *Ammianus Marcellinus*. With An English Translation. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press. London, William Heinemann, Ltd. 1935-1940.

⁴⁶⁰ Dion Cássio, *História Romana*. LXVII, 11.1. Na tradução inglesa de Cary: “He knew this chiefly from the stars under which he had been born, for he had caused them to be painted on the ceilings of the rooms in the palace where he was wont to hold court, so that they were visible to all, with the exception of that portion of the sky which, as astrologers express it, ‘observed the hour’ when he first saw the light; for this portion he had not depicted in the same way in both rooms” HENDERSON, Jeffrey (Ed). *Dio Cassius: Roman History, Volume IX, Books 71- .* LCL119. With an english translation by Earnet Cary on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England. 2001 [1927], p 263. Na tradução francesa de Gros (que curiosamente marca o livro LXVI como referência): “Il le savait surtout d’après la connaissance des astres sous lesquels il était né (il les avait fait peindre sur les plafonds des salles de son palais où il rendait la justice ; en sorte qu’excepté le moment précis qui se rapportait à l’heure où il était venu au jour, à son horoscope, comme on dit, tout le monde pouvait les voir, car ce moment n’était pas figuré de même de chaque côté)”. GROS, E (dir). *Histoire Romaine de Dion Cassius*. Tome Neuvième. Paris. Virmin Didot. 1867.

⁴⁶¹ Sobre as estratégias de consolidação da dinastia severa, ver GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Propaganda no Período Severiano: A Construção da Imagem Imperial*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2002. Sobre o papel das previsões astrológico-matemáticas na legitimação imperial severiana ver ZERUTUZA, Hugo Andrés; BOTALLA, Horacio. *Centros e Márgenes Simbólicos del Imperio Romano*. Buenos Aires. UBA. 1998, pp 199-201 e também o artigo que demonstra as características estoicas do poema de Manílio: GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius*. XXIV Simpósio Nacional de História. 2007. Textos que tomo por guia.

⁴⁶² “(...) seuls les astronomes et les astrologues avaient besoin d’une grande exactitude et seuls ils utilisaient donc les instruments qui leur permettaient de mesurer les heures et les minutes.” POMIAN, 1984, p IV. Logo a seguir, Pomian apresenta uma primeira definição de seu conceito de cronosofia: “À un tel questionnement de l’avenir, qui prétend aboutir à des réponses permettant de s’en représenter de façon véridique sinon les menues particularités du moins les grandes lignes, je donnerai le nom de chronosophie”, idem, p V-VI. No capítulo XIV do primeiro livro da *República*, Cícero descreve um mecanismo em bronze capaz de simular o movimento das esferas celestes e prever eclipses com precisão. “Assim que Gallus colocou a esfera em movimento”, relatou Cícero, “vimos a lua suceder ao

As referências zodiacais entre os altos círculos de poder da república romana poderiam ser recuadas, de fato, ao primeiro principado. Marcus Manilius dedicou a Otávio um longo poema didático-astrológico dotado de um claro vocabulário estoico. “Eu cantarei”, declamou o poeta, ao “monarca silencioso da natureza (...), pois um único sopro (*spiritus*) reside em todas as suas partes (...) mestre controlador de tudo (...) dirige os seres da Terra pelo curso das estrelas”⁴⁶³. Leis secretas, conhecimentos divinos sobre os astros, simpatia das esferas e da Terra definindo as vicissitudes humanas por meio de uma única e fatal vontade: Otávio, encarnando o *genius* ordenador, chegaria a assumir a imagem do carneiro, estampá-la em suas moedas, fazendo alusão ao signo da casa de Capricórnio⁴⁶⁴. A astrologia de Manílio, assim apropriada, foi em essência zodiacal, tendo por base referências mitológicas, por exercício a magia e, como ponte de ligação com o divino (*religio*), certo conhecimento revelado⁴⁶⁵.

sol no horizonte terrestre, como ela o sucede todos os dias no ceu; vimos, conseqüentemente, o sol desaparecer no ceu, e pouco à pouco a lua mergulhou na sombra da terra, no momento mesmo em que o sol no canto oposto...”. “Hanc sphaeram Gallus quum moveret, fiebat, ut soli luna todidem conversionibus in aëre illo quot diebus in ipso caelo, succederet, ex quo et in [caelo] sphaera solis fieret eadem illa defectio, et incidere luna tum in eam metam, quae esset umbra terrae, quum sol e regione...”. Na tradução de Nisard: “Lorsque Gallus mettait la sphère en mouvement, on voyait à chaque tour la lune succéder au soleil dans l’horizon terrestre, comme elle lui succède tous les jours dans le ciel; on voyait par conséquent, le soleil disparaître comme dans le ciel, et peu à peu la lune venir se plonger dans l’ombre de la terre, au moment même où le soleil du côté opposé...” CICÉRON. *Ouvres Complètes*. Nisard (trad). Tome Quatrième. Paris. J.J. Dubochet. 1841. p 286-287. Esse invento, segundo Cícero, teria sido trazido a Roma por Marcus Claudius Marcellus, conquistador de Siracusa, e sua autoria atribuída a Arquimedes, partindo dos trabalhos de Tales de Mileto e Eudoxo de Cnide (discípulo de Platão). A descrição do mecanismo guarda semelhanças com os fragmentos da máquina em bronze encontrada na ilha de Anticítera em 1901 e exposta no Museu Nacional de Arqueologia de Atenas.

⁴⁶³ Livro II, vers 60-73. “namque canam tacita naturae mente potentem (...) cum spiritus unus per cunctas habitet partes atque irriget orbem (...) tota magistro ac tantum mundi (...) erraretque vagus mundus standove rigeret, nec sua dispositos servarent sidera cursus noxque alterna diem fugeret rursumque fugaret (...)”. MANILIUS. *Astronomica*. GOULD (ed). Cambridge. Harvard University Press. 1977.

⁴⁶⁴ Vide Portrait of Octavian. *Capricorn, kerykeion, shield, dolphin, trident, altar and the hand holding a shipboard decoration*. Sardonyx. Twenties of the 1st century B.C. 2.5 × 2.4 cm. Inv. No Ж 263. Saint-Petersburg, The State Hermitage Museum. Para uma discussão mais extensa – incluindo uma revisão bibliográfica – sobre os usos da imagem de Capricórnio no contexto da guerra civil romana, ver BARTON, Tamsyn S. *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor. The University of Michigan Press. 1994 [2002]. Em especial, a parte *Astrology, Divination and the Fall of the Republic*, Cap 1: Star Wars in the Greco-Roman World. Principalmente pp 40-42. Cf: GOUREVITCH, D. Tamsyn S. BARTON, Power and Knowledge. In: *L’antiquité classique*, Tome 73, 2004. pp. 480-481.

⁴⁶⁵ Cícero, em seu tratado sobre *De divinatione*, explica as características das crenças e prognósticos (*Prognostica*) estoicos: “de início [de acordo com a doutrina dos estoicos] o universo foi criado de tal forma que certos resultados seriam precedidos por alguns sinais, que são dados por vezes pelas entranhas e por pássaros, algumas vezes por relâmpagos, por portentos e por estrelas, algumas vezes por sonhos (...) (I, III, 118) “Quando, antes do nascer do Sol, a Lua foi eclipsada no signo de Leão, isso

Seriam os saberes ocultos e as práticas mágicas o único caminho para se desenvolver uma teoria da influência celeste? No século II, um estudioso da biblioteca de Alexandria vai propor outra abordagem. Cláudio Ptolomeu (*circa* 100-178 AD), conhecido entre nós como astrônomo antigo e um dos pais da cartografia, propôs uma sistematização do modelo geocêntrico na sua obra *Almagesto*. Também uma *Syntaxis mathematica*, o texto oferecia a descrição numérica do movimento das esferas, tendo a Terra, é claro, como centro do universo. Tratava-se de uma compilação bastante precisa da observação milenar caldeia, egípcia e grega do movimento estelar. Em outro trabalho – o chamado “Livro Quadruplo” – Ptolomeu expunha os princípios daquilo que acreditava ser a *aplicação* desse conhecimento. “Dos métodos de previsão astronômica”, escreveu Ptolomeu logo no início do seu *Tetrabiblos*, “dois são mais importantes e válidos”. O primeiro, e, segundo o próprio autor, mais seguro, é aquele pelo qual “apreendemos os aspectos dos movimentos do Sol, da Lua e das estrelas em relação uns aos outros e a Terra, do modo em que eles ocorrem de tempo em tempo”. O segundo seria o modo que opera “a partir do caráter natural desses aspectos”, investigando “as mudanças que elas trazem naquilo que os cercam”⁴⁶⁶.

De linguagem seca e desprovida de muitos dos floreios da retórica clássica, o primeiro livro do *Tetrabiblos* disponibilizava a seus leitores uma condensada reformulação de conceitos basais a respeito das estrelas errantes e fixas, dos signos e suas relações com os planetas. O segundo livro tratava da astrologia geográfica, da meteorologia e de eventos gerais. No terceiro, temos uma apreciação dos horoscopos individuais para, já no quarto, lermos uma análise mais detalhada de suas especificações. Como comentou Ornella Faracovi, “o tratado era composto de uma revisão da tradição astrológica, consolidando seus fundamentos geométricos e astronômicos”, ainda pouco evidentes em escritores populares como Manilius. A autora não deixou de ressaltar que no *Livro Quadruplo* Ptolomeu conectava-se a temas da filosofia natural peripatética, fechando às portas da razão às ações demoníacas ou supernaturais. “Os planetas eram tomados como entidades físicas”,

indicou que Dário e os persas seriam vencidos na batalha pelos macedônios dirigidos por Alexandre (I, IV, 120-1). NISARD, *op cit*, Tome IV, pp 184-186.

⁴⁶⁶ “Of the means of prediction through astronomy, O Syrus, two are the most important and valid. One, which is first both in order and in effectiveness, is that whereby we apprehend the aspects of the movement of sun, moon, and stars in relation to each other and to earth, as they occur from time to time; the second is that in which by means of natural character of these aspects themselves we investigate the changes which they bring about in that which they surround” Sendo o original em grego alexandrino, utilizei a tradução inglesa de ROBBINS, F.E. *Ptolomy: Tetrabiblos*. Loeb Classical Library No. 435. 1940, p 3.

completou Faracovi, “cujos movimentos e relações de reciprocidade eram dispostos como efeitos naturais nas matérias do mundo sublunar”. Egípcio e alexandrino, Ptolomeu estava familiarizado com o *corpus* hermético, embora só lhe rendesse tributos quando via neles atribuições medicinais em partes bastante específicas da obra. Quanto ao tema estoico a respeito da infalibilidade das previsões, tão criticado por Cícero e Sexto Empírico, era posto completamente de lado em nome da dificuldade imposta pelas causas acidentais⁴⁶⁷.

Em uma época na qual astrologia e astronomia eram termos intercambiáveis, Claudio Ptolomeu parecia igualmente expor uma primeira distinção entre aquilo que, em um regime de verdade posterior, marcará os limites de duas práticas essencialmente diversas. Antes, uma descrição matemática dos movimentos celestes, com o *Almagesto*. Depois, no *Tetrabiblos*, chegamos ao tratado que examina o tipo de influência, entendida sempre por meios físicos, que o deslocamento das esferas vai exercer no mundo sublunar. “É muito evidente”, declarou o sábio de Alexandria, “que a maioria dos fatos de natureza geral tiram suas causas dos céus”⁴⁶⁸. Como na física de Aristóteles, filósofo citado logo no prefácio do *Almagesto*, Ptolomeu não aceitaria causas remotas, realizadas a distância e sem contato efetivo. Um quinto elemento, contrastando com os quatro usuais – terra, água, ar e fogo – se fazia assim necessário: “um certo poder, emanando da eterna e etérea substância” estava disperso da Terra aos céus, formando o elo físico capaz de transformar a influência celeste em uma evidência registrável por exemplos naturais⁴⁶⁹.

Como há séculos faziam os egípcios – unindo a medicina com as previsões astrológicas – Ptolomeu procurava sistematizar um método prognóstico que reunisse condições universais a casos particulares, em virtude de um ambiente determinado pela ordem da natureza⁴⁷⁰. Tanto a abordagem quanto o vocabulário ptolomaico, ao

⁴⁶⁷ FARACOVI, Ornella. *The Return to Ptolemy*. In: DOOLEY, Brandan (org). *A companion to astrology in the Renaissance*. Introduction. Brill. 2014, p 90.

⁴⁶⁸ (...) it is so evident, that most events of a general nature draw their causes from the enveloping heavens”. (*Tetrabiblos*. 1.1) Robbins, 1940, p 6.

⁴⁶⁹ *Tetrabiblos*. 1.2. Robbins, 1940, p 7.

⁴⁷⁰ *Tetrabiblos* 1.3 Robbins, 1940, p 33. Saber cronosófico, os prognósticos estritamente astronômicos a respeito do movimento das estrelas (nas tábuas de efemérides do *Almagesto*) já buscavam, transcendendo o presente em direção ao futuro, apreender toda uma trajetória “de l’histoire, du devenir ou du temps”, projeto coerentemente concluído pela substituição (através do método do *Tetrabiblos*) de um conhecimento “nécessairement incomplète par un savoir achevé, susceptible de metre en évidence la signification ultime de tout ce qui aura été advenu”. “Telles sont la voyance”, explica Pomian, “capacité de voir avec les yeux de l’âme les choses cachées”, “la divination: savoir permettant une lecture des événements futurs à partir des signes”, e, finalmente, “l’interprétation des conjonctions astrales afin d’établir les pronostications et les horoscopes.” POMIAN, 1984, p V-VI. Grifos meus.

passo em que buscam claramente afastar-se do fatalismo estoico que ignorava as qualidades acidentais, aproximam-no do repertório peripatético⁴⁷¹. “É verdade que o movimento dos corpos celestes”, anotou, “é eternamente realizado em acordo com o divino e imutável destino”, “enquanto que as coisas terrenas”, por outro lado, seriam “sujeitas ao destino natural e mutável, e, tomando suas causas primeiras do firmamento, são assim governadas pelo acaso e pela sequência natural”⁴⁷².

“A natureza é sempre uma causa de ordem”⁴⁷³. O argumento desenvolvido pela física de Aristóteles foi certamente original, contrastando, na tradição clássica, com seu predecessor direto. Platão, que separava a forma do devir, imaginava a matéria como ação de um agente extrínseco, alma ou demiurgo⁴⁷⁴. Para o filósofo de Estagira, pelo contrário, a ordem da natureza possui uma lógica imanente, sendo indissociável de uma teleologia da natureza⁴⁷⁵. Na *Metafísica* IX, ele já comentava que a relação entre potência e ato é constituidora do ser e do vir a ser. No *De Caelo*, cada elemento aparece tendo como característica uma potência e, na ausência de qualquer obstáculo, nada poderia impedir que ela se realizasse em ato. Ato, que na definição mesma de natureza, é ligado intimamente ao movimento; movimento que se dá entre uma potência e a ocupação do espaço relativo ao ato, ou seja, tendo como orientação seu *lugar natural*⁴⁷⁶.

Devo fazer notar que em *A Ordem do Tempo*, Pomian não refer-se ao trabalho de Ptolomeu, mas apresenta um argumento geral em relação à divinação (astrológica ou arúspica) e aos prognósticos antigos.

⁴⁷¹ Isso ocorre especialmente quando Ptolomeu procura responder às críticas à astrologia realizadas por Cícero (*De Divinatione*, I, 2), centradas na não factibilidade dos prognósticos zodiacais. Por qualidades acidentais, Ptolomeu entende elementos como nacionalidade, país e criação. Ver *Tetrabiblos*. 1.2.9.

⁴⁷² *Tetrabiblos*. 1.3.12. ROBBINS, 1940, p 23. “Rather it is true that the movement of the heavenly bodies, to be sure, is eternally performed in accordance with divine, unchangeable destiny, while the change of earthly things is subject to a natural and mutable fate, and in drawing its first causes from above it is governed by chance and natural sequence”.

⁴⁷³ Física VIII, 1, 252a12, 17. In: ARISTOTE, *Physique*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Vol I. 2ed. Paris. Budé. 1956.

⁴⁷⁴ Sobre a ordem da natureza na física de Aristóteles, sigo: LANG, Helen S. *The Order of Nature in Aristotle's Physics*. Place and the elements. Cambridge University Press. 1998. O estudo parte de uma rejeição da visão anacrônica (projetada por um método não contextual) de que a física aristotélica “adiantaria” certas concepções modernas, tornando-se algo como proto-mecânica. O objetivo de Helen Lang é “compreender a concepção de natureza como sempre uma causa de ordem e a definição dos problemas cujas soluções exibem essa pressuposição”. p 5.

⁴⁷⁵ “Indeed, there is no difference between the order of nature and the teleology of nature. Aristotle's teleology is often identified with his account of “final causes” as if, apart from them, the rest of his physics (or philosophy more generally) were not teleological. Such an account is another version of the view that Aristotle's philosophy is a proto-mechanistic view with teleology, in the guise of final causes, added on. But such a view is more than misleading: it is false.” LANG, 1998, 274.

⁴⁷⁶ LANG, 1998, 7-8. Para a autora, “Aristotle presents a cosmos with the earth stationary at its center, the stars going around eternally, and each element – earth, air, fire and water – is moved always toward its natural place. Because it is like form, place renders this cosmos determinate in respect of direction,

Se em Platão, como num gentil repouso de suas asas, o demiurgo impunha a forma na matéria e na alma, em Aristóteles os céus governam pelo divino e o corpo deseja a alma como sua primeira enteléquia⁴⁷⁷. A natureza possui o princípio do movimento e os céus são o grande modelo para toda ação elementar: os corpos celestes estão em contínuo deslocamento rumo a seus lugares naturais, em uma dança que é a própria relação entre potência e ato, movimento circular perfeito cujas revoluções, alguns séculos mais tarde, vão ser pontuadas matematicamente nas efemérides ptolomaicas.

Os ciclos também poderiam ser entendidos, na física de Aristóteles, como o espaço entre a vida e a morte, entre a luz e a escuridão, entre o frio e o calor, entre a *Geração e a Corrupção*. Nesse breve tratado – situado entre o *De Caelo* e a *Meteorologica* – o filósofo faz um exame das “condições e das causas físicas da produção e da destruição das coisas e dos seres individuais”⁴⁷⁸. Problema antigo, já havia sido tratado por reflexões anteriores, como, por exemplo, aquela desenvolvida por Empédocles. Para Aristóteles, no entanto, nenhum dos esforços anteriores foi capaz de sistematizar uma teoria capaz de dar conta tanto da formação e estrutura do quadro cósmico geral, quanto das coisas e seres que o habitam. Unir as dimensões macroscópicas e microscópicas do universo: mesmo Platão, quando direcionou seus esforços a essa tarefa no *Timeu* (29b-d), não deixou de lançar mão de contos mitológicos (*eikos muthos*). Mas no *De generatione et corruptione*, coisas e seres que coexistem na esfera sublunar reclamam explicações de ordem física da mesma maneira que o fazem os fenômenos celestes. Ainda uma investigação sobre as causas, agora dispostas em um elo comum, entre o macro e o micro da *arché* e do *telos* das coisas e dos seres.

É ao capítulo X do segundo livro que os comentadores costumam remeter quando buscam respostas para a articulação ordenadora entre o mundo sublunar e o cosmos celestial. É nele que Aristóteles argumenta que os elementos são criados uns dos outros, em uma geração que forma um ciclo eterno e contínuo o qual emula a locomoção circular. É também nele que o filósofo explica a dinâmica do *gerador*, causa de toda transformação sublunar, baseada em ocorrências regulares. Na Física

i.e., up, down, left, right, front, and back; and all things within the world are determined in respect of place.” Idem, p 9.

⁴⁷⁷ LANG, 1998, 275.

⁴⁷⁸ MUGLER, Charles. Introduction. In: ARISTOTE, *De la Génération et de la Corruption*. Paris. Société d'édition. 1966, p VIII.

(VIII:7-9), já tínhamos a demonstração de que o movimento de revolução celeste era eterno e anterior à geração, pois, seguindo sua lógica, uma coisa que está para ser não pode existir ainda. Corrupção e geração, sendo contrários, não deveriam também se dar ao mesmo tempo: como toda investigação antiga, o sistema aristotélico é uma busca por causas. O *gerador* faz esse papel. Ele é a causa física da lógica de transformação contínua tanto das coisas quanto dos seres.

Os fenômenos sensíveis são também claramente conformes ao nosso raciocínio. Nós observamos que, quando o sol [gerador] se aproxima, temos a geração e, quando ele se afasta, temos a destruição, de modo que essas duas fases possuem a mesma duração, uma vez que o tempo da destruição natural é o igual ao da geração⁴⁷⁹.

Na concepção aristotélica do cosmos, o Sol, orbitando ao redor da Terra, aproximava-se da esfera sublunar nos meses quentes, afastando-se dela nos meses de outono e de inverno. O astro rei é dessa forma a causa das transformações ocorridas entre nós, do surgimento das coisas e dos seres a sua corrupção e morte. O exemplo do gerador aponta para o papel solar, mas o argumento, bastante geral, foi extrapolado por diversos autores ao longo da antiguidade tardia e do medievo. Não era apenas o Sol, afinal de contas, que na perspectiva geocêntrica orbitava e influenciava nossa esfera: a lua e as estrelas errantes também o faziam. Além de Ptolomeu, que aplicou o argumento teórico aristotélico da influência (no caso do Sol, geradora e corruptora) aos demais corpos celestes, poderíamos ainda lembrar de Averróis⁴⁸⁰. Em seu comentário sobre o tratado de Aristóteles, o filósofo cordobenho reafirmava que a “causa eficiente para a continuidade da geração e da corrupção” seria o “movimento primário contínuo”. Embora ele reconhecesse que essa relação de influência fosse “mais aparente no caso do Sol” (pelo seu papel de gerador), ela não era limitada a ele, mas também se fazia sentir igualmente nos casos “da Lua e de todos os planetas”⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ ARISTOTE, 1966, p 68. Ross, em sua tradução inglesa, remete ao termo “gerador”, no que pese à tradição de comentadores sempre ter associado esse termo ao Sol (que de fato é tradução recorrente na língua francesa). Ver ARISTOTLE. *The works of Aristotle translated into English*. ROSS, WD (ed). Oxford. Claredon. 1931. Livro II, X.

⁴⁸⁰ Ptolomeu discute o problema da influência do Sol e dos planetas em termos já similares aos de Averróis no capítulo 4 do primeiro livro do *Tetrabiblos*. Ver *Tetrabiblos*, I,VI, ROBBINS, 1940, p 117-121.

⁴⁸¹ KURLAND, S (ed). *Averroes on Aristotles's De generatione et corruptione*. Middle commentary and Epitome. Translated from the original arabic and the hebrew and latin versions. Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1958. *Apud* MARTINS, Roberto de Andrade. *A Influência de*

No ocidente, como vimos, já durante o principado as efemérides uniam exemplos naturais a casos particulares, relacionando passado e presente, ainda sem se esquivarem à tarefa de perscrutar bases matemáticas para o estabelecimento de prognósticos racionais. De uma modalidade do gênero histórico (*res gestas*) baseada na narração dia-a-dia dos feitos dos homens elas também começaram a remeter às gestas estelares, ainda assim descrevendo seus movimentos diários. Em Ptolomeu, entretanto, não se falava mais em *simpatias*, como entre certos estoicos ou mesmo alguns neoplatônicos, mas de influência pelo contato elementar (via éter celestial) e pelo jogo de contrários que, ao menos desde Empédocles, fazia parte do repertório clássico (calor e frio, umido e seco). Ao serem assim utilizadas pela filosofia natural elas também edificavam uma ponte racionalizada – dentro, é claro, dos critérios de um regime de evidência antigo – para a filosofia moral⁴⁸². O estudo descritivo da posição dos planetas possibilitava o estabelecimento das bases tabulares de uma prática, se assim pudermos dizer, cronosófica, que lia na regularidade do movimento das estrelas os meios de prever efeitos futuros. Tratava-se de uma técnica que operava a partir de uma relação entre ordem do tempo e ordem da natureza, na qual a primeira dependia, em última instância, da essência imutável e do sentido teleológico da última.

3.2 Primeiras experiências cristãs: a ordem do tempo comemorada

A relação entre as técnicas cronosóficas de predição e as experiências do tempo tornaram-se uma evidência ao longo do período helenístico e da antiguidade tardia. Mas em Santo Agostinho, no século V, essa já era uma associação indesejável. Para o bispo de Hipona, a história deveria limitar-se a narrar o que foi. Nisso ela se diferenciava dos livros de adivinhos e arúspices, uma vez que tais escritos ensinavam o que *deveria* ser feito ou observado, aparentando seu gênero à ousadia de um conselheiro. Caberia a história, pelo contrário, a tarefa inversa, a qual definiria sua utilidade (*de historiae utilitate*): credenciar-se pela fidelidade de um narrador. Afinal,

Aristóteles na obra astrológica de Ptolomeu (O Tetrabiblos). Trans/Form/Ação. São Paulo. 18. 1995, p 70. Texto que, como o título indica, esforça-se por demonstrar as características aristotélicas do tratado de Claudio Ptolomeu.

⁴⁸² Após expor, ao longo do livro I, uma defesa dos métodos da astrologia e suas características gerais, Ptolomeu começa, no livro II, a descrever os efeitos da influência dos astros celestes no clima e nas características físicas das populações sublunares. Já no livro III (13-14) ele discute, respectivamente, a influência dos planetas nas qualidades da alma (determinadas por Mercúrio e pela Lua, assim como pelos planetas que se relacionam a ela) e nas doenças que a afligem.

ela não poderia ter como linha mestra as instituições humanas, nem a intenção de retorno àquilo que já passou, uma vez que o passado “pertence a ordem do tempo, cujo fundador e administrador é Deus”.⁴⁸³

O conhecimento das estrelas – que na tradição astronômica clássica era relacionado, como vimos, à ordem da natureza – na *Doutrina Cristã* também não aparecia enquanto “uma questão de narração, mas de descrição”. Mesmo assim, ela envolve, como admite o pai da Igreja, “algo como uma narrativa do passado”⁴⁸⁴. Pode-se, é verdade, voltar de uma posição presente e traçar o itinerário de um astro até seus movimentos anteriores. Da mesma forma, conhecer as estrelas também torna possível indicar algumas antecipações (*futurorum regulares coniecturas*) – não feitas a “maneira absurda dos astrólogos” (*genethliaci*), que buscavam com isso prever ações e fatos humanos – mas tão somente a respeito do traslado dos próprios corpos celestes. Entender a dança dos orbes havia deixado de ser útil para julgar, compreender ou prognosticar quaisquer dimensões temporais relativas ao mundo sublunar. Com a providência assumindo as rédeas da ordem do tempo, restava aos cristãos orientarem-se pela palavra divina. E muito pouco a respeito das estrelas era comemorado na Bíblia (*quorum perpauca Scriptura commemorat*). Além da lua

⁴⁸³ AUGUSTINI, S. Aureii. *De Doctrina Christiana*. Libri Quatuor et Enchiridion ad Laurentium. Editio Stereotypa. Lipsiae. Sumtibus et typis caroli tauchnitii. 1838, pp Livro II. Cap XXVIII [28.44], pp 64-65. “Narratione autem historica cum praeterita etiam hominum instituta narrantur, non inter humana instituta ipsa historia numeranda est, quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator Deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter, libri autem aruspicum et quaeque similes litterae facienda vel observanda intendunt docere, monitoris audacia, non indicis fide.” Grifos meus. Na sua leitura da *De Doctrina Christiana*, Odilo Engels escreveu que “Entre as *doctrinae* dos pagãos, Agostinho distingue duas *institutiones*: as que decorrem da prática humana, e que, por isso, são dispensáveis ainda que úteis; e aquelas que o Criador institui a favor do homem, e que, por consequência, não são cambiáveis. Nesse contexto, é verdade que os acontecimentos históricos se devem a ações humanas, mas se concretizam dentro de uma dada “(*ordo*) *temporum... quorum est conditor et administrator Deus*”. Ver ENGELS, Odilo. Compreensão do conceito na Idade Média. In: KOSELLECK, Reinhart (org). *O Conceito de História*. Belo Horizonte. Autêntica. 2013. p 81.

⁴⁸⁴Na *Doutrina Cristã*, em capítulos imediatamente sucessivos, Agostinho traz a discussão da história, da adivinhação e da astrologia [28.44 a 29.46]. É possível que ele estivesse respondendo a uma tradição que buscava analogias entre a ordem do tempo e o cosmos (ou à ordem da natureza). Esse tipo de relação não era incomum, e poderia ser recuada no ocidente ao menos até o *Timeu* de Platão, senão mesmo até a Palavra de Anaximandro. Já em Posidônio existe uma relação explícita com a escrita da história. Para o estoico, a tarefa do historiador deveria ser a de “enquadrar toda a humanidade naquilo que tange a sua parentela, bem como a seu distanciamento espacial e temporal, sob a única ordem representada, transformando-a, por assim dizer, num órgão da providência divina. Pois, *da mesma forma que ela unifica a ordem das estrelas no céu e as naturezas humanas numa analogia comum*, fazendo-as circular numa mesma trajetória por toda a eternidade, atribuindo a cada um aquilo que o destino lhe reserva, aqueles que registram os acontecimentos comuns do mundo, como se fossem uma única cidade, transformam sua representação numa justificativa unitária e num ato de administração comum do acontecido”. APUD MEIER, Christian. Antiguidade. In: KOSELLECK, Reinhart (org). *O Conceito de História*. Belo Horizonte. Autêntica. 2013, p 56. Grifos meus.

marcar o aniversário da paixão, quase nada mencionava-se. Era o que bastava. Ir além poderia incitar o “pernicioso erro” das superstições⁴⁸⁵.

Agostinho não era uma voz isolada entre os pensadores cristãos da antiguidade tardia. Em obra endereçada ao imperador Constantino, do qual chegou a ser conselheiro e, segundo a tradição, convencera-lhe a mandar suas legiões lutarem a batalha da ponte Mílvia tendo um cristograma pintado em seus escudos, Lactâncio criticava os adivinhos e os fazedores de horóscopos⁴⁸⁶. No capítulo XVII do segundo livro de suas *Instituições Divinas*, o “Cícero cristão” dos humanistas eruditos não apenas afirmava que a “astrologia, os augúrios, os oráculos, a necromancia, a magia”, enfim, todo esse repertório de conhecimentos ocultos pagãos, eram superstições. Lactâncio ia além, defendendo que tais procedimentos eram obras incitadas pelo demônio⁴⁸⁷. Viver em uma história sacra significaria, de igual maneira, que ao fiél caberia tão somente comemorar em culto público certas datas a partir da leitura ritual das escrituras, enquanto ele espera, indefinidamente, o retorno do salvador no sabá do sétimo dia, como explicou-nos Agostinho em outra oportunidade⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ *Ibid.* Livro II. Cap XXIX [29.46]. Siderum autem cognoscendorum non narratio, sed demonstratio est, quorum perpauca Scriptura commemorat. Sicut autem plurimis notus est lunae cursus, qui etiam ad passionem Domini anniversarie celebrandam sollemniter adhibetur (...) Quae per se ipsa cognitio, quamquam superstitione non alliget, non multum tamen ac prope nihil adiuvat tractationem divinarum Scripturarum et infructuosa intentione plus impedit; et quia familiaris est perniciosissimo errori fatua fata cantantium, commodius honestiusque contemnitur. Habet autem praeter demonstrationem praesentium etiam praeteritorum narrationi simile aliquid, quod a praesenti positione motuque siderum, et in praeterita eorum vestigia regulariter licet recurrere. Habet etiam futurorum regulares coniecturas, non suspiciosas et ominosas, sed ratas et certas; non ut ex eis aliquid trahere in nostra facta et eventa temptemus, qualia genethliacorum deliramenta sunt, sed quantum ad ipsa pertinet sidera (...).

⁴⁸⁶ Sobre a questão do *chi-rho*, ver LACTANTIUS. *De la mort des persécuteurs de l’Eglise*. In: Choix des monuments primitifs de l’Eglise chrétienne. Paris. Société du Panthéon Littéraire. 1843. No capítulo 44.5 da edição francesa: “Constantin, averti en songe de faire peindre sur les boucliers de ses soldats le signe adorable de la croix, et d’engager ensuite le combat, obéit, et fit peindre sur ses boucliers un X, avec un accent circonflexe qui signifie Jésus-Christ”.

⁴⁸⁷ LACTANTIUS. *Institutions Divines*. In: Choix des monuments primitifs de l’Eglise chrétienne. Paris. Société du Panthéon Littéraire. 1843, Livro II. CAP XVII. Astrologiam, aruspicinam et similes artes esse daemonum inventa. No latim: “Eorum inventa sunt astrologia, et aruspicina, et auguratio, et ipsa quae dicuntur oracula, et necromantia, et ars magica, et quiquid praeterea malorum exercent homines, vel palam, vel occulte. Quae omnia per se falsa sunt, ut Sibylla Erythraea testatur: *Επει πάντα τάδ’ ἐστίν. Ἀπερ ἄφρονες ἄνδρες ἐρευνῶσι κατ’ ἡμᾶρ*. Sed iidem ipsi auctores praesentia sua faciunt, ut vera esse credantur. Ita hominum credulitatem mentita divinitate deludunt, quod illis verum aperire non expedit. Hi sunt qui imagines, et simulacra fingere docuerunt.” Na edição francesa: “L’astrologie judiciaire, les auspices, les augures, les oracles, la nécromancie, la magie, et tous les mauvais arts que les hommes exercent, soit en public, soit en particulier, sont des inventions des démons, et ces arts-là sont faux, comme la sibylle Erythrée le témoigne quand elle dit : que tout ce que les hommes dépourvus de sagesse cherchent par l’explication des songes, n’est qu’illusion et tromperie. Mais bien que ces moyens de parvenir à la connaissance de la vérité soient faux, les démons qui les ont inventés abusent tellement de la crédulité des hommes, qu’ils les leur font recevoir comme véritables”.

⁴⁸⁸ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 22, 30, 5. *Apud* HARTOG, 2013, p 91.

Astrônomos de Mileto, como Tales e Anaximandro, também Platão e Aristóteles, os estoicos e epicuristas, ainda Plotino: teorias filosóficas sobre o tempo foram abundantes na antiguidade e constituíram “indubitavelmente saberes adquiridos sem os quais Santo Agostinho”, como lembrou François Hartog, “não teria podido começar sua própria reflexão”⁴⁸⁹. “O que é o tempo?”, perguntava – talvez em sua mais célebre questão – o velho bispo de Hipona. É melhor não pressioná-lo, pois, se ninguém o indagar, ele saberá, mas se alguém ousar questionar-lhe e ele tiver de explicar, nem o santo poderá fazê-lo!⁴⁹⁰ É no capítulo XI das *Confissões* que encontramos sua reflexão sobre o assunto. Agostinho acredita que é preciso um ser para conferir realidade ao tempo. Para um cristão, como comentou Pomian, relegar o tempo ao não-ser tornar-se-ia inaceitável: diferente do que apresentava-se em Aristóteles – quando aparecia como uma intrusão metafísica no mundo físico – nas *Confissões* o tempo era uma questão gnoseológica. Para o ser, portanto, existiria um presente do passado, talhado na memória, um presente do presente, manifestando-se pela visão, e ainda um presente do futuro, antecipando-se em expectativa. Assim Agostinho lançava a tese de que a sensação da temporalidade não passava de um alongamento da alma (*animo*), a qual se articulava a partir dela por meio de uma experiência intelectual dada entre a “distensão” (*distensio*) e a “atenção” (*attentio*)⁴⁹¹. “A alma (*animo*) espera (*expectat*) e está atenta (*adtendit*) e lembra-se (*meminit*), de maneira que, o que espera, transpondo aquilo ao que está atento, passa para o que se lembra”⁴⁹².

⁴⁸⁹ HARTOG, 2013, p 84. Ver também PAPACHRISTOU, Ioannis. “Time for Aristotle: Physics IV.10-14, by Ursula Coope. Oxford: Clarendon Press, 2005”. Book review. In: Rhizai III.2 (2006), pp 63-66. Para quem o “termo ‘Tempo’(chronos) aparece desde o período pré-socrático, como podemos ver em um fragmento atribuído a Tales (frs. A1. I, 71, 13 DK) e em um fragmento atribuído a Anaximandro (frs. B1. I, 89, 14 DK), no qual o tempo é representado mais como um poder personalizado do que como uma noção filosófica *strictu senso*. A primeira importante referência à noção de tempo é encontrada no *Timeu* (37c5-38c3), no qual Platão considera o tempo um ingrediente do universo como um todo, de acordo com a cosmologia explicitada em seu trabalho. (...) Depois de Aristóteles, e além dos fragmentos estoicos e epicuristas, a mais importante e sistemática reflexão sobre o tempo é encontrada no tratado de Plotino (II.7[45]), *Sobre a Eternidade e o Tempo*.” (63)

⁴⁹⁰ AUGUSTIN, *Les confessions*, 11, 28, 38. In: Ouvres de Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer, 1996. Bibliothèque Augustinienne, 14 utilizei também AUGUSTINE. *Confessions*. With an English Translation by William Watts. The Loeb Classical Library. London: William Heinemann. New York: The Macmillan co. Vol II. 1912.

⁴⁹¹ François Hartog, em sua leitura dessa passagem das *Confissões*, traduz *animo* por “espírito”. Krzysztof Pomian, por outro lado, prefere traduzir o mesmo termo latino por “alma”. Ver POMIAN, 1984, 246-247 Cf. HARTOG, 2013, 84-85.

⁴⁹² AUGUSTINE. *Confessions*. 1912. Em latim: “sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit tria sunt? nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. quis igitur negat futura nondum esse? sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. et

Esqueçamos, por ora, o chamado de Plutarco, que rogava seus leitores a “aplicar suas curiosidades para o Sol”, perguntando “aonde ele se põe e aonde ele nasce (...)” e incentivando o interesse “pelas mudanças da Lua, como terias sobre as coisas humanas” (*Moralia*, 6: 473-485-507). O questionário agostiniano sobre o tempo não mais ancora suas meditações na ordem da natureza, não mais olha para o movimento dos céus, mas para dentro de si, abandonando a metafísica aristotélica ao mesmo passo em que relegava as influências celestes – senão às obras do demônio, como o fez antes dele um mais modesto Lactânncio – às superstições da plebe. Essa primeira experiência do tempo cristã é uma percepção íntima, tão pertencente ao âmago do ser que Pomian viu nela um “tempo psicológico”, enquanto que Hartog, tendo Ricoeur em mente, não deixou de pontuar sua novidade: o esboço de uma fenomenologia do tempo⁴⁹³.

Com a emergência vitoriosa do cristianismo no ocidente e o fim do mundo romano, as efemérides retêm o sentido presente no jornal escrito por Eumenes de Cárdia. Em Isidoro de Sevilha, “*historia*” era a maneira de retomar tudo o que fosse passado – *historia est narratio rei gestae* (*Etymologiae*, 1, 41, 1). Se a distinção entre *annales* como enumeração de acontecimentos impessoais e *historia* como experiência vivida se perdeu, isso ocorre em nome de uma moldura narrativa que permita ao pregador, no ato da oração, comemorar junto ao seu auditório exemplos como modo de transmitir-lhes valores morais e pedagógicos. Essa narração, incluída no ato predicante, nos sermões e nas crônicas, poderia ser pontuada em anos, em meses ou em dias: respectivamente, falava-se em *annales*, em *kalendas* ou em *ephemerida* (*Etymologiae*, 1, 44)⁴⁹⁴. Integradas no projeto agostiniano, as efemérides contam o tempo dos homens, suas gestas dia-a-dia, venerando os exemplos cuja autoridade (*auctoritas*) era obra concedida pela mão da providência (*providentia Dei*). Mesmo em um ambiente cristão, os exemplos, quando reflexões da virtude, guardam ainda

quis negat praeterita iam non esse? sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.” [11,28,37]. pp 276, seguida de uma tradução inglesa na página 277, que verte “animo” para “mind”.

⁴⁹³ HARTOG, 2013, 84. POMIAN, 1984, principalmente 245-250. Para o tratamento de Ricoeur a respeito do problema do tempo em Agostinho, ver: RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Campinas. Papirus. 1994, pp 19-42. Para uma leitura que dialoga entre Agostinho e Aristóteles, ver RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. São Paulo. Martins Fontes. 2010, pp 15-36.

⁴⁹⁴ ENGELS, Odilo, Compreensão do conceito na Idade Média. In: KOSELLECK, Reinhart (org). *O Conceito de História*. Belo Horizonte. Autêntica. 2013, p 64.

algo de origem divina. Era o momento, como comentou Hartog, de prestar mais atenção ao passado e menos ao futuro e, mantendo os olhos em Cristo, diríamos nós, deixar seduzir-se pela boa nova comemorando em eucaristia a lembrança de seu modelo vivo. “Essa inflexão da ordem cristã do tempo em direção ao já, a um passado em verdade continuamente reativado pelo ritual – anotou o autor dos *Regimes de historicidade* – permite à Igreja (...) recuperar, retormar, habitar os modelos antigos da *mos maiorum* e da *historia magistra*” que, agora, podem operar em seu proveito. Potência temporal, a ordem cristã – guiada pelos signos da palavra de um Deus narrativo – faz o presente, o passado e o futuro perdurarem com flexibilidade. Através da teologia medieval, as três categorias básicas da temporalidade se articulam na *aeternitas*, da mesma forma que, nos séculos anteriores, uma *Roma Invicta* havia sido oficiada pela lembrança dos costumes de seus ancestrais⁴⁹⁵.

3.3 A escolástica e a *via media*

Durante a Idade Média Central, o pensamento de Aristóteles ganha nova acolhida no seio das nascentes universidades. A escolástica faz debater e comentar, ainda mais uma vez, a física aristotélica, suas sistematizações sobre o tempo e a relação necessária que ele mantém com a vicissitude. Tomás de Aquino retorna a um problema intimista análogo à ordem das meditações agostinianas: pode o tempo, sendo ele *número e medida da mudança*, existir alheio a uma alma capaz de contar sua passagem? O argumento tomista reitera a relação de dependência, explicitada na *Física* (IV.10-14), que o tempo possui frente à mudança (*kinêsis*), asseverando que, “se o movimento é posicionado, então também é necessário posicionar o tempo, porque ‘antes’ e ‘depois’ existem no movimento, e são essas coisas – a saber, o ‘antes’ e o ‘depois’ no movimento, uma vez contáveis – que são o tempo”⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ HARTOG. 2013, p 91-92.

⁴⁹⁶ AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics: Book 4*. Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel (trans). Yale University Press, 1963. Lecture 23 The Problems are Solved as to the Existence and Unity of Time (Liber 4 1.23 n.5.). 629: For as motion is posited, so is it also necessary to posit time, because “before” and “after” exist in motion, and it is these things, namely, the “before” and “after” in motion, insofar as they are numerable, that are time. [icut enim ponitur motus, ita necesse est poni tempus: quia prius et posterius in motu sunt; et haec, scilicet prius et posterius motus, inquantum sunt numerabilia, sunt ipsum tempus.].

“Entretanto”, diria Aquino logo a seguir, “isso não significa que se não tivermos quem conte, não haverá nada contável, que é a objeção levantada pelo Filósofo”⁴⁹⁷.

O comentário de Tomás de Aquino parece ler uma relação de imanência entre tempo e mudança que asseguraria o estatuto ontológico do primeiro ancorando-o nas manifestações cinéticas do segundo, como se um não pudesse existir sem o outro, ou, talvez mais precisamente, como se o tempo imitasse ou tentasse seguir de perto os caminhos movimentados pela vicissitude. Recentemente, Ursula Coope considerou a interpretação tomista um erro. Na leitura da filósofa de Oxford, o tempo em Aristóteles não é apenas dependente do intelecto, como também o é de maneira diferente que a mudança⁴⁹⁸. Logo, a autora vem propugnar a interpretação oposta àquela desenvolvida no comentário do monge dominicano. Nela o tempo é dependente da existência das almas uma vez que se trata de algo contável que precisa da racionalidade dos seres para fazê-lo⁴⁹⁹. A tese de Coope trata dos últimos cinco capítulos da *Física* IV. Dentre a ordem dos assuntos, três tópicos destacam-se no investimento de suas reflexões: a relação do tempo com a mudança; a condição do tempo como uma espécie de número; a unidade e diversidade dos tempos⁵⁰⁰.

“Um número da mudança com relação ao antes e ao depois” (219b1-2). Essa passagem da *Física* inspira comentadores há milhares de anos. Ela acena para a relação entre tempo e movimento, mas seu corolário também indica que a temporalidade só pode ser reconhecida através da percepção das mudanças (219a22-9)⁵⁰¹. Convertido assim em uma espécie de número, o desenho do tempo seria o de um *continuum*. Ao contrário da mudança – que pode ser lenta ou rápida – o tempo é sempre o mesmo. É precisamente essa identidade entre o antes e o depois que garante a sua analogia com uma linha⁵⁰²; imagem que, como comentaremos a seguir, será

⁴⁹⁷ AQUINAS, Idem, *Ibidem*. However, it does not follow that if there is no one counting, there is nothing countable, which is the objection raised by the Philosopher. [non tamen sequitur quod si non est numerans, quod non sit numerabile, ut obiectio philosophi procedebat]

⁴⁹⁸ COOPE, Ursula. *Time for Aristotle: Physics IV*. 10-14. Oxford Aristotle Studies. Clarendon Press. Oxford. 2008, p 160. “Once we fully understand Aristotle’s view about the way in which time is countable, we should be able to see for ourselves not just that it is mind-dependent but also that it is mind-dependent in a way in which change is not”.

⁴⁹⁹ PAPACHRISTOU, 2006, p 65 lembra que Ursula Coope não leva em consideração “os argumentos a respeito dos animais que, mesmo não sabendo contar, possuem uma consciência do tempo que é essencial nas suas habilidades de lembrança (*De memoria et reminiscencia*, 450a 15-23)”.

⁵⁰⁰ Sigo também a leitura de: ROARK, Tony. “*Time for Aristotle: Physics IV.10-14, by Ursula Coope*”. In: *Mind Oxford Journals*, Clarendon Press. Vol. 118, 470, April 2009.

⁵⁰¹ *ibid*, I-II.

⁵⁰² COOPE, *op cit*, p 36.

recorrente na história da cronologia moderna, reiterando a unidade da diversidade do tempo.

Em Aristóteles, como mostra Coope, os ciclos naturais não fazem exatamente parte da ordem do tempo. Sua causa de ordem é, como já citamos, a natureza. As coisas e os seres buscam – no processo teleológico da realização da potência em ato – seu lugar natural. O movimento emula a locomoção circular pela lógica das revoluções. E uma revolução, cindida em duas ou mais partes, não deixaria de ser uma revolução? Os ciclos naturais não podiam assim depender da temporalidade: imaginada como uma linha reta, a oposição *potencial* entre anterior e posterior percebida na alma do ser é o que permite a ele repartir e *contar* o tempo, esse enigmático “número da mudança”.

Uma *mudança* que, como movimento, é sempre relativa e contínua, mais lenta ou mais rápida, portanto desigual na sua diversidade. Para medir-la, dispõe-se um *número*, uma racionalização que o ser faz perante as vicissitudes, ordenando-lhe em espaços percebidos no agora como tempo de igual passagem que, entre o anterior e o posterior, formam uma unidade do diverso. Algo como o “tempo absoluto” de que nos falou Pomian: se as mudanças são localizadas, o tempo torna-se universal e simultaneamente o mesmo por todo o cosmos⁵⁰³. Mas a temporalidade, como razão matemática da mudança, não chega a se confundir com o movimento ou a própria mudança. Ela é tão somente “algo da mudança” – *quelque chose du changement*⁵⁰⁴.

Teríamos, então, uma ordem do tempo na física de Aristóteles? Ora, como argumenta Coope, existe uma ordem temporal pois é dentro dela que as mudanças acontecem, relacionam-se entre si, são percebidas e contabilizadas pela alma dos seres racionais⁵⁰⁵. É calculando a ordem definitiva de “agoras” ou “instantes” ao longo do movimento que podemos estabelecer uma uniformidade no entendimento desse

⁵⁰³ Como comentou Pomian, “As mudanças são múltiplas, o tempo é um. A mudança é variável, o tempo, uniforme. Tudo isso dá ao tempo um estatuto estranhamente ambivalente: ele mesmo invisível, não fica confinado às esferas celestes” (...) “Não há nem lugar, nem vazio, nem tempo fora dos céus”. [De Caello, I, 9, 279 a 12]. POMIAN, 1984, p 235.

⁵⁰⁴ Cito a paráfrase na língua de Voltaire uma vez que a própria Ursula Coope – comentando a tradução da passagem para línguas modernas – admite que a francesa é a mais inteligível. Ver COOPE, *op cit*, p 31.

⁵⁰⁵ Encontramos esse raciocínio – que opõe os ciclos naturais da mudança a uma ordem do tempo – também no tratado sobre a *Geração e a Corrupção*. “La destruction et la génération naturelles, de plus, s’opèrent en un temps égal. C’est là la raison pour laquelle la durée de la vie de chaque être s’exprime et se détermine par un nombre; car il y a un ordre régulier en toutes choses, et le temps que dure chaque vie est mesuré.” ARISTOTE, 1966, p 68. Grifos meus.

número da mudança⁵⁰⁶. “É a nossa contagem que cria uma série ordenada de instantes”, concluiu Coope, e “sem esses instantes contados, não haveria uma simples ordem de antes e depois na qual todas as mudanças são organizadas.” Em outras palavras, “sem eles, não teríamos tempo.”⁵⁰⁷ Ordená-lo, tarefa de uma alma capaz de contar, é um procedimento que realizamos tendo por âncora física o cosmos organizado pela imutabilidade da natureza⁵⁰⁸. Logo, na obra de Aristóteles, natureza e tempo são sistematicamente distintos; a primeira é “causa de ordem”, enquanto que das reflexões a respeito do segundo poderíamos intuir um plano racional de ordenamento das vicissitudes, senão mesmo das causas⁵⁰⁹.

No centro dessa reflexão aristotélica, como também lembrou Pomian, estava o “agora”, ou o instante. “Porque o agora é precisamente o movimento no qual a alma, apreendendo o anterior-posterior dentro do movimento, virá sincronizado com ele”, fazendo com que o tempo, até esse momento potência, virar ato e “o físico-cósmico, psíquico”⁵¹⁰. Então, para que o tempo exista como ato, seria necessário um intelecto que perceba, no movimento da alma, o instante do anterior-posterior. É preciso no mínimo a alma de um ser racional capaz de contar. Parece residir aí o motivo que faz Coope refutar a interpretação tomista da não dependência do tempo em relação às almas.

É nesse instante em que Coope – seguindo a justa tarefa da filosofia – interessou-se por reconhecer um erro, que proponho que enxerguemos, na bem mais

⁵⁰⁶ Segundo Pomian, 1984, p 236: “O movimento em Aristóteles comporta três princípios: os dois contrários – privação e forma – e o sujeito cuja persistência preserva a identidade da coisa através das mudanças a qual foi submetida. A privação é o estado passado da coisa, a forma é o seu futuro; o sujeito corresponde assim ao presente, ou melhor: ao agora ou ao instante, dois termos que tomaremos aqui por intercambiáveis”.

⁵⁰⁷ COOPE, *op cit*, p 172.

⁵⁰⁸ Como explicou Pomian, 1984, p 239: “(...) la révolution céleste fournissant un étalon naturel de mesure du temps et donc de tous les mouvements ce qui explique pourquoi le temps est un au lieu d’être démultiplié comme l’est le mouvement, et pourquoi il est universel, partout le même et uniforme.”

⁵⁰⁹ Trata-se de uma lógica distinta daquelas operadas pelas tradições que o estagirita teve de dialogar diretamente: 1) para os astrônomos de Mileto, como na palavra de Anaximandro, “as coisas que são (...) se fazem justiça e reparam suas injustiças conforme a ordem do tempo” (Fragmento, B.1), *apud* HARTOG, 2013, p 17. 2) para a academia platônica, que seguia o *Timeu* de Platão, a origem do tempo se dava com o movimento dos astros (ver *Timeu*, 39d e 38c, também *Definições* 411b). Aristóteles conseguiu a seu modo sistematizar a dualidade, presente nas teorias filosóficas antigas, entre imagens de um “tempo” cíclico e imagens de um tempo linear. Para um artigo escrito pelo tradutor de Aristóteles que trata desse problema geral entre os gregos, ver : MUGLER, Charles. *Deux thèmes de la cosmologia grecque: Devenir cyclique et pluralité des monde*, Paris, 1953. E também os comentários de MOMIGLIANO, Arnaldo. Time in Ancient Historiography. *History And Theory*. Separate number. 6, 1966, p 1 e *passim*. Assim como a síntese realizada por MEIER, Christian. Antiquidade. In: KOSELLECK, Reinhart (org). 2013, p 54.

⁵¹⁰ POMIAN, 1984, p 327.

modesta incumbência compreensiva da historiografia, os filtros de uma prática de leitura cristã. Não teríamos aqui uma apropriação que buscava unir o pensamento peripatético à tradição patrística, comemorando Aristóteles ao lado de Agostinho, unindo razão e fé, submetendo, enfim, a ordem da natureza aristotélica a uma ordem cristã do tempo? Imaginemos um monge dominicano – ao qual a *auctoritas* manda chamar Aristóteles por “o Filósofo” – sonhando com um universo desprovido de almas racionais ou de qualquer inteligência capaz de contar. Existirá o tempo? Deixemos que Tomas de Aquino responda e, com os olhos fechados em meditação, conclua, diante da invisibilidade do tempo, que “a existência de coisas contáveis não depende de um intelecto, a não ser que se trate do intelecto que é a causa das coisas, como o divino intelecto.”⁵¹¹

Se uma alma racional capaz de contar se faz necessária, para o cristão sempre existira uma na *Aeternitas*. Nesse sentido, a leitura de Aquino foi – além de um possível erro no entedimento da lógica clássica de antes do Cristo – a resolução de um problema teológico presente em um ano do Senhor. A prática de leitura tomista não poderia deixar de lado todo o repertório dos pais da Igreja. E se em Agostinho o tempo já dependia do ser, quem era essa inteligência fundadora da ordem, senão, como vimos, a própria providência divina? Deus não depende da temporalidade, nem, tampouco, da natureza. Como *logos*, Ele manifesta-se aos homens narrativamente. Faz o tempo na mesma medida em que se determina a partir dele. A providência, já no *Genesis* (1.1-31), marca o anterior e o posterior: *antes* fez da escuridão a luz, do firmamento o céu, ainda edificando as estrelas, a terra e todo mundo natural; *depois* criou o homem para ouvir, contar e, só então, arrebatar os auditórios dizendo missa com a *commemoratio* dos signos da palavra divina. Nessas Escrituras, Deus é o gênio ordenador, fundador e administrador da natureza outrora profana e do tempo agora sacramentado por suas constantes eucaristias comemorativas.

É verdade que desde outro contemporâneo de Constantino, Eusébio, bispo de Cesareia, já tínhamos um conceito que tentava expressar essa experiência cristã do tempo. A sua *História Eclesiástica* vai da boa nova até o tempo presente, narrando o ritmo da chegada de Cristo em direção àquilo que Orósio, discípulo de Santo

⁵¹¹ AQUINAS. *Ibidem*. However, the existence of counted things does not depend on an intellect, unless it be an intellect which is the cause of things, as is the divine intellect. It does not depend on the intellect of the same [Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus: non autem dependet ab intellectu animae].

Agostinho, mais tarde chamará de *pax christiana*⁵¹². Ao emular Flavius Josephus, Eusébio de Cesaréia acordou sua *História Eclesiástica* com uma vida de Constantino⁵¹³. É com Eusébio que temos também aquela que vai ser uma das mais célebres cronologias, glosada e imitada ao longo da idade média e da primeira modernidade. O *Chronicon* dispunha, em colunas paralelas, tábuas cronológicas de reis e povos iniciando pelos primeiros reis da Assíria e pela história do patriarca Abraão.

Em meio a essa sequência de linhas paralelas temos sua cisão potencial em grupos de 50 anos, lógica que parece seguir o *Livro dos Jubileus*, o “pequeno genesis” do povo judeu, que baseava todo ordenamento do tempo comemorativo nos múltiplos do número sete sublinhados no *Levítico*⁵¹⁴. Como que guiadas por um “plano secreto de Deus”, todas as colunas paralelas, todos os povos que elas representam, parecem sofrer, página a página, uma intervenção milagrosa e não euclidiana, convergindo uma a uma em direção primeiro à macedônia, depois à civilização romana que, enfim unida a Israel após as guerras judaicas, vem se tornar cristã e universal. Essa era a “gigantesca lição” que Eusébio vinha ensinar ao mundo⁵¹⁵. Como escreveram Rosenberg e Grafton a respeito do *Chronicon* de Eusébio, “ao comparar histórias individuais” entre si “com o progresso uniforme dos anos, o leitor poderia ver a mão da providência trabalhando”⁵¹⁶.

As mãos da providência, agora encarnadas no ministério petrino, resolveram comemorar, ao final do século XIII, o primeiro jubileu cristão fartamente registrado.

⁵¹² Sobre a identificação entre *pax romana* e *pax christiana* em Orósio, ver ENGELS, Odilo. Compreensão do conceito na Idade Média. In: KOSELLECK, Reinhart (org), 2013, p 73.

⁵¹³ GRAFTON, Anthony. *What was history?* Cambridge University Press. New York. Kindle Edition (sem paginação). 2007. Próximo a nota 72.

⁵¹⁴ Uma interpretação corrente do *Livro dos Jubileus* assevera que, ao multiplicar sete anos por sete, o ano seguinte – contando a unidade de 50 – deveria ser o Sabbath dos Sabbaths. Ver VANDERKAM, James. *The Book of Jubilees*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001. Ver também CAMPION, Nicholas. *The Great Year: Astrology, Millenarism and History in the Western Tradition*. London. Pinguin Books. 1994, p 115. Obra que sigo apenas parcialmente. E ainda: VANDERKAM, James. *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*. Harvard Semitic monographs. no. 14. Scholars Press. Missoula. 1977. Sobre o debate renascentista a respeito dos grupos de 50 anos no *Chronicon* de Eusébio, ver GRAFTON, Anthony. *Defenders of the Text*. The traditions of scholarship in an age of science, 1450-1800. Cambridge and London, Harvard University Press. 1991, p 143. Voltarei brevemente a essa discussão no último capítulo.

⁵¹⁵“(…) Enquanto todas as outras listas de governantes sumiam e apenas a romana permanecia, enquanto as múltiplas colunas que estabeleciam a história antiga da Grécia e do Oriente Próximo afunilavam-se em uma única, longa e cheia coluna dedicada apenas a Roma, a Crônica provava, através de imagens, que a história mundial culminava no Império Romano.” GRAFTON, Anthony; WILLIAMS, Megan. *Christianity and the Transformation of the Book*. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. Cambridge. Harvard University Press, 2006, p 141.

⁵¹⁶ ROSENBERG, Daniel; GRAFTON, Anthony. *Cartographies of time*. A history of the timeline. Princenton Architectural Press. New York. 2010, p 15.

Em 1300, o papa Bonifácio VIII emite a bula *Antiquorum fida relatio*, exortando os cristãos a peregrinar para Roma. Atenta as palavras de Giacomo Gaetani Stefaneschi, cardeal, conselheiro papal e autor do *De Anno Jubileo*, a bula reivindicava tradições ancestrais, as quais prometiam perdões aos pecados para os visitantes da Basílica do Príncipe dos Apóstolos. Bonifácio VIII planejava observar esses jubileus a cada cem anos, formando, dessa forma, já a unidade de um século, mas questões decorrentes do cisma do ocidente levaram o antipapa Clemente VI, residente em Avignon, a antecipar um jubileu para 1350, mantendo a suposta seqüência levítica⁵¹⁷.

Unidades de cinquenta ou mesmo de cem anos, cisões potenciais pelo cálculo das almas, nada disso alteraria o estatuto ontológico do passado conferido pelo fundador e administrador da ordem cristã do tempo. Em uma de suas *Quaestiones Quodlibetales* (V, 2, 3), Tomás de Aquino pergunta se uma moça, perdendo a virgindade, pode ser restituída a seu estado de graça (*utrum Deus possit virgine reparare*). A resposta de Tomás, como afirmou um notório escritor, foi corajosa. “Deus pode perdoar e, portanto, restaurar a virgem (...) através de um milagre”, porém “nem mesmo Deus pode fazer com que aquilo que foi não tenha sido”⁵¹⁸. Lembrar o passado ou purgá-lo de seus erros não faz os pecados terem deixado de existir: o tempo cristão é linear e irreversível. Seria ele completamente alheio aos ciclos naturais ou celebrativos que, no ocidente, ao menos desde a *Carmen Saeculare* de Horácio, já eram vistos como *annos orbis*, ciclos que, em um mundo pagão, trariam de volta os cantos e os jogos?⁵¹⁹

Ora, já em Eusébio, os reinos e os povos parecem ascender e decair seguindo um fluxo natural. Mesmo que página a página todos eles convergissem rumo à cristandade universal, a cronologia posterior continuava a indicar certa tensão entre história eclesiástica e história profana. Sim, o tempo sagrado da Igreja, esse dardo lançado dos céus, parecia irreversível. Como afirmou Pomian, é nele que a “Igreja –

⁵¹⁷ Sobre a bula e as intenções do papa Bonifácio VIII, ver o clássico THURSTON, Herbert S.J. *The Holy Year of Jubilee. An account of the history and ceremonial of the Roman jubilee*. London. Sands & Co. 1900, principalmente pp 6, 13-14. Também o comentário de Jacques Le Goff, para quem “(...) o século (talvez preparado na Idade Média pelo Jubileu de 1300, celebrado pela primeira vez pelo papa Bonifácio VIII e que, em princípio, deveria celebrar-se todos os cinquenta anos) favoreceu todo um renovar-se de comemorações: os centenários, que podem ser múltiplos”. LE GOFF, Jacques “Calendário” in *Enciclopédia Einaudi, Memória - História* (trad.) Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, vol.1, p 286.

⁵¹⁸ ECO, Umberto. *Os limites da representação*. Perspectiva. São Paulo. 1990, p 22.

⁵¹⁹ HORATIUS, Flaccus Q. *Carmen Saeculare*. In: Horace Odes and Epodes. Paul Shorey. Boston. Benj. H. Sanborn & Co. 1898. 1, 20, p 117. “certus undenos deciens per annos / orbis ut cantus referatque ludos / ter die claro totiensque grata / nocte frequentis.”

como o foi Roma – é eterna”. Por outro lado, ainda parecendo resistir à lógica do devir celestial, temos “o tempo profano, dos Estados”, contado em ciclos nos quais os corpos políticos “se levantam, prosperam, decaem e desaparecem”⁵²⁰.

Durante o período medieval, e em especial a partir da retomada dos textos aristotélicos por volta do século XII, os sábios do ocidente investem no desenvolvimento de reflexões que permitam coadunar o tempo cíclico com o tempo linear, a ordem da natureza profana com a ordem do tempo cristã. Siger de Brabante e Boécio da Dácia, ambos leitores de Aristóteles e Averróis, vão defender que o mundo foi criado fora do tempo e é eterno com Deus. Verdadeira clivagem ontológica, ela separa não exatamente o criador das criaturas, mas os seres invariáveis, perfeitos pela graça, daqueles que são submissos aos ciclos sublunares da corrupção e da geração⁵²¹.

É novamente Tomás de Aquino quem vem responder a essa controvérsia que se instaura no seio do ensino universitário. Na *Suma Teológica*, ele parte, como não poderia deixar de fazê-lo, da concepção aristotélica de que o tempo nada mais é do que o número do movimento de acordo com o antes e o depois (*Nihil est aliud quam numerus motus secundum prius et posterius*, Ia, 10, 1). Logo a seguir, propõe aquilo que vai ser uma medida conciliatória aceita, ao menos até que o antiquariado humanista demonstre o seu desgaste: a distinção entre *Tempus*, *Aevum* e *Aeternitas*.

O *Tempus* possui antes e depois. Ao *aevum* não pertencem, em si, um anterior e um posterior, embora, como cisão potencial, esses elementos possam ser nele relacionados. A *Aeternitas*, por sua vez, não reivindica nem antes nem depois, desprovida de começo ou de fim, constituindo uma temporalidade completamente avessa a esse raciocínio (*Tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjugii possunt; aeternitas non habet prius posterius, neque ea compatitur*, Ia, 10, 5)⁵²². A grande novidade atendia pela nomenclatura intermediária do *Aevum*. Ao longo do século XII, os processos lineares começam a ser acompanhados por essa palavra. Palavra que designa um começo e um final, ainda difere de *Tempus* uma vez que nela não é a substância dos seres que se modifica, sendo as vicissitudes que sofremos apenas mudanças ocasionais.

Ao trabalhar a dicotomia entre *Aeternitas* e *Tempus*, certos aristotélicos da idade média central – como Siger e Boécio – ofereciam soluções que ameaçavam

⁵²⁰ POMIAN, 1984, pp 40-41.

⁵²¹ *Ibid*, p 43.

⁵²² AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae*. Vol 2 (Ia 2-11). Existence and Nature of God. McDermott, Timothy (ed). Cambridge University Press, Oct 26, 2006. Ia. 10, 6. pp 136-148.

escapar à tradição cristã. A eternidade agora não pertencia mais unicamente a Deus, mas a todo universo imutável, o que incluiria os corpos celestes e seus movimentos cíclicos, ao passo em que *Tempus* parece ter sido reduzido ao tempo sublunar dos seres corporais, os quais seguiriam, a sua maneira, os velhos ciclos de geração e de corrupção. O Deus aristotélico, imaginado como motor imóvel que anima, através do movimento circular e perfeito dos astros, todos os seres da primeira esfera, desafiava a cosmologia cristã e sua história linear e irreversível. Não restava a Igreja outra alternativa senão condenar essas perspectivas por duas vezes, entre 1270 e 1277⁵²³.

Grande parte das 219 opiniões rejeitadas em 1277 eram astrológicas em algum sentido da palavra⁵²⁴. Em São Boaventura, temos uma resposta a esse problema, apresentada junto à tentativa de demonstrar que a noção mesma de um mundo criado fora do tempo carrega uma contradição interna. “A linha divisória passava portanto entre o criador e o conjunto das criaturas”, entre os seres corporais e espirituais, “entre *aeternitas* e *tempus*”⁵²⁵. Tomás de Aquino, em geral cauteloso, preferiu iniciar, na *Suma Teológica*, por uma suspensão do juízo: não poderíamos responder racionalmente, nem demonstrar a tese da eternidade do mundo, nem defender seu contrário, embora tenhamos que aceitar a finitude por um ato de fé. Apenas Deus é eterno, enquanto que suas criaturas corporais, submissas à geração e à corrupção, tem a existência acolhida no *Tempus*. Por sua vez, as criações espirituais – como a santa Igreja, os anjos, os astros e as almas – não existiriam no tempo, mas no *Aevum*⁵²⁶. Ao aceitar o caráter linear e irreversível da temporalidade como um elemento não submetido à atividade humana, mas à providência divina – sendo os homens incapazes de produzirem quaisquer modificações substanciais no mundo (*omnis forma artis est accidens et accidentalis*) – o tomismo autorizou-se a salvar algumas repercussões cosmológicas da física peripatética, adaptando-as ao repertório cristão elaborado desde os Pais da Igreja.

Era uma época de popularidade para os saberes astrais. Os espíritos cristãos da Idade Média animavam-se com a ideia de influencia. Algumas centenas de anos antes de Tomás de Aquino, por volta do século X, o Papa Silvestre II chegou a requisitar

⁵²³ POMIAN, 1984, p 43.

⁵²⁴ THORNDIKE, Lynn. *The true place of astrology in the History of Science*. Isis. Vol. 46, No. 3. Setembro de 1955, pp. 273-278. University of Chicago Press, p 273, nota 2.

⁵²⁵ POMIAN, 1984, p 43.

⁵²⁶ AQUINAS. *Summa Theologiae*, Questão 10. pp 135-151.

uma cópia do poema didático de Marcus Manilius, astrólogo de Otávio⁵²⁷. Em 1150, a tradição de relacionar as efemérides também às gestas estelares é registrada no almanaque atribuído a Solomon Jarchus, conhecido de Petrus da Dácia e Roger Bacon nos anos 1300, autores que também criaram suas próprias versões desse tipo de trabalho. Conhecimento tradicional, saber passado de mestre a aluno, as teses a respeito dos astros e suas implicações no mundo sublunar eram matéria para discussões eruditas, cujas aplicações dependiam de tabelas descritivas do movimento dos astros. No século XIII, Alfonso X de Castela, o rei sábio, reuniu um grupo de tradutores e estudiosos dos céus com o objetivo de renovar as *Tábuas de Toledo*, compiladas por volta do final do século XI. Suas sucessoras diretas, as *Tábuas Alfonsinas*, como ficaram conhecidas, combinavam os dados de Cláudio Ptolomeu a respeito da precessão dos equinócios (revisados por Al-Battani e Al-Souphi) com a doutrina da oitava esfera e da *trepidatio fixarum*, instruída por Azarquel. Seriam traduzidas para o latim por volta da década de 20 do século seguinte por Jean de Lignères e Jean de Murs, e difundidas um século depois também no *Canon* de João da Saxônia⁵²⁸. Essas tabelas eram utilizadas pelos astrólogos para o cálculo das efemérides necessárias à feitura dos horóscopos.

No terceiro livro da *Summa Contra Gentiles*, Tomás de Aquino envolve-se diretamente no debate a respeito da influencia celeste. Estamos entre os capítulos 82 e 87, e neles podemos seguir seus argumentos sobre a relação entre a ordem natural (*ordine naturae*) e a ordem providencial (*ordo providentiae*). Aquino recupera, é claro, Aristóteles, mas também revisa os estoicos, lembra os pais da Igreja, para por fim criticar Avicena e Albumasar. Nos capítulos anteriores da *Summa*, aprendemos sobre a diferença entre substâncias intelectuais (*substantiis intellectualibus*) inferiores e superiores, de modo que, agora, assistimos adentrarem o debate as próprias substâncias corpóreas. “Substâncias intelectuais” – e de tal maneira começa o capítulo 82 – “são governadas pelas superiores, uma vez que a disposição da divina providência descende proporcionalmente a mais baixa”⁵²⁹.

⁵²⁷ GONÇALVES, 2007, p 5.

⁵²⁸ Ver POUELLE, E. *Les Tables alfonsines avec les Canons de Jean de Saxe*. Paris. 1984, principalmente p 6, e pp 17-19. Ver também: HÜBNER, Wolfgang. *The Culture of Astrology from Ancient to Renaissance*. In: DOOLEY, Brandan (org). *A companion to astrology in the Renaissance*. Introduction. Brill. 2014, principalmente pp 126-127.

⁵²⁹ AQUINAS. *Summa Contra Gentiles*. Livro 3, Providência. Vernon J. Bouker (trad). New York: Hanover House, 1955-57, Caput 82: *Quod inferiora corpora reguntur a Deo per corpora caelestia*. Na tradução inglesa: “But intellectual substances are ruled by the higher ones, since teh disposition of divine providence descendes proportionally to the lowest” (...) No latim: “Substantiae autem

Atentar aos céus e conhecer as privações do inferno eram tarefas que pareciam úteis a muitos como forma de unir a lembrança ao desenvolvimento de estratégias morais diante das fatalidades da ordem natural, organizando a experiência passada com as expectativas nutridas no presente. Os antigos, que de tudo um pouco sabiam, conheciam o espaço, mas também dominavam algumas artes do tempo. Em 1460, Thomas Swatwell copiou uma *Ars oratoria* que duas décadas mais tarde seria impressa em Veneza. O monge teve cuidado especial ao transcrever o appendix da obra, o qual continha uma *Ars memorativa*. Nela, Jacobus Publicius, seu autor, tomava emprestada a concepção dualista do *Ad Herennium* ciceroniano, segundo a qual existiriam duas formas de memória: “uma natural e outra produto da arte”⁵³⁰. Essa *Arte da Memória*, bem estudada por Frances Yates, implicava em treinamento e disciplina, baseando associação de lembranças à composição mental de imagens de fundo. A demanda por lugares de memória, ou *ficta loca*, era suprida por Publicius a partir de um repertório imagético que iniciava pelas esferas do universo: visualizar os elementos, os planetas, as estrelas fixas, o céu e o inferno – alegoriais morais dos vícios e das virtudes – era a melhor maneira de aliar memória e prudência. Publicius acreditava que tanto intenções simples quanto meditações espirituais escapavam com facilidade à lembrança, a menos que ingressas, compartilhadas e associadas a uma similitude corporal – e nisso não parecia em nada longe de Tomás de Aquino⁵³¹.

De fato, os corpos celestes apareciam na *Summa Contra Gentiles* como “similares às substâncias intelectuais” nos critérios de incorruptibilidade. Seus movimentos, aperfeiçoados pela natureza sem a necessidade de contrários, tornam-os dotados de “mais poder universal do que os corpos inferiores”. De movimentos imutáveis, regulares e uniformes, as estrelas eram dispostas como a causa de todo e qualquer movimento posterior, como se, dos céus, fosse “patente que os corpos inferiores são regidos por Deus através dos corpos celestes”⁵³². No capítulo 83,

intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima”.

⁵³⁰ CICERO, *Rhetorica ad Herennium*. Harry Clapman (transl). London-Cambridge. Harvard University Press. 1954, p 205.

⁵³¹ Jacobus Publicius não era, é claro, um caso único. Fazia parte de uma tradição que alcança pelo menos Alberto Magno, Pedro de Ravenna (*Phoenix, sive artificiosa memoria*, 1491) e, um pouco mais tarde, o dominicano Johannes Romberch (*Congestorium artificiose memorie*, 1520), que expande e desenvolve o uso do universo como sistema de memória. Sobre a *ars memorativa* e os autores citados, sigo YATES, Frances. *The Art of memory*. London. Pimlico. 1992, principalmente pp 117-128.

⁵³² *Ibid.* C 82. 8. Na tradução inglesa: “Thus, it is evident that lower bodies are ruled by God through the celestial bodies”. No Latim: “sic ergo patet quod corpora a inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur”.

Tomás recorda-se das palavras de Gregório, “aquele que criou o mundo por Si Mesmo governa por Si Mesmo” (*Moralia* XXIV, 20) e Boécio, “Deus dispõe todas as coisas de si mesmo sozinho” (*De consolatione Philosophiae*, III). Também comemora Agostinho com a leitura do terceiro livro do tratado sobre *A Trindade*, quando o bispo de Hippona reconheceu que as coisas do mundo sublunar são regidas “em uma certa ordem” pelos corpos superiores⁵³³.

No capítulo 84, no entanto, os argumentos do dominicano mudam de ênfase. Mesmo que a ordem da providência deva reger os corpos inferiores pelos superiores, o entendimento (*intellectus*) – que não é um poder corporal, mas uma substância próxima do divino – excede todos os corpos na ordem da natureza⁵³⁴. Sendo os efeitos dos movimentos celestes sujeitos ao tempo (número de sua mudança), eventos que abstraíam da temporalidade não podem estar submissos a eles. Desde as *Confissões* de Agostinho – e agora observamos seu eco, embora não citado nominalmente por Aquino – “o intelecto em sua operação abstrai, sim, do tempo, assim como o faz do lugar”⁵³⁵. A distinção agostiniana não era dessa forma compatível com o fatalismo dos estoicos e dos filósofos mouros – ou de tal modo lembrados por Aquino – para quem “noções intelectuais” eram “impressas em nós pelos corpos celestes”⁵³⁶.

Mas se o movimento dos astros não poderia influir em nosso entendimento (*intelligentiae*), ele conseguiria, ainda assim, atuar nele de maneira indireta. Se a inteligência humana não é uma forma de poder corporal, é também verdade que ela não pode se fazer sem operar funções corporais, as quais seriam “a imaginação (*imaginatio*)” e os “poderes da memória e da cognição” (*vis memorativa et*

⁵³³ AUGUSTIN. *De la Trinité*. Livre Troisième: Comment Dieu a-t-il apparu? C IV. Empire Souverain de Dieu sur toute créature. In: Ouvres Complètes de Saint Augustin. M. Raulx (trad). T 2. Bar-le-Duc. 1868, p 392. Na tradução francesa: “Mais de même que dans l’ordre physique les corps lourds et inférieurs reçoivent l’influence des corps plus légers et supérieurs, ainsi dans l’ordre moral tous les corps obéissent à l’action de l’esprit de vie.” No texto latino: “Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora spiritum uitae, et spiritus uitae irrationalis per spiritum uitae rationalem”. Curiosa tradução oitocentista que verte “spiritum uitae” para “l’ordre moral”.

⁵³⁴ AQUINAS. *Summa Contra Gentiles*. Livro 3. Cap 84-8. “But our sould is united to the intellectual substances, which are superior to the celestial bodies in the order of nature, by virtue of the part which is the understanding. In fact, our soul cannot understand unless it receives intellectual light from those substances”. No latim: “Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus: non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur.”

⁵³⁵ *Ibid*, Cap 84, 6. Em Inglês: “But the intellect in its operation does abstract from time, as it does from place”. No Latim: “Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco”.

⁵³⁶ *Ibid*. 84-10. “According to their view, it followed that intellectual notions are impressed on us chiefly by an impression from the celestial bodies”. No latim: “(...) impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimuntur”.

cogitativa)⁵³⁷. É manobrando nos entornos do problema do livre-arbítrio que Aquino – seguindo observações favoráveis de Agostinho (*Cidade de Deus*) e João Damasceno (*De fide orthodoxa*) – pôde credenciar-se a citar o aforisma 38 do *Centiloquium*, uma falsificação atribuída durante a Idade Média a Ptolomeu: “quando, no momento do nascimento de um homem, Mercúrio está em conjunção com Saturno (...)” a geração resultará em um ser de inteligência notável⁵³⁸.

A circulação das esferas, portanto, atuaria indiretamente no entendimento humano a partir da capacidade de influenciar corpos inferiores. Assim “como os médicos podem julgar a saúde de um intelecto a partir das condições do corpo (...) também um astrólogo poderia julgá-lo pelos movimentos celestes”, sempre como uma *causa remota* dessas disposições⁵³⁹. Causa remota, ela não conseguiria, da forma que imaginaram Avicenna e Albumasar, ser efetiva e ditar os rumos de nossas escolhas⁵⁴⁰. Se eles não podem realizar uma impressão direta nos intelectos, também serão ineficientes em fazê-lo sob a vontade. Como na sempre “causa de ordem” aristotélica, a natureza tomista “é determinada a um único resultado”, mas as “escolhas humanas”, por seu turno, “tendem a terminar em vários caminhos, tanto na moral quanto na arte”⁵⁴¹. Ora, seguindo a *Ética* do Filósofo, o par de contrários lembrados como vícios e virtudes não encontram seu índice geral na natureza, mas nos costumes. A retidão e o pecado – para um cristão os princípios de qualquer ato de escolha – não podem ser

⁵³⁷ *Ibid.* 84-14.

⁵³⁸ *Ibid.* 84-14. In this way, then, it is possible that there is some truth in what Ptolomy says in his *Centiloquium*: “When, at the time of a man’s birth, Mercury is in conjunction with Saturn and is itself in a strong condition, is gives inwardly to things the goodness of understanding” (...) “Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in Centilogio dicit: cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus”. Quanto a falsidade do *Centilóquio*, ver DOOLEY, 2014. p 4, obra coletiva e que uso como referência para os recentes estudos sobre a astrologia da primeira modernidade.

⁵³⁹ *Ibid.* 84-14. “Thus, just as physicians may judge the goodness of an intellect from the condition of its body, as from a proximate disposition, so also may an astronomer judge from the celestial motions, as the remote cause of such disposition.” “Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis”.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, C 87: Quod motus caelestis corporis non sit causa electionum nostrarum ex virtute animae moventis, ut quidam dicunt. 1. “However, we should not that Avicenna maintains that the motions of the celestial bodies are also the causes of our acts of choice, not simply as occasions, as was said above, but directly (...) On this point also he seems to return to the theory of Albumasar, in his *Introduction* I. “Est tamen attendendum quod Avicenna vult quod motus caelestium corporum sint etiam nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est, sed per se (...) Ad quod etiam redire videtur positio Albumasar, in primo sui introductorii.”

⁵⁴¹ *Ibid.* 85-5. (...) for nature is determined to one result. But human choices tend to their end in various ways, both in moral actions and in artistic productions. Therefore, human choices are not accomplished by nature”. “Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae sunt naturaliter”.

agraciados ou redimidos, explicados ou justificados unicamente através dos céus⁵⁴². Novamente lemos o *Centiloquium* atribuído a Ptolomeu nos escritos de Aquino: “a alma sábia favorece o trabalho das estrelas”, ao passo que o “astrólogo não pode fazer julgamento baseado nas estrelas a não ser que ele conheça bem o poder da alma e seu temperamento natural”⁵⁴³.

O *topos* da influência celeste, com as ressalvas feitas às tradições estoicas e mesmo aos interlocutores mouros que eram apresentados a Aquino, consegue sobreviver através das palavras de uma farsa amarrada na esteira do prestígio renovado da física peripatética e da reforma dos próprios modelos geocêntricos alexandrinos⁵⁴⁴. A resposta de Tomás de Aquino ao problema da influência celeste não deixou de ser acompanhada por outros membros da ordem dominicana. Em Alberto Magno, os seres vivos são ainda mais sujeitos às impressões vindas das estrelas do que os objetos inanimados. Lynn Thorndike chegou mesmo a escrever que “essa lei geral de que o mundo da natureza” é governado pelos “movimentos das estrelas é expressamente repetida” nos estudos de Alberto Magno “e sua verdade assumida com ainda mais frequência”⁵⁴⁵.

Em breve, os conhecimentos ocultos e astronômicos deixariam de ser privilégio ou monopólio dos debates universitários e teológicos. Alguns séculos mais tarde, na Mainz de 1472, Gutenberg publicaria o primeiro exemplar impresso de uma

⁵⁴² *Ibid.* 85-8. “(...) virtues and vices are the proper principles for acts of choice, for virtues and vices differ in the fact that they choose contraries. Now, the political virtues and vices are not present in us from nature but come from custom, as the Philosopher proves, in *Ethics II*”. “Virtutes et vitia sunt electionum principia propria: nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine: ut probat philosophus, in *II Ethic*”.

⁵⁴³ *Ibid.* 85-22, “the wise soul assists the work of the stars”; and that “the astronomer could not give a judgement based on the stars, unless he knew well the power of the soul and the natural temperament”. No latim: “quod anima sapiens adiuvat opus stellarum; et quod non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit”.

⁵⁴⁴ O cosmos aristotélico e ptolomaico tinha como limite a esfera das estrelas fixas – contando a partir da terra, a oitava e última em ordem. Ao longo da Idade Média, quando os astrônomos perceberam que a oitava esfera movia-se mais lentamente em relação aos movimento de precessão, definiu-se a existência de uma nona esfera, desprovida de estrelas. Essa nona esfera imaterial tornou-se, na filosofia escolástica, o *primum mobile*, manancial de todo o movimento do universo e usualmente relacionado ao motor aristotélico, imóvel e eterno, como descrito na *Física VIII, 6*. Ver BEZZA, Giuseppe. *Representation of the Skyes and the Astrological Chart*. In: DOOLEY, 2014, pp 73-74. Edward Grant ressalta, no entanto, que tais modificações estavam longe de ser consensuais. As posições dos astrólogos variavam entre a defesa de oito a onze orbes. A avaliação dependia da contagem (ou não) dos três tipos diferentes de movimento que se atribuíam às estrelas fixas: o movimento diário, o movimento de precessão dos equinócios e o movimento progressivo e regressivo das estrelas. Ver GRANT, Edward. *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁵⁴⁵ THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and the experimental Science*. Vol II. New York. Columbia University Press. 1923, p 583. Sobre a relação entre magia e experimentalismo em Alberto Magno, ver páginas 720-750.

efeméride astrológica. O livreto inscrevia-se em um gênero de fácil acesso, rápida leitura e barato consumo, que – como um dos primeiros *best-sellers* da história – vai divulgar ao longo da modernidade toda uma gama de conhecimentos celestes, unidos a “informações úteis” e mesmo pequenas notas locais. Em geral publicadas ano a ano, essas primeiras efemérides modernas (que no mundo anglo-saxão desde o início do século XVII vão ser chamadas de almanaques) eram capazes de – ao descrever o movimento diário dos astros – oferecer as tabelas necessárias à leitura prognóstica dos céus, ao passo em que raramente deixavam de promover suas próprias previsões anuais⁵⁴⁶.

3.4 Experiências humanistas: brechas na ordem natural

Aportemos no século XVI. Estamos na época das Guerras Italianas e do conciliábulo gálico de Pisa, da eleição de Carlos V e do pontificado de Adriano VI, das Teses de Lutero e da dieta de Worms, momento em que a antes poderosa Milão dos Sforza dobra seus joelhos diante das disputas francas e imperiais. Mas durante o Renascimento, como notou Grafton, as cortes e os sábios da Europa não se preocupavam apenas com os problemas sublunares da cristandade. No início da década de 20 do século XVI, muito se especulava a respeito de presságios e de sinais nos céus. Em fevereiro de 1524, seis planetas, dentre eles os dois mais lentos (Jupiter e Saturno), entrariam em Peixes. A décima segunda casa conclui o zodíaco e, junto a Escorpião e Câncer, também a tríplice dos signos aquáticos, todos representados por formas estranhas ao corpo humano – um íctio, um aracnídeo e um crustáceo –

⁵⁴⁶ Em 1741, Johan Friedrich Wiedler preparou uma extensa lista bibliográfica de obras astronômico-astrológicas. Dentre elas, figuravam diversas efemérides. Sobre as informações apresentadas, ver WIEDLER, Johan Friedrich. *Historia astronomiae*. Vitembergae, Sumtibus G.H. Schwartzii, Bibliopolae .1741, p 265. Mais tarde, em 1785, Jean-Sylvain Bailly – astrônomo, primeiro prefeito de Paris e um dos principais organizadores da Festa da Federação – utiliza a obra de Wiedler ao escrever sua *História da Astronomia Moderna*. BAILLY, *Histoire de l'astronomie moderne depuis la fondation de l'école d'Alexandrie jusq'à l'époque de 1730*. Tome 1. De Bure. Paris. 1785. Pouco mais tarde, reunindo toda a bibliografia levantada por Wiedler e Bailly, aparece a obra de La Lande. DE LA LANDE, Jérôme. *Bibliographie astronomique: avec l'histoire de l'astronomie depuis 1781 Jusqu'à 1802*. Paris. Imprimerie de la République. 1803. No mundo medieval anglo-saxão, além dos almanaques de Jarchus, Petrus e Bacon (preservadas no Museu Britânico e na Biblioteca de Oxford), temos também um *Almanaque para o ano de 1386*, publicado no século XIX como *curious particulars*, mas infelizmente omitindo a maiorias de suas tabelas e cronologias. HACKNEY, Stower (printed for). *Almanac for the Year 1386*. Transcribed, Verbatim, From the Original Antique Illuminated Manuscript in the Black Letter. 1812. Esse almanaque oferecia uma descrição das casas zodiacais, dos planetas e de suas propriedades, uma exposição dos signos, também uma breve cronologia a partir do nascimento de Caim (tanto de eventos sagrados, quanto naturais e profanos), algumas explicações numerológicas sobre números primos e notas em medicina, entre outros tópicos.

relacionadas segundo a tradição astrológica ao elemento água. O prognóstico a respeito do movimento das estrelas errantes e de sua entrada em Peixes era ressaltado em cores proféticas desde, ao menos, 1499, data a partir da qual 56 autores em 113 escritos preservados começaram a prever um grande dilúvio para 1524⁵⁴⁷.

Nenhum desses *genethliaci* contava perto de seiscentos anos, embora muitos guardassem, como uma aquisição para sempre, algo em torno de seis séculos de leituras. Ao invés de preparar uma arca e convocar animais, imprimiram os tipos de suas previsões em folhetos, livros e almanaques, resultando em um clima de apreensão generalizada que transbordou para além das florestas da Germânia e, já do outro lado, foi bem além dos ciclos eruditos frequentados por astrólogos de prestígio como Seitz e Carion, Copp, Reynmann, Volmar, Virdung e Ranssmar, assim como teólogos interessados nos sinais celestes, como Stephan Wacker, Balten Wilhelms e Heinrich Pastoris⁵⁴⁸.

E no mesmo ano entraram na nau dos *Hallucinatii* católicos e reformados, seus sábios e seus plebeus, suas mulheres e suas crianças.

Do leste ao oeste do Reno, do sul ao norte dos Alpes, o “grande medo de 1524” de fato não atormentava apenas os homens de letras. Pomian, seguindo de perto o trabalho de Ottavia Niccoli, lembra que na Itália do século XVI um “medo real das inundações” – associado à frequência do fenômeno na região – foi indentificado à propagação do luteranismo. Frente a esses perigos, os dois gládios uniam-se na organização ou incentivo de rituais de reparação coletiva – fossem eles procissões de penitência, fossem eles *corrobories* vulgares⁵⁴⁹. Martinho Lutero não demorou para assumir a defensiva, criticando os “astrólogos que foram iludidos naquele ano a anunciar (ou negar) o fim iminente do mundo”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ Aqui, sigo: POMIAN, Krzystof. *Les sciences, les croyances occultes et les niveaux de culture en Europe (XVIe-XVIIe siècle)*. In: History European Ideas. Vol 3, no 1, pp 133-139, 1982. Reprinted from *Le Débat*, No 6. Novembro 1980, p 135-136; também HÜBNER, Wolfgang. *The Culture of Astrology from Ancient to Renaissance*. In: DOOLEY, 2014, p 30; BARNES, R. *Prophecy and Gnosis*. Stanford. Stanford University Press. 1988. GRAFTON, Anthony. *Starry Messengers: Recent Work in the History of Western Astrology*. Perspective on science. Volume 8, n 1, spring 2000, principalmente pp 75-77. GRAFTON, Anthony. *Cardano's Cosmos. The World and Works of a Renaissance Astrologer*. Cambridge, MA, 1999, pp 38, 53-54 e 40. Na página 53, Grafton lembra que Stoeffler e Pflaum anunciaram no seu *Almanach Nova* (1499) a configuração dos planetas para 1524. Agradeço ao colega Vitor Batalhone pela disponibilização do livro.

⁵⁴⁸ ZAMBELLI, Paola (org). Introduction. In: "*Astrologi Hallucinati*": *Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin, New York. De Gruyter. 1986, p 11.

⁵⁴⁹ POMIAN, 1980-1982, p 136; NICCOLI, Ottavia. *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Cochrane. Princenton University Press. 1990.

⁵⁵⁰ “(...) astrologers who had been deluded that year into announcing (or denying) the imminent end of the world due to a flood brought on by the conjunction of the three upper planets in the sign of Pisces”.

As factíveis relações entre as crenças astrológicas – com seu inegável trânsito por vários segmentos da sociedade – e o sentimento de medo ou insegurança já foram exploradas desde pelo menos a história das mentalidades francesa⁵⁵¹. Mas os efetivos prognósticos astrológicos não poderiam ser realizados sem o intenso desenvolvimento, acelerado no *quattrocento*, das observações astronômicas e do cômputo dos movimentos celestes. Grande parte das previsões arriscadas ao longo dos dois séculos seguintes seriam baseadas em tabelas de efemérides sofisticadamente apuradas, primeiro através daquelas editadas por Peurbach e seu discípulo Regiomontanus, depois por outras já incentivadas pela publicação do *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolau Copérnico (1543), como as *Tabulae Prutenicae* de Rhénold (1551) e as *Ephemerides novae* de Johannes Stadius, publicadas em Colônia no ano de 1556⁵⁵².

Toda essa precisão matemática não seria suficiente para garantir o sucesso das previsões. Aceitemos, apenas por um instante, a premissa da influência celeste. Hiparco de Nicéia (*circa* 190–120 A.C.) já havia calculado a precessão dos equinócios, e seus resultados apontavam que – dado o movimento irregular do eixo terrestre, hoje bem conhecido – os signos zodiacais deslocam-se um grau do leste para o oeste em um intervalo regular de cerca de 72 anos. Isso equivale a dizer que as doze constelações “não mais correspondem aos doze setores geométricos contados a partir e adiante dos pontos tropicais”. Como lembrou Wolfgang Hübner, “os astrólogos prestam atenção aos duodécimos abstrados dos círculos eclípticos ao invés das constelações reais”⁵⁵³. Choveu um pouco na Itália, é verdade. Mas o dilúvio universal não veio. Mesmo assim o episódio não parece ter abalado fatalmente as crenças astrológicas e o prestígio geral de seus adeptos, mesmo que as críticas, comuns desde Cícero e Sexto Empírico, continuassem frequentes. Se mais tarde, para Antônio Vieira, como veremos, as estrelas *falam* com autoridade, muitos sábios celestes do

LUTHER, *Werke*, Kritische Ausgabe. (Henceforth: WA); Briefwechsel (Henceforth: Br.), III. Weimar. 1933, p 260, Nr 724. apud ZAMBELLI, 1986, p 1.

⁵⁵¹ Ver, entre outros, o clássico de DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident*. Paris. Fayard. 1978, principalmente pp 90-102.

⁵⁵² BEZZA, Giuseppe. *Representation of the Skyes and the Astrological Chart*. In: A Companion Astrology in Renaissance. Brill. Brill's Companions to the Christian Tradition. Vol 49. Leiden e Boston. 2014, p 94. Na mesma página, Bezza ressalta que “Contrary to what a number of historians have claimed, the spread of Copernicus heliocentric theory did not occasion a crisis in astrology. “Reformer” astrologers precisely claimed to be disciples of the Ptolomy of the *Tetrabiblos*; but they took the new astronomy on board without difficulty, both in its Copernican and in its Tyconic versions”, *idem, ibidem*.

⁵⁵³ HÜBNER, Wolfgang, *op cit*, p 31.

renascimento não precisavam olhar os céus. Cegos para o cosmos, ouvidos bem atentos ao som celestial codificado nas efemérides, os astrólogos viviam para prognosticar, alheios aos incrédulos e às chamas da inquisição.

3.5 Conjunções astrais e eventos sublunares

O tipo de previsão praticada a respeito do dilúvio de 1524 é um bom exemplo da doutrina astrológica do conjuncionismo. Pierre d’Ailly (1351-1420), cardeal católico e teólogo com fama de homem sábio, era também um prolífico autor de textos a respeito da filosofia natural. Seu famoso *Ymago Mundi*, tratado geral sobre cosmografia, foi lido com atenção e preenchido de anotações por Cristovão Colombo, que também preparou algumas tabelas de efemérides mediando o estudo da obra com suas próprias observações astronômicas. Leitor de Platão, Aristóteles e Plínio, D’Ailly não deixava de citar os astrônomos árabes e mouros. O problema da influência celeste forma assim uma das premissas fundamentais de toda sua produção. Mas havia algo de singular na maneira pela qual o cardeal abordava o *topos*.

Em 13 de janeiro de 1493, navegando as Antilhas, Colombo lamenta em seu diário não haver um porto melhor para observar a conjunção da lua com o sol, que deveria ocorrer dia 17, mesma data em que Jupiter entraria em oposição com nossa estrela e em conjunção com Mercúrio. Ele parecia entusiasmado com o espetáculo celeste que, como acreditava, era sinal de “grandes ventos”⁵⁵⁴. Além de ter declarado que seria possível alcançar o outro lado da Terra navegando pelo seu oposto – sem esquecer de comentar que a Índia era imensa em tamanho e em maravilhas – o *Ymago Mundi* trazia também, entre citações do *Centiloquim* do pseudo-Ptolomeu, a imagem de um “círculo do zodíaco” como “o cinto do firmamento”⁵⁵⁵.

Mas é em outro tratado, o ambiciosamente intitulado *De concordia astronomicae veritatis et narrationis historicae*, que D’Ailly vai expor a sua teoria das conjunções, organizadas ainda a partir das tabelas de efemérides alfonsinas. Na hierarquia celeste, Saturno e Júpiter – o titã *Chronos* e o deus dos deuses –, os

⁵⁵⁴ COLUMBUS, Christopher. *The Diario of Christopher Columbus’s First Voyage to America*. 1492-1493. Abstracted by Fray Bartolomé de las Casas. O. Dunn; J.E. Kelley Jr (trad). Library of Congress. 1989, pp 328-329, Folio 55r.

⁵⁵⁵ D’AILLY, Pierre. *Ymago Mundi*. Edmond Buron (éd). Texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d’Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb. Tome I. Librairie Orientale et Américaine. Paris. 1930. Tome I, p 169. Sobre os usos do *Centiloquium*, ver, por exemplo, pp 248-249, para o capítulo sobre as índias, ver p 265 e seguintes.

planetas mais lentos conhecidos até então, ocupam um papel especial. A cada 960 anos ocorre entre eles uma grande conjunção. Outra, intermediária, se passa a cada 240 anos. Uma menor é observada em 19 intervalos anuais e, próximo a cada 30 anos, os dois gigantes entram em oposição. D'Ailly propôs uma narrativa que buscava relacionar grandes eventos da história sagrada e profana com esses fenômenos celestes, com a vantagem de que assinalavam uma periodicidade natural que se aproximava de números redondos: 20, 30, 250 e 1000 anos. O tratado sobre *A concordância da verdade astronômica e da narração histórica* era com certeza um dos tipos extremos mais importantes para aquilo que Krzysztof Pomian séculos depois chamaria de *astrologia como uma teologia naturalista da história*⁵⁵⁶. Foi também bastante lido e comentado ao longo dos séculos XVI e XVII por eruditos e antiquários como William Camden⁵⁵⁷. Não era pouco para um autor que antecipou as ondas diluvianas um século antes de elas varrerem os quatro cantos do Sacro Império. Abolindo o ordenamento do tempo enquanto percepção do ser, seu modelo é o exemplo mais bem acabado de integração da história humana aos ciclos das conjunções e das luas cheias, dos eclipses e das sizíguas, da escuridão e da luz, da mão providencial e da ordem da natureza.

Mas Pierre d'Ailly também teve críticos ilustres. A concordância entre a verdade astronômica e a narração histórica através dos ciclos de conjunções implicaria no avatar milenarista de um regime de historicidade com olhos no futuro, ancorado na ordem da natureza e dado a prognósticos “racionais”, mas encrustrado em uma experiência do tempo que insistia em ouvir o passado, aos *exempla* e a *auctoritas*. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), assim como mais tarde o cronologista Joseph Scaliger (1540-1609) e mesmo o astrônomo Johannes Kepler (1571-1630) – que não deixava de interessar-se pela influência celeste – viam a astrologia horoscópica, confrontada com Hiparco, como uma antiga ilusão, e perguntavam-se, em debates acalorados, como uma premissa tão frágil pôde coexistir

⁵⁵⁶ POMIAN, Krzysztof. *Astrology as a Naturalistic Theology of History*. In: *"Astrologi Hallucinati": Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin, New York. De Gruyter. 1986, sobre os ciclos de Pierre D'Ailly, ver p 36. Jonathan Dove – autor de almanques de efemérides – em 1667 já havia feito uma afirmação parecida com a de Pomian quando definiu a astrologia como uma forma de *natural theologie*, ou seja, uma ciência que nos aproximaria da providência. DOVE, Jonathan. *Dove speculum anni á partu virginis MDCLXVII, or, an almanack for the year of our Lord God 1667*. Cambridge, 1667.

⁵⁵⁷ GRAFTON, 2000, p 72. SMOLLER, Ackerman, L. *History, Prophecy and the Stars*. Princenton. NJ. Princenton University Press. 1994. E também GRAFTON, Anthony. *Joseph Scaliger*, 2 vol. Oxford. Clarendon Press. 1983-93, especialmente p 351.

em um mundo de sábios como Claudio Ptolomeu e Hermes Trimegistus⁵⁵⁸. Muitos dos participantes do debate a respeito do dilúvio de 1524 aproveitaram as circunstâncias para atacar o modelo conjuncionista do cardeal D'Ailly. Pico della Mirandola, talvez seu mais jovem e feroz opositor, anos antes já havia colocado em cena toda a sua velha carga de leituras para apontar que, se a teoria do Grande Ano estava mesmo presente na filosofia clássica (*Timaeus*, 39d), aquela dos ciclos baseadas em conjunções era completamente ausente. A validade de sua tese, como lembrou Paola Zambelli, continua sendo corroborada até hoje: segundo a historiografia atual, a teoria das conjunções veio da Pérsia Sassânida, e chegou ao ocidente através dos escritos de Mashallah (740-815), Al-Kindi (801-873) e Abumasar (787-886), astrólogos dentre os quais Tomás de Aquino, ainda no século XII, encontrava interlocutores críticos⁵⁵⁹. Os profetas do dilúvio de 1524 poderiam não ter os seiscentos anos de Noé, mas é possível que contassem tempo muito parecido em erudição⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ Vide GRAFTON, Anthony. *Commerce with the Classics*. Ann Arbor. University of Michigan Press. 1997, principalmente capítulo 5.

⁵⁵⁹ ZAMBELLI, 1986, p 24-25. Também GRAFTON, 2000, p 73 e HÜBNER, *op cit*, p 29. Sobre a astrologia no mundo islâmico ver KENNEDY, E. S. *Ramification of the World-year concept in Islamic Astrology*. Congress of the History of Science. Paris, 1962, pp 23-42. Sobre as conjunções e seu impacto nos eventos da história humana em Mashallah, ver LORCH, R.P. *The Astrological History of Māshā'allāh*. In: *The British Journal for the History of Science*. Cambridge: Mass. Cambridge University Press. 6 (4), novembro de 2013, pp 438-439. Sobre a interface entre a escolástica e a filosofia natural arábico-ptolomaica, ver: LEMAY, Richard. *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut, American University of Beirut, 1982. Existem indícios que apontam para um claro contrabando de textos e conceitos matemáticos vindos do oriente nos trabalhos de astrólogos matemáticos (*genethliaci*) ocidentais. Em instigante ensaio, Jerzy Dobrzycki e Richard Kremer propuseram-se a refazer os cálculos das efemérides de Johannes Angelus, mestre de artes na Vienna do século XVI. Engel, como era igualmente conhecido, publicou suas *Ephemeris* entre 1510 e 1512. Seus almanaques imitavam “exatamente o formato impresso estabelecido para o gênero em 1747 pelas efemérides de Johannes Regiomontanus e continuadas por Johan Stöffler e Jacob Pflaum em seu *Almanach nova* de 1499”. No entanto, no *Almanach novum atque correctum* Angelus afirmava que seu trabalho era mais preciso do que os “almanaques comuns”, pois era computado a partir de “novas tábuas de equações planetárias”. Angelus dizia ter encontrado as novas tabelas em um manuscrito inacabado de Peurbach e, “com a ajuda do todo poderoso”, teria sido capaz de completá-las. As refazer os cálculos das efemérides, comparando-os com Stöffler e Pflaum, os autores sugerem que as correções realizadas por Angelus no sistema Ptolomaico a partir dos modelos alfonsinos (cujas tabelas foram publicadas em 1483) empregaram técnicas matemáticas (como os “moderadores harmônicos”) desenvolvidas pela escola persa de Maragha. Ver DOBRZYCKI, Jerzy; KREMER, Richard. *Peurbach and Maragha Astronomy? The Ephemeris of Johannes Angelus and their implications*. In: *Journal for the History of Astronomy*. Provided by NASA Astrophysics Data System. Xxvii, 1996.

⁵⁶⁰ Cf. SENECA, *Naturales Quaestiones*. De Aquis Terrestribus, Liber III-29,1. [29,1] “Quidam existimant terram quae concuti et dirupto solo noua fluminum capita detegere, quae amplius ut e pleno profundant. Berosos, qui Belum interpretatus est, ait ista cursu siderum fieri; adeo quidem affirmat, ut conflagrationi atque diluuiio tempus assignet: *arsura enim terrena contendit, quandoque omnia sidera, quae nunc diuersos agunt cursus, in Cancrum conuenerint, sic sub eodem posita uestigio, ut recta linea exire per orbem omnium possit; inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum conuenerit*. Illic solstitium, hic bruma conficitur: magnae potentiae signa,

A recepção do conjuncionismo desde cedo levantou polêmica no ocidente. Suas teses já haviam sido condenadas e proibidas em Paris e Oxford no ano de 1277, e continuavam sendo atacadas no século seguinte por Henrich von Langenstein, porta voz da Sorbonne, em seu *Contra astrologos coniuctionistas de eventibus futurorum*, datado de 1371⁵⁶¹. Publicada de forma póstuma em 1498, as *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Pico defendiam que “o poder dos planetas conjurados não é maior do que o dos planetas divididos”, concluindo categoricamente que “essas grandes conjunções são uma nova invenção que deriva do desentendimento de um locus em Ptolomeu”⁵⁶².

A questão que começava a surgir na esteira dos estudos humanistas era a de como justificar a presença, na obra ptolomaica, dos aforismas que tratavam das conjunções dos planetas superiores. Pico della Mirandola, apesar de já semear algumas dúvidas, não chegou ao ponto de questionar, nas suas *disputationes*, a autoria do *Centiloquium* (*Dip. III, 14*).⁵⁶³ No mesmo período em que aparece o comentário de Ibn al-Daya surgiu também a primeira versão latina das 100 pequenas teses atribuídas a Ptolomeu, feita por João de Sevilha em 1136, um par de anos antes da tradução do *Tetrabiblos* realizada por Platão de Tivoli. A divulgação do texto menor, que circulava em cerca de 150 manuscritos, intensificou-se entre os séculos XIII e XIV, depois das universidades rejeitarem a proibição da leitura e ensino da filosofia natural de Aristóteles⁵⁶⁴.

No entanto, é apenas com as sucessivas traduções do *Tetrabiblos* de Ptolomeu – que começam também a ser realizadas diretamente do texto grego – que os humanistas passam, pouco a pouco, a suspeitar dos aforismas do *Centiloquium*. George de Trebizonda, já na metade do século XV, iniciou o esforço filológico ao

quando in ipsa mutatione anni momenta sunt.” CLARKE, John (trans). *Physical Science in the Time of Nero: Being a translation of the Quaestiones Naturales of Seneca*. Macmillan and co., Limited. London. 1910. “forth from their full source in larger volume. Berosus, the translator of [the records of] Belus, affirms that the whole issue is brought about by the course of the planets. So positive is he on the point that he assigns a definite date both for the conflagration and the deluge. All that the earth inherits will, he assures us, be consigned to flame when the planets, which now move in different orbits, all assemble in Cancer, so arranged in one row that a straight line may pass through their spheres. When the same gathering takes place in Capricorn, then we are in danger of the deluge.” Grifos meus.

⁵⁶¹ HÜBNER, *op cit*, p 30.

⁵⁶² *apud* ZAMBELLI, 1986, p 25.

⁵⁶³ Agora sigo a introdução e o comentário à tradução do *Centiloquium* realizada por BEZZA, Giuseppe, *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo*, Nuovi Orizzonti, Milano, s/p, 1990/1992.

⁵⁶⁴ LEMAY, Richard. *The Teaching of Astronomy in Medieval Universities*, principally at Paris in the Fourteenth Century, *Manuscripta*. 1976. XX/3, pp. 197-217.

tentar recuperar o texto original do *Tetrabiblos*, também vertendo para o latim o *Almagesto*, compondo-lhe uma versão que renderia críticas de seu adversário, o cardeal Bessarion⁵⁶⁵. Versões latinas do *Tetrabiblos* e do *Centiloquium* foram publicados juntas em Veneza no ano de 1493. Um pouco antes, entre 1477 e 1491, Lorenzo Bonincontri, Giorgio Valla, Girolamo Cardano e, enfim, Franciscus Junctius já haviam tecido seus comentários à obra. Pouco menos de meio século mais tarde, em 1535, aparece uma edição dos textos ptolomaicos em grego, realizadas por Joaquim Camerarius e Philipp Melanchthon que, em 1553, publicaria uma versão latina do *Tetrabiblos*⁵⁶⁶. Alguns anos antes, as casas editoriais de Nuremberg resolveram reciclar a edição de João de Sevilha, publicando-a em 1548 sob o nome de *Epitome totius astrologiae*⁵⁶⁷.

Do outro lado do Reno – mas compartilhando o espírito da reforma astrológica levada a cabo pelo círculo de Melanchthon – Cardano não teria mais dúvidas a respeito do *Centiloquium*. Ao recuperar o texto grego, chamado de *Karpos*, e confrontar-lhe o estilo, a linguagem e a teoria com o *Tetrabiblos*, ele não demorou a declarar, em sua *Opera Omnia*, que aqueles célebres aforismas não haviam sido escritos por Ptolomeu, apontando Hermes Trimegistus como seu provável autor⁵⁶⁸. Tratavam-se de fato de dois escritos muito singulares. O tratado em quatro livros pareceu-lhe de difícil leitura, exigindo o estudo de conhecimentos muito específicos, o que levou Cardano a classificá-lo como *obscurissimus*⁵⁶⁹. Era de todo diferente da astrologia eclética, na qual Ptolomeu, Hermes e astrólogos árabes pareciam coexistir em uma espécie de harmonia sincrética, que não era incomumente defendida pelos sábios medievais⁵⁷⁰.

Algum tipo de uso do *corpus* Ptolomaico era visível mesmo nos autores ligados a *Ars Historica* renascentista. Jean Bodin de fato começa seu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* argumentando em favor da distinção entre *historia humana*, *historia naturalis* e *historia divina*. No entanto, mais adiante, no quinto capítulo, ele propõe que “pesquisemos (...) os fatos regidos pela natureza e não pelas

⁵⁶⁵ FARACOVI, 2014, 92.

⁵⁶⁶ HÜBNER, *op cit*, 20.

⁵⁶⁷ FARACOVI, 2014, 90

⁵⁶⁸ CARDANO, *Opera Omnia* vol. V: *Astronomica, Astrologica, Oneirocritica*, Lugduni 1663 apud BEZZA, 1992.

⁵⁶⁹ Sobre os usos da metodologia de Cardano na crítica do *Centiloquium*, para quem, seguindo Galeno, primeiro era necessário realizar perguntas filológicas e, só depois, lançar as devidas questões filosóficas, ver: GRAFTON. *Cardano's Cosmos*. 1999, p 137.

⁵⁷⁰ FARACOVI, *op cit*, pp 90-91.

instituições humanas, os fatos estáveis que nada pode modificar”. O autor do *Método* inicia, é verdade, “por estabelecer que nenhuma influência assim como dos lugares quanto dos corpos celestes implique em uma necessidade absoluta”⁵⁷¹. Como notou Grafton, de todo modo, Bodin “tratou o clima como um fator determinante no desenvolvimento de cada *genius* nacional”⁵⁷².

Enquanto os humanistas realizavam a crítica erudita da obra ptolomaica, seus textos, falsos ou não, continuavam a ser impressos, e ao lado deles seguiam um sem número de almanaques de conteúdo astrológico. Na França do século XVI, a popularidade das efemérides é atestada por um documento conservado na Biblioteca Nacional. Assinado por Oronce Finé, matemático, cartógrafo e astrólogo judiciário preso no contexto de 1524, tratava-se de um pequeno manual relativo ao *Usa & prática dos almanaques a que chamamos de Efemérides*. As tabelas de movimento dos astros mais apuradas, como aquelas produzidas no círculo de Peurbach e Müller, eram ainda publicadas em latim e abarrotadas de números, o que de certo dificultava o entendimento do público. Finé organizou assim um manual de leitura astronômico, indicando aos interessados não apenas o que deveriam encontrar em cada seção de uma efeméride, cotejando suas partes com os nomes latinos que lhes acompanhavam, mas também ensinando a utilizar e adaptar suas tabelas aos mais variados usos, que iam com naturalidade do agrícola ao medicinal. Dividido em 30 tópicos, aos quais preferiu chamar de cânones, em três deles o manual tocava diretamente a prática judiciária, oportunidade em que a florava o vocabulário conjuncionista⁵⁷³.

A crença no poder das conjunções, enumeradas com a precisão de dias entre as tabelas publicadas na Europa da época, não raro antecipavam expectativas, ou, quando quase inevitavelmente falhavam, contentavam-se a retroalimentar suas convicções celestes na interpretação de um evento passado à luz do conhecimento das revoluções astrais. Assim, a conquista de Jerusalem por Saladin em 1187 foi, anos

⁵⁷¹ “Cherchons au contraire des faits régis pas la nature et non par les institutions humaines, des faits stables que rien ne puisse modifier, si ce n’est une grande force ou une discipline prolongée; des faits que l’on ne saurait déranger sans les voir revenir d’eux-mêmes à leur nature primitive” (...) Mais je commence par établir qu’aucune influence aussi bien des lieux que des corps celestes n’implique une nécessité absolue (...) BODIN, Jean Agevin. *Méthode pour faciliter la connaissance de l’histoire*. P. Mesnard (trad). Paris. Martin le Jeune. 1572, respectivamente pp 313-314.

⁵⁷² GRAFTON, 2007, s/p, cap 1, próximo a nota 61.

⁵⁷³ FINÉ, Oronce. *Les canons & documents très amples touchant l’usage & pratique des communs almanachz que l’on nomme éphémérides*. Briefve & isagogique introduction sur la judiciaire astrologie... avec un traicté d’Alcabice... touchant les conjunctions des planètes en chascun des 12 signes et de leur prognostications... Impr. De R. Chadière. Paris. 1551. BNF. Département Réserve des livres rares, V-21376.

depois, interpretada a partir do encontro dos planetas em Libra, ocorrida em 16 de setembro de 1186. Em 1484, uma grande conjunção em Escorpião, ocorrida no dia 25 de novembro, foi depois relacionada por alguns astrólogos ao surto de sífilis na Europa e, por outros, ao nascimento de Lutero. Algumas décadas mais tarde, a união de três planetas exteriores em Câncer, no ano de 1503, seria cotejada com a morte do papa Alexandre VI⁵⁷⁴.

Após o episódio de 1524, a nova geração de astrólogos parece ter aprendido a ser mais cuidadosa. Em 1583, Saturno e Júpiter voltaram a se unir ainda uma vez em Peixes. Essa conjunção era agurdada com ansiedade, sendo conhecida pelo menos desde as primeiras tabelas de Johannes Müller (depois apelidado por Melanchthon de Regiomontanus) datadas de 1474 e ampliadas em escopo temporal e precisão pelas *Ephemerides sive almanach perpetuus* de 1498. Rumores a respeito de uma previsão de grandes calamidades para o ano de 1588, atribuída ao próprio Müller – um dos mais respeitados matemáticos da renascença – começaram rapidamente a se espalhar após a sua publicação em 1553. Regiomontanus teria escrevinhado tal prognóstico em alguns versos encontrados em uma folha de papel solta em seu escritório. Em 1564, Cyprien Leowitz, no *De coniunctionibus magnis*, endorsa a suposta profecia do célebre matemático, lançando expectativas para a segunda chegada do filho de Deus⁵⁷⁵.

Com esses elementos em mente, os sábios celestes utilizaram então um procedimento que não seria estranho, um século antes, ao cardeal D'Ailly. Miraram seus prognósticos não ao momento da conjunção em Peixes de 1583, mas cinco anos depois dela, quando seus efeitos, acreditavam eles, seriam efetivamente sentidos. Mais comedidos – com algum tempo para revisar cada prognóstico após a leitura atenta da Bula de Sisto V de 1586 – não arriscaram suas reputações falando em dilúvio, fosse particular ou universal, mas, tão somente e de maneira mais vaga, previram um acidente aquático. E nesse caso puderam observar a profecia realizar-se na destruição da Armada Invencível, no *annus mirabilis* de 1588⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ HÜBNER, *op cit*, pp 30-31.

⁵⁷⁵ LEOWITZ, Cyprien, *De coniunctionibus magnis insignioribus superiorum planetarum*, apud EAMON, William. *Astrology and Society*. In: DOOLEY, 2014, p 182. “Since (...) a new trigon, which is the fiery, is now imminent, undoubtedly new worlds will follow, which will be inaugurated by sudden and violent changes.” Leowitz chegou a dizer que a conjunção “sem dúvida anuncia a segunda vinda do filho de Deus.”

⁵⁷⁶ Ver EAMON, *op cit*, pp 180-181.

3.6 Le Roy e o Imperador: uma (des)ordem da natureza?

Enchentes e conjunções foram apenas dois fenômenos entre uma série de eventos naturais observados com certa mistura de temor e curiosidade pelos homens do século XVI. Philip Melanchthon demonstrava preocupação ao procurar sinais de cometas nos céus⁵⁷⁷. Martinho Lutero, que em geral não via a prática astrológica com bons olhos, acreditava que os eclipses eram “maus presságios, assim como os partos monstruosos”. O autor das *teses* de 1517 também pensava que esse tipo de evento estava se tornando cada vez mais comum, em um sinal provável da proximidade do fim dos tempos⁵⁷⁸. A reforma fazia bom uso dos evangelhos de Marcos (13:20) e Mateus (24:22), os quais asseveravam que Deus, administrador do tempo e mestre da natureza, poderia acelerar o término do mundo em nome do fim do sofrimento dos fiéis. E tal não era uma leitura que fosse de todo singular ao leste do Reno. Louis Le Roy (1510-1577), homem erudito dado a devaneios entre infolios pagãos, professor de grego no *Collège Royal*, tradutor de Platão, Isócrates, Xenofonte, Demóstenes e também da Política de Aristóteles, já na velhice encontrou tempo para publicar um longo tratado sobre a *Vicissitude ou Variedade das Coisas no Universo*. Datada de 1575, nesta obra seu projeto intelectual e as traduções dos clássicos para o francês ganhavam sentido: ainda sob seus ombros, Le Roy vertera os gigantes em língua moderna na esperança de que seu tempo pudesse ver o nascimento de pensadores e homens de letras tão grandes quanto os modelos vindos da antiguidade⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ Sobre o problema dos céus no pensamento de Melanchthon, ver METHUEN, Charlotte. *The Role of the Heavens in the Thought of Philip Melanchthon*. *Journal of The History of Ideas*. 57. 1996, pp 385-403. Entre os séculos XVI e XVII surge toda uma série de tratados de cometografia que buscavam catalogar registros de atividades de cometas, muitos dos quais produzidos no círculo luterano de Melanchthon. Entre 1532 e 1558, Joaquim Camerarius, com o endosso do mestre, publica textos nos quais defende a natureza portentosa dos cometas. Milich Jakob, entendendo que os corpos celestes são movidos por uma “certa ordem e lei da natureza” (*certa lege naturae atque ordine moventur*), também via neles sinais divinos. Caspar Peucer, por sua vez, acreditava que os prognósticos astrológicos eram meios legítimos de “se compreender a ordem natural estabelecida por Deus”. Sobre os tratados de cometografia, sigo as informações de: MOSLEY, Adam. *Past Portents Predict: Cometary historiae and catalogues in the sixteenth and seventeenth centuries*, In: TESSICINI, D; BONER, P.J. (org). *Celestial Novelties on the Eve of the Scientific Revolution 1540-1630*. Florencia. Leo Olschki. Museo Galileo. 2013, pp 2-32, para quem os “acadêmicos luteranos foram condicionados a entender os cometas tanto como sinais naturais quanto providenciais de um mundo divinamente ordenado” (p 6).

⁵⁷⁸ GRAFTON, Anthony. *Some uses of Eclipses (...)*. 2003, p 213.

⁵⁷⁹ Trata-se da opinião de uma obra que sigo parcialmente em minha leitura da cosmologia de Louis Le Roy: GUNDERSHEIMER, Werner L. *The Life and Works of Louis Le Roy*. Droz. 1966. Genebra, p 37. Gundersheimer, ao longo de seu estudo, pensa as reflexões de Louis de Roy como se estivessem integradas a uma “filosofia da história”. Não é uma opinião incomum entre estudiosos da astrologia renascentista como Eugenio Garin, para quem o saber celeste constituía-se em uma “filosofia da história baseada em uma concepção do universo caracterizada por um consistente naturalismo e um

Dividida em doze livros escritos em língua francesa, sua obra máxima declarava estudar as “mudanças alternativas do universo, tanto em sua parte superior quanto inferior” e, a partir daí, chegar ao problema das “insignes mutações do gênero humano”. Seguiu-se a elas, já no penúltimo capítulo, uma comparação entre séculos: daquele que lhe era contemporâneo com os “precedentes mais ilustres”; em suma, do século XVI com o mundo antigo⁵⁸⁰. Os países, as religiões, os costumes, os povos, todos pareciam em constante mutação. O percurso traçado por Le Roy o permitiria se perguntar, no décimo primeiro livro, em que o tempo presente era inferior, superior ou igual aos séculos exemplares⁵⁸¹. Nada mudava mais do que o homem, mas era essa uma corrente de vicissitudes que seguia alguma ordem?

O primeiro livro declarava a premissa fundamental da obra. “Da vicissitude ou variedade observada dos movimentos dos céus e das esferas celestes”, dependiam, segundo Le Roy, todas as “mudanças advindas neste mundo inferior”. O *topos* da influência celeste não era assumido sem fazer concessões ao modelo agostiniano, o qual o obrigava a reconhecer “muito humildemente a providência divina” como “fator e governador dessa grande obra de excelência e beleza, admirável em variedade, singularidade e perenidade”⁵⁸².

Poucos anos antes, em 1571, Girolamo Cardano – um dos mais eminentes doutores a praticar e ensinar a astrologia em solo católico – fora condenado pela inquisição⁵⁸³. A aliança do autor das *Vicissitudes* com a *via media* encontrada anos

rígido determinismo”. GARIN, Eugenio. *Astrology in the Renaissance. The Zodiac of Life*. Routledge & Kegan Paul. London-Boston, 1983, p 16. Nesta tese, ao falar na astrologia medieval e renascentista, prefiro a distinção esboçada por Pomian (1986) entre duas *teologias da história*, uma teocêntrica e outra naturalista, guardando a filosofia da história para o momento em que Voltaire e seus interlocutores alemães começam a relacionar as noções de movimento (e mudança) à ação sublunar humana.

⁵⁸⁰ “Doncques en toute l’oeuvre sont representez les changemens alternatifs de l’univers, tât em as partie superieure qu’inferieure” (...) “recontres les insignes mutations du genre humain: & comparaison de ce siecle aux precedes plus illustres, pour sçavoir en quoy il leur est inferieur, ou superieur, ou egal.” Sommaire de l’ouvre. LE ROY, Louis. *De la Vicissitude ou variete des choses en l’univers, et concurrence des armes et des lettres par les premieres et plus illustres nations du monde, depuis le temps où à commencé la civilité, & memoire humaine jusques à present*. Paris. Pierre l’Huillier. 1575. Doravante citada apenas como *Viciss*.

⁵⁸¹ Keith Thomas, em trabalho muito citado, não deixou de comentar que durante a renascença italiana “doutrinas astrológicas a respeito das recorrências de conjunções planetares e sua influência no curso dos assuntos humanos ajudaram a formar o conceito de período histórico”. Ver THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. Oxford University Press. Oxford. 1971, p 386.

⁵⁸² “La vicissitude & variete obseruee és mouuemens du ciel & des spheres celestes dont dependente les changemens aduenans em ce monde inferieur (...)” “(...) ie recognois treshumblement la prouidence diuine estre par dessus, croyant certainement que Dieu tout puissant facteur & gouverneur de ce grand ourrage excellét en baeté, admirable en varieté, singulier enduree (...)”. *Viciss* I.1

⁵⁸³ Ver GRAFTON, 1999, 4-5.

antes pela escolástica garantia-lhe certamente proteção, combinada com o cauteloso expediente de citar os pensadores pagãos, mouros e mesmo os astrólogos contemporâneos sem encampar nominalmente suas teses⁵⁸⁴. Na prática, entretanto, o que o leitor assiste ao longo do primeiro e também do último capítulo da obra é a uma grande revisão eclética da tradição astrológica, de onde deriva a assimilação cosmológica que guia os rumos de sua análise histórica. A causa das modificações sublunares, diria Le Roy, é dupla: uma advem do “primeiro motor imóvel, a outra do motor móvel, através da virtude e da influência do primeiro”, que expressa os desígnios “da providência divina, dominante”, restauradora e renovadora de todos os corpos sensíveis por meio da apropriação cristã do cânone aristotélico da geração e da corrupção⁵⁸⁵.

Tanto “astrólogos quanto médicos afirmam que da parte superior do universo descendem certas virtudes acompanhadas de luz e calor”, características que “alguns chamam de espírito do universo, outros de natureza”. Mas esse espírito transcende a ordem da natureza, integrando-se no íntimo de todas as características humanas, influenciando nos “costumes (*moeurs*) das pessoas, propriedades das nações, vícios e virtudes, saúdes e doenças” e mesmo nas “prosperidades e a adversidades”. Não se trata, entretanto, de uma “lei fatal”: podemos diminuir ou aumentar a ação da natureza através da prudência, da alimentação, dos costumes e das instituições humanas⁵⁸⁶.

Le Roy compreende a dinâmica das vicissitudes a partir da influência dos dois motores, embora ressalte que as mudanças eram também “temperadas” pelo repertório clássico dos contrários e desiguais, lido através de Heráclito, Homero e, é claro,

⁵⁸⁴ Le Roy sabia, por exemplo, como também soubera Pico della Mirandola, que o conjuncionismo astrológico (tal como praticado no século anterior por Pierre D’ailly) vinha através dos filósofos naturais mouros. “Si ont les Arabes diusé ce longue espace de temps par les grandes conionctions des Planetes, signamment des trois Superieures, Saturne, Iupiter, & Mars: que ils maintiennet auoir meilleur pouuoir sur les alteratios principales de ce mode inferieur (...)” *Viciss.* I. 3.

⁵⁸⁵ “La cause mouuante est double, l’vne du premier moteur immobile, l’autre du moteur mobile, par la vertu & influence duquel (la diuine prouidence, dominant, les choses caduques au mode sensible sont incessamment restaures & renouuelles, moyennant la generation (...)” *Viciss.* I.4.

⁵⁸⁶ “Docques les Astrologiens & Physiciens afferment de la partie superieure de l’vnivers descendre certaine vertu accompagnée de lumiere & chaleur qu’aucuns d’eux appellent l’esprit de l’vnivers, les autres nature (...) Là estre le premier mouuement dont dependent les autres inferieurs, & toute essence. De là proceder diuerses temperatures des corps, inclinations d’entendemens, moeurs des personnes, proprieté des nations, vices & vertus, santé & maladies, force & foiblesse, briueté & longuer de vie, mortalité: richesse & pauvreté, prosperitez & aduersitez. (...) Non pas que tels effects aduiennent necessairement & inuiolablement par vne loy fatale: ains qu’ils peuuent estre euitez par sagesse, ou destournez par prieres diuines, ou augmentez & diminuez par prudence, ou moderez par nourriture, coustume, institution.” *Viciss.* I, 2

Empédocles⁵⁸⁷. Para a filosofia natural desenvolvida sob os escombros dos antigos, as efemérides solares produziam divisões anuais quadripartidas as quais abarcam dois solstícios, um de inverno, outro de verão, e dois equinócios, um durante a primavera e outro no outono. Assim são lidas as alternâncias entre o calor e frio, geração e corrupção. Tanto o movimento quanto a luz e a influência eram os agentes da ação celeste. Agentes que operacionalizavam o comportamento astral por meio da produção de quatro qualidades principais, a saber, o calor, o frio, a secura e a humidade. Combinadas entre si, elas originariam os quatro elementos fundamentais: o fogo, a água, o ar e a terra.

Entre os “contrários e dissimilares”, Louis le Roy imaginava uma espécie de dialética celeste: “entendida pela discórdia”, essa “variedade das coisas que se unem” devem tender a “superar a contrariedade”. É o que se passa quando Marte e Venus, Jupiter e Saturno equilibram suas características naturais. E assim ocorre com o mundo inferior, composto pelos elementos, com os humores humanos – suas paixões e ações – ainda com a política e com a economia⁵⁸⁸. Dessa forma, como explica o humanista, “hoje se opõe os escoceses aos ingleses, os ingleses aos franceses e os franceses aos italianos” dentre muitos outros povos citados e comparados em específico ao longo dos capítulos restantes. Sobra uma linha para comentar a influência dos contrários ao sul do equador americano, “ao Brasil dos selvagens”, rudes habitantes que se põe a “comer uns aos outros quando são pegos em guerra”⁵⁸⁹.

O século XVI, era de ansiedades e guerras de religião, fez católicos e protestantes tremerem diante das incertezas da morte, da deterioração das relações sociais e da crise da cosmologia medieval. Essa apreensão é expressa diretamente nas páginas finais do décimo livro, no qual o professor do *Collège Royal* levanta o

⁵⁸⁷ “(...) l’univers n’est seulement conferué par la vicissitude des cieux & des elemens, mais aussi tempere par contraires (...)”. *Viciss*, I. 6.

⁵⁸⁸ “Entendant par discordie, la varieté des choses qui s’assemblent & par concorde l’vnion d’icelles: Mais l’vnion en celle assemblee doit surmonter la contrarieté. Autrement se resouldroit la chose, les principes se separans. Ainsi nous noions au ciel, mouuemens contraires conseruer l’vniuers: Venus colloquee au mylieu prez Mars, afin de dompter son impetuosité qui est de sa nature corruptif: & Iuppiter prez Saturne, pour corriger as malice. Le monde inferieur, composé d’Elemens contraires, se maintenir par la proportion qu’ils ont ensemble, les natures faittes d’eux se conserner par la temperature de qualitez diferentes. Se trouuent au corps de l’vniuers, terre, eua, air, feu, soleil, lune, & autres astres: Il y a matiere, forme, priuation, simplicité, mixtion, substance, quantité, qualité, action, passion. Em l’humain sang, flegme, cholere, melancholie, chair, os, nerfs, veines, arteres (...) En l’economique Mari femme enfans, seigneur, serf, maistre & feruiteur. Au politique iustice, fortitude, prudence, temperance, religion, militie, iudicature, finance, conseil, magistrats & priuez (...) L’art imitant nature em la peinture, du noir, blanc, iaune, rouge (...)”. *Viciss*, 1.5-6.

⁵⁸⁹ “Ainsi sont aujord’huy opposez les Escossois aux Anglois, les Anglois aux François les François aux Italiens (...) Et au Bresil les Sauluages, iusques à s’entremanger quando sont prins em guerre”. *Viciss*, I. 6.

problema das vicissitudes negativas de seu século. “Por muito tempo não se viu tanta malícia no mundo, tanta impiedade e felonía (...)” a “devoção foi extinta, simplicidade e inocência são zombadas, e só nos resta sombras da justiça”⁵⁹⁰. Como artifício para entender o que toma como modificações radicais na ordem do universo, Le Roy vai buscar em Platão a velha teoria do Grande Ano, esse momento em que “os sete planetas e as outras estrelas fixas retornam a seus postos primitivos, representando a mesma natureza que eles possuíam no começo dos tempos”⁵⁹¹.

Como do outro lado do Reno fez Martinho Lutero, Louis Le Roy parecia se perguntar se o fim estava próximo. Mas sua impune erudição, ao contrário do que aconteceu com o austero reformador, permitia-lhe uma interface entre a escatologia cristã e os mitos platônicos. Quando a revolução do Grande Ano chegar ao fim de um ciclo, dizia o autor das *Vicissitudes*, “aparecerão diversos signos na terra e no céu”. E não “parecia a muitos que uma grande mutação” estava para ocorrer, considerando os sinais que teimavam em aparecer “nos céus, nos astros, nos elementos e em toda a natureza”? Nunca foram vistos tantos eclipses. Nunca foram observados tantos cometas. Nunca se teve tantas notícias de inundações fluviais e marítimas, terremotos violentos e nascimentos de criaturas monstruosas. Também não havia registros “na memória humana de tantas mutações frequentes sobrevindas nos países, nas pessoas, nos costumes (*moeurs*), nas leis, na política e na religião”.

Ao fazer o percurso ptolomaico que pretendia unir em reflexão a ordem do tempo à ordem da natureza, Le Roy não se furtava a traçar relações diretas entre a filosofia moral e a filosofia natural: o sol e a lua, segundo ele, não estavam mais na mesma posição que ocupavam na época do sábio de Alexandria. Leitor de Hiparco e conhecedor da precessão dos equinócios, ele não parecia outrossim disposto a abandonar a astrologia horoscópica, como a seguir fariam Scaliger e Kepler. Pelo contrário, as mudanças na disposição dos signos eram vistas como um alerta a respeito de grandes transformações mundanas. Chegamos a perceber uma curiosa leitura das teorias heliocêntricas que começavam a animar os espíritos de sua época:

⁵⁹⁰ “Cari l n’y eut pieça plus de malice au monde, plus d’impieté, & de defloyauté. Deuotion est esteinte, simplicité & innocence mocquees, ne reste que l’ombre de Iustice.” *Viciss.* X. 102

⁵⁹¹ “Le grand an quand les sept planetes & autres estoilles fixes retournent à leurs premiers sieges representes la mesme nature qui estoit au commencement: estans les vies de toute choses & temps prefix de leur duree terminez par nombres moindres ou plus grands selon la disposition de la matiere dont elles sont faittes (...) sentant chacune sa corruption cause d’autre generation, Tellement qu’il semble à Platon que l’vniuers se nourisse par sa consommations & vieillesse, surrogeant touiurs nouuelles creatures aux vielles, & mettant au lieu des peries autress semblables: sans que les especes en defaillent qui demourent par ce moyen comme immortelles”. *Viciss.* I. 2.

“a terra retornou”, diziam alguns, “a sua situação primeira, não estando inteiramente como ela estaria depois, no centro do universo”⁵⁹².

Pela tradição aristotélica, como vimos, a natureza era sempre uma causa de ordem. Posta em franco movimento, *ciclos naturais acelerados*, o que sobraria para os homens, uma vez que neles a “vicissitude é maior do que em qualquer outra coisa”, estando seus corpos mortais submetidos a uma constante variação nos “costumes, nas opiniões, nos apetites, nos prazeres, nas dores”, mas, igualmente, nos “medos e nas esperanças”⁵⁹³. Com a imprensa e os sistemas de comunicação dinamizando a forma de transmissão de saberes e informações, registros de atividades celestes e catástrofes naturais tornavam-se disponíveis em maior quantidade e rapidez. Se não era ainda o momento da consciência da aceleração do tempo, já presente nos homens do século XVIII e XIX, teríamos a percepção de um desregramento da ordem da natureza? Quase ao final de sua obra, no penúltimo parágrafo do livro onze, Louis Le Roy arrisca um prognóstico. De maneira análoga ao encerramento da *República* de Cícero, o humanista cria uma série de imagens apocalípticas, calculadas, como comentou Gundersheimer, para “causar arrepios na espinha dos leitores”⁵⁹⁴:

Eu prevejo guerras por toda a parte, brotando no interior e no estrangeiro, facções e heresias levantando-se para profanar todo o humano e o divino que possam encontrar, fomes e pestes ameaçando os mortais: a *ordem da natureza, a regra dos movimentos celestes e a harmonia dos elementos rompendo-se* enquanto, por um lado, enchentes ocorrem e, por outro, temos calor excessivo e terremotos violentos. Prevejo também o

⁵⁹² “Mais que toutes viennent à finir leurs cours dedans la reuolutions du grand an. Et que quand l'vne vient à finir, l'autre est preste à commencer, il se face plusieurs signes estranges en la terre & au ciel. Parquoy il semble a plusieurs quelque mutation grande approcher, considerans les signes apparus puis quelque temps au ciel, és astres, és elements, & en toute nature. Oncques le Soleil & la Lune, n'eclipserent plus apparemment. Oncques ne furent veues tant de Cometes & autres impressios en l'air. Oncques la mer & les riuieres ne desborderent si violemment. Oncques ne furent ouys tels tremblement de terre. Oncques ne nasquirent tant de monstres & si hideux. (...) Aussi n'a l'on veu de memoire humaine tant de mutations & si frequentes aduenues és païs, gens, meurs, loix, polices, religions. Le cours du Soleil n'est plus tel qu'il estoit anciennement, ny les pointcs mesmes des Solstices & Equinoces, ains depuis quatorze cens ans que vesquit Ptolomee trasdiligent obseruateur des affaires de l'univers, il est plus prochain qu'il n'estoit lors de la terre enuiron douze degrez. (...) D'auantage l'on dict que toutes les parties du Zodiaque & les signes entiers ont change leurs lieux, & que la terre est remuee de sa premiere situation, n'estant entierement comme elle estoit parauant, le centre de l'univers. (...) Aucuns aussy (comme Hipparque Astrologie fort estimé entre les Grecs) ont mis en auant que les mouuements celestes n'ont quelquefois à l'opposite, & que les cours des astres changeront, deuenant l'Orient Occident, & le Midy Septentrion. Cependant la continuation de la vicissitude que voions cy bas consiste en la cause mouuante, & en la matiere premiere.” *Viciss.* I. 4.

⁵⁹³ “Or est la varieté & vicissitude plus grande en l'homme qu'en nulle autre chose. (...) que par l'ame, changeant de meurs, coustumes, opinions, appetis, plaisirs, douleurs, craintes, esperances.” *Idem.* I. 10.

⁵⁹⁴ GUNDERSHEIMER, *op cit*, p 116.

universo se aproximando do fim por uma ou outra forma de desregramento, trazendo consigo a confusão de todas as coisas e levando-as de volta ao seu estado anterior de caos.⁵⁹⁵

Não estava na pauta da *Vicissitude* se transformar em um tratado escatológico. No parágrafo seguinte, seu autor lembra que, a despeito de tudo que os físicos da época diziam quanto às causas e leis fatais do mundo, “todos os eventos dependem principalmente da providência divina, que está acima de toda a natureza”, e que apenas ela sozinha sabe o tempo em que tudo isso pode ocorrer. “As pessoas de boa vontade não deveriam se assustar”, conclui, “mas tomar coragem, trabalhando com cuidado nas vocações a que foram chamadas”⁵⁹⁶. Na verdade, Louis Le Roy fora tudo, menos um pessimista. O suposto Toynbee ou Spengler de seu tempo – como qualificou uma notória estudiosa do hermetismo renascentista – também faria, no décimo livro de sua obra máxima, um balanço fortemente favorável ao século em que viveu comparando-o com outras eras ilustres⁵⁹⁷. O voraz leitor dos antigos e hábil feitor de paralelos era em igual medida um defensor dos modernos. Uma das primeiras a falar em progressos, a erudição de Le Roy “encontra sua justificação última na própria asserção de que amanhã ela pode ser superada”⁵⁹⁸. O progresso sobre o qual escrevia – o movimento que tendia a exonerar a agência humana – dependia ainda dos *ciclos* de uma natureza que não havia “exaurido sua força”, e a qual permitia aos homens “dar à luz a inovações genuínas”⁵⁹⁹. É claro que isso não o

⁵⁹⁵ “Ie preuoy guerres de toute pars sourdre intestines & foraines: factiós & heresies s’efmouuoir qui prophaneront tout ce que trouueron de diun & humain, famines & pestes menasser les mortels: l’ordre de nature, reiglement des mouuemés celestes, & conuenance des elements se rompant d’vn costé aduenir deluges, de l’autre ardeurs excessius, & tremblemens tref-violents. Et l’vunivers approchat de la fin par l’vn ou l’autre desreiglement, emportant avec foy la confusion de toutes choses, & les reduisant à leur ancient chaos.” *Viciss.* XI. 114. Grifos meus.

⁵⁹⁶ “Parainsi combien que ces choses procedente, à l’aduis des Phisiciens, selon la loy fatale du monde, & ayent leurs causes naturelles: Toutefois les euenemens d’icelles dependente principalement de la prouidence diuine qui est par dessus toute nature, & sçait seulle les temps prefix ésquels douient eschoir. Parquoy ne s’em douient esbahir les gens de bonne volonté: ains plustot prendre courage, trauaillant soigneusement chacun em la vaction où il est appellé (...)” *Viciss.* XI, 114

⁵⁹⁷ O paralelo com Toynbee e Spencer foi feito na década de 60, em uma resenha da obra de Gundersheimer, por YATES, Frances A. *The Life and Works of Louis Le Roy*. By Werner L. Gundersheimer. Librairie Droz. Geneva. New York Review of Books. August 24, 1967.

⁵⁹⁸ GUNDERSHEIMER, *op cit*, p 121. François Hartog viu na *Vicissitude* um ponto de vista que reflete mudanças na relação com o tempo, o qual deixaria de ser visto como fundamental ou uniformemente decadente. “Há progressos”, escreveu Hartog, “ou, mais exatamente, há progresso” no tempo. Progressos que formam uma espécie de senóide, que não é “nem naturalmente contínua, nem indefinida, nem uniforme” embora o gráfico da decadência também não o fosse. HARTOG, *Anciens, Modernes, Sauvages*, 2005, p 36-37.

⁵⁹⁹ Anthony Grafton, por sua vez, disse que Louis le Roy “argumentou, tão cedo quanto em 1542, que a natureza não havia exaurido sua força e que o homem poderia ainda produzir inovações genuínas”. GRAFTON, *What was history?* 2007, cap 3, s/p, próximo a nota 75.

impediu – ainda que sobre uma tela bem diversa – de pintar as partes finais de sua cosmologia nas mesmas cores do chamado moral com que Cícero encerrou o *Sonho de Cipião*.

Ainda no século XVI as primeiras escolas foram criadas no Brasil, tendo membros da Companhia de Jesus entre seus primeiros professores. Quinze dias depois de aportarem ao lado de Tomé de Souza, em 1549, membros da ordem fundaram a “Escola de ler e Escrever”. Em 1556 criaram o colégio de Todos os Santos, para um ano depois construírem outro no Rio de Janeiro e, em 1558, mais um em Olinda ⁶⁰⁰. Nos seus cursos de artes os padres ensinavam matemática, física, lógica, ética e metafísica e, entre 1575 e 1578, enquanto Le Roy escrevia seu tratado sobre a *Vicissitude*, o Colégio da Bahia começa a conferir os primeiros graus de Bacharel e de Mestre em Artes⁶⁰¹. Apesar dos saberes celestes não figurarem em seus currículos, alguns professores eram versados nessas artes e permaneceram cultivando-as em terras tropicais ⁶⁰².

Parece ter sido o caso, décadas mais tarde, de Paulo da Costa, professor de Padre Antônio Vieira (1608-1697)⁶⁰³. Vieira estudou filosofia natural no Colégio da Bahia entre os anos de 1628 e 1631 e, segundo suas próprias palavras, foi um aluno bastante aplicado, tendo preparado de punho uma súpula filosófica⁶⁰⁴. Além de Imperador da língua portuguesa, no célebre dizer de Fernando Pessoa, o padre fora também tradutor e diplomata da voz divina. Mas ela não vinha lhe fazer menção de uma sarça ardente. Em 1695, um cometa foi avistado na Cidade do Salvador. Vieira, no incançável papel de pregador, apressa-se para redigir um longo juízo sobre o fenômeno que, atento a leitura dos antigos e dos pais da Igreja, considerava como um portentoso maléfico. Não queria, no entanto, reivindicar o estatuto de uma análise astronômica, desinteressado que estava em definir a natureza material do cometa, medir-lhe as distâncias, tomar-lhe os tamanhos e precisar seus formatos. Fez também

⁶⁰⁰ LEITE, Serafim. *As Primeiras Escolas do Brasil*. In: Páginas de História do Brasil, col “Brasiliana”, vol 95. Companhia Editora Nacional, 1937, p 39.

⁶⁰¹ _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro. Livraria Civilização Brasileira. 1938, p 75.

⁶⁰² MORAES, Abrahão. *A Astronomia no Brasil*. Usp. 1984, p 17.

⁶⁰³ Sobre Padre Antônio Vieira em particular (pp 140-141), assim como a respeito da teoria da influência celeste portuguesa em geral, sigo CAROLINO, Luís Miguel. *Ciência, Astrologia e Sociedade: a Teoria da Influência Celeste em Portugal (1593-1755)*. Fundação Calouste Gulbekian. Porto. 2003.

⁶⁰⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VII, *op cit*, p 222. RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assitência de Portugal*. Porto. Apostolado da Imprensa, 1931-1950. Tomo III, vol I, p 134-135.

uma ressalva aos juízos astrológicos, criticando, na esteira das sucessivas condenações papais, o caminho judiciário, essa inútil e vã parte da nobre arte, que “costuma entreter os discursos e enganar as esperanças”, grave crime contra a providência e, mais importante, um claro “desprezo pelos seus avisos tão manifestos”⁶⁰⁵. Sim, um aviso: Deus, a ecoar Agostinho, “author & governador do Universo”, envia-nos sobre as asas de um anjo essa “portentosa figura”. Motivo pelo qual “ao juízo do cometa interpretado” Vieira daria o “Segundo nome de *voz de Deos*”⁶⁰⁶.

Muitos em seu tempo já lhe pareciam incrédulos. Entre alguns se notava a ousadia de observar os cometas meramente através de “causas naturaes”, sem neles reconhecer “outro mysterio, ou documento mais alto”⁶⁰⁷. De fato, alguns anos antes, entre março de 1680 e fevereiro de 1681, a passagem de um cometa inspirou um combatido representante da República das Letras a redigir alguns *Pensées Diverses*. Em 1682, Pierre Bayle, utilizando registros telescópicos como oportunidades editoriais, promovia, em páginas impressas, a querela dos cétricos contra os supersticiosos. Criticava os astrólogos, chamava à palavra os católicos, associando-os ao paganismo em seus diálogos e, de lá, à ignorância ancestral⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵“Não se chama este juízo Astronomico, porque não he nosso intento examinar, ou diffinir a natureza, a materia, o nascimento, o lugar, as distancias, os aspectos, os movimentos, nem algumas das outras circunstâncias, em que curiosamente se emprêgaõ as observações da Astronomia (...) Tambem se não chama Astrologico este juízo, porque reputando nõs com os mais Sabios, & prudentes professores da mesma Arte, quam inutil, instructosa, & vã seja aquella parte da Astrologia, que com o nome de Judiciaria costuma entreter os discursos, & enganar as esperanças, ou fantasias dos homens; naõ só seria crime cõtra a Providencia Altissima mas desprezo pelos seus avisos tão manifestos (...)” VIEIRA, Antonio. *Voz de Deos ao mundo, a Portugal, & á Bahia: Juizo do cometa que nella foi visto em 27 de Outubro de 1695 & continua até hoje 9 do Novembro do mesmo anno*. In: Sermoens e Varios Discursos. (...) da Companhia de Jesu, Prêgador de Sua Magestade. Tomo XIV. Obra posthuma, dedicada a purissima Conceyçam da Virgem Maria Nossa Senhora. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes. 1710, p 225-226, doravante citada como *Voz de Deos*.

⁶⁰⁶ *Voz de Deos*, 226.

⁶⁰⁷ A tradição representada pelos tratados de cometologia da primeira modernidade apresentava os registros de avistamentos de cometas como documentos ou evidências relacionadas a eventos sublunares, unindo, como também farão outras formas de cronologia, os métodos da filologia às observações astronômicas. Com frequência os avistamentos eram organizadas em uma sequência de datas e associados a algum desastre ou fato trágico: morte de reis, pestes, fomes, guerras, etc. As dificuldades políticas do século XVI asseguravam que a aparição de um cometa pudesse logo ser associada a algum fato negativo. Por sua vez, a concepção aristotélica de que os cometas seriam exalações terrestres na atmosfera facilitava seu uso médico, climático e político. Como escreveu Adam Mosley, “os catálogos de cometas dos séculos XVI e XVII testemunham até que ponto a *historia*, como uma forma de investigação, atravessava a fronteira moderna entre os reinos natural e social.” MOSLEY, 2013, p 18.

⁶⁰⁸ BAYLE, Pierre. *Pensées Diverses à l'occasion d'un comète*. In: Oeuvres Diverses. Tome III, parte I. La Haye. Compagnie des libraires, 1737. John Robertson chegou a ver nesse texto de Bayle a origem das discussões que levariam ao desenvolvimento do iluminismo em Nápoles e na Escócia, a partir da asserção de que uma sociedade construída por ateus era não apenas concebível como também possível. ROBERTSON, John, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680–1740*. Cambridge. Cambridge University Press. 2005, principalmente p 130, apud POCOCK, J. G. A. *Historiography and*

“Nos dias que precederão o Juízo final”, e nesse tom dirige Vieira a palavra aos céticos, “haverá alguns homens tão incrédulos, que zombem dos sinais”. Mas os efeitos desses presságios castigarão toda obstinação “por não quererem dar crédito aos avisos do ceo”⁶⁰⁹. Na leitura que deveria fazer eco a *via media*, os cometas são efeitos de uma causa secundária, criados *ex nihilo* pela vontade da Primeira Causa como vozes da Providência. Igual a muitos de seu tempo, o jesuíta estava convencido de que esses fenômenos celestes eram cada vez mais frequentes, “porque em nenhuma historia sagrada, ou profana se faz memoria, ou menção, de que fosse visto Cometa”, excetuando-se o “primeiro anno da Olympiada setenta & sete”, quando os gregos avistaram, hoje sabemos, o cometa Halley por volta de 466 AC⁶¹⁰.

Então por que os antigos não registravam esses eventos? Caso aceitemos seguir a leitura, como o faz o sacerdote, de textos atribuídos a Berossus, deveríamos acreditar que os antigos conheciam bem a astrologia, essa ciência que receberam “os Chaldeos de Adam” e o patriarca pessoalmente de Deus. Seria negligência ou “desatenção dos históricos”? Falta de ouvidos à palavra divina? Ora, responderia Vieira, não os anotavam porque “em todas aquelas idades não houve Cometas”, tendo o Senhor reservado “este modo de linguagem para falar por ella ao mundo nos tempos posteriores destinados a sua Providencia”. Mas tão logo cessaram os profetas, após a vinda do Cristo, e a “mesma Chronologia dos tempos” vem confirmar toda conjectura pontuada pela aparição das célebres estrelas novas⁶¹¹.

As estrelas novas vieram ao mundo oferecer alertas e instigar conselhos. Mundo que poderia ser pensado como natural “ou como mundo político”. Enquanto presságios da natureza, os cometas anunciam pestes, fomes, secas, enchentes, erupções de fogo e tremores de terra. Os avisos do segundo tipo, que parecem lhe interessar mais, diziam respeito aos governos e a sua ruína política, dividindo-se em relação a três questões sublunares: a guerra, a mudança de impérios e a morte de príncipes. Através da leitura dos historiadores antigos e da era cristã, Padre Antonio

Enlightenment: a view of their History. In: *Modern Intellectual History*, 5,1. Cambridge University Press, 2008, p 84.

⁶⁰⁹ *Voz de Deos*, 226-227.

⁶¹⁰ (...) porque em nenhuma historia sagrada, ou profana se faz memoria, ou menção, de que fosse visto Cometa, senão no primeiro anno da Olympiada setenta & sete, que responde aos anos quatrocentos & oitenta antes do nascimento de Christo. E daqui se póde formar hum novo, & não vulgar argumento, de que se prova que os Cometas, como dizia, são língua, ou voz de Deos, o qual desde aquelle tempo começou a falar, & avisar aos homens por meyo destes sinais do Ceo, costumando de antes fallar-lhes por outros modos, como diz S. Paulo, muytos, & diversos (...). *Voz de Deos*. 227.

⁶¹¹ *Voz de Deos*, 228-229.

Vieira relaciona – em um esboço cronológico que lembra os esforços conjuncionistas de Pierre D’Ailly – a observação dos cometas à eclosão de conflitos. Sua narrativa começa quatro séculos antes da vinda do Salvador, quando um corpo celeste incandescente anunciaria a guerra de Xerxes contra a Grécia. Mais tarde, as batalhas de Estilício entre os Getas também seriam anunciadas por um fenômeno similar, assim como a luta de Carlos Martel frente aos sarracenos e de Lotário a seus irmãos⁶¹².

O segundo tipo de presságio relativo ao mundo político dizia respeito às mudanças de impérios. “Não há cousa mais vulgar na opinião commua”, acreditava o padre, “nem mais celebre nas Escrituras” – mesmo que fosse essa uma posição ousada e francamente contrária, como vimos no início deste capítulo, ao que pensava Agostinho. Alexandre vencendo Dario, Otávio derrotando Antônio, a Pérsia conquistada pela Arábia, sagração de Carlos Magno levando o império à Germânia, também a tomada de Constantinopla pelos Latinos em 1204: todas as grandes mudanças políticas teriam sido acompanhadas com precisão pelo avistamento de cometas⁶¹³. Vieira encontra espaço para citar as tabelas conjuncionistas de Andrea Argoli, célebres entre os lusitanos, com quem “todos os Mathematicos antigos concordarão”, referindo-se ao encontro dos dois gigantes no ano de 1683. “Assim refere Argolo nas suas Efemerides”, fez dizer o jesuíta, “tendo conjunção superior de Saturno e Júpiter no triângulo de fogo” grandes modificações em questões gerais e nas propriedades ocorreriam facilmente⁶¹⁴. Seguindo de muito perto as palavras de João Damasceno, sacerdote sírio dado a divagações celestes, Vieira lembra a última categoria de avisos que seriam trazidos na cauda das estrelas: *Chrysorrhoeas*, o Boca de Ouro, “distintamente affirma que os Cometas são instituidos por Deos para significar a morte dos Reys”. Unindo, como bom jesuíta, o estudo dos doutores da

⁶¹² *Voz de Deos*, 232-235.

⁶¹³ *Voz de Deos*, 336.

⁶¹⁴ “E se as Estrellas tem sobre ele algum poder, ou significação, todos os Mathematicos antigos concordarão de Saturno & Jupiter, que soy no anno de oytenta & três deste século, haverá grande mudança de domínios. Assim refere Argolo nas suas Efemerides, sendo muyto para notar, que não faz outra notação em todas ellas: as palavras com que o diz são as seguintes, fol. 363 *Cur celeretur conjunctio superiorum Saturni, & Jovis in trigonoigneo, antiquorum consensus mutationes magna contingente & generales constitutiones, ac de facili dominiorum mutationes.*” *Voz de Deos*, 336. Para o texto citado, ver: ARGOLO, Andrea Auctore. *Exactissimae Caelestium Motuum Ephemerides Ad Longitudinem Almae Urbis, Et Tychonis Brahe Hypotheses, AC Deductas Caelo Accurat Observationes AB Anno 1641. Ad Annum 1700 (...) Praeter Stellarum Fixarum Catalogum, Extat Tabula Ort.* Encontrei citação das efemérides de Argolo também em outro autor português do século XVII: TEIXEIRA, Antonio. *Epitome das noticias Astrologicas para a Medicina*. Lisboa. Officina de Ioam da Costa. 1670, p 340.

Igreja com observações astronômicas, é a vez de comemorar “Keplero na sua Philologia”. Kepler havia comentado o medo que Carlos V sentiu ao avistar a estrela nova de 1586. O imperador, no entanto, viveu mais alguns anos. O que poderia fazer o governante pio frente a uma sentença de morte, senão arrepender-se e ajoelhar-se diante de Deus? Imitem a Carlos, diria Vieira, e que nenhum “se fie de sua idade, nem se engane com seu poder”. Assim poderão sobreviver⁶¹⁵.

A Voz de Deus também clamava seu chamado moral aos reinos. “A Primeyra cousa que diz a Portugal (...) he que entenda (...) que este Cometa fala particularmente” com ela. Lembre-se, diz o pregador, do astro que apareceu nos céus em 1580 anunciando uma das maiores tragédias de sua história: “morreo Dom Henrique, & o Reyno” fora “herdado sem direyto, comprado sem preço & conquistado sem Guerra”. Vieira, intérprete da voz de Deus, não evoca apenas a memória do cativo, época de união forçada sob o julgo habsburgo e de insatisfação da aristocracia lusitana. Fala também em presságios de esterilidade, de secas, de fome e todo o tipo de “estragos nos poubres”⁶¹⁶. Palavras endereçadas a Bahia, é claro, igualmente chegavam na poeira das estrelas. Por mais de dez dias avistado na costa brasileira, o portento de 1695 rogava, segundo Antonio Vieira, pela “reformação da justiça”, “melhora dos costumes & tal emenda nas vidas”. O terror causado pelos avistamentos seria, como nos diz, um bom presságio, exortando os fiéis a largarem os “peccados escandalosos”. Deus, eterno e imutável, ameaça os pecadores, mas, “entende”, conclui Vieira, que Ele “só te castigarà (...) se te não emendares”⁶¹⁷.

Educado no seio da Companhia de Jesus, Padre Antonio Vieira, tanto no juízo do cometa quanto em inúmeros sermões, expressa uma formação que teve por base os *Commentarii Collegi Conimbrensis*, apostilhas de filosofia natural aristotélica

⁶¹⁵ *Voz de Deos*, 240.

⁶¹⁶ (...) herdado sem direyto, comprador sem preço, & conquistador sem Guerra por estes tres titulo (ou por outros no Tribunal Divino mais justos) ficou cativo, & sugeyto ao Rey estranho, naõ por menos espaço, que de sessenta anos inteyros (...) As novas, q aqui chegarão ultimamente de Portugal, saõ de esterilidade, & fome: mas como a fome faz os seus effeytos, & estragos nos poubres, & nos pequenos, & a Sybilla falla dos grandes, poderosos, & illustres, fique a explicação, & applicação deste oraculo a Lisboa (...). *Voz de Deos*, pp 241-251.

⁶¹⁷ “Emfin, Bahia, que se veja em tit al reformação de justice, tal melhora de costumes, & tal emenda nas vidas, que assim como hoje te quadra o nome de Civitas vanitatis, assim mereças o de Civitas justí. (...) E porque a peccados escandalosos, & publicos se deve satisfação tambem publica, veja publicas penitencias o Ceo em tuas ruas, & publicas deprecações Christo Senhor (...) confia em Deos, cuja condição se não muda, que se te ameaça peccadora, não te castigará penitente. Entende, que o que pertende Deos com o terror deste Cometa, não he castigarte, senão emendarte; & só te castigarà, se te não emendares” *Voz de Deos*, pp 263-264

preparadas ao longo do século XVII⁶¹⁸. A comparação entre Le Roy e o Imperador não se dá apenas pelo proselitismo providencialista e moral que ambos os discursos levam como marca. Os dois autores supracitados expressam, cada um a seu modo, uma apreensão cosmológica frente a um desregramento dos ciclos naturais, entendidos ora como sinal do fim dos tempos, ora como anúncio de desgraças seculares. Ou como deveríamos entender as preocupações do padre jesuíta quando, inspirado por questões debatidas nos bancos escolares da ordem, imagina, tendo a Corte como auditório, um cosmos desprovido de movimento? Valendo um Louis le Roy às avessas, *contrário e dissimilar*, não é a percepção de uma aceleração dos ciclos naturais mas seu exato oposto que inflama a alma racional e a (não) contagem do tempo:

Quando o Sol parou às vozes de Josué, aconteceram no mundo todas aquelas consequências, que, parando o movimento celeste, consideram os filósofos. As plantas por todo aquele tempo não cresceram: as qualidades dos elementos, e dos mistos não se alteram: *a geração e a corrupção com que se conserva o mundo, cessou*: as artes e os exercícios humanos de um, e outro hemisfério estiveram suspensos: os antípodas não trabalhavam, porque lhes faltava a luz: os de cima cansados de tão comprimido dia deixavam o trabalho: estes pasmados de verem o Sol, que se não movia; aqueles também pasmados de esperarem pelo Sol, que não chegava: cuidavam que se acabara para eles a luz: imaginavam que se acabava o mundo: tudo eram lágrimas, tudo assombros, tudo horrores, tudo confusões⁶¹⁹

Como notou Luís Miguel Carolino, Vieira apropriava-se das teses presentes no *Cursus Philosophicus* de Francisco Soares, que, por sua vez, seguiam os *Commentarii* de Coimbra a respeito do *De Caelo*. Caso o movimento circular dos astros deixasse de

⁶¹⁸ Vieira considerou a autoridade dos *Comentarii* “a mais autorizada e elegante que até agora apareceu no mundo”. Ver CAROLINO, 2003, p 152. Para uma lista dos comentários, ver p 19. Vieira provavelmente leu o *Cursus Philosophicus* de Rodrigo de Arriaga, publicado na Antuérpia em 1632. Sobre essa questão, ver LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, vol VII, p 222.

⁶¹⁹ VIERA, Antonio. *Sermão do Esposo da Mãe de Deus S. José*. In: Sermões, XV tomos. Porto. Lello & Irmão, 1959. Vol VI, pp. 389-390. Grifos meus. O compromisso político de Vieira neste sermão era legitimar o Duque de Bragança frente aos seus rivais ao trono português. D. João IV era neto por linhagem matriarcal de Dona Catarina e Vieira argumentava que a Providência possuía, em certos momentos da história, predileção pela prole masculina. O exemplo era buscado em Jesus, que teria herdado o reino de Davi através de Maria e não de José. Sobre essa questão, ver: BUESCU, Ana Isabel. *Sentimento e Esperanças de Portugal*. In: A Restauração e sua época. Lisboa: Cosmos, 1993; e também: CUNHA, Mafalda Soares da. *A questão jurídica na crise dinástica*. In: História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Estampa, 1997.

se fazer notar nos céus, os ciclos de geração e corrupção seriam suspensos na terra e, com ele, o comportamento natural dos corpos sublunares verteria suas regras na mais pura desordem⁶²⁰. Sem efemérides para marcar a mudança não poderia haver vida e, sem ela, almas para contar o tempo. Imagens escatológicas eram lugares comumente evocados na retórica do Padre Antonio Vieira. Mas sua teologia natural da história, se pudermos emprestar novamente a concepção de Pomian, encontrou senão uma pálida imagem no projeto inacabado que visava reciclar as profecias de Bandarra de Trancoso e que não poderia existir sem se basear em uma tensão⁶²¹. Enquanto profecia, suas palavras certamente ultrapassavam o “horizonte de experiência calculável”, destruindo o tempo, “de cujo fim ela se alimenta”⁶²². Como prognóstico, nutria-se da situação política, do qual era uma instância de ação, permitindo-se mirar, para antes do fim dos tempos, uma *pax lusitana* a ordenar a cristandade. Como em Louis le Roy, lia nos astros um uso do futuro, ainda que em nome de um passado, uma advertência escatológica pela manutenção dos bons costumes cristãos, incentivada, agora, pela imagem do império glorioso.

Talvez um dos últimos resquícios daquilo que o autor de *A Ordem do Tempo* viu em Pierre d’Ailly como um “beco sem saída”, alguns dos escritos que renderiam argumentos aos inquisidores contra Vieira portavam consigo a crise das formas aristotélicas de representação da natureza, delimitando os limites da *via media* tomista e, com ela, da própria cosmologia medieval⁶²³. Se com o heliocentrismo e o retorno aos textos clássicos de Ptolomeu a astrologia sofreu propostas de reforma, com o sucesso acadêmico das teses de Sir Isaac Newton ao longo dos séculos seguintes a

⁶²⁰ “(...) não hesitava em tomar para si a posição de Francisco Soares, segundo a qual se os astros cessassem a sua operação não apenas por intermédio do movimento, mas ainda pela influência, cessaria na verdade a reprodução dos seres vivos.” [*Si Astra non solum, cessarent a motu, sed etiam ab influxo, cessarent quidem generationes viventium.*] SOARES, Francisco. *Cursus Philosophicus*. Tomus secundus continens universam doctrinam in Libros Aristotelis Physicorum, de Coelo, Meteoris, et Parvis Naturalibus. Évora, ex typographia Academia, 1668 (1651). *Apud* CAROLINO, 2003, 158.

⁶²¹ Sobre o uso das profecias de Bandarra na obra de Padre Antonio Vieira, ver MANDUCO, Alessandro. *História e Quinto Império em Antônio Vieira*. In: *Topoi*, v. 6, n. 11. Jul-dez. 2005, p 252. Bandarra de Trancoso, acusado pela inquisição, teria tomado seu messianismo político dos judeus: ver, ANTÔNIO, Sérgio. *Interpretação Não Romântica do Sebastianismo*. In: *Obras Completas Ensaios*. Tomo I, Ed. Clássicos Sá da Costa, 2ª, edição, Lisboa, pp 239-271 *apud* NOVINSKY, Anita. *Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os Judeus*. *Novos Estudos*, Cebrap, n o 29. Março de 1991, p 173. Para quem “a prisão de Vieira pela Inquisição está ligada à sua mensagem política, à sua crítica social e aos seus escritos a favor dos cristãos-novos”.

⁶²² KOSELLECK, Reinhart. *O Futuro Passado dos Tempos Modernos*. In: *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro. Contraponto. 2006, p 33.

⁶²³ Sobre o modelo de Pierre d’Ailly como um “beco sem saída”, ver POMIAN, Krzysztof. *Astrology as a Naturalistic Theology of History*, 1986, p 43.

teoria da influência celeste receberia, enfim, a sua pá de cal?⁶²⁴ A percepção de uma desordem da natureza deslocou consigo a necessidade de reformular suas formas de representação. Ela insuflou expectativas, olhares aos céus e ao horizonte, acompanhando a libertação de toda uma série de modalidades da experiência do tempo. Em uma de suas obras da mesma fase do *Clavis Prophetarum*, Padre Antonio Vieira já expressava essa inquietação:

O tempo, como o Mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro; no meio de um e outro hemisfério ficariam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que iamos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa; desde este ponto tendo seu principio a nossa história⁶²⁵.

Fascinado pelo sol como metáfora de Cristo, a escrita de Vieira rumou ao horizonte e, esperançosa em se iluminar pelos raios dourados da verdade e da vida, fez o sábio observar, descendo às celas da inquisição, a sua incapada *História do Futuro* ter o mesmo triste fim das asas de Ícaro⁶²⁶. O bem aventurado infante faleceu antes que pudesse contar jubileus e, com ele, saudou-se em adeus o sonho do Quinto Império. A tensão que as interpretações escatológicas do tempo refletiam – abrindo o horizonte a um porvir, mesmo que em nome da restauração de uma moral passada – já foi observada enquanto parte do processo de “descoberta” da dimensão histórica. Segundo essa leitura, o “encurtamento do tempo” teve como surpreendente efeito a aceleração da própria história⁶²⁷.

⁶²⁴ Tal é a tese clássica de THORNDIKE, Lynn. *The true place of astrology in the History of Science*, op cit, 1955. Thorndike argumenta que um dos efeitos da revolução científica foi a substituição da influência celeste, como lei geral da natureza, pela teoria da gravitação universal. O debate acadêmico a respeito da superação da filosofia natural peripatética é, no entanto, bem mais vasto, e sua análise foge as minhas pretensões. Edward Grant dedicou-se a estudar as reações tradicionalistas aos modelos heliocêntricos e mecânicos. Para o estudioso, o sistema aristotélico “continuou a ganhar adesão da esmagadora maioria das classes educadas do século XVII, o seu último como um sistema creditável”. GRANT, Edward. *In Defense Of The Earth's Centrality and Immobility: Scholastic Reaction To Copernicanism In The Seventeenth Century*. American Philosophical Society, 1984, p 3

⁶²⁵ VIERA, Antonio. *História do Futuro*. Livro Ante-Primeiro. São Paulo, Edições e Publicações Brasil, 1937, p 37. A seguir, Vieira explica o título de sua obra: “E porque havemos de distinguir tempos e annos, signalar províncias e cidades, nomear nações e ainda pessoas, quanto o sofrer a matéria, por isso sem ambição nem injuria de ambos os nomes, chamaremos a esta narrativa histórica, história do futuro”, Idem, p 40.

⁶²⁶ Para um longa lista das imagens que associam o sol a Cristo no sermão de Vieira, ver CAROLINO, 2003, p 154, nota 67.

⁶²⁷ (...) if one observes the topos of the eschatological foreshortening of time in terms of its historical interpretations, one arrives at the astonishing finding that from the initially suprahistorical foreshortening of time came a gradual acceleration of history itself.” KOSELLECK, Reinhardt. *Some*

De todas as profecias astrológicas arriscadas ao longo do renascimento e da primeira modernidade, talvez a mais impressionante não seja mesmo a referente ao fatídico projeto de um Quinto Império, tema final das previsões de Vieira e *topos* recorrente nos pregadores da restauração⁶²⁸. Pierre d'Ailly, em seu tratado sobre a *concordância da verdade astronômica e da narração histórica*, já havia lançado palavras muito mais certeiras. Ao prognosticar os movimentos combinados entre Saturno e Jupiter, motor de toda a sua teologia natural da história, o cardeal anotou o que seria uma derradeira conjunção entre os dois gigantes. “Dito isto, se o mundo durar até aquele ano, o que só Deus sabe, acontecerá grandes, enormes e surpreendentes mudanças (...), principalmente na lei e na religião”⁶²⁹. O ano para a previsão? 1789.

No percurso iluminista, a confusão entre efeitos e causas que as profecias movimentam nos espíritos seria bem delineada ao longo do combate aos “progressos das superstições”. Em busca de uma “vocação legítima”, Pierre Bayle ergueu a bandeira da “República das Letras”, levantando com ela a voz da razão contra todo o tipo de “visões” e “credulidades populares”. Para o filósofo cujo *Dicionário Histórico e Crítico* inspirou a *Enciclopédia*, não haveria profissão melhor capacitada do que a sua a assumir a tarefa de *se tenir a la brèche* contra as “irrupções e desordens” causadas pela credulidade imoral da idolatria dos supersticiosos⁶³⁰. Poderia-se dizer que esse é um processo que culmina não em Voltaire, sequer na Revolução, mas nas suas memórias. Mais tarde, a data de 1789 seria lembrada, por palavras devedoras da própria ilustração, não como a chegada do anticristo ou o retorno do messias, mas como mais um dos finais possíveis do tempo bíblico e dos “sistemas antigos”, fosse para o êxtase de uns, fosse para o lamento de outros. As festas revolucionárias que lhe seguiram de perto, junto a todo seu *corroborie vulgaire*, inversões e rituais

Questions Regarding the Conceptual History of “Crises”, In: KOSELLECK, The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts. Stanford University Press. 2002, p 245.

⁶²⁸ Sobre essa questão, ver MARQUES, João Francisco, *A utopia do Quinto Império em Vieira e nos pregadores da Restauração*, E. topia: Revista Eletrônica de Estudos sobre a Utopia, n.º 2. 2004.

⁶²⁹ D’AILLY, Pierre. *De concordantia astronomie cum hystorica narratione*, cap 1 e 2. Teoria das conjunções de Saturno e Júpiter apud BURON, Edmond. *Essai critique*. t. I, p. 6i, 64-70, 96-108; t. II In: D’Ailly, Pierre. *Imago Mundi*. op cit, 1930. Na passagem traduzida por Buron: “La huitième aura lieu en 1789, dit-il: ‘Ceci dit, si le monde dure encore jusqu’à cette année-là, ce que Dieu seul sait, il y aura de grands, nombreux et étonnants changements dans le monde, principalement dans la loi et la religion’”.

⁶³⁰ “Je prétends avoir une vocation légitime pour m’opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire. À qui appartient-il mieux qu’aux personnes de ma profession de se tenir à la brèche contre les irruptions de ces désordres (...)” BAYLE, Pierre. *La Cabale Chimérique ou Réfutation de l’Histoire Fabuleuse*. In: *Oeuvres Diverses*. La Haye. Par la Compagnie des Libraires. 1737. Tomo II, Lettre XIII, p 681.

comemorativos, logo passariam a ser ordenadas por uma vontade política cujos desígnios não ignoravam a “transferência de sacralidade”⁶³¹.

“Por volta de 1800”, como escreveu Reinhardt Koselleck, o próprio “progresso se transformou em um genuíno conceito histórico”, vertendo ou esquecendo o “pano de fundo natural” de algo que “percorre um espaço”. As efemérides também deixariam, por volta do mesmo período revolucionário, de pontuar tão somente o movimento das estrelas ao longo dos céus, marcando igualmente o passo dos homens no percurso de suas vidas sublunares. Nessa história particular, a ordem do tempo parecia superar a ordem da natureza, não tivesse com isso guardado um detalhe que soava desagradável aos apóstolos do progressismo: os conceitos de “declínio” e “decadência” mostravam-se mais e mais incapazes “de verter seus significados de fundo natural e biológico da mesma maneira”⁶³². As imagens da decadência continuariam, seguindo uma lógica agora humanizada da geração e da corrupção, a assombrar os homens pelo chamado dos magistrados morais. Chamado que, já no século XIX, terá hora marcada com o sublime júbilo organizado no ciclo dos centenários.

⁶³¹ Ver OZOUF, Mona, 1976, principalmente cap X, un transfert de sacralité, pp 317-340.

⁶³² “Progress became a modern concept when it shed or forgot its natural background meaning of stepping through space. The figurative reference faded. Since around 1800, progress has turned into a genuinely historical concept while “decline” and “decay” have not been able to shed their natural and biological background meaning in the same way.” KOSELLECK, Reinhardt. *Progress and Decline*, In: *The practice of conceptual history*, op cit, 2002, p 221.

Ordem do Tempo

O retorno das efemérides à história

“Talvez nunca tenha existido um espírito mais sábio, mais metódico, um lógico mais exato do que o Sr. Locke”⁶³³. Entre 1726 e 1728, Voltaire exilou-se na Inglaterra. Dentre os muitos aspectos da vida e da filosofia insular que seriam incorporados em suas reflexões, o problema da inexistência das ideias inatas e do conhecimento relacionado à experiência merecia destaque em seu elogio epistolar ao autor do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. E esse era um problema que fazia referência direta às aporias sobre a natureza da alma. Desde a antiguidade, ou como a lia o iluminista francês, os filósofos tentavam entender sem sucesso essa questão. O divino Anaxágoras, crente que o Sol era maior do que o Peloponeso, a neve negra e os céus feitos de pedra, afirmava que a alma possuía um espírito aéreo e imortal. Diógenes, o cínico, pensava nela como porção da substância divina. Aristóteles, a quem Voltaire não mostrava satisfação em render longos comentários, já havia sido explicado “de mil maneiras, porque era ininteligível”, embora parecesse defender que o “entendimento de todos os homens fosse uma mesma e só substância”, enquanto que seus mestres, Platão e Sócrates, tinham sem cessar apregoado o caráter corporal e eterno das almas⁶³⁴.

⁶³³ “Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage, plus methodique, un Logicien plus exact que Mr. Locke (...)” VOLTAIRE, *Treisième Lettre sur Mr. Locke*. In: *Lettres écrites de Londres sur les Anglois, et autres sujets*. Bowyer. Londres. 1734, pp 91-104. A citação supracitada figura logo no início da carta.

⁶³⁴ “Dans la Grece, berceau des arts & des erreurs, & où on pussa si loin la grandeur & la sotise de l’esprit humain, on raisonneit comme chez nous sur l’Ame. (...) Le divin Anaxagoras, à qui on dressa un autel pour avoir appris aux hommes que le Soleil étoit plus grand que le Peloponnese, que la neige étoit noire, & que les Cieux étoient de pierre, affirma que l’Ame étoit un Esprit aérien, mais cependant immortel. Diogene, un autre que celui de Cinique après avoir été faux monnoyeur, assuroit que l’ame étoit une portion de la substance même de Dieu; & cette idée au moins étoit brillante. Epicure la composoit de parties comme le corps. (...) Aristote, qu’on a expliqué de mille façons, parce qu’il étoit inintelligible, croyoit, si l’on s’en rapporte à quelques uns de ses disciples, que l’entendement de tous les hommes étoit une seule & même substance. (...) Le divin Platon, maître du divin Aristote, & le divin Socrate, maître du divin Platon, disoient l’ame corporelle & éternelle. Le Demon de Socrate lui avoit appris sans doute ce qui en étoit.” *Ibidem*, pp 92-93. A base das posições platônicas é encontrada na doutrina da *anamnese*, a qual defende que todo o aprendizado é uma recoleção e que tudo o que

Os padres da Igreja repetiriam as trilhas da antiguidade. São Bernardo, lido nas palavras de Mabillon, “ensina a respeito da alma que após a morte ela não enxerga Deus nos céus, mas tão somente conversa com a natureza humana de Jesus Cristo”. Descartes também seguiria esse caminho, ainda que tenha substituído os erros dos antigos pelos seus próprios, ao passo que Malebranche – o “filósofo ocasional” que escrevia comentários mais obscuros do que os textos neles comentados – delirava entre ilusões de grandeza retórica que admitiam as ideias inatas e faziam ver o próprio Deus na alma dos homens⁶³⁵. Uma multidão de pensadores assim contribuíram para o “Romance da Alma”, até que um único, sábio e modesto, resolveu lhe escrever a história. Locke desmontou o inatismo das ideias, percorrendo “passo a passo os progressos de seu entendimento”, consultando “seu próprio testemunho” ou a “consciência de seu pensamento”⁶³⁶. Consultar o próprio testemunho? Para o filósofo inglês essa era uma das tarefas da retenção, faculdade da mente “através da qual se faz (...) progresso em direção ao conhecimento”. Trata-se da capacidade de guardar ideias recebidas pela sensação ou pela reflexão⁶³⁷. A habilidade de retenção é

sabemos ou podemos apreender do mundo já existe em nós. Ver *Mênon* 80a-86c; *Fédon* 73c-78b. PLATÃO, *Meno*. Warminster. Aris & Phillips, 1991; PLATÃO, *Phaedrus*. Cambridge. Cambridge University Press, 2011. A opinião de Voltaire sobre as posições aristotélicas parece controversa. Cf. *De Anima*, III, 4-7. ARISTÓTELES, *De l'ame*. J. Vrin (dir). Paris. Organon. Librairie Philosophique. 1947; ARISTÓTELES, *De Anima*. In: The Complete Works of Aristotle. Barnes, J (ed). Princeton. Princeton University Press. 1984. Segundo Jean Pierre-Vernant, em Platão a memória não “visa elaborar uma história individual onde se afirmaria a unicidade do eu” mas “realizar a união da alma com o divino”, enquanto que em Aristóteles “nada mais lembra a *Mnemosyne* mítica nem os exercícios de rememoração destinados a liberar do tempo e a abrir o caminho para a imortalidade”. VERNANT, Jean-Pierre. *Aspectos míticos da memória*. In: Mito e pensamento entre os gregos. Paz e Terra. 2002. São Paulo, pp 162 e 166.

⁶³⁵ “St. Bernard, selon l’avis du Pere Mabillon enseigne à propos de l’ame, qu’après la mort elle ne voyoit pas Dieu dans le Ciel, mais qu’elle conservoit seulement avec l’humanité de Jesus Christ. (...) Nôtre Descartes né non pour découvrir les erreurs de l’Antiquité, mais pour y substituer les siennes, & entraîné par cet Esprit systematique qui aveugle les plus grands hommes, s’imagine avoir démontré que l’ame étoit la matiere selon lui est la même chose que l’étenduë. (...) Mr. Mallebranche de l’Oratoire dans ses illusions sublimes non seulement admit les idées innées, mais il ne doutoit pas que nous ne vissions tout en Dieu, & que Dieu pour ainsi dire ne fut nôtre ame.” *Ibidem*, pp 93-95. “(...) quand il a voulu développer cette grand vérité, que *Tout est en Dieu*, tous les lectuers ont dit que le commentaire est plus obscur que le texte”. TOLLADET, Abbé de (pseud.) *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche*. 1769. In: VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*. T 28,7. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d’autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885.

⁶³⁶ “Tant de raisonneurs ayant fait le Roman de l’Ame, un Sage est venu qui en a fait modestement l’histoire. Mr. Locke a développé à l’homme la raison humaine, comme un excellent Anatomiste, explique les ressorts du corps humain, il s’aide par tout du flambeau de la Physique, il ose quelquefois parler affirmativement (...) il fut pas à pas les progrès de son entendement, (...) Il consulte sur tout son propre temoignage, la conscience de sa pensée (...)”. *Ibidem*, p 95.

⁶³⁷ “The next Faculty of the Mind, whereby it makes a farther Progress towards Knowledge, is that which I call *Retention*, or the keeping of those simples *Ideas*, which from Sensation or Reflection it hath received. This is done two ways. First, by keeping the *Idea*, which is brought into it, for some time actually in view, which is called *Contemplation*.” LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter Nidditch (org). Oxford. Clarendon Press. 1975 (1690), p 149.

susceptível de operar pequenos milagres, como, por exemplo, aquele conjurado por meio do “poder de reviver novamente em nossas mentes essas ideias”:

E assim nós fazemos (...) ao conceber o Calor ou a Luz, o Amarelo ou o Doce. Esta é a memória, algo como o armazem de nossas ideias. Uma vez sendo a Mente do Homem incapaz de manter muitas *ideias* em vista e em consideração, era necessário possuir tal repositório.⁶³⁸

Guardas e acessar as ideias: na perspectiva do empirismo, a utilidade da memória residiria na função de resgatar aquilo que, de fato, “não está em nenhum lugar, mas apenas ali, residindo em uma habilidade da mente que, com sua vontade, pode fazê-la reviver de novo”⁶³⁹. Mnemosine se cala, o mundo das ideias torna-se mais difícil de imitar, a existência sempiterna na via-láctea e a identificação de vidas nas das esferas de Publicius e Romberch, metáforas morais. Se com a metempsicose o cristinismo havia encontrado “a cama feita”, o Voltaire leitor de Locke, como *l'enfant terrible*, veio pular sobre suas molas e bagunçá-la⁶⁴⁰. A vontade humana de lembrar sugere ser mais importante do que as formas inatas de percepção e valoração doadas pela ordem natural e providencial⁶⁴¹.

Assim como aquele que os criou, os personagens de Voltaire gostavam de viajar. Sua alma escondia-se entre pseudônimos e heterônimos que não cansavam de migrar impunes no tempo e no espaço. Não seria esse o caso dos interlocutores dos *Entretiens Chinois*? Xain, um mandarim que passou a juventude perambulando pela Europa, retorna a China e encontra, em Pequim, um amigo que ingressara na Companhia de Jesus. Dividido em três conferências, o diálogo se passa como uma

⁶³⁸ LOCKE, *op cit*, 149-150.

⁶³⁹ “And in this Sense it is, that our *Ideas* are said to be in our Memories, when indeed, they are actually no where, but only there is an ability of the Mind, when it will, to revive it again.” *Idem. Ibidem.*

⁶⁴⁰ Acima, reflito sobre as seguintes palavras: “Foi precisamente o mito platônico da alma que teve a capacidade de resistir ao processo de racionalização integral do ser e até de se infiltrar novamente e dominar progressivamente (...) o cosmos racionalizado. Foi aqui que se inseriu a possibilidade da sua aceitação por parte da religião cristã, que nele encontrou, por assim dizer, a cama feita”. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Martins Fontes. São Paulo. 1995, p 192.

⁶⁴¹ Em sua resposta a Locke, Leibniz, no *Novo Ensaio sobre o Entendimento Humano*, enxergava a crítica empirista ao inatismo como um ataque velado ao princípio da imortalidade da alma. Para Leibniz, a ideia inata de substância era fornecida pelo fato de que somos substâncias, e de que podemos realizar uma reflexão sistemática a respeito de nossa natureza. Nesse sentido, seríamos “inatos a nós mesmos”. LEIBNIZ, G.W. *New Essays on Human Understanding*, P. Remnant e J. Bennett (trans). Cambridge. Cambridge University Press. 1981 (1704), 51-52. Sobre o debate setecentista que opõe inatismo racionalista e anti-nativismo empirista, ver: HARRIS, John. *Leibniz and Locke on Innate Ideas*. In: *Ratio* n 16, 1974, pp 226-242 e WALL, G. *Locke's Attack on Innate Knowledge*. In: *Philosophy* 49, 1974, pp 414

polêmica de alteridades sobre o tema máximo da crítica às superstições. O jesuíta reclama do irracionalismo das crenças locais, com o mandarim retrucando a respeito das incoerências de um ocidente que afastava o misticismo oriental na mesma medida em que abraçava com força de verdade os relatos maravilhosos do avistamento de santos. Incomodado com os maus tratos aos missionários, o padre pede ao mandarim, já na segunda parte, que intervenha junto ao governo chinês, recebendo como resposta que toda pregação estrangeira, fosse cristã, fosse maometana, era proibida por uma lei que tinha como justificativa os crimes cometidos contra o vizinho Japão⁶⁴².

Na terceira conferência, no entanto, os dois personagens encontram um denominador comum, no que o mandarim propõe vinte teses ao espírito de uma “profissão de fé”. Contra a superstição e o sectarismo religioso, as teses tocam, ao longo da décima primeira e da décima segunda, o tema dos almanaques. “Caso se dê a um charlatão o privilégio exclusivo de fazer almanaques”, redigiu Voltaire, “ele fará um calendário de superstições para todos os dias do ano”, intimidando povos e magistrados “pelas conjunções e influências dos astros”. Mas, se forem vinte charlatões, “eles vão prever fatos diferentes” contradizendo-se uns aos outros: “um tempo virá”, concordariam os amigos entre dois mundos, “quando todo o povo terá descoberto a patifaria de todos os astrólogos”⁶⁴³. Neste dia não teremos almanaques que não sejam feitos por “astrônomos de verdade, que calculam tão somente o movimento dos globos, sem atribuir influência a nenhum” nem render previsões, fossem boas, fossem más⁶⁴⁴.

⁶⁴² Em outra oportunidade, Voltaire esclareceu essa questão com o tom de chacota que lhe era próprio: “Les jésuites avaient obtenu de l’empereur de la Chine Kang-hi la permission d’enseigner le catholicisme. (...) Cependant l’empereur Kang-hi mourut à la fin de 1722. Il laissa l’empire à son quatrième fils Yong-Tching, qui a été si célèbre dans le monde entier par la justice et par la sagesse de son gouvernement, par l’amour de ses sujets, et par l’expulsion des jésuites.” VOLTAIRE, *Oeuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique, I*. Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet Furne. 1835, p 331.

⁶⁴³ “11o Si vous donnez à un charlatan le privilège exclusif de faire des almanachs, il fera un calendrier de superstition pour tous les jours de l’année ; il intimidera les peuples et les magistrats par les conjonctions et les influences des astres. Si vous laissez vingt charlatans faire des almanachs, ils prédiront des événements différents ; ils se décréditeront tous les uns les autres : un temps viendra où tout le peuple aura découvert la friponnerie de tous les astrologues.” VOLTAIRE, *Entretiens Chinois*. In: Dialogues et anecdotes philosophiques, avec introduction, notes et rapprochements. Raymond Naves (org). Garnier. Paris. 1939, p 250.

⁶⁴⁴ “12o Alors il n’y aura plus d’almanachs que ceux des véritables astronomes qui calculent juste les mouvements des globes, qui n’attribuent d’influence à aucun, et qui ne prédisent ni la bonne ni la mauvaise fortune. Le peuple insensiblement ne croira que ces sages ; il adorera d’un culte plus pur le créateur et le guide de tous les globes, et notre petit globe en sera plus heureux ;” VOLTAIRE, 1939, p 251.

Educado no colégio dos jesuitas de Louis-le-Grand, Voltaire não apenas atacava os sábios que buscavam prever futuro, mas igualmente os eruditos que julgavam organizar o passado. A demanda por trabalhos de cronologia aumentou ao longo da primeira modernidade unindo métodos da filologia clássica, vindos da hermenêutica medieval, com observações astronômicas. Seus objetivos manifestos supunham conciliar a narrativa bíblica com os registros celestes feitos desde a antiguidade, ordenando a temporalidade em um momento em que os tradicionais sistemas cosmológicos pareciam – literalmente para alguns, como vimos – fazer água. Era também o período em que o tempo passava a ser visto como mesurável, uniforme, ditado pela voz de Deus e pelo movimento das estrelas em uma linguagem acessível à engenhosidade humana. Era igualmente o período em que o literalismo bíblico, encampado por movimentos que buscavam ir aos fundamentos do Velho Testamento, logo seria também seguido pelas contrapartes romanas. Não poderia haver contradição entre o tempo do Livro e o tempo das estrelas, mas seria essa uma possibilidade viável?

“Eu recebi hoje, meu querido, dia 27 de março, a sua carta de 27 de fevereiro”, escreveu Voltaire ao conde de Argental, “e ela é tão difícil de conciliar quanto a cronologia da Vulgata e a da Septuaginta”⁶⁴⁵. Séculos antes, até pelo menos o final do XVI, as contradições entre as versões *koiné* e latina da Bíblia não eram dignas de muitos percalços: faríamos como o monge cartuxo Werner Rolevink, que em seu *Fasciculus Temporum* contava o tempo também de frente para traz, do apocalipse à criação, conciliando judeus e cristãos e deixando que Deus, ao cair dos tempos, decida quem estava certo e quem estava errado⁶⁴⁶. Em 1498, no entanto, como um profícuo historiador da cronologia já demonstrou em diversas oportunidades, esse quadro começaria a se alterar. Naquele ano o dominicano Giovanni Nanni de Viterbo publicou um livro que seria notado por todos os eruditos da Europa. Anniius, seu cognome latino, apresentava pela primeira vez ao público letrado uma série de autores citados por Eusébio de Cesareia mas que até o momento eram desconhecidos do ocidente. Os textos chegavam a desacreditar Heródoto – o que desde ao menos Luciano de Samósata era um lugar comum – e dentre os nomes publicados dois se

⁶⁴⁵ “Je reçois, mon cher ange, aujourd’hui 17 de mars, votre lettre du 27 février. Cela est aussi difficile à concilier que la chronologie de la Vulgate et des septante”. VOLTAIRE, *Ouvres complètes*. Tome 61. de l’Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, 1785. Recueil des lettres. Lettre CLIII. A M. Le Comte D’Argental, p 280.

⁶⁴⁶ Sobre Werner Rolevink, vide: ROSENBERG;GRAFTON, 2010, pp 39, 48.

destacariam entre os interesses do público: Maneto, historiador egípcio da era ptolomaica e Beroso, autor de uma *História da Babilônia*.

O livro de Nanni de Viterbo fechava inúmeras lacunas historiográficas partindo de um celebrado modelo que unia os critérios de verdade (*fides*) da filologia e do antiquariado⁶⁴⁷. Carregado de insights, autores antes indiretamente conhecidos como Metastenes, Fabio Pictor e Catão confirmavam-se uns aos outros em quarenta e nove histórias conectadas que, com a exceção daquela de Propertio, eram absolutamente falsas. Juan Luis Vives, Pietro Crinito e Beatus Rhenanus já haviam notado a farsa.⁶⁴⁸ Mais tarde, em 1602, Joseph Scaliger, intrigado pelos escritos de Annius e ansioso por encontrar os textos reais, recebe alguns fragmentos de uma crônica bizantina. Nela, o cronologista encontra uma sequência dos reis do Egito atribuída ao verdadeiro Maneto. Trata-se de um fragmento cujos registros podem ser hoje confirmados na leitura dos papiros presentes em Turim. Preservados pelo próprio Eusébio em uma espécie de primeira nota de rodapé da história, aqueles textos originais trariam problemas para o tempo bíblico.

Joseph Scaliger não soube, como também não soubera o bispo de Cesareia, o que fazer com os textos transcritos por Eusébio e cuidadosamente esquecidos por São Jerônimo em sua tradução latina. Neles Beroso narrava como uma criatura chamada Oannes, corpo humano e cabeça de peixe, emergiu do Mar Vermelho para fundar a civilização. Maneto era ainda mais ousado. Sua lista de dinastias ia muito além do dilúvio universal. Na verdade, começava antes da criação. Diante do dilema moral, a ética de Scaliger ditou que ele deveria publicar os documentos, jogando as datas egípcias em direção ao vago lugar de um “tempo proléptico”⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ “When Annius argued that Berosus and his friends deserved credibility, he did more than describe them, as Josephus had, as priests with access to ancient records. (...) Only those historians who met this standard, he argued, deserved trust. (...) Annius was steeped in a formal theology, and he drew on his training to offer the first formal principles of historical criticism ever elaborated in print. For a century to come, anyone who hoped to formulate rules for assessing historical *fides* had to come to terms with these influential precedents”. GRAFTON, 2007, s/p, cap 2, perto da nota 60. Sobre o modelo de crítica documental já presente em finais da idade média, ver: GINZBURG, Carlo. *Lorenzo Valla e a Doação de Constantino*. In: *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Companhia das Letras. São Paulo. 2000, pp 64-69

⁶⁴⁸ GRAFTON, *What was History*, 2007, s/p, perto da nota 60.

⁶⁴⁹ Sigo GRAFTON, 2007, cap 4 próximo a nota 97. Ver também GRAFTON, Anthony, MOST, Glenn, SETTIS, Salvatore. *The Classical Tradition*. Harvard University Press. 2010, p 866. Página na qual o autor explica que “Scaliger’s books provoked criticism from Johannes Kepler and refutation from the erudite Jesuit Danys Petau. It also indirectly helped inspire another Jesuit, Martino Martini, to believe that Chinese history, like Egyptian, could have begun before the Flood. By the end of the century many scholars acknowledge that Scaliger’s hoped-for synthesis of biblical and secular history could not be carried out without undermining the authority of the Bible – a paradoxical conclusion that

Athanasius Kircher, o jesuita que a tudo sabia, não deixou de ler o calvinista Scaliger. Entre 1640 e 1650, Martino Martini, um de seus pupilos do *Collegio Romano*, viaja a China com o objetivo de escrever a primeira cronologia baseada em fontes e observações astronômicas orientais. Para a infelicidade do literalismo bíblico, as datas da tradição analística chinesa – acompanhadas de registros de eclipses – também iniciavam muito antes do dilúvio universal⁶⁵⁰. Sobre essas “prodigiosas provas da antiguidade chinesa”, Voltaire, homem de formação jesuita, lançou nas palavras do *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* mais uma de suas costumeiras e deliciosas ironias:

Nossos viajantes missionários relatam com franqueza que, assim que conversaram com o imperador *Cam-hi* a respeito das consideráveis variações da cronologia da Vulgata, da Septuaginta, e dos Samaritanos; *Cam-hi* lhes respondeu: *Seria possível que os livros nos quais vocês acreditam se contradigam?*⁶⁵¹

Voltaire realmente não tinha a cronologia em alta conta. No *Dictionnaire philosophique*, o verbete relativo ao tema aparece com o subtítulo “da vaidade dos sistemas”. Para o iluminista, a matéria tratava da fútil tarefa de instituir datações precisas a respeito de personagens e eventos sem precisão, de modo que bastaria que “apenas um chinês a contradiga” para que fosse universalmente comprometida⁶⁵². O que afinal importa, perguntaria em *De la Chine*, “que esses livros nem sempre contêm uma cronologia confiável?”. “Eu quero que não saibamos em que tempo precisamente viveu Carlos Magno”, disparou o filósofo, desde que lembremos que o imperador subjugou vários povos pela força de seus exércitos e que, principalmente, era filho de

Scaliger himself glimpsed, as he confessed to his pupils, though he also told them that he ‘did not dare’ to publish on such issues.”

⁶⁵⁰ FINDLEN, Paula (org). *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge. New York. 2004, p 184.

⁶⁵¹ “Nos voyageurs missionnaires rapportent avec candeur que, lorsqu’ils parlèrent au sage empereur *Cam-hi*, des variations considérables de la chronologie de la Vulgate, des Septante, des Samaritains; *Cam-hi* leur répondit: *Est-il possible que les livres em qui vous croyez se combattent?*” VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*, T 16. 1785. de l’Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, p 85.

⁶⁵² “S’il avait menti, s’il avait fait une fausse chronologie, s’il avait parlé d’empereurs qui n’eussent point existé, ne se serait-il trouvé personne dans une nation savante qui eût réformé la chronologie de Confutzée? Un seul Chinois a voulu le contredire, et il a été universellement basoué.” VOLTAIRE, *Oeuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique, I*. Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet Furne. 1835, p 331.

“uma nação numerosa, formada por um grupo de pessoas em uma *longa duração de séculos*”⁶⁵³.

As críticas de Locke ao inatismo teriam levado-o a valorizar a “importância da memória em ancorar um senso de continuidade individual ao longo do tempo”⁶⁵⁴. Eu me pergunto se em Voltaire não assistiríamos a elevação desse juízo de sucessão a esferas coletivas em um momento em que noções de movimento encontram-se em franco processo de singularização. A tarefa de libertar o mundo do inatismo poderia, de todo modo, ser entendida como uma tentativa de livrar os indivíduos de “ter de repetir as mesmas ações continuamente”, introduzindo-os a uma “visão de seus próprios progressos e desenvolvimentos possíveis”⁶⁵⁵. E quanto aos povos? “Depois de ter lido quatro mil descrições de batalhas, e o teor de algumas centenas de tratados”, reconheceria Voltaire, “eu não aprendi senão os fatos”. Nas gerações anteriores a Voltaire, os cronologistas buscavam contar o tempo cotejando as narrativas bíblicas com os fatos duros da natureza, como se deixassem, na esteira do projeto agostiniano, a ordem do tempo nas mãos da providência. Talvez em breve, rogava o iluminista francês, novas descobertas que “fizeram banir os sistemas antigos” sejam realizadas também “na maneira de escrever a história”. Afinal, “queremos conhecer o gênero humano em seu detalhe interessante que é hoje a base da filosofia natural”⁶⁵⁶.

Mas, com a queda dos “sistemas antigos”, esse “detalhe interessante” não se apresentaria apenas por meio da descrição taxonômica dos povos humanos. Não cabia apenas encontrar sentidos inatos no mundo, mas também fazer dele algum sentido. Já em suas *Novas Considerações*, a verdadeira história aparece como história do “espírito humano cujo progresso se manifesta não na política mas nas artes e na

⁶⁵³ “Qu’importe après tout que ces livres renferment ou non une chronologie toujours sûre? Je veux que nous ne sachions pas en quel temps précisément vécut *Charlemagne*; dès qu’il est certain qu’il fait de vastes conquêtes avec des grandes armées, il est clair qu’il est né chez une nation nombreuse, formée en corps de peuple par une longue suite de siècles.” VOLTAIRE, *De la Chine*. Chapitre Premier: De la Chine, de son antiquité, de ses forces, de ses lois, de ses usages, & de ses sciences. In: Oeuvres complètes de Voltaire, T 16. 1785. de l’Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, pp 257-258. Grifos meus.

⁶⁵⁴ FERGUSON, Frances. *Romantic Memory*. In: *Studies in Romanticism*, 1996, 35, p 506.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p 509.

⁶⁵⁶ “Mais, après avoir lu trois ou quatre mille descriptions de batailles, et la teneur de quelque centaines de traités, j’ai trouvé que je n’étais guère plus instruit au fond. Je n’apprenais là que des événements (...) Peut-être arrivera-t-il bientôt dans la manière d’écrire l’histoire ce qui est arrivé dans la physique. Les nouvelles découvertes ont fait proscrire les anciens systèmes. On voudra connaître le genre humain dans le détail intéressant qui fait aujourd’hui la base de la philosophie naturelle” VOLTAIRE, *Nouvelles Considérations sur l’histoire*. 1744. In: *Ouvres historiques*. Paris. Bibliothèque de la Pléiade. 1957. pp. 46-49

ciência, no comércio e nas manufaturas, nas leis e nos costumes.”⁶⁵⁷ Apaga-se a providência, descartam-se os caracteres inatos da natureza, e, como em uma ironia – dessa vez acreditamos, involuntária – recorre-se ao uso libertário de um princípio ordenador (*spiritus*) antes tão caro ao fatalismo dos estoicos. “Voltaire transforma o objeto de pesquisa histórica – como um singular coletivo – ‘*l’histoire de l’esprit humain*’ (...) e, numa analogia cósmica” corresponde, como escreveu Hans Günther, “a ordem do universo, que antigamente só podia ser imaginada”, mas que agora a ciência teria dado a conhecer.⁶⁵⁸

Se a crença na metempsicose era saudada nos brâmanes como forma encontrada para manter vivos seus costumes frente à cobiça dos invasores europeus, para um sábio iluminista, por outro lado, esse tipo de instrumento mental já expressaria uma crença na história? O curto circuito entre alma e memória possibilitava o desenvolvimento de outro gênio ordenador, de outro ser racional capaz de contar e conferir sentido ao tempo. O espírito já se manifestava, no entanto, bem longe do *aevum* ou da *aeternitas*, mas no *tempus*, contado agora por séculos. Na filosofia da história *a lá* Voltaire, as vicissitudes são ritmadas pelos progressos do próprio homem, por meio da arte, dos costumes, da ciência e da indústria⁶⁵⁹.

Se vozes como as de Leibniz já se levantavam contra o empirismo, sugerindo que ele ao fundo atacava a crença na migração das almas e, por consequência, a moral e a religião, da parte de Voltaire essa seria uma culpa confessa. No elogio a Locke, o filósofo da história tratava de acalmar seus leitores: “jamais os filósofos formarão um secto religioso” uma vez que “eles não escrevem para o povo e são desprovidos de entusiasmo”⁶⁶⁰. Consciente de que os valores ancestrais podem ser lembrados ou esquecidos, selecionados ou descartados, essa é uma regra que Voltaire – escrevendo para o público e com muito entusiasmo – iria, já com certa idade, quebrar. Para fazer

⁶⁵⁷ VOLTAIRE, *Nouvelles Considérations sur l’histoire*. 1744. *op cit*, pp. 46-49.

⁶⁵⁸ Portanto, como disse Voltaire, “*C’est donc l’histoire de l’opinion qu’il fallut écrire; et par là ce chaos d’événements, de factions, de révolutions, et de crimes, devenait digne d’être présente aux regards des sages*”. Apud GÜNTHER, Hans. *Pensamento histórico no início da Idade Moderna*. In: KOSELLECK, Reinhart (org). *O Conceito de História*. Belo Horizonte. Autêntica. 2013, p 109.

⁶⁵⁹ A própria expressão “*la philosophie de l’histoire*” veio de Voltaire que, em 1765, publicou sob o pseudônimo de Abbé Bazin uma obra com esse título, que logo veria diversas edições e reimpressões. BAZIN, Abbé. *La Philosophie de l’histoire*. Amsterdam, 1765.

⁶⁶⁰ “Jamais les Philosophes ne feront une secte de Religion; pourquoi? C’est qu’ils n’écrivent point pour le peuple, & qu’ils sont sans Entousiasme. Divisez le Genre humain en vingt parts, il y en a dix neuf composées de ceux qui travaillent de leurs mains, & qui ne sçauront jamais, s’il y a eu un Mr. Locke au monde; dans la vingtième partie qui reste, combien trouve t-on peu d’hommes qui lisent? & parmi ceux qui lisent, il y a vingt qui lisent des Romans, contre un qui étudie en Philosophie. Le nombre de ceux qui pensent est excessivement petit, & ceux-là ne s’avisent pas de troubler le monde.” VOLTAIRE, *Treisième Lettre sur Mr. Locke*, 1734, *op cit*, p 103-104.

isso, no entanto, o filósofo deveria se tornar um pouco como o pregador (mesmo que às avessas da superstição), repudiando os fazedores de horóscopos que aparvalhariam o povo com almanaques de prognósticos e assumindo uma voz pública capaz de fazer notar suas próprias efemérides históricas por meio da autoconsciência historiográfica de que os signos do passado podem ser modificados. E essa seria a defesa da sua “Igreja”.

Há muito que deixara de ser válido perscrutar, para os mais esclarecidos sacerdotes dessa república das letras, a experiência e a esperança a partir da observação de regularidades nos ciclos naturais. Da mesma forma, entender a memória a partir do inato, daquilo que é dado por uma ordem providencial da natureza, apenas transformou a lembrança e a experiência humana em um mistério do tamanho do cosmos. Insuflar as expectativas por meio de prognósticos celestes tão somente expunha seus feitores à ridicularização do choque entre as evidências e suas práticas charlatãs. Mas essa mudança de postura não é percebida nas fontes como resultado de uma estrondosa revolução racional. Nos séculos imediatamente anteriores, os mestres da *Ars Historica* debatiam, em um sintoma da “compulsão de repetição” que marcaria a coerência interna do gênero, questões que derivavam da filosofia natural peripatética⁶⁶¹. Com métodos e livros, gramáticas e alguns preceitos, a passagem dos lunários e almanaques celestes às efemérides históricas, a despeito de toda *mise-en-scène* voltariana, aconteceria quase “sem chicote e sem lágrimas”⁶⁶². Com a permissão de Anthony Grafton, que afirmara algo parecido a respeito dos usos dos eclipses, pretendo observar essa modificação de princípio tão somente como uma lenta mudança de prática⁶⁶³. As efemérides, como tabelas de movimentos diários dos astros, começam a ter seus conteúdos vistos mais como repositório de fatos do que como anúncios de presságios e, seguindo essa lógica interna, vão reinvestir-se também dos sentidos atribuídos por Semprônio Asélio e reeditados por Isidoro de

⁶⁶¹ A imagem algo freudiana de uma “compulsão por repetição” nos debates da *Ars Historica* é trazida por Grafton em alguns momentos de sua obra. Ver, por exemplo: “(...) the discussions of speeches in the *artes historicae* illustrate the repetition compulsion that is one of the salient, and stranger, characteristics of the genre as a whole.” GRAFTON, Anthony. 2007. Parte II, entre as notas 96 e 97.

⁶⁶² Aqui parafraseio a bela passagem de Montaigne a respeito de sua instrução na língua latina: “sem método, sem livro, sem gramática ou preceito, sem chicote e sem lágrimas, tinha aprendido o latim” MONTAIGNE, Os Ensaíes, Livro I, Cap XXV. *Sobre a educação das crianças*. Pinguin Books. São Paulo. 2010. p 125

⁶⁶³ A mudança de postura frente aos eclipses, que passam de presságios a fatos, como demonstra o autor, acontece como uma lenta mudança de prática. Ver: GRAFTON, Anthony. *Some uses of Eclipses* (...) 2003, p 229. Embora o autor não use o termo, os métodos de previsão dos eclipses são também – e isso até os dias da astronomia que nos é contemporânea – baseados em cálculos de efemérides.

Sevilha. Nesse longo processo que perpassa vários séculos da modernidade, a astrologia será superada, ainda que, algo guardados no interior das efemérides históricas, percebam-se instrumentos mentais análogos àqueles presentes nas técnicas cronosóficas dos sistemas antigos. Nesse momento, seria conveniente escutar o conselho de Reinhardt Koselleck e “prestar atenção ao conteúdo metafórico de nossos conceitos de modo a capacitarmos a avaliação do poder de suas expressividades históricas”⁶⁶⁴. Não será mais a hora, é claro, de completar o passado e o presente pela antecipação de um futuro lido nas conjunções e influências astrais, mas de – já sob a aurora de uma “ciência causal sublunar” – observar no choque entre *vontades políticas da memória* as armas empregadas no impasse e na resolução de batalhas entre manifestações públicas e divergentes da experiência do tempo.⁶⁶⁵

4.1 Conhecer os ciclos: prelúdio de um eclipse da natureza?

Johannes Müller, astrônomo e matemático, não era em nada avesso às teorias da influência celeste, como não o foram a maioria absoluta de seus contemporâneos. Talvez, no seu caso, o interesse pelo tema fosse bem além. Se as *Efemérides Perpétuas*, publicadas em Veneza em 1498, combinavam o calendário com certas datas comemorativas, oferecendo também uma tabela de ciclos lunares e solares, as *Tabulae directionum* parecem ter sido projetadas para o uso astrológico – embora fossem críticas ao modo judiciário dos saberes celestes, condenado por tantos papas. Em suma, essas *Tábuas* propunham uma reformulação do velho sistema de casas zodiacais, apresentando um modelo que alcançou alguma popularidade na Europa da renascença⁶⁶⁶. Mas não seriam apenas esses elementos da astronomia de Müller, hoje

⁶⁶⁴ KOSELLECK, Reinhardt. “Progress” and “Decline”: An Appendix to the History of Two Concepts In: *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford University Press. Cultural Memory in the Presente. Stanford. 2002, p 221.

⁶⁶⁵ Devo a imagem da história enquanto “ciência causal sublunar” a VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1983, p 43. Para além da esfera terrestre, temos “a região do determinismo, da lei, da ciência: os astros não nascem, não mudam e não morrem e o seu movimento tem a periodicidade e a perfeição de um mecanismo de relojoaria (...)” No mundo sublunar, “situado abaixo da lua, reina o devir e tudo aí é acontecimento (...) O homem é livre, o acaso existe, os acontecimentos têm causas cujo efeito permanece duvidoso, o futuro é incerto e o devir é contingente (...)”

⁶⁶⁶ REGIOMONTANUS, Ioannis de Montereio, *Tabulae Directionum Profectionumque*, non tam astrologiae iudiciariae, quam tabulis instrumentisque innumeris fabricandis utiles ac necessariae : eiusdem Regiomontani tabula sinuum, per singula minuta extensa, universam sphaericorum triangulorum scientiam complectens. accesserunt his tabulae ascensionum obliquarum, a 60 gradu elevationis poli, usque ad finem quadrantis per Erasmum Reinholdum (...). Supputae-Imprimebantur in officina typographica Matthei Welack. 1584; REGIOMONTANUS, Ioannis de Montereio. *Ephemerides sive almanach perpetuus*. Impr. Petri Liechtenstein. Venetiis. 1498. Para uma discussão

associadas a uma pseudociência, que alimentariam com seus prognósticos alguns episódios periclitantes do renascimento.

Aparentemente menos dramáticas do que seus usos judiciários, a leitura natural das efemérides faria tremer, diante da sofisticada arte européia, alguns nativos do novo mundo. Com apenas duas náus que já deviam fazer água, sem mantimentos e rogando por um resgate, Cristovão Colombo faria de tudo para reaver o suporte logístico dos habitantes da Jamaica. Entre uma coleção de tratados cosmológicos e tabelas de movimento dos astros, as mãos do navegador logo tocariam as efemérides de Regiomontanus e, perscrutando suas páginas com os olhos de um filósofo natural, fizeram-no encontrar a data e o horário previsto para um evento cósmico. Mandou chamar os caciques taínos. Era 29 de fevereiro de 1504, noite que assistiria à ascensão de uma lua cheia. Colombo disse aos índios que seu Deus estava furioso com o tratamento dado aos aventureiros e prometeu que, como sinal de sua insatisfação, Ele pintaria o satélite terrestre com as cores do sangue antes de extingui-lo para sempre. Foi seu filho, Fernando Colombo, quem registrou o ocorrido:

Assim que, na verdade, um pouco depois de nascer, a lua começou a aparecer terna e avermelhada, os índios foram tomados de terror, e (...) se apressaram levando consigo grandes quantidades de viveres, proferindo lamentações e assegurando ao Almirante que, caso ele intercedesse para desarmar a cólera de seu Deus, eles se comprometeriam a nunca mais deixar faltar nada aos cristãos.⁶⁶⁷

“Você vê, isso foi um eclipse”, disse o *Yankee na corte do rei Arthur*. “Ocorreu-me no calor da hora como Colombo, Cortez, ou uma dessas pessoas” usaram um fato celeste “para alardear alguns selvagens”. E assim, baseado em fatos,

recente: MOSLEY, Adam. *Regiomontanus and Astrology*. Cambridge University: History and Philosophy of Science Department. 1999. Sobre a popularidade do sistema de Regiomontanus, ver LEWIS, James R. *The Astrology Book: The Encyclopedia of Heavenly Influences*. Visible Ink Press. 2013, p 574.

⁶⁶⁷ COLOMB, Fernand. *Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb*. Muller, Eugène (trad). Paris. Maurice Dreyfous. 1879, p 283. Na tradução de Muller: “Lorsque, en effet, un peu après son lever, la lune commença d’apparaître voilée et rougeâtre, les Indient furent saisis d’une véritable terreur, et comme à mesure que l’asire montait le phénomène devenait plus sensible, ils se hâtèrent de prendre avec eux de grandes quantités de vivres et d’accourir aux navires, en poussant des lamentations et en assurant l’Amiral, que s’il voulait bien intercéder pour désarmer la colère de son Dieu, ils s’engageraient à ne jamais laisser les chrétiens manquer de rien à l’avenir.” Para uma narrativa recente a respeito desse episódio das viagens de Colombo, ver HEAT-MOON, William Least. *Columbus in the Americas*. John Wiley & Sons. New Jersey. 2010, pp 175-176.

semeando terror com o sarcasmo do Deus razão, o Sr Morgan viu a chance de escapar da fogueira medieval, salvo pelos astros, como, de volta a um futuro já passado, aconteceria com o almirante genovês⁶⁶⁸. Mas não deixemos nossas almas se perderem entre o anterior e o posterior. Comemoremos brevemente a ciência renascentista que se preocupava em pintar com precisão alguns pontos (a partir dos quais poderíamos entre eles contar a mudança) nas linhas irreversíveis do tempo sagrado e profano. Quatro séculos antes de Mark Twain e uma centena de anos após Colombo, Henrich Bünting presenteou o bispo luterano de Halberstadt com um trabalho descrito por ele mesmo como uma “certa cronologia e narrativa do tempo, do início do mundo ao presente”⁶⁶⁹.

Dos muitos estudos e propostas cronológicas que pululavam no período, o texto de Bünting diferenciava-se pela arrojada proposta de estabelecer datações a partir de registros de eclipses, sem, no entanto, interessar-se por vê-los como sinais ou relacioná-los pela premissa da influência celeste com grandes eventos sublunares. Ou será que não poderíamos ler em Bünting alguma pitada de sarcasmo quando ele claramente parafraseia e corrige Ptolomeu ao dizer que “duas formas de cálculo são as mais certas de todas: aquela que é empreendida com a sagrada escritura, e aquela que é realizada a partir do intervalo dos eclipses”⁶⁷⁰?

Bünting já não devia seu modelo cosmológico ao grande sábio de Alexandria, mas ao Copérnico do sistema heliocêntrico, cujas *Revoluções das Orbes Celestes* foram pontuados por Erasmus Reinhold nas célebres *Tábuas Prutênicas* de 1551. Como escreveu Anthony Grafton, “Bünting tratava eclipses enquanto fatos”, e fatos como quaisquer outros, “com a exceção de que eram mais precisos”. Ao unir uma abordagem filológica das crônicas de diversos povos com observações astronômicas, o cronologista também fez questão de ressaltar que sua ênfase nos eclipses nada tinha a ver com quaisquer importâncias simbólicas ou cosmológicas, mas com as certezas quantitativas que eles traziam⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ TWAIN, Mark. *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*. Digireads.com Publishing, Stilwell. 2004, p 18. Interessante precisar que o eclipse de Twain, datado de 21 de junho de 528, não encontra registro em outro lugar senão no romance de 1889.

⁶⁶⁹ Sobre os usos dos eclipses nas cronologias da primeira modernidade, sigo: GRAFTON, Anthony. *Some uses of Eclipses (...)* 2003. A frase acima citada encontra-se na página 214 do artigo.

⁶⁷⁰ Bünting, dedicatory letter to Henrich Julius, *apud* GRAFTON, 2003, p 215. Peço ao leitor que compare essa afirmação com a frase inicial, ainda que traduzida para o inglês, do *Tetrabiblos*: “Of the means of prediction through astronomy, O Syrus, two are the most important and valid”, ROBBINS, F.E. *Ptolomy: Tetrabiblos*, 1940, p 3.

⁶⁷¹ GRAFTON, 2003, p 214-115.

Quase todo almanaque publicado na Europa da primeira modernidade apresentava algum tipo de tabela de efemérides associadas ao calendário. Nisso essas publicações compartilhavam a obsessão pela contagem do tempo que os trabalhos de cronologia expressavam em círculos mais refinados. Na Inglaterra reformada essa reunião de informações astronômicas e festas religiosas não escapou a usos políticos. Ao lado de “preces e sermões, estatutos e proclamações” crônicas e almanaques expunham um padrão providencial que atuava como lembrança constante da boa fortuna dinástica e religiosa de uma nação eleita⁶⁷².

Júpiter e Saturno em Peixes não foram alardes suficientes para Felipe II. Com as velas levantadas, cruz católica amostra, a Armada Espanhola rumou ao mar do norte, aonde, para absoluto terror dos castelhanos, “Deus soprou, e eles foram dissipados”. A vitória decisiva da monarquia elisabetana sobre a Armada Espanhola em 1588 seria rapidamente trabalhada como um sinal conferido ao novo povo escolhido (*God’s Englishmen*). Mesmo sem estabelecer um “ano da Armada”, o evento foi comemorado em “medalhas e tapeçarias, pinturas e poemas, sermões e preces”, enquanto que o aniversário da rainha ofereceu um instante, a cada novembro, para se relembrar a vitória e maldizer os católicos⁶⁷³. William Leigh (1550-1639), clérigo, tutor real e orador escolhido para dirigir-se às tropas reunidas em Tilbury, diria, sem deixar de lado as imagens astronômicas, que “o *mirabilis annus* de 88 jamais será esquecido enquanto o sol e a lua existirem”⁶⁷⁴.

A vitória assim foi naturalizada e, com ela, o próprio inimigo. Dezesete anos mais tarde, um grupo de conspiradores católicos liderados por Robert Catesby e Guy Fawkes ensaiaram um atentado contra James I e seu governo sediado nas Casas do Parlamento. A Conjuração da Pólvora permitiu aos pregadores protestantes estabelecerem uma conexão imediata entre os eventos de 1588 e os de 1605. Os almanaques impressos no período não cansavam de relembrar e relacionar as duas datas, comemorando-as entre os poucos aniversários duradouros e marcando-os, com frequência, entre versos brutos e letras vermelhas. O almanaque de Richard Allestree para 1629, um dos periódicos mais populares da Inglaterra, contava os anos

⁶⁷² Aqui, sigo: CRESSY, David. *National Memory in Early Modern England*. In: In: GILLIS, John. R. (org). *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton University Press. New Jersey. 1994, p 62.

⁶⁷³ CRESSY, 1994, p 63-64.

⁶⁷⁴ “(...) that *mirabilis annus* of ’88 will never be forgotten, so long as the sun and moon dureth”. LEIGH, William, *Queen Elizabeth Paraleld in her Princely Vertues, with David Isosua, and Hezekia*. London. 1589, p 36. *Apud* CRESSY, 1994, p 63.

retroativamente “desde a criação do mundo (...), a destruição de Sodoma pelo fogo e pelo enxofre (...), o início do abençoado reinado de Elizabete” e também desde a destruição da “Armada Espanhola” e “a maldita Traição da Pólvora”⁶⁷⁵. Gerações mais tarde, essa lista de efemérides continuava a animar as almas leitoras do *Poor Robin's Almanac*: “a memória da Conspiração da Pólvora dificilmente morrerá”⁶⁷⁶.

Entre as datas de 1588, 1605 e 1666, teríamos três momentos em que a história da Inglaterra foi “fatalmente determinada”⁶⁷⁷. Ora, se os almanaques ingleses, como que oficiando *avant la lettre* uma sorte de “memória nacional”, assim construíam uma identidade reformada em oposição ao catolicismo romano, o que restava para as páginas que lidavam com os horários da aurora e do crepúsculo, as fases da lua, o traslado das estrelas errantes, a posição dos horóscopos e todo o tipo de prognóstico que, munidos dessas informações, esses pequenos textos populares publicavam? Curiosidades ou superstições de mero “interesse histórico”? Newmann e Grafton já chamaram a atenção para o perigo que correm alguns estudos quando, ao ligar a renascença ao surgimento do nacionalismo, ignoram ou desvalorizam o papel da astrologia no período⁶⁷⁸. Respeitar a dualidade entre as práticas astrológicas e uma nascente memória coletiva é igualmente reconhecer a tensão entre centro e periferia.

Krzysztof Pomian explicou de que maneira duas teologias concorrentes da história coexistiram entre o final da idade média e os primórdios da modernidade. A

⁶⁷⁵ ALLESTREE, Richard. *A New Almanach for Prognostication, for the yeere of our Lord God, 1629. and from the creation. 5591 being the first frō leap-yeere calculated and properly referred to the longitude & sublimity of the pole articke of 52 & 53. deg.* London. Printed for the Company of Stationers. 1628.

⁶⁷⁶ “What ere’s forgot, the memory o’ the Powder Plot will hardly die”. *Poor Robin. An Almanac After the Old and New Fashion.* London. 1695. Segundo CRESSY, *op cit*, pp 65-71, “O governo de Jaime I respondeu a Conjuração da Pólvora legislando uma comemoração anual, unindo prerrogativas seculares e religiosas (...) [tratou-se de] *An Act for Public Thanksgiving to Almighty God Every Year on the Fifth Day of November (...)* to the End this Unfained Thankfulness May Never be Forgotten, but he had in Perpetual Remembrance (...) Toda criança inglesa conhece a rima: *remember, remember the fifth of November / The Gunpowder Treason and Plot / I see no reason why Gunpowder Treason / Should ever be Forgot (...)* [Com Charles I, casado com uma católica] A cultura da memória fragmentou-se em linhas partisans e competitivas, como rivais pelo controle do passado (...) Depois do Grande Fogo de Londres em 1666, o Parlamento inaugurou um monumento (...) [uma] coluna Dórica de 202 pés de altura (...) monumento ao desastre e a confiante reconstrução da cidade. Mas logo ele ganhou novos significados. Rumores persistiram alegando que o fogo não havia sido acidental, mas obra de papistas incendiários. (...) Em 1681, quinze anos após o fogo (...) políticos *Whig* adicionaram uma nova inscrição em mármore, como um novo apelo à memória: ‘Este pilar foi erguido em lembrança perpétua do mais terrível incêndio desta cidade Protestante, iniciado e levado a cabo pela traição e malícia da facção papista’ (...). Sem surpresa, James II mandou remover a inscrição, mas ela foi restaurada após o triunfo protestante na Revolução gloriosa. É apenas em 1830, após a emancipação católica, que a inscrição memorial seria permanentemente removida.”

⁶⁷⁷ CRESSY, *op cit*, 65.

⁶⁷⁸ NEWMANN, William R; GRAFTON, Anthony (org). *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe.* Cambridge, MA, 2001, principalmente pp 1-11

primeira delas, representada pela astrologia, oferecia inteligibilidade à história “procurando pela razão suficiente de seu curso fora do mundo humano”. Ao olhar para os céus e tentar, a partir do invisível, traçar relações de influência de uma região diferente do ser para com a esfera sublunar, “a razão suficiente do curso da história é identificada com a sucessão de eventos celestes resultando necessariamente da locomoção circular dos astros dotados de poderes peculiares”. Não por acaso, no entanto, com as bulas papais do século XIII e a *via media* encontrada por São Tomás, toda e qualquer doutrina natural da história deveria ser subordinada à teologia teocêntrica. “Isso significa”, concluiu Pomian, “que se uma contradição aparecer entre as duas, será a segunda que vai ter a palavra decisiva”⁶⁷⁹.

Formas de integrar todas as temporalidades de um dado objeto estudado, ambas as cronofias projetavam descrições de futuro de modo a tornar a história do passado e do presente inteligíveis e completas⁶⁸⁰. Mas elas o fariam por caminhos diferentes. Uma das discrepâncias mais significativas entre os pontos de vista teocêntrico-cristão e astrológico-natural da história encontrava-se nos tratamentos singulares dados aos problemas do espaço e do tempo. O sistema teocêntrico vê as relações espaciais com desinteresse, tendo olhos “apenas para a sucessão temporal”, ao passo que a astrologia reitera com força o papel do espaço, da geografia, em suma, do lugar como agente historicamente determinante⁶⁸¹.

Ao estudar as correspondências entre o processo de secularização e a emergência do protestantismo na Inglaterra da primeira modernidade, John Sommerville argumentou que a fé reformada levava a um entendimento diferente do espaço, no qual capelas, monastérios e altares perdiam muitas das suas qualidades sagradas. Por sua vez, as experiências do tempo também se modificavam, com as alterações nos calendários eclesiásticos retirando a significação dos santos⁶⁸². É partindo de uma interface entre Pomian e Sommerville que Alison Chapman propõe

⁶⁷⁹ POMIAN, 1986, p 38-40. A *via media* estabelecida no século XIII por Tomás de Aquino continuou pautando posições mesmo dentre as religiões reformadas. John Booker (1602-1667), pregador puritano, também foi um astrólogo profissional e escritor de almanaques. Certamente não dizia nada de incomum quando escreveu que “as estrelas são letras e os céus o livro de Deus”. “The stars are letters and the Heaven’s God’s book / which day and night we may at pleasure look / and thereby learn uprightly how to live.” *apud* CAPP, Bernard. *English almanacs: astrology and the popular press, 1500-1800*. Londres. Farber & Fauber. 1979, p 143.

⁶⁸⁰ Sobre a distinção entre cronometria, cronologia e cronofia, ver pp 25-30. Também POMIAN, 1984, pp V-VI.

⁶⁸¹ POMIAN, 1986, p 38-39.

⁶⁸² SOMMERVILLE, John C. *The secularization of Early Modern England: from religious culture to religious faith*. Oxford, 1992, p 8.

uma leitura alternativa dos almanaques de efemérides ingleses da primeira modernidade. Aonde autores como David Cressy enxergam o reflexo de um conjunto nascente de políticas de memória e identidade nacional, Chapman propõe observar também uma miríade de reações regionais – encabeçadas por uma teologia natural de tipo astrológico – às mudanças ocorridas nos calendários e nos lugares sagrados. Com a reforma carregando suas tintas no papel de um Deus onipresente a guiar o destino de um novo povo eleito – relativizando, assim, o sentido do tempo e dos lugares terrestres – os almanaques de efemérides iriam contra a “tendência geral do pensamento protestante”⁶⁸³.

Um almanaque que se proponha a oferecer, por exemplo, os horários precisos para a aurora e o crepúsculo ao longo de todo um ano, deverá fazê-lo tendo por base uma região bastante limitada, como uma cidade ou um condado. Era comum que essas publicações anuais oferecessem indicações matemáticas para que seus leitores pudessem converter o valor dos horários para o uso em outras regiões. Certos almanaques eram vendidos com a promessa de possuírem informações válidas “de modo geral para toda a Inglaterra” enquanto outros, de maneira provavelmente mais sincera, propagandeavam sua utilidade “para as partes do Sul da Grã Bretanha”⁶⁸⁴.

William Lilly (1602-1681), astrólogo que se tornou popular com seus almanaques de prognósticos, não deixou de se preocupar com o problema das aplicações regionais. “O mais abusado e celebrado astrólogo do século XVII” realmente construiu uma reputação para si⁶⁸⁵. Lilly montou uma teia de contatos na Inglaterra através da qual impunemente praticava o contrabando de dados e profecias astrais. Ele quebrou a tradição ao publicar textos que deixavam claro ao leitor exatamente o que deveria saber para interpretar um caso astrológico⁶⁸⁶. Lilly, seguindo o padrão dos dados astronômicos publicados nos almanaques do período, igualmente

⁶⁸³ CHAPMAN, Alison A. *Marking time: Astrology, Almanacs, and English Protestantism*. In: *Renaissance Quarterly*, Volume 60, Number 4, Winter 2007, p 1260. “I rehearse these broad shifts as the necessary background to my primary subject: the rise of the astrological almanach and the consequent expansion of an astrologically informed awareness of the significance of time and space”, p 1258. A tese do autor é certamente engenhosa. Ela oferece um quadro explicativo bastante singular para o sucesso editorial das efemérides da primeira modernidade na Inglaterra. Essa explicação, no entanto, não da conta do igual sucesso desse tipo de publicação em territórios católicos como a França, a Itália e mesmo a Península Ibérica.

⁶⁸⁴ CHAPMAN, 2007, 1264.

⁶⁸⁵ CAPP, 1979, p 57.

⁶⁸⁶ GRAFTON, *Starry Messengers*, 2000, p 80.

propôs um sistema horoscópico que subordinava suas leituras às diferentes localizações geográficas⁶⁸⁷.

Estima-se que apenas entre os anos de 1664 e 1666 mais de um milhão de cópias desses almanaques foram impressas na Inglaterra. Isso fez do gênero o maior *best-seller* do período, excetuando-se, é claro, as diversas edições do Livro Sagrado⁶⁸⁸. Com a baixa nos preços dos livros decorrente da invenção e proliferação da imprensa, todo o tipo de calendário textual tornou-se mais e mais acessível⁶⁸⁹. Com as efemérides não seria diferente. Desde o século XV, segundo o dicionário de Oxford, “os almanaques ou *ephemerides* começaram a ser preparados para períodos definidos, como 30 ou 10 anos” e, a partir do século seguinte, já eram editados ano a ano⁶⁹⁰.

Tais publicações também podem ser observadas como herdeiras de um tipo de relação com o tempo visível em algumas práticas astrológicas renascentistas que, a sua maneira, valorizavam a dimensão do instante. Por anos, a horoscopia catártica procurava a partir da observação do movimento dos astros o momento mais oportuno para a realização de eventos públicos e privados. Popular nos territórios germânicos, a técnica foi utilizada para a escolha da data de fundação da Universidade de Wittenberg e da inauguração de uma nova torre na abadia beneditina de Niederaltaich, que até hoje conserva a inscrição de um horóscopo datado de 24 de julho de 1514⁶⁹¹. Na Inglaterra, o dramaturgo e poeta Thomas Middleton (1580-1627) expressou com ironia essa experiência do tempo. “Esposas são como almanaques”, escreveu em uma

⁶⁸⁷ CHAPMAN, 2007, 1265.

⁶⁸⁸ Esses números foram estimados por BOSANQUET, Eustace F. *English seventeenth century almanacks*. In: *The Lybrary* 10. 1930, p 365. Bernard Capp trouxe mais recentemente outros números: “Na década de 60 do século XVII, da qual evidências detalhadas sobreviveram, as vendas de almanaques contaram em média 400,000 cópias anuais (...). CAPP, *op cit*, p 23. Robert Houston, por sua vez, referiu-se aos almanaques como “o pão e manteiga dos editores comuns”. HOUSTON, Robert. *Literacy in Early Modern Europe. Culture and Education, 1500-1800*. London. New York. Longman, 1988, p 169. Números para Portugal do século XVIII foram trazidos ainda no século XIX por GUIMARÃES, Ribeiro J. *Summário de Varia História. Narrativas, Lendas, Biographias, Descrições de Templos e Mommentos, Estatísticas, Costumes Civis, Políticos e Religiosos de outras eras*. Lisboa. Rolland & Semiond. 1873 para quem “imprimiam-se por anno 15.000 a 17.500 folhinhas de algibeira, e 35.500 de porta (...) antes o número das de algibeira eta de 20.000, e das de porta 40.000”, p 196. É possível inferir que esse tipo de publicações fosse, ao lado do livro sagrado, o único tipo de leitura a que muitas famílias da primeira modernidade tinham acesso.

⁶⁸⁹ Sobre essa questão, ver, por exemplo os ensaios de: CHARTIER, Roger. *L'Ordre des livres: Lecteurs, Auteurs, Bibliothèques en Europe entre XVI et XVIII siècle*. Alinéa, Aix-en-provence, 1992. Para um tratamento a respeito de como o advento da imprensa criou as condições de possibilidade para a revolução científica – tornando disponível todo o *corpus* clássico ao escrutínio crítico, ver: EISENSTEIN, Elizabeth. *The printing press as an agent of change*. 2 vol. Cambridge. 1979. Volume II: 573-575

⁶⁹⁰ SIMPSON, John; WEINER, Edmund (org). *The Oxford English Dictionary*. Clarendon Press. Oxford. 1989. Entrada “almanach”.

⁶⁹¹ HÜBNER, *op cit*, p 25.

de suas tragicomédias, “nós podemos ter uma nova a cada ano”. Com tais escritos, diria Chapman, o tempo começou a ser experienciado ele mesmo como algo temporário⁶⁹².

O tempo efêmero das efemérides é demonstrado pela ânsia dos letrados da primeira modernidade em registrá-lo e ordená-lo. Até hoje somos pegos invejando, se surpreendendo ou mesmo fazendo chacotas com a pontualidade praticada nos países de fé reformada. Max Engammare dedicou-se a estudar como o renascimento e a reforma calvinista produziram uma nova relação entre o espaço e o tempo. A partir de um diálogo com autores como Max Weber, Michel Foucault e Norbert Elias, o autor persegue a *invenção da pontualidade* até a ética calvinista, segundo a qual todos os instantes da vida humana deveriam ser consagrados à aliança com o fundador e administrador da ordem do tempo. Deveríamos então circunscrever espacialmente as noções de um tempo renascentista “flutuante” – como expressaram as palavras clássicas de Lucien Febvre – aos países de religião romana?⁶⁹³ Na Genebra do século XVI o tempo não poderia se dar ao luxo de flutuar ou perder-se em sono improfícuo: a ideia de aproveitar cada instante, de produzir a cada minuto, toma uma amplitude que – somada à culpa protestante – adentra o próprio vocabulário da época. A partir da *Formula Vivendi* de Martin Bucer, da *Ratio Studiorum* de Bullinger e também das *Ephemerides* de Cauzabon, entre outras fontes, o autor propõe-se a analisar o medo da perda de tempo, cujos *loci communes* encontrariam síntese em uma nova economia temporal voltada à caça das ociosidades⁶⁹⁴.

Era uma época em que relógios espalhavam-se por todas as cidades da Europa e, encimando-se nos campanários, ritmavam a vida comum do alto dos espaços como que zelando pela moral pública das praças e mercados ao lembrar, não apenas da passagem do tempo, mas da iminência da morte. Michaël Beuther, jurista e historiador em nada estranho ao círculo de Lutero, Melanchthon e Erasmus Reinhold, não deixou de escrever uma *Ephemeris Historica*. A obra surge em 1551 para logo ganhar popularidade com sua experimentação editorial. As páginas da publicação

⁶⁹² “wives are like almanacs, we may have every year a new one” MIDDLETON, Thomas. *No wit, no help like a woman's*. Lowell Johnson (ed). Lincoln, 1976 (1611). 5.1.324-325. CHAPMAN, 2007, 1270.

⁶⁹³ “Tems flottant, temps dormant.” Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Édition revue. Collection: L'évolution de l'humanité, synthèse collective. Albin Michel, Paris, 1947, Ver capítulo III do segundo livro: Les limites de l'incroyance au XVIe siècle. Les appuis de l'irréligion: les sciences? Tópico 4.

⁶⁹⁴ ENGAMMARE, Max. *L'ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVIe siècle*. Droz. Les seuils de la modernité, Vol 8. Genebra. 2004.

ofereciam uma entrada geral para cada mês, seguida de um artigo específico para cada dia, concordando a cronologia de latinos, de gregos e de hebreus⁶⁹⁵. Mas sua real inovação tipográfica consistia em deixar a metade de cada página em branco, reservando espaço aos leitores de modo que pudessem anotar suas próprias efemérides. Em 1551, o livro é publicado na França⁶⁹⁶. François Rassius, cirurgião parisiense, utilizou essa espécie de cronologia interativa. Entre os espaços vazios, precisou informações sobre um evento marcante de sua vida: “no ano do Senhor de 1551, casei-me com Maria la Prestre, depois da meia noite, entre a primeira e a segunda hora”⁶⁹⁷.

O mais famoso exemplar da *Ephemeris Historica* de Beuther, como um resquício dessa era dos diários, está preservado na Biblioteca Municipal de Bordeaux. Nele, lemos na entrada para o dia primeiro de agosto que, em “1581, quando estava em Luca, fui eleito prefeito de Bordeaux no lugar do senhor Marechal de Biron”. Na entrada do dia 19 de dezembro, descobrimos que, “em 1584, o rei de Navarra veio me ver”. Henrique III – que logo a seguir, em 1589, seria também o IV de seu nome em França – “dormiu na minha cama” e sequer se serviu de um *essai*, esse teste de prevenção de envenenamento realizado pela prova do manjar real por um “oficial de boca” (*officier de bouche*). Já para o dia 28 de outubro, entendemos que, “no ano de 1571, (...) fui feito cavaleiro da ordem de São Michel”. Por fim, em uma entrada mais precisa, dia 5 de julho, está escrito que “no ano de 1573 por volta das cinco horas da manhã, em Montaigne, nasceu de minha esposa Françoise de La Chassigne e de mim uma menina que foi o terceiro filho de nosso casamento”⁶⁹⁸. Não era apenas a respeito

⁶⁹⁵ BEVTHERI, Michaelis. *Ephemeris historica*. Eivsdem, de annorum mundi concinna dispositione libellus. Ex officina Michealis Fezandat et Roberti Grandion. Taberna Graphyana. Paris, 1551.

⁶⁹⁶ A fórmula tipográfica de Beuther seria também reeditada por casas editoriais inglesas. Com o Almanack de Thomas Hill, publicado em 1571 e pensado na forma de um *Livro da Memória*, oferecia aos leitores uma coluna vazia na margem inferior de cada página. Com Thomas Bretor, Jonathan Dove, Daniel Browne e Richard Allestree, uma geração mais tarde, os almanaques começaram a deixar grandes colunas vazias bem no meio das páginas de calendários. Alison Chapman lembra o caso do escritor John Evelyn (1620-1706) que “resumiu essa preocupação em recordar e precisar o tempo de um evento. Ele escreve que ‘comecei a observar as coisas *mais pontualmente* das quais... escrevi na parte em branco do Almanaque’, e suas notas são cada vez mais precisas em relação ao tempo e ao espaço”. EVELYN, John. *The Diary of John Evelyn*. De Beer (ed). Oxford. 1955, 1:76. ver CHAPMAN, 2007, 1282-1284.

⁶⁹⁷ “Anno D. 1551, uxorem duxi Mariam la Prestre, inter primam et 2am a media nocte.” Citado por LAUROUSSE, Pierre. *Grand dictionnaire universel du xix siècle*. Paris: Grand Dictionnaire Universel. Verbetes *Éphéméride*, p 689-6.

⁶⁹⁸ O documento encontra-se na Bibliothèque municipale de Bordeaux: Fonds patrimoniaux, Ms 1922, e também foi disponibilizado *online* recentemente em três versões: diplomática, regularizada e modernizada. LEGROS, Allan (org). Beuther, annoté par Montaigne. Bibliothèques Virtuelles Humanistes. Édition selon trois modes successifs. 20/02/2014. Disponível em <http://www.bvh.univ-tours.fr/MONLOE/Beuther.asp> Acesso em 09/07/2014. Refencio aqui os trechos supracitados, em

de seu *cursus honorum* que Michel de Montaigne escrevia nas *Efemérides Históricas*. Em duas entradas, dias 10 e 20 de julho, ambas relativas ao ano de 1588, ele reclama de dores no pé esquerdo causadas por “uma espécie de gota”⁶⁹⁹.

Tempo da moral privada, as efemérides também poderiam contar o tempo da moral pública, quiçá em toda sua emaranhada trama política, caso o autor dos *ensaios*, ou outro membro da família, é claro, tivesse interesse em registrá-las para a posteridade. O supracitado Henrique de Bourdon, chefe do partido protestante, logo se faria amigo e protetor. Jean Lacouture pergunta onde estava Montaigne na fatídica noite de 24 de agosto de 1572. Ainda mais importante, o que ele estaria fazendo nos dias 3, 4 e 5 de outubro, quando três centenas de huguenotes foram massacrados a dez léguas de sua casa, em Bordeaux? “Teria sido fácil para ele manifestar sua reprovação ou simplesmente sua tristeza no ‘Beuther’, a efeméride familiar, longe dos olhos do público, das autoridades e dos fanáticos armados.” Mas Montaigne preferiu o silêncio. As páginas que contavam os primeiros dias do mês de outubro foram arrancadas. “Por quem? Por ele próprio, temeroso do julgamento que havia proferido sobre o ato de seus concidadãos?”⁷⁰⁰. Não temos como saber. Mas não seria difícil visualizar um Montaigne consciente dos usos políticos que poderiam ser feitos do seu passado a partir das efemérides. Ou quem sabe outro membro da família. Talvez sua esposa, Françoise, quem sabe Léonor, sua filha, ainda Marie, a neta ou Claude-Madeleine, bisneta, mulheres que se sucederam na tarefa de manter viva, até o século XVIII, a tradição de lembrar ou esquecer dos eventos marcantes da família nos espaços em branco de seu exemplar da *Ephemeris Historica* de Beuther⁷⁰¹.

“Embora seja datado da antiguidade”, escreveu Eileen Reeves, “o almanaque floresceu na revolução impressa do final do século XV”. Útil ao uso imediato em

ordem, a partir da versão regularizada: “1581 estant a Lucques ie fus esleu maire de bourdeaus en la place de mōsieur le mareschal de Biron (...)”(p 19); “1584 le roy de nauarre me uint uoir a mōtaine ou il n’auoit iamais este et y fut deus iours serui de mes ians sans aucun de ses officiers il n’y souffrit ny essai ny couert et dormit dans mon(...)” (p 26); “L’an 1571 suiuant le comādemāt du roy & la despesche que sa maiestè m’en auoët faicte ie fu faict chaeualier de lordre s. michel (...)” (p 23); “L’an 1573 enuiron les cinq heures du matin naquit de frāçoise de la chassaigne ma fame et de moy a montaigne une fille qui fut le troisieme ēfant de nostre mariage (...)”(p 15). Sobre o *essai*, ver a nota lateral na edição modernizada, p 26.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, edição regularizada. 10 de julho: “1588 entre trois et quatre apres midi estant logè aus faus bours saint germein a Paris et malade d’un espede de goutte (...)”, 20 de julho: “1588 entre trois et quatre apres midi estant a Paris et au lit a cause d’une dolur qui m’auoit pris au pied gauche trois iours dauant qui sera a laduanture un’espede de goutte (...)”, p 17.

⁷⁰⁰ LACOUTURE, Jean. *Montaigne a Cavallo*. Record. Rio de Janeiro. 1998, p 161.

⁷⁰¹ Sobre a linhagem matriarcal das efemérides da família Montaigne, ver LEGROS, Allan (org). *Introduction* In: Beuther, anoté par Montaigne, *op cit*, s/p. O texto não faz menção ao silêncio a respeito da noite de São Bartolomeu.

diversos aspectos da vida civil e doméstica, suas páginas traziam toda espécie de informação a respeito do futuro próximo: “quando eclipses solares e lunares ocorreriam, quando eram esperadas mudanças nos padrões climáticos, quando grandes feriados religiosos e datas festivas deveriam ser celebradas” e mesmo “quando sangrias, banhos e cortes de cabelo seriam melhor realizados”. Na Itália, para oferecer dados astronômicos precisos, assim como no resto da Europa, esses panfletos precisavam se especializar em uma determinada região. Pouco a pouco, começavam a publicar pequenas notas locais, rumores e novidades. Matteo Franzesi, secretário na Cúria Romana entre a década de 30 e 40 do século XVI, relacionou prognósticos com a sede por notícias: “Deixe que o adivinho / com base em conjecturas e discussões / astrologize”⁷⁰².

No final do século XVI, sucessivas bulas papais tentavam lidar, condenar ou censurar panfletos de notícias que, mesmo não necessariamente astrológicos em origem, costumavam arriscar seus prognósticos. A *arte nuova* dos publicistas preocupava tanto a atenção dos pontífices de São Pedro quanto as velhas tradições secretas. Como mostra Eileen Reeves, o contrabando entre notícias e almanaques parece ter se intensificado a partir das primeiras décadas do século XVII, com o rápido desenvolvimento da astronomia e o aumento das tiragens impressas. A historiadora estudou aquilo que François Hartog chamou, em sua investigação sobre a evidência da história, de “descoberta ocular do mundo a partir da Renascença”⁷⁰³. Os astrônomos não apenas abriam os olhos, mas ampliavam sua visão pela arte, com a invenção do telescópio por Galileo e seu posterior aprimoramento com Kepler.

A observação dos céus alimentava o impresso, que tratava de se fazer ouvir, como *Mensageiro das estrelas*, a respeito da descoberta das luas mediceas, do surgimento de estrelas novas e da constatação que lua não era, como muitos defensores do texto pensavam, uma esfera lisa e perfeita, mas possuidora de irregularidades similares às presentes no mundo sujeito à geração e à corrupção. Em 1613, Adriano Politi publicou o seu *Dicionário Toscano*. Nesse resumo do *Dicionário de Linguagem Italiana* – lançado em 1612 por uma academia florentina ligada a Galileo – Politi adicionou uma nova entrada, *gazetta*, termo talvez derivado de uma pequena moeda cunhada em Veneza. “Uma *gazetta*”, diz o verbete, “é composta de

⁷⁰² FRANZESI, *Sopra le nuove*, 207-8, apud REEVES, Eileen. *Evening News: Optics, Astronomy, and Journalism in Early Modern Europe*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. Kindle version. s/p. 2014. Texto que agora sigo.

⁷⁰³ HARTOG, 2011, p 143.

páginas de informações trazidas por mexeriqueiros” que em latim poderiam ser chamadas de “breve comentário a respeito de eventos públicos, ou ‘*ephemerides*’”⁷⁰⁴.

Em Portugal, os almanaques astrológicos eram chamados de prognósticos, sarrabais ou lunários dos tempos. Pequenas e de largas tiragens, essas peças de periodicidade anual seguiam os padrões editoriais comuns ao gênero, trazendo a um público semiletrado todo o tipo de informações utilitárias, associadas a prognósticos celestes e indicações das fases da lua, assim como eventuais eclipses e conjunções planetares. As efemérides lusitanas configuraram uma grande padronização, embora, pouco a pouco, a essa estrutura homogênea fossem incluídos outros conteúdos informativos. O valenciano Francisco de Gusman já trazia em seu *Prognostico y Lunario de los Tiempos* para ano de 1610 listagens das famílias nobres de Espanha, no que foi seguido, no século seguinte, pelas contrapartes portuguesas representadas pelos almanaques de Rodrigo de Sousa Alcaforado e Leonardo Vaz de Brito. Era igualmente recorrente a divulgação de aspectos e descrições das províncias reais ao longo dos períodos filipino e brigantino⁷⁰⁵.

Durante o século XVII, seguindo uma tendência perceptível por toda a Europa continental e insular, os almanaques portugueses, em conteúdo e em vocabulário, igualmente começam a oferecer *avisos e novidades* aos seus leitores. Mas elas nem sempre tratavam dos céus. Notícias a respeito das guerras com a Espanha, ou ainda com os holandeses que ocupavam o nordeste brasileiro, são publicadas nos lunários dos tempos por vezes em secções já indicadas com essa finalidade nos prólogos. É o que se pode observar nos escritos de Antônio Pais Ferraz, que em seu *Prognostico e Lunario do ano de 1656* trazia a notícia da libertação de Pernambuco⁷⁰⁶.

E quanto à credibilidade desses periódicos e seus conteúdos? “Este ano, os cegos verão muito pouco, os surdos ouvirão bastante mal, os mudos quase não

⁷⁰⁴ Na tradução de Reeves: “a *gazetta* is composed of sheets of reports from newsmongers; in Latin one might phrase it ‘brief commentary on public events,’ or ‘*ephemerides*’”. POLITI, Adriano. *Dittionario toscano compendio del Vocabolario della Crusca*. Compilato dal sign. Aggiuntoui assaissime voci e auertimenti necessarij per il scriuere perfettamenteemente toscano. Venetia: appresso Gio. Guerigli, & Francesco Bolzetta, MDCXV, p 359. *Apud* REEVES, *op cit*, s/d.

⁷⁰⁵ Continuo seguindo CAROLINO, Luís Miguel. *Ciência, Astrologia e Sociedade: a Teoria da Influência Celeste em Portugal (1593-1755)*. Fundação Calouste Gulbekian. Porto. 2003, principalmente cap 6, p 204. E também: CAROLINO, Luís Miguel. *A escrita celeste: almanaques astrológicos em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Access, 2002.

⁷⁰⁶ FERRAZ, António Pais. *Prognostico, e Lunario do anno de 1656 com as conjunções, e mais aspectos da Lua com o Sol, e mudanças de tempo. E alguns avisos muy importantes para os Lavradores. Calculando ao meridiano de Lisboa, cabeça da Lusitana. Composto por..., Filosofo, e Mathematico natural desta corte, e Cidade de Lisboa*, Lisboa, por João Alvarez de Leão, 1655, fl.1v *apud* CAROLINO, 2003, p 206.

falarão, os ricos se sentirão um pouco melhor do que os pobres, e os que gozarem de boa saúde, melhor do que os doentes”⁷⁰⁷. O prognóstico como sátira andava de par, como se vê, com os primórdios da imprensa efêmera. Mais tarde, no entanto, esse *topos* chegará a dominar o gênero. Com a crescente perda de legitimidade da cosmologia aristotélica ao longo dos séculos XVII e XVIII, a ascensão da astronomia e o estatuto ambíguo atribuído às teorias da influência celeste – ora usadas pelos príncipes, ora condenadas à astrologia “popular” – o escárnio e o burlesco tomam conta dos almanaques de efemérides.

Mais ao norte, o *Poor Robin's* previa chuvas para a Inglaterra e mortes para os mais velhos. Em Portugal, os feitores de almanaques, como uma primeira medida defensiva, também esconderiam-se por meio de pseudônimos que sussuravam o óbvio. A descrença na influência dos céus, mesmo por parte dos que se diziam sábios no assunto, já não parecia um problema. “Quem se quiser divertir, fale comigo”, escreveu um astrólogo satírico, “quem quiser instruir-se em Astrologias leya por outros”⁷⁰⁸. Os prognósticos propriamente ditos – que nos sarrabais lusitanos raramente ousavam versar sobre a vida dos reis – tornam-se mais compáctos, resumindo-se a descrever os ciclos naturais e a prever aspectos climáticos e utilitários, como a menção dos horários da aurora e do crepúsculo e a indicação das fases da lua e das estações do ano.

Em Portugal, a crise de legitimidade dos prognósticos levava os feitores de almanaques, não sem ironia, a declarar seus leitores como inimigos, lançando vitupérios contra colegas e apresentando-se – ao sabor de uma tradição satírica que

⁷⁰⁷ RABELAIS, François. *Prognósticos Pantagruélicos*. In: ROSSI, Paolo (org). *Visões do fim do mundo*. Renata Cordeiro (trad). São Paulo. Landy Editora, 2006, p. 86. No que continua o prognóstico ao longo da página seguinte: “Vários carneiros, bois, porcos, aves, frangos, patos morrerão, mas tão cruel mortandade não se abaterá sobre os macacos e os dromedários. Neste ano, a velhice será incurável por causa dos anos passados. Os lacrimosos sentirão grandes dores nos lados do corpo. Os que tiverem diarreia montarão sempre em selas furadas. Neste ano os catarros descerão do cérebro até os membros inferiores. A dor d’olhos será muito contrária à boa visão. Na Gasconha, as orelhas serão curtas e mais raras do que de costume. E quase universalmente reinará uma doença muito horrível e temida, maligna, perversa, assustadora e de dar medo, que deixará o mundo muito aterrorizado; sob a sua influência, muitas pessoas não saberão de que maneira fazer as flechas, e muito amiúde tentarão resolver esses problemas com fantasias, fazendo planos sobre a pedra filosofal e as orelhas de Midas. Tremo de medo quando penso nisso; pois eu lhes digo que essa doença será epidêmica, e Averrois a chama de: falta de dinheiro. E, devido ao cometa do ano passado e da retração de Saturno, no hospital morrerá um grande patife cheio de catarros e bexigas, e por ocasião de sua morte haverá uma sedição horrível entre os gatos e os ratos, entre os cães e as lebres, entre os falcões e os patos, entre as focas e os ovos”.

⁷⁰⁸ FIALHO (psued.), Fuas Feio. *Sarrabal cidadã, Astrologo Casquilho, Desenfado do Povo, Remedio dos Cegos, e Palito dos Criticos, ou Lunário, verdadeiro (ou para cada hum chamar como quiser) para o anno de 1745*, p 5 *Apud* CAROLINO, 2003, p 229, que fala em uma “total descrença no juízo dos astrólogos”.

poderia ser recuada à *História Verdadeira* de Luciano de Samósata – como falsários sem credibilidade. Se havia alguma hesitação em condenar a influência celeste para fora dos regimes de verdade do esclarecimento, o terremoto de 1755, já observado por seus contemporâneos como fenômeno meramente natural, veio sepultar a pretensão dos astrólogos e sedimentar sobre eles os signos da mentira e da inutilidade⁷⁰⁹. O século XVIII foi o momento em que, como afirmou Luís Miguel Carolino ao emular as fontes, os almanaques entram pelo “beco da astrologia”. “Segurem-me, agarraem-me”, como certa feita escrevera um pobre cego, “prenda-me esse *novelleiro*, esse cambaio, esse embusteiro, esse tomba lobos, esse *historiador*”, homem que agora “entra pelo becco da Astrologia”⁷¹⁰.

Como já demonstravam os *cânones* para o leitura e uso das efemérides – publicados na metade do século XVI por Oronce Finé – o sábio celeste era um defensor do texto, da tradição e da autoridade escrita. Com a observação dos céus, intensificada no início do século seguinte por Galileo e Kepler, essa realidade iria se inverter? É sobre esse problema que Hervé Drévilion, investigando a *Astrologia na França do Grande Século* (1610-1715), inicia o seu inquérito. “Astrônomo ou astrólogo”, escreveria o historiador, “esse homem é, antes de mais nada, um leitor”. Abandonando, por um momento, a leitura dos clássicos como Ptolomeu, ele passaria à autópsia do cosmos. No entanto, o que ele enxerga, perguntaria Drévilion, senão um “conjunto de signos de uma linguagem celeste na qual a astrologia forma *o alfabeto e a gramática*”? Na tarefa de decifrar a voz das esferas, os *Hallucinati* voltam-se novamente à leitura, no que poderíamos acrescentar que não deixam de *escutar* estrelas. “Esse é o universo dos astrólogos, leitores de livros e leitores do mundo”⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Sobre a relação entre o terremoto e a descrença na astrologia em Portugal, Ver CAROLINO, 2003, p 333-343.

⁷¹⁰ PEQUENO, Antônio (pseud.?). *O Cego astrologo Antonio Pequeno, filho bastardo do Sarrabal Saloyo, offerece A todos os cegos, cegonhas, e tortos este grande Prognostico para o anno de 1739 terceiro depois do Bissexto Calculado em Cataluna, e ajustado nas Lunaçoens às duas Lisboas, Pela altura so seu Polo 38 graus e 42 minutos de curiosa elevação, &c.* Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1738, pp 2-3. *apud* CAROLINO, 2003, p 199 e 201. Grifos meus.

⁷¹¹ DRÉVILLON, Hervé. *Lire et écrire l'avenir. L'astrologie dans la France du Grand Siècle (1610-1715)*. Seysell, Champ Vallon. 1996, p 10. Grifos meus. Entre os séculos XVI e XVII, momento da descoberta ocular do cosmos, o autor opõe duas fontes: a primeira, as *Tableaux accomplis de tous les arts libéraux*, publicadas por Christophe de Savigny em 1587, que afiliam a astrologia à física dos corpos simples, ignorando a astronomia; a segunda, o *Dictionnaire Universel* de Furetière, publicado em 1690, que vai opor a astronomia à astrologia, com a primeira expressando “o maior alcance do espírito humano” e, a segunda, qualificada como “ciência vã e incerta”. Como um meio termo publicado na metade do século XVII, encontramos, no *Traité des superstitions* de Jean-Baptiste Thiers, a astrologia simplesmente definida como uma arte que lê signos nos céus. *Idem*, *ibidem*, pp 11-13.

Na Praga do século XVII, como mostrou mais recentemente Eileen Reeves, as novidades encontradas nos céus eram acompanhadas de notícias terrestres, relações tanto confusas entre as duas e disputas publicistas entre jesuítas e protestantes.⁷¹² Drévilleon, escrevendo sobre a França, atacou o problema em duas frentes: a partir de um exame da recepção da astrologia ao longo do *Grande Século* e, igualmente, de um estudo a respeito dos motivos que levaram os monarcas franceses a condenar e, enfim, lançar à órbita das “supertições do populacho” um tipo de saber que nos anos imediatamente anteriores não haviam cansado de utilizar⁷¹³.

Uma das contribuições do trabalho de Drévilleon reside precisamente em demonstrar que a perda de prestígio da astrologia não se resume às críticas de uma República das Letras. Se Reeves destacou que as bulas papais de 1586 e 1631 não voltavam suas vozes apenas contra os conhecimentos astrológicos, mas igualmente a todo tipo de publicismo relacionado a elas, o historiador francês ressaltou que, em se tratando de condenar os saberes celestes, os documentos pontificais não iam muito além das críticas às abordagens judiciárias e divinatórias⁷¹⁴. Manobrando entre os “excessos” de suas práticas, sensíveis ao problema do livre arbítrio, os apóstolos da influência celeste mantiveram-se ativos. Não se tratava ainda de condenar a validade de seus pressupostos, mas certo uso de seu repertório. Com as *ordonnances* de 1560 e 1576, reforçadas pela declaração real de 1628, os almanaques de efemérides contendo prognósticos de natureza política foram condenados e proibidos, o que não impediu, no entanto, que consultas individuais a astrólogos fossem realizadas⁷¹⁵.

Drévilleon mostra, por outro lado, como essa foi a era da paulatina marginalização social e intelectual da astrologia popular. Com os almanaques de Troye, as efemérides mantêm as mesmas rubricas, o mesmo tipo de previsões meteorológicas e, também, a mesma linguagem, por vezes hermética, que

⁷¹² Ver REEVES. 2014, principalmente cap 1 e 2.

⁷¹³ Acompanho também a leitura de GUERY, Alain. *Hervé Drévilleon, Lire et écrire l'avenir. L'astrologie dans la France du Grand Siècle*. Resenha. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1999, Volume 54, Numero 2, pp 415-117.

⁷¹⁴ A bula papal de 1586 – *Contra exercedentes artem Astrologiae judicariae* – baseava-se na oposição entre astrologia natural e astrologia judiciária. A primeira era a arte de prever os efeitos naturais da influência celeste (clima, ventos, tempestades, trovões, cometas, eclipses, etc.); a segunda, tratava de prever eventos humanos (guerras, queda de Estados, morte de reis e papas, etc.). DRÉVILLON, *op cit*, p 33 e 79. O historiador francês debate essa distinção no “Discours sur l’astrologie judiciaire” que Richelieu encomendou ao orador Gondren, sublinhando que as críticas à astrologia não se resumem pelo seu confronto com a racionalidade científica. Tratava-se, no entanto, de uma distinção recorrente, utilizada por autores tão díspares quanto Hobbes e Calvino. Ver WEBER, Dominique. *Hobbes et les désirs des fous: rationalité, prévisions et politique*. Presses de la Sorbonne. Paris. 2007, p 117.

⁷¹⁵ Segundo CAPP, 1979. 45, na Inglaterra, em alguns casos, os almanaques serviam para divulgar os serviços individuais dos astrólogos.

caracterizava o gênero na França. A diferença? Ela residia tão somente na apresentação: papel ruim, caracteres borrados, xilogravuras grosseiras. Tais eram as características das publicações de Pierre I de Larivey, o Claude Morel de Troyes, que fez escola desde seu *Almanaque para o ano da graça de mil seiscentos e onze* até a morte de seu sobrinho e continuador, Pierre II de Larivey, em 1634⁷¹⁶. Como algumas décadas antes havia sublinhado Geneviève Bollème, esse tipo de publicação era popular no interior da França não tanto pelo seus conteúdos astrológicos, mas, principalmente, pelas informações úteis relativas ao cotidiano camponês⁷¹⁷.

Seguindo a tensão antiga entre *bonae artes* e *externae superstitiones*, Richelieu não deixaria de chamar a Paris o autor da *Cité du soleil*, obra publicada em diversas versões entre 1602 e 1643. Tommaso Campanella imaginou, em um diálogo de estilo platônico entre um cavaleiro hospitalário e um genovês, uma sociedade utópica localizada na ilha de Taprobana, regida pela “ordem da natureza” e governada por um “Metafísico”. Seus habitantes adoravam o gerador, uma vez que “no Sol, é a imagem do todo poderoso que eles reconhecem; saúdam nele o Criador, sua figura, sua estátua viva; é ele quem distribui a luz, o calor e a vida”⁷¹⁸. Drévilhon faz uma leitura dos termos “figura” e “estátua viva” a partir do sentido que a filosofia hermética de Campanella os conferiria. “Dessa forma”, defendeu o historiador, “o sol não faz às vezes de criador, ele é o criador”, ligando-se por uma relação de similitude na qual o “Metafísico”, sacerdote-rei, ocuparia o terceiro nível da representação⁷¹⁹. Representação que, como se pode ver em duas fontes apresentadas pelo autor, corresponderia a certa visão de Luís XIII.

Em 1614 surge um panfleto condenando Morgard, autor que dava seu nome a uma popular efeméride astrológica. As *Memórias* de Richelieu chegam a lembrar o caso quando comentam que “os almanaques desde o começo do ano só falavam da guerra”. O *Anti-Morgan* atacava pessoalmente o astrólogo, homem que não tinha “outra estima perante o mundo senão a de um fazedor de almanaques”. Mas não se

⁷¹⁶ DRÉVILLON, *op cit*, 145.

⁷¹⁷ ver BOLLÈME, Geneviève. *Les Almanachs Populaires aux XVIIe et XVIII siècles*. Essai d'histoire sociale. Paris, Mouton, 1969, pp 14-16

⁷¹⁸ “dans le Soleil, c'est l'image du tout puissant qu'ils reconnaissent; ils saluent en lui le Créateur, sa figure, sa statue vivante; c'est lui qui distribue la lumière, la chaleur et la vie” CAMPANELLA, T. *La Cité du Soleil*. In: *Voyages aux pays de nulle part*. Paris. Robert Laffont. 1990 (1623), p 269, apud DRÉVILLON, *op cit*, p 110.

⁷¹⁹ “Mais ce système d'équivalence symbolique entre le Soleil et le Créateur ne s'arrête pas là, puisque le grand prêtre de la Cité du soleil s'appelle le “Métaphysicien” ou encore le “Soleil”. Ainsi le monarque, l'image et le créateur ne font qu'un, ne sont qu'un, dans cette relation de similitude à trois niveaux.” *Idem. Ibidem*.

tratava de uma crítica ao saber celeste. Para Drévilion, “a acusação de uso ilícito da astrologia foi apenas um pretexto”. Ou não vemos o autor anônimo do panfleto de 1614 ensaiando uma tentativa de “restauração do prestígio da monarquia pela exploração da metáfora solar e das três propriedades do sol”, em uma cena que contempla os raios da estrela, sua circularidade e sua luz, “aos quais são associadas ‘três virtudes particulares anexas à pessoa real: (...) a Majestade, o Poder e a Justiça’”?⁷²⁰ Quatro anos antes, no contexto do assassinato de Henrique IV, conforme Reeves, muitos haviam visto na publicação do *Mensageiro das Estrelas* mediceas de Galileo o prenúncio de uma regência italiana na França⁷²¹. No conturbado ano dos Estados Gerais, imagens inspiradas no hermetismo de Campanella disputavam espaço com as previsões dos almanaques e, “enunciando as propriedades do sol”, afirmava-se, como declarou Drévilion, “uma definição da monarquia”⁷²².

Assim como aconteceria na Inglaterra da Guerra Civil, aonde os almanaques de efemérides chegaram a ser vistos como “propaganda de guerra” utilizada por “ambos os lados do conflito”, e seus autores, “formadores de opinião”, esse tipo de primeiro publicismo emaranhava-se entre as disputas e quimeras políticas francesas do século XVII⁷²³. Logo, no entanto, o rei sol que refletia as imagens do Metafísico de Campanella declararia não precisar mais da influência de outros astros para governar na Terra. Afinal, não era apenas o “avenir radieux” da *Cidadela do Sol* que reluzia em certos usos das efemérides. Em 1631 e mesmo antes, em 1614, astrólogos foram acusados de crime lesa-majestade. Já na metade do século, a *Previsão Maravilhosa* de Sieur Andreas, atribuída ao “grande astrólogo Eistadius nas suas Efemérides”, prognosticava com precisão o eclipse total de 1654. E indicando uma “pavorosa escuridão” de três horas, na verdade alardeava a proximidade do fim dos tempos, que seria antecedida pela conflagração de todos os poderes, pela a subversão

⁷²⁰ RICHELIEU, *Mémoires*, In: Michaud et Poujoulat, *Nouvelles Collections des mémoires pour servir à l’histoire de France*, Paris, 1838, 2 série, vol 7, p. 65; *L’Anti-Morgard* (anônimo). *Sur ses prédictions de la présente année mil six cens quatorze*. Paris. Anthoine de Breuil. 1614, p 4 apud DRÉVILLON, *op cit*, p 102 Na mesma página, o autor lembra que Pierre de l’Estoile já descrevia a censura de Maria de Médicis sobre o Almanaque Morgar para 1611, com a justificativa de que aquela publicação “prédissait toutes choses funestes et malencontreuses, comme pestes, guerres, renversements d’états, avec morts de rois et de reines”. Pierre de l’Estoile. *Journal pour la règne de Henri IV (1610-1611)*, Vol 3, Paris Gallimard, 1960, p 198.

⁷²¹ . Para a recepção do *Sidereus Nuncius* na Praga e na Florença de começos do século XVII, ver REEVES, *op cit*, principalmente cap 2.

⁷²² No que ele completa: “L’astrologie ne constitue pas une représentation neutre, elle participe à la définition du pouvoir et de sa mission”. DRÉVILLON, *op cit*, 110

⁷²³ As expressões são de FERREIRA, Juliana Mesquita Hidalgo. *Propaganda e crítica social nas cronologias dos almanaques astrológicos durante a Guerra Civil inglesa no século XVII*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. Dezembro de 2007. V. 27. N 54, pp 199 e 200.

de todas as autoridades, seguidas por discórdias, guerras, querelas e divisões⁷²⁴. Não poderiam haver notícias mais indesejáveis aos círculos de poder?

Clérigos, literatos da corte e homens próximos à Academia Real de Ciências eram os principais grupos de adversários da astrologia. Se durante o reino de Luís XIII a luta do Estado se deu no sentido de controlar a imprensa, fazendo prevalecer as prerrogativas celestes oficiais, com Luís XIV o exemplo do rei cederá aos argumentos de Port-Royal, suprimindo a própria gramática dos *genethliaci*. A astrologia, superior ou inferior, no que era também chamada de alquimia, lia na ordem dos signos certas virtudes – acompanhadas de luz e calor – capazes de modificar o mundo material. Ao aceitar-se a *Lógica ou a arte de pensar* de Arnauld e Nicole, publicada em 1662, não seria mais possível, no entanto, confundir substância e representação, palavras e coisas. Com o édito de 1682, realizado sob a égide da Academia de Ciências, as especulações astrológicas a respeito da analogia rei-sol vão ser banidas por Luís XIV, que passa a defender uma concepção binária da representação, abandonando a trama hermética que o emaranhava a outros dois signos. Como sol, o monarca agora fulgura por si só sob os auspícios da razão. Esse é precisamente o período em que cresce, publica-se e repete-se a importância da noção de superstição na polêmica contra os apóstolos da influência celeste⁷²⁵. Em 1699, Pierre Bayle perguntava-se por que esses saberes continuavam a seduzir todo um séquito, lamentando que “as grandes luzes

⁷²⁴ “Toutes les puissances seront presque aneanties, em sorte que toute autorité & superiorité seront rejettées par les Sujets: Les dissensions, guerres, queeles & diuisions s’eschaufferont & s’enflammeront; em sorte que tout Empire Chrestien sera em danger (...)”. ANDREAS. *Prediction merueilleuse Du Sieur Andreas*, Astrologue & Mathematicien de Padoüe, Sur l’Eclipse de Soleil qui se ser ale douziesme iour d’Aoust MDCLIV. Avec son explication, & l’approbation d’Eistadius, Grand Astrologue. A Paris. Par Jacques Beslay. 1654, p 4-5.

⁷²⁵ Sobre os grupos da República das Letras que detratavam a astrologia, ver DRÉVILLON, *op cit*, p 211. Sobre a *Lógica* de Port-Royal, ver pp 179, 190-191, 195, 251. Sobre a polêmica contra a astrologia e as noções de superstição e credulidade, ver 242. A tese do autor é na verdade bem mais ambiciosa do que julguei necessário incorporar, defendendo que Luís XIV, ao banir a leitura astrológica, afetava a eficácia de seu sistema de representação, o qual seria “fundado nos mesmos códigos simbólicos”. “En défendant une conception purement mécaniste de la convention de représentation, le roi introduit une faille dans le système des similitudes et des équivalences symboliques. Or ce système, cette cohésion entre toutes les parties du monde fonde aussi le mystère de la présence réelle du roi dans ses représentations. Si le roi n’est pas le soleil, alors l’image du roi n’est pas le roi. Toute se passe, en fait, comme si Louis XIV demandait à ses sujets de croire en ce que, lui-même, ne croit pas: l’analogie entre le roi et le soleil doit s’imposer aux sujets mais pas au roi. Ce paradoxe est aux origines d’une profonde crise de la représentation royale. Car les savants et l’Académie des Sciences contribuent, eux aussi, à briser le système des analogies par la promotion d’un nouveau statut du signe et du langage, que nous avons vu inauguré par ces “Messieurs” de Porto-Royal”, *idem*, p 242. Cf. GUERY, 1999, 416-417, para quem “Les travaux de Jean-Marie Goumelot sur ‘Le règne de l’histoire’(...) auraient permis à H. Drévilion de voir un problème, là où il pense avoir apporté une solution. Louis XIV peut régner sans fou et sans astrologue auprès de lui, selon un projet où, peu à peu, il fait entrer les travaux des savants de ses Académies, parce qu’après 1662, date de publication de la “Logique” de Port-Royal, il n’est plus possible de confondre substance et représentation, ordre des choses et ordre des mots”.

filosóficas do século XVII não puderam arruinar a astrologia”⁷²⁶. Abandonado pelas musas, com a autoridade de seu *corpus* e a representação de seu cosmos na defensiva, o cego que lia as estrelas não poderia mais, ao menos para os correspondentes da República das Letras, fazer delas sentido, como se as escutasse. Para os *philosophes*, a crença na gramática dos astros já estava identificada, afinal de contas, como superstição. Superstição que perdeu-se no “beco da astrologia”.

Lógica jansenista como causa remota – e Agostinho, tanto mais remoto? – os paralelos do rei mudam de direção. Eles não vem mais de uma ilha distante governada por um Metafísico em nome da ordem da natureza, mas da ordem do tempo na qual, como fez o Racine de 1666, busca-se o exemplo de Alexandre⁷²⁷. Assim, ao rei sol de Campanella sobrepõe-se o Ludovico Magno do arco triunfal da porta de Saint-Denis. Após 1680, como lembra Hartog, os próprios paralelos serão postos em dúvida. A monarquia absoluta, que não mais sabia trabalhar com modelos do passado, faz do rei sua própria medida de virtude. Louis le Grand, cantara Perrault, era o “mais perfeito modelo”⁷²⁸. “A semelhança deixou de formar, no interior do saber, uma figura estável, suficiente e autônoma”, completaria um recente filósofo. O monarca não era a imagem, mas o próprio centro do sistema político, como se viesse consolidar “uma ordem de conhecimentos em que a similitude pode ter apenas um lugar precário e provisório, no limite da ilusão”⁷²⁹. Da superação dos exemplos do passado rumo à glória literária do presente, o grande homem estava pronto para dar nome ao espírito de um século e capitaneá-lo rumo ao futuro.

Os “fazedores de almanaques”, com suas relações de influência e semelhança, foram condenados pelos censores da República das Letras ao mais baixo degrau da literatura. A leitura das efemérides, do cruzamento de seus números e signos da

⁷²⁶ “(...) les grandes lumières philosophiques du XVIIe siècle n’ont pu ruiner l’astrologie.” BAYLE, Pierre. *Continuations des Pensées diverses*. Rotterdam, Reinier Leers, 1705 [1699], p 180.

⁷²⁷ Luís XIV escreveu em suas memórias: “Je considèrai (...) que l’exemple de ces hommes illustres et de ces actions singulières que nous fournit l’Antiquité, pouvait donner au besoin des ouvertures très utiles, soit aux affaires de la guerre ou de la paix (...)”. GRELL, Chantal; MICHEL, Christian. *L’École des princes ou Alexandre disgracié*, Paris, Gallimard 2000, p 155 apud HARTOG, 2005, p 155. Sobre o paralelo entre o Luís XIV e o rei da macedônia na dedicatória do *Alexandre* de Racine, ver página anterior.

⁷²⁸ PERRAULT, Charles, *Le Siècle de Louis le Grand*, 1687. apud HARTOG, 2005, p 156. “Louis le Grand”. PERRAULT, Charles. *Parallele des Anciens et des Modernes. En ce qui regard les arts et les sciences. Nouvelle Edition augmentée de quelques Dialogues*. Tome I. Paris. Coignard. 1663, p 7.

⁷²⁹ “Eis que, há mais de dois séculos no nossa cultura, a semelhança deixou de formar, no interior do saber, uma figura estável, suficiente e autônoma. A época clássica a mandou embora: Bacon, de início, depois Descartes instauraram, para um tempo do qual não saímos, uma ordem de conhecimentos em que a similitude pode ter apenas um lugar precário e provisório, no limite da ilusão.” FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Manoel Barros da Motta (org). Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2000, p 10.

mudança, não poderia mais *influenciar* a ordem da matéria através de conjunções, cometas e eclipses associados às qualidades acidentais doadas pelas casas zodiacais em que se manifestavam. Mas a sua escrita, assentada nas práticas da geração de Políbio, como uma narrativa dia-a-dia dos feitos, não das estrelas, mas dos homens – ainda acompanhada de “comentários a respeito de eventos públicos” – poderia *influir* no mundo a partir da associada consciência secular de que os signos do passado podem ser debatidos, reescritos, e de que a dureza dos fatos é apenas uma sátira imprecisa do desenvolvimento do espírito dos homens. Nos afastamos *progressivamente* de um “pseudo-conhecimento” – já intelectualmente excluído quando da fundação da Academia de Colbert em 1666 – para aproximar-nos dos novos saberes da moda, das *sciences morales et politiques*, que no Larousse de 1876 terá a história como “o foco e o controle”⁷³⁰. Em Portugal, talvez não por acaso, é a partir de 1 de novembro de 1755 – dia do terremoto de Lisboa e data selecionada por Carolino para o sepultamento simbólico das crenças astrológicas – que narram as *Rerum Lusitanarum Ephemerides*, compilação de eventos humanos e sublunares que segue até a expulsão dos jesuítas em 3 de setembro de 1760⁷³¹. Passamos ao lado do *Século de Luís XIV* e, rumo à esfera pública, as efemérides saúdam sua *influência* nas “histórias” e nas “notícias”.

4.2 As Diatribes das Efemérides

Em 1765 o abade Nicolas Baudeau funda as *Efemérides do Cidadão*, folheto que de início circularia duas vezes por semana, levando o sugestivo subtítulo de *crônica do espírito nacional*. A ambição do projeto era bem maior do que indicava o peso de sua brochura. No editorial de lançamento, Baudeau, economista e teólogo, refletia sobre as *feuilles periodiques* e imaginava a função do novo periódico:

É preciso ir mais longe. Examinem na *Cidadão* qual é e qual pode ser a *influência* dos Escritos públicos sobre o *Espírito Nacional*; como eles podem corrigir os erros do

⁷³⁰ “Le mouvement historique, inauguré au XVIIe par Bossuet, continue au XVIIIe par Vico, Herder, Condorcet, et développé par tant d’esprits remarquables de notre XIXe siècle, ne peut manquer de s’accroître encore davantage, pour ainsi dire, une religion universelle. Elle remplace dans toutes les âmes les croyances éteintes et ébranlées; elle est devenue le foyer et le contrôle des sciences morales, à l’absence desquelles elle supplée.” LAUROUSSE, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Vol. XII, article *Histoire*, p 301, apud HARTOG, *Croire em l’histoire*, 2013, op cit, p 10.

⁷³¹ FIGUEIREDO, Antonio. *Rerum Lusitanarum Ephemerides*. Ab Olisiponensi Terraemotu ad jesuitarum expulsionem. Olisipone. Typis Regiis Sylvianis. 1762.

povo, ressucitar as antigas verdades (...) obrigá-los a abrir os olhos à luz, desmascarar o interesse pessoal, forçando-o a seu último refúgio (...) ⁷³²

Nos anos seguintes o folheto torna-se a publicação dos “filósofos economistas”, termo que o editor das *Éphémérides* utilizava para designar os fisiocratas, grupo ao qual tinha se aproximado ⁷³³. “Fisiocracia”, explicava uma edição da revista, “significa governo da natureza”. Tratava-se de defender que é a “Natureza, e não os homens, (...) o direito, a ordem e as leis” e que nosso “dever e interesse” era de “conhecer e de seguir o *Governo natural*, único, invariável” ⁷³⁴. Para os adeptos da doutrina, as leis da natureza apareciam como as “condições essenciais” da execução e manutenção da “ordem instituída pelo Autor da Natureza” ⁷³⁵.

O vocabulário fazia eco a uma obra que apareceu no ano anterior, publicada na Londres de 1767. *A Ordem Natural e Essencial das Sociedades Políticas*, escrita por Le Mercier de La Rivière, aparecia como bibliografia fundamental para as discussões e combates que figuravam como *Efemérides* ⁷³⁶. Não se tratava mais, é

⁷³² BAUDEAU, Nicolas. *Éphémérides du Citoyen ou Chronique de l'Esprit National*. T. 1. 4 de Novembro de 1765. Paris. Augustin Delalain, p 15. “Il faut aller encore plus loin. Examinez en Citoyen quelle est & quelle peut être l'influence des Ecrits publics sur l'Esprit national; comment ils peuvent corriger les erreurs du peuple, ressusciter les antiques vérités, investir l'ignorance aveugle & présomptuese, l'obliger d'ouvrir les yeux à la lumière, démasquer l'intéret personell, & le forcer dans son dernier retranchement, vous verrez que les maximes les plus utiles seront toujours ensérvées pour le Public François, tant qu'elles demeureront dans les Livres didactiques: du petit nombre qui les lit, une moitié les oublie, l'autre les retient em silence”. Baudeau, ao publicar as *Efemérides*, teria se inspirado no *The Spectator*, fundado por Joseph Addison e Richard Steele em 1711, com a ambição de “tocar todos os públicos”. Sobre os períodos editoriais das *Efemérides*, seguidos de uma longa compilação de suas *tables de matière*, ver o recente trabalho de: HERENCIA, Bernard. *Les Éphémérides du citoyen et les Nouvelles Éphémérides économiques (1765-1788)*. Documents et table complète. Centre international d'étude du XVIIIe siècle. Fernel-Voltaire. 2014, principalmente pp ix-x

⁷³³ Veja-se, por exemplo: *Correspondance entre M. Graslín, de l'Académie économique de S. Pétesbourg, Auteur de l'Essai Analytique sur la Richesse & sur l'Impôt et M. L'Abbé Baudeau, Auteur des Éphémérides du Citoyen*. Sur un des Principes fondamentaux de la Doctrine des soi-disants Philosophes Économistes. Londres. 1777.

⁷³⁴ BADEAU, Nicolas; NEMOURS, Dupont (et all). *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national..* 1768. Tome Troisième. Seconde Partie. Critiques Raisonnées. N. Premier. “Physiocratie, signifie Gouvernement de la nature, comme Monarchie veut dire Gouvernement d'un seul homme; Oligarchie, le Gouvernement d'un petit nombre; Démocratie, le Gouvernement de tout le Peuple. La Doctrine, dont tous les principes sont renfermés dans ce Recueil précieux, consiste à soutenir que c'est la Nature, & non pas les hommes qui sont le droit, l'ordre & les loix: que le devoir & l'intérêt des hommes, est de connaître & de suivre le Gouvernement naturel, unique, invariable, simple & le plus avantageux qui'il soit possible à notre espece”, p 165.

⁷³⁵ *Ibidem*. “Les Loix Naturelles, considérées en general, sont les *conditions essentielles selon lesquelles tout s'exécute dans l'ordre institué par l'Auteur de la Nature*. Elles difereute de l'ordre, comme la partie difere du tout.”, p 174

⁷³⁶ É em uma resenha publicada nas *Efemérides do Cidadão* em 1767 que encontramos a primeira referência ao termo “fisiocracia”: “Nous lui devons avant tout, cette justice, qu'il a plutôt ignoré que combattu les Princies de la Physiocratie; c'est-à-dire de l'ordre naturel & social, fondé sur la nécessité physique & sur la force irrésistible de l'évidence.” pp 121-122. *Principes de tout gouvernement*. In:

claro, da ordem natural dos astrólogos renascentistas. Se a geração anterior já havia clamado por uma *philosophie nouvelle*, Le Mercier veio revelar, com clareza e distinção, uma nova ordem da natureza. “Pensei que devia examinar se as leis naturais da sociedade são as verdadeiras causas de seus próprios males”, explicava sua enquête, “ou se elas não são nada mais do que os frutos necessários de nossa ignorância sobre as disposições dessas leis”. Suas pesquisas, como vemos, logo fizeram-no passar “da dúvida à evidência”, convencendo-o da existência de uma “ordem natural” que governava os homens em sociedade⁷³⁷. Como escreveu o autor logo no início do capítulo VI:

Não se pode confundir a ordem sobrenatural com a ordem natural; a primeira é a ordem das vontades de Deus, conhecidas pela revelação, e ela não é sensível senão àqueles para os quais decidiu manifestar-se. A segunda, pelo contrário, é dada a conhecer por todos os homens, por meio das luzes da razão. A autoridade desta ordem encontra-se em sua evidência, assim como na força irresistível através da qual a evidência domina e submete nossas vontades.⁷³⁸

Superando a dúvida metódica, o que vinha evidenciar a nova ordem da natureza, esse todo físico a partir do qual as sociedades cresciam como meros ramos de uma árvore divina? La Rivière acreditava que a relação de “necessidade física” entre as três formas de propriedade – pessoal (*personelle*) , móvel (*mobilier*) e imóvel (*foncière*) – era a base da *ordem natural e essencial das sociedades*

Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national. Lacombe. Paris. 1767. T4 Parte 2, pp 121-122.

⁷³⁷ LE MERCIER, Pierre Paul de La Rivière. L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques. T 1. Desaint – J. Nourse Londres. 1767, pp xiii-xv. “j’ai cru devoir examiner si les loix naturelles de la société sont les véritables causes de ces mêmes maux, ou s’ils ne sont point plutôt les fruits nécessaires de notre ignorance sur les dispositions de ces loix (...)Mês recherches sur ce point m’ont fait passer du doute à l’évidence: elles m’ont convaincu qu’il existe un ordre naturel pour le gouvernement des hommes réunis en société; un ordre qui nous assure nécessairement toute la félicité temporelle à laquelle nous sommes appelés pendant notre séjour sur la terre, toutes les jouissances que nous pouvons raisonnablement y décirer, & auxquelles nous ne pouvons rien ajouter qu’à notre préjudice; un ordre pour la connoissance duquel la nature nous a donné une portion suffisante de lumieres, & qui n’ai besoin que d’être connu pour être observé; un ordre où tout est bien, & nécessairement bien, où tout les intérêts sont si parfaitement combinés, si inséparablement unis entre eux (...)”.

⁷³⁸ LE MERCIER, 1767, p 60 “Il ne faut pas confondre l’ordre surnaturel avec l’ordre naturel, le premier est l’ordre des volontés de Dieu, connues par la révelation, & il n’est sensible au’à ceux auxquels il a bien voulu le manifester. Le sccond au-contre se fait connoître à tous les hommes par le secours des seules lumieres de la raison. L’autorité de cet ordre est dans son évidence, & dans la force irrésistible avec laquelle l’évidence domine & assujettit nos volontés.”

*humanas*⁷³⁹. Nascida com a agricultura, a propriedade imóvel era o divisor de águas para com a *ordem primitiva da natureza*. Os “três tipos de propriedades”, explicava o fisiocrata, “são tão unidas que devemos observá-las como um único todo, do qual não se pode separar nenhuma parte sem que se resulte na destruição de todas as outras”⁷⁴⁰. Poderíamos sem grandes dificuldades aí ler a máxima de Malebranche, presente, é verdade, como epígrafe do estudo: “a ordem é a lei inviolável dos espíritos”⁷⁴¹.

Não faltaram críticos a esse ideário. “As duas primeiras partes da obra não produziram sob meu espírito o mesmo efeito que a terceira”, diria Gabriel Bonnot, referindo-se aos capítulos da *Ordem Natural* que lidavam com o problema da imanência entre as formas de propriedade. “Vejo que falamos muito sobre evidência, e me parece que nada ali é evidente”, continuava o abade de Mably. Insatisfeito, ele arregaçava as mangas e prepara duas sinceras cartas, remetendo-as aos cuidados do editor das *Efemérides do Cidadão*, sob o título de *Dúvidas propostas aos filósofos economistas*⁷⁴². Para Mably, tudo se passa como se uma análise da ordem da natureza não devesse partir da dedução cartesiana, indo do geral para o particular, mas pela indução histórica, que vai do particular para o geral a partir da experiência do passado ou mesmo da visão do presente. Ele já havia explicitado seu método no prólogo de uma obra anterior. Nas *Observações sobre a História da França*, o historiador se propunha a investigar as “diferentes formas de governo que os franceses obedeceram depois de seu estabelecimento nas Gálias” e descobrir “as causas que, ao impedir que nada fosse estável entre eles, os entregaram, durante uma longa sequência de séculos, a revoluções contínuas”. Essa parte da história da França, como acreditava Mably, seria ainda desconhecida:

tanto dos analistas antigos, quanto dos historiadores modernos. Eu a aprovei por mim mesmo, desde que remontei às verdadeiras fontes de nossa história, ou seja, a nossas leis, aos capitulares, às fórmulas antigas, às cartas, aos diplomas, aos tratados de paz e de aliança.

⁷³⁹ LE MERCIER. 1767, p 27.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p 46. “Ces trois sortes de propriétés sont ainsi tellement unies ensemble qu'on doit les regarder comme ne formant qu'un seul tout dont aucune partie ne peut être détachée, qu'il n'em résalte la destruction des deux autres.”

⁷⁴¹ “Il est vrai qu'on demeure assez d'accord que l'ordre est la loi inviolable des esprits, et que rien n'est réglé s'il n'y est conforme”. MALEBRANCHE, *Traité de Morale*. II.IX. In: *Ouvres Complètes*. Paris. De Sapia. 1837, p 405.

⁷⁴² MABLY, Gabriel Bonnot abade de. *Doutes proposés aux Philosophes Économistes sur l'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques*, In: *Ouvres Complètes de L'abbé de Mably*. Tome 11. Lyon. Delamolliere, 1792, p 3.

Descobri um sem número de erros grosseiros os quais havia me deparado em meio ao meu *Parallèle des Romains et des François*. Vi aparecer em frente aos meus olhos uma nação em tudo diferente daquela que acreditava conhecer.⁷⁴³

Quem não sabia, afinal, que “a moral e os costumes dos povos” estão sempre em movimento, mudam, adaptam-se, não “tendo nada de estável”?⁷⁴⁴ Era essa prerrogativa que impedia Mably de aceitar as “evidências” de uma ordem da natureza que manteria a dita relação de necessidade física entre as três formas de propriedade. Exemplos particulares que indicavam o contrário não faltavam ao abade. Iroqueses e hurões não conheciam a partilha de terras, o que em nada significava que não possuíssem propriedades pessoais. Entre os espartanos, para quem o Estado doava as terras necessárias à subsistência, ocorreria fenômeno parecido. Mesmo os índios do Paraguai, habitantes das Missões e instruídos no usufruto coletivo das terras pelos jesuítas, pareciam lutar “impunemente” contra a tal “lei essencial” da ordem da natureza⁷⁴⁵. “Talvez esteja enganado, mas me parece que as coisas que não podem ser separadas sem que causem suas próprias destruições deveriam estar sempre unidas”, provocou Gabriel Bonnot⁷⁴⁶.

Os fisiocratas, em sua resposta publicada nas *Efemérides*, pareciam escandalizados. Como seria possível a um homem que visse “com admiração a ordem que rege o universo”, atribuindo toda multiplicidade de efeitos a “uma causa superior e inteligente”, acreditar que a ordem da natureza – a instância cujo conhecimento nos

⁷⁴³ MABLY, Gabriel Bonnot abade de. *Observations sur l'Histoire de France*. In: Ouvres Complètes de L'Abbé de Mably, *op cit*, T 1. pp 121-122. “Je me propose dans cet ouvrage de faire connoître les diferentes formes du gouvernement auxquelles les François ont obéi depuis leur établissement dans les Gaules; et de découvrir les causes, qui, en empêchant que rien n'ait été stable chez eux, les ont livrés, pendant une longue suite de siècles, à de continuelles révolutions. Cette partir interessante de notre histoire est entièrement inconnue des lecteurs qui se bornent à étudier nos annalistes anciens, et nos historiens modernes. Je l'ai éporouvé par moi-même; dès que je remontai aux véritables sources de notre histoire, c'est-à-dire, à nos lois, aux capitulaires, aux formules anciennes, aux chartes, aux diplomes, aux traités de paix et d'aliançe, etc. Je découvris les erreurs grossières et sans nombre où j'étois tombé dans mon *Parallèle des Romains et des François*. Je vis paroître devant mès yeux une nation toute différent de celle que je croyois connoître.”

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p 125. “Qui ne sait pas que les lois, les moeurs et les coutumes des peuples n'ont rien de stable?”

⁷⁴⁵ MABLY, *Doutes proposés...*, *op cit*, p 7-8.

⁷⁴⁶ *Idem*, p 5. “Je me trompe peut-être; mais il me semble que des choses qu'on ne peut séparer sans causer leur destruction, doivent toujours avoir été unies, parce qu'elles le sont essentiellement et par leur nature”.

traria o *justo absoluto* – não fosse imutável com o criador?⁷⁴⁷ O abade certamente não aceitava que as instituições sociais resultavam de uma necessidade física; pelo contrário, chocava seus interlocutores ao demonstrar simpatias pelas formas comunitárias de propriedade. Os fisiocratas, como se devia esperar, tinham boas respostas ao autor das *Dúvidas*. Hurões, Iroqueses e Tártaros não eram mais do que povos selvagens, presos à *ordem primitiva* e desprovidos de senso de comunidade. Comparar os “índios que vivem no Paraguai com nossos trabalhadores manuais”, por outro lado, lhes parecia “pouco justo”, uma vez que os indígenas, desprovidos da liberdade física, “não gozavam de sua propriedade pessoal”.⁷⁴⁸

No mesmo ano de 1767, a defesa do “despotismo legal” aparecia em *Despotisme de la Chine*, assinada por François Quesnay nas *Efemérides do Cidadão* entre os meses de março e junho, evento que antecipa para o primeiro semestre os determinismos da *Ordem da Natureza* de Le Mercier, publicada no meio daquele ano. Em sua polêmica contra os fisiocratas, Mably guardaria palavras pouco carinhosas para Quesnay. “Vemos que nossos filósofos”, escreveu o abade, “possuem uma espécie de desprezo contra os povos aos quais estamos acostumados a respeitar”. Ora, por que outro motivo, senão a de uma vontade política, teriam eles falado em despotismo legal, reivindicando o governo da China? “Não sabemos como conciliar” tal admiração “com os princípios de uma boa filosofia”, mas, acrescentaria M. Bonnot, “temendo blasfemar contra verdades desconhecidas, esperamos em silêncio o oráculo falar com menos mistério”⁷⁴⁹. Não era preciso citar Quesnay diretamente: a imagem de Eudoxo – “da boa doutrina” que levou o ano solar do Egito à Grécia – dava conta de transmitir a mensagem de ironia⁷⁵⁰.

Já a partir das edições de 1769, Du Pont, mais tarde chamado de Nemours, assume a direção das *Efemérides*, que passa a ter periodicidade semanal, modificando o subtítulo para *bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*. Entre correspondentes e colaboradores, aparecem com regularidade os nomes de Mirabeau, Turgot, Roubaud e Vauvilliers⁷⁵¹. Incitado pelo controlador geral, Maynon d'Invaut, Du Pont coordena uma ruidosa campanha contra o monopólio da Companhia das

⁷⁴⁷ M.D., *Les doutes éclaircis ou réponse a m. l'abbé de Mably*. In: *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*. 1768. Tome Troisième. Seconde Partie. Critiques Raisonnées, p 195. Sobre o justo e o injusto absolutos no pensamento fisiocrático, ver LE MERCIER. 1767, cap 2.

⁷⁴⁸ Idem, p 206-208.

⁷⁴⁹ MABLY, *Doutes proposés...*, *op cit*, p 3.

⁷⁵⁰ Idem. *ibidem*.

⁷⁵¹ Sigo também, em minha leitura da revista, as informações apresentadas no clássico de SCHELLE, Gustav. *Du Pont de Nemours et l'Ecole physiocratique*. Paris, Guillaumin. 1888, principalmente 124.

Índias e pela liberdade do comércio colonial. A imagem liberal do grupo fisiocrata, como recentemente lembrou Florence Gauthier, não era entretanto compartilhada por seus contemporâneos. No século XVIII, Galiani se referia às teorias do grupo como *écomystification*, Linguet falava em *économisme*, enquanto que Adam Smith preferia descrevê-los como um “secto” de linhagem francesa⁷⁵².

Na década de 70 do século das luzes, os fisiocratas, com sua “boa doutrina” orbitando a esfera do despotismo legal, aproximariam-se efetivamente da corte solar. A atuação do ministério Turgot, ligado a Du Pont e colaborador da revista, ao lado de suas tentativas de reforma fiscal e liberação da exportação de grãos – assuntos também muito debatidos nas páginas das *Efemérides* – estão bem documentadas desde o trabalho pioneiro de Georges Weulersse⁷⁵³. Mas isso não significa que os editores não tivessem, alguns anos antes, rendido suas críticas à memória dos Bourbon.

“Hoje está na moda degradar os grandes homens”, escreveu um indignado Voltaire, no que ele completaria, algumas páginas depois, protestando contra diversas “histórias modernas” que foram “compiladas sob esses jornais preenchidos de novas impertinências, parecidas com essas mentiras impressas das quais eu falo”⁷⁵⁴. Mentiras em jornais impertinentes? No final de 1769, as *Efemérides do Cidadão* haviam publicado o esboço de uma história da Companhia das Índias. A parte dedicada à apreciação do reinado de Luís XIV era lotada de pesadas críticas. Quanto à “glória desse grande século”, dizia o texto, ela teria passado “como as estopas que

⁷⁵² Ver GAUTHIER, Florence. *À l'origine de la théorie physiocrate du capitalisme, la plantation esclavagiste l'expérience de Le Mercier de La Rivière, Intendant de la Martinique*. Presses Universitaires de France. Actuel Marx. 2002/2 – no 32, p 51-52. Para quem: “La physiocratie fut ainsi interprétée successivement, au XXe siècle, comme appartenant aux courants libéraux, puis marxistes, enfin totalitaires. La confusion est donc à son comble. Notons que les référents interprétatifs se rattachent aux trois couleurs politiques qui dominèrent ce siècle.” Sobre a leitura “marxista” dos fisiocratas em seu apego “materialista”, ver: QUESNAY, *Physiocratie*, Introduction et textes choisis par J. Cartelier, Garnier-Flammarion, 1991, apud GAUTHIER, *op cit*; para a leitura de uma “doutrina totalitária” entre os fisiocratas, ver também: REVIGLIO, Madame Marie-Claire Laval. In: *Revue française de science politique*, 37e année, n°2, 1987. pp. 181-213.

⁷⁵³ WEULERSSE, Georges. *La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950 [Tese defendida em 1910].

⁷⁵⁴ VOLTAIRE, *Défense de Louis XIV* [13 de outubro de 1769]. In: *Ouvres Complètes de Voltaire*. T 28,7. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d'autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885, “C’est la mode aujourd’hui de dégrader les grands hommes”, p 334; “Plus de cent histoires modernes ont été compilées sur des journaux remplis de nouvelles impertinences, semblables à ces mensonges imprimés dont je parle. Peut-être un jour ces histoires passeront pour authentiques. Celui qui consacrerait son travail son travail à prévenir le public contre cette foule d’impostures élèverait un monument utile”, p 339.

queimamos em frente ao papa durante sua entronização”⁷⁵⁵. O autor do *Século de Luís XIV*, como parece, lia nas palavras empregadas nas *Efemérides* uma crítica indireta a seu trabalho. Contra a visão negativa que sublinhava no período do rei sol o pior, mais regulamentado, avesso à natureza, metódico e imperioso dos regimes fiscais com resultados funestos ao espírito dos homens, Voltaire reeditava os argumentos de sua obra. “Sim, eu me veria como um bárbaro, como um espírito falso e baixo, sem cultura, sem gosto”, caso pudesse esquecer de Corneille, Racine, La Fontaine, Quinault, Molière, ainda Bossuet e mesmo Descartes, *malgré les chimères absurdes* de sua física, as quais inspiraram o gênio preceptor da natureza fisiocrata, o maldito Malebranche⁷⁵⁶. A *Defesa de Luís XIV* sugeria que apenas seguindo o *Tratado dos erros dos sentidos e da imaginação*, esse “excelente começo de um sistema que termina tão mal”, conceberia-se dar de ombros a seguinte questão:

Como foi ele [o século de Luís XIV] capaz de poder fazer tantos homens, superiores em tantos gêneros diferentes, florescerem todos juntos em uma mesma era? Esse prodígio aconteceu três vezes na história do mundo, e talvez não reapareça mais.⁷⁵⁷

É em uma polêmica um pouco posterior que o problema dos três grandes homens aflora novamente. Já não eram as *Efemérides do Cidadão*, mas as *Novas Efemérides*, periódico que sucedeu o folheto original, o qual naufragou em 1772. A publicação foi retomada a partir de 1774, durando um biênio e, após novo hiato, ressurgiu durante dois outros anos no final da década seguinte (1787 e 1788). Em agosto de 1775, aparece no *Mercure de France* um texto escrito em 20 de maio, no calor da “guerra da farinha”⁷⁵⁸. Era o auge do ministério Turgot e o édito de 13 de

⁷⁵⁵ “La gloire de ce grand siècle, si cher à nos beaux esprits, était passée comme les étoupes qu’on brûle devant le pape à son exaltation.” *Éphémérides du Citoyen, De La Compagnie des Indes*. Capítulo II: Ce que devint la Compagnie des Indes depuis la mort de Louis XIV, jusqu’em 1725, p 236.

⁷⁵⁶ VOLTAIRE, *Défense de Louis XIV*, p 328-329.

⁷⁵⁷ “Comment s’est-il pu faire que tant d’hommes, supérieurs dans tant de genres différents, aient fleuri tous ensemble dans le même âge? Ce prodige était arrivé trois fois dans l’histoire du monde, et peut-être ne reparaitra plus”. *Idem*, p 330.

⁷⁵⁸ Sobre a “guerra da farinha”, caberia lembrar a célebre passagem: “Vers l’na 1750, la nation rassasiée de vers, de tragédies, de comédies, d’opéras, de romans, d’histoires romanesques, de réflexions morales plus romanesques encore, et disputes théologiques sur la grâce et sur les convulsions, se mit enfin à raisonner sur les blés”. VOLTAIRE, *Blé ou bled*. In: In: *Ouvres Complètes*. T 18. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d’autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885, p 41.

setembro, que revogava o *droit de hallage* e instituiu o livre comércio de grãos, sofreria oposição tanto nas ruas quanto no alto conselho real.

“Uma pequena sociedade de cultivadores, nas profundezas de uma província ignorada, lê assiduamente vossas efemérides, e tenta tirar proveito delas”. O desprezo tanto esnobe de Voltaire pelo periódico, visto algo como um *libello* de economistas, aparece desde as primeiras linhas de sua *Diatrise ao autor das Efemérides*. Ora, seu editor não era digno de ser retratado como um *homme du monde*, embora lhe coubesse bem a pecha de “cidadão do universo”; universo que, nos *Diálogos de Evemério*, aparecera como sinônimo de *natureza*⁷⁵⁹. O *philosophe* inicia concordando com a premissa fundamental da revista, pois, de fato, “a agricultura é a base de tudo”, embora incluía igualmente em sua conta os fundamentos das primeiras festas religiosas. Ora, os ritos e fábulas da antiguidade, base do que viria a se chamar paganismo, eram sumariamente ligados à fertilidade e à colheita, à “celebração dos trabalhos campestres” e à “proteção de um Deus supremo”⁷⁶⁰.

Para um grupo de adoradores da evidência, a sutileza da ironia de Voltaire logo deveria se fazer visível. Do campo, o paganismo ensinou “a venerar Deus nos astros, cujo curso restitui as estações”, marcando-as com festivais que ofereciam ao “grande demiurgo (...) os frutos cuja providência havia enriquecido a terra”⁷⁶¹. Outrossim a classe sacerdotal jamais poderia ser vista como uma amiga dos agricultores. Na Babilônia e em Mênfis, dândis de saltos vermelhos (*petits-mâtres à talons rouges*) tratavam de abocanhar toda produção dos camponeses, julgando que com isso lhes fazia uma grande honra. Na idade média, os trabalhadores rurais da Europa teriam suas terras pilhadas por monges e falsários. Na França de 1775, o édito

⁷⁵⁹ “Une petite société de cultivateurs, dans le fond d’une province ignorée, lit assidument vos éphémérides, & tâche d’em profiter. (...) Mais vous nous paraissez, par vos écrits, le citoyen de l’univers”. VOLTAIRE, *Diatrise a l’auteur des Éphémérides*. BNF. Tolbiac - Rez-de-jardin – magasin. Cote: RZ- 3182, p 3. Sobre os diálogos, acompanho: PUJOL, Stéphane. *O jogo do erro e da verdade nos diálogos filosóficos de Voltaire*. In: DoisPontos. Curitiba-São Carlos. Vol 9, n.3, dezembro de 2012, p 183. “A palavra *natureza* é uma palavra usada para dizer universo; uma palavra, de acordo com a fórmula de Evhémère, para significar “a universalidade das coisas”.

⁷⁶⁰ “La religion même n’étoit fondée que sur l’agriculture. Tout eles fêtes, tous les rites n’étoient que des emblemes de cet art, le premier des arts, qui rassemble les hommes, qui pourvoit à leur nourriture, à leur logements, à leurs vêtements, les trois seules choses qui suffisoient à la nature humaine. (...) Les premiers mysteres inventés dans la plus haute antiquité, étoient la célébration des travaux champêtres sous la protection d’un Dieu suprême.” As fábulas não deixavam de ser vistas, para alguém que seguia de perto os escritos de Evemério, como ridículas. “Ce n’est point sur les fables ridicules & amusantes, recueillies par Ovide, que la religion, nommée depuis paganisme, fut originarement établie”. VOLTAIRE, *Diatrise*, p 4.

⁷⁶¹ “On enseignoit à révéler Dieu dans les astres dont le cours ramene les saisons; & on offroit le au grand Demiurgos, sous le nom de Cérés & de Bacchus, les fruits dont as providence avoit enrichi la terre.” Ibidem, p 5.

do controlador geral – homem que “conhece as leis divinas e as leis humanas” – obrigava, em nome da ordem natural, a que todos os súditos comprassem pão a vinte léguas, bem longe da sombra de suas figueiras, afastando-os, para o bem da alta dos preços, do fruto proibido do monopólio ⁷⁶².

Voltaire insinuava que os fisiocratas eram um secto religioso, como o foram, antes deles, outros grupos de padres adoradores da natureza. Filosofavam com voz oracular enquanto solapavam a economia doméstica levando fome ao campo e à cidade. François-Marie chegou a publicar – aventurando-se em perigoso *decorum* – um discurso imaginário de Luís XVI, no qual o rei condenava Turgot. O objetivo da *Diatribes* era questionar as soluções à crise orgamentária do reino propostas e defendidas com paixão nas *Efemérides*: contenção de gastos e cortes nos impostos como forma de arrecadar mais contribuições, ao lado, é claro, do polêmico problema da farinha ⁷⁶³. Mas não seriam os argumentos de filosofia econômica que serviriam de justificativa legal à condenação de sua pequena diatribe.

O texto publicado no *Mercure*, periódico de fama semi-oficial durante o Antigo Regime, não trazia a assinatura do Príncipe dos Filósofos ⁷⁶⁴. A *Diatribes* teria sido escrita por um celta de alma pagã, pretensões pequenas e família grande, algo em torno de vinte e quatro bocas a alimentar. O simplório cidadão acreditava, no entanto, que existiram três grandes homens na história de seu país. O último tinha sido Luís XIV, que – reinando sozinho com o auxílio de outro grande homem, Corbin – havia assistido a França nascer ⁷⁶⁵. O segundo fora “nosso grande Henrique IV”, morto por um fanático católico. O primeiro seria ninguém menos do que “Juliano, o filósofo, que hospedou-se na Cruz-de-ferro, na rua de la Harpe”, governando os gauleses com equidade e clemência, diminuindo impostos e vingando a pilhagem dos germânicos ⁷⁶⁶.

⁷⁶² Ibidem “Allez-vous-em plaindre au contrôleur-général, c’est un homme d’église & um jurisconsulte; il connoît les loix divines & les loix humaines, vous aurez double satisfaction.” p 19 (...) “(...) que la loi naturelle ordonne à tous les hommes d’aller acheter leur pain à vingt lieues”, p 21.

⁷⁶³ Como ele mesmo explica em nota, Voltaire refere-se aos texto publicados no tomo IV das *Efemérides* de 1775.

⁷⁶⁴ Sobre as relações entre a editoria do *Mercure* e os privilégios reais, ver DARNTON, Robert. *Boemia Literária e Revolução*. O submundo das letras no Antigo regime. São Paulo. Companhia das Letras, 1987 principalmente p 22.

⁷⁶⁵ VOLTAIRE, *Diatribes*, p 12. “Enfin, Louis XIV régna par lui-même, & la France naquit”.

⁷⁶⁶ “La nation fut cruellement écrasée depuis Jules-César jusqu’au grand Julien le philosophe, qui logeoit à la Croix-de-fer, dans la rue de la Harpe”, ibidem, p 6. Voltaire chegara a publicar discursos, suplementos, comentários e perfis literários de Juliano, o apóstata, figura que parece ter lhe fascinado em sua fase mais pagã. Ver VOLTAIRE, *Discours de l’Empereur Julian contre les Chrétiens*. In:

Com a controladoria geral em mãos fisiocratas, as cortes não conseguiriam rir dos gracejos publicados em um dos jornais que patrocinava. Sem um nome para cravar, acabaram julgando Jean-François de la Harpe, redator do *Mercure* e notório protegido de Voltaire, culpado pela divulgação das *nouveautés*. Talvez pela menção supracitada como nome de rua, talvez porque ele tenha mesmo diretamente “tomado a precaução de anunciar que o artigo era obra sua”, de la Harpe ganhou a desonra de tornar-se autor de uma “sátira tão desprezível quanto fanática”⁷⁶⁷. O parlamento preocupava-se com essa nova safra de escritores que, insatisfeitos em poetar ou filosofar, dirigiam “a opinião pública a respeito de matérias importantes”:

Quais são entretanto os pontos sobre os quais desejamos dirigir a opinião geral? É a “miséria na qual a Nação estava oprimida depois de Júlio César até o grande Juliano, o filósofo”. Príncipe que, de início cristão, depois apóstata, “tratou-nos com clemência”; ele fez tudo o que quizer fazer depois nosso grande Henrique IV: & logo, em uma comparação odiosa de um rei que estará sempre entre as delícias da França, *fingindo esquecer* que Henrique, (...) elevado na religião pretensamente reformada, abjurou os erros para adentrar o seio da religião católica, o autor procura esboçar o mais impressionante contraste, o ponto Juliano, após sua apostasia, a Henrique, antes de sua conversão, e escreve que “é a um pagão e a um huguenote que devemos os mais belos dias que jamais teríamos até o século de Luís XIV”⁷⁶⁸.

Nessa significativa passagem, a memória já não aparece como *vontade política*, ordenando, pelo peso da lei, o que não se pode esquecer e como se deve

Ouvres Complètes. T 28,7. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d'autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885, pp 1-64.

⁷⁶⁷ “L’auteur de cet article, le sieur de la Harpe, (car il a pris la précaution d’annoncer que cet article est son ouvrage,) (...)”. PARLEMENT DE PARIS, *Arrêt du parlement (qui enjoit à de La Harpe, auteur de l’article intitulé: Diatribe à l’auteur des éphémérides, paru dans le Mercure de France du moins d’août 1775, à Louvel, censeur et à La Combe imprimeur d’être plus circonspects à l’avenir.* Paris. Imprimeur du Parlement. 1775, p 1.

⁷⁶⁸ Ibidem, p 2. Grifos meus. “Quels sont cependant les points sur lesquels on veut diriger l’opinion générale? C’est la misère dont la Nation a été accablée depuis Jules Cesar, jusqu’au grand Julien le Philosophe. Ce Prince, d’abord Chrétien, ensuite Apostat, nous traita avec clémence; il fit tout ce qu’a voulu faire depuis notre grand Henri IV: & bientôt, dans une comparaison odieuse pour un Roi qui était toujours les délices de la France, seignant d’oublier que Henri le grand, élevé dans la Religion prétendue réformée, en avoit abjuré les erreurs pour rentrer dans le sein de la Religion catholique, l’Auteur cherche à rendre le contraste plus frappant, en opposant Julien, après son apostasie, à Henri, avant sa conversion, & s’écrie, *c’est à un Payen & à un Huguenot que nous devons les seuls beaux jours dont nous ayons jamais joui jusqu’au siècle de Louis XIV.*” Grifos originaux.

lembrar? Caso respondamos positivamente, deveríamos reconhecer que no momento em que a “identidade” parecia correr o risco de ser desnaturalizada pelas luzes do século XVIII, a memória veio cumprir-lhe um papel reificador? É claro que os advogados do rei sabiam reconhecer um texto de Voltaire quando o liam⁷⁶⁹. De la Harpe, no entanto, mais ligado aos cafés do que aos salões, vivendo com cerca de 600 *livres* do *Mercure*, protegia seu protetor, servindo de escudo moral ao patrono⁷⁷⁰. Aliás, a moral católica compartilhava com a política o papel de *maître* na escola que os *historiographes de l’Ordre* julgavam ensinar. “A religião”, escreveram os censores, “é um dos principais lugares da sociedade: não podemos aviltar-la sem alterar o motivo primordial da obediência dos povos”⁷⁷¹. E se era preciso atentar aos “Oráculos da Justiça” como se fossem “uma porção da justiça divina”, essa “multidão de escritos imoderados, de brochuras escandalosas, de *libellos* ímpios” – os quais atacavam a “Majestade divina” e a “Majestade real” – apenas conspiravam contra a harmonia entre o céu e a terra, base da cosmologia do absoluto solar.

Voltaire já entendia que a história não deveria ser “nem um panegírico, nem uma sátira, nem uma obra de partido, nem um sermão ou um romance”. Alegava ter percebido essa regra quando lançou seu olhar sinóptico – que um dia existiu na geração de Políbio – por toda a terra. Outrossim, não deixaria de quebrar esse estatuto próprio. Ao cair de seus sessenta anos de combate por “justiça aos grandes homens”, o *philosophe* talvez em nada acreditasse em superstições pagãs como a metempsicose. Mas, ao saudar essa credence entre os brâmanes, ele igualmente esboçava uma crença; primeiro, na sua Igreja, a República das Letras, depois, na história, não que ela fosse sempre verdadeira, mas ainda assim existente e capaz de produzir verdades ao fazer justiça aos tempos e aos grandes homens que foram em suas páginas eleitos a representá-los. Como escreveu durante a *Defesa* do rei sol, “vejo ainda o século de Luís XIV como aquele do gênio, e o século presente como aquele que racionaliza sobre o gênio”⁷⁷². O século da razão é também lembrado como o século da aceleração

⁷⁶⁹ “Nous ne revelons ici cette citation, que pour vous faire mieux sentir, & la mauvaise foi de *l’homme célèbre* à qui ont attribue cette *Diatribes*, & la partialité de l’Éditeur qui en a rendu compte dans le *Mercure*”. Idem. Ibidem.

⁷⁷⁰ Sobre o salário de La Harpe, ver DARNTON, 1987, p 19.

⁷⁷¹ “La Religion est un des principaux liens de la société: on ne peut l’avilir sans altérer le premier motif de l’obéissance des Peuples”, PARLEMENT DE PARIS, 1775, p 3.

⁷⁷² “On sait assez que l’histoire ne doit être ni un panégyrique, ni une satire, ni un ouvrage de parti, ni un sermon, ni un roman. J’ai eu cette règle devant les yeux quan j’ai osé jeter un oeil philosophique sur la terre entière. J’envisage encore le siècle de Louis XIV comme celui du génie, et le siècle présent comme celui qui raisonne sur le génie. J’ai travaillé soixante ans à rendre exactement justice aux grands hommes de ma patrie.” VOLTAIRE, *Défense*, p 388.

do tempo, de sua desordem, da falência dos sistemas antigos e da Grande Revolução. Nisso as *Efemérides* desempenharam o papel de uma “obra digna de seu nome”, contando, mesmo a revelia das vozes que ecoam em suas páginas, um dos capítulos da mudança⁷⁷³. O parlamento declarava a improbidade dos excertos que atacavam a “Religião, o Governo & a memória de nossos Reis”⁷⁷⁴. La Harpe, escudeiro de um *enfant terrible*, é quem receberia uma repreensão, junto a promessa de que seria mais cuidadoso no futuro. A Voltaire, mesmo que na segurança dos píncaros do *le monde*, sobrava continuar a tarefa de, senão demolir o tempo cristão, ao menos desorientar suas bases providenciais ao projetar um futuro no qual os homens seriam senhores de seus próprios destinos. E para dialogar com as almas e esferas públicas, como em outro contexto alegava o editorial de abertura das *Efemérides do Cidadão*, precisaria-se “das Brochuras & dos folhetos”⁷⁷⁵.

4.3 As efemérides na escola de moral e de política

Após a leitura da *Chronologia* de Abraham Bucholzer, publicada no final do século XVI, Joseph Scaliger pegou-se refletindo sobre uma velha questão. O texto seguia Eusébio de Cesaréia ao pontuar a história por jubileus de 50 anos, alegando reconhecer ali uma “analogia secreta”. Em seu *De emendatione*, o cronologista huguenote já havia explicado esse ordenamento tão singular, o qual atribuía à grande semana judaica – uma periodização que contava sete anos para guardar o último como sabá. “No ano sabático, caso dividirmos” o número de “anos do mundo por 7, o restante” é a posição do “ano na atual semana”, escreveu Scaliger⁷⁷⁶. O que o intrigava no trabalho de Bucholzer era o fato de que ele teria cometido:

(...) um bom número de erros, no momento em que fez o Jubileu consistir em 50 anos completos, algo que contradiz tanto a autoridade da escritura quanto a razão. De que modo 50 pode ser dividido por 7? Não se poderia levar a sério alguém simplesmente por acreditar nisso, pois os gregos também tinham essa opinião – pelo menos, lembro de ter encontrado essa fantasia em um

⁷⁷³ “J’ai lu les *Éphémérides du citoyen*, ouvrage digne de son titre”. Idem, p 327.

⁷⁷⁴ PARLEMENT DE PARIS, 1775, p 4.

⁷⁷⁵ “Le mal a gagné les hommes & fait de grands progrès: ce n’est pas la seule délicatesse de ce genre qui se soit communiqué d’un fexe à l’autre, il faut donc des Brochures & des Feuilles à notre Siecle”. BAUDEAU, Nicolas. *Éphémérides du Citoyen*, op cit, novembro de 1765, p 16.

⁷⁷⁶ SCALIGER, *De emendatione*, 429, apud GRAFTON, *Defenders of the Text.*, op cit, 1991, p 142.

dos antigos escritores eclesiásticos gregos. Isso seria tolerável, se ao menos ele não tivesse baseado alegorias dignas de um Orígenes nesses Jubileus de 50 anos.⁷⁷⁷

Bem pouca astrologia e numerologia, como comenta Grafton, pode ser encontrada nas obras de Scaliger. Mas ao criticar o jogo dos número por Bucholzer, homem que parecia julgar ter encontrado ali o “plano secreto de Deus”, o autor do *De emendatione* “revelava a verdadeira novidade de sua atitude”, no que “as datas que ele estabelecia eram datas, não lições”. Algo pouco usual para a época, segundo o historiador americano, ao menos para um leitor acostumado às cronologias tradicionais⁷⁷⁸.

Seria também pouco comum para um leitor familiarizado com as efemérides históricas? Na França, tabelas de fatos de diversos períodos, precisando suas datas em um calendário anual, começam a aparecer desde o ano 10 da Revolução. Em 1796, surgem as *Efemérides de Noël*, obra que alegava preencher um lacuna que “faltava à literatura francesa e estrangeira”. Ninguém havia antes elaborado “uma tabela de eventos notáveis datados de um mesmo dia ao longo da sequência dos séculos”. Considerar a história dessa maneira, dizia Noël, seria uma forma tão “curiosa quanto instrutiva”, fazendo desfilar aos olhos do leitor “revoluções, conspirações, batalhas, tomada de cidades, tratados de paz, fenômenos físicos, nascimento e morte de homens celebres de todos os gêneros”, e mesmo a estréia de peças de teatro e cerimônias religiosas. Nessas *Efemérides* publicadas no período revolucionário, “a história de todos os séculos e de todos os países encontra-se dessa forma fechada no ciclo de um único ano, ao mesmo tempo em que ela é reduzida aos fatos singulares” que importariam lembrar, referenciados a partir dos “mais fiéis historiadores”⁷⁷⁹.

⁷⁷⁷ SCALIGER para BEZA, 7 de dezembro de 1584 (calendário Juliano). Leiden University Library MS Perizonianus Q 5 fols II recto – 14, apud GRAFTON, *ibidem*, p 143. Na tradução de Grafton: “He has made a good many mistakes, as when he makes the Jubilee consist of 50 complete years, a thing which contradicts both the authority of Scripture and reason. For how can 50 be divisible by 7? It would not be a serious matter simply to have believed this, for the old Greeks also held this view – at least, I remember coming across this fantasy in one of the old Greek ecclesiastical writers. That would be tolerable, if only he did not base allegories worthy of Origen on these 50-year Jubilees.” Cf, *Levítico*, 25:8-10: “Contarás sete anos sabáticos, sete vezes sete anos, dos quais a duração fará um período de quarenta e nove anos. Farás, então, soar a trombeta no décimo dia do sétimo mês (...). Santificareis o quinquagésimo ano e publicareis a liberdade na terra para todos os habitantes. Será o vosso jubileu”.

⁷⁷⁸ GRAFTON, *Idem*. *Ibidem*.

⁷⁷⁹ NOËL, François-Joseph-Michel. *Éphémérides politiques, littéraires, et religieuses, présentant pour chacun des jours de l'année un tableau des événements remarquables qui datent de ce même jour dans l'histoire de tous les siècles et de tous les pays, et commençant au 1 septembre 1796, pour finir au 1 septembre 1797*, Paris. 1796. De l'imprimerie de Le Normant, 1796, p III. Dada a autodeclarada

É no período da restauração, no entanto, que aparece uma *Efeméride* proclamadamente dada a oferecer lições. Já em 1825, Cyprien Desmarais, um publicista habituado a “estudar a política através dos jornais”, escreve suas *Efemérides do reino de Luís XVIII*⁷⁸⁰. No *Prospectus*, pequeno sumário das propostas do projeto, os editores adiantavam que o livro seria seguido por novos volumes, publicados ano a ano, contendo as “Efemérides históricas, políticas e universais do ano precedente”. A obra completaria uma tabela cronológica da história universal, “e particularmente da História da França depois da restauração”⁷⁸¹.

Os editores não deixariam de tomar o cuidado de elucidar a fórmula da nova publicação. Mas ela não seguia a ordem do “grande ano” de Noël. “As Efemérides” eram, como diziam aos leitores, “as tabelas históricas nas quais os fatos e eventos políticos notáveis são classificados pela ordem da data em que aconteceram”⁷⁸². Tratava-se de uma sucessão de anos, dentro deles meses, os últimos pautados por dias; dias nos quais assinalavam-se eventos políticos e notícias gerais referentes ao reinado de Luís XVIII. Sua utilidade era justificada como uma primeira seleção de fragmentos que serviriam, a uma geração futura, a tarefa de *raisonné*r, perscrutar, refletir, analisar fontes e compor uma história, ainda sob um terreno previamente ordenado pela boa memória do rei. “As *Efemérides* de uma época”, e assim escreveu

novidade da fórmula, os editores tomaram cuidados didáticos ao explicá-la: “Nous ne parlons pas des rapprochemens singuliers que le lecteur aura souvent occasion de remarquer ; en voici un que nous offre le tableau historique du 14 mai, à l’article France. L’an 1554, le 14 mai, le roi Henri II ordonne d’élargir la rue de la Féronnerie (ce qu’on négligea d’exécuter)/ L’an 1610, le 14 mai, Henri IV est assassiné dans la rue de la Féronnerie, son carosse ayant été arrêté par un embarras de voitures. / L’an 1643, le 14 mai, mort du fils d’Henri IV (Louis XIII) / L’an 1771, le 14 mai, Monsieur, frère de Louis XVI, s’étant marié avec la fille aînée du roi de Sardaigne, les faiseurs d’horoscopes augurèrent mal de ce mariage, célèbre dans un pareil jour. (...) L’exposé de chaque fait est suivi d’un développement, tiré des historiens les plus fidèles, eu auquel on donne plus ou moins d’étendue, suivant que le fait est plus ou moins intéressant. Nous citons avec soin les sources où nous avons puisé, dans toutes les choses qui peuvent sembler extraordinair esau lecteur ; mais nous omettons les citations, qual il s’agit d’événemens trop connus, et dont les circonstances sont avouées de tout le monde. Enfin, nous n’avons rien négligé, pour qu’au mérite de l’invention, se joignît encore celui de l’exécution.” pp III-IV. As *Efemérides de Noël* conheceriam reimpressões: NOËL, François-Joseph-Michel, *Éphémérides politiques, littéraires et religieuses*, présentant pour chacun des jours de l’année, un tableau des événemens (...).Seconde édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, Le Normant, 1803.

⁷⁸⁰ “Habitués, depuis quelque temps, (...) à étudier la politique dans les journaux (...)” DESMARAIS, Cyprien. *Voyage Pittoresque dans l’intérieur de la chambre des deputes, suivi Du Temps Present ou essai sur l’histoire de la civilization au dix-neuvième siècle*. Deuxième édition. Paris. Ponthieu Librairie. 1827, p 1

⁷⁸¹ DESMARAIS, Cyprien. *Éphémérides Historiques et Politiques du Règne de Louis XVIII depuis la restauration*. F.M. Maurice Librairie-Éditeur. 1825. *Prospectus*, s/p. “Cet ouvrage formera un tableau chronologique et complet de l’Histoire politique de tous les peuples, et particulièrement de l’Histoire de France depuis la restauration (1814). Chaque volume qui suivra celui intitulé: Éphémérides du règne de Louis XVIII, sera publié année par année dans le courant du mois de janvier; il contiendra les Éphémérides historiques, politiques et universelles de l’année précédente.”

⁷⁸² Idem. Ibidem.

Desmarais, “são como o material que o obreiro extrai da pedreira, e que transporta ao local da construção aonde ele deve servir para elevar um edifício majestoso”. Continham não apenas os fatos, mas a indicação de suas circunstâncias⁷⁸³. Imerso na curta duração, o publicista chegaria alguns anos mais tarde a escrever um conjunto de ensaios sobre o tempo presente⁷⁸⁴. Mesmo ele, entretanto, reconhecia a necessidade historiográfica de “fechar os olhos” e, algo paciente, esperar o término dos relatórios de trabalho do arquiteto-tempo⁷⁸⁵. Esse era um expediente que, de todo modo, não deixava de expressar uma tensão.

Poderia-se fazer notar que o modelo assumido por Desmarais praticava uma inversão na ordem das efemérides astronômicas, as quais publicavam os movimentos celestes do próximo ano, ou das astrológicas, que o faziam rendendo prognósticos, que variavam de previsões meteorológicas a profecias sobre a morte de reis. Concentrar-se no passado recente, no entanto, não significava ignorar o futuro e, de certo modo, essa mudança de prática ainda guardava as mesmas pretensões vaticinais, ainda que submetidas a uma nova experiência do tempo. “O reino de Luís XVIII ainda não tombou ao domínio da História”, como defendia o escritor, “mas a era da revolução o pertence: a posteridade já se levantou por ela”⁷⁸⁶. O monarca da restauração, predizia Desmarais, “será nomeado grande pela história”, pois, se ele não pôde mais convocar a “experiência do passado”, foi outrossim sábio o suficiente para dominar o presente, antecipando e adivinhando o futuro⁷⁸⁷. “Qualquer que seja o lugar” que ocupará na “História a revolução e a usurpação, o retorno a monarquia”, completava o prognóstico, “será o fato dominante nos anais do século XIX”⁷⁸⁸.

⁷⁸³ Ibidem, p I. “Les Ephémérides sont de tableaux historiques où les événements et les faits politiques et remarquables sont classés dans l’ordre de date où ils sont arrivés. On trouve à côté de chaque fait l’explication succincte de sa cause et de ses conséquences; des notes attachées à chaque article établissent les corrélations que peuvent avoir entre eux des événements arrivés dans la même année, sous les mêmes règnes, et sous l’influence des mêmes circonstances”.

⁷⁸⁴ DESMARAIS, 1827, op cit.

⁷⁸⁵ “Les *Ephémérides* d’une époque sont comme ces matériaux que l’ouvrier extrait de la carrière, et qu’il transporte sur le lieu même, où ils doivent servir à élever un majestueux édifice: l’architecte qui doit dresser et exécuter le plan de ce monument n’a point encore paru; cet architecte, c’est le temps.” DESMARAIS, *Ephémérides*, 1825, p I.

⁷⁸⁶ Idem. Ibidem. “Le règne de Louis XVIII n’est pas encore tombé dans le domaine de l’Histoire; mais l’ère de la révolution lui appartient: la postérité s’est déjà levée pour elle.”

⁷⁸⁷ Ibidem, p XIX. “Il sera nommé Grand par l’histoire, parce qu’appelé à régir un ordre de choses entièrement nouveau, il n’a été aidé que par sa propre sagesse, par la force de son caractère et par la supériorité de ses lumières: ne pouvant invoquer à son aide l’expérience du passé, qui avoit ignoré cette politique pour ainsi dire imprévue, il a maîtrisé le présent, en pressentant et comme en devinant l’avenir.”

⁷⁸⁸ Idem, p XII-XIII. “Quelle que soit la place que demandent à occuper dans l’Histoire la révolution et l’usurpation, le retour de la monarchie sera le fait dominant dans les annales du 19^e siècle.”

As *Efemérides* elogiavam o príncipe, registravam seus feitos, mês por mês, dia-a-dia, como uma vez, imaginamos, fizera Eumenes de Cárdia em relação a Alexandre. Cyprien Desmarais, devemos mencionar, fora também o curioso autor de uma *História das Histórias da Revolução Francesa*, retrato cínico e crítico da primeira geração liberal de historiadores do movimento de 1789. Porém, como os historiadores liberais que detratava, ele não era um “observador desligado, fora do campo ou da história, que, na própria distância, apreende em uma visão sinóptica a verdade de seu objeto”⁷⁸⁹. Publicada em 1834, a *Histoire des Histoires* acompanhava um “momento político (...) grave” caracterizado, segundo um escritor bem mais célebre, “pela repercussão perpétua da tribuna sobre a imprensa e da imprensa sobre a tribuna”⁷⁹⁰. Observador atento ao presente, Desmarais é engajado, escreve para ser lido por seus contemporâneos e não se furta a fazer as efemérides transitarem de um uso do futuro em nome do passado a um uso do passado em nome do futuro. Para tal era preciso refletir sobre a revolução e, mais do que isso, *julgá-la*, a começar pelo escrutínio de seus historiadores, liberais ou não, como o Thiers da *História da Revolução*, o Thierry das *Lettres sur l’histoire de France*, ainda Rabaut do *Resumo* ou Bouchez e Roux da *História Parlamentar*.

Tal lembrança da revolução não deixava de dever algo à tradição das efemérides celestes, talvez mesmo a pregadores como Antônio Vieira, embora as expectativas centradas na *voz de Deus* fossem substituídas pelas depositadas nos feitos dos homens, sorvendo da influência celeste senão um conjunto de metáforas luminosas. A imagem dos eventos iniciados em 1789 era a mesma de um “meteoro tenebroso que ilumina o horizonte como um incêndio” para depois “se perder e sumir nos abismos dos céus, sem que os astrônomos tivessem sido capazes de prever sua aparição, nem explicar sua trajetória”⁷⁹¹. Escutar as vozes dessa estrela cadente, prenúncio do assassinato dos reis, era não mais a tarefa da filosofia natural, mas de um jornalismo moralista. Se “a luta de opiniões, suspendida durante a passagem da

⁷⁸⁹ HARTOG, 2011, p 145.

⁷⁹⁰ “Le moment politique est grave; personne ne le conteste (...) le retentissement perpétuel de la tribune sur la presse et de la presse sur la tribune”. HUGO, Victor. *Les feuilles d’automne*. J. Hetzel & cia. Paris. 1831, prefácio, p 1.

⁷⁹¹ DESMARAIS, Cyprien. *Histoire des Histoires de la Révolution Française*: Pour servir de complément à tous les écrits sur la même époque. Paris. Paul Méquignon. 1834, pp 3-4. “Météore effrayant qui éclaire l’horizon comme un incendie, et puis va se perdre et s’éteindre dans les abîmes des cieus, sans que les astronomes aient pu ni deviner son apparition, ni expliquer son cours.”

anarquia e do despotismo”, voltava agora com “uma nova energia”, Desmarais já havia escolhido o seu lado⁷⁹².

A era da revolução era vista como um tempo de esquecimento. “Toda a França” portava-se como se medo ou receio tivesse de, ao olhar para o passado, declinar em direção “ao abismo” do qual havia “acabado de sair”⁷⁹³. Nada muito distante, deveria-se dizer, da distinção de Tocqueville entre sociedades aristocráticas, suas casas e costumes resistindo ao tempo pela memória dos ancestrais, e sociedades democráticas, com famílias emergindo enquanto outras, envoltas pelas névoas do esquecimento, sumiam sem sequer conhecer seus pais⁷⁹⁴. Tampouco das opiniões de Edmond Burke, que via na memória e na tradição as bases de toda ordem social, autor que mereceu uma longa compilação de citações que dominam o capítulo XXIV da *História das Histórias*⁷⁹⁵.

Interessado em fazer conhecer o “espírito da história e dos historiadores da revolução francesa”, não era a perspectiva crítica de Burke e Tocqueville que Desmarais encontrava nos escritos de homens como Thiers ou Thierry. Ao grande caos iniciado em 1789, eles em geral eram simpáticos, fechando os olhos para quaisquer abusos e dizendo, em alta voz, que foram todos inevitáveis: e é precisamente “a isso que chamamos de escola *histórica fatalista*”⁷⁹⁶. Avesso a dita abordagem, seu “estudo comparado dos principais historiadores da revolução” foi levado a cabo preferindo associar-se ao lado oposto, “a esse trabalho geral de reação contra-revolucionária que se opera nos espíritos”⁷⁹⁷.

Se Thiers era lembrado como aquele que viu no espírito republicano a representação da vontade geral da nação, Desmarais pergunta-se como “como uma revolução, que no desenrolar de seus fatos foi conduzida pelos homens mais perversos

⁷⁹² DESMARAIS, *Fragments*. In: *Éphémérides Historiques*, 1825, op cit, p XXVI.

⁷⁹³ Idem. “Toute la France, à cette époque, se portoit en avant et dans l’avenir: on n’osoit pas regarder en arrière, de peur de reculer dans l’abîme dont on venoit de sortir”, p XVIII-IX.

⁷⁹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Les classiques des sciences sociales. version numérique par Jean-Marie Tremblay, principalement parte I, capítulos XX-XXI, e parte II, capítulo I e II, pp 84-101.

⁷⁹⁵ “The very idea of the fabrication of a new government is enough to fill us with disgust and horror. We wished at the period of the Revolution, and do now wish, to derive all we possess as an inheritance from our forefathers”. BURKE, Edmund. *Reflection of the Revolution in France*. London. John Sharpe. 1820, p 49-50. Desmarais chegou a descrever as reflexões de Burke como “(...) ce qui a été écrit de remarquable sur la révolution française”. DESMARAIS, *Histoire des Histoires*, 1834, pp 129-156.

⁷⁹⁶ “Em général (...) les historiens de la révolution sont loin de lui être hostiles (...) ce qu’on appelle l’école *historique fataliste* (...) ils ont vu le crime; mais, au lieu de dire, il est hideux, ils ont dit: il était inévitable!”. DESMARAIS, *Histoire des Histoires*, 1834, p 7.

⁷⁹⁷ “Nous avons préféré nous associer à ce travail général de réaction contre-révolutionnaire qui s’opère dans les esprits”. Idem, p 8.

da sociedade, poderia produzir efeitos vantajosos a essa própria sociedade”. O publicista via a usurpação e a condenação do rei como um “princípio anti-social”, o qual teria sido passado de Mirabeau a ala radical da Assembleia, da esquerda aos girondinos, deles à montanha, os quais por sua vez o abandonaram aos “terroristas”⁷⁹⁸. É na transferência desse princípio maligno, o qual reside nos corações dos maus homens, que assenta-se a analogia moral preenchida nas páginas da *História das Histórias*. Desmarais via na revolução de julho de 1830 – na sua nova *charte*, baseada no princípio da “soberania popular” – uma “via difícil e perigosa”⁷⁹⁹. Uma armadilha na qual o girondinos, à época da grande revolução, terminaram por tombar. A historiografia liberal, com suas atenções voltadas exclusivamente ao futuro, seria incapaz de perceber os sinais da tirania. Simpáticos ao espírito da revolução, às sociedades de esquecimento, a geração de Thiers e Thierry terminaria por justificar seus levantes e usurpações:

O sistema da fatalidade (se ele for um sistema) é muito comodo aos historiadores que não querem admitir o curso lógico dos acontecimentos. Este sistema não tem sentido para um século que racionaliza, e que busca na história lições. Cordeiros não geram tigres; e a civilização, uma vez em progresso, não deve e não sabera gerar a barbárie.⁸⁰⁰

Cyprien Desmarais não era exatamente um passadista. Mais do que acessar o *topos* da *história mestra da vida*, ao qual ele não se presta a tecer comentários, cuidava-se de submetê-lo a uma prática historiográfica circunscrita ao “tempo e a experiência do tempo”, únicas instâncias capazes de determinar o ponto de vista verdadeiro⁸⁰¹. Isso o permite falar para o presente, manter olhos nas lições do passado, e as expectativas no futuro. Sua escrita reacionária reconhece a vicissitude dos costumes, a evidência da aceleração do tempo, a falência, mesmo que algo lamentável, dos “sistemas antigos”, da velha “ordem intelectual e moral”, como, antes dele, reconheceram igualmente os nomes bem menos modestos de Tocqueville e Chateaubriand.

⁷⁹⁸ Idem, pp 39-40.

⁷⁹⁹ Idem, p 29.

⁸⁰⁰ “Le système de la fatalité (si c’est un système) est fort commode pour les historiens qui ne veulent point avouer la marche logique des événements. Ce système n’est point fait pour un siècle qui raisonne, et qui veut chercher des leçons dans l’histoire. Les agneaux n’engendrent pas les tigres; et la civilization, tant qu’elle est en progrès, ne doit et ne saurait engendrer la barbarie.” Idem, p 49.

⁸⁰¹ “Em effet, c’est le temps et l’expérience du temps, qui seuls peuvent déterminer la vrai point de vue”. Idem, p 5.

Já nas *Efemérides*, o publicista criticava não o progresso, mas a vilania daqueles que, ao longo da revolução e principalmente do império, o conduziram em nome de uma efêmera glória militar desprovida de virtude. As efemérides históricas de Desmarais empreendiam um discurso moral, o qual seria desenvolvido mais tarde, nas *História das Histórias*. Editando a memória, objetizava naturalizar um tempo antes desordenado pela revolução. Tempo novo, a começar em 1814, seguindo o projeto que lhe entregaria novas efemérides em todos os anos subsequentes à restauração. Sua defesa era a defesa do “princípio eterno” da monarquia. Como restauração não apenas da instituição monárquica, mas da própria ordem, o espírito de 1814 encontrava, pelas mãos de um grande homem em processo de construção, uma *Charte* que não era “outra coisa senão a explicação da sociedade do século XIX”. Uma espécie de balanço, síntese selecionada ou composição virtuosa das conquistas que restaram de uma era de sangue e horror⁸⁰². A referência à carta constitucional de 4 de junho de 1814 repete-se nada menos do que 20 vezes – associadas portanto, a 20 diferentes dias – nas *Efemérides do reinado de Luís XVIII*. Já anunciada pela gravura que abre o livro, a densidade memorial impressa sobre a *Charte* torna-a “uma muralha elevada em frente a legitimidade”, o que significa dizer que seu “fundador” permaneceu “alto e imóvel acima dos diversos sistemas”⁸⁰³. Luís XVIII é um exemplo. Exemplo retirado do passado imediato, senão mesmo do presente, ele pretende-se um grande homem. Como grande homem, tornaria-se um modelo capaz de orientar as ações futuras oferecendo lições. Lições que não serão escutadas, no entanto, pela historiografia liberal. E nisso o prognóstico reacionário de Cyprien Desmarais, subscrito ao longo da *História das Histórias*, ia encontrar realização no retorno ao poder, após a Revolução de 1848, do maior dos inimigos de sua vontade política: a tirania usurpadora do partido bonapartista.

4.4 Uma moral e uma cosmologia

Dez anos antes, em outubro de 1838, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tendo como modelo o *Institut Historique de Paris*, é fundado com a tarefa

⁸⁰² “(...) la Charte, qui n’est autre chose que l’explication de la société au 19e siècle”. DESMARAIS, *Éphémérides Historiques*, 1825, op cit, p XXI.

⁸⁰³ Idem, respectivamente p XX. “La Charte est comme un rempart élevé en avant de la légimité”. P XIX, “(...) le fondateur de la Charte est resté placé plus haut et comme immobile au-dessus de ces divers systèmes, jugeant leurs avantages et leurs inconvénients, et arrêtant leur développement lorsqu’il auroit pu devenir funeste”.

de “reunir e organizar os elementos para a historia e geographia do Brazil”⁸⁰⁴. Coletar, de província em província, as fontes necessárias para a manutenção da memória das gerações passadas não seria, no entanto, sua única atribuição fundamental. Em 1849, o IHGB muda-se para o “Paço da Cidade”, local de trabalho do monarca, e D. Pedro II aproveita a ocasião para dirigir-se de modo programático aos sócios. O Imperador não estava satisfeito em ver os historiadores de seu reino debruçando-se “quase que unicamente” sobre os “trabalhos de gerações passadas”. Era “mister” não apenas ir ao arquivo, escutar a voz da história, sugerir o soberano, mas igualmente tornar sua própria geração “digna realmente dos elogios da posteridade”⁸⁰⁵. O Império procurava seu Tucídides, como lembrou Armelle Enders, “um historiador à antiga que celebrasse sua glória e seu século”⁸⁰⁶. Mas ele encontraria dificuldades para achar sequer seu Eumenes de Cárdea.

Cunha Barbosa, fundador do instituto, maçom e coeditor da gazeta *Revérbero*, era “figura da linha de frente na luta por um regime constitucional”, partidário da submissão dos abusos do poder moderador ao controle da assembleia⁸⁰⁷. Talvez por isso não tivesse grandes entraves em abrir os olhos e instigar a reflexão sobre o presente. Problema político dúbio, certamente, no que a condução de quaisquer projetos relativos à história recente de um jovem Estado assolado por revoltas provinciais poderia incorrer, antecipando a máxima de Ernest Renan, em lembranças indesejáveis a um projeto centralizador.⁸⁰⁸ Zona cinzenta da produção historiográfica, ela não deixaria de abrir espaço, ainda em 1841, a:

⁸⁰⁴ BARBOSA, Januário da Cunha. *Discurso*. Revista do IHGB. Rio de Janeiro. 1 (1). Jan-Mar. 1939, p 9. Sobre o modelo das academias francesas ecoando na fundação do IHGB, ver GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil (1838-1857)*. Rio de Janeiro. Eduerj. 2011, pp 99-114, para quem o Instituto de Paris representava o “paradigma generalizado do pensamento do século XIX”, quer seja, aquele que visse a história como uma necessidade dos tempos, condição última para o progresso como forma de recolher lições para o presente e o futuro.

⁸⁰⁵ Revista do IHGB. *Discurso de D. Pedro II*. Rio de Janeiro, 12 (16). Out-dez, 1849, p 551.

⁸⁰⁶ ENDERS, 2014, p 216.

⁸⁰⁷ GUIMARÃES, M.L.S, 2011, p 71.

⁸⁰⁸ As soluções apresentadas variavam do engavetamento ou recusa dos projetos até a acomodação de fontes em uma “Arca do Sigilo”. Sobre o problema do tempo presente no IHGB do século XIX, ver CEZAR, Temistocles. *Presentismo, memória e poesia. Noções da escrita da História no Brasil oitocentista*. In: Sandra Jatahy Pesavento. (Org.). *Escrita, Linguagem, objetos. Leituras de História cultural*. Bauru. Edusc, 2004, v. 1, p. 43-80. Para uma perspectiva que trabalha a imagem de um “tribunal da posteridade” associado ao distanciamento temporal necessário aos juízos de verdade, ver: GUIMARÃES, Lucia Paschoal. *O Tribunal da Posteridade*. In: PRADO, Maria Emília. *O Estado como vocação*. Rio de Janeiro. Acess, 1999, pp 33-57. Ver também o recente trabalho de TIBURSKI, Eliete Lucia. *Escrita da história e tempo presente no Brasil oitocentista*. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 2011, p 138 que demonstra a existência de um “espaço possível e legítimo para a história recente, ao mesmo tempo que sua publicação esteve sempre condicionada ao exame dos seus pares que não só podiam como vetavam muitos dos trabalhos apresentados (...)”.

Outro trabalho, não menos importante, e cujo valor sera bem apreciado nas gerações futuras, [o qual] tem emprehendido o Instituto desde a sua fundação, sobre a proposta de seu Secretário Perpetuo, e o continua com a patriotica perseverança, aperfeiçoando-o de mais em mais, e *enriquecendo-o dia por dia com os acontecimentos ocorrentes*, segundo a ordem em que se succedem. *Fallo, Srs, das nossas Ephemerides historico-politicas*, escriptas com promptidão e fidelidade, no primeiro e no Segundo anno de nossa existencia academica (...)⁸⁰⁹

Da mesma forma que imaginara Desmarais do outro lado do Atlântico, o secretário perpétuo via nas *Efemérides Histórica e Políticas* uma compilação de fatos nos quais “encontrarão os escriptores da historia do Brasil sufficiente material sobre que possam trabalhar”. O *edifício majestoso*, no caso, deveria se tornar um monumento à “marcha gloriosa” do governo imperial⁸¹⁰. Assim, tão cedo quanto em 1839, Cunha Barbosa encarregou dois sócios de formar um comitê para a elaboração da narrativa dia-a-dia dos fatos e feitos do Império do Brasil. Attaíde Moncorvo e Mariz Sarmiento em breve receberiam a companhia de José Clemente Pereira, homem da geração da independência e articulador do golpe de 1840, que propos ao Instituto voltar os olhos aos “fatos memóraveis” do reinado de Pedro II.⁸¹¹ “Ao que tudo indica”, ponderou Lucia Paschoal Guimarães, “as duas iniciativas se fundiram e a escrituração das ‘Efemérides’ ganhou maior notoriedade”, sendo repassada à responsabilidade do orador do IHGB, Diogo Soares da Silva Bivar. De início, suas efemérides recolhiam fatos de naturezas diversas e pequenas notícias sobre o dia-a-dia carioca, acompanhando a pouca clareza de um gênero que, histórico, carecia de uma autoridade modelar antiga que não houvesse se perdido. A saída encontrada por Bivar foi transformar as efemérides em *Crônica*, com os informes de relatos públicos, fuga de escravos e traslado de corpos diplomáticos dando lugar, paulatinamente, aos “relatos da trajetória das tropas imperiais, empenhadas no combate aos insurretos de São Paulo e Minas Gerais”. Seu trabalho, outrossim, jamais fora publicado. O acesso aos documentos das províncias mostrava-se difícil, os informes eram incompletos ou

⁸⁰⁹ BARBOSA, Januário da Cunha. *Relatório do Secretário Perpétuo*. Revista do IHGB. Rio de Janeiro, 3 (Suplemento), 1841, p 529. Grifos meus.

⁸¹⁰ Idem. *Ibidem*.

⁸¹¹ *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 2 (8), 1840, p 401.

defasados, os atrasos frequentes e a atenção dos colegas, cada vez mais rara⁸¹².

Mais tarde, já no segundo reinado, a relação entre as efemérides e a imprensa diária se faria notar entre as vastas publicações do então orador do IHGB, Joaquim Manoel de Macedo. Sua *Efeméride Histórica do Brasil* apareceu no diário *O Globo* entre 1874 e 1876, para depois ser editada em volume único no ano seguinte. Ela comentava diariamente um fato notável do passado brasileiro relacionado à data de publicação do jornal, impressa em uma coluna da primeira página⁸¹³. Pouco mais tarde, seria precisamente a relação entre as efemérides e o jornalismo uma das desculpas utilizadas pelos pareceristas do IHGB para a negativa de fomento à publicação da obra *O Ano Histórico Rio-Grandense*. Em 1885, Pereira Coruja enviou ao instituto sua compilação de 2700 efemérides relativas à história da provincial do Rio Grande do Sul. Alegando falta de recursos, o autor requisitou auxílio financeiro para a impressão do escrito. No parecer original, apesar de elogiarem o trabalho de arquivo e o levantamento das fontes utilizadas por Coruja, os avaliadores do IHGB já indicavam que as efemérides, “datas comemorativas de grandes acontecimentos”, eram “mais próprias para as folhas diárias, pela recordação dos fatos dados em igual dia, mas em diferentes anos, trazendo assim à lembrança sucessivos aniversários”. O modelo, que seguia estrutura similar ao “grande ano” das *Efemérides de Noël*, parecia-lhes também muito vasto e difícil de julgar⁸¹⁴.

Luciana Fernandes Boeira já demonstrou como, em uma série de pareceres tensos e tanto confusos, as Comissões de Redação e Orçamento do IHGB resolveram negar, após um silêncio de dois anos, o auxílio à publicação de Pereira Coruja⁸¹⁵. A justificativa que indefiria o pedido era dada pela natureza extensa do trabalho, o qual ocuparia “um tomo inteiro da Revista, se for publicado uma vez”, ou levaria “alguns

⁸¹² GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. *Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)*. Revista do IHGB. Rio de Janeiro, a. 156, nº 388, p. 459-613, jul-set. 1995, pp 532-533. O manuscrito de Diogo Bivar, consultado pela historiadora, está preservado no arquivo do IHGB nas suas duas versões: BIVAR, Diogo Soares da Silva de, *Efemérides brasileiras*. Ms., IHGB, lata 45, pasta 5. Março de 1839 a março de 1841 e BIVAR, *Crônica de 1842*. Ms., IHGB, D 133.21, p 78 e verso.

⁸¹³ MACEDO, Joaquim Manuel de. *Efeméride Histórica do Brasil*. *O Globo* – Órgão dedicado aos interesses do comércio, lavoura e indústria. In: STRZODA, Michelle. *O Rio de Janeiro de Joaquim Manuel de Macedo: jornalismo e literatura no século XIX*. Antologia de Crônicas. Casa da Palavra. Rio de Janeiro. 2010, pp 697-716.

⁸¹⁴ *Revista do IHGB*, 1885 (2), pp. 394-395.

⁸¹⁵ BOEIRA, Luciana Fernandes. *Como salvar do esquecimento os atos bravos do passado rio-grandense: a Província de São Pedro como um problema político-histórico no Brasil Imperial*. Tese de Doutorado. UFRGS. 2013, pp 109-112.

anos a publicar-se, se for em partes, o que não pode convir ao autor da obra”⁸¹⁶. Fosse pela prudência dos pareceristas em incluir na revista do instituto um rol de fatos comemorativos de uma província beligerante, fosse por questões materiais e financeiras, a negativa do IHGB não deve ter desanimado totalmente o autor. Com o auxílio da querência gaúcha acampada na corte, Coruja não encontraria dificuldades para publicar, apenas um ano depois, o primeiro folheto de uma:

“obra cujo titulo indica que deve constar dos factos e noticias mais notáveis do Continente do Rio Grande do Sul [e que] comemora tambem muitos acontecimentos da província de Santa Catharina, dos territórios d’áquem e d’álem do Prata, e do Paraguai, relativos á província: além de muitos factos e leis geraes que convêm serem sabidos pelos rio-grandeses curiosos das letras pátrias”⁸¹⁷.

Essa não foi a única efeméride regional a ser publicada no Brasil de fins do século XIX. Poderíamos destacar também as *Efemérides Mineiras* de José Pedro Xavier da Veiga. Nelas, como Noël fizera com a França, a história de todas as Minas Gerais aparece fechada em um ciclo de um único ano. Alias, é no volume II, referente aos meses de abril a junho – que aparece não apenas o suplício de Tiradentes, esse acontecimento “sombrio e trágico epílogo da gloriosa *Inconfidência Mineira*”, seguido de um longo elogio do movimento – como também um comentário simpático a Bernardo Pereira de Vasconcelos, o liberal arrependido e apóstolo do “retrocesso conservador”⁸¹⁸. Se pudermos confiar nos testemunhos registrados na *Carta aos Senhores Eleitores da Província de Minas Gerais*, veremos na transcrição do discurso do deputado Souza França um trabalho de memória objetivado no dia 3 de maio que foge ao “Júbilo Nacional” do Descobrimento.

⁸¹⁶ *Revista do IHGB*, 1887 (2), p. 357.

⁸¹⁷ CORUJA, Antonio Alvares Pereira. *Anno Historico Sul-Rio-Grandense em Forma de Ephemerides*. Editado por uma associação de rio-grandenses do sul. Rio de Janeiro. Typ. De José Dias de Oliveira. 1888, Primeiro Folheto, 1 de Janeiro a 31 de Março. *Prólogo*, s/p.

⁸¹⁸ VEIGA, José Pedro Xavier da. *Ephemerides Mineiras (1664-1897)*. Volume II (Abril a Junho). Ouro Preto. Imprensa Official do Estado de Minas. 1897, respectivamente pp 103 e 209. Sobre Bernardo Pereira de Vasconcelos, sigo também CARVALHO, José Murilo de (org). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Editora 34. São Paulo. 1999, pp 9-34. Segundo Carvalho, na fase liberal de sua carreira, que compreende o período da Carta, a “preocupação central” de Vasconcelos “foi colocar em funcionamento a monarquia representativa, acabar com os resíduos do absolutismo ainda vigente na cabeça e nas práticas do imperador, de seus ministros e até mesmo nas leis. Rio Branco diria mais tarde que ele fora “o verdadeiro mestre do parlamentarismo no Brasil”. Joaquim Nabuco já dissera antes que sua palavra e a pena de Evaristo tinham sido “a ferramenta simples, mas poderosa, que esculpe o primeiro esboço do sistema parlamentar no Brasil”, idem, p 17.

(...) sempre se festejarão certos dias (...) Porém porque razão o não será também o dia 3 de maio? (apoiado geralmente). Dia da instalação do Corpo Legislativo! Hum dia que afiança a todos nós a nossa Liberdade, a nossa verdadeira felicidade não será tão grande para o Brasil, como os especificados neste Projecto?⁸¹⁹

A lei de 1826, que estabelecia como dias de festividade nacional “em todo o Império os dias 9 de Janeiro, 25 de Março, 3 de Maio, 7 de Setembro, e 12 de Outubro”, entretanto se absteve de fazer quaisquer menções ao significado dessas efemérides. Legalmente vazias, as datas estavam assim abertas ao ofício de qualquer valor⁸²⁰. Celebrar a instalação da primeira legislatura do país, dois anos após a traumática dissolução da Constituinte que levou Bonifácio ao exílio, talvez soasse como uma crítica ao Imperador, senão mesmo à monarquia. Como lembrou José Murilo de Carvalho, “o ambiente político era de tensa expectativa”, a liberdade de imprensa estava ameaçada, jornalistas estavam sendo perseguidos e claramente “a lua-de-mel do país com d. Pedro I já acabara”⁸²¹.

Não seria estranho, para dizer o mínimo, que um homem com as credenciais eruditas de Ramiz Galvão – ele mesmo sócio do IHGB desde 1872 – caísse em uma armadilha centenária, deixando-se confundir em virtude da reforma do calendário gregoriano?⁸²² Ainda mais bizarro seria aceitarmos que um jornalista, advogado e aspirante a historiador, já em sua *juvenilia*, tivesse desmontado o *edifício magestoso* de um Centenário alicerçado nos pés de barro de uma efeméride tão incorreta quanto aquelas publicadas por Nostradamus. Façamos então ouvir o que dizia o barão de Ramiz já no discurso de abertura da primeira *Sessão Magna* da Associação, realizada precisamente no dia 3 de maio de 1899, contando com a presença do presidente Campos Salles e do poeta Olavo Bilac:

⁸¹⁹ VASCONCELLOS, Bernardo Pereira de. *Carta aos Senhores Eleitores da Província de Minas Gerais*. Francisco Rodrigues de Paiva. Rio de Janeiro. 1899, cap III, Lei que fixa os dias de festividade Nacional, p 24

⁸²⁰ Lei de 9 de Setembro de 1826 – Marca os dias de festividade nacional em todo o Imperio. In: *Collecção das Leis do Império do Brasil. Parte Primeira*. Rio de Janeiro. Typographia Nacional. 1880, p 7.

⁸²¹ CARVALHO, 1999, p 13.

⁸²² Sobre a relação de Ramiz Galvão com o IHGB, veja-se: GUIMARÃES, 2007, especialmente pp 60-61, quando a autora comenta que, sócio desde 1872, o barão de Ramiz voltaria à atividade no instituto por volta de 1907, embora não possa precisar os motivos de seu retorno.

Vêde agora o centenário do descobrimento do Brasil. Do venturoso achado de 1500 surge uma nação: da viagem de Cabral rebenta a constuição de um povo, unificado pela raça, pela religião, pela língua e pelos costumes, – um povo que nasceu portuguez, mas é hoje profundamente, radicalmente autonomo, livre (...) Da aurora de Porto-Seguro levantou-se altivo e radioso um sol, que as brumas do passado puderam por algum tempo annuiar, mas que açoitou os nevoeiros, rasgou impavido as sombras da escravidão e caminha hoje em sua derrota – agosto, soberano, no céu da História. Este povo brasileiro, feitura graciosa de mãos portuguezas, este coração que palpita agora em 16 milhões de homens, por muito as influencias do meio cosmico e o cruzamento de raças o tenham modificado, é portanto – obra d’aquelle *feliz acontecimento maritimo de 22 de Abril de 1500, que celebramos*⁸²³.

Teria sido essa última diatribe das efemérides causada pelo oportunismo de um jovem cheio de ambições acadêmicas, a escalar uma torre de marfim com o auxílio de palavras bem escolhidas, jogando com a autoestima abalada de um IHGB financeira e intelectualmente deprimido pela nascente república? A confusão em torno do 3 de maio, sobre a qual Fleiuss levantava a voz – seguindo de perto, faria bem frisar, de muito perto, as palavras de Aquino e Castro – poderia ter tido ainda outras repercussões⁸²⁴. Victor Meirelles havia se comprometido com a pintura de um quadro comemorativo do Descobrimento do Brasil. “Extraordinários embarços”, no entanto, retardaram a inauguração da “grande tela, que devia ser feita nos dias festivos de Maio, por ocasião das outras sollemnidades commemorativas”. Apenas no dia 11 de Junho, no entanto, o *Panorama do Descobrimento do Brasil* estaria pronto para a exibição⁸²⁵. O jornalista e poeta Carlos de Laet registrou suas primeiras impressões a respeito da obra:

Ao entrar na plataforma do Panorama pôde o espectador considerar-se orientado no local do desembarque, e nesta hypothese fica-lhe á frente, a Léste, o olhéu da

⁸²³ ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *Livro do Centenário: 1500-1900*. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1900-1910. Volume 4, pp 91-92. Grifos meus.

⁸²⁴ Alguns historiadores já se depararam com a disputa oitocentista em torno do significado histórico do três de maio, dos quais destaco CARVALHO, José Murilo de (org). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo. Editora 34, 1999, p 73; SOUZA, Iara Lins de Carvalho. *Pátria coroada*. O Brasil como corpo político autônomo, 1790-1831. São Paulo. Unesp, 1999 pp 252-255 e, mais recentemente, ENDERS, Armelle. 2014, p 61

⁸²⁵ ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *Livro do Centenário: 1500-1900*. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1900-1910. Volume 4, pp 286.

Coroa Vermelha. Na terra firme fronteira, a Oeste, foi que frei Henrique por ordem e com assistência de Cabral, e bem assim da luzida comitiva, *celebrou a famosa missa de 3 de Maio de 1500*.⁸²⁶

Uma missa? De fato, temos agora um trio de acontecimentos que poderiam ser associados ao três de maio: o descobrimento, amarrado à data por um suposto erro de cálculo relativo à reforma do calendário gregoriano, a instalação do Corpo Legislativo e ainda a “famosa missa”, que, ao menos desde Varnhagen, pensávamos ter ocorrido no dia 26 de abril⁸²⁷. De todo modo, a relação dos organizadores dos festejos e do Livro do Centenário com a Igreja Católica tem passado despercebida pelos comentadores do grande “Jubileu Nacional”. A própria escolha do nome do evento carrega um significado religioso que remete ao ano de 1300, senão mesmo a uma prática recorrente do papado. Em 1900, as festas nacionais desenrolaram-se ao longo de quatro jornadas, do chuvoso 3 de maio até o dia 6 daquele mês. O “programa do festival que inaugura o centenário” previa, em sua ordem, a apresentação do hino nacional, seguido do Hino português e, por último, do hino do centenário⁸²⁸. Mas não era apenas a herança lusitana que deveria ser afirmada. No primeiro dia, à inauguração do monumento do Descobridor, de autoria de Rodolfo Bernardeli e sitiado no paço da Glória, antecedeu-se uma missa campal, bem registrada por uma fotografia na qual se contam inúmeras almas apinhadas de guarda-chuvas em mãos. No dia 6, já às 11hrs da manhã, sob um clima mais cristão, cantaria-se o *Te Deum*. Após a profissão de fé, padre Júlio Maria toma a palavra, da qual retiro o seguinte excerto:

(...) este *Te Deum* não é sinão um reconhecimento da origem divina da nossa nacionalidade, uma afirmação da vocação do Brasil. (...) Glorificae a Deus, porque é Deus quem domina as nações: *Regnabit Deus supergentes*. A Religião, que compreende a falsa sciencia, tentando explicar o mundo, e a falsa sociologia tentando explicar os povos sem Deus, compreende tambem o

⁸²⁶ Idem, pp 286-287. Grifos meus.

⁸²⁷ Robert Southey indicava a data de 1 de maio, ainda argumentando que “(...) subiu Fr. Henrique a um púlpito, donde pregou, como era costume naqueles tempos, sobre o evangelho do dia, e as vidas de S. Felipe e S. Tiago, que a Igreja comemora no 1º de maio”. SOUTHEY, Robert, *História do Brasil*. Primeiro Volume. Edições do Senado Federal, Vol. 133-A. Brasília. 2010, p 41. Cf: VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brazil*. Rio de Janeiro. Laemmert, 1854. p 16. “No dia 16 do mencionado Abril, que era o domingo de Paschoela, foram todos os da armada assistir á missa que foi celebrada em um ilheo ou restinga, que se acha á entrada do dito *Porto Seguro*”.

⁸²⁸ ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *Livro do Centenário: 1500-1900*. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1900-1910. Volume 4, p 161.

naturalismo, que nega a Providencia Divina no govêrno das nações. Na ordem natural – Deus não é somente creador do mundo; é também senhor do mundo, de que o homem é apenas o usufructario⁸²⁹.

Para o padre Maria, como explicaria a seguir, não era ao *progresso* que a comemoração nacional deveria prestar tributos, mas à *perfeição*, ao elo da alma com o absoluto celestial. O progresso, em seu aspecto técnico e material, era visto como produtor da crise ou da decadência moral, um *topos* comum, como vimos, a diversos pensadores oitocentistas. Entendido como um processo no qual o agente empírico da ação é exonerado e “as experiências são superadas com uma velocidade surpreendente”, o progresso compartilha com a decadência o fato de “conceitualizar transformações no tempo histórico”⁸³⁰. O caráter cíclico dos centenários poderia indicar a Julio Maria a oportunidade de officiar uma ordem natural na qual as mudanças, se ocorrerem, deveriam servir antes a providência do que aos homens. As críticas ao ideário do progresso, imagem muito associada ao longo do fenômeno dos centenários, não precisariam ser feitas a partir de lógicas providenciais. Em um ensaio que reflete sobre uma das grandes Exposições Universais do século XIX, Ernest Renan marcava o tom das cobranças, afirmando que alguns:

(...) não compreendem nada, atingidos pelos grandes progressos industriais de nosso tempo, a imaginar que tal progresso sinaliza uma revolução no espírito humano. Essas pessoas tomam o que é acessório a uma revolução como principal; se a filosofia da história lhes fosse mais familiar, eles veriam que a perfeição das artes mecânicas pode se aliar a uma grande depressão moral e intelectual⁸³¹.

A mais famosa das “feiras do progresso”, no entanto, seria aquela sediada por ocasião do centenário da revolução. O ano de 1889, é válido dizer, seria inclusive, ao menos na França, mais lembrado por muitos como a data de construção da Torre

⁸²⁹ Ibidem, p 236-237.

⁸³⁰ KOSELLECK, Reinhardt. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford University Press. Cultural Memory in the Presente. Stanford. 2002, p 220.

⁸³¹ “Voilà ce que ne comprennent point assez les personnes qui, frappées des grands progrès industriels de notre temps, s’imaginent que de tels progrès signalent une révolution dans l’esprit humain. Ces personnes prennent l’accessoire de la civilisation pour le principal; si la philosophie de l’histoire leur était plus familière, elles verraient que la perfection des arts mécaniques peut s’allier à une grande dépression morale et intellectuelle”. RENAN, Ernest. La poésie de l’exposition. In: *Essais de morale et de critique*. Paris. Calman Lévy. 1859, p 370.

Eiffel, da grande Exposição Universal Internacional, revelando algo como uma face apolítica da comemoração revolucionária⁸³². O Brasil não deixou de participar do gigantesco evento comercial daquele ano. Como monarquia, o governo sentia-se impedido de juntar-se oficialmente a uma festa que visava celebrar um processo que levou a decapitar reis e nobres – um dos projetos apresentados ao edital público encarregado de escolher o monumento comemorativo previa a construção de uma guilhotina de 300 metros! Pedro II, no entanto, entusiasta da França e do progresso, acolheu bem a proposta de formação de um *comitê franco-brasileiro para a exposição*. O visconde de Cavalcanti chega a Paris em 1888 com a missão de organizá-lo junto ao senador Eduardo da Silva Prado e, segundo a ata de fundação da entidade, deveriam ser expostos apenas produtos que refletissem o progresso da nação⁸³³. “O Brasil, a despeito de sua chegada tardia, pôde encontrar no Campo de Marte uma localização” à margem do lago situado logo aos pés da grande torre⁸³⁴.

Anos antes, Renan não deixou de fazer pilhéria dessas “feiras do progresso”. Chegou a escrever que “o profeta de nossa era, Fournier, previu que um dia”, ao invés de celebrar grandes feitos da história, “as porções rivais da humanidade disputarão a excelência na confecção de *petits gâteaux*”⁸³⁵. Alguns anos mais tarde e do outro lado do atlântico, o Imperador, no entanto, parecia feliz. No dia “11 de dezembro de 1888, SMI abriu pessoalmente a exposição preparatória no Rio de Janeiro” e, como registra o documento oficial do evento, “demonstrou seu prazer em constatar nessa exposição o progresso da indústria brasileira”⁸³⁶. O avanço da indústria local certamente impressionou os visitantes do mundo inteiro que, além de vislumbrar todo o tipo de madeira exótica, tabacos diversos e óleos de oititica, poderiam levar de presente para a segurança do lar amostras grátis (*echantillons*) do melhor amianto da terra⁸³⁷.

⁸³² AGENOT, Marc. *Le centenaire de la révolution, 1989*. La documentation française. 1989. Direction de la documentation française. Collection “Les médias et l’événement”. BNF. Paris. [8-g-23517], p 1.

⁸³³ EXPOSITION UNIVERSELLE DE PARIS, 1889. Empire du Brèsil. Catalogue Officiel. 6 mai 1889. BNF. 8-v-21701-L 3.33-A.

⁸³⁴ Ibidem, p 54.

⁸³⁵ “Le prophète de notre âge, Fournier, avait prédit qu’un jour, au lieu de se rencontrer dans des batailles ou des conciles oecuméniques, les portions rivales de l’humanité se disputeraient l’excellence dans la confection des petits gâteaux. Sans doute ce grand progrès n’est pas encore pleinement accompli; mais bien des pas ont été faits en ce sens: il y a quelques jours, les plus fortes têtes de l’Europe étaient occupées à décider quelle nation fabrique le mieux la soie ou le coton”. RENAN, 1859, 357.

⁸³⁶ “Le 11 décembre 1888, as magesté l’empereur ouvrait em personne l’exposition préparatoire à Rio-de-Janeiro et, répondant à um discours de M. le Viscomte de Cavalcanti, as magesté exprima son plaisir de constater dans cette exposition les progrès de l’industrie brésilienne”. EXPOSITION UNIVERSELLE DE PARIS, *op cit*, p 5.

⁸³⁷ Ibidem, pp 58-79.

Pouco mais tarde, no contexto dos quatrocentos anos do Brasil, o câncer do país atenderia pelo nome de “crise” ou “decadência” moral. Koselleck lembra bem que mesmo o conceito de revolução – como tivemos a oportunidade de acompanhar em Aristóteles e na tradição peripatética – tinha um “sentido espacial” encontrado na “órbita das estrelas antes que o termo fosse aplicado a tendências sociais e políticas”⁸³⁸. O conceito de progresso, segundo o historiador alemão, por sua vez tornaria-se moderno quando “verteu ou esqueceu seu sentido de fundo natural de marchar ao longo do espaço”. A referência figurativa teria desaparecido ao passo que, por volta de 1800, “progresso tornou-se um conceito genuinamente histórico enquanto que ‘declínio’ (*decline*) ou ‘decadência’ (*decay*) não foram capazes de verter seu pano de fundo natural e biológico da mesma maneira”⁸³⁹.

Ainda outro conceito – muito utilizado pelo último Spencer, como vimos no segundo capítulo – faria parte mesmo do vocabulário dos personagens mais ufanistas. De origem propriamente astronômica, empregado para representar o movimento aparente irregular do planeta Marte, o termo apareceria no alerta de Afonso Celso, em 1914, a respeito da “catástrofe que assoberta o Velho Mundo e vai, obedecendo às leis absconditas da Providência, fazer talvez *retrogradar* a civilização”⁸⁴⁰. Como mostram os trabalhos de Hugu Hrugy e Lúcia Paschoal Guimarães, entre o final do século XIX e o início do XX, não apenas a memória monarquista parece ter se encastelado no IHGB, como também assistimos ao ingresso nos quadros do instituto de uma legião de padres de alto posto, encabeçando discussões sobre a mão de Deus e retomando a providência como princípio explicativo da história universal⁸⁴¹. Como escreveu Paschoal Guimarães, “tal qual um oráculo”, ou como as sibilinas de Antonio Vieira, “Afonso Celso arriscava perpretar previsões sobre o devir”⁸⁴².

Em 1900, algo uniria, para além dos títulos por concessão papal e os cargos eclesiásticos, os organizadores do Jubileu Nacional e a Igreja de Roma. A tarefa comemorativa, guardadas suas vicissitudes, não era em nada estranha aos princípios do cristianismo, como não seria, dois milênios mais tarde, aos princípios da identidade nacional oficiados pela liturgia cívica. Por volta de 63 d.C., São Paulo, da

⁸³⁸ KOSELLECK, 2002, 220.

⁸³⁹ Idem, p 221.

⁸⁴⁰ CELSO, Afonso. *Discurso de abertura, proferido em 07 de setembro de 1914*. In: Anais do Primeiro Congresso de História Nacional. Rio de Janeiro. IHGB. 1915. Tomo I, p 85, apud GUIMARÃES, L.M.S. 2007, p 67. Grifos meus.

⁸⁴¹ HRUBY, Hugo. *op cit*, 52.

⁸⁴² GUIMARÃES, L.M.P. 2007, 67.

Roma de Nero, teria escrito uma dramática carta endereçada aos judeus recém conversos da Palestina. Mais tarde, Jacques-Bénigne Bossuet, *Évêque* de Meaux e da história providencial que reanimaria as almas do IHGB de padre Maria, descrevia a epístola aos Hebreus como “a mais eloquente apologia do Novo Testamento”, incitando os protestantes a aceitá-la⁸⁴³. Como o autor do *Discours sur l’histoire universelle* gostava de lembrar, a autoridade do texto era reconhecida como “canônica desde os tempos de S. Jerônimo em diante”⁸⁴⁴.

A epístola aos hebreus preocupava-se com a reminiscência de práticas judaizantes, temendo, desde aquela época, pela universalidade do cristianismo. “Nova aliança”, no entanto, ela não era em nada parecida àquela feita muitos anos antes com os pais de Israel (*Hebraeus, VIII:9*). O menino de Belém era superior ao transpositor do Mar Vermelho. Como havia profetizado Davi no milênio anterior, a Palavra declarava que o Salvador seria também “Sacerdote eternamente (*in aeternum*), segundo a ordem de Melchisedech” (*Salmos 110:7; Hebraeus, V:6*).

A nova Lei abolia a velha, pois, “se a perfeição” (*consummatio*) fosse criada “pelo Sacerdócio Levítico”, por que haveria necessidade que se levantasse um novo? (*Hebraeus, VII:11*). Nenhuma Lei levou os homes à perfeição, embora tenha introduzido-os na esperança de alcançá-la (*Hebraeus, VI:19*). Paulo teria em mente expurgar os maus costumes dos ancestrais que acreditavam “purificar a consciencia do que sacrificava por meio somente de manjares e bebidas” (*Hebraeus, IX:9*). Pensava diretamente nas oblações e holocaustos, oferendas praticadas durante a velha aliança – pães e óleos, farinha e animais “sem defeito” – prescritas e glosadas em pormenores no Velho Testamento (*Leviticus XVI-XXVIII*). Testamento que não teria nenhum valor, na visão do santo, como aliás nenhum outro tem, sem a morte de quem o realizou (*Hebraeus, IX:16-17*).

Não havia mais necessidade dos sacerdotes oferecerem imolações diárias, esclarecia a epístola, uma vez que o Salvador já entregara a si mesmo em holocausto (*Hebraeus, VII:27*). E “nos mesmos sacrificios se faz memoria dos peccados todos os annos” (*sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit*). A remissão dos pecados não poderia mais ser alcançada pela velha lei, mas sim através da Nova

⁸⁴³ apud A BIBLIA SAGRADA. *Introdução* [à Epístola de São Paulo aos Hebreus]. Contendo o Velho e o Novo testamento. Tradução da Vulgata pelo Padre Antonio Pereira de Figueiredo (1725-1797). Lisboa. Empreza da Historia de Portugal. 1902. 3 volumes, p 502.

⁸⁴⁴ “Le torrent des Peres Latins comme des Grecs, cite l’Epître aux Hébreux comme caninique dès le temps de S. Jérôme.” BOSSUET, J.B. *Projet de réunion entre les Catholiques & les Protestants*. In: Oeuvres de Messire J. Benigne Bossuet. Tome Quatorzieme. Libraires Associés. Liege. 1767, p 563.

Aliança. A *commemoratio* do sacerdócio de Melchisedech superava enfim a ordem levítica⁸⁴⁵.

O tempo bíblico voltaria à pauta de discussões do IHGB de finais do século XIX. Com a proclamação da república, o padroado e o regalismo – a união do Estado e da Igreja – chegariam ao término no Brasil. Apesar de, em tese, “limitar a esfera de ação” da fé católica “e dos religiosos na sociedade”, a medida republicana permitiria, por outro lado, “uma maior liberdade” de agir “ante o poder temporal”⁸⁴⁶. Retirando-se do claustro político, os padres estavam livres para adentrar a “esfera” pública, posto que alguns resolvessem celebrar uma velha ordem natural. Essa era certamente a “luta” de padre Júlio Maria. Mas encontrava respaldo parcial naquela de Joaquim Nabuco, o homem que julgava honesto esquecer, em nome de uma ideia de nação, a memória do próprio movimento que havia liderado.

Já em seu discurso de posse, o ex-abolicionista lamentava como se a crise moral tivesse adentrado a própria história. História que estaria “atravessando uma grave crise”, vociferava da tribuna. Crise causada por “uma escola religiosa”, algo bizarra, “mais política em todo caso que religiosa”, a qual pretendia “reduzir a história nacional a três nomes. “A ideia” – continuava o discurso dirigido aos positivistas e materialistas – “é que entre Tiradentes e José Bonifácio de um lado e Benjamin Constant de outro, isto é, entre a Independência e a Republica, estende-se um longo deserto de quasi setenta annos, a que posso dar o nome de deserto do esquecimento”⁸⁴⁷.

É nesse deserto do esquecimento, mesmo que de maneira por vezes não declarada, que se estabelecia o teatro da guerra entre uma memória monarquista e uma memória republicana, sobre o qual a *juvenilia* de Fleiuss e o discurso de Nabuco são dois dos registros mais bem acabados. Digo apenas em seu texto de juventude, pois nada incorrigível – senão uma data – separava-o de, junto a Afonso Celso, formar com o presidente do grupo do centenário a nova “trindade do silogeu”. Apesar de essencial, como ponto de união entre a ordem do tempo e a ordem da natureza, o

⁸⁴⁵ É provável que, dadas as diferenças de estilo e vocabulário, a carta aos hebreus não tenha sido escrita por Paulo, embora os estudiosos mantenham-na dentro da “escola paulina”. Sobre os debates a respeito da obra de Paulo, ver MEEKS, Wayne. *The Writings of St. Paul*. Norton & Company Inc. New York and London. Second Edition. 2007, Principalmente a introdução pp XIV-XV.

⁸⁴⁶ HRUGBY, 2009, 51

⁸⁴⁷ NABUCO, Joaquim. *Discurso de posse como sócio efetivo do IHGB na sessão ordinária de 25 de outubro de 1896*. RIHGB, 1896. Tomo LIX, II, p 310-311. Veja também GUIMARÃES, L.M.P, 2007, 79-94, que parte da percepção de Nabuco para comentar o “deserto do esquecimento imposto pela República em relação à história do Segundo Reinado”, p 80.

estabelecimento de datações era uma questão já humanizada e, portanto, sujeita à geração e à corrupção. Bastaria, não que “apenas um chinês a contradiga”, mas a um barão, e ela seria nacionalmente comprometida. Originalmente publicadas no *Jornal do Brasil* a partir de 1891, as *Efemérides Brasileiras* foram escritas por Rio Branco a pedido de Rodolfo Dantas. Tratavam-se, segundo o autor, de “um pequeno diário comemorando ou indicando os nossos principais acontecimentos históricos, isto é, uma espécie de Efemérides”⁸⁴⁸.

As efemérides do Barão do Rio Branco seguiam a ordem do “grande ano” de *Noël*, trazendo o 22 de abril como dia do descobrimento e reservando ao dia 3 de maio duas datas relativas ao Primeiro Reinado: a abertura da Assembleia Constituinte, em 1823, e o juramento da Constituição do Império, no ano seguinte⁸⁴⁹. Se houve o ofício de um “tempo novo”, como observou Bronislaw Baczko ao comentar o calendário revolucionário francês, esse seria, no Brasil, uma contribuição da erudição historiográfica monarquista, de Varnhagen a Aquino e Castro, dos dois ao barão e, de lá, à chancela autorizadora de Rodolfo Garcia⁸⁵⁰. Já ao cair de um Estado Novo, o 22 de abril, como tempo novo, seria oficializado.

Anos antes, contada como ciclo e celebrada por uma liturgia cívica, a comemoração de 1900 foi em certa medida um eclipse do tempo – bem representado na confusa polêmica do 3 de maio – no qual a “ordem da natureza” de que falava padre Maria emerge vitoriosa para sacramentar e reificar a identidade nacional. Um rito – se nos permitirmos usar termo caro a Pascal Ory – no Brasil ele exigiria ainda sacrifícios metonímicos, executados no passado dos negros e no futuro dos índios, preço da transferência de sacralidade perpetrada por uma nova aliança capaz de aperfeiçoar, em *consummatio*, uma ideia de nação? Se com o sangue de “tours e bodes” não se podia expiar os pecados (*Hebraeus, X:4*), uma oblação quiçá tanto pagã, senão guardando algo de levítica, embora certamente ainda não antropofágica, seria oferecida no altar da nação.

Em 1900, o futuro era *naturalmente* europeu e republicano. Os antepassados, escutados nos céus, eram Cabral, Camões, D. Henrique, ainda Pedro II, mesmo que em oposição astronômica a Tiradentes, ambas sinédoques de uma suposta consciência moral. A comemoração soava como um chamado a amar os vultos fundadores, e com

⁸⁴⁸ apud CORRÊA, Luiz Felipe De Seixas. Apresentação. In: RIO BRANCO, Barão do. *Efemérides Brasileiras*. Rodolfo Garcia (org). Senado Federal. Brasília. 1999, p VII.

⁸⁴⁹ RIO BRANCO, *op cit*, respectivamente pp 212 e 226-227.

⁸⁵⁰ Sobre o “tempo novo” relacionado à república, ver BACZKO, Bronislaw. 1984, *passim*.

eles o Brasil. País de populares impávidos diante do mau tempo, mas mais uma vez – mesmo sem enxergá-las entre pesadas nuvens ou ofuscadas por forte sol – capazes, com os olhos bem fechados, de “ouvir e de entender estrelas”⁸⁵¹.

⁸⁵¹ BILAC, Olavo. Antologia: Poesias. São Paulo. Martin Claret, 2002. Via Láctea. Soneto XIII: ouvir estrelas. p. 37-55.

Da perfeição da alma e do progresso da nação

Mensagem geracional de uma nação quase eterna

Costor che fan si gran disputazione
Della'anima, ond' ell' entre e dond' ell'esca,
O come il nocciol si stia nella pesca,
Hanno studiato in su n'un gran mellone.

Luigi Pulci, *Sonetti*

Alguns discursos antes de criticar os versos acima, Cesar Cantù, em sua *Reforma na Itália*, pergunta-se a respeito das origens do protestantismo. Membro da tríade referencial de Padre Júlio Maria, lembrado por ele junto a Taine e Bossuet, o católico italiano não se limitava a mapear os reformadores do século XVI. Chega, na verdade, até Joaquim de Fiori, o mesmo homem que séculos antes havia dissertado sobre as idades do mundo. Na leitura do historiador providencial, o herético de Consenza chocava-se contra os princípios escolásticos do *aevum*, do *tempus* e da *aeternitas*. Afinal, a religião não pareceria a Fiori “inalterável em sua essência” eterna, mesmo que, existindo no *aevum*, para a reta doutrina sua “forma contingente” – ao tocar “as coisas humanas” – estivesse exposta aos “interesses e paixões da terra”⁸⁵². Indo além, Hugues de Montpellier e Rodolfo de Saxe declarariam que “o novo testamento não pôde conduzir as almas à perfeição” e que a imitação de Cristo nisso era inútil, em especial se o pregador carregasse consigo dinheiro e propriedades. Tais asserções “místicas” e “comunistas” doariam bases àquilo que alguns séculos depois, já na primeira modernidade, ganharia o nome de protestantismo⁸⁵³.

⁸⁵² “Notre religion est inaltérable dans son essence; mais, dans sa forme contingente, elle touche aux choses humaines, et elle est exposée à la souillure des intérêts et des passions de la terre”. CANTÙ, César. *La Réforme en Italie*. Les précurseurs. Discours historiques. Ancinet Digard et Edond Martin (trad). Paris. Adrien Le Clere. 1867, p 77, *Discurso III*, a Era de ferro do Papado. Cantù repete a fórmula escolástica da trindade temporal em mais algumas oportunidades. No *Discurso VII*, sobre Bonifácio VIII e Dante, chega a escrever que “L’Église, dans son essence, avait un caractère absolu et immuable, comme la foi sur laquelle elle était fondée; mais en tant que reunion visible des fidèles, elle était régie par un pouvoir visible, lequel, si l’on considère son existence formelle, ne pouvait être que potentiel et progressif.”, *Ibidem*, pp 259-260.

⁸⁵³ “Hugues de Montpellier et Rodolphe de Saxe [iriam mais longe]; on alla même jusqu’à déclarer que le Nouveau Testament n’avait pu conduire les âmes à la perfection; qu’on ne devait pas imiter Jésus-Christ, quand il prit la fuite ou quand il se cacha, quand il posséda de l’argent; enfin, que le premier devoir de l’homme spirituel était de pratiquer la pauvreté volontaire.” *Ibidem*, p 226. Na mesma página, a tese de Fiori a respeito das idades do mundo é sintetizada como a seguir: “Dieu a divisé le monde en trois époques successives; dans la première, l’action du Père se manifeste par

Esse “espécime antigo do comunismo” encontrava refúgio em todos os séquitos mais odiosos, os quais teriam por regra comum o *Evangelium Aeternum*, texto de autoria disputada, mas de inspiração consensualmente atribuída a Joaquim de Fiori. Nele, como no pregador de Consenza, encontrar-se-ia a tal “pretensão à perfectibilidade sucessiva”, essa ideia que liga a *consumatio* ao *tempus*, transformando-a em um conceito de movimento submetido aos processos senoidais de progresso e decadência⁸⁵⁴. Como Cantù já havia explicado, na teologia dogmática deveríamos “distinguir o elemento *imutável* e *substancial*” – entendido como a “verdade revelada e àquilo que ela faz referência” – e o “elemento variável, por assim dizer acessório”:

O primeiro não está sujeito nem à lei de decadência, nem à lei de progresso, o segundo varia com o tempo e com os homens. Aquele [o imutável e substancial] é hoje o que foi nos tempos de Cristo e dos apóstolos, de quem recebeu a perfeição e a consagração; este [o variável] se modifica e se modificará pela ação permanente do Espírito Santo e por causas diversas.⁸⁵⁵

A tentativa de filiação intelectual de Cesar Cantù faz-se clara ao longo do Discurso IV. Tomás de Aquino é saudado não apenas como “o maior filósofo da idade média”, como possivelmente também dos “tempos modernos”. “Triunfo da

l'entremise des patriarches et des prophètes; dans la seconde, celle du Fills s'exerce par l'intermédiaire des apôtres et des disciples; dans la troisième, le Saint-Esprit exercera son influence au moyen des ordres religieux.”

⁸⁵⁴ “Tous ces sectaires, les Bégains, les Begghards ou Bigots, les Zélés et les Enfants de l'Évangile, rentrent dans la secte des Fraticelles de la pauvre vie ou Frères spirituels, qui eut pour règle l'Évangile éternel, et qui considérait pour son fondateur l'abbé de Flora, Joachim. Ils élurent même un pape, et il n'y eut pas de scélératesse qu'on ne leur ait imputée. Ils attaquèrent en fait les bases fondamentales de la foi et de la justice; ils nous offrent un spécimen antique du communisme” Ibidem, p 233. (...)” On a voulu l'attribuer à l'abbé Joachim, par ce motif qu'on y rencontre, ainsi que nous l'avons dit en parlant de lui, cette prétention à la perfectibilité successive, et cette assertion, à savoir que l'Évangile éternel est supérieur à l'Ancient et au Nouveau Testament. Suivant ce livre, le Nouveau Testament devait finir en 1260, pour être remplacé par le nouvel Évangile qui serait tout esprit; le pape n'était pas chargé d'exposer le commentaire spirituel de l'Écriture sainte, mais seulement d'en expliquer la lettre” Ibidem, p 242 (...) “Quel fut l'auteur de l'*Evangelium aeternum*? Personne ne le sait, pas même le rédacteur du bref de censure. Frère Slimbene de Parme l'attribue à frère Gérard de Borgo San Donnino, Mineur, lecteur de théologie à Paris, et amateur passionné des doctrines de l'abbé Joachim de Calabre”. Ibidem, 244.

⁸⁵⁵ “Dans la théologie dogmatique on doit distinguer l'élément *immuable et substantiel*, c'est-à-dire la vérité révélée et ce qui s'y rapporte, et l'élément *variable*, pour ainsi dire accessoire, qui est le développement scientifique de cette vérité révélée, sa forme même. Le premier n'est sujet ni à la loi de décadence, ni à la loi de progrès; le second varie avec le temps et avec les hommes, Celui-là est aujourd'hui ce qu'il fut au temps du Christ et des apôtres, de qui il a reçu la perfection et la consécration; celui-ci se modifie et se modifiera sous l'action permanente du Saint-Esprit, et pour des causes diverses.” Idem, Discurso IV, Les Patarins, p 175. Grifos originaux.

razão aplicada à revelação”, a escolástica, ao menos em parte, era uma doutrina “ainda viva”⁸⁵⁶. Para essa perspectiva, digamos nós, neoescolástica, rebaixar a alma ao estatuto de um elemento variável, por consequência acessório, era insultar a obra de Deus. Não foi o que certa vez cantou Luigi Pulci, com o favor e o aplauso dos Médici, ao comparar os debates sobre a imortalidade e transmigração a disputas em torno de um grande melão? Problema cosmológico, ele certamente também era político e moral: negar a perfeição da alma com o sacerdócio de Melchizedeck – ignorando a carta de Paulo aos Hebreus – era o mesmo que recusar a sacralidade do ministério petrino, reduzido-o ao *tempus*, ao passo que corria-se igualmente o risco de lançar os homens devolta à ordem levítica. Tratava-se da negação da doutrina do sacrifício transubstanciado em memória (a *commemoratio* da vulgata) levado à cabo pela “falsificação” protestante das epístolas de Paulo⁸⁵⁷.

Na visão neoescolástica, o movimento progressivo da alma tinha como pressuposto a negação da atemporalidade da *consumatio*, do sacramento no altar, “centro de todo o culto” e “comunhão íntima do homem com Deus” no qual o “mistério da fé completa a razão”, sendo ainda o instante em que “a ordem sobrenatural doa seu complemento inteiro à ordem natural”⁸⁵⁸. A perfeição, em outras palavras, já estava dada no sacrifício da cruz: cabia aos homens tão somente praticar a sua comemoração reafirmando em ritual os benefícios da Nova Aliança. Pensar uma alma que progrida, de esfera em esfera, como já imaginavam Palmieri, Rinuccini e outros “pagãos” do renascimento, seria portanto uma heresia. Cantù dessa forma insinuava que o protestantismo teria origem na Academia Platônica, no mundo de elegância cortês e magia ritual sediado na Florença dos Médici, e que o progresso da

⁸⁵⁶ “En somme, la Scolastique, dans la partie qui est encore vivante, fut le triomphe de la raison appliquée à la révélation. (...) Le plus grand honneur de cette entreprise revient de droit à celui qu’on peut appeler le plus grand philosophe du moyen âge, et peut-être même des temps modernes, à saint Thomas (1227-74)”. Ibidem, p 175.

⁸⁵⁷ Ibidem, p 628. *Discours XVI – Progrès et subdivisions des protestants*. “Dans cette dernière [*Hebraeus*], l’Apôtre entend nous enseigner que les pécheurs ne pouvaient éviter la mort qu’en offrant à leur place une victime qui serait immolée pour eux. Tant qu’ils la remplacèrent par des sacrifices d’animaux, ils ne faisaient qu’attester par là qu’ils méritaient la mort; et comme la justice divine ne pouvait pas y tromper une satisfaction définitive et complète, on recommençait chaque jour à immoler un holocauste qui n’était pas proportionné à la réparation. Lorsque Jésus-Christ fut mort pour nos péchés, Dieu satisfait n’eut plus à exiger d’autre prix pour notre rachat. Il n’était donc pas besoin de sacrifier d’autres victimes après le Christ, et le Christ lui-même ne devait être sacrifié qu’une seule fois”, Ibidem, pp 628-629.

⁸⁵⁸ “Or, le sacrement de l’autel, c’est le centre de tout le culte, c’est la communion intime de l’homme avec Dieu: d’où il suit que le mystère de la foi complète la raison, et que l’ordre surnaturel donne son entier complémenet à l’ordre naturel.” Ibidem, 630.

alma era, no final das contas, nada mais do que uma versão moderna da metempsicose dos antigos ⁸⁵⁹.

É bem verdade que o mundo anglo-saxão do século XIX empilhava autores, teólogos ou não, que mostravam-se fascinados com aquilo que Catherine Albanese, referindo-se aos “transcendentalistas da Nova Inglaterra”, chamou de “revolução cinética”⁸⁶⁰. Muito diferente do céu estático dos escolásticos, que imaginavam uma Jerusalem Celeste pós-histórica na qual os homens e os santos miravam a imagem divina em imóvel concentração, o paraíso agora era um lugar de trabalho, mudança e aperfeiçoamento. Ralph Waldo Emerson, que no Brasil encontrou em Ruy Barbosa um célebre leitor, parecia mesmo obcecado com todo símbolo de movimento: admirador dos antigos, sem dúvida ecoava ao longo de seus devaneios poéticos o Heráclito da metáfora de um rio que nunca mais seria o mesmo. Em 1840, chegou a escrever a um amigo dizendo que “não em seus fins, mas em sua transição, é grande o homem, e o mais verdadeiro estado mental, em repouso, converte-se em falsidade”⁸⁶¹.

As imagens de um céu perfeito em sua imobilidade, fixo como as estrelas mais distantes, alheio a toda lógica de geração e corrupção e consumado pela evidência divina, vinha chocar-se com a obsessão protestante pela contagem do tempo. Mas para eles, números positivos de mudança só poderiam ser enunciados por uma alma racional em eterno movimento: o céu reformado não era mais um ambiente de descanso, mas o espelho de uma ética do trabalho endereçada ao aperfeiçoamento constante. A historicização do cosmos não se dava tampouco através de um movimento cíclico e moralizador, como um dia sonhara Cipião, mas de um vetor capaz de transcender a experiência sublunar, exonerando o agente empírico da ação e assim produzindo progresso.

No século XVIII, como vimos, temos uma resposta católica ainda conciliatória. Bossuet exortava os protestantes a aceitarem a carta de Paulo aos *Hebraeus* como ponte de inteligibilidade entre as duas margens do Reno. No século XIX, no entanto, essas esperanças pareciam um sonho distante e já pouco nobre.

⁸⁵⁹ Cantù retoma o “paganismo renascentista” no *Discours IX – Hérésie Scientifique et Littéraire*, principalmente pp 349-376.

⁸⁶⁰ CATHERINE, Albanese. *Corresponding Motion: Transcendental Religion and the New America*. Philadelphia. Temple University Press. 1977, principalmente pp 56-97. Citado por MCDANNELL, Collen; LANG, Bernhard. *Historia del Cielo: De los autores bíblicos hasta nuestros dias*. Taurus. Madrid. 2001, p 504, obra da qual retiro agora algumas referências.

⁸⁶¹ EMERSON, R.W. *Letters from Ralph Waldo Emerson to a Friend [Samuel G. Ward, c. 1840]*, 1838-1853, Norton, Charles Elliot, Boston, Houghton Mifflin, 1899, p 30, apud MCDANNELL, *op cit*, p 504.

Cesar Cantù partiria para o ataque, indo àquilo que acreditava ser as raízes do protestantismo, desbastando-as em meio aos pagos renascentistas. Nesse sentido, a “luta” de Cantù, relida no Brasil por Padre Maria, poderia ser entendida como uma tentativa de reafirmar a máxima medieval: *perfectio non in annis, sed in animis*⁸⁶². Ora, a perfeição não poderia ser contada pela passagem dos anos, mas sentida no movimento interior da alma que lembrava os pecados e ansiava pela salvação. Não havia contradição, portanto, no fato de a Igreja Católica de finais do século XIX declarar-se ao mesmo tempo defensora dos progressos (tecnológicos) e campeã dos costumes. Como já indicava o Borges da *História da Eternidade*, conservar e criar, antagônicos na Terra, podem muito bem ser sinônimos nos céus: entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus, o progresso e a conservação deixavam de ser conceitos antitéticos ou assimétricos.

França, 1794. No auge da revolução, o terror contava algumas dezenas de milhares de vítimas. Mas o assobio das guilhotinas não era, entretanto, dirigido apenas aos vivos: o passado, materializado em monumentos referentes ao Antigo Regime, reunia a fúria de setores revolucionários. Um ano antes, a Assembleia Nacional havia declarado não ser mais crime destruí-los e, incitados por grupos jacobinos, *sans-cullottes* saíam às ruas dilapidando o bronze, o mármore e todo tipo de obras produzidas no último milhar de anos. No 14 Fructidor do ano II da “república una e indivisível” – lema jacobino que afirmava sua vitória frente ao federalismo da gironda – aparece uma reação a esse conjunto de eventos⁸⁶³. Era o 31 de outubro de 1794, e o abade Henri Grégoire (1750-1831) escreve um relato endereçado à Convenção contendo um inventário da destruição operada por aqueles grupos.

Junto ao documento, o abade descrevia um conjunto de medidas relativas aos “meios de reprimí-los”. Tratava-se, basicamente, de uma defesa apaixonada dos costumes ancestrais; legado que, cidadãos gostando ou não, era a memória de seus pais, de seus patrícios, ainda uma herança comum: o “patrimônio”. Grégoire

⁸⁶² apud KOSELLECK, 2002, p 224.

⁸⁶³ Sobre o lema jacobino, ver FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Graal. Rio de Janeiro. 1989, p 145.

certamente não vivia em um momento que desconhecesse a técnica dos paralelos. Ou não houve, há mais de mil anos, diria o abade, um povo que cometeu esse tipo de atrocidades contra a Cidade Eterna? Esses eram os vândalos, bárbaros germânicos originários da fronteira norte do Império que, empurrados por outros povos, invadiram, saquearam e pilharam a antes poderosa Roma⁸⁶⁴. Paralelo luminoso à época da revolução, evento que já foi visto como uma última querela, ele no entanto atribui à irracionalidade bárbara um ato que poderia ser lido como político. Atacar monumentos, obras de arte e mesmo bibliotecas, como grifava o inventário de Grégoire, não era um atentado contra à memória do antigo regime? Não seria demais dizer que, no relatório de 1794, o patrimônio – esse alterego da lembrança, nos dizeres de Hartog⁸⁶⁵ – está para o vandalismo assim como a memória está para o esquecimento.

O primeiro capítulo desta tese conclui com os debates a respeito da elevação de personagens históricos ao estatuto de patrícios da nação. Mas apenas no ofício comemorativo, instância de enunciação da identidade nacional, seria esperado que o *totem cívico*, na expressão de Carvalho, não antagonizasse ninguém. Como veríamos mais tarde, a própria tríade cívica que reuniria, nos dizeres de Nabuco, Tiradentes, José Bonifácio e Benjamin Constant, chegou a ser questionada. Se refletindo a partir de Maurice Halbwachs chegamos à compreensão de que os grandes homens fazem as vezes de deputados da identidade de quadros sociais, da polêmica com Marc Bloch deveríamos reter a comemoração como momento de comunicação geracional. Comunicação pedagógica, de certo seu problema maior não eram os maus alunos, mas o professor ao lado. Inspirado por Renan, que via na nação um “plebiscito de todos os dias”, pensei a agonística da memória coletiva a partir da candidatura e eleição dos grandes homens, figuras que entre Carlyle, Cousin e Emerson, poderiam ser entendidas como representantes de uma consciência comum.

Não por acaso, Émile Durkheim viu nos ritos positivos dos selvagens da Austrália a oportunidade de reparação moral, de unir mais uma vez o indivíduo à coletividade. Quem os oficiava, ao imitar um totem, não era mais do que um bobo:

⁸⁶⁴ GRÉGOIRE, Henri. *Rapport sur les destructions opérées par le vandalisme, et sur les moyens de le réprimer : séance du 14 fructidor, l'an second de la République une et indivisible ; suivi du Décret de la Convention nationale* ([Reprod.]) / Convention nationale ; [réd.] par Grégoire -[de l'Impr. nationale] (Paris)-1794. Sobre o vandalismo revolucionário, ver também Baczko, Bronislaw. *Vandalim*. In Furet and Ozouf (eds). *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge. Harvard University Press. 1989. pp. 860-868.

⁸⁶⁵ HARTOG, 2013, *passim*

não o mesmo *Bobo* de Herculano, ainda assim uma testemunha de identidade e alteridade. Confiando nos ouvidos, Durkheim, ao escrever sobre costumes de povos que jamais visitou, antes que pudesse desagradar antropólogos de gerações posteriores parecia irritar a alma de Políbio. Tanto Heródoto, ele não teria encontrado um espelho do ocidente em meio aos Warramunga e aos Arunta? Algo como as *formas elementares* do rito da eucaristia, a partir do qual, desde as cartas de Paulo, o homem consuma-se com a divindade? Já foi dito que é no ato da reparação, no tratamento da doença, que “o pensamento moral encontra-se com o projeto científico” de Durkheim. Se a memória poderia “consertar a sociedade” através da *commemoratio*, serviria ela, como fato social, “também para fazer ciência”?⁸⁶⁶ Isso não seria exatamente comprar o discurso do selvagem sobre a tribo, mas do pastor sobre o rebanho!

Émile Durkheim recopilava bem o valor moral que a “geração de 1900” atribuía, em repertório compartilhado, ao conceito de comemoração. Momento reparador, ele era também um apelo à conciliação coletiva. O autor que procurava *Formas Elementares* chegou a se perguntar se os chefes míticos dos povos da australia não eram seres reencarnados. Como herança do espiritualismo republicano francês, já tínhamos a imagem que, mais tarde, unirá a velha *commemoratio* a outra noção bem mais nova, ideia que era pauta de discussões, no Brasil, de um projeto ou concepção que objetivava oferecer ao país “uma identidade e uma imagem dele mesmo (...): a ideia de nação”⁸⁶⁷.

Do outro lado do Atlântico, “a revolução não era nada sem a revolução religiosa”, como diria Michelet em um momento dramático de sua obra. Era hora, afinal, de afirmar “uma lei da vida”, dizer, com pesar, que “ela baixa caso não aumente”. E a revolução não havia aumentado “o patrimônio de ideias vitais” legadas pela filosofia iluminista. Realizara alguma coisa aqui, institucionalizara uma ideia lá, mas, no fundo, acrescentara pouco de original. E, se não contribuiu como deveria,

⁸⁶⁶ “Na ausência da normalidade, por exemplo, quando ocorre a doença, deve intervir a ciência, afirma Durkheim. ‘E aqui o pensamento moral se encontra com o projeto científico.’ Fica demonstrado em consequência que o conceito de fato social poderia bem servir para consertar a sociedade. Mas serviria também para fazer ciência?” OLIVEIRA, Márcio, *O conceito de representações coletivas: uma trajetória da Divisão do Trabalho às Formas Elementares*. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 13, n. 22. Jul/Dez 2012, p. 75. A primeira citação deve-se a: COENEN-HUTHER, Jacques. *Durkheim et l’impératif de réduction de complexité*. In: CUIN, Charles-Henry (sous la dir.). *Durkheim, d’un siècle à l’autre*. PUF: Paris, 1997. p. 125.

⁸⁶⁷ CEZAR, Temístocles. *L’écriture de l’histoire au Brésil au XIX siècle. Essai sur une rhétorique de la nationalité. Le cas Varnhagen*. Paris: EHESS, Tese de Doutorado, 2002, pp 12-13.

encontrava-se fadada à suspensão e, imóvel, deixava transparecer possíveis sinais de corrupção:

“Fecunda em leis, estéril em dogmas ela [a revolução] não conteve a eterna fome da alma humana, sempre insaciada, debilitada de Deus (...) *Eh Bien!* Esses terríveis dramas, esse horror, esse sangue derramado, tudo aquilo não satisfaz o vazio infinito da *alma nacional*. Tudo a entediava igualmente – e ela esperou.”⁸⁶⁸

A alma nacional esperava, entre olhares de tédio, que as feridas da conflagração civil, do sangue das guerras e das guilhotinas, impingisse nos homens algo além da discórdia, naturalizando-a, enfim, não mais do que como uma cicatriz no corpo da história. É nesse instante que anseia pela conciliação, senão já pela reparação, que uma *revolução religiosa* remeteria à consumação divina, ao encontro com o sublime, na esperança de salvar a “substância francesa” das memórias do terror. A nação como alma será uma imagem resgatada por Ernest Renan e, como vimos, relacionada a um princípio espiritual cindido entre um rico legado de lembranças e o desejo de viver junto. Abaixo da lua, como *consciência moral*, no entanto, a nação precisaria esquecer: e do conflito entre memórias coletivas nasce a tarefa de harmonização, ela mesmo conflituosa na reparação identitária de uma essência originária de começos ficcionais, que pinta a comemoração nas cores escolhidas no presente por uma geração em luta contra o que considerava corrompido⁸⁶⁹. Entre a coerência do legado de lembranças e o desejo de viver junto, entre passado e presente, opta-se pelo segundo. A comemoração, em seu imperativo moral, rogava pelo dever de esquecimento.

Como vimos no segundo capítulo, no entanto, antes que as vozes de Joaquim Nabuco ou Ruy Barbosa pudessem calar diante da memória de suas próprias lutas,

⁸⁶⁸ “C’est une loi de la vie: elle baisse si elle n’augmente (...) La Révolution n’augmentait pas le patrimoine d’idées vitales que lui avait léguées la philosophie du siècle. Elle réalisait en institutions une partie de ces idées, mais elle y ajoutait peu. Féconde en lois, stérile em dogmes, elle ne contenait pas l’éternelle faim de l’âme humaine, toujours affamée, altérée de Dieu. (...) Eh bien! Ces drames terribles, cette horreur, ce sang versé, tout cela ne remplissait pas le vide infini de *l’âme nationale*. Tout l’ennuyait également – et elle attendait”. MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution Française*. T 7. Paris. Abel Pilon. 1869, p 168-169. Grifos meus.

⁸⁶⁹ Sobre a ideia de nação como ficção oitocentista, ver THIESSE, Anne-Marie. *Ficções criadoras: as identidades nacionais*. Anos 90: Porto Alegre, n. 15, p.7-23, 2001/2002; THIESSE, Anne-Marie, 1999. Também: CARVALHO, José Murilo de. *Brasil: nações imaginadas*. In: Pontos e Bordados. Escritos de História e Política. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998, principalmente pp. 232-236

elas fariam escutar, em alto tom, a catalização de discursos morais. Todas as províncias, afinal, chegavam a trazer oblações à memória dos abolicionistas, transubstanciando seu âmago no “coração impessoal da pátria”. A imagem da decadência moral encontra, no repertório da geração de 1870, aquelas relacionadas às críticas da escravidão. Da Alemanha de Mommsen à América de Goldwin, passando pela França de Condorcet, o trabalho servir era visto, da mesma forma que um dia pensara o primeiro Bonifácio, como um misto de crime e de doença. A lei da alforria, no entanto, não parece ter abolido o diagnóstico de uma crise moral, nem sequer o trânsito – via geração de 1870 lusitana ou mesmo da obra de um último e influente Spencer – das noções de decadência e retrogradação. O *mestiço moral* de Silvio Romero certamente de tudo um pouco absorvia e, se tínhamos que esperar o espaço de uma nova geração, em 22, para uma resposta antropofágica, seu caráter oitocentista já mostrava-se fascinado pela dialética celeste que também pensava em corrupção. Será que o Brasil, como que emulando o movimento aparente do planeta marte, poderia, em um período de “luctas sangrentas e de desvarios lamentáveis”, andar para trás?

Pretendi ler essa questão nas entrelinhas do ofício “otimista” proposto pela autoproclamada geração de 1900 para as comemorações daquele ano. No palanque, muito se falava em progresso. Nos bastidores, sussuravam as vozes de toda uma tópica decadentista. À consciência da aceleração do tempo, somava-se uma leitura do mundo que percebia resultados do progresso no filtro de uma desordem moral. Era o fim do *regalismo*, e padres de alta hierarquia corriam para a tribuna do IHGB e do grupo do Centenário. Se espíritas e protestantes pareciam mais preparados para acreditar no “progresso da natureza humana”, o repertório de padre Júlio Maria dava outras respostas para o mistério da perfeição, consumando-a, como acordavam Bossuet e Cantù, ainda na Nova Aliança. Era preciso reparar esse elo, quebrado, nos anos do Império, pela submissão da Igreja ao Estado, período da “decadência da religião”. E se em Tayne a moral era um produto como o sulfato e o açúcar, ela poderia muito bem ser recolocada no rumo de seu lugar natural.

Paulo Frontin, em um relato mais modesto, sintetizaria as aspirações e temores do projeto de 3 de maio, que também era uma concepção de nação. Em seu discurso registrado no *Livro do Centenário*, incapaz de ver o Brasil no índio – em uma tradição que os lia como inconstantes e, por isso, de certo desqualificados para marchar no ritmo do progresso – o engenheiro exortava sua assimilação pelo Estado. Se não puder fazê-lo, caberia, em nome da evanescência do mal, exterminá-los. Somada à

herança liberal que julgava válido esquecer, não apenas a escravidão, mas a própria luta abolicionista, poderia-se ler o ofício de um sacrifício cívico, isso caso aceitemos as evidências de que sua prática enunciava uma representação de um processo já em andamento, como se a aceleração do tempo fizesse as ações antecipar palavras. A “raça amante” e a “raça nativa” só poderiam ser brasileiras a partir da celebração de uma memória branca e européia.

Enquanto isso, o IHGB mantinha suas vozes independentes da organização do Centenário, pouco isoladas em debates acalorados sobre a mão de Deus guiando Cabral, timidas defesas do indianismo saquarema e querelas internas dos padres contra tudo que chamavam de “materialismo”. Contribuindo ao debate a respeito do *Jubileu Nacional*, um novato pôde compilar as opiniões de um velho mestre, lançando munição contra a data escolhida para o ofício do quadricentenário. O tempo novo, o 22 de abril, seria a contribuição da memória disciplinar de uma historiografia monarquista, da erudição dos expoentes do IHGB, que desacreditaria o polissêmico 3 de maio em nome das normas do ofício, do dever do historiador ou da reparação da verdade de seu objeto.

A polêmica do 3 de maio remete-nos ao problema do calendário, ao tempo novo da república mas também à velha ordem lida nas estrelas. É na onda dos centenários do final do século XIX que conceitos de efemérides e comemorações tornam-se sinônimos imperfeitos. No terceiro capítulo, vimos como as efemérides, na geração de Políbio já inscritas como um subgênero da história, designavam também, em seu sentido grego, narrativas dia-a-dia. Eram registros diários dos feitos dos homens, mas também do curso das estrelas. Seria possível unir as duas práticas, de certa maneira oferecendo uma saída indireta para o claustro particular ao qual o capítulo 9 da poética de Aristóteles havia relegado a história?

Caso se respondesse positivamente, no entanto, essa seria uma história que, ao se tornar superior, escaparia para fora de si mesma, refugiando-se em um mundo de eternas revoluções e de conjecturas de futuro lidas nos céus. Os *genethliaci* dos quais nos falava Agostinho, unindo a filosofia moral à filosofia natural, tornavam-se conselheiros. Para o sábio de Hipona, no entanto, essa não era uma credencial aceitável, uma vez que o historiador deveria se pautar pela fidelidade de sua narração. E como aceitar uma arte tão incerta, e além de tudo parcamente comemorada na bíblia?

Entre profecias e periodizações, no entanto, o cômputo astrológico do movimento das estrelas oferecia uma cronologia. Com a escolástica, a física de Aristóteles é retomada, e a noção de que a natureza é sempre causa de ordem vai ler, nas efemérides, a medida numérica da mudança. As vicissitudes podem ser lentas ou rápidas, e o tempo, ajustado pelo grande relógio celestial, será sempre o mesmo, servindo de régua e controle. A novidade em São Tomás relacionava-se precisamente ao problema de sua contagem: mesmo que não houvesse uma só alma humana na Terra para medir a mudança, sempre existirá àquela do fundador a administrador da ordem do tempo. Assim, ao tempo submisso aos ciclos de geração e corrupção sobrepunha-se a eternidade, reino divino da perfeição, existindo ainda uma categoria intermediária, o *aevum*, no qual Igreja e mesmo Estados – ideias consumadas em Deus mas executadas em um plano inferior – modificam-se sem contudo alterar suas substâncias.

Técnicas cronosóficas, como o cômputo astrológico das efemérides, desenvolveram-se e se fizeram divulgar na esteira do retorno aos textos de Ptolomeu no intercâmbio com bizâncio, do desenvolvimento das observações celestes e da popularização da imprensa. O século XVI, também a era da reforma e das guerras religiosas, foi marcado, como vimos, por episódios de comoção causados pelos prognósticos e asserções calculados através das tabelas de movimentos estelares. Quando o dilúvio não veio, o próprio cosmos peripatético já parecia fazer água. Uma lenta mudança de prática, no entanto, deveria dar conta da crise de suas representações. O descompasso entre as esferas perfeitas da filosofia antiga e um corpo celeste selenografável, evidenciada pela arte telescópica e transmitido ao mundo letrado como se fosse uma *mensagem* das estrelas, foi ainda seguido por leituras prognósticas do anúncio de uma dinastia italiana na França junto à descoberta das luas medíceas.

A palavra impressa fazia circular novidades sobre a terra e sobre os céus. Era como se, logo abaixo das esferas celestes, uma esfera pública tendesse a se agitar em resposta à *influência* superior. A disponibilidade de registros de atividades celestes unia-se, nos primeiros almanaques, às fabulas, aos *fait divers*, às notícias locais e aos progósticos. Como indiquei ao final do terceiro capítulo, entre Louis Le Roy e Padre Antônio Vieira, a percepção de uma aceleração dos ciclos naturais era acompanhada de leituras que decodificavam nos astros sinais inscritos em textos autoritativos e, como um “beco sem saída”, essa prática chegou ao *insight* de uma possível desordem

na ordem natural peripatética. A escatologia daí derivada como modelo retórico para a solução do impasse descreve os limites de um futuro que não pôde ser mais do que uma antecipação trágica de expectativas ancestrais, malograda a tentativa de Vieira em anunciar um Quinto Império.

Entre as rachaduras da antiga ordem natural observamos todo um conjunto de práticas que, retomando modelos antigos, criando pela imitação e jogando com suas fórmulas editoriais, vinham evidenciar, no conflito de suas experiências, uma nova relação com o tempo. A emergência, ainda tímida, mas presente em Louis le Roy, da ideia de que podem haver *progressos*, acompanha, no século XVI de Montaigne, a elevação da periodização por séculos. Incentivado pela cronologia da primeira modernidade, o bloco de cem anos, comemorado nos jubileus católicos desde 1300, assumiriam caráter explicativo, já no *Século de Luís XIV*, com as primeiras filosofias da história.

Se do outro lado do Reno a teologia protestante, ignorando as epístolas de Paulo, não possuiria grandes entraves às imagens de uma alma que progride, entre os dois lados do canal percebemos no pragmatismo de Locke e Voltaire sua associação direta à memória. Esse curto-circuito permitiria que o príncipe das letras saudasse a crença na doutrina da transmigração como princípio da manutenção dos costumes, como se os povos e suas plebes, que precisam acreditar em algo para se manter em ordem, pudessem conquistar a identidade pelas vias de uma fábula.

No quarto capítulo, vimos como nesse meio tempo as efemérides retomam seu sentido de diário ou narrativa dia-a-dia, recolhendo experiências individuais e mesmo coletivas, logo dicionarizando-se, por vezes, como sinônimos de um novo publicismo. Esse primeiro jornalismo das gazetas e almanaques, que nos conflitos internos ingleses não deixavam de flertar com o uso de prognósticos astrológicos, vão, no período pré-revolucionário francês, interferir em uma esfera pública através da crença no poder da *influência* de seus escritos sobre o “espírito nacional”. Era o momento em que a percepção anterior de uma crise natural dá lugar à evidência da aceleração do tempo. Os correspondentes da república das letras relegariam as efemérides astrológicas, os sarrabais e almanaques, ao último degrau do gênio literário. A evidência é clara tanto na *Cyclopædia* inglesa quanto *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert, que fazem menção apenas às práticas astronômicas associadas a elas⁸⁷⁰.

⁸⁷⁰ Veja-se CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopædia, or, An universal dictionary of arts and sciences: containing the definitions of the terms, and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts,*

No século das luzes, Condorcet já poderia redigir que, considerando-se o desenvolvimento das faculdades humanas seguidas “de geração em geração”, seria possível apresentar “um quadro do progresso do espírito humano”. Progresso submetido às “mesmas leis gerais que observamos no desenvolvimento individual de nossas faculdades”, esse seria um “quadro histórico”, formado a partir da “observação sucessiva das sociedades humanas entre as diferentes épocas que elas percorreram”⁸⁷¹. O otimismo de Condorcet, que não deixava espaços para a retrogradação, era em certa medida compartilhado pelo abade de Mably. Para Gabriel Bonnot, como vimos, os costumes e mesmo as raças já estavam submetidos à ordem do tempo, de modo que, na Assembleia Nacional, argumentos reacionários de que a nobreza francesa antecedia o sistema feudal eram silenciados com um breve bordão revolucionário: “Leia Mably”⁸⁷².

Junto a Voltaire, com seus próprios repertórios de questões e críticas, é precisamente Mably quem vai polemizar com os fisiocratas reunidos em torno da sugestivamente intitulada revista *Efemérides do Cidadão*. Contra uma nova ordem da natureza apregoada em obras referenciais, tanto o pai da expressão “filosofia da história” quanto o historiador dos paralelos entre romanos e franceses, abriram

both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine : the figures, kinds, properties, productions, preparations, and uses, of things natural and artificial : the rise, progress, and state of things ecclesiastical, civil, military, and commercial : with the several systems, sects, opinions, &c : among philosophers, divines, mathematicians, physicians, antiquaries, critics, &c : the whole intended as a course of antient and modern learning. 1728. Entrada “Ephemerides” ou “Ephemeris”, pp. 320; DIDEROT, Denis. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, etc. par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert... Dix volumes in-folio dont deux de planches (...)* Paris. 1751. Bibliothèque nationale de France, département Littérature et art, FOL-Q-559, Entrada “Ephémérides”.

⁸⁷¹ Mais si l'on considère ce même développement des ses résultats, relativement à la masse des individus qui co-existent dans le même temps sur un espace donné, et si on le suit de générations em générations, il présente alors le tableau des progrès de l'esprit humain. Ce progrès est soumis aux mêmes lois générales qui s'observent dans le développement individuel de nos facultés (...) Ce tableau est donc historique, puisque, assujéti à de perpétuelles variations, il se forme par l'observation successive des sociétés humaines aux différentes époques qu'elles ont parcourues. Il doit présenter l'ordre des changements, exposer l'influence qu'exerce chaque instant sur celui qui le remplace (...) Tel est le but de l'ouvrage que j'ai entrepris, et dont le résultat sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie; que le progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudroit les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés. Sans doute, ces progrès pourrons suivre une marche plus ou moins rapide, mais jamais elle ne sera rétrograde, du-moins tant que la terre occupera la même place dans le système de l'univers (...) CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Suivie de réflexions sur l'esclavage des nègres. Paris. Masson et fils, 1822, p 2-4.

⁸⁷² BAKER, K. M. *A Script for a French Revolution: The Political Consciousness of the abbe' Mably* In: *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p 105.

combate contra um grupo que, em opinião ecoada por Adam Smith, não era mais do que um séquito religioso. A *diatribe das efemérides* também evidencia, já na resposta das cortes, uma tentativa de naturalização do passado nacional através da vontade política de uma memória absolutista, ao lado dos protestos da erudição histórica e dos anseios de um sentido filosófico e sinóptico do tempo. Dessa forma a polêmica representou, em todos os planos, uma batalha de memória.

No período revolucionário as fontes encontram, nas *Efemérides de Noël*, um modelo que será bastante influente. Fechado no círculo de um grande ano, nelas a história universal desenrola-se pontuada por episódios organizados pelos meses e dias em que ocorreram. Com a restauração, é no publicismo reacionário de Cyprien Desmarais que constatamos a união das efemérides com o ofício dos grandes homens: Luís XVIII é apresentado solenemente à história, como que predestinado a tornar-se o capítulo inicial e índice balizador de toda a marcha de um século nascente. Derrotado pela historiografia liberal contra a qual declarava guerra, o moralismo de Desmarais é também um relato mais modesto das percepções de uma geração de derrotados, como Chateaubriand e Tocqueville, a qual enunciava os sintomas de uma crise do tempo marcada pela dissolução dos sistemas antigos.

No Brasil do IHGB a tarefa de redigir efemérides encontra os obstáculos da escrita do tempo presente típicos de uma historiografia que, amarrada pela monarquia a um projeto de nação, reluta em aceitar, da mesma maneira, esse misto de profecia e periodização esboçado nas técnicas cronosóficas. Falar do futuro da memória era um expediente arriscado, sobretudo em um país de proporções continentais em risco constante de secessão. No segundo reinado, período de maior estabilidade política, aparecem algumas efemérides regionais, no que pese a resistência do Instituto em financiar algo que, nesse preciso momento, começa a ser visto como o ofício comemorativo de províncias antes revoltosas. Não sem argumentos, os mestres do IHGB associam o gênero às folhas diárias, sentido presente com clareza nos repertórios do conceito de efeméride ao menos desde a primeira modernidade.

Certa atribuição de prestígio às efemérides como “matéria bruta da história” poderia ser lida na obra do Barão de Rio Branco. Originalmente publicadas na imprensa, as *Efemérides Brasileiras* viriam cancelar o 22 de abril afastando a cacofonia de significados presentes na escolha do 3 de maio como comemoração nacional pelo grupo do Centenário. Elevado à presidência do IHGB, o maior diplomata brasileiro permitiria a conciliação de personagens como Ramiz Galvão e

Max Fleiuss que, se durante o Jubileu Nacional pareciam ocupar trincheiras opostas ao celebrar memórias coletivas em conflito, poderiam, como narrou Lúcia Paschoal Guimarães, apenas um pouco mais tarde formar junto a Afonso Celso a nova trindade do silogeu. De todo modo, reunindo nobres por concessão papal junto à católicos convictos no papel da providência, o IHGB após 1907 já seria, nas palavras de Ramiz Galvão, o “Areópago ilustre”, referência às colina de Ares no qual, por volta da metade do século I, São Paulo debatia a boa nova e a promessa de ressurreição dos mortos com os filósofos atenienses⁸⁷³.

Uma moral e uma cosmologia: a tradução dos conceitos de comemoração e efeméride em sinônimos imperfeitos acompanha o impacto dos centenários em praias brasileiras. O ofício comemorativo, tarefa de uma “geração”, viria encontrar respaldo em experiências intelectuais compartilhadas. Wilhelm Dilthey já desnaturalizava o conceito, relacionando-a às eras e às épocas que, seguindo uma regra geral, eram caracterizadas por “tendências que as permeiam”⁸⁷⁴. Mais tarde, Karl Mannheim vai falar em gerações como “grupos concretos” constituídos pela memória de eventos históricos vivenciados ao longo de períodos de formação, lembranças que possibilitam esses grupos a não apenas aceitar valores característicos comuns, mas igualmente responder a novas situações e impressões a partir de seus filtros⁸⁷⁵. Por sua vez, Yves Renouard falaria em gerações enquanto “grupo de homens e mulheres cujas ideias, sentimentos e modos de vida” mostrariam-se os mesmos em termos

⁸⁷³ Sobre o providencialismo no IHGB de inícios do século XX, assim como as menções de Ramiz Galvão ao “Areópago ilustre”, retomo GUIMARÃES, L.M.P. 2007, principalmente cap 1, pp 61-63. Para os debates de São Paulo ver *Atos*: 17:24.

⁸⁷⁴ DILTHEY, W. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Vol 3. Selected Works. Princeton: Princeton University Press. 2002, p 198. Michel Winock lembra, ao ler outra obra de Dilthey, que para o historiador alemão “a geração existe apenas para um pequeno número” de pessoas, ligadas em um “todo homogêneo” e dependentes de uma mesma cadeia de eventos e modificações que ocorrem em um espaço de tempo comum. WINOCK, Michel. *Les générations intellectuelles*. In: Vingtième Siècle. Revue d'histoire. N°22, avril-juin 1989. p 17.

⁸⁷⁵ MANNHEIM, Karl, *The sociological problem of generations* in: Essays on the sociology of knowledge, New York. Oxford University Press. 1952 [1928]. Principalmente pp 286-320.

físicos, intelectuais e morais ⁸⁷⁶. Não seria um grande salto para Pierre Nora, retomando a última definição, incluí-la no âmbito dos “lugares de memória”⁸⁷⁷.

Uma geração pode ser então entendida como um grupo dotado de um espaço de experiências formadoras comuns, compartilhando repertórios intelectuais e morais. Nesse caso, ela seria também um lugar de enunciação da memória coletiva de um quadro social. Mesmo que diferentes “pontos de vista”, para usar a expressão de Halbwachs, aflorem nas memórias individuais individuais, a coerência dos discursos deveria manter-se perceptível. No caso do grupo do Centenário – a autoproclamada “geração de 1900” – a correlação de valores relacionava-se a um projeto editorial que era, ao mesmo tempo, um projeto de nação. Ideia que era devedora de ao menos todo um século de debates e querelas, e que possuía em sua pauta, como herança particular, o esquecimento dos negros e a assimilação ou extermínio dos índios.

Se não tivemos, como lembra Temístocles Cezar, uma querela entre antigos e modernos no Brasil, Rodrigo Turin pôde recentemente falar na existência de uma “querela sobre o selvagem”⁸⁷⁸. O historiador refere-se, com essa expressão, a toda uma série de debates ocorridos por volta das décadas de 1840 e de 1860 entre os defensores da catequese, preocupados com a dinâmica da “decadência” de uma civilização que consideravam algo como antiga, e os que negavam sua validade ao representar os selvagens como povos incapazes de abandonar o estado de natureza. Turin retoma a polêmica entre Varnhagen – o qual nunca demonstrou apreço pelos nativos – e Gonçalves de Magalhães, interessado, com seus *Indígenas do Brasil perante a História*, no traçado de paralelos entre antigos e selvagens. Para o último, o estado dos gentios da terra não era resultado de uma natureza inferior ou inconstante, mas da “decadência a que se acham reduzidos os que por esses sertões se refugiaram”⁸⁷⁹.

O debate nos remete ao pequeno tratado de Von Martius, *Como se deve escrever a história do Brasil*, o qual, nas palavras de Manoel Salgado Guimarães,

⁸⁷⁶ RENOARD, Yves, *La notion de génération en histoire*, Revue historique, n° 1, 1953, apud BURGUIÈRE, André. *Les rapports entre générations: un problème pour l'historien*. In: Communications, 59, 1994. Générations et filiation, p 15.

⁸⁷⁷ NORA, Pierre. *La Génération*. In: Les Lieux de Mémoire. Tomo III, Paris. Gallimard, 1984. p 938.

⁸⁷⁸ CEZAR, Temístocles. *Anciens, Modernes, Sauvages, et l'écriture de l'histoire au Brésil au XIXe siècle. Le cas de l'origine des Tupis*, Anabases, 8, 2008, pp 43-65; TURIN, Rodrigo, Os antigos e a nação: algumas reflexões sobre os usos da antiguidade clássica no IHGB (1840-1860) In: *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 07 | 2011, URL : disponível em: <http://acrh.revues.org/3748> Acesso em 5 de maio de 2014.

⁸⁷⁹ MAGALHÃES, D. J. Gonçalves. *Os indígenas do Brasil perante a História*, RIHGB, Tomo XXIII, 1860, p 51, apud TURIN, *op cit*, p 25.

parecia “fornecer as pistas que permitirão a elaboração de uma narrativa dotada de um enredo, delineando com isso uma fisionomia da própria nação”⁸⁸⁰. Fisionomia cuja genética era classificada por raças e, como vimos, raças que já possuíam cor. Como escreveu Cezar, Martius foi “um dos primeiros, talvez até o principal precursor, a tentar resolver antes do movimento abolicionista de 1870 o ‘problema epistemológico’ que representava o escravismo no Brasil (...)”⁸⁸¹. O amálgama das três raças, mesmo que moderados pela supremacia da cor “inteligente”, era celebrado como positivo. Quanto à perfectibilidade dos índios, no entanto, seu ponto de vista ainda é alvo de controvérsias. Se no relato de sua viagem Martius e Spix afirmavam lastimavelmente não concordarem com “a opinião geral acerca da perfectibilidade da raça dos Pele Vermelhas”, em *Como se deve escrever a história* o naturalista dizia que “um historiador que mostra desconfiar da perfectibilidade de uma parte do gênero humano autoriza o leitor a desconfiar que ele não sabe colocar-se acima de vistas parciais ou odiosas”⁸⁸².

Em uma correspondência endereçada a um clérigo protestante cogitado como tutor de seu único filho, Martius, no ano de 1848, deixava transparecer como a questão da perfectibilidade – esse movimento de aprimoração da alma – o havia atormentado ao longo dos anos. O jovem declarava-se espiritualmente comprometido com a elevação constante de sua alma, postura que o naturalista elogiava, afinal, quem, aos 23 ou 24 anos, não deveria buscar ainda o caminho da retidão? Quem naquela tenra idade seria capaz de declarar-se “tão consumado, que poderia prometer nada mais mudar em suas opiniões a respeito da essência de nossa natureza e de nosso propósito espiritual?” Era necessário, ponderava Martius, que um jovem protestante possuísse um contrapeso, “um ponto de equilíbrio contra a inquieta e centrífuga atividade espiritual”. “Não apenas”, continuava, “uma crença geral e filosófica em Deus, mas uma fé cristã mais específica”. Ao final, o cientista admitiria que “o testemunho” da carta “lembrou-me de minhas próprias batalhas e levou-me às lágrimas, mas, nesse quesito, não deixou minha mente descansar”⁸⁸³.

⁸⁸⁰ GUIMARÃES, M. L. S. *História e natureza em Von Martius: esquadrinhando o Brasil ára construir a nação*. História, Ciências, Saúde, v. 7, n. 2. Jul-out- 2000, p 406-407

⁸⁸¹ CEZAR, Temístocles. *Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual*. In: História cultural: experiências de pesquisa. PESAVENTO, Sandra Jatahy (org). Porto Alegre. Editora da UFRGS. 2003, p 184.

⁸⁸² Ver CEZAR, 2003, nota 56 pp 191-193 para as referências completas acerca dessa discussão.

⁸⁸³ “You manifest the fermentative elements of a youthfully zealous spirit interested in reform. In and of itself I can find no criterion by which this would prove unsuitable for that which I am seeking. For who is to say that a young man of 23 or 24 years should not still rank among the seekers? Indeed, who

Anos mais tarde, ao falar sobre os índios, o discurso de Paulo Frontin no 3 de maio parecia ecoar as longas querelas do século que terminava. Entre uma tradição que via os selvagens como inconstantes – algo incapazes de sair de seu estado de natureza e assumirem a cadência do progresso da nação – e outra que os percebia como decadentes – sujeitos à reparação moral – o engenheiro oferecia duas soluções. Caso fossem eles fragmentos de uma civilização perdida, órfãos em situação de dissolução moral e civil, poderiam ser assimilados. Estivessem fora da história, eternamente envoltos em seus ciclos de vingança, caberia eliminá-los. Em todos os casos, em 1900, o índio não fazia parte do projeto de nação.

No repertório da segunda escolástica, o problema da perfectibilidade era indissociável do debate teológico a respeito do destino das almas. Cesar Cantù, como vimos, chegava a atribuir à noção o estatuto de uma heresia. No Brasil imaginado por Padre Maria, a comemoração deveria prestar tributos não a conceitos de movimento como progresso, mas, em primeiro lugar, à consumação das almas com Deus. Deliberando pela reparação de uma ordem natural cristã, era possível alimentar a ideia de uma nação que, mesmo sujeita aos ciclos de geração e corrupção, fosse dotada de uma substância *perfeita*. Como se não possuísse, em sua essência, um anterior e um posterior, e como se as mudanças sentidas em seu corpo fossem tão somente modificações ocasionais: essa seria uma nação quase eterna. Flutuando no tempo intermediário do *aevum*, ela estaria sempre pronta, ao primeiro sinal de corrupção, a atender o chamado comemorativo e reparador de uma nova geração. Uma nação assim mudaria apenas para se manter a mesma, criando no compasso da conservação.

at that age has already declared himself to be so consummate, that he could promise to change nothing more in his views on the essence of our nature and our spiritual purpose? And yet there is one thing from the description that you present me of your spiritual life, dear Sir, which must be clear between us before I could entrust my only son to you with confidence. A certain exuberant striving - a general inclination to that which is far away, the unknown, probably for the most part the unknowable - is found in all highly gifted, pure, masculine temperaments. But it must - at least I think so of a young protestant clergyman - have a counterweight, a balance against that restless, centrifugal spiritual activity: not simply in a general philosophical belief in God, but in a quite specific Christian faith. I will not conceal it from you: the testimony of your letter reminded me of my own battles and brought me to tears, but on that one matter, it has not yet set my mind at rest.” MARTIUS, Karl Friedrich von. Autograph letter signed, Editorial. Munich. 1848, 4 páginas. Tradução para o inglês disponível em: <http://www.iberlibro.com/Autograph-letter-signed-4pp-Martius-Karl/55864117/bd>.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

AGENOT, Marc. *Le centenaire de la révolution, 1989*. La documentation française. 1989. Direction de la documentation française. Collection “Les médias et l'événement”. BNF. Paris. [8-g-23517]

ALLESTREE, Richard. *A New Almanach for Prognostication, for the yeere of our Lord God, 1629. and from the creation. 5591 being the first frō leap-yeere calculated and properly referred to the longitude & sublimity of the pole articke of 52 & 53. deg.* London. Printed for the Company of Stationers. 1628.

ANDREAS. *Prediction merveillevse Du Sieur Andreas, Astrologue & Mathematicien de Padoüe, Sur l'Eclipse de Soleil qui se ser ale douziesme iour d'Aoust MDCLIV. Avec son explication, & l'approbation d'Eistadius, Grand Astrologue.* A Paris. Par Iacques Beslay. 1654.

ARGOLO, Andrea Avectore. *Exactissimae Caelestivm Motvvm Ephemerides Ad Longitvdinem Almae Vrbs, Et Tychonis Brahe Hypotheses, AC Deductas Caelo Accurat Observationes AB Anno 1641. Ad Annum 1700*

ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *O Livro do Centenário 1500-1900*. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1900-1904. IV volumes.

BAILLY; LA FAYETTE. *Ordre de marche pour la confédération qui aura lieu le 14 juillet & dispositions dans le Champ-de-Mars.* Paris. 1790

BAYLE, Pierre. *Pensées Diverses à l'occasion d'un comète.* In: *Oeuvres Diverses*. Tome III, parte I. La Haye. Compagnie des libraires, 1737

BAYLE, Pierre. *La Cabale Chimérique ou Refutation de l'Histoire Fabulouse.* In: *Oeuvres Diverses*. La Haye. Par la Compagnie des Libraries. 1737. Tomo II

BERNE, Paul. *Souvenir du 14 Juillet 1880*. Trois dates. Fête nationale du 14 juillet 1880. Le 14 juillet 1789... Le 14 juillet 1790... Imp. De Menaboef-Genin. Lyon. 1880. Monographie imprimée.

Bulletin municipal officiel, Paris, 16 juillet 1891.

BEVTHERI, Michaelis. *Ephemeris historica*. Eivsdem, de annorum mundi concinna dispositione libellus. Ex officina Michealis Fezandat et Roberti Grandion. Taberna Graphyana. Paris, 1551.

CHASSIN, Charles-Louis. *Les élections et les cahiers de Paris*, Préface, tome I.

DOVE, Jonathan. *Dove speculum anni á partu virginis MDCLXVII, or, an almanack for the year of our Lord God 1667*. Cambridge, 1667.

EXPOSITION UNIVERSELLE DE PARIS, 1889. Empire du Brèsil. Catalogue Officiel. 6 mai 1889. BNF. 8-v-21701-L 3.33-A.

FERRIÈRES, *Mémoires du Marquis de Ferrières*, Paris. Baudouin Fils. 1822.

GOIS, *Projet de monumento et fête patriotique*. Paris. 1790

GRÉGOIRE, Henri. *Rapport sur les destructions opérées par le vandalisme, et sur les moyens de le réprimer : séance du 14 fructidor, l'an second de la République une et indivisible ; suivi du Décret de la Convention nationale* ([Reprod.] / Convention nationale ; [réd.] par Grégoire -[de l'Impr. nationale] (Paris)-1794.

LINGUET, Simon. *Adresse au peuple français* concernant ce qu'il faut faire & ce qu'i faut pas faire pour fêter la fête mémorable et nationale, du 14 juillet 1790. Et sur-tout la nécessité de n'y admettre aucun cheval. Paris. 1790

MARTIUS, Karl Friedrich von. Autograph letter signed, Editorial. Munich. 1848, páginas. Tradução para o inglês disponível em: <http://www.iberlibro.com/Autograph-letter-signed-4pp-Martius-Karl/55864117/bd>.

M.D., Les doutes éclaircis ou réponse a m. l'abbé de Mably. In: *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*.. 1768. Tome Troisieme. Seconde Partie. Critiques Raisonnées

NOËL, François-Joseph-Michel. *Éphémérides politiques, littéraires, et religieuses, présentant pou chacun des jours de l'année un tableau des événements remarquables qui datent de ce même jour dans l'histoire de tous les siècles et de tous les pays, et commençant au I septembre 1796, pour finir au I septembre 1797*, Paris. 1796. De l'imprimerie de Le Normant, 1796

NOËL, François-Joseph-Michel, *Éphémérides politiques, littéraires et religieuses*, présentant pour chacun des jours de l'année, un tableau des événements (...).Seconde édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, Le Normant, 1803

PARLEMENT DE PARIS, *Arrêt du parlement (qui enjoit à de La Harpe, auteur de l'article intitule: Diatribe à l'auteur des éphémérides, paru dans le*

Mercur de France du moins d'août 1775, à Louvel, censeur et à La Combe imprimeur d'être plus circonspects à l'avenir. Paris. Imprimeur du Parlement. 1775

HACKNEY, Stower (printed for). Almanac for the Year 1386. Transcribed, Verbatim, From the Original Antique Illuminated Manuscript in the Black Letter. 1812.

FINÉ, Oronce. *Les canons & documents très amples touchant l'usage & pratique des communs almanachz que l'on nomme éphémérides.* Briefve & isagogique introduction sur la judiciaire astrologie... avc un traicté d'Alcabice... touchant les conjonctions des planètes en chascun des 12 signes et de leur prognostications... Impr. De R. Chadière. Paris. 1551. BNF. Département Réserve des livres rares, V-21376.

REGIOMONTANUS, Ioannis de Montereio, *Tabulae Directionum Profectionumque*, non tam astrologiae iudiciariae, quam tabulis instrumentisque innumeris fabricandis utiles ac necessariae : eiusdem Regiomontani tabula sinuum, per singula minuta extensa, universam sphaericorum triangulorum scientiam complectens. accesserunt his tabulae ascensionum obliquarum, a 60 gradu elevationis poli, usque ad finem quadrantis per Erasmum Reinholdum (...). Supputae-Imprimebantur in officina typographica Mathei Welack. 1584;

REGIOMONTANUS, Ioannis de Montereio. *Ephemerides sive almanach perpetuus.* Impr. Petri Liechtenstein. Venetiis. 1498

Sessão cívica em homenagem ao senador José Bonifácio de Andrada e Silva. Realizada em noite de 8 de Dezembro de 1886 no Theatro S. José. São Paulo. Publicação em favor da libertação dos captivos. Typographia King. 1887.

Periódicos:

BAUDEAU, Nicolas. *Éphémérides du Citoyen ou Chronique de l'Esprit National.* T. 1. 4 de Novembro de 1765. Paris. Augustin Delalain, p 15

BADEAU, Nicolas; NEMOURS, Dupont (et all). *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national.* 1768. Tome Troisieme. Seconde Partie. Critiques Raisonnées

Chronique de Paris, 5 de Julho de 1790.

Chronique de Paris, 6 de julho de 1790.

Frasers's Magazine for Town And Country. London. John W. Parker. West Strand. Jan-Jun 1848. Vol. XXXVII

Principes de tout gouvernement. In: *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national.* Lacombe. Paris. 1767. T4 Parte 2

Révolutions de Paris. 1790/07/03 (T4,N52)-1790/07/10

Mercure de France, 8 Julliet 1790

Revista do IHGB, t.40, v.2, 1877

Revista do IHGB, t. 1, 1839.

Revista do IHGB, t. 19, 1856.

Revista do IHGB. T.6, v.2, 1865.

Revista do IHGB, T. 64, v 1 e 2 1901.

Revista do IHGB., 3 (Suplemento), 1841.

Revista do IHGB, 2 (8), 1840

Revista do IHGB, 1887 (2),

Revista do IHGB, 1896. T. 59. v. II

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Tomo VI, 1900-1901

Instrumentos de pesquisa:

BIBLIA SACRA. Vulgatae Editionis. Ex Officina Plantiniana. Balthasaris Moreti. Antuérpia. 1631.

BIBLIA SAGRADA. Contendo o Velho e o Novo testamento. Tradução da Vulgata pelo Padre Antonio Pereira de Figueiredo (1725-1797). Lisboa. Empreza da Historia de Portugal. 1902. 3 volumes.

BAILLY, *Histoire de l'astronomie moderne depuis la fondation de l'école d'Alexandrie jusq'à l'époque de 1730.* Tome 1. De Bure. Paris. 1785

CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopædia, or, An universal dictionary of arts and sciences: containing the definitions of the terms, and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts, both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine : the figures, kinds, properties, productions, preparations, and uses, of things natural and artificial : the rise, progress, and state of things ecclesiastical, civil, military, and commercial : with the several systems, sects,*

opinions, &c : among philosophers, divines, mathematicians, physicians, antiquaries, criticks, &c : the whole intended as a course of antient and modern learning. 1728.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.

Collecção das Leis do Império do Brasil. Parte Primeira. Rio de Janeiro. Typographia Nacional. 1880.

DE LA LANDE, Jérôme. *Bibliographie astronomique: avec l'histoire de l'astronomie depuis 1781 Jusqu'à 1802*. Paris. Imprimerie de la République. 1803

DIDEROT, Denis. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, etc. par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert...* Dix volumes in-folio dont deux de planches (...) Paris. 1751. Bibliothèque nationale de France, département Littérature et art, FOL-Q-559,

GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. *Livro de Fontes de Historiografia Brasileira*. Rio de Janeiro. Eduerj. 2010

HERENCIA, Bernard. *Les Éphémérides du citoyen et les Nouvelles Éphémérides économiques (1765-1788)*. Documents et table complète. Centre international d'étude du XVIIIe siècle. Ferney-Voltaire. 2014

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Objetivo. 2001.

LAUROUSSE, Pierre. *Grand dictionnaire universel du xix siècle*. Paris: Grand Dictionnaire Universel. Verbeté *Éphéméride*

MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa: com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados*. 2. ed. Lisboa : Confluência, 1967. 3 v.

PESSOA, R. C. *A ideia republicana no Brasil através de documentos*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1973

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Vol 1. V

SILVA, E. (org). *Idéias políticas de Quintino Bocaiúva*. Brasília/Rio de Janeiro. Senado Federal/Casa Rui Barbosa. 1986

SIMPSON, John; WEINER, Edmund (org). *The Oxford English Dictionary*. Clarendon Press. Oxford. 1989.

WIEDLER, Johan Friedrich. *Historia astronomiae*. Vitembergae, Sumtibus G.H. Schwartzii, Bibliopolae .1741

Bibliografia geral:

AGOSTINHO, S. Aureii. *De Doctrina Christiana*. Libri Quatuor et Enchiridion ad Laurentium. Editio Stereotypa. Lipsiae. Sumtibus et typis caroli tauchnitii. 1838

_____. *Confessions*. With an English Translatin by William Watts. The Loeb Classical Library. London: William Heinemann. New York: The Macmillan co. Vol II. 1912.

_____. *Ouvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996. Bibliothèque Augustinienne _____. *Ouvres Complètes de Saint Augustin*. M. Raulx (trad). T 2. Bar-le-Duc. 1868

AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's Physics: Book 4*. Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel (trans). Yale University Press, 1963

_____. *Summa Theologiae*. Vol 2 (ia 2-11). Existence and Nature of God. McDermott, Timothy (ed). Cambridge University Press, Oct 26, 2006

_____. *Summa Contra Gentiles*. Vernon J. Bouker (trad). New York: Hanover House, 1955-57

ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo, Paz e Terra, 2002

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ver. Ed. New York. Verso. 1991.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Representação á Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil sobre a Escravatura*. Paris. Firmin Didot. 1825

ARISTÓTELES, *Physique*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Vol I. 2ed. Paris. Budé. 1956

_____, *De la Génération et de la Corruption*. Paris. Société d'édition. 1966

_____. *The works of Aristotle translated into English*. ROSS, WD (ed). Oxford. Claredon. 1931.

- _____. *De l'ame*. J. Vrin (dir). Paris. Organon. Librairie Philosophique. 1947;
- _____. *De Anima*. In: *The Complete Works of Aristotle*. Barnes, J (ed). Princeton. Princeton University Press. 1984.
- ATKINS, Jed. W. *A revolutionary doctrine? Cicero's natural right teaching in Mably and Burke*. *Classical Receptions Journal*. 2014. 6 (2)
- Baczko, Bronislaw. *Vandalism*. In Furet and Ozouf (eds). *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge. Harvard University Press. 1989
- BAKER, K. M. *A Script for a French Revolution: The Political Consciousness of the abbe' Mably* In: *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp 86-106.
- BARBOSA , Januário da Cunha “Discurso do Primeiro Secretário Perpétuo do Instituto”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: IHGB*, 1839, t.1
- BARNES, R. *Prophecy and Gnosis*. Stanford. Stanford University Press. 1988.
- BECQUEMONT, Daniel. *Herbert Spencer: progrès et décadence*. In: *Mil neuf cent*, No 14, 1996
- BEZZA, Giuseppe, *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo*, Nuovi Orizzonti, Milano, s/p, 1990/1992.
- BODIN, Jean Agevin. *Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*. P. Mesnard (trad). Paris. Martin le Jeune. 1572
- BOEIRA, Luciana Fernandes. *Como salvar do esquecimento os atos bravos do passado rio-grandense: a Província de São Pedro como um problema político-historiográfico no Brasil Imperial*. Tese de Doutorado. UFRGS. 2013
- BOSSUET, J.B. *Projet de réunion entre les Catholiques & les Protestants*. In: *Oeuvres de Messire J. Benigne Bossuet*. Tome Quatorzieme. Libraires Associés. Liege. 1767
- BURGUIÈRE, André. *Les rapports entre générations: un problème pour l'historien*. In: *Communications*, 59, 1994. Générations et filiation
- BILAC, Olavo. *Antologia: Poesias*. São Paulo. Martin Claret, 2002
- BRAGA, Teófilo. *Os Centenários como synthese affectiva nas sociedades modernas*. Porto: Typographia de AJ da Silva Teixeira. 1884.

- _____. *Plutarco Portuguez: collecção de retratos e biographias dos principaes vultos históricos da civilização portugueza*. Desenhos de Julio Costa e phototypias Emilio Biel & Cia.; colaboradores d'este volume Theophilo Braga, Oliveira Martins, Joaquim Vasconcellos, Julio de Mattos e Paiva e Pona. Pôrto. J. Costa, E Biel & Cia., 1881.
- BACZKO, Bronislaw. 1984. *Le calendrier républicain*, In: NORA, Pierre (org), *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard
- BAKHTIN, M. *Rabelais and His World*. Bloomington. 1984
- BARBOSA, Januário da Cunha. *Relatório do Secretário Perpétuo*. Revista do IHGB. Rio de Janeiro, 3 (Suplemento), 1841
- BARBOSA, Rui. *Elogio ao Poeta* (1881). In: *Trabalhos diversos*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1957. (Obras Completas de Rui Barbosa, v. 8, 1881, t. 1)
- BARTON, Tamsyn S. *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor. The University of Michigan Press. 1994 [2002]
- BLOCH, Marc. *Mémoire Collective: Tradition et Coutume*. In: *Revue de synthèse historique*. T40, N14. Paris. 1925 (12),
- BLUMENBACH, Friedrich Johan. *The Elements of Physiology*. Elliotson, John (trans). 4 ed. London. Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, Paternoster-Row. 1828
- BERRINI, Beatriz. *Brasil e Portugal: A Geração de 70*. Campo das Letras. Porto. 2003
- BOCAIÚVA, Quintino. *A crise da lavoura*. In: SILVA, E. (org). *Idéias políticas de Quintino Bocaiúva*. Brasília/Rio de Janeiro. Senado Federal/Casa Rui Barbosa. 1986
- BOLLÈME, Geneviève. *Les Almanachs Populaires aux XVIIe et XVIII siècles*. Essai d'histoire sociale. Paris, Mouton, 1969
- BONNET, Jean-Claude. *Naissance du Panthéon*. Paris. Fayard. 1998
- BOSSUET, *Discours sur l'Histoire Universelle*. Garnier Frères. Paris.
- BOSANQUET, Eustace F. *English seventeenth century almanacks*. In: *The Lybrary* 10. 1930
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro. José Olympio. 1956 [1936]

- BUESCU, Ana Isabel. *Sentimento e Esperanças de Portugal*. In: A Restauração e sua época. Lisboa: Cosmos, 1993
- BURKE, Aedanus. *Considerations on the Society or Order of Cincinnati proving that it creates a Race of Hereditary Patricians or Nobility*. Philadelphia. Robert Bell. 1793.
- BURKE, Edmund. *Reflection of the Revolution in France*. London. John Sharpe. 1820
- CABRAL, Alexandre. *Luís de Camões: Poeta do Povo e da Pátria*. Notas oitocentistas – I. Lisboa. Horizonte, 1980
- CASSIO, Dio. GROS, E (dir). *Histoire Romaine de Dion Cassius*. Tome Neuvième. Paris. Virmin Didot. 1867.
- CAMPION, Nicholas. *The Great Year: Astrology, Millenarism and History in the Western Tradition*. London. Pinguin Books. 1994
- CANTÙ, Cesar. *Histoire universelle*. Lacombe. Paris 1883.
 _____ . *La Réforme en Italie*. Les précurseurs. Discours historiques. Ancinet Digard et Edond Martin (trad). Paris. Adrien Le Clere. 1867
- CAPP, Bernard. *English almanacs: astrology and the popular press, 1500-1800*. Londres. Farber & Fauber. 1979
- CATROGA, Fernando. *O culto dos mortos como uma poética da ausência*. In: ArtCultura, Uberlândia, v. 12, n. 20, jan-jul. 2010
 _____ . *Pátria, nação e nacionalismo*. In: SOBRAL, José Manoel; VALA, Jorge (Org.). *Identidades nacionais: inclusão e exclusão*. Lisboa, ICS., 2010.
- CARLYLE, Thomas. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. Reprint of the Sterling Edition. Echo Library. 2007.
 _____ . *Romance of Portuguese Revolution*. March 1848. In: Frasers's Magazine for Town And Country. January to June 1848. London. John W. Parker. West Strand. Vol. XXXVII p 274.
- CAROLINO, Luís Miguel. *Ciência, Astrologia e Sociedade: a Teoria da Influência Celeste em Portugal (1593-1755)*. Fundação Calouste Gulbekian. Porto. 2003.
 _____ , *Astrologia e Sociedade: a Teoria da Influência Celeste em Portugal (1593-1755)*. Fundação Calouste Gulbekian. Porto. 2003

- _____. A escrita celeste: almanaques astrológicos em Portugal nos séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Access, 2002
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993
- _____. (org). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Editora 34. São Paulo. 1999
- _____. *Brasil: nações imaginadas*. In: Pontos e Bordados. Escritos de História e Política. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998
- CASTRO ALVES, *Gonzaga ou a revolução de minas*. Drama histórico brasileiro. Rio de Janeiro. Livraria Coutinho. 1975.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta*. In: A Inconstância da Alma Selvagem. Cosacnaify. São Paulo, 2005.
- _____. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: Mana. 2(2):115-144, 1996.
- CELSO, Affonso. *Porque me ufano de meu país*. 11^a ed. Rio de Janeiro. Briguet & Cia, 1937
- CEZAR, Temístocles. *L'écriture de l'histoire au Brésil au XIX siècle. Essai sur une rhétorique de la nationalité. Le cas Varnhagen*. Paris: EHESS, Tese de Doutorado, 2002
- _____. *Presentismo, memória e poesia. Noções da escrita da História no Brasil oitocentista*. In: Sandra Jatahy Pesavento. (Org.). Escrita , Linguagem, objetos. Leituras de História cultural. Bauru. Edusc, 2004
- _____. *Anciens, Modernes, Sauvages, et l'écriture de l'histoire au Brésil au xixe siècle. Le cas de l'origine des Tupis*, Anabases, 8, 2008
- _____. *Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual*. In: História cultural: experiências de pesquisa. PESAVENTO, Sandra Jatahy (org). Porto Alegre. Editora da UFRGS. 2003
- CHAPMAN, Alison A. *Marking time: Astrology, Almanacs, and English Protestantism*. In: Renaissance Quaterly, Volume 60, Number 4, Winter 2007
- CÍCERO, Marco Túlio. *Ouvres complètes de Cicéron*. NISARD, M (dir). Paris. J.J. Dubochet, 1841.

- _____, *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. Volume IV. London. Bell & Sons, 1921
- _____, *Rhetorica ad Herennium*. Harry Clapman (transl). London-Cambridge. Harvard University Press. 1954
- COOPE, Ursula. *Time for Aristotle: Physics IV*. 10-14. Oxford Aristotle Studies. Clarendon Press. Oxford. 2008,
- COLOMB, Fernand. *Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb*. Muller, Eugène (trad). Paris. Maurice Dreyfous. 1879
- COLUMBUS, Christopher. *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America*. 1492-1493. Abstracted by Fray Bartolomé de las Casas. O. Dunn; J.E. Kelley Jr (trad). Library of Congress. 1989
- COMTE, Auguste. *Sommaire exposition de la religion universelle en treize entrétiens systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'humanité*. Paris. Place de l'Estrapé. 1891 (1845)
- _____. *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. Tome 3, Contenant la Dynamique Sociale ou le traité général du progrès humain. Paris. 1853
- CONDORCET, *A escravidão dos negros (reflexões)*. Tradução do engenheiro civil Aarão Reis. Rio de Janeiro. Typ. De Serafim José Alves. 1881
- _____, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Suivie de réflexions sur l'esclavage des nègres. Paris. Masson et fils, 1822
- CORUJA, Antonio Alvares Pereira. *Anno Historico Sul-Rio-Grandense em Forma de Ephemerides*. Editado por uma associação de rio-grandenses do sul. Rio de Janeiro. Typ. De José Dias de Oliveira. 1888, Primeiro Folheto, 1 de Janeiro a 31 de Março. *Prólogo*, s/p.
- COUTINHO, Afrânio. (Org.). *A polêmica Alencar-Nabuco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- COTTRET, Bernard; HENNETON, Lauric (org). *Du bon usade des commémorations*. Histoire, mémoire et identité: XVIIe-XXIe siècle. Rennes. Presses Universitaires. 2010
- CHIAPPETTA, Angélica, *Não Diferem o Historiador e o Poeta: O Texto Histórico como Instrumento e Objeto de Trabalho*. *Língua e Literatura*, 2, 1996, Departamentos de Letras USP

- CHARTIER, Roger. *L'Ordre des livres: Lecteurs, Auteurs, Bibliothèques en Europe entre XVI et XVIII siècle*. Alinéa, Aix-en-provence, 1992
- COUSIN, Victor. *Introduction a l'histoire de la philosophie*. Paris. Imp. Pillet Fils Ainé. Librairie Académique. 1872
- CUNHA, Mafalda Soares da. *A questão jurídica na crise dinástica*. In: *História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade*. Lisboa: Estampa, 1997.
- DARNTON, Robert. *Boemia Literária e Revolução*. O submundo das letras no Antigo regime. São Paulo. Companhia das Letras, 1987
- D'AILLY, Pierre. *Ymago Mundi*. Edmond Buron (éd). Texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d'Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb. Tome I. Librairie Orientale et Américaine. Paris. 1930. Tome I.
- DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident*. Paris. Fayard. 1978
- _____. *Voyage Pittoresque dans l'intérieur de la chambre des députés, suivi Du Temps Present ou essai sur l'histoire de la civilization au dix-neuvième siècle*. Deuxième édition. Paris. Ponthieu Librairie. 1827
- _____. *Éphémérides Historiques et Politiques du Règne de Louis XVIII depuis la restauration*. F.M. Maurice Librairie-Éditeur. 1825
- _____. *Histoire des Histoires de la Révolution Française: Pour servir de complément à tous les écrits sur la même époque*. Paris. Paul Méquignon. 1834
- DILTHEY, W. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Vol 3. Selected Works. Princeton: Princeton University Press. 2002
- DEUSEN, Nancy van (org). *Cicero refused to die: Ciceronian influence through the centuries*. Brill. Leiden. 2013
- DOYLE, W. *Aristocracy and its Enemies in the Age of Revolution*. Oxford. Oxford University Press. 2009
- DOOLEY, Brandan (org). *A companion to astrology in the Renaissance*. Brill. 2014
- DOBRZYCKI, Jerzy; KREMER, Richard. *Peurbach and Maragha Astronomy? The Ephemeris of Johannes Angelus and their implications*. In: *Journal for the History of Astronomy*. Provided by NASA Astrophysics Data System. Xxvii, 1996

- DRESCHER, Seymour. *Capitalism and Antislavery; British Mobilization in Comparative Perspective*. New York & Oxford. Oxford University Press. 1987
- _____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968 (1921)
- _____. *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007
- _____. *De la division du travail social*. Livre I. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967 (1893).
- DUBIEF, Eugène. *Le Journalisme*. Bibliothèque des Merveilles. Librairie Hachette. Paris. 1892.
- DRÉVILLON, Hervé. *Lire et écrire l'avenir. L'astrologie dans la France du Grand Siècle (1610-1715)*. Seysell, Champ Vallon. 1996
- ECO, Umberto. *Os limites da representação*. Perspectiva. São Paulo. 1990
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo. Mercuryo. 1992
- EMERSON, Ralph Waldo. *History*. In: The Complete Works. Vol. II. Essays: First Series. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company. 1904
- _____. The Complete Works. *Uses of Great Men*. In: Representative men. Vol. IV. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company. 1904
- _____. *Character*. In: Essays: Second Series. The Complete Works. Vol. III. Boston and New York: Houghton Mifflin and Company. 1904.
- ENDERS, Armelle. “*O Plutarco Brasileiro*”: *A Produção dos Vultos Nacionais no Segundo Reinado*. In: Estudos Históricos. 2000. 25
- _____. *Os Vultos da Nação: fábrica de heróis e formação de brasileiros*. Rio de Janeiro. FGV Editora. 2014
- ENGAMMARE, Max. *L'ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVIe siècle*. Droz. Les seuils de la modernité, Vol 8. Genebra. 2004.
- EISENSTEIN, Elizabeth. *The printing press as an agent of change*. 2 vol. Cambridge. 1979
- FARIA, Julio Cezar de. *José Bonifácio, o moço*. Companhia editora nacional. São Paulo. 1944
- FERREIRA, Juliana Mesquita Hidalgo. *Propaganda e crítica social nas cronologias dos almanaques astrológicos durante a Guerra Civil inglesa no século XVII*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. Dezembro de 2007. V. 27. N 54

- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Manoel Barros da Motta (org). Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2000
- _____. *Microfísica do Poder*. Graal. Rio de Janeiro. 1989
- FREDRICKSON, George M. *Racism: A Short History*. Princeton University Press. 2002
- FREEMAN, Douglas Southall. *George Washington, a Biography*. Volume Five: Victory with the help of France. New York. Charles Scribner's Sons. 1952
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala (formação da família brasileiro sob o regime de economia patriarcal)*. Rio de Janeiro. José Olympo. 1954 [1933]
- FINDLEN, Paula (org). *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge. New York. 2004
- FLEIUSS, Max. *Centenários do Brasil*. In: RIHGB, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1901
- FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. *História constitucional da Republica dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro. Typographia Moreira Maximino & C, 1894-1895. 3 Vol.
- GARIN, Eugenio. *Astrology in the Renaissance*. The Zodiac of Life. Routledge & Kegan Paul. London-Boston, 1983
- GAUTHIER, Florence. *À l'origine de la théorie physiocrate du capitalisme, la plantation esclavagiste l'expérience de Le Mercier de La Rivière, Intendant de la Martinique*. Presses Universitaires de France. Actuel Marx. 2002/2 – no 32,
- GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz. *O Centenário do Brasil*. Gazeta de Notícias, 27 de Maio de 1898
- GICQUIAUD, Grégory. *La balance de Clio: réflexions sur la poétique et la rhétorique du parallèle*. In: Marc André Bernier (org). *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*. Presses Universitaires Laval. 2007.
- GILLIS, John. R. (org). *Commemorations: the politics os national identity*. Princeton University Press. New Jersey. 1994.

- GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil (1838-1857)*. Rio de Janeiro. Eduerj. 2011
- _____. *A disputa pelo passado na cultura histórica oitocentista no Brasil*. In: CARVALHO, José Murilo (Org). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007
- _____. *História e natureza em Von Martius: esquadrinhando o Brasil ára construir a nação*. *História, Ciências, Saúde*, v. 7, n. 2. Jul-out- 2000
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. *Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)*. *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro, a. 156, nº 388, p. 459-613, jul-set. 1995
- _____. *O Tribunal da Posteridade*. In: PRADO, Maria Emília. *O Estado como vocação*. Rio de Janeiro. Acess, 1999
- _____. *Da Escola Palatina ao Silogeu: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1889-1938)*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2007.
- GUIMARÃES, Ribeiro J. *Summário de Varia História. Narrativas, Lendas, Biographias, Descrições de Templos e Mommentos, Estatísticas, Costumes Civis, Políticos e Religiosos de outras eras*. Lisboa. Rolland & Semiond. 1873
- GUIZOT, *Vie de Washington*. Correspondence et écrits de Washington pub. D'après l'édition américaine et précédés d'une introduction. Paris: Charles Gosselin, 1870
- GELLIUS, Aulus. *The Attic Nights*. John Carew Rolfe (ed.). Cambridge. London. Harvard University Press. 2002.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Propaganda no Período Severiano: A Construção da Imagem Imperial*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2002.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius*. XXIV Simpósio Nacional de História. 2007
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Companhia das Letras. São Paulo. 2000
- GRAFTON, Anthony.. *What was history?* Cambridge University Press. New York. Kindle Edition (sem paginação). 2007.

- _____. *Defenders of the Text. The traditions of scholarship in an age of science, 1450-1800.* Cambridge and London, Harvard University Press. 1991
- _____. *Starry Messengers: Recent Work in the History of Western Astrology.* Perspective on science. Volume 8, n 1, spring 2000
- _____. *Cardano's Cosmos. The World and Works of a Renaissance Astrologer.* Cambridge, MA, 1999
- _____. WILLIAMS, Megan. *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea.* Cambridge. Harvard University Press, 2006
- _____. *Joseph Scaliger, 2 vol.* Oxford. Clarendon Press.
- _____. *Commerce with the Classics.* Ann Arbor. University of Michigan Press. 1997
- GRAFTON, Anthony, MOST, Glenn, SETTIS, Salvatore. *The Classical Tradition.* Harvard University Press. 2010
- GRANT, Edward. *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687.* Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- _____. *In Defense Of The Earth's Centrality and Immobility: Scholastic Reaction To Copernicanism In The Seventeenth Century.* American Philosophical Society, 1984
- GUNDERSHEIMER, Werner L. *The Life and Works of Louis Le Roy.* Droz. 1966. Genebra.
- HANDLER, Richard. Is "Identity" a Useful Cross-Cultural Concept?. In: GILLIS, John. R. (org). *Commemorations: the politics os national identity.* Princeton University Press. New Jersey. 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris : Félix Alcan, 1925. Collection Les Travaux de l'Année sociologique
- _____. *La Mémoire Collective.* Paris. Albin. 1997 [1950]
- HALL, John. *Cicero to Luceius (Fam.5.12) In its Social Context: Valde Bella?* In: *Classical Philology* 93. 1998
- _____. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo.* Autêntica. Belo Horizonte
- _____. *Evidência da História: o que os historiadores veem.* Belo Horizonte. Autêntica. 2011

- _____. Les Anciens, les Modernes, les Sauvages ou le Temps des Sauvages, In: *Chateaubriand: le Tremblement du Temps*. Berchet, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994
- _____. *Du parallèle à la comparaison*. In: Entretien d'archéologie et d'histoire. Plutarque: Grecs et Romains em questions, 1998
- _____. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris. Galaade Éditions. 2005
- _____. *Plutarque entre les anciens et les modernes*. In: PLUTARQUE, *Vies Parallèles*. Paris. Gallimard. 2001
- _____. *Croire en l'Histoire*. Flammarion. Paris. 2013. Progrès et Révolution
- HARRIS, John. *Leibniz and Locke on Innate Ideas*. In: Ratio n 16, 1974, pp 226-242 e WALL, G. *Locke's Attack on Innate Knowledge*. In: Philosophy 49, 1974
- HEGEL, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Tradução francesa. Paris. Vrin, 1963
- HERCULANO, Alexandre, *Lendas e Narrativas*, II, 1851
- _____, Alexandre. *O Bobo*. São Paulo: Saraiva, 1959. Documento digitalizado por Antonio de Padua Danesi. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/> Acesso em 14 de Dezembro de 2013, p 2.
- HERDER, Johann Gottfried Von. *Philosophical Writings*. Edited by Michael N. Forster. Cambridge University Press. Cambridge. 2002.
- HERVÉ, Dumez. "Sur les épaules des géants Quasi nanos, gigantium humeris insidentes...)", *Le Libellio d'Aegis*, volume 5, 2009, n° 2, été, pp. 1-3 Diversos autores da primeira modernidade a utilizaram, glosaram, imitaram e parafrazearam. Sobre essa questão, ver também: CIBOIS, Philippe, "Sur les épaules des géants", *La question du latin*, 25 novembre 2012. Disponível em <http://enseignement-latin.hypotheses.org/6359>, acesso em 18/10/2013.
- HEAT-MOON, William Least. *Columbus in the Americas*. John Wiley & Sons. New Jersey. 2010
- HRUBY, Hugo. *O templo das sagradas escrituras: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a escrita da história do Brasil (1889-1912)*. In: história da historiografia, número 02, março, 2009

- HORATIUS, Flaccus Q. *Carmen Saeculare*. In: Horace Odes and Epodes. Paul Shorey. Boston. Benj. H. Sanborn & Co. 1898
- HOUSTON, Robert. *Literacy in Early Modern Europe. Culture and Education, 1500-1800*. London. New York. Longman, 1988
- HUGO, Victor. *Les feuilles d'automne*. J. Hetzel & cia. Paris. 1831
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Martins Fontes. São Paulo. 1995
- JUVENAL, *Satires de Juvénal et Perse*. LACROIX, Jules (trad). Paris. Firmin Didot. 1846
- _____, *Satire VI*. WATSON, Lindsay (org). Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge University Press. 2014
- JOHNSON, J. H. *Versailles, mette les Halles: masks, carnival, and the French Revolution*. In: *Representations*, 73. 2001
- JOÃO, Maria Isabel. *Percursos da memória: centenários portugueses no século XIX*. In: *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*. Camões. Número 8. Janeiro-Março de 2000
- JEFFERSON, Thomas. *The Writings of Thomas Jefferson, 1892*, ed. Paul L. Ford, vol. 1
- KENNEDY, E. S. *Ramification of the World-year concept in Islamic Astrology*. Congress of the History of Science. Paris, 1962
- KOSELLECK, Reinhart (org). *O Conceito de História*. Belo Horizonte. Autêntica. 2013
- _____. *O Futuro Passado dos Tempos Modernos*. In: *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro. Contraponto. 2006
- _____. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Stanford University Press. 2002
- KNAUSS, Paulo. *A festa da imagem: a afirmação da escultura pública no Brasil do século XIX*. *19&20*, Rio de Janeiro, v. V, n. 4, out./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.dezenovevinte.net/obras/pknauss.htm>>.
- KRAAY, Hendrik. *Alferes Gamboa e a Sociedade Comemorativa da Independência do Império, 1869-1889*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. v 31, n 61, 2011

- LACTANTIUS. *De la mort des persécuteurs de l'Église*. In: Choix des monuments primitifs de l'Église chrétienne. Paris. Société du Panthéon Littéraire. 1843
- _____. *Institutions Divines*. In: Choix des monuments primitifs de l'Église chrétienne. Paris. Société du Panthéon Littéraire. 1843
- LAFFITTE, Pierre. *Les grands types d'humanité*. Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine. Paris, E. Leroux, 1875
- LANG, Helen S. *The Order of Nature in Aristotle's Physics*. Place and the elements. Cambridge University Press. 1998
- LEIBNIZ, G.W. *New Essays on Human Understanding*, P. Remnant e J. Bennett (trans). Cambridge. Cambridge University Press. 1981 (1704)
- LEGROS, Allan (org). Beuther, annoté par Montaigne. Bibliothèques Virtuelles Humanistes. Édition selon trois modes successifs. 20/02/2014. Disponível em <http://www.bvh.univ-tours.fr/MONLOE/Beuther.asp> Acesso em 09/07/2014.
- LACOUTURE, Jean. *Montaigne a Cavallo*. Record. Rio de Janeiro. 1998
- LE MERCIER, Pierre Paul de La Rivière. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. T 1. Desaint – J. Nourse Londres. 1767
- LE ROY, Louis. *De la Vicissitude ou variete des choses en l'univers*, et concurrence des armes et des lettres par les premieres et plus illustres nations du monde, depuis le temps où à commencé la civilité, & memoire humaine jusques à present. Paris. Pierre l'Huilier. 1575.
- LEITE, Serafim. As Primeiras Escolas do Brasil. In: Páginas de História do Brasil, col "Brasiliana", vol 95. Companhia Editora Nacional, 1937.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro. Livraria Civilização Brasileira. 1938
- LEMAY, Richard. *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut, American University of Beirut, 1982
- _____. *The Teaching of Astronomy in Medieval Universities*, principally at Paris in the Fourteenth Century, Manuscripta. 1976.
- LE MOS, Miguel (Org). *O positivismo e a escravidão moderna*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1884
- LEWIS, James R. *The Astrology Book: The Encyclopedia of Heavenly Influences*. Visible Ink Press. 2013

- LOURENÇO, Eduardo. *Revisitação da mitologia anteriana*. Prefácio às Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos. In: QUENTAL, Antero. Lisboa. Tinta-da-china. 2008
- LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da Saudade*. Cia das Letras. São Paulo. 1999.
- LORCH, R.P. *The Astrological History of Māshā'allāh*. In: The British Journal for the History of Science. Cambridge: Mass. Cambridge University Press. 6 (4), novembro de 2013
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter Nidditch (org). Oxford. Clarendon Press. 1975 (1690)
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. The University of Chicago Press. Chicago. 1949.
- LIVIUS, Titus. *Histoire romaine de Tite Live*. Paris. Panckoucke, 1830-1833
- MABLY, Gabriel Bonnot abade de. *De l'étude de l'histoire*. Paris. Fayard. 1988
- _____. *Doutes proposés aux Philosophes Économistes sur l'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques*, In: Ouvres Complètes de L'abbé de Mably. Tome 11. Lyon. Delamolliere, 1792
- _____. *Observations sur l'Histoire de France*. In: Ouvres Complètes de L'Abbé de Mably, T 1.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *Efeméride Histórica do Brasil*. O Globo – Órgão dedicado aos interesses do comércio, lavoura e indústria. In: STRZODA, Michelle. O Rio de Janeiro de Joaquim Manuel de Macedo: jornalismo e literatura no século XIX. Antologia de Crônicas. Casa da Palavra. Rio de Janeiro. 2010
- MANNHEIM, Karl, *The sociological problem of generations* in: Essays on the sociology of knowledge, New York. Oxford University Press. 1952 [1928]
- MANILIUS. *Astronomica*. GOOLD (ed). Cambridge. Harvard University Press. 1977.
- MANDUCO, Alessandro. *História e Quinto Império em Antônio Vieira*. In: Topoi, v. 6, n. 11. Jul-dez. 2005
- MALEBRANCHE, *Traité de Morale*. II.IX. In: Ouvres Complètes. Paris. De Sapia. 1837

- MARSHALL, John. *Vie de George Washington général en chef des armées américaines, durant la guerre de l'indépendance, et président des États-Unis d'Amérique*. Paris: Dentu, 1807. Vol 5
- _____. *Camões, Os Lusíadas e a Renascença em Portugal*, 4.^a ed., Lisboa, Guimarães Ed., 1986. (2.^a ed.1891).
- _____. *Portugal Contemporâneo*. 3^a Edição. Lisboa. Antônio Maria Pereira. 1895.
- _____. *História de Portugal*. 7 ed. T 1. Antonio Maria Pereira. Lisboa. 1908.
- _____. *História da civilização ibérica*. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1973. [1879]
- MARTINS, Roberto de Andrade. *A Influência de Aristóteles na obra astrológica de Ptolomeu (O Tetrabiblos)*. Trans/Form/Ação. São Paulo. 18. 1995
- MATTOS, José Verissimo de. A Instrução e a Imprensa. In: ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. Livro do Centenário (1500-1900). Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1900. Vol 1
- MAYEUR, Jean-Marie. “*La Révolution Française est un bloc*”. Commentaire, 45, primavera de 1989
- MCDANNELL, Collen; LANG, Bernhard. *Historia del Cielo: De los autores bíblicos hasta nuestros dias*. Taurus. Madrid. 2001
- MEEKS, Wayne. *The Writings of St. Paul*. Norton & Company Inc. New York and London. Second Edition. 2007.
- METHUEN, Charlotte. *The Role of the Heavens in the Thought of Philip Melancthon*. Journal of The History of Ideas. 57. 1996, pp 385-403.
- MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à Festa da Federação*. Trad. Maria Lúcia Machado. Cia das Letras. São Paulo. 1989.
- _____. *Histoire de la Révolution Française*. T 7. Paris. Abel Pilon. 1869
- _____. *Introduction a l'Histoire Universelle*. Suivi du discours d'ouverture. 3a ed. Paris. L. Hachette. 1843
- MIRABEAU, *Considérations sur l'Ordre de Cincinnatus, ou Imitation d'un pamphlet Anglo-Américain*. J. Johnson. Londres. 1784
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru, EDUSC, 2004

- _____. Time in Ancient Historiography. *History And Theory*.
Separate number. 6, 1966
- MONTAIGNE, Os Ensaíes, Pinguin Books. São Paulo. 2010.
- MORAES, Abrahão. *A Astronomia no Brasil*. Usp. 1984
- MOSLEY, Adam. *Past Portents Predict: Cometary historiae and catalogues in the sixteenth and seventeenth centuries*, In: TESSICINI, D; BONER, P.J. (org). *Celestial Novelties on the Eve of the Scientific Revolution 1540-1630*. Florencia. Leo Olschki. Museo Galileo. 2013
- MOSLEY, Adam. *Regiomontanus and Astrology*. Cambridge University: History and Philosophy of Science Department. 1999
- MOTTA, Marly Silva da. *A nação faz cem anos: o centenário da independência e a questão nacional no início dos anos 20*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 1992
- MUGLER, Charles. *Deux thèmes de la cosmlogia grecque: Devenir cyclique et pluralité des monde*, Paris, 1953.
- MURARI PIRES, A *Clio Tucideana entre Maquiavel e Hobbes (as figurações heroicas do historiador)*. In: Anos 90, Porto Alegre, v. 21, n. 39, jul. 2014
- NABUCO, Joaquim. Camões. *Discurso pronunciado á 10 de junho de 1880*. Rio de Janeiro. G. Leuzinger & Filhos. 1880
- _____. *Camões e os Lusíadas*. Rio de Janeiro. Tipographia Imperial do Instituto Artístico. 1872.
- _____. *O Abolicionismo*. Edições do Senado Federal. Vol 7. Brasília. 2003
- _____. *Discurso de posse como sócio efetivo do IHGB na sessão ordinária de 25 de outubro de 1896*. RIHGB, 1896. Tomo LIX, II
- Namer, Gérard. *La commémoraton en France: de 1945 à nos jours*. Logiques Sociales l'Harmattan. Paris. 1987
- NICCOLI, Ottavia. *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Cochrane. Princenton University Press. 1990.
- NÓBREGA, Padre Manuel da. *Dialogo sobre a conversão do Gentio*. MetaLibri. São Paulo. 2006 [1556-1557],
- NOVISNKY, Anita. *Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os Judeus*. Novos Estudos, Cebrap, n o 29. Março de 1991

- NETO, Edgar Leite Ferreira, *O improviso da civilização: a Nação Republicana e a construção da ordem social no final do século XIX*, Niterói, UFF, 1989 (diss. mestrado – mimeo).
- NEWMANN, William R; GRAFTON, Anthony (org). *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge, MA, 2001
- NETTO, Coelho. *Fagulhas*. Gazeta de Notícias, 25 de maio de 1898
- NOUGUÉ, Carlos; COSTA, Ricardo da. *O Sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero*. Notandum. Jan-abr 2010. IJI-Universidade do Porto
- NORA, Pierre. *L'ère de la commémoration*. In: Les lieux de mémoire III. Paris. Gallimard. 1984, v 3
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *As festas que a República manda guardar*, Estudos Históricos, 2. 1989
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. *Escrever vidas, narrar a história: a biografia como problema historiográfico no Brasil oitocentista*. FGV Editora. Rio de Janeiro. 2011
- _____. *Brasileiros ilustres no tribunal da posteridade biografia, memória e experiência da história no Brasil oitocentista*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 26, no 43
- OLIVEIRA, Márcio, *O conceito de representações coletivas: uma trajetória da Divisão do Trabalho às Formas Elementares*. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 13, n. 22. Jul/Dez 2012
- OLSTER, Lester C. *Benjamin Franklin's Vision of American Community: A Study in Rhetorical Iconology (Studies in Rhetoric/Communication)*. University of South Caroline. 2004,
- OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris. Gallimard. 1976.
- _____. *Le Panthéon: l'École Normale des morts*. In: Nora, Pierre. Lieux de mémoire. Vol 1. La République. Paris. Gallimard. 1984
- ORY, Pascal. *Une Nation pour mémoire: 1889, 1939, 1989*. Trois jubilés révolutionnaires. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris. 1992
- OVÍDIO, *Ouvres complètes*. NISARD (dir). J-J Dubochet Éditeurs. Paris. 1838.
- PAVES, Leonardo Acquaviva. *Historia Magistra Vitae: História e Oratória em Cícero*. São Paulo. USP. 2011. Dissertação de Mestrado

- PEREIRA DE JESUS, Ronaldo. *Cultura Associativa no século XIX: atualização do repertório crítico dos registros de sociedades na cidade do Rio de Janeiro (1841-1889)*. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, RN, 22 a 26 de Julho de 2013
- PEREIRA, Angelo Balbino Soares. *A Teoria da Metempsicose Pitagórica*. Dissertação de mestrado. UNB. 2010
- PERRAULT, Charles. *Parallele des Anciens et des Modernes. En ce qui regard les arts et les sciences. Nouvelle Edition augmentée de quelques Dialogues*. Tome I. Paris. Coignard. 1663
- PLATÃO, *Meno*. Warminster. Aris & Phillips, 1991
- _____. *Phaedrus*. Cambridge. Cambridge University Press, 2011
- PLUTARCO. *Les vies des hommes illustres. Tome Troisième: vie d'Alexandre*. Traduc. par Alexis Pierron (Bilingue). Paris. Charpentier Libraire-Éditeur. 1853.
- PLÍNIO, o Velho. *Histoire Naturelle*. Tome Second. Livre XXX. Émile Littré (traduction). Paris. J.J. Dubochet Éditeurs. 1850.
- PIRES, António Machado. *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. 2 ed. Lisboa, Vega, 1992
- POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris. Gallimard. 1984,
- _____. *Les sciences, les croyances occultes et les niveaux de culture en Europe (XVIe-XVIIe siècle)*. In: History European Ideas. Vol 3, no 1.
- POUELLE, E. *Les Tables alfonsines avec les Canons de Jean de Saxe*. Paris. 1984
- POCOCK, J. G. A. *Historiography and Enlightenment: a view of their History*. In: Modern Intellectual History, 5,1. Cambridge University Press, 2008
- PUJOL, Stéphane. *O jogo do erro e da verdade nos diálogos filosóficos de Voltaire*. In: Dois pontos. Curitiba-São Carlos. Vol 9, n.3, dezembro de 2012,
- POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989
- PORTO ALEGRE, Manuel de Araújo. *Iconografia Brasileira*. RIHGB, t. 19, p 349-350. 1856.

- PTOLOMEU, *Ptolomy: Tetrabiblos*. ROBBINS, F.E. Loeb Classical Library No. 435. 1940
- QUINTILIANO, *Inst. Oratoire*. Paris: C.L.F. Panckoucke, 1829-1840. V 3
- QUENTAL, Antero. *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Prefácio de Eduardo Lourenço. Lisboa. Tinta-da-china. 2008
- RABELAIS, François. *Prognósticos Pantagruélicos*. In: ROSSI, Paolo (org). *Visões do fim do mundo*. Renata Cordeiro (trad). São Paulo. Landy Editora, 2006
- REEVES, Eileen. *Evening News: Optics, Astronomy, and Journalism in Early Modern Europe*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. Kindle version. s/p. 2014.
- REVIGLIO, Madame Marie-Claire Laval. In: *Revue française de science politique*, 37e année, n°2, 1987
- RODRIGUES, Vitor Luis Gaspar. *A decadência da monarquia constitucional portuguesa: factores de afirmação do ideário republicano*. Ponta Delgada. Universidade dos Açores. 1986
- RODRIGUES, José Honório. *Introdução* In: Catálogo da Exposição de História do Brasil. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. v.1
- RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assitência de Portugal*. Porto. Apostolado da Imprensa, 1931-1950. Tomo III, vol I
- ROSENBERG, Daniel; GRAFTON, Anthony. *Cartographies of time. A history of the timeline*. Princenton Architectural Press. New York. 2010
- RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *Memória em bronze – estátua equestre de D. Pedro I*. In: KNAUSS, Paulo (Coord.). *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999
- RIO BRANCO, Barão do. *Efemérides Brasileiras*. Rodolfo Garcia (org). Senado Federal. Brasília. 1999
- RENAN, Ernest. *Essais de morale et de critique*. Paris. Calman Lévy. 1859
- _____. *Correspondance: 1846-1871*. Paris, 1926. Calmann-Lévy Éditeurs.
- _____. *Réponse au discours de réception de Jules Claretie*. Discours prononcé dans la séance publique le jeudi 21 février 1889. Paris. Palais de l'institut.
- RICOEUR, Paul. *Entre mémoire et histoire*. In: *Projet*, no 248, 1996-1997.
- _____. *Tempo e Narrativa*. São Paulo. Martins Fontes. 2010. Tomo I, II e III.

- RUSSEL, Nicolas. *Collective Memory before and after Halbwachs*. In: The French Review, Vol. 79, No. 4, March 2006.
- _____. *Construction et représentation de la mémoire collective dans les entrées triomphales au XVIe siècle*. In: Renaissance et Réforme. 32.2. Printemps 2009.
- ROLFE, John c. *Ammianus Marcellinus*. With An English Translation. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press. London, William Heinemann, Ltd
- SANTOS, Gisele Cunha dos & MONTEIRO, Fernanda Fonseca. “Celebrando a fundação do Brasil: a inauguração da Estátua Equestre de D. Pedro I”. *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora: UFJF, v. 4, nº 1. Juiz de Fora: UFJF, jan./jun. 2000.
- SAWYER, Joseph Dillaway. *George Washington: 1732-1799*. Bi-centennial ed. Boston: Thomas W. Best, 1927, v 2
- SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*. E. Capps (org). The Loeb Classical Library. Richard M. Gummere (transl). Vol III. London. William Heinemann. 1925
- SENECA, *Naturales Quaestiones*. De Aquis Terrestribus, Liber III-29,1. CLARKE, John (trans). *Physical Science in the Time of Nero: Being a translation of the Quaestiones Naturales of Seneca*. Macmillan and co., Limited. London. 1910.
- SOMMERVILLE, John C. *The secularization of Early Modern England: from religious culture to religious faith*. Oxford, 1992
- SOUTHEY, Robert, *História do Brasil*. Primeiro Volume. Edições do Senado Federal, Vol. 133-A. Brasília. 2010
- SOUZA, Iara Lins de Carvalho. *Pátria coroada*. O Brasil como corpo político autônomo, 1790-1831. São Paulo. Unesp, 1999
- SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. Discurso ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. 23 de Novembro de 1860. In: *História da Conjuração Mineira*. Fundação Biblioteca Nacional. Domínio público. Original de 1873.
- SMITH, Goldwin. *Does the Bible Sanction American Slavery?* Oxford & London. John Henry and James Parker. 1863
- SCHELLE, Gustav. *Du Pont de Nemours et l'Ecole physiocratique*. Paris, Guillaumin. 1888

- SMOLLER, Ackerman, L. *History, Prophecy and the Stars*. Princenton. NJ. Princenton University Press. 1994
- SPILLMAN, Lyn. *Nation and commemoration*. Creating national identities in the United States and Australia. Cambridge University Press. New York. 1997
- SPENCER, Herbert. *Progress: Its Law and Causes*. In: The Westminster Review, Vol 67 (April 1857)
- _____. *Principles of Sociology*. Williams and Norgate. London. 1877
- _____. *The Man Versus the State*. Caxton Printers. Idaho. 1960. [1884].
- SEIXAS, Jacy Alves de. *Halbwachs e a memória-reconstrução do passado*. In: História, São Paulo, 20. 2001
- SILVA MAIA, Emílio Joaquim. Elogio histórico do conselheiro José Bonifácio de Andrada e Silva. *Revista do IHGB*, VIII, 1846
- SIQUEIRA, Carla. *A Imprensa comemora a República: memórias em luta no 15 de novembro de 1890*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, 1994,
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris. Gallimard, 1982,
- TAINÉ, H. *Histoire de la littérature anglaise*. T. 1. Paris. Librairie de L. Hachette. 1866
- TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Uma Construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história*. In: Varia Historia, Belo Horizonte, vol 24, n 40, jul/dez 2008
- TEIXEIRA, Antonio. *Epitome das noticias Astrologicas para a Medicina*. Lisboa. Officina de Ioam da Costa. 1670
- TIBURSKI, Eliete Lucia. *Escrita da história e tempo presente no Brasil oitocentista*. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 2011
- THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. Oxford University Press. Oxford. 1971
- THORNDIKE, Lynn. *The true place of astrology in the History of Science*. Isis. Vol. 46, No. 3. Setembro de 1955, pp. 273-278. University of Chicago Press
- _____. *A history of magic and the experimental Science*. Vol II. New York. Columbia University Press. 1923
- THURSTON, Herbert S.J. *The Holy Year of Jubilee*. An account of the history and ceremonial of the Roman jubilee. London. Sands & Co. 1900

- THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales. Europe XVIII-XIX siècles*, Paris, Seuil, 1999.
- _____. *Ficções criadoras: as identidades nacionais*. Anos 90: Porto Alegre, n. 15, p.7-23, 2001/2002
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique I*. (deuxième partie). Les classiques des sciences sociales. version numérique par Jean-Marie Tremblay. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/> Acesso em Janeiro de 2014.
- TORNER, Carles. *Shoah: une pédagogie de la mémoire*. Les Éditions de l'Atelier. Paris, 2001
- TRÉVIEN, Claire. Le Monde à l'envers: the carnivalesque in prints of the construction of the fête de la fédération of 1790. In: French History, Vol 26, No 1. 2012
- TURIN, Rodrigo, Os *antigos* e a nação: algumas reflexões sobre os usos da antiguidade clássica no IHGB (1840-1860) In: *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 07 | 2011, URL : disponível em: <http://acrh.revues.org/3748> Acesso em 5 de maio de 2014.
- TWAIN, Mark. *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*. Digireads.com Publishing, Stilwell. 2004,
- VASCONCELLOS, Bernardo Pereira de. *Carta aos Senhores Eleitores da Província de Minas Gerais*. Francisco Rodrigues de Paiva. Rio de Janeiro. 1899
- VANDERKAM, James. *The Book of Jubilees*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001
- _____. *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*. Harvard Semitic monographs. no. 14. Scholars Press. Missoula. 1977.
- VAMPRÉ, João. *Festas Tradicionais*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Tomo VI, 1900-1901.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. São Paulo. Melhoramentos. Tomo I. 1959 [1854]
- _____, Francisco Adolfo. *História Geral do Brazil*. Rio de Janeiro. Laemmert, 1854.
- VEIGA, José Pedro Xavier da. *Ephemerides Mineiras (1664-1897)*. Volume II (Abril a Junho). Ouro Preto. Imprensa Official do Estado de Minas. 1897

- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1983
- VENAYRE, Sylvain. *Les Origines de la France: quand les historiens racontaient la nation*. L'Univers historique. Paris: Seuil, 2013
- VERNANT, Jean-Pierre. *Aspectos míticos da memória*. In: Mito e pensamento entre os gregos. Paz e Terra. 2002. São Paulo
- VIEIRA, Antonio. *Voz de Deus ao mundo, a Portugal, & á Bahia: Juizo do cometa que nella foi visto em 27 de Outubro de 1695 & continua até hoje 9 do Novembro do mesmo anno*. In: Sermoens e Varios Discursos. (...) da Companhia de Jesu, Prêgador de Sua Magestade. Tomo XIV. Obra posthuma, dedicada a purissima Conceyçam da Virgem Maria Nossa Senhora. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes. 1710
- _____. *Sermão do Esposo da Mãe de Deus S. José*. In: Sermões, XV tomos. Porto. Lello & Irmão, 1959. Vol VI
- _____. *História do Futuro*. Livro Ante-Primeiro. São Paulo, Edições e Publicações Brasil, 1937
- VOLTAIRE. *Ouvres Complètes*. Philosophie, Tome I. Paris. Antoine-Augustin Renouard. 1819.
- _____, *Blé ou bled*. In: In: Ouvres Complètes. T 18. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d'autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885
- _____, *Oeuvres complètes*. T 28,7. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d'autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885.
- _____, *Ouvres complètes*. Tome 61. de l'Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, 1785. Recueil des lettres. Lettre CLIII. A M. Le Comte D'Argental
- _____, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. In: Oeuvres complètes de Voltaire, T 16. 1785. de l'Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique
- _____, *Diatribes a l'auteur des Éphémérides*. BNF. Tolbiac - Rez-de-jardin - magasin. Cote: RZ- 3182
- _____, *Défense de Louis XIV* [13 de outubro de 1769]. In: *Ouvres Complètes de Voltaire*. T 28,7. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par

- Condorcet et d'autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885
- _____, *Oeuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique, I.* Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet Furne. 1835
- _____, *De la Chine.* Chapitre Premier: De la Chine, de son antiquité, de ses forces, de ses lois, de ses usages, & de ses sciences. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*, T 16. 1785. de l'Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique
- _____, *Nouvelles Considérations sur l'histoire.* 1744. In: *Ouvres historiques.* Paris. Bibliothèque de la Pléiade. 1957.
- _____, *Treizième Lettre sur Mr. Locke.* In: *Lettres écrites de Londres sur les Anglois, et autres sujets.* Bowyer. Londres. 1734
- _____, *Oeuvres complètes de Voltaire: Dictionnaire philosophique, I.* Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de Condorcet Furne. 1835
- _____, *Entretiens Chinois.* In: *Dialogues et anecdotes philosophiques, avec introduction, notes et rapprochements.* Raymond Naves (org). Garnier. Paris. 1939
- _____, *Discours de l'Empereur Julian contre les Chrétiens.* In: *Ouvres Complètes.* T 28,7. nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d'autres études biographiques. Garnier Frères. Paris. 1877-1885
- VOLTAIRE-BAZIN (pseud), Abbé. *La Philosophie de l'histoire.* Amsterdam, 1765.
- YATES, Frances. *The Art of memory.* London. Pimlico. 1992
- _____. A. *The Life and Works of Louis Le Roy.* By Werner L. Gundersheimer. Librairie Droz. Geneva. New York Review of Books. August 24, 1967
- WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Jubileu Nacional: A comemoração do Quadr centenário do Descobrimento do Brasil e a Refundação da Identidade Nacional (1900).* UFRJ. 1998
- WARD, Harry M. *The War for Independence and the Transformation of American Society.* UCL Press. London. 1999
- WEBSTER, Noah. *Effects of slavery, on morals and industry.* Cornell University Library. 1793

- WILSON, Woodrow. *George Washington fondateur des États-Unis*. Paris: Payot, 1927 (1893).
- WINOCK, Michel. *Les générations intellectuelles*. In: *Vingtième Siècle*. Revue d'histoire. N°22, avril-juin 1989
- ZAMBELLI, Paola (org). *"Astrologi Hallucinati": Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin, New York. De Gruyter. 1986
- ZANGARA, Adriana. *Voir l'histoire*. Théories anciennes du récit historique. Paris: EHESS, 2007
- ZERUBAVEL, Eviatar. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. The University of Chicago Press, 2003, Chicago/Londres
- ZERUBAVEL, Eviatar. *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997
- ZERUTUZA, Hugo Andrés; BOTALLA, Horacio. *Centros e Márgenes Simbólicos del Imperio Romano*. Buenos Aires. UBA. 1998