

Os funerais como liturgias cívicas: notas sobre um campo de pesquisas¹

Funerals as civic liturgies: notes about a field of research

Douglas Attila Marcelino*

RESUMO

O artigo analisa o processo de constituição de funerais em liturgias cívicas, destacando sua relação com outros fenômenos históricos, como a conformação dos imaginários nacionais, o processo de individualização moderno e as mudanças nas formas de lidar com a morte. Assim, pretende conjugar elementos que permitam refletir sobre a conformação de um campo específico de pesquisas, cuja potencialidade permanece ainda pouco explorada. Chamando a atenção para os limites das análises centradas apenas nos usos políticos e intencionais do passado, ressalta a importância de considerar as dimensões utópica e imaginária presentes nos rituais e festas cívicas, sugerindo a relevância de tal reflexão para pensar o próprio desenvolvimento da prática historiográfica. Palavras-chave: funerais; rituais cívicos; nacionalismo.

ABSTRACT

This article analyzes the process of constitution of funerals in civic liturgies, emphasizing their relationship with other historical phenomena, as the conformation of the national imaginary, the modern individualization process, and the changes in the ways death is dealt with. So, it intends to conjugate elements about the configuration of a specific field of research, which is not really developed. Criticizing the analyses centered exclusively on the political and intentional uses of the past, it emphasizes the importance of considering the utopian and imaginary dimensions of the rituals and civic parties, and suggests the relevance of this reflection to think about the development of historiography.

Keywords: funerals; civic rituals; nationalism.

Promover faustosos funerais, enaltecer o morto com rituais que o destacam em relação aos demais, dramatizar numa cerimônia fúnebre as hierarquias que atravessam o corpo social: essas são experiências perceptíveis em muitas sociedades ao longo da história humana. Por sua vez, transformar tais eventos

*Doutorando do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Largo de São Francisco de Paula, 1, Centro. 20051-070 Rio de Janeiro – RJ – Brasil. douglasattila@gmail.com

em momentos de celebração da nação e cultuar a memória de um personagem por suas ações em favor daquela coletividade, com todas as singularidades que a crença na efetiva existência desta última representa, constitui parte de uma experiência que deve ser compreendida como subproduto de uma historicidade própria, cujos contornos podem ser determinados de forma relativamente mais precisa. Afinal, fenômenos como esse, que hoje tendemos a naturalizar, formaram-se no bojo de um conjunto bastante complexo de mudanças e variáveis históricas, envolvidas em processos específicos de curta e longa duração. Assim, é possível destacar alguns dos elementos que estiveram na base da sua construção, ainda que de forma introdutória. Esse é um dos principais objetivos deste artigo, que pretende contribuir para a compreensão de um fenômeno ainda pouco estudado na historiografia.

Ao fazê-lo, estaremos também ressaltando a possibilidade de pensar os estudos de funerais cívicos como um campo efetivo de pesquisas, marcado por um conjunto de problemas afins e, ainda, por sua extensão para além daquilo que se poderia considerar numa aproximação inicial. Envolvendo não apenas a análise das disputas em torno da memória nacional, tais objetos de estudo podem remeter ainda para as formas de ritualização e representação do poder, as mudanças nos modos de experimentar a temporalidade e as relações entre as práticas cívicas e a escrita da história. Mais do que isso: sua abordagem pode chamar a atenção para certos limites da pesquisa historiográfica, sobretudo quando desconsidera os anseios coletivos que tendem a ser colocados em jogo em fenômenos semelhantes. Restringindo-se geralmente ao estudo dos usos políticos e intencionais do passado, os historiadores têm deixado para segundo plano toda a dimensão utópica e imaginária presente nos rituais e festas cívicas, e é importante questionar os riscos envolvidos nessa perda. Até porque, vale ressaltar, ela pode servir para pensar o desenvolvimento da historiografia de modo mais geral, muitas vezes alimentada por demasiada suspeição quanto a tudo aquilo que não é compreendido como 'racional' no mundo político.

Centraremos nossa análise em três processos que marcaram os últimos séculos e que consideramos particularmente relevantes à compreensão da constituição dos funerais como liturgias cívicas. Cada um deles corresponderá a um tópico específico: no primeiro, trataremos da importância alcançada pela memória biográfica e de sua relação com as mudanças nas formas de lidar com a morte; no segundo, ressaltaremos elementos que permitem compreender a conformação do imaginário nacional e suas implicações para pensar as práticas e ritos cívicos dos séculos XIX e XX; finalmente, no terceiro tópico,

analisaremos sucintamente as novas formas de lidar com a temporalidade que acompanharam o processo de constituição do sentimento de pertencimento à coletividade nacional (aspecto fundamental à compreensão da especificidade das liturgias cívicas então inauguradas, conforme abordado no ponto anterior). Paralelamente, poderemos fazer um mapeamento de algumas das principais concepções teóricas que visaram estabelecer marcos para a compreensão do nacionalismo. Sendo o campo de sua discussão extremamente vasto, nossa análise não possui qualquer pretensão à exaustividade, servindo apenas para destacar certos pontos considerados relevantes ao estudo dos funerais como práticas cívicas.

A MEMÓRIA BIOGRÁFICA E A MORTE COMO MOMENTOS DE MEMÓRIA

O estudo dos funerais como liturgias cívicas não pode desconsiderar o amplo e complexo quadro de mudanças históricas efetivadas a partir de fins do século XVIII, as quais permitiram a conformação dos rituais fundamentados nas celebrações nacionais dos séculos seguintes. Nesse sentido, num primeiro plano, é importante compreender que os rituais fúnebres de homenagens aos heróis nacionais, tão caros ao comemoracionismo dos séculos XIX e XX, assentaram suas bases no complexo processo de individualização moderno.² Tema bastante amplo por suas várias facetas, o processo de ‘transição’ de uma concepção de mundo holística àquela centrada no papel do indivíduo é sabidamente um problema caro às ciências sociais, tendo sido tratado por uma grande quantidade de autores (e ocupa lugar importante nas pesquisas de pensadores clássicos, como Max Weber, por exemplo).³ Bastante retomada na segunda metade do século XX, aquela também foi uma preocupação marcante de intelectuais como Norbert Elias ainda antes da década de 1940, conformando o centro das suas reflexões acerca da relação entre indivíduo e sociedade.

Assim, ainda em texto de fins da década de 1930, Elias já se preocupava com o problema, apontando para a historicidade da percepção do indivíduo como algo exterior à sociedade e percebendo a crença de que ele poderia ser estudado com base em suas propriedades psicológicas inatas como um fenómeno próprio às peculiaridades de um determinado momento do ‘processo civilizador’ (e, portanto, das tensões psíquicas que agiriam sobre os sujeitos de um período de desenvolvimento histórico).⁴ Nesse sentido, sua crítica à falsa dicotomia entre indivíduo e sociedade se amparava na concepção de que aquela era uma construção efetivamente histórica: foi somente a partir do momen-

to em que o indivíduo se tornou um valor fundamental na sociedade que se pôde conformar a crença de que é possível compreender os sujeitos humanos isoladamente, sem considerar a tensa rede de relações móveis em que estavam inseridos. Nas décadas seguintes, o problema do processo de individualização moderno ganhou ainda mais espaço, preocupando autores cuja perspectiva teórica apontava para ‘diagnósticos’ praticamente antagônicos àquele formulado por Norbert Elias. É o caso de Richard Sennett, por exemplo, que ressaltou como a crença na existência da personalidade e na singularidade do indivíduo foi algo que se consolidou apenas com a cultura burguesa no século XIX.⁵ Esses, entretanto, são apenas dois exemplos dentre diversos outros possíveis, haja vista a importância do tema e as inúmeras obras que procuraram abordá-lo no campo das ciências sociais.⁶

Importante aqui, portanto, é apenas destacar como a conformação de uma visão de mundo amparada no indivíduo foi fundamental à constituição da crença na unicidade de determinada trajetória. Foi ela que fundamentou, em certa medida, o grande surto de biografias do século XIX e a constituição de uma forma de escrita da história enaltecedora das ações de determinados personagens tidos como figuras-chave no processo de desenvolvimento das histórias nacionais. Assim, tais mudanças estão intimamente associadas com o novo papel angariado pela memória a partir da modernidade, cada vez mais pensada como um fenômeno subjetivo, sendo importante refletir até que ponto sua relação com a fundamentação da unicidade do *eu*, marcada pelo encaqueamento cronológico da vida individual, foi uma conquista histórica, que fazia muito menos sentido entre os gregos, na antiguidade, por exemplo.⁷

O processo no qual a memória se tornaria cada vez mais ligada a um sujeito, todavia, já foi compreendido como uma contrapartida ao arrefecimento do sentimento nacional. Essa é a perspectiva de Pierre Nora, por exemplo, que fez uma relação direta entre a perda daquela que apontou ser a última tradição de memória vivida de forma espontânea (a memória nacional) e o processo de ‘psicologização’ da memória, cada vez mais tornada um dever e um fenômeno individual.⁸ Sem dúvida, o processo de individualização moderno tem como corolário a conformação da memória como um fenômeno subjetivo (os ‘homens-memória’ de Pierre Nora), que singulariza uma personalidade e, portanto, se relaciona às mudanças nas quais o valor básico de referência cultural não são mais as grandes unidades holísticas de outrora para acomodar-se à estreiteza de uma trajetória, tornando o problema da memória individual algo muito mais recente do que geralmente se acredita, próprio às sociedades moderno-contemporâneas (Velho, 2003, especialmente cap. XI). Entretanto, o

processo que transforma o indivíduo no valor culturalmente mais significativo, certamente sintonizado com o papel central que o culto dos ‘grandes homens’ ganharia a partir da Revolução Francesa, está intimamente relacionado à glorificação da nação como entidade encompassadora mais ampla.⁹ Essa, aliás, é a perspectiva de Louis Dumont, importante estudioso da ‘ideologia moderna’ a partir do seu cerne, o individualismo:

Na realidade, a nação, no sentido preciso e moderno do termo, e o nacionalismo – distinto do simples patriotismo – estão historicamente vinculados ao individualismo como valor. Não só ela o acompanha historicamente, mas a interdependência entre ambos impõe-se, de sorte que se pode dizer que a nação é a sociedade global composta de pessoas que se consideram como indivíduos.¹⁰

Apontando a estreita relação entre o individualismo e o nacionalismo, Dumont também reconheceria a amplitude do problema, sinalizando para a necessidade de um estudo profundo das diversas experiências nacionais (os diferentes ensaios que compõem o livro se encaminham nesse sentido, ao mesmo tempo em que pretendem conjugar elementos para uma visão global da ideologia moderna).¹¹ Mais importante, entretanto, é pensar como o processo de individualização moderno se relaciona com as mudanças nas formas de comemorar os mortos que também caracterizaram o período. Na verdade, o tema das atitudes perante a morte somente se tornou mais caro às ciências sociais a partir da década de 1950, e depois constituiu objeto dos conhecidos estudos de historiadores como Michel Vovelle e Philippe Ariès.¹² Algumas ideias deste último autor podem até mesmo auxiliar na percepção do quadro complexo de mudanças que estiveram na base da constituição dos funerais como liturgias cívicas. Sua percepção de que a relação entre a morte e a biografia foi algo que se estabeleceu já no século XV, por exemplo, encaminha-se nessa mesma direção: “acredita-se, a partir de então, que cada homem revê sua vida inteira no momento em que morre, de uma só vez. Acredita-se também que sua atitude nesse momento dará à sua biografia seu sentido definitivo, sua conclusão” (Ariès, 2003, p.53).

Para o mesmo autor, entretanto, somente a partir de fins do século XVIII teríamos tido uma mudança mais significativa nas formas de lidar com a morte, quando práticas até então inexistentes, como o culto de relíquias e a visita aos cemitérios, praticamente constituíram uma nova forma de religião. Assim, sua perspectiva aponta de fato para o caráter recente dessas práticas tidas como imemorais: elas não se confundem, tampouco, com as preocupações que ca-

racterizaram determinadas sociedades antigas em relação aos mortos, pois toda a riqueza da epigrafia funerária da antiguidade se fundamentava na intenção de afastá-los do mundo dos vivos (de modo bastante diferenciado ao seu culto romântico no século XIX).¹³ Do mesmo modo, entre a intensa utilização de obeliscos, estelas e outras formas de monumentos para a celebração dos mortos na antiguidade e o seu culto a partir do século XVIII, teríamos tido um período em que eles eram confiados à Igreja, prática comum na Idade Média e que se fundamentava na crença de que ali eles receberiam a proteção dos santos. Portanto, teria sido apenas a partir de fins do século XVIII que determinadas práticas comemorativas foram se estabelecendo, fundamentadas no fortalecimento do sentimento de família, que transformou o lugar de sepultamento cada vez mais em local privado e utilizado para visitas e homenagens de familiares.¹⁴ Assim, o culto moderno dos mortos e o processo a ele associado que relacionava a morte à constituição de uma biografia foram aspectos fundamentais ao estabelecimento dos funerais como liturgias cívicas conforme conhecemos hoje: “O culto dos mortos é hoje uma das formas ou uma das expressões do patriotismo. Do mesmo modo, o aniversário da Grande Guerra, de sua conclusão vitoriosa, é considerado na França como a festa dos soldados mortos” (Ariès, 2003, p.77).¹⁵

A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO NACIONAL: DIFERENTES PERSPECTIVAS

Os processos de formação do individualismo moderno e de mudanças nas formas de comemoração dos mortos foram acompanhados de outro elemento fundamental ao estabelecimento das liturgias cívicas: a configuração do sentimento de pertencimento a uma coletividade nacional, fruto das transformações que marcaram particularmente os séculos XVIII e XIX. O tema também já foi objeto de estudo em inúmeros trabalhos, e é importante destacar apenas certos autores que tiveram forte influência sobre o campo historiográfico. Nesse caso, portanto, ressaltaremos somente algumas formas de compreender a constituição ou a perpetuação das tradições nacionais e de toda a ritualística que as acompanhou, sem qualquer pretensão à exaustividade. Sua análise poderá permitir uma visualização mais ampla do campo teórico no qual se inserem os estudos sobre rituais e liturgias cívicas.

Uma das principais formas de compreender o fenômeno aponta para as ações intencionais dos sujeitos históricos na constituição das tradições atravessadas pelo sentimento de pertencimento a uma coletividade nacional. Nesse sentido, o enfoque de muitos autores tem recaído sobre os usos políticos do

passado, particularmente no que concerne aos setores institucionalizados ou mais próximos aos mecanismos de poder, cujos interesses em escamotear as raízes recentes de tradições tidas por imemorais parecem mais evidentes. Entre as obras que remetem ao problema, uma que certamente teve influência considerável na historiografia foi a coletânea de textos *A invenção das tradições*, organizada por Eric Hobsbawm e Terence Ranger. Após sua publicação, muitas outras surgiram utilizando a noção de ‘invenção’ e conformando uma verdadeira ‘invenção da invenção’, nas palavras de Peter Burke (que também apontou para o fato de aquele não ter sido o primeiro uso do termo).¹⁶ Apesar das diferenças que caracterizam as abordagens dos autores cujos textos constituem a obra, a forma como Eric Hobsbawm procurou encaminhar o problema tornou-se a principal referência dos historiadores que empregaram o conceito de ‘tradições inventadas’.¹⁷

De fato, procurando compreender a suposta produção em massa de tradições nacionais entre a década de 1870 e 1914, Hobsbawm elaborou uma análise que enfatizou a intencionalidade dos sujeitos históricos e o caráter extensamente maleável das tradições, como sugere a própria noção de ‘invenção’. Assim, na sua interpretação, a mobilização das tradições da Revolução Francesa durante a Terceira República aparece como fruto da consciência dos setores burgueses que, diante da expansão da democracia e dos regimes liberais, teriam percebido a importância de se utilizarem os elementos irracionais do campo político. São os interesses dos ‘homens de centro’ (os burgueses) em mascarar sua condição de classe que fornecem as chaves explicativas para o fenômeno, haja vista a legitimação política, na era da política de massas que se iniciava, já não poder mais ser obtida por mecanismos de crenças como o direito divino dos reis (Hobsbawm, 1997, p.271 ss.). A análise de Hobsbawm, dessa forma, apostou intensamente na racionalidade dos sujeitos históricos para explicar a constituição das tradições nacionais, assim como a ênfase no falseamento da realidade subjacente à noção de ‘invenção’ pareceu transformar aqueles que mobilizavam tal arsenal simbólico em sujeitos plenamente conscientes, que não partilhavam da crença naquilo que ajudaram a conformar. Porém, o enfoque somente na dimensão política dos usos do passado deixou de lado os mecanismos culturais que permitem compreender a constituição de um imaginário nacional, concebendo o campo da memória e das tradições como algo que pode ser manejado sem quaisquer constrangimentos da ordem do funcionamento do mundo simbólico.

Embora numa perspectiva teórica diferenciada, a concepção de Pierre Nora acerca dos ‘lugares de memória’ guarda algumas semelhanças com aque-

la que caracteriza a noção de ‘invenção de tradições’, apostando na intenção de memória como algo fundamental à compreensão da constituição dos ‘lugares’ onde se cristalizou a memória nacional francesa (Nora, 1993). A questão já foi destacada por outros autores, que contrapuseram o problema dos usos políticos da memória àquele dos mecanismos de homogeneização das representações partilhadas do passado, que ultrapassam a dimensão da intencionalidade dos atores sociais. É nesse sentido, por exemplo, que Marie-Claire Lavabre procurou ressaltar as fragilidades das pesquisas aprisionadas no estudo do ‘peso’ ou da ‘escolha’ do passado, descartando tanto as abordagens centradas apenas no modo como a memória coletiva é espontaneamente transmitida quanto aquelas fundamentadas nas formas institucionalizadas de lidar com a memória. Assim, a autora não somente se distanciava da abordagem de Pierre Nora, centrada no que ela chamava de ‘memória histórica’, como procurava resgatar a noção de ‘memória coletiva’ de Maurice Halbwachs, que parece ter ficado igualmente prisioneira dos processos de constituição das lembranças e conformação de identidades coletivas que se fazem sem os usos e manipulações da memória.¹⁸

Uma perspectiva que mais nos interessa por centrar-se no problema do nacionalismo e que pode ser aproximada àquela de Marie-Claire Lavabre (por seu enfoque nos elementos culturais e nos condicionantes que não dependem somente da vontade dos sujeitos históricos) é a de Benedict Anderson.¹⁹ Apostando numa explicação mais complexa para a conformação das ‘comunidades imaginadas’ (portanto, acreditadas, e não apenas inventadas), Anderson procurou pensar o surgimento do nacionalismo como parte de um longo processo que conjugou elementos que remetem a mudanças profundas nas mentalidades, como a crise da cristandade e das monarquias divinas, com outras ‘fatalidades’ mais conjunturais relacionadas ao capitalismo, como a expansão do mercado editorial. De um lado, portanto, a crise das dinastias, pensadas como comunidades imaginadas (e não apenas como o fim do direito divino dos reis), forneceria elemento fundamental à constituição do sentimento de pertença a uma coletividade nacional. De outro lado, se a crise da unidade religiosa já acarretava uma perda de importância do latim, também o estabelecimento do capitalismo editorial estaria na base da consolidação das línguas vernáculas, fundamentando a produção do imaginário nacional (pois a unidade linguística seria um pressuposto essencial à conformação das consciências nacionais).

Não é necessário retomar em pormenores toda a complexa explicação elaborada por Benedict Anderson para o surgimento do nacionalismo; é mais

importante nos centrarmos em alguns elementos que fundamentam a ideia de pensar as nações como comunidades imaginadas. Assim, torna-se relevante perceber seu esforço de compreendê-lo como um sistema cultural, aproximando-o mais da religiosidade, por exemplo, do que das ideologias políticas racionalistas que frutificaram com o Iluminismo. Ao contrário do ‘silêncio impaciente’ com que o marxismo e o liberalismo lidariam com a morte e as contingências da vida humana, o nacionalismo asseguraria um sentido de continuidade e uma promessa de eternização, respondendo melhor a certos anseios existenciais e ao sofrimento humano: pois, se a nação é eterna, também seus heróis o são. Este seria, por exemplo, o sentido simbólico dos cenotáfios e túmulos dos soldados desconhecidos, que confrontariam a perecibilidade humana com o sentimento da existência de uma coletividade que se acredita eterna e que garante a eternidade de seus ‘filhos mais ilustres’ (imortalizados na memória nacional). Surgindo num momento de crise de outros sistemas de crenças (como a cristandade e as monarquias divinas, embora não simplesmente para substituí-las), a consciência nacional deveria ser compreendida, portanto, com base em suas raízes culturais, devendo ser explicada mais pelos aspectos que permitiram que ela fosse efetivamente acreditada do que pela intenção maquiavélica de determinados sujeitos históricos em escamotear a realidade.

Nesse sentido, a explicação de Anderson parecia ter em vista a necessidade de suprir as deficiências daquelas que aproximavam o nacionalismo da noção de ideologia, marcadamente no caso do marxismo, cuja fragilidade em lidar com o tema foi apontada não somente por autores que foram formados e depois se afastaram daquela tradição intelectual, mas também por aqueles que procuraram elaborar reformulações ainda dentro dela (como o próprio Benedict Anderson ou Cornelius Castoriadis, no primeiro caso, e Fredric Jameson, no segundo). Com efeito, assim como Anderson, Castoriadis também construiu uma perspectiva bastante crítica àquela tradição que marcou sua trajetória, até mesmo no que concerne à sua fragilidade para lidar com o nacionalismo. A tendência de aproximá-lo de uma mera mistificação (e, portanto, de algo irreal, como a ‘ideologia burguesa’) foi acidamente ironizada pelo autor, que defendia a tese de que os fenômenos imaginários não são menos reais do que aqueles que constituem as forças materiais da sociedade:

Esse imaginário da nação se revela no entanto mais sólido do que todas as realidades, como o mostram duas guerras mundiais e a sobrevivência dos nacionalismos. Os ‘marxistas’ atuais que acreditam eliminar tudo isso dizendo simples-

mente: “o nacionalismo é uma mistificação”, evidentemente se automistificam ... Dizer – “a prova de que o nacionalismo era uma simples mistificação, *por conseguinte alguma coisa de irreal*, é que ele se dissolverá no dia da revolução mundial”, não é somente cantar vitória antes da hora, é dizer: “Vocês, homens que viveram de 1900 a 1965 e quem sabe até quando ainda, e vocês os milhões de mortos de duas guerras, e todos os outros que sofreram com isso e são solidários – todos vocês, vocês *in*-existem, vocês sempre inexistiram aos olhos da verdadeira história; tudo o que vocês viveram foram alucinações, pobres sonhos de sombras, não era a história. A verdadeira história era esse virtual invisível que *será* e que, traiçoeiramente, preparava o fim de vossas ilusões” (grifo no original).²⁰

Também Fredric Jameson destacou que o nacionalismo foi sempre um objeto problemático dentro daquela tradição teórica, condescendendo assim com as críticas formuladas por Marshall Sahlins a respeito da ‘limitação autoimposta’ ao pensamento marxista, de encarar a cultura sempre desde uma perspectiva instrumental.²¹ Procurando uma alternativa dentro do próprio marxismo, Jameson destacou a necessidade de levar em consideração também aquilo que chamou de ‘dimensão utópica do artefato cultural’. Assim ele pretendia se posicionar contra a tendência durkheimiana de compreender a religião apenas como um meio de integração nos valores coletivos, sem, entretanto, deixar de lado o papel utópico presente, por exemplo, na ideologia nazista. Ao mesmo tempo em que suas ideias, ao não anularem a dimensão ‘instrumentalista’ da cultura, demonstravam certa ambiguidade em relação à crítica de Sahlins (sobre o modo funcionalista como o marxismo sempre tendeu a compreender a cultura), elas apontavam para a possibilidade de uma análise que leve em consideração o caráter mais ‘espontâneo’ da gestação de determinados constructos culturais, sem descurar dos usos políticos que o mundo simbólico pode sofrer.²² Embora a preocupação fundamental de Jameson fosse com o campo da crítica literária, ele também destacava sua funcionalidade para pensar o nacionalismo que, conforme reconhecia, continuava sendo o grande impasse teórico do marxismo, justamente por não dar conta da sua dimensão utópica e tomar a ‘questão nacional’ como ‘um mero epifenômeno do ideológico’.

Sem dúvida, essa é apenas uma dimensão do extenso debate acerca do nacionalismo, cujo aprofundamento demandaria a análise de diversas outras perspectivas teóricas e ultrapassaria bastante os limites deste artigo. O importante a destacar é que considerar as raízes culturais de fenômenos como o nacionalismo (aproximando-o da religiosidade, e não apenas de uma ideologia

racionalista, como faz Anderson, por exemplo) não exclui a percepção de que as tradições nacionais também são objetos de disputas e usos políticos no campo das lutas simbólicas. Tal opção, ao mesmo tempo em que permite atentar para a complexidade do fenômeno, possibilitando uma melhor compreensão dos fundamentos da crença na existência de uma comunidade imaginada, não necessariamente deixa de lado os interesses e os usos sociais dos bens simbólicos disponíveis, resguardando largo espaço para a percepção dos conflitos próprios ao campo político. Como corolário, os setores dominantes não aparecem apenas como meros mistificadores, que não acreditam no arsenal simbólico que mobilizam, e a constituição do imaginário nacional não fica resumida a uma mera invenção completamente descolada da realidade.

Conforme já se observou muitas vezes, parecem bastante frágeis hoje em dia as perspectivas que continuam resguardando ao plano dos fenômenos imaginários um estatuto de irrealidade ou de subproduto das forças materiais, aspecto já discutido por um grande número de autores.²³ Contra uma concepção que percebe o nacionalismo como fruto apenas da instrumentalização ideológica, é importante destacar que os aspectos referentes ao imaginário e às representações fazem parte da realidade social, não podendo mais o campo da imaginação ser tido como restrito aos mecanismos de falseamento da realidade. Algo bastante semelhante, nesse sentido, pode ser observado nas discussões mais recentes acerca das conformações da memória coletiva em torno de um acontecimento ou indivíduo: a própria eficácia da construção imaginária ou memorialística sobre determinada figura histórica será tão mais natural quanto se ampare em aspectos da realidade, não havendo, portanto, um sentido apenas ilusório de mascaramento do real em fenômenos como mitos, representações ou memórias constituídos no campo das lutas simbólicas.²⁴ Na origem de discussões como essas, cabe notar, está provavelmente a inflexão gerada pela crítica às utilizações menos elaboradas de conceitos como ‘invenção’ ou ‘ideologia’, os quais, dificilmente, poderiam ser tidos como os únicos vetores explicativos da realidade.²⁵

AS LITURGIAS CÍVICAS E AS FORMAS DE LIDAR COM O TEMPO

O estudo dos funerais como liturgias cívicas remete também para outros problemas nem sempre levados em conta pelos historiadores, até mesmo no que concerne à necessidade de uma abordagem mais propriamente antropológica do tema, que considere, por exemplo, sua relação com a elaboração de novas formas de experimentar o tempo. Aqui também, vale ressaltar, o estre-

tamento no estudo apenas dos usos políticos e intencionais do passado pouco tem contribuído; é importante refletir sobre alguns possíveis pontos de encontro das perspectivas de autores que procuraram ultrapassar tais limitações. Em última instância, tais análises parecem indicar as potencialidades de um campo ainda pouquíssimo explorado, que pode envolver problemas fundamentais até mesmo para a reflexão epistemológica acerca do conhecimento histórico. Para delimitar o problema, entretanto, podemos começar recorrendo novamente às teses de Benedict Anderson, já que sua análise da formação das consciências nacionais aponta para uma dimensão poucas vezes percebida: as formas de lidar com a temporalidade que estiveram na base da consolidação da crença na existência de uma coletividade que se desenvolve no tempo linear do calendário.

Ao relacionar a constituição do imaginário nacional à expansão do capitalismo editorial, Anderson procurou chamar a atenção para o modo como a difusão do romance e do jornal representou alterações nas formas de vivenciar a temporalidade, que estiveram também na base da consolidação do imaginário nacional. Nesse sentido, é bastante forte seu diálogo com Walter Benjamin, não somente pelas críticas deste último à concepção linear e teleológica da história presente no historicismo e na ‘história progressista’ (expressão utilizada para designar a concepção da social-democracia alemã da época), mas também por tais perspectivas serem compreendidas dentro de mudanças mais profundas na sensibilidade temporal, que acompanharam a perda da ‘experiência’ advinda do processo de formação do capitalismo.²⁶ Assim como, para Benjamin, o romance e o jornal (no sentido da informação jornalística) são considerados indícios fundamentais das mudanças subjetivas que poriam fim à capacidade narrativa de transmissão da ‘experiência’, em Anderson, ambos também estão na base da constituição da crença em uma coletividade que se desloca numa temporalidade ‘vazia e homogênea’, onde passado e futuro não se encontram mais fundidos num determinado presente (como a temporalidade que fundamentava a narrativa épica, por exemplo).²⁷ O romance, nesse sentido, indicaria a representação de uma coletividade na qual as ações de diversos personagens ocorrem numa concepção ‘transversal’ de ‘simultaneidade’, marcada pela ‘coincidência temporal, e medida pelo relógio e pelo calendário’ (e não na ‘concepção medieval’ da ‘simultaneidade-ao-longo-do-tempo’) (Anderson, 2008, p.54).²⁸ Ou seja, parece clara aqui a influência da crítica de Benjamin às filosofias da história, assim como sua percepção de que a consolidação do romance (como um gênero tipicamente burguês, relacionado à busca de sentido diante da desagregação social promovida pelo capitalis-

mo) estaria ligada ao surgimento de uma nova sensibilidade temporal, aspectos que fundamentariam sua busca pela formulação de outra concepção de tempo dentro do materialismo (que não aquela da social-democracia alemã). O importante a destacar, nesse sentido, é a percepção da relação entre a constituição do imaginário nacional e as formas de lidar com a temporalidade, aspecto relevante para pensarmos a possível relação das preocupações de Anderson com as de outros autores que consagraram estudos ao plano dos rituais e cerimônias cívicas.

Não parece forçoso, nesse sentido, relacionar sua perspectiva à de Fernando Catroga, historiador que tem se voltado mais intensamente para o estudo das formas de ritualização do tempo, também no que concerne aos funerais como liturgias cívicas. Aliás, a ênfase na proximidade do nacionalismo ao plano da religiosidade permite pensar sobre a própria noção de 'religião civil' que, embora não tenha sido cunhada por Catroga, tem ocupado lugar de destaque nas suas análises dos diferentes processos de secularização e laicização de sociedades como a francesa e a norte-americana.²⁹ Assim, manifestando-se não por meio de uma teologia, mas sobretudo por ritos e símbolos, a religião civil seria o cimento da nação, como no caso norte-americano:

Concretamente, ela objetiva-se em discursos, inscrições em monumentos, em produções filatélicas e numismáticas, em frequentes citações religiosas (retiradas do seu contexto e utilizadas nas mais diversas sessões públicas), na veneração de heróis cívicos e no uso paradigmático de suas vidas, no culto sacrificial da Pátria (consubstanciado na veneração dos veteranos das guerras), na utilização de edifícios e lugares públicos como espaços de oração, na gestão qualitativa do calendário etc. Por outras palavras: ela traduz-se em símbolos (como os hinos e as bandeiras), em ritos (como as sessões solenes, os discursos inaugurais, as paradas), em múltiplas expressões iconográficas, em fortes investimentos comemorativos, bem como num intenso culto cívico dos mortos na guerra e na frequente sacralização da linguagem político-ideológica, em particular quando se qualifica o sentido do destino histórico da América. (Catroga, 2006, p.170-171)

Funcionando 'como um complemento ou um sucedâneo das religiões tradicionais', a religiosidade cívica, nesse sentido, se expressaria nas formas diversas de ritualização da história, entre elas os grandes funerais nacionais, modalidade comemorativa privilegiada no século XIX como 'rito de glorificação'. Na perspectiva de Catroga, portanto, o ritual de enterramento, assim como os outros modos de manifestação da religiosidade cívica mencionados,

representaria uma forma encontrada pelos homens para dissimular a corrupção do tempo, procurando fazer que a memória coletiva funcionasse como um 'segundo além'. Em seu protesto de fundo existencial contra o esquecimento e a morte, o homem precisaria de formas de ritualizar o tempo, entre elas os ritos de recordação como as liturgias cívicas e também a prática historiográfica, sobretudo no modo como se manifestou no Oitocentos: “assim, mais do que em qualquer outra cerimônia necromântica, as comemorações cívicas apelavam explicitamente à mediação da memória, chamando-a a desempenhar a mesma função pedagógica que a atribuída a toda a literatura histórica” (Catroga, 1998, p.224). Acentuando o fundo ritual do ofício do historiador, Catroga procurou destacar a sintonia entre as práticas comemorativas e a historiografia do século XIX, não colocando a história e a memória em campos epistemológicos opostos e relacionando o estudo de liturgias cívicas como os funerais nacionais às formas de percepção do tempo e de ritualização da história (ver também Catroga, 2001).

Num sentido semelhante, é interessante considerar as reflexões de Mona Ozouf a respeito das festas cívicas que envolveram a Revolução Francesa.³⁰ Sua perspectiva se voltava justamente contra o predomínio da interpretação política das festas revolucionárias que, centradas apenas na intencionalidade dos planejadores do cerimonial, deixavam de lado as necessidades coletivas que ultrapassam a dimensão mais evidente das tentativas de usos políticos do passado. Diferentemente das concepções focadas nas manipulações da memória que já discutimos (seja no que concerne às invenções de tradições ou aos mecanismos institucionais de construção de uma memória nacional), Ozouf procurou chamar a atenção para a necessidade de uma abordagem antropológica das festas, que não devem ser “abandonadas à história, que as depura inteiramente” (Ozouf, 1976, p.220). Assim, pensar a relação entre as festas e a história não é procurar apenas compreender as tentativas de controle desta última por parte dos seus organizadores, mas também se interrogar sobre o modo como as festas cívicas podem estar relacionadas às necessidades coletivas de romper com o transcurso do tempo, remetendo a uma luta inconsciente contra a mudança histórica.

Ao invés de um controle da história, a repetição ritual das festas revolucionárias poderia traduzir uma fuga em relação a ela, assim como as projeções de futuro que perpassam o cerimonial cívico poderiam remeter menos a uma antecipação da realidade do que a um desejo, a algo relacionado ao plano do imaginário. Desse modo, a experiência da festa deveria ser pensada com base nas angústias e necessidades existenciais que fazem que o presente da festa

possa ser estendido à eternidade e, assim, vivenciado em sua dissimulada ruptura com a vida quotidiana:

Como não ver então que a repetição serve para corroer o choque perturbador, para apagar as ameaçadoras novidades do acontecimento, para dar-lhe, arrancando-o do tempo profano, todos os prestígios do reinício? ... Bem longe de esclarecer a oposição entre a festa e a história, o caso particular da Revolução Francesa tende a agravá-la; a festa é um mundo temporário que nega sua temporaneidade; e como os futuros da festa devem ser eles mesmos uma festa, não se desliza, numa fuga da história, para a utopia da festa eterna? (Ozouf, 1976, p.225)

Na perspectiva de Ozouf, portanto, caberia aos historiadores não se aprisionarem numa análise finalista das festas cívicas, presa aos sentidos pretendidos pelos seus organizadores, cujas intenções têm sido superestimadas e pouco problematizadas. A abundância de documentos que evidenciam seus projetos políticos não justificaria privilegiar apenas “o sentido que se pretendeu sobre o sentido que se viveu”, conforme têm feito a maioria dos analistas (Ozouf, 1976, p.223-224). Do mesmo modo, sua concepção também ajuda a problematizar a noção de religiosidade cívica que já destacamos. Se as religiões cívicas se utilizam de elementos das liturgias que caracterizam as religiões tradicionais, elas não podem ser compreendidas apenas como parte de um projeto intencional de substituição de um culto católico por um novo culto. Ou seja, elas também não podem ser compreendidas apenas com base em uma ênfase na intenção dos sujeitos históricos: “a vontade de substituir não nasce inteiramente pronta no cérebro dos homens políticos, porém no espetáculo, ou na lembrança de uma substituição já encarnada, embora inconsciente de si mesma” (Ozouf, 1976, p.222). É nesse mesmo sentido também que a autora destacou a ingenuidade de prender-se apenas às frequentes repetições dos rituais, pois “é suficiente ter percorrido alguns autos de festas para saber a que se ater: a pirâmide, o simulacro do recinto público, a inscrição eternizante, são lugares e atos comuns do cerimonial revolucionário” (Ozouf, 1976, p.221). Para além desses aspectos, é fundamental considerar as necessidades coletivas que caracterizariam tais celebrações, sua relação com as angústias e as tentativas de controle da história, dificilmente compreensíveis numa análise voltada apenas para a dimensão dos usos políticos do passado.

Por certo, a perspectiva que Ozouf utilizou para pensar as festas cívicas acabou introduzindo elementos importantes de análise, geralmente desconsiderados pela maioria dos historiadores que se debruçaram sobre o tema. Na

realidade, ultrapassando o problema das festas da Revolução Francesa, suas ideias podem ser consideradas relevantes à compreensão das cerimônias e dos rituais cívicos de forma mais geral, muitas vezes estudados apenas pela dimensão da manipulação e dos usos intencionais da memória. Assim como a de Fernando Catroga, portanto, sua análise aponta para a amplitude e o caráter ainda embrionário das pesquisas desse campo de estudos, indicando a necessidade de maiores investimentos teóricos e heurísticos no grande leque de questões que o constitui. Além da temática do nacionalismo, já em si bastante complexa, ele remete para outros problemas que demandam grande refinamento das discussões teóricas, como as mudanças nas formas de experimentar o tempo, os anseios coletivos que atravessam os rituais e práticas cívicas, ou mesmo as relações entre esses dois últimos e as formas assumidas pela escrita da história. Deste ponto de vista, os estudos de funerais e rituais cívicos podem ser considerados não apenas como algo que conforma um campo efetivo de investigações (permeado por um conjunto de problemáticas e discussões conceituais que lhes conferem certa autonomia), mas também como um campo que permite repensar continuamente a própria prática historiográfica, e que possui grande potencialidade de desenvolvimento.

NOTAS

¹ Este artigo apresenta algumas reflexões desenvolvidas em minha pesquisa de doutorado no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Realizada desde março de 2007, a pesquisa analisa os funerais de presidentes brasileiros do pós-1930 e conta com apoio financeiro da Faperj.

² Tomamos o conceito no sentido dado por Gilberto Velho, para quem *individualização* corresponde ao processo pelo qual o indivíduo se torna o valor básico da cultura (em contraposição à *individuação*, como algo que existe em qualquer sociedade). Ver VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.99.

³ Ver, entre outros, WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. O tema também fez parte das preocupações de Marcel Mauss, que destacou como a percepção do *eu* foi diversa ao longo da história humana. Sobre o assunto, ver LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p.170.

⁴ ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. Embora a obra tenha sido publicada posteriormente e contenha textos de vários períodos, o primeiro capítulo reproduz as ideias do autor como se apresentavam em 1939.

⁵ Tais mudanças, para Sennett, estariam na base da desconstrução do espaço público conforme se verificaria nas sociedades ocidentais nos séculos XIX e XX, aspecto que contradição fortemente com o diagnóstico de Norbert Elias sobre o aumento da repressão aos instintos naturais do homem que fundamentaria o processo de civilização. Ver SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. A contradição entre as perspectivas de Elias e Sennett foi apontada por Renato Janine Ribeiro na apresentação de ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

⁶ Ver, por exemplo, os estudos de Lionel Trilling sobre a constituição dos valores de sinceridade e autenticidade nos séculos XVIII e XIX e os trabalhos do já citado Gilberto Velho sobre o processo de individualização que marcou a modernidade. TRILLING, Lionel. *Sincerity and authenticity*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1972; VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

⁷ Jean-Pierre Vernant destacou como, para os gregos, a memória não tinha por função elaborar uma história individual que afirmaria a unicidade do *eu*, estando relacionada à fuga do tempo e à união com a divindade. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.160 ss. Tal ideia, embora seja importante por acentuar a relação entre a memória e o processo de individualização, talvez deva ser matizada, até porque tal forma de recurso ao passado, segundo Fernando Catroga, é constitutiva da própria memória. Consultar, nesse caso, CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

⁸ NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. *Projeto História 10 – Revista do Programa de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC/SP*. São Paulo: PUC/SP, n.10, p.7-28, dez. 1993. Para críticas à perspectiva de Pierre Nora por centrar-se excessivamente na realidade francesa, ver HARTOG, François. Tempo e história: como escrever a história da França hoje? *História Social – Revista do Programa de Pós-graduação em História da Unicamp*, Campinas (SP): Unicamp, n.3, p.151, 1996.

⁹ Sobre a importância dada aos ‘grandes homens’ a partir da Revolução Francesa, ver CATROGA, Fernando. Ritualizações da história. In: _____; TORGAL, Luís Reis; MENDES, José Amado. *História da história em Portugal (séculos XIX-XX): da historiografia à memória histórica*. Lisboa: Temas & Debates, 1998, p.221-361.

¹⁰ DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p.21.

¹¹ Gilberto Velho, de forma sem dúvida muito mais abrangente, procurou destacar a tensão entre *indivíduo* e *coletividade* como algo próprio da cultura ocidental, identificando ainda nos poemas homéricos uma representação de heroicidade semelhante àquela mais típica dos romances modernos. Tal observação, entretanto, não implicava desconsiderar as especificidades do processo moderno de individualização, ponto central das suas pesquisas antropológicas. Ver VELHO, 2003, p.114 ss.

¹² A preocupação com o tema a partir da década de 1950 foi destacada pelo próprio

Philippe Ariès. Ver ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. Entre os estudos de Michel Vovelle, ver VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort au 17^{ème} et 18^{ème} siècles*. Paris: Gallimard; Julliard, 1974; _____. *Piété baroque et déchristianisation*. Paris: Seuil, 1978; _____. *As almas do purgatório ou o trabalho de luto*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

¹³ Sobre a epigrafia funerária na antiguidade ver LE GOFF, Jacques. *Memória*. In: _____. *História e memória*. Campinas (SP): Ed. Unicamp, 1994, p.419-476. Sobre o culto romântico dos mortos no século XIX português, ver CATROGA, Fernando. *O céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Minerva, 1999.

¹⁴ Sobre a construção do sentimento de família ver também ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

¹⁵ É de se notar a importância de determinados acontecimentos para a compreensão do culto dos mortos como liturgias cívicas, seja a Revolução Francesa (cuja relevância teria sido superdimensionada nesse sentido, segundo Ariès), ou mesmo as construções dos túmulos do soldado desconhecido após a Primeira Guerra Mundial. Sobre o tema, consultar OLICK, Jeffrey K.; ROBBINS, Joyce. *Social memory studies: from 'collective memory' to the historical sociology of mnemonic practices*. *Annual Review of Sociology*, v.24, p.105-140, 1998.

¹⁶ BURKE, Peter. Bricolagem de tradições. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1 mar. 2001, Caderno Mais!.

¹⁷ A discussão seguinte se baseia nos dois textos da obra que são de autoria de Eric Hobsbawm, um de introdução e o outro, de encerramento. É importante notar, entretanto, que a noção de 'invenção' pode ser utilizada com sentidos diversos, mesmo quando aparece em textos que dialogam com a proposta de Eric Hobsbawm. A análise aqui empreendida, portanto, jamais se pretenderia extensiva a todos os textos que utilizaram a noção. Ver HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Do primeiro autor, consultar também *Nações e nacionalismo desde 1780*. Programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

¹⁸ LAVABRE, Marie-Claire. De la notion de mémoire à la production des mémoires collectives. In: CEFAÏ, Daniel (Dir.). *Cultures politiques*. Paris: PUF, 2001, p.233-252. Vale notar que o problema destacado não pode ser estendido para a grande quantidade de artigos que compõem a monumental coleção organizada por Pierre Nora (a obra *Les lieux de mémoire*, publicada em sete volumes ao longo das décadas de 1980 e 1990). Além disso, ele deve ser compreendido apenas nos marcos da abordagem proposta pelo autor no texto de abertura da coleção (até porque esse mesmo texto toca em questões que ultrapassam em muito o problema mencionado, formulando um verdadeiro diagnóstico epistemológico sobre as mudanças que marcaram o campo da história e da memória nas últimas décadas).

¹⁹ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p.179.

²¹ JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992. Marshall Sahlins faz uma discussão pormenorizada do modo como a teoria marxista tenderia a tratar o fenômeno cultural em SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

²² Vale destacar que este constitui um encaminhamento para o problema semelhante ao de muitos outros autores, os quais procuraram fugir aos impasses teóricos do marxismo sem desconsiderar completamente suas contribuições para a compreensão do funcionamento do mundo simbólico. Nesse sentido, a questão ultrapassa claramente o problema do nacionalismo. Para um exemplo, entre vários outros possíveis, ver BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

²³ O tema é recorrente, não parecendo necessário qualquer levantamento. Para apenas um exemplo (além do mencionado livro de Castoriadis), consultar BACZKO, Bronislaw. *Imaginação social*. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*, v.5, Antrophos – Homem. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p.296-332.

²⁴ Analisando processos mitológicos de heroificação na história francesa contemporânea, Raoul Girardet chamou a atenção para o fato de que determinados heróis imaginários (como Édipo, Fausto e Don Juan) podem ser incessantemente reinventados, mas que “tal não pode ser o caso de um ser de carne e osso, historicamente definível, e cujo processo de heroificação não poderia fazer esquecer os traços particulares que são os de uma personalidade e de um destino”. GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.81.

²⁵ Uma interessante problematização do conceito de ideologia, ainda da década de 1970, pode ser obtida em GEERTZ, Clifford. *A ideologia como sistema cultural*. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

²⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994 (ver especialmente os textos “Sobre o conceito da História”, p.222-232, e “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p.197-221). Sobre a importância do conceito de ‘experiência’ (*Erfahrung*) para Benjamin, ver o prefácio de Jeanne Marie Gagnebin na mesma obra.

²⁷ Sobre a temporalidade da poesia épica como uma ‘fuga do tempo dos homens’, na qual o mito remete para a eternidade e imutabilidade do tempo dos heróis e dos deuses ver, entre outros, FINLEY, Moses. *Mito, memória e história*. In: _____. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p.3-27. Cabe salientar que foi a percepção do maior distanciamento entre essas duas dimensões do tempo na modernidade, passado e futuro (ou ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’), que fundamentou a tese de Reinhart Koselleck sobre a constituição do moderno conceito de história, na qual as interrogações de Santo Agostinho sobre o tempo da alma forneceram elementos para pensar o plano coletivo do tempo histórico. Do mesmo modo, o menor distanciamento entre experiência e expectativa na forma de lidar com o tempo dos antigos levou François Hartog a formular a noção de ‘regime de historicidade passadista’, em contraposição ao futurismo dos tem-

pos modernos e o suposto presentismo de nossa época contemporânea. Ver KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006; HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

²⁸ A noção de 'tempo vazio e homogêneo' antes mencionada, que aponta para a percepção teleológica da história como uma marcha progressiva onde o presente aparece descolado do passado e do futuro, aparece na própria obra de Walter Benjamin (consultar o capítulo "Sobre o conceito da História" do livro já mencionado, especialmente p.229 ss).

²⁹ A noção foi criada por Jean-Jacques Rousseau e, segundo o próprio Catroga, Robert Bellah foi pioneiro ao definir uma religião civil americana. CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006, p.163-164.

³⁰ OZOUF, Mona. A festa sob a Revolução Francesa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.217-231. Da autora, ver também *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.