

HISTÓRIA DA MORTE NO OCIDENTE

PHILIPPE ARIÈS

TEXTO INTEGRAL



 **Saraiva**debolso



HISTÓRIA DA MORTE NO OCIDENTE

Da Idade Média aos nossos dias

Philippe Ariès

Apresentação

Jacob Pinheiro Goldberg

Tradução

Priscila Viana de Siqueira



 **Saraiva**debolso

© Éditions du Seuil, 1977

Coordenação: Daniel Louzada

Conselho editorial: Daniel Louzada, Frederico Indiani,
Leila Name, Maria Cristina Antonio Jeronimo

Projeto gráfico de capa e miolo: Leandro B. Liporage
Ilustração de capa: Cássio Loredano
Diagramação: Filigrana

Equipe editorial Nova Fronteira: Shahira Mahmud,
Adriana Torres, Claudia Ajuz, Tatiana Nascimento

Preparação de originais: Gustavo Penha, José Grillo,
Bete Muniz

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

A746h

Ariès, Philippe, 1914-1984

História da morte no Ocidente : da Idade Média
aos nossos dias / Philippe Ariès ; tradução Priscila Viana
de Siqueira. - [Ed. especial]. - Rio de Janeiro : Nova
Fronteira, 2012.

(Saraiva de Bolso)

Tradução de: Essais sur l'histoire de la mort en Occident
du Moyen-Âge à nos jours
ISBN 978.85.209.3095-3

1. Morte. I. Viana de Siqueira, Priscila. II. Título. III.
Série.

CDD: 306.9
CDU: 30:2-186



Livros para todos

Esta coleção é uma iniciativa da Livraria Saraiva em parceria com a Editora Nova Fronteira que traz para o leitor brasileiro uma nova opção em livros de bolso. Com apuro editorial e gráfico, textos integrais, qualidade nas traduções e uma seleção ampla de títulos, a Coleção Saraiva de Bolso reúne o melhor da literatura clássica e moderna ao publicar as obras dos principais autores brasileiros e estrangeiros que tanto influenciam o nosso jeito de pensar.

Ficção, poesia, teatro, ciências humanas, literatura infantojuvenil, entre outros textos, estão contemplados numa espécie de biblioteca básica recomendável a todo leitor, jovem ou experimentado. Livros dos quais ouvimos falar o tempo inteiro, que são citados, estudados nas escolas e universidades e recomendados pelos amigos.

Com lançamentos mensais, os livros da coleção podem acompanhá-lo a qualquer lugar: cabem em todos os bolsos. São portáteis, contemporâneos e, muito importante, têm preços bastante acessíveis.

Reafirmando o compromisso da Livraria Saraiva e da Editora Nova Fronteira com a educação e a cultura do Brasil, a Saraiva de Bolso convida você a participar dessa grande e única aventura humana: a leitura.

Saraiva de Bolso. Leve com você.

Sumário

Apresentação	11
Prefácio	17

PRIMEIRA PARTE

As atitudes diante da morte.....	29
I. A morte domada.....	31
II. A morte de si mesmo.....	49
1. A representação do Juízo Final.....	51
2. No quarto do moribundo.....	53
3. O “cadáver decomposto”.....	57
4. As sepulturas.....	61
III. A morte do outro	65
IV. A morte interdita	84
V. Conclusão.....	98

SEGUNDA PARTE

Itinerários 1966-1975.....	103
VI. Riqueza e pobreza diante da morte na Idade Média	105
VII. Huizinga e os temas macabros	132
1. A colocação do problema	132
2. As representações da morte nos séculos XII e XIII.....	137
3. Eros e Tânatos do século XVI ao século XVIII.....	140
4. Uma significação do macabro dos séculos XIV e XV	146
5. A origem do medo da morte no século XIX.....	150
VIII. O tema da morte em <i>Le Chemin de paradis</i> , de Maurras	152
IX. Os milagres dos mortos.....	162

X. Do moderno sentimento de família nos testamentos e nos túmulos	173
XI. Contribuição ao estudo do culto dos mortos na época contemporânea....	187
XII. A vida e a morte para os franceses da atualidade.....	204
XIII. A morte invertida: a mudança das atitudes diante da morte nas sociedades ocidentais	212
1. Como o moribundo é privado de sua morte.....	215
2. A recusa do luto	227
3. A invenção de novos ritos funerários nos Estados Unidos	243
XIV. O doente, a família e o médico	253
XV. <i>Time for dying</i>	266
XVI. <i>The dying patient</i>	270
1. Fatos históricos.....	275
2. Fatos prospectivos.....	277
XVII. Inconsciente coletivo e ideias claras	278
Notas	281
Sobre o autor	291

Apresentação

Um romance de vida

Abordar o tema tabu da morte é um esforço que demanda uma atitude de compreensão íntima e de observação externa. Portanto, no percurso do tempo emocional e espaço geográfico, o historiador Philippe Ariès produziu uma obra que reúne elementos fundamentais de psicologia e sociologia. O íntimo e o ex-timo.

O prefácio que leva o título de “História de um livro que não tem fim” carrega em si mesmo o desafio da contradição. O assunto fim da vida é celebrado na perenidade da escrita.

A *história da morte no Ocidente* é para o leigo e para o cientista do comportamento.

Recordo as palavras de nosso escritor Guimarães Rosa em *Grande sertão: veredas* — “Comigo as coisas não têm hoje e nem ant’ontem, nem amanhã. É sempre”. Este leve relacionamento entre a visão do historiador, os conteúdos da escrita e seu objeto de pesquisa.

O engajamento pessoal do autor demonstra um carinho e autêntica militância no trato da questão. Seminários, conferências, debates, uma carreira que dialoga com especialistas e o público.

Um diálogo que também se alterna. Leitor e escritor, vida e morte. E, curiosamente, embora a ótica francesa nítida coincida integralmente com as nossas experiências. Até o resultado de pesquisas, por exemplo, com nosso estudo publicado pelo jornal *O São Paulo*, editado pela igreja Católica.

Philippe Ariès produz uma nítida divisão que facilita o entendimento dos dados obtidos. Na Primeira Parte, a subjetividade, sob o título “As atitudes diante da morte”, na Segunda Parte, a objetividade, “Itinerários”, 1966-1975.

As divisões da leitura permitem que os itens se desenvolvam de forma quase didática, mas num estilo que guarda o toque poético.

I — A morte domada.

O indivíduo diante da morte num processo que se pretende intercambiar. Uma lida que implica providências para morrer, com descrições extensas, um conceito sintetiza, “despoja-se de suas armas”. O descanso do guerreiro.

II — A morte de si mesmo.

A singularidade absoluta do fenômeno da morte remete o leitor a quatro dimensões. A representação do Juízo Final, o código da biografia pessoal. No aposento do moribundo, a solenidade do ritual que recorda James Joyce, em *Finnegans wake*, “Fim aqui. Nós, após”. O cadáver decomposto, a ideia da “carniça” que, aliás, povoa o folclore brasileiro, na figuração do simbólico e do Inconsciente, comum no interior do país. As sepulturas, que termina com o coroamento personalizado em que “o homem ocidental rico, poderoso ou letrado reconhece a si próprio em sua morte”.

Numa transcriação permissiva é a ocupação do espaço para enganar o tempo que expirou.

III — A morte do outro.

Depois da conformidade diante da morte, que lembra Homero, na *Ilíada*, “Sono, irmão da Morte”, e após a valorização da vida, nos versos de Malherbe “E, rosa, ela viveu o que vivem as rosas”, o autor levanta, com sutileza, a relação do erotismo com a morte.

IV — A morte interdita.

A cultura urbanizada que exilou a morte é apresentada como o enterro do cadáver, num texto veemente e polêmico. No contraponto à Reza dos marinheiros do Danúbio, em naufrágio, “Durmo, logo voltarei a remar”.

V — Na “conclusão da primeira parte”. Philippe Ariès mostra a morte tornada inominável e nos prepara para sua intenção de BATIZÁ-LA.

Agora, serão os “Itinerários”.

Este caminho deve ser palmilhado pelo leitor, numa viagem pessoal. Fique entregue a seu destino, na companhia inspirada de Philippe Ariès, suas descobertas, encantos e desencantos.

A sinalização é farta. Exemplos, documentos, testemunhas. Mas o raciocínio é opção literária.

O que posso é ressaltar a importância revolucionária deste livro no mais profundo Eu psíquico do pensamento contemporâneo.

Reintroduzir a Morte nas nossas vidas é desmascarar a mentira da mitificação e mistificação. Humanizar, na dor e na serenidade esta realidade irrecusável, é um gesto de generosidade do historiador que nos estimula a enfrentar temores, frustrações e medos, na fórmula da esperança.

O livro termina onde começa a saga de nossas aflições. Denuncia que hoje o papel da pessoa é do moribundo que finge que não vai morrer.

Certos filmes recentes mostram que para o grande público, além dos meios acadêmicos e mais do que pieguice consoladora, existe a honestidade intelectual que esta obra reflete. A morte, enquanto metáfora da vida. O Mistério visitado.

A aventura iniciática e científica de Philippe Ariès pode ser equacionada com o haicai escrito pelo poeta japonês Bashô quando verificou a chegada do fim:

“Em seis de setembro, parti rumo ao santuário de Ise. Embora a fadiga da longa jornada ainda me acompanhasse, estava ansioso por conhecer aquele luminoso templo. No barco, novamente ao alegre sabor das cristalinas correntezas escrevi:

COMO AS VALVAS DO MARISCO
QUE SE SEPARAM EM MAIO
ADEUS, AMIGOS, SIGO ATRAVÉS!"

Um adeus do Oriente para nós, ocidentais.

*Jacob Pinheiro Goldberg**

* Ph.D. em psicologia, advogado e assistente social, escritor, autor entre outros livros de *Clave da morte*.



*À memória de meu irmão Georges.
A nossos mortos, relegados ao esquecimento.*

Prefácio

História de um livro que não tem fim



Parece, sem dúvida, insólito publicar as conclusões de um livro antes do próprio livro! É, ao que me condenam, entretanto, as armadilhas de uma vida dupla em que o historiador deve pactuar com outras obrigações.

As quatro conferências na Johns Hopkins University, admiravelmente traduzidas por Patrícia Ranum, eram destinadas ao público americano. Quando foram publicadas em inglês em 1974, eu acreditava ter atingido o objetivo e chegado ao final da obra, há muito preparada, sobre as atitudes diante da morte, cuja redação já estava bem avançada e o plano geral terminado. Ledo engano. Era fazer castelos no ar, esquecendo as coerções de uma carreira que subitamente tornou-se mais absorvente. É preciso convir que esta obra ainda não chegou ao ponto final.

Entretanto, o assunto que eu abordara há 15 anos, em meio à indiferença geral, agita a partir de então a opinião pública, invade livros e periódicos, programas de rádio ou de televisão. Assim, não resisti à tentação de participar do debate sem esperar mais. Por isso, apresento ao público as teses que logo defenderei com mais argumentos, mas que não serão modificadas.

A origem desta pequena obra é fortuita. Orest Ranum, professor da Johns Hopkins University, muito conhecido dos estudiosos franceses especializados no século XVII, por seus estudos sobre Richelieu e sobre Paris, havia pedido ao autor de *Temps de l'histoire* [Tempo da história] uma dissertação sobre história e consciência nacional, tema favorito de suas pesquisas atuais. Respondi-lhe propondo, em vez disso, o único assunto de que poderia tratar, tal a intensidade com que me estava absorvendo. Ele aceitou. Foi ao mesmo tempo a origem de um livro e de uma amizade. Mas a preparação dessas conferências não foi um episódio à margem do meu trabalho. Obrigou-me a um esforço de síntese, a depreender as linhas mestras, os grandes volumes de uma estrutura cuja edificação lenta mas impaciente encobria-me, no decorrer dos anos, a unidade e a coerência. Foi ao final dessas quatro conferências que tive, pela primeira vez, uma visão de conjunto do que eu sentia e queria dizer¹.

Poderá parecer espantoso ter sido necessário tanto tempo para chegar a este ponto — 15 anos de pesquisas e meditações sobre as atitudes diante da morte em nossas culturas cristãs ocidentais! É preciso não atribuir a lentidão do meu avanço apenas aos obstáculos materiais, à falta de tempo, à prostração face a imensidão da tarefa. Existe uma outra razão, mais profunda, que provém da natureza metafísica da morte: o campo de minha pesquisa recuava quando acreditava tocar-lhe os limites; era repellido cada vez para mais longe, avançando ou recuando em relação no meu ponto de partida. Eis algo que merece algumas explicações.

Meu primeiro projeto era modesto e restrito. Vinha de um longo estudo sobre o sentimento de família, onde me dei conta de que este sentimento, que diziam muito antigo e mesmo ameaçado pela modernidade, era na realidade recente e ligado a uma etapa decisiva da mesma. Perguntei-me, então, se não seria conveniente generalizar, se não tínhamos mantido ainda, no século XIX e no começo do século XX, o hábito de atribuir origens longínquas a fenômenos coletivos e mentais na realidade muito novos — o que equivaleria a reconhecer nesta época de progresso científico a capacidade de criar mitos.

Tive, então, a ideia de estudar os costumes funerários contemporâneos, para ver se sua história confirmava minha hipótese.

Já me havia interessado pelas atitudes diante da morte em minha obra *Histoire des populations françaises* [História das populações francesas]; além disso, ficava espantado com a importância, para a sensibilidade contemporânea dos anos 1950-1960, da visita ao cemitério, da devoção aos mortos e da veneração aos túmulos, impressionava-me, a cada mês de novembro, com as correntes migratórias que levavam aos cemitérios, tanto na cidade como no campo, multidões de peregrinos. Perguntei-me de onde vinha essa devoção. Viria das profundezas das eras? Seria a sequência ininterrupta das religiões funerárias da Antiguidade pagã? Qualquer coisa no estilo sugeria-me que essa continuidade não era exata, e que valeria a pena certificar-me deste fato. Este foi o ponto de partida de uma aventura de cujos riscos não suspeitava; não imaginava até onde poderia conduzir-me.

Assim colocado o problema, orientei minhas pesquisas para a história dos grandes cemitérios urbanos — a destruição do cemitério dos Inocentes, a criação do Père-Lachaise, as controvérsias sobre o deslocamento dos cemitérios no fim do século XVIII, etc. Para compreender o sentido dessas controvérsias e dos sentimentos que exprimiam, era preciso situá-las em uma série. Disponha de



Am Son Hai. Gilbert/Corbis Sygma. Cemitério
Père-lachaise — Paris — No Dia de Todos os Santos

um *terminus ad quem*: as observações que eu mesmo tinha podido fazer sobre a peregrinação ao cemitério nos dias de hoje. Mas deveria reconstituir um *terminus ad quo*: como eram feitos os enterros antes das grandes decisões que ainda hoje determinam o espírito de nossa legislação

com referência aos cemitérios. Uma rápida investigação levou-me a descobrir a antiga prática funerária, tão diferente da nossa: a exiguidade e o anonimato das sepulturas, o amontoamento dos corpos, o reemprego das fossas, o acúmulo dos ossos nos ossários — signos que interpretei como marcas de indiferença em relação aos corpos. A partir de então, podia dar uma resposta ao problema em questão: os cultos funerários da Antiguidade, mesmo aqueles com alguns traços remanescentes no folclore, haviam seguramente desaparecido. O cristianismo livrara-se dos corpos abandonando-os à Igreja, onde eram esquecidos. Foi apenas no fim do século XVIII que uma nova sensibilidade não mais tolerou a indiferença tradicional, e que uma devoção foi inventada, tendo sido tão popularizada e difundida na época romântica, que acreditaram-na imemorial.

Poderia ter parado neste ponto, mas não estava satisfeito e me ressentia muito do caráter provisório da resposta. Havia demonstrado a originalidade do culto romântico dos mortos, mas minha opinião sobre a indiferença medieval e moderna em relação às sepulturas, fundada nos documentos do fim do século XVIII e do período revolucionário, parecia-me um pouco superficial e simplista e achei que era preciso examiná-la mais de perto. Imprudente curiosidade!

Os testamentos são a melhor fonte para abordar a antiga atitude diante da sepultura. Trabalhamos, minha mulher e eu, durante quase três anos no *Minutier Central*^{*}, realizando pesquisas em períodos de vinte anos, do século XVI ao século XIX, em alguns estudos notariais parisienses. A aventura estava no *Hôtel de Rohan*^{**}. Ao tocar a engrenagem, perdi toda a liberdade: encontro-me, a partir de então,

^{*} Depósito de arquivos notariais datados de mais de 125 anos. (N.T.)

^{**} Prédio de Paris, no bairro de *Le Marais*, que a partir de 1927 é ocupado pelos arquivos nacionais. (N.T.)



Museu Provincial Bonn. *Pietà* — escultura em madeira do início do século XIV

arrastado pelo curso de uma pesquisa que se amplia sem cessar. Gostaria de ter limitado meu esforço às escolhas de sepulturas nos testamentos. Mas como resistir a esses testemunhos apaixonantes, tão diversos sob sua enganosa aparência de imobilidade, como bem observou M. Vovelle? A proximidade de cláusulas devotas levou-me ao interesse, por contágio, pelos serviços religiosos, pelas instituições

de missas, pelos cortejos fúnebres, pelas relações com a família, com o clero e com a *fabrique**. Constatei também a grande ruptura dos anos 1740, tão bem-explorada por M. Vovelle em sua obra *Piété baroque*² [Piedade barroca]. Mas os testamentos deixaram-me insaciado. Colocavam mais problemas do que resolviam. Remetiam-me progressivamente a outras fontes literárias, arqueológicas e litúrgicas, e cada vez mais me afundava em séries documentais novas, apaixonantes, que abandonava quando tinha a sensação de que se repetiam e não me traziam mais nada.

Citarei o exemplo dos túmulos: tentara, de início, ater-me a alguns livros como o de Panofsky³. Mas os túmulos são tão irresistíveis quanto os testamentos. O acaso de minhas viagens levava-me a igrejas da Itália, Holanda, Alemanha e Inglaterra, católicas e protestantes. Todas as igrejas da cristandade latina, exceto talvez as da França iconoclasta, são museus vivos da biografia pessoal, da inscrição e do retrato.

Cada totalidade remetia-me a uma outra.

Meu primeiro objeto de pesquisa havia perdido seu poder de motivação, encoberto por outros problemas mais essenciais que me levavam ao fundo do ser: adivinhava relações entre a atitude diante da morte, no que apresenta de mais geral e de mais comum, e as variações da consciência de si e do outro, o sentido da destinação individual ou do grande destino coletivo. Assim, retrocedia no curso da História, feliz em esbarrar neste retrocesso com uma fronteira de cultura, o enterro *ad sanctos*, fronteira de um outro mundo. Havia prolongado o período além dos limites permitidos pela tradição histórica mais liberal.

Ora, enquanto viajava através da História Medieval e Moderna, eis que uma grande mudança se operava ao meu redor, mudança que viria a descobrir subitamente por volta de 1965, guiado pelo livro de Geoffrey Gorer⁴. No início de minhas pesquisas, com o culto dos cemitérios

* Conselho constituído de clérigos e leigos para administrar os bens de uma paróquia. (N.T.)

e a peregrinação aos túmulos, pensava partir de um fato contemporâneo. Mas o fato que acreditava contemporâneo era, ao menos parcialmente, recalcado no passado por outras formas totalmente diferentes de sensibilidade: a morte invertida. Os interditos da morte, nascidos nos Estados Unidos e no noroeste da Europa do século XX, penetravam então na França; uma dimensão imprevista se acrescentava, desta vez para adiante, a uma pesquisa já desmesuradamente desenvolvida no passado.

Aliás — último giro da roda louca da história —, nem bem o interdito se impunha a nossas sociedades industriais e já era por sua vez violado, não mais por mera transgressão obscena, mas pelo discurso sério e reconhecido dos especialistas em Antropologia, médicos, etnólogos, psicólogos e sociólogos. A morte torna-se hoje tão loquaz que, de minha parte, apresso-me a sair da semiclandestinidade de uma aventura solitária e juntar minha voz ao coro numeroso dos “tanatólogos”.

Um longo período de mais de um milênio — há razões para que tal campo de estudo inquiete a legítima prudência dos bons historiadores. Nos Estados Unidos, Robert Darnton foi mobilizado pela questão, em um artigo na *New York Review of Books* em que opunha-me a meu amigo e cúmplice M. Vovelle como um ensaísta um tanto superficial a um cientista experiente em métodos quantitativos. Punha também em dúvida a utilização de certas fontes eclesiásticas para conhecer as mentalidades comuns. Devo portanto justificar-me, e retomarei aqui algumas ideias apresentadas no Colóquio sobre as Imagens da Morte na Sociedade Contemporânea, organizado em Estrasburgo em outubro de 1974 pelo Centro de Sociologia Protestante da universidade.

As transformações do homem diante da morte são extremamente lentas por sua própria natureza ou se situam entre longos períodos de imobilidade.

Os contemporâneos não as percebem porque o tempo que as separa ultrapassa o de várias gerações e excede a

capacidade da memória coletiva. O observador de hoje, se quer atingir um conhecimento que escapava aos contemporâneos, deve, portanto, dilatar seu campo de visão e ampliá-lo a um período maior do que o que separa duas grandes mudanças sucessivas. Em se atendo a uma cronologia muito curta, mesmo se esta já parece longa aos olhos do método histórico clássico, arrisca-se a atribuir caracteres originais da época a fenômenos que são, na realidade, muito mais antigos.

Por esta razão, o historiador da morte não deve temer abarcar séculos até o limite do milênio: os erros que não pode deixar de cometer são menos graves que os anacronismos de compreensão aos quais se expõe uma cronologia demasiado curta.

Consideremos, pois, um período milenar determinado; como detectar hoje, no interior deste período, as mudanças que intervieram e que, devemos repetir, passaram despercebidas pelos contemporâneos?

Existem pelo menos dois modos de abordagem que não são contraditórios mas, do contrário, complementares. O primeiro é o da análise quantitativa de séries documentais homogêneas. O modelo foi dado por M. Vovelle com seus estudos dos testamentos meridionais e dos retábulos das almas do purgatório, imaginemos o que poderia resultar de tal método estatístico aplicado às formas e à localização dos túmulos, aos estilos das inscrições funerárias e aos *ex-votos*! A segunda abordagem, que foi a minha, é mais intuitiva, mais subjetiva mas talvez mais global. O observador passa em revista uma massa heteroclita (e não mais homogênea) de documentos e tenta decifrar, para além da vontade dos escritores ou dos artistas, a expressão inconsciente de uma sensibilidade coletiva. Este método é hoje suspeito porque utiliza também materiais nobres, e acredita-se que essa qualidade estética, atribuída a uma elite, não traduz o sentimento comum.

Na realidade, um pensamento teológico, um tema artístico ou literário, em suma, tudo o que parece resultar de

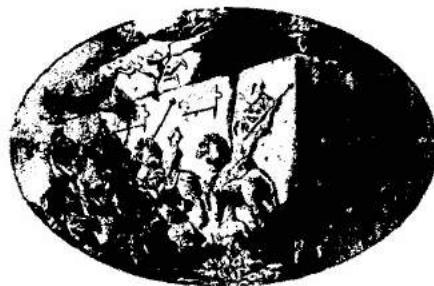
uma inspiração individualista, só pode encontrar forma e estilo se for ao mesmo tempo muito próximo e um pouco original em relação ao sentimento geral de sua época. Com menor parcela de proximidade não seria nem mesmo pensável pelos autores e nem compreendido, pela elite ou pela massa. Sem a menor parcela de originalidade, passaria despercebido e não transporia o limiar da Arte. A proximidade nos revela a *vulgata*, o denominador comum da época. A originalidade contém ao mesmo tempo veleidades sem futuro ou, ao contrário, a anunciação profética das transformações futuras. O historiador deve poder distinguir esta proximidade desta originalidade. Sob essa condição, sem dúvida arriscada, tem o direito de se apropriar de seu objeto onde o encontra em uma matéria ampla e heterogênea, a fim de comparar documentos de natureza variada.

Essa dialética da proximidade e da originalidade torna muito delicada a análise dos documentos de origem clerical, que constituem uma fonte importante das atitudes diante da morte. O historiador da morte não deve lê-los com as mesmas lentes que o historiador das religiões. Não deve considerá-los, conforme se apresentaram no pensamento de seus autores, lições de espiritualidade ou de moralidade. Deve decifrá-los para reencontrar, sob a linguagem eclesiástica, o fundo banal de representação comum que era evidente e que tornava a lição inteligível ao público. Portanto, um fundo comum aos clérigos letrados e aos outros e que, assim, se exprime ingenuamente.

Às quatro conferências da Johns Hopkins University que expõem minhas teses, acrescentei alguns artigos, marcos de minha viagem através do tempo. Esses artigos se distribuem de 1966 a 1975. Dirigem-se a públicos diferentes e foram escritos em épocas diferentes e, por conseguinte, fui levado a retomar os mesmos assuntos. Tive que evocar particularmente, em várias ocasiões, o tema que aparece nesta obra como um *leitmotiv*, o tema da morte domada, fundo imemorial de onde se desprendem as mudanças sucessivas. Apesar de suas repetições e de sua

heterogeneidade, creio que estes artigos podem ilustrar certas conclusões, por demais genérica ou por demais abruptas, da pequena obra americana.

Maisons-Laffite
2 de março de 1975





PRIMEIRA PARTE

AS ATITUDES DIANTE

DA MORTE



A morte e o lenhador — Lhermitte

I. A morte domada

As novas ciências do homem, bem como a Linguística, introduziram no uso corrente as noções de diacronia e sincronia, que talvez venham a nos ajudar. Como muitos outros fatos de mentalidade que se situam em um *longo período*, a atitude diante da morte pode parecer quase imóvel através de períodos muito longos de tempo. Aparece como uma crônica. Entretanto, em certos momentos intervêm mudanças, frequentemente lentas, por vezes despercebidas, hoje mais rápidas e mais conscientes. A dificuldade para o historiador está em ser sensível às mudanças e, ao mesmo tempo, em não se deixar obcecá-las por elas, nem esquecer as grandes inércias que reduzem as dimensões reais das inovações¹.

Esse preâmbulo serve para explicar o espírito com o qual escolhi os assuntos destes quatro primeiros capítulos. O primeiro situar-se-á sobretudo na sincronia. Cobre uma longa série de séculos, da ordem do milênio. Chamá-lo-emos morte domada. Com a segunda dissertação, entraremos na diacronia: que mudanças, na Idade Média, a partir aproximadamente do século XII, começaram a modificar a atitude acrônica diante da morte, e que sentido podemos dar a estas mudanças. Finalmente, as duas últimas dissertações serão consagradas às atitudes contemporâneas, ao culto dos cemitérios e dos túmulos e ao interdito lançado sobre a morte nas sociedades industriais.

Começemos pela morte domada. Perguntemo-nos primeiro como morriam os cavaleiros da gesta ou dos mais antigos romances medievais.

Primeiramente, são advertidos. Não se morre sem se ter tido tempo de saber que se vai morrer. Ou se trataria da morte terrível, como a peste ou a morte súbita, que deveria ser apresentada como excepcional, não sendo mencionada. Normalmente, portanto, o homem era advertido.

“Sabei — diz Gauvain — que não viverei dois dias”².

O rei Ban teve uma queda grave. Quando voltou a si, percebeu que o sangue escarlate lhe saía pela boca, pelo



British Library — Londres. O rei Artur e os treze reinos — página da crônica de Peter Langtoft

nariz, pelas orelhas: “Olhou o céu e pronunciou como pôde... ‘Ah, Senhor Deus, socorrei-me, pois vejo e sei que meu fim é chegado.’” *Vejo e sei*³.

Em Roncevaux, Roland “sente que a morte o toma por completo. De sua cabeça, descia para o coração”. Ele “sente que seu tempo terminou”⁴. Tristão “sentiu que sua vida se perdia, compreendeu que ia morrer”⁵.

Os piedosos monges não se conduziam diferentemente dos cavaleiros. Em Saint-Martin de Tours, no século X, após quatro anos de reclusão, um venerável eremita “sentiu”, nos diz Raoul Glaber, “que logo ia deixar este mundo”. O mesmo autor conta que um outro monge, meio médico, que cuidava de outros irmãos, teve que apressar-se. Não tinha mais tempo: “Sabia que sua morte estava próxima.”⁶

Observemos que o aviso era dado por signos naturais ou, ainda com maior frequência, por uma convicção íntima, mais do que por uma premonição sobrenatural ou mágica. Era algo de muito simples e que atravessa as idades, algo que reencontramos ainda em nossos dias, ao menos como uma sobrevivência, no interior das sociedades industriais. Algo de estranho tanto ao maravilhoso quanto à piedade cristã: o reconhecimento espontâneo. Não havia meio de blefar, de fazer de conta que nada se viu. Em 1491, ou seja, em pleno Renascimento humanista — que se tem o mau hábito de opor à Idade Média, em todo caso, em um mundo urbanizado e bem distante daquele de Roland ou de Tristão —, uma *juvencula*, uma moça muito jovem, bonita, coquete, amante da vida e dos prazeres é acometida pela doença. Irá ela, com a cumplicidade dos que a rodeiam, apegar-se à vida desempenhando um papel, fingindo que não se dá conta da gravidade de seu estado? Não. Revoltasse. Contudo, essa revolta não toma a forma de uma recusa da morte. *Cum cerneret: a infelix juvencula, de proxima situ imminere mortem*. *Cum cerneret*: a infeliz donzela viu a morte próxima e, desesperada, entrega sua alma ao diabo⁷.

No século XVII, por mais louco que fosse, dom Quixote não procura fugir da morte através das quimeras

em que havia consumido sua vida. Pelo contrário, os signos precursores da morte trazem-no à razão: “Minha sobrinha”, diz muito sabiamente, “sinto-me próximo da morte”⁸.



Corbally Stourton Contemporary Art — Londres. Vitral de Dante Gabriel Rossetti do século XIX — Tristão e Isolda

Saint-Simon diz a respeito de Madame de Montespan ter ela medo da morte. Tinha principalmente medo de não ser avisada a tempo e também — voltaremos a este ponto posteriormente — de morrer só. “Dormia com todas as cortinas abertas, com muitas velas em seu quarto e com suas guardiãs ao redor, as quais, sempre que despertasse, queria encontrar conversando, gracejando, ou comendo para assegurar-se contra sua sonolência.” Mas apesar de sua angústia, a 27 de maio de 1707, soube, também ela, que ia morrer e tomou suas providências⁹.

As mesmas palavras passaram assim de época em época, imóveis, como um provérbio. Iremos reencontrá-las em Tolstói, numa época em que sua simplicidade já se encontrara truncada. Mas coube à genialidade de Tolstói tê-la recuperado. Em seu leito de agonia, numa estação de trem no interior, Tolstói gemia: “E os mujiques? Como, então, morrem os mujiques?” Mas os mujiques morriam como Roland, Tristão, dom Quixote: eles sabiam. Em *Les trois morts* de Tolstói, um velho cocheiro agoniza na cozinha do albergue, junto ao grande fogão de tijolo. Ele sabe. Quando uma mulher lhe pergunta gentilmente como vai, responde: “A morte está presente, eis o que há”¹⁰.



Ilustração de Gustave Doré para o Dom Quixote de Cervantes

Frequentemente as coisas se passavam ainda desse modo na França racionalista e positivista, ou romântica e exaltada, do século XIX. Trata-se da mãe do sr. Pouget: “Em 1874 ela pegou uma *colerine* (uma doença má). Ao fim de quatro dias, disse: ‘ide buscar o senhor cura, avisar-vos-ei quando for necessário’, e dois dias depois: ‘ide dizer ao senhor cura que venha dar-me a extrema-unção’.” Jean Guitton — que assim escrevia em 1941 — comenta: “Vemos como os Pouget nesses tempos idos (1874) passavam deste para o outro mundo, gente prática e simples, observadores dos signos e, antes de mais nada, de si mesmos. Não tinham pressa em morrer, mas quando viam chegar a hora, sem precipitação nem atraso, como devia ser, morriam cristãos.”¹¹ Mas outros indivíduos, não cristãos, morriam de modo igualmente simples.

Sabendo de seu fim próximo, o moribundo tomava suas providências, e tudo vai ser feito muito simplesmente, como no caso dos Pouget ou dos mujiques de Tolstoi. Em um mundo de tal forma impregnado do maravilhoso como o dos *Romans de la table ronde* [Romances da Távola Redonda], a morte era algo muito simples. Quando Lancelot, ferido e perdido na floresta deserta, percebe que “perdeu até o poder sobre seu corpo”, pensa que vai morrer. Que faz ele então? Gestos que lhe são ditados pelos antigos costumes, gestos rituais que devem ser feitos quando se vai morrer. Despoja-se de suas armas, deita-se sabiamente no chão; deveria estar no leito (“jazendo no leito, enfermo”, repetirão por muitos séculos os testamentos). Estende seus braços em cruz — o que não é habitual. Era de costume estender-se de modo que a cabeça estivesse voltada para o Oriente, em direção a Jerusalém¹².

Quando Isolda encontra Tristão morto, apercebe-se de que também iria morrer. Nesse momento, deita-se perto dele, e volta-se para o Oriente.

Em Roncevaux, o arcebispo Turpin espera a morte deitado, “sobre seu peito, bem no meio, cruzou suas brancas mãos tão belas”. É a atitude das estátuas jacentes a partir

do século XII. No cristianismo primitivo, o morto era representado de braços estendidos em atitude de oração. Espera-se a morte deitado, jacente. Esta atitude ritual é prescrita pelos liturgistas do século XIII. “O moribundo”, diz o bispo Guillaume Durand de Mende, “deve estar deitado de costas a fim de que seu rosto olhe sempre para o Céu”¹³. Essa atitude não é a mesma dos judeus, conhecida pelas descrições do Antigo Testamento — estes viravam-se em direção à parede para morrer.

Assim disposto, o moribundo pode cumprir os últimos atos do cerimonial tradicional. Tomemos o exemplo de Roland, da *Chanson*.

O primeiro ato é o lamento da vida, uma evocação, triste mas muito discreta, dos seres e das coisas amadas, uma súmula reduzida a algumas imagens. No caso de Roland “várias coisas a lembrar o invadiram”. Primeiro, lembrou-se “de tantas terras que conquistou o valente”, em seguida, da doce França, dos homens de sua linhagem, de Carlos Magno, seu senhor que o criou, de seu mestre e seus companheiros. Nenhum pensamento para sua mãe, nem para sua noiva. Triste e tocante evocação. “Chora e suspira e não pude impedir-se disso.” Mas essa emoção não dura — como, mais tarde, o luto dos sobreviventes. É um momento do ritual.

Após o lamento da nostalgia da vida, vem o perdão dos companheiros, dos assistentes, sempre numerosos, que rodeiam o leito do moribundo. Olivier pede perdão a Roland pelo mal que lhe poderia ter feito involuntariamente: “Eu te perdoo aqui e perante Deus. Com estas palavras inclinam-se um para o outro.” O moribundo recomenda a Deus os sobreviventes: “Que Deus abençoe Carlos e a doce França, implora Olivier, e, acima de todos, Roland, seu companheiro.” Em *La Chanson de Roland* [A canção de Roland], não se trata da sepultura nem de sua escolha. A escolha da sepultura aparece nos poemas mais tardios da Távola Redonda.

É tempo agora de esquecer o mundo e de pensar em Deus. A prece compõe-se de duas partes: a culpa. — “Deus, minha culpa, por tua graça, por meus pecados...” — uma súplica do futuro *confiteor*. “Em voz alta, Olivier confessa sua culpa, as duas mãos juntas e elevadas para o céu, e roga a Deus que lhe dê o Paraíso.” É o gesto dos penitentes. A segunda parte da prece é a *commendatio animae*, paráfrase de uma velha prece tomada talvez dos judeus da Sinagoga. No francês do século XVI ao século XVIII, essas preces, muito desenvolvidas, são chamadas *recommendaces*. “Verdadeiro Pai, que nunca mentiste, tu que chamas de volta Lázaro de entre os mortos tu que salvas Daniel dos leões, salva minha alma de todos os perigos...”

Neste momento, intervinha, sem dúvida, o único ato religioso, ou melhor, eclesástico (pois tudo era religioso): a absolvição sacramental*. Esta era dada pelo padre que lia os salmos, o *Libera*, incensava o corpo e o aspergia com água benta. Essa observação também era repetida perante o corpo no momento de seu sepultamento. Chamamo-la “absolvição de corpo presente”**. Mas esta expressão nunca foi empregada na linguagem comum: nos testamentos diziam-se as *recommendaces*, o *Libera*, etc.



Vitral do século XI que mostra Carlos Magno ao lado de Rolando e do arcebispo Tupino de Rheims

* No original, *absolution*: remissão dos pecados dada pelo padre após a confissão (N.T.)

** No original, *absolution*: ritual fúnebre de prece por um defunto feito perante o cadáver (N.T.)

Mais tarde, em *Les romans de la table ronde*, dá-se aos moribundos o *Corpus Christi*. A extrema-unção era reservada aos clérigos e dada solenemente aos monges na igreja.

Após a última prece, resta apenas esperar a morte e esta não tem razão alguma em tardar. Eis o exemplo de Olivier: “Falta-lhe o coração, seu corpo inteiro se abate de encontro ao solo. O conde está morto, sem mais delongas”. Caso a morte tarde a chegar, o moribundo a espera em silêncio: “Pronuncia (sua última prece) sem que em seguida pronuncie uma única palavra mais.”¹⁴

Paremos por aqui e tiremos algumas conclusões gerais. A primeira já foi suficientemente destacada: a morte é esperada no leito, “jazendo no leito, enfermo”.

A segunda é que a morte é uma cerimônia pública e organizada. Organizada pelo próprio moribundo, que a preside e conhece seu protocolo. Se viesse a esquecer ou a blefar, caberia aos assistentes, ao médico, ou ao padre trazê-lo de volta a uma ordem, ao mesmo tempo cristã e tradicional.

Tratava-se também de uma cerimônia pública. O quarto do moribundo transformava-se, então, em lugar público, onde se entrava livremente. Os médicos do fim do século XVIII, que descobriram as primeiras regras de higiene, queixavam-se do excesso de pessoas no quarto dos agonizantes¹⁵. Ainda no começo do século XIX, os passantes que encontravam na rua o pequeno cortejo do padre levando o viático acompanhavam-no, entrando, em seguida, no quarto do doente¹⁶.

Era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes. Levavam-se as crianças — não há representação de um quarto de moribundo até o século XVIII sem algumas crianças. E quando se pensa nos cuidados tomados hoje em dia para afastar as crianças das coisas da morte!

Enfim, a última conclusão, e a mais importante: a simplicidade com que os ritos da morte eram aceitos e

cumpridos, de modo cerimonial, evidentemente, mas sem caráter dramático ou gestos de emoção excessivos.

A melhor análise dessa atitude pediremos a Soljenít-sin, em *O pavilhão dos cancerosos*. Ephren acreditava saber mais a respeito da morte do que os anciãos: “Os anciãos nem chegavam a pôr o pé na cidade onde viveram toda sua vida, não ousavam, ao passo que Ephren já sabia galopar e atirar com a pistola aos 13 anos... e eis que agora... ele se recordava da maneira como morriam estes velhos, lá em seus cantos... tanto os russos quanto os tártaros ou os udmurtes.” “Sem fanfarronadas, sem criar casos, sem se vangloriar de que não morriam; todos admitiam a morte *tranquilamente* (grifo do autor). Não apenas não retardavam o momento de prestar contas, como também se preparavam calma e antecipadamente, designavam quem ficaria com o jumento, quem ficaria com a galinha... E extinguíam-se com uma espécie de alívio como se devessem simplesmente mudar de isbá.”¹⁷

Seria impossível expressar-se de forma mais correta. Assim se morreu durante séculos ou milênios. Em um mundo sujeito à mudança, a atitude tradicional diante da morte aparece como uma massa de inércia e continuidade. A antiga atitude segundo a qual a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro, opõe-se acentuadamente à nossa, segundo a qual a morte amedronta a ponto de não mais ousarmos dizer seu nome. Por isso chamarei aqui esta morte familiar de *morte domada*. Não quero dizer com isso que anteriormente a morte tenha sido selvagem, e que tenha deixado de sê-lo. Pelo contrário, quero dizer que hoje ela se tornou selvagem.

Trataremos agora de um outro aspecto da antiga familiaridade com a morte: a coexistência dos vivos e dos mortos.

* Votiaks: povo da antiga URSS que habita numa república autônoma da RSFS da Rússia (República da Udmurtia), a oeste do Ural (N.T.)

É um fenômeno novo e surpreendente. Desconhecido da Antiguidade pagã e mesmo cristã, é totalmente estranho para nós desde o fim do século XVIII.

Apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinham a distância. Honravam as sepulturas — nossos conhecimentos das antigas civilizações pré-cristãs provêm em grande parte da arqueologia funerária, dos objetos encontrados nas tumbas. Mas um dos objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos *voltassem* para perturbar os vivos.

O mundo dos vivos deveria ser separado do mundo dos mortos. É por isso que em Roma a Lei das Doze Tábuas proibia o enterro *in urbe*, no interior da cidade. O código Teodosiano repete a mesma proibição, a fim de que seja preservada a *sanctitas* das casas dos habitantes. A palavra *funus* significa ao mesmo tempo o corpo morto, os funerais e o assassinato. *Funestus* significa a profanação provocada por um cadáver. Em francês, resultou na palavra *funeste*¹⁸ (funesto).

Também por essa razão os cemitérios eram situados fora das cidades, à beira das estradas como a Via Appia, em Roma, e os Alyscamps, em Arles.

São João Crisóstomo experimentava a mesma repulsa em seus ancestrais pagãos quando, em uma homilia, exortava os cristãos a se oporem a um hábito novo e ainda pouco seguido: “Cuide de nunca erguer um túmulo dentro da cidade. Se alguém deixasse um cadáver no lugar em que dormes e comes, o que não farias? E entretanto deixas os cadáveres não onde dormes e comes, mas nos membros do Cristo”¹⁹, ou seja, nas igrejas.

Contudo, o hábito denunciado por São João Crisóstomo deveria se impor e difundir, apesar das proibições do direito canônico. Os mortos entrarão nas cidades, de onde estiveram afastados durante milênios.

Isso começou não tanto com o Cristianismo, mas com o culto dos mártires, de origem africana. Os mártires eram enterrados nas necrópoles extraurbanas, comuns



Ilustração de Gustave Doré para o Dom Quixote
de Cervantes — Quixote moribundo

aos cristãos e aos pagãos. Os locais venerados dos mártires atraíam, por sua vez, as sepulturas. São Paulino fez com que o corpo de seu filho fosse transportado para perto dos mártires de Aecole, na Espanha, para que “seja associado aos mártires pela aliança do túmulo a fim de que, na vizinhança do sangue dos santos, aproveite desta virtude que purifica nossas almas, como o fogo”²¹. “Os mártires — explica Maxime de Turin, autor do século V — cuidarão de nós, enquanto vivemos com nossos corpos, e se encarregarão de nós quando tivermos deixado nossos corpos. No primeiro caso, impedem-nos de cair em pecado; no

segundo, protegem-nos do horrível inferno. Por isso nossos ancestrais cuidaram de associar nossos corpos à ossada dos mártires.”²¹

Esta associação começou nos cemitérios extraurbanos, onde foram colocados os primeiros mártires. Com base na crença do santo, foi construída uma basílica, cujas funções eram exercidas por monges, e em torno da qual os cristãos queriam ser enterrados. As escavações das cidades romanas da África ou da Espanha nos mostram um espetáculo extraordinário, obliterado em outras localidades pelos urbanismos posteriores: o acúmulo de sarcófagos de pedra em várias camadas, contornando particularmente as paredes do altar-mor, as mais próximas do confessionário. Esta aglomeração testemunha a força do desejo de ser enterrado perto dos santos, *ad sanctos*.

Chegou um momento em que desapareceu a distinção entre os bairros periféricos — onde se enterrava *ad sanctos*, porque se estava *extra urbem* — e a cidade, sempre proibida às sepulturas. Sabemos como isto se deu em Amiens, no século VI: o bispo Saint Vaast, morto em 540, escolheu sua sepultura fora da cidade. Mas quando os carregadores quiseram levá-lo, não puderam remover o corpo, que de repente tornara-se demasiadamente pesado. Então o arcebispo rogou ao santo que ordenasse “que sejas levado ao lugar que nós (ou seja, o clero da catedral) preparamos para ti”²². Interpretava bem a vontade do santo, pois logo o corpo tornou-se leve. Para que o clero pudesse, dessa forma, contornar o interdito tradicional e prever que guardaria na catedral os santos túmulos, além das sepulturas que o santo túmulo atrairia, era preciso que se atenuassem as antigas repulsas.

A separação entre a abadia cemiterial e a igreja catedral foi então apagada. Os mortos, já misturados com os habitantes dos bairros populares da periferia, que se haviam desenvolvido em torno das abadias, penetravam também no coração histórico das cidades.

A partir de então, não houve mais diferença entre a igreja e o cemitério.



Evelyn Hofer — Túmulos no cemitério contíguo ao Mosteiro de Clonmacnoise, na Irlanda — século VIII

Na língua medieval, a palavra igreja não designava apenas o edifício da igreja, mas todo o espaço que o cercava: para a tradição de Hainaut, a igreja “paroichiale” (paróquia) é “*assavoir la nef, docher et chimiter*”^{*}.

Pregava-se, distribuíam-se os sacramentos nas grandes festas, faziam-se procissões no pátio ou *atrium* da igreja, que também era abençoado. Reciprocamente, enterrava-se ao mesmo tempo na igreja, contra suas paredes e nas imediações, *in porticu*, ou sob a calha, *sub stillicidio*. A palavra cemitério designou mais particularmente a parte externa da igreja, o *atrium* ou *âtre* (átrio). *Âtre* é também uma das palavras da linguagem corrente para designar o cemitério, sendo que a palavra cemitério pertence mais especificamente, até o século XV, ao latim dos clérigos²³. Turpin induz Roland a tocar o corne, a fim de que o rei e suas hostes venham vingá-los, chorá-los e os “*enfouir en*

* “A saber, a nave, o campanário e o cemitério” (N.T.)

âtres de moustiers”²⁴. A palavra *âtre* desapareceu do francês moderno, mas seu equivalente germânico, *churchyard*, permaneceu em inglês, em alemão e em holandês.

Existia uma outra palavra empregada em francês com o sinônimo de *âtre*: *charnier*²⁵. Já a encontramos em *La chanson de Roland*, *charnier*.

Permaneceu em sua forma mais antiga, a mais próxima do latim *carnis*, quando se diz popularmente *une vieille carne*²⁶, e sem dúvida já era, antes de Roland, uma gíria para designar o que o latim clássico não designava e que o latim de igreja chamava por uma palavra grega e erudita: *cemeteryum*. É interessante observar que, para a mentalidade da Antiguidade, a construção funerária — *tumulus*, *sepulcrum*, *monumentum*, ou mais simplesmente *loculus* — contava mais do que o espaço que ocupava, que era semanticamente menos rico. Para a mentalidade medieval, pelo contrário, o espaço fechado que abriga as sepulturas conta mais do que o túmulo.

Originalmente, *charnier* era sinônimo de *âtre*. No fim da Idade Média, *charnier* designou apenas uma parte do cemitério, ou seja, as galerias que se alinhavam ao longo do pátio da igreja e que eram recobertas de ossários. No cemitério dos Inocentes, na Paris do século XV, “*est un grand cimetière moult grant endos de maisons appelées charniers, là où les morts sont entassés*”^{24****}.

Pode-se então imaginar o cemitério tal como existia na Idade Média e ainda nos séculos XVI e XVII, até a Idade das Luzes. Ele ainda é constituído do pátio retangular da igreja, cuja parede ocupa, geralmente, um de seus quatro lados. Os outros três são frequentemente

“Enterrar em Átrios de mosteiros.” (N.T.)

“ “Carneiro ou ossário, no francês contemporâneo.” (N.T.)

“ “Carneira.” (N.T.)

“ “É um grande cemitério, muito grande domínio de casas chamadas carneiros, onde os mortos são amontoados. (Trad. literal N.T.)

guarnecidos de arcadas ou de carneiros. Acima dessas galerias ficam os ossários, onde crânios e membros são dispostos com arte — a busca de efeitos decorativos com ossos resultará, em pleno século XVIII, na criação barroca e macabra de imagens que se pode ver ainda, em Roma, por exemplo, na igreja dos Capuchinhos ou na igreja della Orazione e della Morte, atrás do palácio Farnese: lustres e enfeites surpreendentemente fabricados com pequenos ossos.

De onde vinham os ossos assim apresentados nos carneiros? Principalmente das grandes fossas comuns, ditas “fossas dos pobres”, largas e com vários metros de profundidade, onde os cadáveres eram amontoados, simplesmente cosidos em seus sudários, sem caixão. Quando uma fossa estava cheia, era fechada, reabrindo-se uma mais antiga e levando-se os ossos secos para os carneiros. Os defuntos mais ricos eram enterrados no interior da igreja, não em jazigos abobadados, mas diretamente na terra, sob as lajes do chão; seus despojos tomavam também um dia o caminho dos ossários. Não se tinha a ideia moderna de que o morto deve ter uma casa só para si, da qual seria o proprietário perpétuo — ou pelo menos o locatário por muito tempo —, de que ali estaria em sua casa, não podendo dela ser despejado. Na Idade Média ou ainda nos séculos XVI e XVII, pouco importava a destinação exata dos ossos, contanto que permanecessem perto dos santos ou na igreja, perto do altar da Virgem ou do Santo Sacramento. O corpo era confiado à Igreja. Pouco importava o que faria com ele, contanto que o conservasse dentro de seus limites sagrados.

O fato de que os mortos tenham entrado na igreja e em seu pátio não impediu nem um nem outro de tornarem-se locais públicos. A noção de asilo e de refúgio é a origem desta destinação não funerária do cemitério²⁵. Para o lexicógrafo Du Cange, o cemitério nem sempre era, necessariamente, o lugar onde se enterrava mas, independentemente de toda e qualquer destinação funerária,

podia ser um lugar de asilo, sendo definido por esta última noção — *azylus circum ecclesiam*.



Nicolas Aapieha/Corbis. Tumba de mármore com relíquia na igreja de Sta. Maria do Povo — Roma, Itália

Também neste asilo intitulado cemitério, onde se enterrava ou não, decidiu-se construir casas e habitá-las. O cemitério designava, então, senão um bairro, ao menos um quarteirão de casas gozando de certos privilégios fiscais e dominiais. Enfim, este asilo tornou-se um local de encontro e de reunião como o Foro Romano, a Piazza Major ou o Corso das cidades mediterrâneas, um local destinado ao comércio, à dança e aos jogos, simplesmente pelo prazer de se estar junto. Ao longo dos

carneiros às vezes se instalavam tendas e mercadores. No cemitério dos Inocentes, os escribas públicos ofereciam seus serviços.

Em 1231, o concílio de Rouen proíbe dançar no cemitério ou na igreja, sob pena de excomunhão. Um outro concílio de 1405 proíbe a dança no cemitério, bem como a prática de qualquer jogo, impedindo também que os mímicos, os prestidigitadores, os mascarados, os músicos e os charlatães* exercessem sua profissão suspeita no local.



Antoine de Moiturier — Sepulcro de Felipe de Pot

Surge então um texto de 1657, que mostra que se começava a achar um tanto constrangedora a coexistência em um mesmo lugar das sepulturas e das “quinhentas leviandades que se viam nessas galerias”. “Em meio a esta balbúrdia (escribas públicos, lavadeiras, livreiros, vendedores de roupas de segunda mão), dever-se-ia fazer um sepultamento, abrir um túmulo e retirar os cadáveres ainda não

* No original *charlatan*; no sentido antigo, vendedor ambulante que receita remédios, extrai dentes etc., em praças e feiras. (N.T.)

consumidos; assim, mesmo com o tempo mais frio, o chão do cemitério exalava odores fétidos.”³⁶ Mas se no fim do século XVII começa-se a perceber sinais de intolerância, é preciso admitir que durante mais de um milênio estava-se perfeitamente acomodado a esta promiscuidade, entre os vivos e os mortos.

O espetáculo dos mortos, cujos ossos afloravam à superfície dos cemitérios, como o crânio de Hamlet, não impressionava mais os vivos que a ideia de sua própria morte. Estavam tão familiarizados com os mortos quanto com sua própria morte.

Esta é a primeira conclusão na qual devemos nos deter.

II. A morte de si mesmo

No capítulo anterior, vimos como uma certa vulgaridade da morte havia sido adotada pela civilização ocidental. Veremos agora como esta vulgaridade foi não interrompida ou apagada, mas parcialmente alterada durante a segunda fase da Idade Média, ou seja, a partir dos séculos XI e XII. É preciso deixar claro desde o início que não se trata de uma nova atitude que irá substituir a que analisamos anteriormente, mas de modificações sutis que, pouco a pouco, darão um sentido dramático e pessoal à familiaridade tradicional do homem com a morte.

Para compreender bem esses fenômenos, é preciso ter presente que esta familiaridade tradicional implica uma concepção coletiva da destinação. O homem desse tempo era profunda e imediatamente socializado. A família não intervinha para atrasar a socialização da criança. Por outro lado, a socialização não separava o homem da natureza, na qual só podia intervir por milagre. A familiaridade com a morte era uma forma de aceitação da ordem da natureza, aceitação ao mesmo tempo ingênua na vida quotidiana e sábia nas especulações astrológicas.



O Juízo Final — detalhe do tímpano da
Catedral de Autun. C. 1130/1135

Com a morte, o homem se sujeitava a uma das grandes leis da espécie e não cogitava em evitá-la, nem em exaltá-la. Simplesmente a aceitava, apenas com a solenidade necessária para marcar a importância das grandes etapas que cada vida devia sempre transpor.

Analisaremos agora uma série de fenômenos novos que irão introduzir, no interior da velha ideia do destino coletivo da espécie, a preocupação com a particularidade de cada indivíduo. Os fenômenos que escolhemos para esta demonstração são: a representação do Juízo Final, no final dos tempos; o deslocamento do Juízo para o fim de cada vida, no momento exato da morte; os temas macabros e o interesse dedicado às imagens da decomposição física; e a volta à epígrafe funerária e a um começo de personalização das sepulturas.

1. A representação do Juízo Final

O bispo Agilbert foi enterrado em 680 na capela funerária que mandara construir, ao lado do mosteiro onde devia retirar-se e morrer, em Jouarre. Seu sarcófago continua neste local. O que vemos nele? Sobre uma pequena superfície, a glória do Cristo, rodeado pelos quatro evangelistas, ou seja, a imagem, tirada do Apocalipse, do Cristo ressurgindo no final dos tempos. Sobre a grande superfície que se segue, está a ressurreição dos mortos no final dos tempos: os eleitos de pé, com os braços erguidos, aclamam o Cristo do grande retorno, que traz na mão um pergaminho, o *Livro da vida*¹. Não há julgamento nem condenação. Esta imagem corresponde à escatologia comum dos primeiros séculos do cristianismo — os mortos que pertenciam à Igreja e lhe haviam confiado seus corpos (ou seja, que o haviam confiado aos santos) adormeciam como os sete adormecidos de Éfeso (*pausantes, in somno pacis*) e descansavam (*requiescant*) até o dia do segundo advento, do grande retorno, quando despertariam na Jerusalém celeste, ou seja, no Paraíso. Nesta concepção não há lugar para uma responsabilidade individual, para um cômputo das boas e más ações. Sem dúvida, os maus — aqueles que não pertenciam à Igreja — não sobreviveriam à sua morte, não despertariam, sendo abandonados ao não ser. Toda uma população quase biológica, a população dos santos, tinha assim assegurada a ressurreição gloriosa, após uma longa espera mergulhada no sono.

No século XII, a cena se transforma. Nos tímpanos esculpido das igrejas romanas, em Beaulieu ou em Conques, ainda domina a glória do Cristo, inspirada na visão do apocalipse. Mas na parte inferior figura uma iconografia nova, inspirada em Mateus, da ressurreição dos mortos, da separação dos justos e dos malditos: o Juízo (em Conques, sobre a auréola do Cristo, está inscrita a palavra *Judex*), a avaliação das almas pelo arcanjo são Miguel².

No século XIII, a inspiração apocalíptica, a evocação do grande retorno foi quase apagada³. A ideia do juízo prevaleceu, sendo representada uma corte de justiça. O Cristo está sentado no trono do juiz, rodeado de sua corte (os apóstolos). Duas ações tomam uma importância cada vez maior: a avaliação das almas e a intercessão da Virgem e de São João, ajoelhados e de mãos postas, ladeando o Cristo-juiz. Cada homem é julgado segundo o “balanço de sua vida”, as boas e más ações são escrupulosamente separadas nos dois pratos da balança. Foram, por sinal, escritas em um livro. Com o impacto magnífico do *Dies irae*, os autores franciscanos do século XIII levam o livro diante do juiz do último dia, um livro que contém tudo, e a partir do qual o mundo será julgado.

LIBER SCRIPTUS PROFERETUR
IN QUO TOTUM CONTINETUR
UNDE MUNDUS JUDICETUR

Este livro, o *liber vitae*, pôde ser inicialmente concebido como um formidável inventário do universo, um livro cósmico. Mas, no fim da Idade Média, tornou-se o livro de contas individual. Em Albi, no grande afresco do fim do século XV ou do início do século XVI, que representa o Juízo Final⁴, os ressuscitados carregam-no pendurado no pescoço, como um documento de identidade, ou antes, como uma “balança” das contas a serem apresentadas às portas da eternidade. Curiosamente, o momento em que se encerra esta “balança” (*balancia*, em italiano) não é o momento da morte e sim o *dies illa*, o último dia do mundo no final dos tempos. Observa-se aqui a recusa inveterada em assimilar o fim da existência à dissolução física. Acreditava-se em uma vida além da morte que não ia necessariamente até a eternidade infinita, mas que promoveria uma conexão entre a morte e o final dos tempos. Assim, a ideia do Juízo Final está ligada, em minha opinião, à da biografia individual, mas esta biografia só é concluída no final dos tempos, e não apenas na hora da morte.

2. No quarto do moribundo

O segundo fenômeno que proponho à observação dos leitores consistiu na supressão do tempo escatológico entre a morte e o final dos tempos, situando o Juízo não mais no éter do Grande Dia, mas sim no quarto, à volta, do leito do moribundo.

Encontramos essa nova iconografia em gravuras em madeira difundidas pelas gráficas, em livros que são tratados sobre a maneira de bem morrer — as *artes moriendi* dos séculos XV e XVI⁵.

Essa iconografia nos reconduz, entretanto, ao modelo tradicional da morte no leito, que estudamos no capítulo precedente.

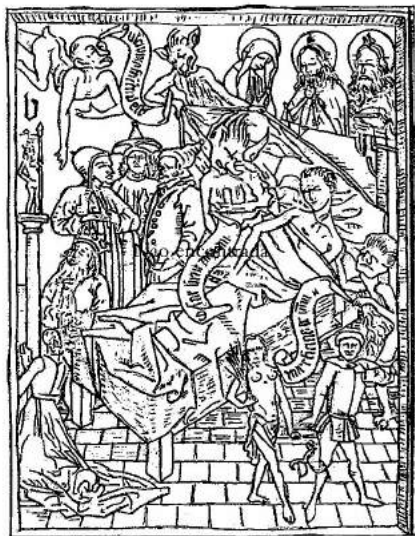
O moribundo está deitado, cercado por seus amigos e familiares. Está prestes a executar os ritos que bem conhecemos. Mas sucede algo que perturba a simplicidade da cerimônia e que os assistentes não veem, um espetáculo reservado unicamente ao moribundo, que, aliás, o contempla com um pouco de inquietude e muita indiferença. Seres sobrenaturais invadiram o quarto e se comprimem na cabeceira do “jacente”. De um lado, a Trindade, a Virgem e toda a corte celeste e, de outro, Satã e o exército de demônios monstruosos. A grande reunião que nos séculos XII e XIII tinha lugar no final dos tempos se faz então, a partir do século XV no quarto do enfermo.

Como interpretar esta cena?

Tratar-se-ia ainda realmente de um juízo? Não exatamente. A balança, onde são pesados o bem e o mal, já não tem serventia. Continua existindo o livro, sendo bastante frequente que o demônio dele se apodere num gesto de triunfo — porque as contas da biografia lhe são favoráveis. Mas Deus não mais aparece com os atributos de Juiz. É antes árbitro ou testemunha, nas duas interpretações que se pode dar e que provavelmente se superpunham.

A primeira interpretação é a de uma luta cósmica entre as potências do bem e do mal que disputam a posse do

moribundo; quanto a este, assiste ao combate como um estranho, embora ele mesmo esteja em jogo. Esta interpretação é sugerida pela composição gráfica da cena nas gravuras das *artes moriendi*.



Gravura do livro *Ars Moriendi* do final do século XII — Tentação na convicção

Mas se lemos com atenção as legendas que acompanham essas gravuras, percebemos tratar-se de outra coisa, que constitui a segunda interpretação. Deus e sua corte estão presentes para constatar como o moribundo se comportará no decorrer da prova que lhe é proposta antes de seu último suspiro e que determinará a sua sorte na eternidade. Esta prova consiste em uma última tentação. O moribundo verá sua vida inteira, tal como está contida no livro, e será tentado pelo desespero por suas faltas, pela “glória vã” de suas boas ações, ou pelo amor apaixonado por seres e coisas. Sua atitude, no lampejo deste momento fugidio, apagará de uma vez por todas os pecados de sua

vida inteira, caso repudie todas as tentações ou, ao contrário, anulará todas as suas boas ações, caso a elas venha a ceder. A última prova substituiu o Juízo Final.

Duas observações importantes fazem-se relevantes. A primeira diz respeito à aproximação que então se opera entre a representação tradicional da morte no leito e a do juízo individual de cada vida. A morte no leito, como vimos, é um rito apaziguante, que solenizava a passagem necessária — o passamento — e reduzia a diferença entre os indivíduos.



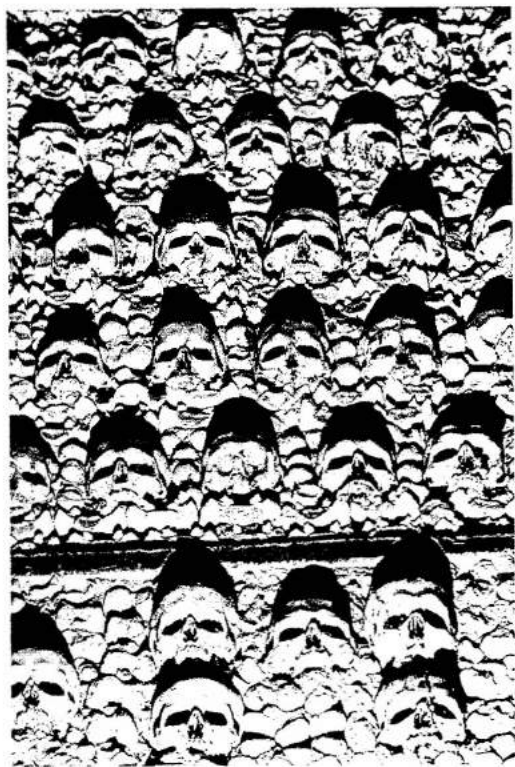
Lutero

A sorte particular de um moribundo específico não era motivo de preocupação. O mesmo se daria com este e com todos os homens, ou pelo menos com todos os santos cristãos em paz com a Igreja. Um rito essencialmente coletivo. O Juízo, ao contrário, mesmo se passando numa grande ação cósmica, no final dos tempos, era particular a cada indivíduo: ninguém conhecia sua sorte antes que o juiz tivesse decidido, após a avaliação das almas e a defesa dos intercessores.

A iconografia das *artes moriendi* reúne, portanto, na mesma cena a segurança do rito coletivo e a inquietude de uma interrogação pessoal.

A segunda observação diz respeito à relação cada vez mais estreita que se estabelece entre a morte e a biografia

de cada vida particular. Esta relação levou tempo para se impor. Nos séculos XIV e XV torna-se definitiva, sem dúvida, sob influência das ordens mendicantes. 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.



Bob Kirst/Corbis. Capela dos ossos na igreja de São Francisco em Évora, Portugal

Compreendemos então que, mesmo persistindo até o século XIX, a solenidade ritual da morte no leito tomou, no fim da Idade Média, entre as classes instruídas, um caráter dramático, uma carga de emoção que antes não possuía. Chamaremos a atenção, entretanto, para o fato de que esta evolução reforçou o papel do moribundo nas cerimônias de sua própria morte. Ele prossegue no centro da ação, que não só preside como anteriormente, mas também determina segundo sua vontade.

Haverá uma possibilidade de as ideias se transformarem nos séculos XVII e XVIII. Sob a ação da Reforma católica, os autores espirituais lutarão contra a crença popular segundo a qual não era de tal forma necessário esforçar-se excessivamente em viver virtuosamente porque uma boa morte resgatava todos os erros. Entretanto, não se deixou de reconhecer uma importância moral na conduta do moribundo e nas circunstâncias de sua morte. Foi preciso esperar pelo século XX para que esta crença enraizada fosse recalçada, ao menos nas sociedades industriais.

3. O “cadáver decomposto”

O terceiro fenômeno que proponho à reflexão dos leitores surge no mesmo momento das *artes moriendi*: trata-se do aparecimento do cadáver chamado “o cadáver decomposto”, “a carniça”, na arte e na literatura⁶.

É digno de nota o fato de que na arte, do século XIV ao século XVI, a representação da morte com os traços de uma múmia, de um cadáver semidecomposto, é menos difundida do que se pensa. Pode ser encontrada principalmente na ilustração do ofício dos mortos dos manuscritos do século XV, na decoração parietal das igrejas e dos cemitérios (a dança dos mortos). É muito mais rara na arte funerária. A substituição por um “cadáver decomposto” sobre a tumba do jacente, limita-se a algumas regiões

como o leste da França e a Alemanha Ocidental, sendo excepcional na Itália e na Espanha. Esta representação nunca foi realmente admitida como um tema comum da arte funerária. Somente mais tarde, no século XII, o esqueleto ou os ossos — *morte secca*, e não mais o cadáver em decomposição — difundiram-se sobre todas as tumbas, chegando mesmo a penetrar no interior das casas, sobre as chaminés e móveis. Mas a vulgarização dos objetos macabros sob a forma de crânios e ossos tem, a partir do fim do século XVI, uma significação diversa daquela do cadáver putrefato. Os historiadores ficaram chocados com o aparecimento do cadáver e da múmia na iconografia. O grande Huizinga viu neste fato uma prova de sua tese sobre a crise moral do “outono da Idade Média”. Hoje, Tenenti reconhece antes nesse horror à morte o signo do amor à vida (“a vida plena”) e da transformação do esquema cristão. Minha interpretação basear-se-á na abordagem de Tenenti.

Antes de prosseguirmos, é preciso examinar o silêncio dos testamentos. O fato é que os testadores do século XV falam de sua carniça, tendo a palavra desaparecido no século XVI. Mas, de um modo geral, a morte nos testamentos está ligada à concepção apaziguada da morte no leito. O horror à morte física que o cadáver poderia significar encontra-se totalmente ausente nos testamentos, o que permite supor que também não estava presente na mentalidade comum. Em contrapartida — e trata-se aqui de uma observação capital — o horror à morte física e à decomposição é tema familiar da poesia dos séculos XV e XVI “*Sac à fiens*” (*fiens*), diz P. de Nesson (1383-1442):

O CHAROIGNE, QUI N'ES MAIS HON,
QUI TE TENRA LORS COMPAIGNÉE?
CE QUI ISTRÀ (SORTIRA) DE TA LIQUEUR,

* Sacos de excrementos. (N.T.)

VERS ENGENDRÉS DE LA PUEUR
DE TA VILLE CHAIR ENCHAROIGNÉE*

Mas o horror não está reservado à decomposição *post mortem* — é *intra vitam*, na doença e na velhice:

JE N'AY PLUS QUE LES OS, UN SQUELETTE JE SEMBLE
DÉCHARNÉ, DÉMUSCLÉ, DÉPOULPÉ...
MON CORPS S'EN VA DESCENDRE OÙ TOUT SE DÉASSEMBLE**

Não se trata, como para os sermonários, de intenções moralizantes ou pastorais, de argumentos de pregadores. Os poetas tomam consciência da presença universal da corrupção. Ela está nos cadáveres mas também no decurso da vida, nas “obras naturais”. Os vermes que comem os cadáveres não vêm da terra, mas do interior do corpo, de seus “licores” naturais:

CHASCUN CONDUIT (DU CORPS)
PUANTE MATIÈRE PRODUIT
HORS DU CORPS CONTINUELLEMENT***

A decomposição é o sinal do fracasso do homem, e neste ponto reside, sem dúvida, o sentido do macabro, que faz desse fracasso um fenômeno novo e original.

* Ó carniça, que não és senão vergonha, o que ter-te-á então acompanhado?

O que sairá do teu licor, vermes engendrados do fedor de tua carne vil, carniça formada.” (Trad. literal — N.T.)

** “Não tenho mais que ossos, a um esqueleto me assemelho. Descarnado, sem músculos, sem polpa. Meu corpo descerá onde tudo se desagrega.” (Trad. literal — N.T.)

*** “Cada qual conduz (do corpo) Fétida matéria produzida. Fora do corpo, continuamente” (Trad. literal — N.T.)

Para compreendê-lo bem é preciso partir da noção contemporânea de fracasso que nos é, infelizmente, bastante familiar nas sociedades industriais da atualidade.

Hoje o adulto experimenta, cedo ou tarde, e cada vez mais cedo, o sentimento de que fracassou, de que sua vida adulta não realizou nenhuma das promessas de sua adolescência. Este sentimento é a origem do clima de depressão que se alastra pelas classes abastadas das sociedades industriais.

Tal sentimento era totalmente estranho às mentalidades das sociedades tradicionais, onde se morria como Roland ou como os camponeses de Tolstoi. Já não era tão estranho ao homem rico, poderoso ou instruído do fim da Idade Média. Contudo, entre nosso sentimento contemporâneo de fracasso pessoal e aquele do fim da Idade Média, existe uma diferença muito interessante. Hoje em dia não estabelecemos relação entre nosso fracasso pessoal e nossa mortalidade humana. A certeza da morte, a fragilidade de nossa vida são estranhas a nosso pessimismo existencial.



Coleção da Real Academia de Belas Artes de San Carlos. Água-forte de Piranesi — ruínas de um antigo sepulcro, próximo à Via Ápia em Roma — 1764

O homem do fim da Idade Média, ao contrário, tinha uma consciência bastante acentuada de que era um morto em suspensão condicional, de que esta era curta e de que a morte, sempre presente em seu âniago, despedaçava suas ambições e envenenava seus prazeres. Esse homem tinha uma paixão pela vida que hoje nos custa compreender, talvez porque nossa vida tenha se tornado mais longa:

“É preciso deixar casa e pomares e jardins...”¹⁰, dizia Ronsard pensando na morte. Quem entre nós lamentará diante da morte sua mansão na Flórida ou sua estância na Virgínia? O homem das épocas protocapitalistas — ou seja, nas quais a mentalidade capitalista e tecnicista encontrava-se em vias de formação (e esta mentalidade talvez não tenha se consolidado antes do século XVIII) — tinha um amor irracional, visceral pelos *temporalia*, entendendo-se por *temporalia*, simultânea e combinadamente, as coisas, os homens, os cavalos e os cachorros.

Chegamos agora, então, a um momento de nossa análise em que podemos tirar uma conclusão geral dos primeiros fenômenos observados: o Juízo Final, a última prova das *artes moriendi*, o amor pela vida manifesto pelos temas macabros. Durante a segunda metade da Idade Média, do século XII ao século XV, deu-se uma aproximação entre três categorias de representações mentais: as da morte, as do reconhecimento por parte de cada indivíduo de sua própria biografia e as do apego apaixonado às coisas e aos seres possuídos durante a vida. A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo.

4. As sepulturas

O último fenômeno que nos resta examinar confirma essa tendência geral. Diz respeito aos túmulos ou, mais precisamente, à individualização das sepulturas¹¹.

Não estaremos muito longe da verdade se dissermos que na Roma antiga cada indivíduo, às vezes mesmo um escravo, tinha um local de sepultura (*loculus*) e que este local era frequentemente marcado por uma inscrição. As inscrições funerárias são inumeráveis. São geralmente numerosas no começo da época cristã. Significam o desejo de conservar a identidade do túmulo e a memória do desaparecido. Por volta do século V tornam-se escassas, desaparecendo com certa rapidez, segundo a localidade.

Os sarcófagos de pedra muitas vezes comportavam, além dos nomes dos defuntos, seus retratos. Estes últimos, por sua vez, desaparecem, de modo que as sepulturas tornam-se completamente anônimas. Esta evolução não nos surpreenderá, após o que dissemos no capítulo anterior sobre o enterro *ad sanctos*: o defunto era abandonado à Igreja, que dele se encarregava até o dia em que ressuscitava. Os cemitérios da primeira metade da Idade Média e mesmo os mais tardios onde persistiram os costumes antigos são acúmulos de sarcófagos de pedra, às vezes esculpidos e quase sempre anônimos; no entanto, por falta de pertencentes funerários, não é fácil datá-los.

Ora, a partir do século XII — e, às vezes, um pouco antes — reencontramos as inscrições funerárias que haviam quase desaparecido durante 800 a 900 anos.

Primeiramente, reaparecem sobre os túmulos dos personagens ilustres — ou seja, santos ou similares. Estes túmulos, inicialmente muito raros, tornam-se mais frequentes no século XIII. A laje do túmulo da rainha Matilde, a primeira rainha normanda da Inglaterra, é adornada por uma curta inscrição.

Com a inscrição, reaparece a efígie, sem que esta chegue a ser realmente um retrato. Evoca a beatitude ou o eleito descansando à espera do Paraíso. Na época de São Luís, entretanto, tornar-se-á mais realista, atendo-se a reproduzir os traços do vivo. Finalmente, no século XIV, levará o realismo ao ponto de reproduzir uma máscara modelada pelo rosto do defunto. Para uma certa categoria

de personagens ilustres, clérigos ou leigos — os únicos que possuíam grandes túmulos esculpidos —, passou-se então do completo anonimato à inscrição curta e ao retrato realista. A arte funerária evoluiu no sentido de uma maior personalização até o início do século XVII, e o defunto pôde ser, então, duplamente representado sobre o túmulo: jazendo e orando.



Gravura do livro *Ars Moriendi* do final do século

XII — Tentação por impaciência

Esses túmulos monumentais nos são muito conhecidos, pois pertencem à história da arte da escultura. Na verdade, não são suficientemente numerosos para caracterizar um fato de civilização. Possuímos, porém, alguns indícios que nos fazem pensar que a evolução geral seguiu a mesma

orientação. No século XIII, ao lado desses grandes túmulos monumentais, vemos multiplicarem-se pequenas placas de 20 a 40 cm de lado que eram aplicadas de encontro à parede da igreja (no interior ou no exterior) ou de encontro a um pilar. Estas placas são pouco conhecidas porque foram negligenciadas pelos historiadores da arte. A maior parte delas desapareceu. Nelas reside um grande interesse para o historiador das mentalidades. Constituíram a forma mais difundida de monumentos funerários até o século XVIII. Algumas são simples inscrições em latim ou em francês: aqui jaz tal pessoa, morta em tal data, com tal função. Outras, um pouco maiores, comportam, além da inscrição, uma cena em que o defunto é representado sozinho ou acompanhado de seu santo padroeiro, diante de Cristo, ou ao lado de uma cena religiosa (a crucificação, a Virgem da Misericórdia, a ressurreição do Cristo ou de Lázaro, Jesus no monte das Oliveiras, etc.). Essas placas murais são muito frequentes nos séculos XVI, XVII e XVIII — revestiam quase todas as nossas igrejas. Traduzem a vontade de individualizar o lugar da sepultura e de perpetuar nesse local a lembrança do defunto¹².

No século XVIII, as placas de inscrição simples tornam-se cada vez mais numerosas, ao menos nas cidades onde os artesãos, essa classe média da época, empenhavam-se, por sua vez, em sair do anonimato e em conservar sua identidade após a morte¹³.

Contudo, essas placas tumulares não eram o único meio, nem talvez o mais difundido, de perpetuar a lembrança. Os defuntos previam em seu testamento serviços religiosos perpétuos para a salvação de sua alma. Do século XIII ao século XVII, os testadores (quando ainda em vida) ou seus herdeiros mandavam gravar numa placa de pedra (ou de cobre) os termos da doação e os compromissos do padre e da paróquia. Essas placas de fundação eram, pelo menos, tão significativas quanto as inscrições “aqui jaz”. Às vezes os dois se combinavam; outras, a placa de fundação bastava, não havendo a inscrição “aqui jaz”.

O que importava era a evocação da identidade do defunto e não o reconhecimento do lugar exato da colocação do corpo¹⁴.

O estudo dos túmulos confirma, portanto, o que nos ensinaram os Juízos Finais, as *artes moriendi*, os temas macabros: a partir do século XI, estabeleceu-se uma relação, até então desconhecida, entre a morte de cada indivíduo e a consciência que este tomava de sua individualidade. Hoje se admite que, entre o ano 1000 e o século XIII, “uma mutação histórica muito importante se realizou”, como diz um medievalista contemporâneo, M. Pacault. “A maneira como os homens aplicavam sua reflexão ao que os cercava e lhes dizia respeito foi profundamente transformada, enquanto os mecanismos mentais — as maneiras de raciocinar, de apreender a realidade concreta e de conceber as ideias — evoluíam radicalmente.”¹⁵

Percebemos aqui essa mudança no espelho da morte: *speculum mortis*, poderíamos dizer, à maneira dos autores da época. No espelho de sua própria morte, cada homem redescobria o segredo de sua individualidade. Essa relação, entrevista pela Antiguidade greco-romana — mais especificamente pelo epicurismo — e logo a seguir perdida, nunca deixou depois de impressionar nossa civilização ocidental. O homem das sociedades tradicionais, que era não só o da primeira fase da Idade Média mas também o de todas as culturas populares e orais, resignava-se sem grande dificuldade à ideia de sermos todos mortais. Desde meados da Idade Média, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado reconhece a si próprio em sua morte — descobriu a morte de si mesmo¹⁶.

III. A morte do outro

Nos dois capítulos anteriores, ilustramos duas atitudes diante da morte. A primeira, ao mesmo tempo a mais antiga,

a mais longa e a mais comum, é de resignação ao destino coletivo da espécie e pode se resumir na seguinte fórmula: *Et moriemur*, morremos todos. A segunda, que aparece no século XII, traduz a importância, reconhecida durante toda a duração dos tempos modernos, da própria existência e pode-se traduzir nesta outra fórmula: *a morte de si mesmo*. A partir do século XVIII, o homem das sociedades ocidentais tende a dar à morte um sentido novo. Exalta-a, dramatiza-a, deseja-a impressionante e arrebatadora. Mas, ao mesmo tempo, já se ocupa menos de sua própria morte, e, assim, a morte romântica, retórica, é antes de tudo *a morte do outro* — o outro cuja saudade e lembrança inspiram, nos séculos XIX e XX, o novo culto dos túmulos e dos cemitérios.



Museu do Louvre. Eros com arco. Cópia de um original grego do século IV d.C.

Vale mencionar um importante fenômeno ocorrido entre o século XVI e o XVIII, mesmo não se contando com oportunidade de analisá-lo em detalhes. Não ocorreu no mundo dos fatos reais, decorridos, facilmente referenciáveis e mensuráveis pelo historiador, mas sim no mundo obscuro e extravagante das fantasias, no mundo do imaginário; aqui, o historiador deveria tornar-se psicanalista.

A partir do século XVI, e mesmo no fim do século XV, vemos os temas da morte carregarem-se de um sentido erótico. Assim, nas danças macabras mais antigas, quando muito a morte tocava o vivo para avisá-lo ou designá-lo. Na nova iconografia do século XVI, ela o viola¹. Do século XVI ao XVIII, cenas ou motivos inumeráveis, na arte e na literatura, associam a morte ao amor. Tântos a Eros — temas erótico-macabros ou temas simplesmente mórbidos, que testemunham uma extrema complacência para com os espetáculos da morte, do sofrimento, dos suplícios. Carrascos atléticos e nus arrancam a pele de são Bartolomeu. Quando Bernini representa a união mística de santa Teresa e Deus, inconscientemente aproxima as imagens da agonia e as do transe amoroso. O teatro barroco instala em túmulos seus enamorados, como os dos Capuleto². A literatura macabra do século XVIII une o jovem monge à bela morta por ele velada³.

Como o ato sexual, a morte é, a partir de então, cada vez mais acentuadamente considerada como uma transgressão que arrebatava o homem de sua vida cotidiana, de sua sociedade racional, de seu trabalho monótono, para submetê-lo a um paroxismo e lançá-lo, então, em um mundo irracional, violento e cruel. Como o ato sexual para o Marquês de Sade, a morte é uma ruptura. Ora, reparemos bem, essa ideia de ruptura é completamente nova. Nos capítulos anteriores, pelo contrário, quisemos insistir na familiaridade com a morte e com os mortos. Essa familiaridade não havia sido afetada, mesmo entre os ricos e poderosos, pelo aumento da consciência individual

a partir do século XII. A morte tornara-se um acontecimento de maiores consequências, convinha pensar nela mais particularmente. Mas não se havia tornado nem apavorante nem obsessiva. Continuava familiar e domada.

A partir de então, é uma ruptura⁴.

Essa noção de ruptura nasceu e se desenvolveu no mundo das fantasias eróticas. Passará ao mundo dos fatos reais e ocorridos.

Assim, perderá evidentemente seus caracteres eróticos, ou pelo menos estes serão sublimados e reduzidos à Beleza. A morte não será desejável, como nos romances macabros, mas sim, admirável por sua beleza: é a morte a que chamaremos romântica, de Lamartine na França, da Família Brontë na Inglaterra, de Mark Twain na América.

Possuímos muitos testemunhos literários. As *Méditations* de Lamartine são meditações sobre a morte. Mas temos também muitas crônicas e cartas. Por volta do ano de 1840, uma família francesa, os La Ferronays, foi dizimada pela tuberculose⁵. Uma sobrevivente, Pauline Craven, publicou os diários e a correspondência de seus irmãos, irmãs e pais que são, na sua maior parte, narrativas de doenças, de agonias e de mortes, e reflexões sobre a morte.

Evidentemente, muitos traços lembram os antigos costumes. O cerimonial da morte no leito, presidido pelo jacente cercado de uma multidão de parentes e amigos, persiste e constitui sempre o quadro da encenação. Entretanto, logo parece que alguma coisa mudou.

A morte no leito de outrora tinha a solenidade mas também a banalidade das cerimônias sazonais. Esperava-se por ela e todos se prestavam, então, aos ritos previstos pelo costume. Ora, no século XIX, uma nova paixão arrebatou a assistência. Ela é agitada pela emoção, chora, suplica e gesticula. Não recusa os gestos ditados pelo uso. Pelo contrário, cumpre-os, eliminando-lhes o caráter banal e costumeiro. A partir de então, são descritos como se fossem uma invenção inédita, como se fossem espontâneos, inspirados por uma dor apaixonada e única no gênero.

Naturalmente, a expressão da dor dos sobreviventes é devida a uma intolerância nova com a separação. Mas não é somente diante da cabeceira dos agonizantes e da lembrança dos desaparecidos que se fica perturbado. A simples ideia da morte comove.

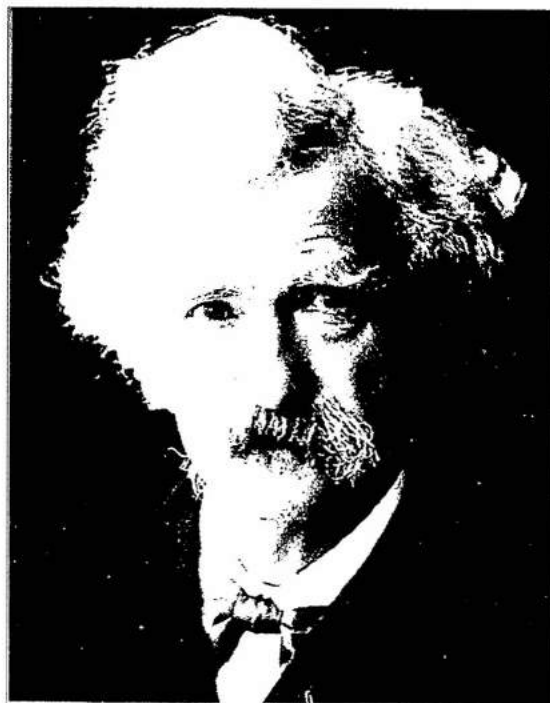
Uma jovem da família La Ferronays, uma *teenager** da época romântica, escrevia com a maior naturalidade pensamentos deste gênero: "Morrer é uma recompensa, pois é o céu... A ideia favorita de toda a minha vida (de menina) é a morte que sempre me fez sorrir... Jamais alguma coisa fez com que a palavra morte se tornasse lúgubre para mim."

Dois noivos dessa mesma família, de menos de vinte anos, passeiam em Roma nos maravilhosos jardins da Villa Pamphilli. "Conversamos", anota o rapaz em seu diário, "durante uma hora, sobre religião, imortalidade e a morte que seria doce, dizíamos, nestes belos jardins." Acrescentava: "Morro jovem, como sempre desejei." Iria ser atendido. Alguns meses após seu casamento, o mal do século, a tuberculose, o levou. Sua mulher, uma protestante alemã, assim descreve seu último suspiro: "Seus olhos, já fixos, estavam voltados para mim... e eu, sua mulher, senti o que jamais teria imaginado, *senti que a morte era a felicidade*." Mal se ousa ler semelhante texto na América de hoje. Como a família La Ferronays deve parecer-lhes "mórbida"!

Entretanto, será que as coisas se passaram de forma tão diferente na América de 1830? A jovem de 15 anos que Mark Twain descreve no *Huckleberry Finn*, contemporânea da pequena La Ferronays, também vivia na mesma obsessão. Pintava as *mourning pictures*, mulheres chorando sobre túmulos ou lendo a carta que relata a triste notícia. Também ela possuía um diário, onde transcrevia o nome dos mortos e os acidentes mortais que lia no *Presbyterian Observer*, acrescentando os poemas que esses infortúnios lhe inspiravam, era infatigável: "Seria capaz de escrever sobre qualquer

* Em inglês no original, assim como as demais expressões nesse idioma contidas no livro. (N.T.)

coisa, contanto que fosse triste”, observa Mark Twain, rindo dissimuladamente⁶. Seremos tentados a explicar esse transbordamento de afetividade macabra pela religião, a religião emotiva do catolicismo romântico e do pietismo, do metodismo protestante. Evidentemente, a religião não é estranha ao caso, mas o fascínio mórbido da morte exprime, sob uma forma religiosa, a sublimação das fantasias erótico-macabras do período precedente. Esta é a grande mudança que surge no fim do século XVIII e que se tornou um dos traços do Romantismo: a complacência para com a ideia da morte.



Hulton Deutsch Collection — Mark Twain

A segunda grande mudança refere-se à relação entre o moribundo e sua família.

Até o século XVIII, a morte dizia respeito àquele a quem ameaçava, e unicamente a este. Também cabia a cada um expressar suas ideias, seus sentimentos, suas vontades. Para isso, dispunha-se de um instrumento: o testamento. Do século XIII ao século XVIII, o testamento foi o meio para cada indivíduo exprimir, frequentemente de modo muito pessoal, seus pensamentos profundos, sua fé religiosa, seu apego às coisas, aos seres que amava, a Deus, bem como as decisões que havia tomado para assegurar a salvação de sua alma e o repouso de seu corpo. O testamento era, então, mais que um simples ato de direito privado para a transmissão de sua herança, um meio para cada um afirmar seus pensamentos profundos e suas convicções. O objetivo das cláusulas piedosas, que por vezes constituíam a maior parte do testamento, era o de comprometer publicamente o executor testamentário, a *fabrique* e o padre da paróquia ou os monges do convento, e, assim, obrigá-los a respeitar as vontades do defunto.

De fato, assim constituído, o testamento testemunhava uma desconfiança ou ao menos uma indiferença para com os herdeiros, os parentes próximos, a *fabrique* e o clero. Por um ato lavrado em um notário, na maior parte das vezes assinado por testemunhas, o testador forçava a vontade dos que o cercavam, o que significava que, de outro modo, temeria não ser escutado nem obedecido. Com o mesmo objetivo, mandava gravar na igreja, em pedra ou metal, a síntese de seu testamento no que dizia respeito aos serviços religiosos e aos legados que os financiavam. Estas inscrições perpétuas, na parede ou no pilar da igreja, eram uma defesa contra o esquecimento ou a negligência tanto da paróquia quanto da família. Tinham também mais importância do que a inscrição “aqui jaz”.

Ora, na segunda metade do século XVIII, uma mudança considerável interveio na redação dos testamentos. Pode-se admitir que essa mudança foi generalizada em todo o Ocidente Cristão, protestante ou católico. As cláusulas piedosas, as escolhas de sepultura, as instituições de missas e

serviços religiosos e as escolas desapareceram, tendo sido o testamento reduzido ao que é hoje — um ato legal de distribuição de fortunas. Trata-se de um acontecimento muito importante na história das mentalidades, ao qual um historiador francês, M. Vovelle, deu a importância merecida?

O testamento foi então, completamente laicizado no século XVIII. Como explicar esse fenômeno? Pensou-se (e esta é a tese de M. Vovelle) que essa laicização era um dos sinais da descristianização da sociedade.

Eu proporia uma outra explicação: o testador separou suas vontades concernentes à transmissão de sua fortuna daquelas inspiradas por sua sensibilidade, devoção e afeições. As primeiras estavam sempre consignadas no testamento. As outras foram a partir de então comunicadas oralmente aos mais próximos, à família, cônjuge ou filhos. Não se deve esquecer as grandes transformações da família que resultaram, no século XVIII, em novas relações fundadas no sentimento, na afeição. A partir de então, o “enfermo que jaz no leito” testemunhava aos que lhe eram próximos, uma confiança que lhes havia em geral recusado até o fim do século XVIII. Já não era mais necessário uni-los por um ato jurídico.

Eis-nos, portanto, em um momento muito importante da história das atitudes diante da morte. Confiando nos que lhe eram próximos, o moribundo delegava-lhes parte dos poderes que havia ciosamente exercido até então. Naturalmente, conservava ainda a iniciativa nas cerimônias de sua morte. Nas narrativas românticas, continuou sendo o principal personagem aparente de uma ação que presidia, e assim será até à primeira terça parte do século XX. Como acabamos de dizer, a complacência romântica acrescenta então muito mais ênfase às palavras e aos gestos do moribundo. *Mas foi a atitude da assistência o que mais mudou.* Se o moribundo manteve o papel principal, os assistentes não são mais os figurantes de outrora, passivos, refugiados nas preces e que, em todo caso, do século XIII ao XVIII, já não manifestavam as grandes dores de Carlos Magno ou

do rei Artur. Aproximadamente desde o século XII, o luto excessivo da Alta Idade Média efetivamente ritualizou-se. Começava apenas após a constatação da morte e traduzia-se por uma indumentária, por hábitos e por uma duração fixados com precisão pelo costume.

Assim, do fim da Idade Média ao século XVIII, o luto possuía uma dupla finalidade. Por um lado, induzia a família do defunto a manifestar, pelo menos durante um certo tempo, uma dor que nem sempre experimentava. Esse período podia ser reduzido ao mínimo por um novo casamento precipitado, mas nunca era abolido. Por outro lado, o luto tinha também o efeito de defender o sobrevivente, sinceramente submetido à provação, contra os excessos da dor, pois impunha-lhe um certo tipo de vida social, as visitas de parentes, vizinhos e amigos que lhe eram feitas e no decorrer das quais a dor podia ser liberada sem que sua expressão ultrapassasse, entretanto, um limite fixado pelas conveniências. Ora — e este é um ponto muito importante —, no século XIX esse limite não mais foi respeitado, o luto se desenrola com ostentação além do usual. Simulou até não estar obedecendo a uma obrigação mundana e ser a expressão mais espontânea e mais insuperável de uma gravíssima dor; chora-se, desmaia-se, desfalece-se e jejua-se como outrora os companheiros de Roland ou de Lancelot. É como um retorno às formas excessivas e espontâneas — ao menos na aparência — da Alta Idade Média, após sete séculos de sobriedade. O século XIX é a época dos lutos que o psicólogo de hoje chama de *históricos* — e é verdade que, por vezes, toca os limites da loucura, como no conto de Mark Twain. *The Californian's Tale*, datado de 1893, onde um homem que nunca aceitou a morte da esposa, passa há 19 anos o aniversário dessa morte esperando o impossível retorno, em companhia de amigos compadecidos que o ajudam a manter sua ilusão. Esse exagero do luto no século XIX tem um significado: os sobreviventes aceitam com mais dificuldade a morte do outro do que o faziam anteriormente. A morte temida não é mais a própria morte, mas



Lancelot, o cavaleiro
da corte do rei Artur,
em ilustração anônima
do século XIX

a do outro. Esse sentimento é a origem do culto moderno dos túmulos e dos cemitérios, que agora precisamos analisar. Trata-se de um fenômeno de caráter religioso, próprio da época contemporânea. Sua importância poderia passar despercebida pelos americanos de hoje, como pelos habitantes do noroeste da Europa industrial — e protestante —, na medida em que acreditavam-no estranho à sua cultura. Um inglês ou um americano não deixa de exprimir seu distanciamento em relação aos excessos barrocos de nossa arquitetura funerária, da França ou da Itália. Contudo, se é verdade que o fenômeno desenvolveu-se menos entre eles, não os poupou completamente. Teremos oportunidade de retomar este ponto. É interessante saber o que estes povos aceitaram e o que recusaram de uma religião referente aos mortos que teve livre curso na Europa católica e ortodoxa.



G. Foglia — cemitério em Paris

Digamos, antes de tudo, que o culto dos túmulos dos séculos XIX e XX nada tem a ver com os cultos antigos, pré-cristãos, dos mortos, nem com as sobrevivências dessas práticas no folclore. Relembremos o que já dissemos da Idade Média, do enterro *ad sanctos*, nas igrejas ou próximo a elas. Houve uma grande ruptura entre as atitudes mentais diante dos mortos da Antiguidade e as da Idade Média. Na Idade Média, os mortos eram confiados, ou antes

abandonados à Igreja, e pouco importava o lugar exato de sua sepultura que, na maior parte das vezes não era indicada nem por um monumento nem mesmo por uma simples inscrição. Portanto, desde o século XIV e sobretudo desde o século XVII, observa-se uma preocupação mais forte e mais frequente em localizar a sepultura, e esta tendência testemunha um sentimento novo que se exprime cada vez mais, sem que se possa impor inteiramente. A visita devota ou melancólica ao túmulo de um ente querido era um ato desconhecido.

Na segunda metade do século XVIII, as coisas mudaram; tive a oportunidade de estudar essa evolução na França⁸.

O acúmulo local dos mortos nas igrejas, ou nos pátios das mesmas, tornou-se repentinamente intolerável, ao menos para os espíritos "esclarecidos" da década de 1760. Aquilo que durava há quase um milênio sem provocar reserva alguma já não era suportado e se tornava objeto de críticas veementes. Toda uma literatura menciona o fato. Por um lado, a saúde pública estava comprometida pelas emanações pestilentas, pelos odores infectos provenientes das fossas. Por outro, o chão das igrejas, a terra saturada de cadáveres dos cemitérios, a exibição dos ossários violavam permanentemente a dignidade dos mortos. Reprovava-se a Igreja, por ter feito tudo pela alma e nada pelo corpo, por se apropriar do dinheiro das missas e se desinteressar dos túmulos. Rememorava-se o exemplo dos anciãos, sua devoção aos mortos atestada pelos restos de seus túmulos e pela eloquência de sua epigrafia funerária. Os mortos não mais deviam envenenar os vivos, e os vivos deviam testemunhar aos mortos, através de um verdadeiro culto leigo, sua veneração. Os túmulos tornavam-se o signo de sua presença para além da morte. "Uma presença que não supunha necessariamente a imortalidade das religiões de salvação, como o Cristianismo. Era uma resposta à afeição dos sobreviventes e à sua recente repugnância em aceitar o desaparecimento do ente querido. Apegavam-se a seus restos. Chegava-se mesmo ao ponto de conservá-los

à vista em grandes frascos com álcool, como Necker e sua mulher, os pais de Madame de Staël. É certo que tais práticas, se foram preconizadas por alguns autores de projetos utópicos sobre as sepulturas, não foram adotadas de maneira geral. Mas a opinião comum quis conservar os mortos em casa, enterrando-os em propriedade da família, ou ter a possibilidade de visitá-los, caso estivessem enterrados em um cemitério público. Para ter esta possibilidade, deviam estar em sua própria morada, o que não era o caso na prática funerária tradicional, em que ficavam na igreja. Antigamente, enterrava-se diante da imagem de Nossa Senhora, ou na capela do Santo Sacramento. Agora, queria-se não só que se voltasse ao lugar exato onde o corpo havia sido colocado, mas também que esse lugar pertencesse, como propriedade exclusiva, ao defunto e a sua família. Foi então que a concessão da sepultura tornou-se uma certa forma de propriedade, subtraída ao comércio mas com perpetuidade assegurada. Foi uma grande inovação. Vai-se, então, visitar o túmulo de um ente querido como se vai à casa de um parente ou a uma casa própria, cheia de recordações. A recordação confere ao morto uma espécie de imortalidade, estranha ao começo do Cristianismo. A partir do fim do século XVIII na França — principalmente no decorrer dos séculos XIX e XX, anticlericais e agnósticos —, os descrentes serão os visitantes mais assíduos dos túmulos de seus parentes. A visita ao cemitério foi — e ainda é —, na França e na Itália, o grande ato permanente de religião. Aqueles que não vão à igreja vão sempre ao cemitério, onde se adotou o hábito de pôr flores nos túmulos. Aí se recolhem, ou seja, evocam o morto e cultivam sua lembrança.

Trata-se, portanto, de um culto privado, mas também, desde a origem, de um culto público. O culto da lembrança imediatamente estendeu-se do indivíduo à sociedade, seguindo um mesmo movimento da sensibilidade. Os autores de projetos de cemitérios do século XVIII desejam que estes sejam ao mesmo tempo parques organizados



S. Al — Catedral de San Paul, em Londres

para a visita familiar e museus de homens ilustres, como a catedral de Saint-Paul, em Londres⁹. Os túmulos dos heróis e grandes homens seriam venerados pelo Estado em tal local. É uma concepção diferente daquela das capelas dinásticas, como as de Saint-Denis, Westminster, o Escorial ou a dos capuchinhos de Viena. Uma nova representação da sociedade nasce neste fim do século XVIII, tendo se desenvolvido no século XIX e encontrado sua expressão no positivismo de Augusto Comte, forma erudita do nacionalismo. Pensa-se, e mesmo sente-se, que a sociedade é composta ao mesmo tempo de mortos e vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários quanto os vivos. A cidade dos mortos é o inverso da sociedade dos vivos ou, mais que o inverso, sua imagem, e sua imagem *intemporal*. Pois os mortos passaram pelo momento da mudança, e seus monumentos são os signos visíveis da permanência da cidade. Assim, o cemitério retomou um lugar na cidade, lugar ao mesmo tempo físico e moral, que havia perdido no início da Idade Média mas que havia ocupado durante a Antiguidade. O que saberíamos das civilizações antigas sem os objetos, as inscrições e a iconografia que

os arqueólogos encontraram nas escavações dos túmulos? Nossas sepulturas encontram-se vazias, mas nossos cemitérios tornaram-se eloquentes. Trata-se de um fato de civilização e de mentalidade muito importante.

A partir do início do século XIX, pretendia-se desapropriar os cemitérios parisienses atingidos pela expansão urbana e transferi-los para fora da cidade. A administração de Napoleão III quis pôr em execução este projeto. Podia alegar um precedente: no fim do reinado de Luís XVI, o velho cemitério dos Inocentes, em uso há mais de cinco séculos, havia sido demolido, escavado, interditado e reconstruído com a maior indiferença da população. Mas na segunda metade do século XIX as mentalidades mudaram: toda a opinião pública foi contra os projetos sacrílegos da administração, opinião unânime em que os católicos se uniam a seus inimigos positivistas. A presença do cemitério parecia, a partir de então, necessária à cidade. 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. É comemorado diante do monumento aos mortos que existe em todas as aldeias francesas, por menores que sejam. Sem monumento aos mortos não se pode celebrar a vitória. Nas cidades novas, criadas pelo desenvolvimento industrial recente, a ausência de monumento aos mortos era, então, problemática. Isto era resolvido com a anexação moral ao monumento da pequena aldeia vizinha, desertada¹⁰. O fato é que esse monumento é um túmulo, vazio sem dúvida, porém memorável: um *monumentum*.

Chegamos agora a um momento dessa longa evolução em que devemos fazer uma pausa e introduzir um novo fator. Seguimos variações no tempo, um tempo longo, mas mesmo assim cambiante. Quase não fizemos intervir, salvo em alguns detalhes, variações de espaço. Pode-se dizer que os fenômenos que estudamos foram praticamente os mesmos em toda a civilização ocidental. Ora, no decorrer

do século XIX, essa similitude de mentalidades se altera, tendo aparecido importantes diferenças. Vemos a América do Norte, a Inglaterra e uma parte do noroeste da Europa separar-se da França, da Alemanha e da Itália. Em que consiste essa diferenciação e qual o seu sentido?

No século XIX e até a guerra de 1914 (uma grande revolução dos costumes), a diferença quase não se faz notar nem no protocolo dos funerais nem nos hábitos de luto. Mas é nos cemitérios e na arte dos túmulos que a constatamos. Nossos amigos ingleses não deixam de evidenciar, a nós, continentais, a extravagância barroca dos cemitérios, o Campo Santo de Gênova, os cemitérios antigos do século XIX de nossas grandes cidades francesas, até os túmulos cobertos de estátuas que se agitam, se contorcem e se lamentam. Não resta dúvida de que uma grande diferença teve então lugar.

No fim do século XVIII, partiu-se de um modelo comum. O cemitério inglês de hoje se parece muito ao que foi o cemitério francês quando, no fim do século XVIII, foi proibido o enterro nas igrejas e mesmo nas cidades; assim, reencontramo-lo intacto deste lado do Atlântico, por exemplo, em Alexandria (Virgínia) — um trecho de campo e natureza, um bonito jardim inglês —, às vezes, mas não necessariamente, ainda junto à igreja, no meio do gramado, dos arbustos e das árvores. Os túmulos dessa época eram uma combinação de dois elementos que até então tinham sido utilizados separadamente: a “pedra sepulcral” no chão, horizontal, e a inscrição “aqui jaz”, ou pedra fundamental, destinada a ser fixada verticalmente numa parede ou num pilar. Na França, em alguns cemitérios do fim do século XVIII ainda existentes, os dois elementos encontram-se justapostos. Na Inglaterra e na América colonial, o elemento vertical na maioria das vezes foi o único a ser conservado sob a forma de uma estela, sendo o elemento horizontal substituído por uma extensão de grama, marcando a situação do túmulo, cujo limite era às vezes indicado por um pequeno marco de pedra.

A inscrição, ao mesmo tempo biográfica e elegíaca, era o único luxo dessas sepulturas que pretendiam a simplicidade. Esta só era alterada em casos excepcionais: defuntos ilustres, cujo destino era tomado como exemplo na necrópole nacional, mortes dramáticas ou extraordinárias. Esse cemitério era o resultado de uma busca de simplicidade que se pode acompanhar, sob diversas formas, em toda a civilização ocidental, mesmo na Roma dos papas, onde persistem os hábitos barrocos. Essa simplicidade não implicava nenhum desamor, pelo contrário. Adaptava-se muito bem à melancolia do culto romântico dos mortos. Foi na Inglaterra que esse culto encontrou seu primeiro poeta: Thomas Gray, autor de *The elegy*.

É na América, em Washington, ainda mais acentuadamente que no Panthéon de Paris, que encontraremos as primeiras manifestações impressionantes do culto funerário ao herói nacional. No centro histórico da cidade, repleto de monumentos comemorativos como os de Washington, de Jefferson e de Lincoln — que são túmulos vazios —, o visitante europeu de hoje encontra ainda outra estranha paisagem: o cemitério de Arlington, onde o caráter público e nacional está associado ao quadro do jardim privado da casa de Lee-Custis. Entretanto, por mais surpreendente que possa parecer ao europeu moderno, as paisagens cívicas e funerárias de Arlington e do Mall provêm do mesmo sentimento que multiplicou os monumentos aos mortos na França da década de 1920.

Portanto, no fim do século XVIII e começo do XIX, o ponto de partida é o mesmo, sejam quais forem as diferenças entre o catolicismo e o protestantismo.

Os Estados Unidos e o noroeste da Europa permanecerão mais ou menos fiéis a esse modelo antigo, para o qual convergiam as sensibilidades do século XVIII. É, ao contrário, a Europa continental que dele se distanciou e que construiu para seus mortos monumentos cada vez mais complicados e figurativos.



Royalt Free/Corbis/J. Russell Pope. Memorial
a Jefferson, Washington, EUA

Se estudássemos com atenção, talvez um costume americano nos indicasse o caminho de uma explicação: as *mourning pictures*. Podem ser encontradas nos museus: são litografias ou bordados destinados a enfeitar a casa. Desempenham um dos papéis do túmulo, o de memorial: uma espécie de pequeno túmulo portátil adaptado à mobilidade americana. Da mesma forma, no museu de Yorkshire na Inglaterra, veem-se monumentos vitorianos que são reproduções de capelas funerárias neogóticas — capelas que justamente serviam de modelo às construções francesas dos túmulos, na mesma época. Como se ingleses e americanos houvessem, então, figurado no papel ou na seda — suportes efêmeros — o que os europeus do continente representaram na pedra dos túmulos.

Somos tentados, evidentemente, a atribuir essa diferença à diferença entre as religiões, à oposição entre o protestantismo e o catolicismo.

Essa explicação parece suspeita ao historiador, ao menos à primeira vista. Realmente, a separação do Concílio de Trento é bem anterior a esse divórcio das atitudes funerárias. Durante todo o século XVII, enterrava-se exatamente da mesma maneira (à exceção da liturgia, evidentemente)

na Inglaterra de Samuel Pepys ou na Holanda dos pintores de interior de igreja, e nas igrejas da França e da Itália. As atitudes mentais eram as mesmas.



Archivo Iconographico, s.a./Corbis. *La Mort et la
jeune femme*, de Hans Baldung Grien, c. 1510

Existe, entretanto, algo de verdadeiro na explicação pela religião se constatamos que no decorrer do século XIX o catolicismo desenvolveu expressões sentimentais e comoventes, das quais se havia distanciado no século XVIII, após a grande retórica barroca — uma espécie de neobarroquismo romântico, muito diferente da religião reformada e depuradora dos séculos XVII e XVIII.

Contudo, não devemos esquecer o que dizíamos ainda há pouco: o caráter exaltado e comovente do culto dos

mortos não é de origem cristã, mas sim de origem positivista; os católicos filiaram-se a ele em seguida, tendo-o assimilado com tamanha perfeição que logo acreditaram-no nascido entre eles.

Não seria mais conveniente considerar os caracteres da evolução socioeconômica no século XIX? Mais do que a religião, seria então a taxa de industrialização e de urbanização que interviriam. As atitudes funerárias neobarrocas teriam sido desenvolvidas em culturas nas quais, mesmo nas médias e grandes cidades, as influências rurais persistiram e não foram apagadas pelo crescimento econômico menos rápido, fica colocada a questão. Parece-me que deve ser do interesse dos historiadores das mentalidades americanas. Em todo caso, uma linha de ruptura se manifestou, e iria voltar à cena por volta de meados do século XX; a grande recusa da morte no século XX é incompreensível se não levarmos em conta essa ruptura, pois foi apenas em um dos lados desta fronteira que esta recusa nasceu e se desenvolveu.

IV. A morte interdita

Durante o longo período que percorremos, desde a Alta Idade Média até a metade do século XIX, a atitude diante da morte mudou, porém de forma tão lenta que os contemporâneos não se deram conta. Ora, há mais ou menos um terço de século, assistimos a uma revolução brutal das ideias e dos sentimentos tradicionais; tão brutal, que não deixou de chocar os observadores sociais. Na realidade, trata-se de um fenômeno absolutamente inaudito. A morte, tão presente no passado, de tão familiar, vai se apagar e desaparecer. Torna-se vergonhosa e objeto de interdição¹.

A revolução se deu em uma área cultural bem-definida, que esboçamos no capítulo anterior: nas localidades em que o culto dos mortos e dos cemitérios não conheceu, no século XIX, o grande desenvolvimento constatado na

França, na Itália, na Espanha, etc. Parece, inclusive, que começou na América, estendendo-se à Inglaterra, aos Países Baixos e à Europa industrial. Vemo-la hoje, sob nossos olhos, atingir a França e espalhar-se como uma mancha de óleo.

Sem dúvida, encontramos, na origem, um sentimento já expresso na segunda metade do século XIX: aqueles que cercam o moribundo tendem a poupá-lo e a ocultá-lo a gravidade de seu estado. Admite-se, contudo, que a dissimulação não pode durar muito (exceto em casos extraordinários como no que Mark Twain descreveu, em 1902, em *Was it heaven or hell?*), o moribundo deve um dia saber, mas nesse momento os parentes não têm mais a coragem cruel de dizer eles próprios a verdade.

Em suma, a verdade começa a ser problemática.

A primeira motivação da mentira foi o desejo de poupar o enfermo de assumir sua provação. Porém, bem cedo esse sentimento, cuja origem conhecemos (a intolerância com a morte do outro e a nova confiança do moribundo nos que o cercam), foi superado por um sentimento diferente, característico da modernidade: evitar não mais ao moribundo, mas à sociedade, mesmo aos que o cercam, a perturbação e a emoção excessivamente fortes, insuportáveis, causadas pela fealdade da agonia e pela simples presença da morte em plena vida feliz, pois, a partir de então, admite-se que a vida é sempre feliz, ou deve sempre aparentá-lo. Nada mudou ainda nos ritos da morte, que são conservados ao menos na aparência, e ainda não se cogita em mudá-los. Mas já se começou a esvaziá-los de sua carga dramática, o processo de escamoteamento teve início; esse processo é bem perceptível nas narrativas sobre a morte em Tolstói.

Entre 1930 e 1950, a evolução vai se precipitar. Esta aceleração é devida a um fenômeno material importante: o deslocamento do lugar da morte. Já não se morre em casa, em meio aos seus, mas sim no hospital, sozinho. Morre-se no hospital porque este tornou-se o local onde se presta

os cuidados que já não se podem prestar em casa. Antigamente era o asilo dos miseráveis e dos peregrinos; primeiro tornou-se um centro médico, onde se cura e onde se luta contra a morte. Continua tendo essa função curativa, mas começa-se também a considerar um certo tipo de hospital como o lugar privilegiado da morte. Morre-se no hospital *porque* os médicos não conseguiram curar. Vamos ao hospital não mais para sermos curados, mas precisamente para morrer. Os sociólogos americanos constataram que existem hoje dois tipos principais de doente²: os mais antiquados recentemente emigrados, ainda apegados às tradições da morte, que se esforçam por tirar o doente do hospital para que morra em casa, *more majorum*; e por outro lado, os mais engajados na modernidade, que vêm morrer no hospital porque tornou-se inconveniente morrer em casa.

A morte no hospital não é mais ocasião de uma cerimônia ritualística presidida pelo moribundo em meio à assembleia de seus parentes e amigos, a qual tantas vezes mencionamos. A morte é um fenômeno técnico causado pela parada dos cuidados, ou seja, de maneira mais ou menos declarada, por decisão do médico e da equipe hospitalar. Inclusive, na maioria dos casos, há muito o moribundo perdeu a consciência. A morte foi dividida, parcelada numa série de pequenas etapas dentre as quais, definitivamente, não se sabe qual a verdadeira morte, aquela em que se perdeu a consciência ou aquela em que se perdeu a respiração... Todas essas pequenas mortes silenciosas substituíram e apagaram a grande ação dramática da morte, e ninguém mais tem forças ou paciência de esperar durante semanas um momento que perdeu parte de seu sentido.

A partir do fim do século XVIII, tínhamos a impressão de que um deslize sentimental fazia passar a iniciativa do moribundo à sua família — uma família na qual tinha então toda a confiança. Hoje, a iniciativa passou da família, tão alienada quanto o moribundo, ao médico e à equipe hospitalar. São eles os donos da morte, de seu momento e também de suas circunstâncias; constatou-se que se

esforçavam para obter de seu doente um *acceptable style of living while dying*, um *acceptable style of facing death*. A ênfase recai sobre o “aceitável”. Uma morte aceitável é uma morte que possa ser aceita ou tolerada pelos sobreviventes. Tem o seu contrário: a *embarrassingly graceless dying*, que deixa os sobreviventes embaraçados porque desencadeia uma emoção demasiado forte, e é a emoção o que é preciso evitar, tanto no hospital quanto na sociedade de um modo geral. Só se tem o direito à comoção em particular, ou seja, às escondidas. Assim se tornou a grande cena da morte, que havia mudado tão pouco durante os séculos, senão milênios. Os ritos dos funerais também se modificaram. Deixemos de lado, por enquanto, o caso americano, ao qual voltaremos. Em outros lugares, na região da morte nova e moderna, procuram-se reduzir ao mínimo decente as operações inevitáveis, destinadas a fazer desaparecer o corpo. Antes de tudo, é importante que a sociedade, a vizinhança, os amigos, os colegas e as crianças se apercebam o mínimo possível de que a morte ocorreu. Se algumas formalidades são mantidas, e se uma cerimônia ainda marca a partida, devem permanecer discretas e evitar todo pretexto a uma emoção qualquer — assim, as condolências à família são agora suprimidas no final dos serviços de enterro. As manifestações aparentes de luto são condenadas e desaparecem. Não se usam mais roupas escuras, não se adota mais uma aparência diferente daquela de todos os outros dias. Uma dor demasiado visível não inspira pena, mas repugnância; é um sinal de perturbação mental ou de má educação. É *mórbida*. Dentro do círculo familiar ainda se hesita em desabafar, com medo de impressionar as crianças. Só se tem o direito de chorar quando ninguém vê nem escuta: o luto solitário e envergonhado é o único recurso, como uma espécie de masturbação — a comparação é de Gorer.

Uma vez esvaziada a morte, não há mais razão para visitar seu túmulo. Nos países onde a revolução da morte é radical, na Inglaterra por exemplo, a cremação torna-se a forma dominante de sepultamento. Quando prevalece

a cremação, às vezes com a dispersão das cinzas, as causas não são apenas uma vontade de ruptura com a tradição cristã, uma manifestação de *enlightenment*, de modernidade; a motivação profunda é que a cremação é interpretada como a maneira mais radical de fazer desaparecer e esquecer tudo o que pode restar do corpo, de anulá-lo, *too final*. Apesar dos esforços dos administradores dos cemitérios, quase não se visitam as urnas hoje em dia, enquanto que ainda se visitam os túmulos dos enterrados. A cremação exclui a peregrinação.

Estariamos enganados do princípio ao fim se atribuíssemos essa fuga diante da morte a uma indiferença em relação aos mortos. Na realidade, o contrário é que é verdadeiro. Na antiga sociedade, as explosões do luto apenas dissimulavam uma rápida resignação — quantos viúvos casavam novamente alguns meses apenas após a morte de sua mulher! Hoje, ao contrário, quando o luto é interdito, constatou-se que a mortalidade dos viúvos ou viúvas no ano seguinte à morte do cônjuge era muito maior que a da amostragem-testemunha daquela época.

Chegamos mesmo a acreditar, após as observações de Gorer, que o recalque da dor, a interdição de sua manifestação pública e a obrigação de sofrer só e às escondidas agravam o traumatismo devido à perda de um ente querido. Em uma família em que o sentimento é valorizado, em que a morte prematura torna-se mais rara (exceto em caso de acidente em estradas), a morte de alguém próximo é sempre profundamente sentida, como na época romântica.

“UM ÚNICO SER VOS FALTA E TUDO FICA DESPOVOADO.”
MAS NÃO SE TEM MAIS O DIREITO DE DIZÊ-LO EM VOZ ALTA.

O conjunto dos fenômenos que acabamos de analisar não é outra coisa senão a colocação de um interdito — o que antes era exigido é agora proibido.

O mérito de ter depreendido primeiro esta lei não escrita de nossa civilização industrial pertence ao sociólogo

inglês Geoffrey Gorer³ que mostrou como a morte tornou-se um tabu e como, no século XX, substituiu o sexo como principal interdito. Antigamente, dizia-se às crianças que se nascia dentro de um repolho, mas elas assistiam à grande cena das despedidas, à cabeceira do moribundo. Hoje, são iniciadas desde a mais tenra idade na fisiologia do amor, mas quando não veem mais o avô e se surpreendem, alguém lhes diz que ele repousa num belo jardim por entre as flores — “The pornography of death”, título de um artigo precursor de Gorer, publicado em 1955⁴. Quanto mais a sociedade relaxava seus cerceamentos vitorianos ao sexo, mais rejeitava as coisas da morte. E, junto com o interdito, aparece a transgressão: na literatura macabra reaparece a mistura do erotismo e da morte — buscada do século XVI ao XVIII — e, na vida quotidiana, surge a morte violenta.

O estabelecimento de um interdito tem um sentido profundo. Não é fácil depreender o sentido do interdito do sexo, que há muito impunha a confusão cristã entre o pecado e a sexualidade — embora sem nunca havê-la sobrecarregado como no século XIX. Pelo contrário, o interdito da morte ocorre repentinamente após um longo período de vários séculos, em que a morte era um espetáculo público do qual ninguém pensaria em esquivar-se e no qual acontecia o que se buscava. Rápida inversão, esta!

Uma causalidade imediata aparece prontamente: a necessidade da felicidade, o dever moral e a obrigação social de contribuir para a felicidade coletiva, evitando toda causa de tristeza ou de aborrecimento, mantendo um ar de estar sempre feliz, mesmo se estamos no fundo da depressão. Demonstrando algum sinal de tristeza, peca-se contra a felicidade, que é posta em questão, e a sociedade arrisca-se, então, a perder sua razão de ser.

Em um livro dirigido aos americanos, publicado em 1958, Jacques Maritain⁵ evocava o inalterável otimismo dos dentistas de uma pequena cidade dos Estados Unidos: “Vocês chegam a pensar, numa espécie de sonho, que o



Museu de Arte de Cleveland. *O Pensamento de
Porte só o Medo Destrói* — William Blake

fato de morrer entre sorrisos felizes e roupas brancas como asas de anjo seria um verdadeiro prazer, *a moment of no consequence. Relax, take it easy, it's nothing*".

A ideia da felicidade leva-nos à América, e convém agora tentar compreender as relações entre a civilização americana e a atitude moderna diante da morte.

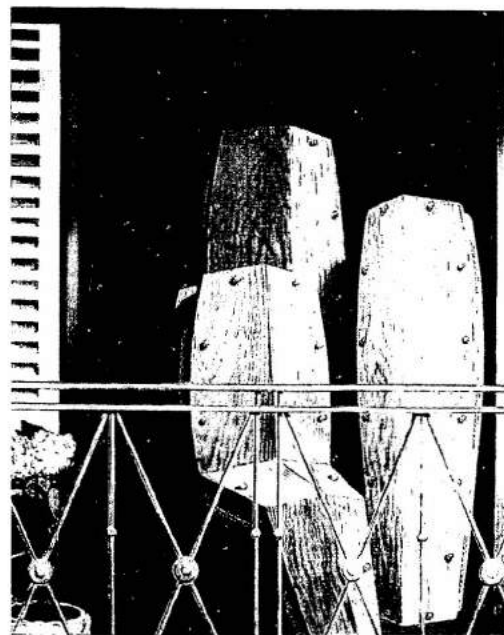
Parece que a atitude moderna diante da morte, ou seja, a interdição da morte a fim de preservar a felicidade, nasceu nos Estados Unidos por volta do início do século XX. Entretanto, em sua terra natal, o interdito não atingiu o extremo de suas consequências. Na sociedade americana ele encontrou obstáculos que não existiram na Europa, além de limitações que nesta última foram superadas. A atitude americana diante da morte aparece atualmente como um compromisso estranho entre correntes que a solicitavam em dois sentidos quase opostos.

As reflexões subsequentes sobre este assunto são inspiradas numa documentação muito pobre; apenas no próprio local poder-se-ia desenvolvê-las melhor. Vamos nos

contentar em colocar o problema desejando comentários, correções e críticas dos historiadores americanos.

Quando li pela primeira vez G. Gorer, J. Mitford, H. Feifel⁶, etc. pareceu-me encontrar na América de hoje traços da mentalidade do Iluminismo na França.

Forest Lawn, menos futurista do que pensava Evelyn Waugh⁷, me fazia lembrar as descrições de cemitérios sonhadas pelos autores de projetos franceses do fim do século XVIII, que não se realizaram por causa da Revolução e que substituíram, no início do século XIX, as arquiteturas mais pomposas e figurativas do romantismo. Tudo se passava como se o entreato do romantismo não houvesse existido nos Estados Unidos, e como se a mentalidade do Iluminismo do século XVIII houvesse persistido sem interrupção.



Museu Van Hedendaagse, Kunst, Gante —
O Balcão de Monet, 1950 — Magritte

Essa primeira impressão, essa primeira hipótese, era falsa. Fazia pouco do puritanismo americano, incompatível com a confiança no homem, em sua bondade e em sua felicidade. Excelentes historiadores americanos fizeram-me observar este fato, admito-o de bom grado. Contudo, a semelhança entre uma parte da atitude americana diante da morte hoje, e aquela da Europa esclarecida do século XVIII, não é menos perturbadora. É preciso, entretanto, admitir que os fenômenos mentais que acabamos de reconhecer são muito mais tardios. No século XVIII e durante a primeira metade do século XIX, e mais tarde ainda, sobretudo no campo, os enterros americanos eram conformes com a tradição: o marceneiro preparava o caixão (o *coffin*, ainda não era o *casket*), a família e os amigos garantiam o transporte e o cortejo; o pastor, o sacristão e o coveiro faziam o serviço. A cova ainda era, no começo do século XIX, cavada algumas vezes na propriedade — o que é um traço de modernidade, imitado dos antigos, desconhecido antes dos meados do século XVIII na Europa e rapidamente abandonado. Na maioria dos casos, nas aldeias e pequenas cidades, o cemitério ficava ao lado da igreja; nas grandes cidades, como na Europa, localizava-se, por volta de 1830, fora da cidade, mas, alcançado pela expansão urbana, foi então abandonado por volta de 1870 por um outro local; logo desfazia-se em ruínas. Mark Twain nos conta como os esqueletos abandonavam o cemitério à noite, levando o que restava de seus túmulos (“A Curious Dream”, 1870).

Os velhos cemitérios eram propriedade da Igreja, como antigamente na Europa e como ocorre ainda na Inglaterra; os novos cemitérios pertenciam a associações privadas, como sonhavam os projetistas franceses do século XVIII, mas em vão, pois na Europa os cemitérios tornaram-se municipais, ou seja, públicos, não sendo nunca deixados à iniciativa privada.

Nas cidades em desenvolvimento do século XIX, antigos marceneiros ou coveiros, bem como proprietários

de coches e de cavalos, tornavam-se “empresários” (*undertakers*), ou seja, a manipulação dos mortos tornava-se, nestas cidades, uma profissão. Neste ponto a história ainda é totalmente comparável à da Europa, ao menos na parte da Europa que permaneceu fiel aos cânones de simplicidade do século XVIII, que se manteve afastada da ênfase romântica. As coisas parecem ter mudado na época da guerra de Secessão⁸. Os *morticians* da atualidade, que fazem remontar até este período suas credenciais, citam como



Ilustração de um carro fúnebre do século XIX

sendo seu ancestral um falso doutor expulso da Escola de Medicina, o dr. Holmes, que tinha paixão pela dissecação e pelos cadáveres. Ofereceu seus serviços às famílias das vítimas e embalsamou sozinho, dizem, 4.000 cadáveres em quatro anos. Não era nada mal para a época. Por que, então, recorrer ao embalsamamento? Teria ele sido praticado anteriormente? Tratar-se-ia de uma tradição que remontava ao século XVIII, época em que existia em toda a Europa uma moda de embalsamamento? Mas essa moda foi abandonada na Europa no século XIX, e as guerras não a fizeram reviver. É notável o fato de que o embalsamamento se tenha

tornado uma carreira nos Estados Unidos antes do fim do século, mesmo não sendo ainda tão difundido. Cita-se o caso de Elizabeth "Ma" Green, nascida em 1884, que começou bem jovem a ajudar o empresário de sua pequena cidade — com vinte anos, ela era *licensed embalmer* e fez carreira nesta profissão até sua morte. Em 1900, o embalsamamento aparece na Califórnia⁹. Sabe-se que se tornou hoje uma forma muito difundida de preparação dos mortos, quase desconhecida na Europa e característica do *American way of death*.¹⁰

Não podemos nos impedir de pensar que esta preferência, reconhecida há algum tempo pelo embalsamamento, tenha um sentido, mesmo que este seja difícil de interpretar. Este sentido poderia realmente ser o de uma certa recusa em admitir a morte, seja como um fim familiar ao qual se está resignado, seja como um signo dramático à maneira romântica. Este sentido vai se tornar mais aparente à medida que a morte se vai tomando objeto de comércio e lucro. Não se vende bem o que não tem valor por ser demasiado familiar e comum, nem o que provoca medo, horror ou sofrimento. Para vender a morte, é preciso torná-la atraente, mas pode-se admitir que os *funeral directors*, novo nome dos *undertakers* a partir de 1885, não teriam obtido sucesso sem uma certa cumplicidade da opinião pública. Apresentam-se não como meros vendedores de serviço, mas como *doctors of grief*, que têm uma missão, assim como os médicos e os padres; esta missão consiste, desde o começo do século, em ajudar os sobreviventes enlutados a voltar à vida normal. O novo *funeral director* (novo, porque substituiu o simples *undertaker*) é um *doctor of grief, an expert in returning abnormal minds to normal in the shortest possible time, member of an exalted, almost sacred calling*¹¹.

Portanto, o luto não é mais um tempo necessário e cujo respeito a sociedade impõe: tornou-se um estado mórbido que deve ser tratado, abreviado e apagado.

Vemos nascer e se desenvolver, por uma série de pequenos toques, as ideias que resultarão no interdito atual, fundado sobre as ruínas do puritanismo, em uma cultura

urbanizada na qual dominam a busca da felicidade ligada à do lucro, e um crescimento econômico rápido. Deveríamos, então, normalmente chegar à situação da Inglaterra de hoje, tal como é descrita, por exemplo, por G. Gorer, ou seja, a supressão quase radical de tudo o que lembra a morte.

Ora, neste ponto reside a originalidade da atitude americana — os costumes americanos não foram tão longe, pararam na metade do caminho. Deseja-se transformar a morte, maquiá-la, sublimá-la, mas não se quer fazê-la desaparecer. Evidentemente, isto seria também o fim do lucro, mas os elevados proventos dos comerciantes de funerais não seriam tolerados se não respondessem a alguma necessidade profunda. O velório do morto, cada "vez mais escamoteado na Europa industrial, persistirá: é o *viewing the remains*. "They don't 'view' bodies in England."¹²

A visita ao cemitério e uma certa veneração ao túmulo também subsistirão. Por isso, à opinião pública — e aos *funeral directors* — repugna a ideia da cremação, que faz com que os restos desapareçam de modo demasiado rápido e radical (*too final*).

Os enterros não são vergonhosos, tampouco escondidos. Com essa mistura bem característica de comércio e idealismo, constituem o objeto de uma publicidade flagrante, como qualquer outro objeto de consumo, um sabonete ou uma religião. Vi, por exemplo, nos ônibus de Nova York, em 1965: *The dignity and integrity of a Gowler. Funeral costs no more... Easy access, private parking for over 100 cars*. As *funeral homes* são anunciadas nas rodovias ou ruas por uma publicidade flagrante e "personalizada" (com o retrato do diretor).

Deve-se, portanto, admitir que uma resistência tradicional manteve ritos particulares da morte, que foram abandonados ou estão em vias de abandono na Europa industrial e sobretudo nas classes médias.

Contudo, se esses ritos foram mantidos, foram também transformados. O *American way of death* é a síntese de duas tendências, uma tradicional, outra eufórica.



Embalramento de um cadáver — Ilustração do livro *Physica Sacra* de Scheuchzer (1732)

Assim, durante os velórios ou visitas de despedida que foram conservadas, os visitantes comparecem sem repugnância ou vergonha — o que, na verdade, significa que não se dirigem a um morto, como na tradição, mas a um quase vivo que, graças ao embalsamamento, continua presente, como se esperasse pelo visitante para recebê-lo ou levá-lo a passeio. O caráter definitivo da ruptura é apagado. A tristeza e o luto foram banidos desta reunião apaziguante.

Talvez porque a sociedade americana não tenha aceitado totalmente, o interdito, pode mais facilmente colocá-lo em questão, ao passo que ele se propaga em outros lugares, nos velhos países onde, entretanto, o culto dos mortos parece enraizado.



National Gallery of Art — Washington. El Bosco — *A morte do avaro*

Nos últimos dez anos, publicações americanas cada vez mais numerosas de sociólogos e psicólogos têm por objeto as condições da morte na sociedade contemporânea e particularmente nos hospitais¹³. A bibliografia de *The dying patient* deixa de lado as condições atuais dos funerais e do luto. Estas são julgadas satisfatórias. Em troca, os autores chocaram-se com a maneira de morrer, com a desumanidade, a crueldade da morte solitária nos hospitais e em uma sociedade em que o morto perdeu seu lugar eminente reconhecido pela tradição durante milênios, em que o interdito sobre a morte paralisa, inibe as reações do círculo médico e familiar. Preocuparam-se também com o fato de que a morte venha se tornando objeto de uma

decisão voluntária dos médicos e da família, decisão hoje vergonhosa, clandestina. E esta literatura paramédica, cujo equivalente ainda não encontramos na Europa, restabelece a morte no discurso do qual havia sido expulsa. A morte volta a ser uma coisa de que se fala. O interdito também é ameaçado, mas unicamente nos locais em que nasceu e encontrou seus limites. Em outros lugares, nas outras sociedades industriais, mantém ou expande seu império.

V. Conclusão

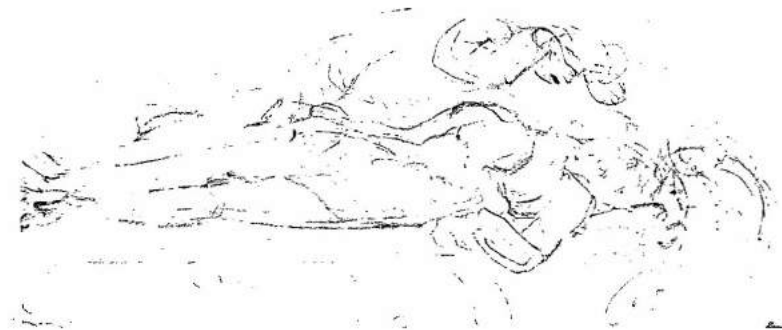
Procuremos agora, à guisa de conclusão, compreender o sentido geral das mudanças que localizamos e analisamos.

Primeiramente, encontramos um sentimento muito antigo, duradouro e intenso de familiaridade com a morte, sem medo ou desespero, um meio-termo entre a resignação passiva e a confiança mística.

Mais ainda que pelas outras épocas marcantes da existência, é pela morte que o Destino se revela; no momento desta, o moribundo o aceita em uma cerimônia pública, cujo rito é fixado pelo costume. Logo, a cerimônia da morte é, pelo menos, tão importante quanto a dos funerais e a do luto. A morte é, para cada um, o reconhecimento de um *Destino* em que sua própria personalidade não é aniquilada, por certo, mas adormecida — *requies*. Esta *requies* supõe uma vida além da morte, porém amortecida, atenuada — a sobrevivência cinzenta das sombras ou dos espectros do paganismo, aquela das ressurreições do cristianismo antigo e popular. Esta crença não opõe tão radicalmente quanto hoje pensamos o tempo anterior e o tempo posterior, a vida e a sobrevivência. Nos contos populares, os mortos são tão presentes quanto os vivos e estes têm tão pouca personalidade quanto os mortos. Ambos carecem igualmente de realidade psicológica. Esta atitude diante da morte exprimia o abandono ao Destino e a

indiferença às formas muito particulares e diversas de individualidade. Durou tanto quanto a familiaridade — com a morte e com os mortos, pelo menos até o Romantismo.

Mas entre os *litterati*, nas classes superiores, foi sutilmente modificada, embora conservando seus caracteres habituais.



A morte do forte e mau homem — William Blake (c. 1805)

A morte deixou de ser o esquecimento de um eu vigoroso mas sem consciência ou a aceitação de um Destino formidável mas sem discernimento. Tornou-se o lugar onde as particularidades de cada vida, de cada biografia, aparecem no grande dia da consciência clara, quando tudo é pesado, contado, escrito, quando tudo pode ser mudado, perdido ou salvo. Na segunda fase da Idade Média, do século XII ao século XIV, quando foram lançadas as bases do que viria a ser a civilização moderna, um sentimento mais pessoal e mais interiorizado da morte, da própria morte, traduziu o violento apego às coisas da vida, bem como — e este é o sentido da iconografia macabra do século XIV — o gosto amargo do fracasso, confundido com a

mortalidade: uma *paixão de ser, uma inquietude de não ser bastante*.

Na época moderna, apesar da aparente continuidade dos temas e ritos, a morte problematizou-se e furtivamente afastou-se do mundo das coisas mais familiares. No imaginário, aliou-se ao erotismo para exprimir a ruptura da ordem habitual. Na religião, significou, mais que na Idade Média (que entretanto deu origem ao gênero), desprezo pelo mundo e imagem do nada. Na família, mesmo quando se acreditava na vida além da morte — ainda que num sentido mais realista, como uma verdadeira transposição da vida na eternidade —, a morte foi a separação inadmissível, a morte do outro, do amado.

Assim, a morte pouco a pouco tomava uma outra forma, mais longínqua e, entretanto, mais dramática e mais tensa — a morte às vezes exaltada (a bela morte de Lamartine) e logo contestada (a morte “feia” de Madame Bovary).

No século XIX, a morte parecia presente em toda parte: cortejos de enterros, roupas de luto, extensão dos cemitérios e sua superfície, visitas e peregrinações aos túmulos e culto da memória. Mas será que esta pompa não ocultava o relaxamento das antigas familiaridades, as únicas a realmente possuírem raízes? Em todo caso, esse eloquente cenário da morte oscilou em nossa época, tendo a morte se tornado a *inominável*. Tudo se passa como se nem eu nem os que me são caros não fôssemos mais mortais. Tecnicamente, admitimos que podemos morrer, fazemos seguros de vida para preservar os nossos da miséria. Mas, realmente, no fundo de nós mesmos, sentimos-nos não mortais.

E para a surpresa geral, nossa vida não se prolongou por este motivo. Existirá uma relação permanente entre a ideia que se tem da morte e a que fazemos de nós mesmos? Neste caso, seria necessário admitir, por um lado, um recuo da vontade de ser no homem contemporâneo, ao contrário do que se passara na segunda fase da Idade

Média e, por outro, a impossibilidade, para nossas culturas tecnicizadas, de reencontrar a confiança ingênua no Destino, que durante tanto tempo os homens simples manifestaram ao morrer?



O diabo — detalhe de pintura do altar da catedral de Munique — Alemanha

SEGUNDA PARTE

ITINERÁRIOS 1966-1975

VI. Riqueza e pobreza diante da morte na Idade Média



A Morte — G. Becerra (1520-70)

A relação entre a morte e a riqueza ou a pobreza pode ser considerada de duas maneiras. Uma delas diz respeito à demografia, à desigualdade diante da doença e sobretudo da peste. A outra, a única em que nos deteremos, diz respeito à diferença entre as atitudes existenciais diante da morte do rico e do pobre. Eliminemos imediatamente a interpretação anacrônica, que consistiria em opor a revolta de um à resignação do outro. O rico malvado não se assusta mais que o pobre Lázaro, o camponês da dança macabra não se surpreende menos que o imperador! Apenas a partir dos séculos XIX e XX a recusa ou o pavor da morte invadirá extensões inteiras da civilização ocidental. Antes disso, os fatores de mudança são de outra ordem: atêm-se à consciência que cada um toma de sua individualidade ou, ao contrário, ao sentimento pelo qual cada um se abandona a um *fatum* coletivo.

Na primeira metade da Idade Média, um ritual da morte fixou-se a partir de elementos muito mais antigos. Foi, em seguida, submetido a grandes mudanças, sobretudo nas classes superiores; após ter sido parcialmente encoberto,

demorou mais a transparecer, sendo reencontrado nas fábulas de La Fontaine ou em narrativas de Tolstói.



La Fontaine — Retratado por Gustave Doré

Este ritual diz, antes de mais nada, como se deve morrer. Isto começa pelo pressentimento. Roland “sabe que seus dias terminaram” e o lavrador de La Fontaine sente sua morte próxima. Nesse momento, o ferido ou o doente se deita e jaz no chão ou no leito cercado de amigos, companheiros, parentes e vizinhos. É o primeiro ato desta liturgia pública. O costume deixa-lhe, então, um tempo para um lamento da vida, contanto que seja breve e discreto. Não voltará mais tarde: terminou o tempo regulamentar.

Em seguida, deve cumprir com alguns deveres: pede perdão aos que o cercam, prescreve a reparação dos erros que cometeu, encomenda a Deus os sobreviventes que ama e, finalmente, algumas vezes escolhe sua sepultura. Reconhecemos na lista de suas prescrições o projeto dos testamentos: pronuncia de viva voz e em público o que, a partir do século XII, será escrito por um padre ou por um notário. É o segundo ato. O mais longo e o mais importante.

Ao adeus ao mundo sucede a oração. O moribundo começa confessando sua culpa, com o gesto dos penitentes: as duas mãos juntas e erguidas para o céu, um seguida, recita uma prece muito antiga, que a Igreja herdou da Sinagoga e à qual dá o belo nome de *commendatio animae*. Se há um padre presente, é-lhe dada a *absolutio*, sob a forma de um sinal da cruz e de uma aspersão de água benta (*asperges me cum hysopo et mundabor*, diz o rito de absolvição que há muito precedeu a missa cantada entre nós). Finalmente, se criará o hábito de dar também ao moribundo o *Corpus Christi*, mas não a extrema-unção. Terminou o terceiro e último ato, resta apenas ao agonizante esperar por uma morte em geral rápida.

Os liturgistas como Durand, o bispo de Mende, prescrevem que o moribundo esteja deitado de costas e com a cabeça voltada para o leste; por isso ele é exposto sobre um leito desmontável, facilmente orientável, que é, sem dúvida, a liteira na qual será transportado: o esquife.

Assim que o defunto dá o último suspiro, começam as exéquias. Estas cerimônias do pós-morte são as únicas que subsistiram até hoje; no entanto, durante muito tempo, a cena ritualizada da morte foi igualmente importante.

As exéquias compunham-se de quatro partes desiguais. A primeira, a mais espetacular e a única dramática em todo o ritual da morte, era o luto. As mais violentas manifestações de dor (sinônimo de luto) explodiam logo após a morte. Os assistentes rasgavam suas roupas, arrancavam a barba e os cabelos, esfolavam as faces, beijavam

apaixonadamente o cadáver, caíam desmaiados e, no intervalo de seus transe, teciam elogios ao defunto, o que é uma das origens da oração fúnebre.

A segunda parte era a única religiosa. Reduzia-se a uma repetição da absolvição dita perante o moribundo enquanto ainda vivia. Quando se quis distingui-la da absolvição sacramental do vivo, foi chamada de absolvição geral. É exatamente esta a que se representava em escultura: em torno do leito ou do ataúde, o celebrante e seus acólitos estão reunidos; um leva a cruz, outro segura o antifonário, outros, o jarro de água benta, o turíbulo e os círios.



Freer Gallery of Art — Washington. A morte de
A. Magno, miniatura do século XIV

A terceira parte era o cortejo. Após a absolvição geral, quando as manifestações de luto se acalmavam, envolvia-se o corpo em um lençol ou mortalha, deixando muitas vezes o rosto descoberto, e o levavam, sempre

deitado no esquife, ao local onde devia ser posto na cova ou em ataúde, acompanhado de alguns de seus amigos. A menos que se tratasse de um clérigo, não havia padre ou religiosos no cortejo. A cerimônia era leiga, herdada de um passado pagão. Por muito tempo conservou sua importância no folclore, onde o cortejo era submetido a regras: um certo itinerário, certas paradas ou pequenas demoras.

Finalmente, a quarta parte era o enterro propriamente dito, muito breve e sem solenidade. Ocorria, entretanto, que se pronunciasse perante o ataúde uma nova absolvição sacramental, ou melhor, uma absolvição geral.

Tudo leva a crer que esse ritual era comum aos ricos e aos pobres. Pelo que se supõe com bases nos poemas de cavalaria ou na escultura da Idade Média, reencontramo-lo sempre nos enterros de aldeia nos séculos XVIII e XIX. Esses hábitos referentes à morte formam um conjunto coerente e pertencem a uma cultura homogênea.

Sem dúvida, os ataúdes das grandes personalidades eram de mármore, seus cortejos eram seguidos de cavaleiros ricamente vestidos (ainda não se usava o negro), suas absolvições gerais eram celebradas com mais círios, mais clérigos e mais pompa, suas mortalhas eram talhadas em precioso tecido. Mas esses signos de fortuna não faziam tanta diferença. Os gestos eram os mesmos, traduziam a mesma resignação, o mesmo abandono ao destino, a mesma vontade de não dramatizar.

Durante a segunda fase da Idade Média, essa identidade diante da morte cessou. Os mais poderosos de nascença, por sua riqueza ou cultura, sobrecarregaram o modelo comum de novos traços, que traduzem uma grande mudança de mentalidade.

Em que consistem as mudanças que se introduziram? A primeira parte da ação, a morte, parece inalterada até o fim do século XIX, mesmo nas classes superiores, onde conservou seu caráter público e ritual. De fato, na segunda fase da Idade Média, foi sutilmente alterada sob o efeito

de considerações novas, as do juízo particular. Na cabeceira do enfermo continuam se reunindo parentes e amigos, mas estes estão como que ausentes, o moribundo deixou de vê-los, está completamente extasiado por um espetáculo do qual aqueles que o cercam nem sequer suspeitam. O céu e o inferno desceram ao quarto; de um lado, o Cristo, a Virgem e todos os santos; de outro, os demônios, segurando às vezes o livro de contas, onde são registradas as boas e más ações. É a iconografia das *artes moriendi* do século XIV ao XVI. O Juízo não mais se passa em um espaço interplanetário, e sim à beira do leito, e começa quando o acusado ainda respira. É ainda em vida que se dirige a seu advogado: “Tenho posta em vós minha esperança, Virgem Maria, mãe de Deus...” Atrás do leito, o diabo reclama seus direitos: “Requisito de minha parte/pela justiça da retidão/a alma que deste corpo parte/repleta de podridão.” A Virgem descobre seu seio, Cristo mostra suas chagas. Deus concede então sua graça: “Seis razões há para que tua súplica/Seja plenamente atendida.” Mas ocorre então que Deus seja menos um juiz pronunciando uma sentença, como nessa cena de 1340, do que árbitro da última prova proposta ao homem pouco antes de sua morte. É o homem livre que se tornou seu próprio juiz. O céu e o inferno assistem como testemunhas ao combate do homem com o mal — o moribundo tem o poder, antes de morrer, de ganhar ou de perder tudo.

Esta prova consiste em dois tipos de tentação. Na primeira, ele é solicitado pelo desespero ou pela satisfação. Na segunda, a única que nos interessa aqui, o demônio expõe à vista do moribundo tudo o que a morte ameaça arrebatá-lo, tudo o que possuiu e amou loucamente durante sua vida. Aceitará renunciar a isso e será salvo, ou quererá levá-los para o Além, e será condenado. Estes bens temporais que o prendem ao mundo, *omnia temporalia*, serão tanto coisas — *omnia alia ejus mundi desiderabilia* — quanto seres humanos — mulher, filhos e parentes queridos. O amor por esta ou aquela pessoa chama-se *avaritia*, que não é o desejo de acumular ou a repugnância em gastar, como exprime nossa



Gravura do livro *Ars Moriendi* do final do século XII — Estímulo na convicção

palavra avareza. É a paixão ávida pela vida, tanto por seres como por coisas, e mesmo por seres que hoje acreditamos merecem um apego ilimitado, mas que passavam então por aquilo que fazia desviar de Deus. Dois séculos antes dos textos que analisamos, são Bernardo já opunha os *vani* e os *avari* aos *simplices* e aos *devoti*. Os *vani* buscavam a glória vã de si mesmos, em oposição aos humildes. Os *avari* amavam a vida e o mundo, em oposição aos que consagravam-se a Deus.

O moribundo desejava levar consigo seus bens. A Igreja não o enganava totalmente, mas advertia-o que o acompanhariam no inferno: nas imagens dos Juízos Finais, o avaro pendura sua bolsa no pescoço em meio aos

supliciados, mantendo na eternidade o amor pelas riquezas temporais. Em uma tela de Jerônimo Bosch, o demônio levanta com esforço, de tal modo é pesado, um volumoso saco de escudos, tira-o do cofre e coloca-o sobre o leito do agonizante a fim de que este tenha-o a seu alcance na hora de deixar este mundo.

A verdade é que o homem do fim da Idade Média e do começo dos tempos modernos amou loucamente as coisas da vida. O momento da morte provoca um paroxismo da paixão traduzido pelas imagens das *artes moriendi*, e melhor ainda, por seus comentários.

A representação coletiva da morte se distanciou do modelo calmo e resignado de *La chanson de Roland*. Tornou-se dramática e exprime, a partir de então, uma nova relação com as riquezas.

Nem todas as riquezas são temporais. Efetivamente, aprendemos a reconhecer nos meios de obtenção das graças divinas riquezas indubitavelmente espirituais e rivais das temporais mas, no fundo, de natureza não muito diferente.

No primeiro milênio da história do sentimento cristão, o fiel que tivesse confiado seu corpo *ad sanctos* tornava-se ele próprio, por contágio, um santo. A vulgata diz “santo” o que hoje traduzimos por “fiel” ou “crente”. A inquietude para com a salvação não perturbava o santo cuja vida eterna é assegurada, e que dormia à espera do dia da volta e da ressurreição. Na segunda fase da Idade Média, pelo contrário, ninguém mais estava seguro da salvação: nem os clérigos, nem os monges, nem os papas, que ferviam no caldeirão do inferno. Era preciso assegurar-se dos recursos do tesouro de preces e graças mantido pela Igreja. Essa necessidade de segurança nasceu primeiro entre os monges da época carolíngia. Foi nesta época que se desenvolveram as irmandades de preces em torno das abadias ou catedrais. Conhecemo-las pelos pergaminhos dos mortos e pelos obituários: comemorações em prece do capítulo dos defuntos inscritos nas listas, ou missas pelos mortos, como em Cluny.



Enterro de uma religiosa — Madeleine de Boulogne

A partir do século XIII, e sem dúvida graças aos frades mendicantes que desempenharam um grande papel nos assuntos referentes à morte até o século XVIII, práticas que originalmente eram apenas clericais e monásticas estenderam-se ao mundo mais numeroso dos leigos urbanos. Sob pressão da Igreja e por medo do Além, o homem que sentia a morte chegar queria prevenir-se com as garantias espirituais.

Acabamos de ver de que se tratava essa alternativa: ou conservar o amor pelos *temporalia* e perder sua alma, ou a eles renunciar em nome da beatitude celeste; surgiu, então, a ideia de uma espécie de compromisso que lhe permitiria salvar sua alma sem sacrificar completamente os *temporalia*, graças à garantia dos *aeterna*. O testamento foi o meio religioso e quase sacramental de associar as riquezas à obra

peçoal da salvação e, no fundo, de guardar o amor pelas coisas da terra ao mesmo tempo que delas se separava. Semelhante concepção demonstra claramente a ambição da atitude medieval em face dos mundos do aquém e do além. O testamento é um contrato de seguros concluído entre o testador e a Igreja, vigário de Deus. Um contrato com duas finalidades: primeiramente, a de “passaporte para o céu” — segundo a palavra de J. Le Goff, que garantia os laços com a eternidade e os prêmios que eram pagos em moeda temporal: os legados devotos, mas também a de salvo-conduto na terra para o desfrute, assim legitimado, dos bens adquiridos durante a vida, e desta vez, os prêmios dessa garantia eram pagos em moeda espiritual: em missas, preces e atos de caridade.

Os casos mais extremos e surpreendentes são aqueles, frequentemente citados, dos ricos comerciantes que abandonam toda a sua fortuna ao mosteiro onde se encerram para morrer. Por muito tempo permaneceu o costume de vestir o hábito monástico antes de morrer. Testadores do século XVII lembram ainda que pertencem a uma Ordem Terceira e que têm direito, por essa razão, às preces especiais da comunidade.

Em outros casos, mais frequentes, as transmissões previstas pelos testamentos serão feitas *post mortem*.

De qualquer maneira, apenas uma parte do patrimônio passará aos herdeiros. Os historiadores exprimiram sua estupefação “diante do despojamento de todo o esforço de uma vida cobiçosa... que... manifesta, ainda que *in extremis*, o quanto os mais ávidos pelos bens terrestres na Idade Média acabam sempre por desprezar o mundo”². O nobre do século XIV “empobrece seus herdeiros pelas instituições devotas e caridosas: legados aos pobres, aos hospitais, às igrejas e as ordens religiosas, missas pelo repouso de sua alma, que se contam em centenas e milhares”³. Os comerciantes tinham os mesmos hábitos. Um texto de Saporì a respeito dos Bardi frequentemente citado ressalta “o contraste entre a vida quotidiana desses homens audaciosos

e tenazes, criadores de imensas fortunas, e o pavor que tinham do castigo eterno por haverem acumulado as riquezas por meios duvidosos”.

Não seria conveniente reconhecer em semelhante redistribuição de renda um caráter bastante geral das sociedades pré-industriais, em que a riqueza era entesourada? Evergetismo das sociedades antigas, instituições religiosas e caridosas no Ocidente cristão do século XIII ao XVII. A questão foi bem-colocada por P. Veyne⁴. “Foi depois da revolução industrial que o excedente anual pôde ser investido em capital produtivo, máquinas, ferrovias, etc.; anteriormente, esse excedente, mesmo em civilizações bastante primitivas, tomava de um modo geral a Forma de edifícios públicos ou religiosos” e, acrescentaria eu, também se convertia em tesouros, coleções de ourivesaria e de obras de arte, belos objetos: *omnia temporalia*. “Antigamente, quando não comiam sua renda, os ricos a entesouravam. Mas é preciso que todo tesouro seja desentesourado um dia; nesse dia, hesitar-se-ia menos do que nós em empregá-lo



Coleção particular *Uma natureza morta* —
Vanitas, de Pieter Claesz — 1645

na construção de um templo ou igreja ou em instituições devotas ou caridosas, pois não se tratava de uma falta a ser compensada. Evergetas e fundadores devotos ou caridosos representaram um tipo de *homo oeconomicus* bastante difundido antes da revolução industrial..."

"É preciso que todo tesouro seja desentesourado." Mas o dia escolhido para o desentesouramento não é o mesmo — na Antiguidade dependia das eventualidades da carreira do doador. Nos meados da Idade Média e durante toda a época moderna, ao contrário, coincidiu com o momento da morte, ou com a ideia de que esse momento estava próximo. Estabeleceu-se uma relação, desconhecida da Antiguidade assim como dos períodos industriais, entre as atitudes diante da riqueza e as atitudes diante da morte. Neste fato reside uma das principais originalidades desta sociedade tão homogênea, que vai dos meados da Idade Média aos meados do século XVII.

Max Weber opôs o capitalista — que não tira nenhum proveito direto de sua riqueza mas concebe o lucro e a acumulação como um fim em si — ao pré-capitalista, que se satisfaz pelo simples fato de ter: avidez ou *avaritia*. Entretanto, escreve: "O fato de que um ser humano possa escolher como tarefa, como único objetivo na vida a ideia de descer à sepultura carregado de ouro e de riquezas, para ele (homem pré-capitalista) só se explica pela intervenção de um instinto perverso, o *auri sacra fames*." Na realidade, é o contrário que parece ser verdadeiro; é o homem pré-capitalista que queria "descer à sepultura carregado de ouro e de riquezas" e não se resignava em "deixar casa e pomares e jardins". Em contrapartida, há poucos exemplos — após o pai Goriot, personagem comum às duas épocas — de um homem de negócios do século XIX que tenha manifestado tal apego às suas empresas ou à sua carteira de valores. A concepção contemporânea de riqueza não reserva à morte o mesmo lugar que lhe era reservado na Idade Média e até o fim do século XVIII, sem dúvida porque é menos hedonista e visceral, e mais metafísica e moral.

Também os monges tinham um sentimento particular, que consistia em gratidão para com o fundador, em um desejo de que seu exemplo fosse seguido; bem como em um respeito pela riqueza e sucesso secular destes noviços da última hora. Consagravam-lhe túmulos visíveis — o que é excepcional e contrário à regra — e epitáfios elogiosos. Conhece-se aquele que os monges de Saint-Vaast compuseram para Baude Crespín, um rico burguês de Arras, no começo do século XIV. A inscrição reconhece que este não foi um monge como os outros:

JAMAIS ON N'EN VERRA DE SEMBLABLE
DE LUI VIVAIENT À GRAND'HONNEUR PLUS DE GENS QUE
D'AUTRES CENT.*

Na abadia de Longpont lia-se o seguinte epitáfio, destacado por Gaignières⁵, de Gregório, vidama de Plaisance no século XIII:

"DEIXOU COMO POR MILAGRE SEUS FILHOS, AMIGOS E SUAS
POSSES (*OMNIA TEMPORALIA*) PARA DEUS
SERVIR HUMILDEMENTE, E MANTEVE-SE NESTES LUGARES
MONGE NA DEVOÇÃO DA ORDEM, EM GRANDE FAVOR
E EM GRANDE RELIGIÃO, E ENTREGOU A DEUS SUA ALMA,
SANTA E ALEGREMENTE."

Felix avaritia! Pois a grandeza da falta permitira a grandeza da reparação, já que estava na origem de conversões tão exemplares e de transmissões tão benéficas; mas as riquezas não eram justificadas apenas por sua destinação última (igrejas, hospitais, objetos de culto). Uma tese que aparece também nos testamentos, em certas condições, afasta os escrúpulos e legitima um certo uso da riqueza:

* "Nunca se verá moda semelhante/ Dele viviam em grande honra mais gente que outras cem." (Trad. literal — N.T.)

"DOS BENS QUE DEUS, MEU CRIADOR, ME ENVIOU E PROPORCIONOU QUERO ORDENAR REPARTIR POR MEIO DE TESTAMENTO OU DE ÚLTIMA VONTADE, DA MANEIRA QUE SE SEGUE." (1314)

"QUERENDO E DESEJANDO DISTRIBUIR DE MIM E DE MEUS BENS QUE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO PROPORCIONOU-ME, EM BENEFÍCIO E SALVAÇÃO DE MINH'ALMA." (1399)

"QUERENDO DISTRIBUIR EM HONRA E REVERÊNCIA DE DEUS BENS E COISAS A ELE PROPORCIONADOS NESTE MUNDO POR SUA IMAGEM E SEMELHANÇA O SALVADOR JESUS CRISTO." (1401)

"PARA ASSEGURAR A CURA E SALVAÇÃO DE SUA ALMA E DISPOR E ORDENAR DE SI MESMO E DE SEUS BENS, QUE DEUS LHE HAVIA DADO E ADMINISTRADO." (1413)

Esses argumentos permaneceram nos testamentos dos séculos XVI e XVII. É verdade que, a partir do século XVII aproximadamente, uma ideia nova foi acrescentada: "Por meio deste, alimentar a paz, amizade e concórdia entre seus filhos." (1652) Ao final desta evolução, a distribuição de bens tornou-se um dever de consciência que se impõe mesmo aos pobres.

À ambiguidade da *avaritia*, como expressavam os testamentos, corresponde uma outra faceta da psicologia medieval — a ambiguidade da *fama* ou da *glória*, revelada pelos mausoléus e epitáfios. Separava-se dificilmente a imortalidade celeste e a celebridade terrestre.

Essa confusão é, sem dúvida, uma herança das religiões antigas. Aparece nas inscrições galo-romanas, as quais, embora cristãs, permaneciam fiéis a uma tradição pagã e pitagórica segundo a qual a vida eterna era como que uma imagem da celebridade adquirida na terra. Nymphius, cujo epitáfio é mantido com os agostinianos de Toulouse, era um nobre evergeta, benfeitor de sua cidade, que sua morte mergulhou em luto. Sua glória (*gloria*) sobreviverá (*vigebit*) nas gerações futuras, que não cessarão de louvá-lo. Por outro lado, essa fama (*fama*), conquistada por suas virtudes, garantirá sua imortalidade no céu: *Tu tua pro meritis*

virtutis ad astra vehebat intuleratque alta debita fama polo: immortalis eris.

O epitáfio composto pelo papa Dâmaso em memória de Gregório, o Grande, ainda era suficientemente popular no século XIII para que fosse citado por *La legende dorée*. Destaquemo-lhe este verso: *qui innumeris semper vivit ubique bonis*. As imensas benfeitorias do santo papa eram de uma natureza mais espiritual que as *merita virtutis* do notável Nymphius, pois estas tanto lhe permitiam viver na terra quanto haviam obtido o céu para sua alma: *spiritus astra petit*.

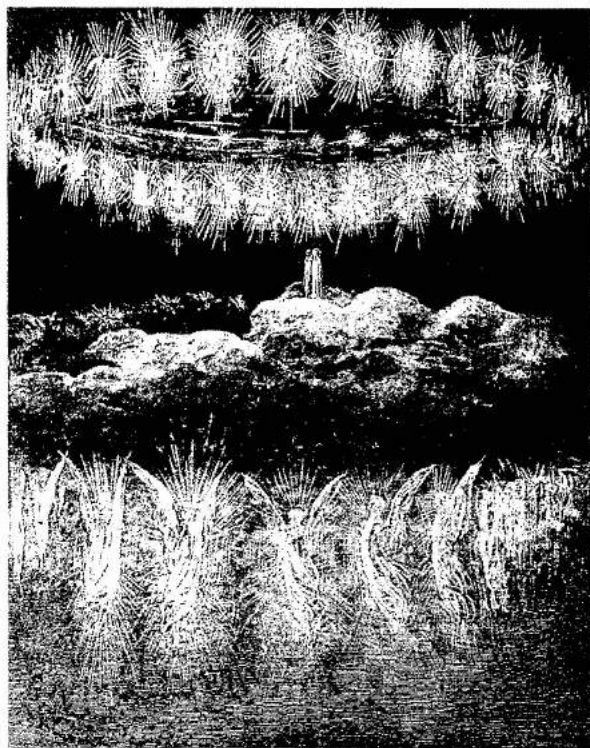
O epitáfio do abade Begon de Sainte-Foy, de Conques, data do início do século XII. Traduz a mesma ambiguidade. Enumera as qualidades do abade, as razões que tinha a comunidade para guardar sua lembrança: era especialista em teologia e tinha construído o claustro. *Hic est laudandus in saecula* por gerações de monges e, paralelamente, na eternidade, o santo louvará o rei dos céus: *vir venerandus vivat in aeternum Regem laudando supernum*.

Se a glória do céu é, sem dúvida, "a mais durável" — conforme é designada na *Vie de saint Alexis* — difere da outra, a da terra, apenas por sua duração e qualidade. Em *La Chanson de Roland*, os bem-aventurados são chamados de gloriosos: *en pareis, entre les glorijs* (v. 2899).^{*} Tratar-se-ia da glória do céu ou da terra, ou antes, de uma combinação das duas?

Petrarca, no *Secretum*, comparava a relação entre a fama e a imortalidade àquela entre um corpo e sua sombra: *virtutem fama, ceu, solidum corpus umbra consequitur*.

Por volta de 1480, atribuiu-se ao dominicano Spagnoli as seguintes considerações sobre o Paraíso⁶: a felicidade do Paraíso tem duas causas; primeiro, evidentemente, a visão beatífica, mas também, *premiu accidentale*, a lembrança de ter feito o bem na terra.

^{*} "No paraíso, entre os gloriosos." (N.T.)



O *Paraiso de Dante* — ilustração de Gustave Doré para a *Divina Comédia*

Um grande senhor, Frédéric de Montefeltre, confiava na marchetaria de seu estúdio em Urbino do mesmo modo que confiava em uma imortalidade ao mesmo tempo terrestre e celeste: *virtutibus itur ad astra*.

Somente no século XVI a ideia religiosa de vida além da morte foi separada da ideia de fama, passando-se a tolerar menos a confusão.

Durante esse longo período, notaremos duas expressões diferentes da ambivalência da imortalidade. No epitáfio de São Gregório, como naquele do abade Begon, de Conques,

a emanção de luz sobre a terra provém do céu, da santidade do defunto. No epitáfio galo-romano, de Nymphius e, após vários séculos, no fim da Idade Média, a imortalidade celeste, pelo contrário, dependia das ações temporais.

O túmulo visível, que se tornou muito raro durante a Alta Idade Média, reaparece no século XII; era efetivamente um meio de assegurar a permanência do defunto ao mesmo tempo no céu e na terra. Sua ostentação, que aumentou do século XII ao XVI para diminuir em seguida (e essa curva é muito sugestiva), traduz a vontade de proclamar aos homens da terra a glória imortal do defunto, glória que provinha tanto das proezas de cavaleiro e da erudição humanística, quanto da prática das virtudes cristãs ou da graça divina.

As efígies das sepulturas planas dos séculos XV e XVI eram fabricadas em séries por artesãos especializados a partir dos modelos socioeconômicos; elas deviam reafirmar o prestígio dos mortos que, desta forma, eram celebrizados neste e no outro mundo. Os grandes monumentos dinásticos, os túmulos reais dos Angevins em Nápoles ou dos Valois em Saint-Denis têm o mesmo significado. Muitas "lâminas" ou "painéis" comportam epitáfios que, de meras indicações de que posição ocupavam originalmente, tornaram-se verdadeiros informativos biográficos, sendo que, a partir do século XVII, as inscrições tornaram-se os elementos importantes do túmulo, mais que a efígie, e às vezes em seu lugar.

O túmulo visível não é, portanto, o signo do lugar do enterro, mas a comemoração do defunto, imortal entre os santos e célebre entre os homens. Nessas condições, tal túmulo era reservado a uma pequena minoria de santos e personagens ilustres; quanto aos outros, que fossem jogados nas fossas dos pobres, no local da igreja ou do átrio designado para eles, e que permanecessem anônimos, como antigamente.

Acreditamos que o lugar tomado pela *avaritia* e pela *superbia* nas considerações do homem diante da morte

traduz (ou provoca) uma mudança da consciência de si. Sob essa influência, os funerais tomaram então um caráter solene e clerical que não possuíam na primeira fase da Idade Média.



Pinacoteca de Munique.

Altar dos pais da Igreja

— Michel Pacher

— São Gregório

Conforme assinalamos, a participação da Igreja era, na época, efetivamente discreta; reduzia-se à absolvição sacramental que se seguia à confissão e à encomendação da alma, e que podia ser repetida na presença do corpo morto. A partir do século XIII, ao contrário, a absolvição geral, que não é mais considerada como absolvição sacramental, passa a segundo plano, sendo como que engolfada

por uma quantidade de preces e atos religiosos. Quanto a estes, já os encontramos anteriormente: são as indenizações que a Igreja adiantou de seu tesouro e que redistribuiu, em contrapartida aos legados devotos previstos pelo defunto em seu indispensável testamento — um morto intestado era considerado excomungado.

Durante o curto velório, em lugar dos gritos de dor dos familiares, monges recitavam o ofício dos mortos. Além disso, numerosas missas sucediam-se quase sem interrupção, por vezes desde o início da agonia, durante horas, dias e, às vezes, semanas. Um número incrível de missas criavam um clérigo quase especializado. Certos padres desfrutavam de uma capela, ou seja, de missas quotidianas ou semanais, ou outras, que deviam celebrar para a salvação de um testador; recebiam a renda das instituições.

De início, essas missas em cadeia se desenrolavam independentemente dos funerais. Desde o século XIV, não lhes foram mais completamente estranhas: é um sinal da transformação dos funerais em cerimônias cada vez menos civis e mais religiosas. Ocorre então que algumas missas eram cantadas *de corpo presente*: prática nova, ao menos para o comum dos leigos e que, entretanto, tornou-se geral no século XVII. O corpo, em lugar de ser conduzido diretamente ao local de enterro (que podia ser tanto dentro da igreja como ao lado desta), podia ser colocado diante do altar durante o tempo de algumas missas cantadas previstas em intenção ao defunto. Nos casos mais solenes de funerais reais, os corpos passavam a noite na igreja, o que significa que a recitação do ofício dos mortos tinha lugar na igreja. Em geral, havia três missas cantadas consecutivas: a do Bendito Espírito Santo, a de Nossa Senhora (*Beata*) e, enfim, a dos mortos. Nos séculos XV e XVI, criou-se o hábito (sem que se impusesse como um costume) de fazer com que o corpo chegasse antes da terceira missa; apenas no século XVII o “serviço”, como então foi chamado, reduziu-se apenas à missa dos mortos, quase sempre de corpo presente, enquanto as duas precedentes caíram



Museu do Prado. O enterro do Conde de
Orgaz — Luis Eugenio Meléndez

em desuso. A missa dos mortos, nossa missa de enterro, era imediatamente seguida da absolvição geral e do sepultamento; mas a expressão “absolvição geral” nunca é empregada nos testamentos, nem mesmo pelos padres; era designada pelo nome de *Libera* e completada por salmos, antífonas e “orações habituais”, todos cuidadosamente escolhidos, bem como pela aspersão de água benta. A parte da absolvição geral, que era antigamente a única cerimônia, foi então minimizada e não aparenta ser mais importante que as preces de encomenda da alma, as *recomendaces*, então muito populares.

As horas e os dias após a morte são, portanto, tomados pela recitação dos ofícios e pela celebração de missas. Essas práticas exigiam a participação de um numeroso clero. Mas os padres exerciam nos funerais uma outra função além daquela de celebrante; tanto padres como monges eram também requisitados — e pagos — por sua simples presença. A esse clero supranumerário juntava-se uma

outra categoria, muito significativa, de participantes: os pobres. Os testadores previram distribuições de esmolas, entre outras obras, como doações a hospitais, etc. Mas é interessante observar que não bastavam as distribuições nos hospitais escolhidos — a presença dos pobres nas exéquias era buscada por si só, como a dos monges. Um testamento de 1202 pedia a assistência de *centum presbyteri pauperes*, e um número indeterminado de *Domini pauperes*. Este testador ordenava “que um pequeno brilhante seja dado em honra a Deus no dia de seu falecimento a cada pessoa que por Deus quisesse chorá-lo” (1403). Previam-se às vezes trinta pobres, tantos quantos os anos de vida do Cristo.

Celebrado o serviço, primeiro com o corpo ausente, depois com este presente, juntava-se um cortejo que permitia aos padres e aos pobres se manifestarem. O cortejo já não era o simples acompanhamento de alguns parentes e amigos, mas uma procissão solene da qual participavam figurantes, clérigos, religiosos e leigos, portadores de dezenas e até centenas de círios e tochas. Assim, o cortejo substituiu a absolvição geral na iconografia como sendo a cena mais significativa das exéquias.

Na realidade, o cortejo absorveu ainda outra função importante dos funerais: a do luto, antes garantida pelas manifestações espontâneas, ou aparentemente espontâneas, dos familiares. Mais gritos, mais gestos, mais lamúrias — e isso na época das Pietá, dos Sepultamentos, das Marias Madalenas, das Virgens caindo desmaiadas! Pelo menos nas cidades e exceto talvez ao sul, no Mediterrâneo; no entanto, mesmo na Espanha, as carpideiras tomaram o lugar da família e dos amigos, e sabe-se que seu pranto não é autêntico. Contra o costume, o Cid prefere o pranto de Chimène:

J'ORDONNE QUE POUR ME PLEURER
QU'ON NE LOUE POINT DES PLEUREUSES;

CEUX DE CHIMÈNE SUFFISENT
SANS AUTRES PLEURS ACHETÉS.*



Museu de Arte da Catalonha — Barcelona — Gemedoras
— detalhe do sarcófago de Sancha Saiz de Carulo

Na França, os profissionais do luto eram os padres, os monges e os pobres que acompanhavam o cortejo e carregavam o corpo, primeiro numa liteira — ou ataúde —, mais tarde um esquife ou caixão de madeira. O sentimento do luto era expresso não mais por gritos ou gestos, mas por uma roupa ou uma cor. A cor é o negro, que se generaliza no século XVI. A roupa é uma veste longa com capuz, que quando é baixado cobre uma parte do rosto (ver, por exemplo, as carpideiras do túmulo de Philippe Pot). Os pobres do cortejo muitas vezes recebiam uma parte de

* “Ordeno que para chorar-me/ Não se aluguem carpideiras;
Basta-me o (pranto) de Chimène/ Sem outros prantos comprados.” (Trad. literal — N.T.)

suas esmolas sob a forma de “veste negra”, que conservavam. O cortejo foi, portanto, a partir de então e até o fim do século XVIII, composto de outros pranteadores, além dos familiares do defunto. Quanto mais rico e poderoso era considerado um defunto, mais padres, monges e pobres havia em seu cortejo; à multiplicação dos pobres correspondia a das missas e preces. Os monges eram escolhidos principalmente entre os mendicantes; a presença dos “quatro mendicantes”, ou seja, de pelo menos um representante dos dominicanos, um dos capuchinhos, um dos agostinianos e um dos carmelitas, era comum em todos os enterros. Portanto, a riqueza ou o poder convidavam, para a última viagem daquele a quem haviam favorecido, a pobreza sob duas formas, uma obrigatória e outra voluntária. A pobreza devia estar presente, não apenas para ser auxiliada e um pouco atenuada, como também, ao contrário, para ser bem visível, como o espetáculo de uma compensação necessária.

A partir do século XIII, a ostentação ao mesmo tempo profana e mística das pompas fúnebres tornara as exéquias dos ricos mais diferentes das exéquias dos pobres. Nas comunidades rurais, mesmo os pobres podiam ter certeza da presença de amigos e vizinhos em seu cortejo, segundo os costumes mais antigos. Mas nas cidades, de onde o êxodo foi de tal forma acentuado na segunda fase da Idade Média, o pobre ou o solitário não mais dispunha, entre as liturgias da morte, nem da antiga solidariedade do grupo, nem da nova assistência dos que distribuíam indulgências e méritos — nem acompanhantes ou carpideiras, nem padres ou pobres. Nenhum cortejo. Nenhuma missa. Uma furtiva absolvição geral. O costume tradicional, deteriorado, tornava-se então intolerável solidão e abandono da alma. Por essa razão, o grande movimento de caridade do fim da Idade Média estendeu-se aos enterros dos pobres. Sabe-se da importância atribuída, na Idade Média, às obras de misericórdia. Estas eram originalmente seis, como as enumera são Mateus na profecia do Juízo Final (25, 34).



Museu do Prado. São Mateus — Peter Paul Rubens

Ora, eis que a estas acrescentou-se uma sétima: *mortuus sepellitur*, bastante estranha à sensibilidade evangélica (os enterros dos Evangelhos, segundo presumimos, assemelham-se àqueles de *La chanson de Roland* e aos das aldeias francesas). O ato de enterrar os mortos foi promovido ao mesmo nível de caridade que alimentar os famintos, saciar quem tem sede, vestir os que estão nus, dar abrigo aos peregrinos, visitar os doentes e os presos. O novo tema aparece na iconografia do século XIV, nos baixos-relevos de Giotto do Campanário de Florença.

As confrarias, criadas para praticar todas as obras de caridade, vieram a considerar, nos séculos XV e XVI, a assistência às exéquias como uma de suas funções principais. Uma pessoa se torna membro de uma confraria por dois motivos: para beneficiar com as preces dos confrades o dia de sua própria morte e, em seguida, para assistir com suas próprias preces aos outros defuntos, assim como, em particular, aos pobres que são privados de todo meio material de adquirir intercessores espirituais.

As confrarias foram também — em muitos locais em que não havia corporações de papa-defuntos, como os pregoeiros em Paris — encarregadas das pompas fúnebres da paróquia. O hábito dos confrades, além do mais, se parece com a veste de luto, a veste longa com o capuz que pende sobre o rosto. No sul veio a ser a famosa cogula.

Os quadros que ornavam os retábulos das capelas das confrarias representavam muitas vezes, entre outras obras de caridade, a chegada ao cemitério de um cortejo fúnebre, formado justamente pelos membros da confraria.

Assim, graças as confrarias, o enterro do pobre não mais escapava às honras da Igreja, que havia solenizado o dos ricos.

Havia-se, portanto, tomado consciência de uma diferença mais acentuada entre a opulência dos funerais de uns e a indigência dos de outros. Para que se tenha tentado remediá-la, foi preciso não só que essa diferença se tornasse problemática, mas também que não fosse problemática apenas para os outros, mas inclusive para si mesmo. Por que não renunciar a essa opulência, como alguns que haviam distribuído suas riquezas entre obras caridosas? Porque essa opulência não era mera riqueza condenável, mas signo de uma vontade divina. Na sociedade hierarquizada do final da Idade Média, os ritos das exéquias respeitavam e prolongavam o estado que Deus havia imposto ao defunto desde seu nascimento. Cabia a cada um, como um dever, manter durante sua vida, e também após sua morte, o devido lugar e a devida dignidade

(a diferença entre a vida antes e após a morte não era sentida pelas sociedades antigas, cristãs ou não, com o mesmo rigor absoluto de nossas mentalidades industriais, inclusive as cristãs).



Museu Britânico. Morte de São Francisco — Miniatura do século XV

Esse sentimento contrariava a busca de uma maior simplicidade que chegava às raízes da afetação de pobreza, tão antigas quanto a tendência à pompa e não, como se diz, contemporâneas da Reforma ou da Contrarreforma. Os mais ponderados tentavam encontrar um equilíbrio, como este testador de 1399: "Quero e ordeno que meu corpo seja enterrado de modo bem de acordo com minha posição (para satisfazer a manutenção da ordem desejada pela Providência), segundo disposição de meu executor testamentário (um abandono de iniciativa que toma o sentido de uma afirmação de indiferença, em um ato voluntário como o testamento), sem pompa e da forma mais simples que se puder fazer (concessão à humildade cristã)." Alguns, por outro lado, levam tão longe a humildade quanto outros a ostentação, e pedem para ser enterrados na "fossa dos pobres".

Essa tendência à simplicidade nunca deixou de existir, tendo, inclusive, se acentuado nesse século XVII, que pôs em cena as pompas barrocas dos funerais. Ainda aqui reencontramos a ambiguidade da noção de riqueza, que já havíamos notado na economia dos testamentos e dos túmulos. O fato é que, na verdade, não se tratava de riquezas no sentido que as entendemos em nossa época e em nossa mentalidade capitalista. As riquezas eram também as aparências maravilhosas de uma vida apaixonadamente atraente que o instante da morte não corrompia.

Os ritos elementares e leigos dos funerais muito antigos exprimiam o engajamento a um destino coletivo de que o homem rico ou poderoso nunca se separava completamente. Ao contrário, na segunda fase da Idade Média, sucedeu-lhe uma mistura ambígua de feroz apego às coisas e às pessoas da terra, e de uma confiança patética na assistência dos padres, dos monges, dos pobres, que compartilhavam do tesouro espiritual da igreja. A posse dessas riquezas indeterminadas, ao mesmo tempo da terra e do céu, dava à vida, a cada vida, um novo preço. Pode-se imaginar que esse preço fosse tal que a morte se tornasse, então, objeto de medo e horror. Não acreditamos que isto tenha ocorrido, apesar da interpretação dos historiadores do macabro; mas isto exigiria uma outra, e longa, demonstração. Em plena época macabra, não se tinha medo da morte com maior nem menor intensidade do que antes, mas se considerava a hora da morte como uma condensação da vida inteira, com sua massa de riquezas tanto temporais quanto espirituais e foi justamente no olhar que cada homem lançava sobre sua vida, do limiar da morte, que ele tomou consciência da particularidade de sua biografia e, conseqüentemente, de sua personalidade.

Artigo publicado em *Études sur l'histoire de la pauvreté*, obra coletiva sob a direção de M. Mollat, Paris, Publications de La Sorbonne, série "Études", vol. VIII¹ e VIII² 1974, pp. 510-524.

VII. Huizinga e os temas macabros

1. A colocação do problema

As pesquisas em curso sobre as atitudes diante da morte levaram-me a reler, infelizmente muito tempo depois da primeira descoberta, nos tempos idos de meus estudos, *Le déclin du Moyen Age* [O declínio da Idade Média], que me surpreendeu por sua maravilhosa atualidade. É preciso ter em mente que este livro surgiu na França há quarenta anos, em 1932, época em que a história factual, historicista, não havia capitulado e em que a nova história, a de hoje, apesar de alguns livros pioneiros, se pretendia antes de tudo história econômica e social. Recordemos o primeiro título dos *Annales*, de Lucien Febvre e de M. Bloch. Somente na década seguinte, a história das mentalidades, fundada justamente por Huizinga, Febvre, Bloch — aos quais acrescentaria Mário Praz¹ —, recrutou em anos alternados um contingente de pesquisadores e de autores de teses suficiente para ser bem-sucedida cientificamente. É nesse momento, entretanto, em plena inovação da história socioeconômica, que Huizinga denunciava suas insuficiências — ou sua suficiência: “Os historiadores modernos que através dos documentos tentam seguir o desenvolvimento dos fatos e das situações no fim da Idade Média, em geral atribuem pouca importância às ideias cavalheirescas, que consideram como um mundo sem valor real.” O objetivo do historiador socioeconômico não deveria justamente ter sido o de buscar sob as aparências julgadas insignificantes, as motivações profundas? Sem dúvida, reconhece Huizinga, “os homens que fizeram a história dessa época, príncipes, nobres, prelados ou burgueses, não foram sonhadores, mas homens públicos e comerciantes frios e calculistas”. No século XV, “a potência comercial da burguesia sustentava a potência monetária dos príncipes”. Contudo, acrescenta: “Sem dúvida, mas a história da

civilização deve ocupar-se tanto dos sonhos de beleza e de ilusão romântica quanto dos números da população e dos impostos.” E em 1930 a história demográfica ainda não tinha invadido nossas bibliotecas! Para o próprio conhecimento da civilização de uma época, acrescenta finalmente, “a própria ilusão em que viveram os contemporâneos tem o valor de verdade”². Frase que se diria hoje, quando se reivindica o direito de escrever a história das ilusões, das coisas imperceptíveis e imaginárias — a história hoje dita “das mentalidades”.



Museu do Prado. *A morte e o ancião* — Juan Holbein, O jovem — 1538 — Xilogravura

É justamente uma dessas “ilusões”, a ilusão macabra, a que eu gostaria de estudar aqui, permanecendo fiel ao espírito de Huizinga mesmo quando me afasto um pouco da sua literalidade, e em homenagem à sua memória. Huizinga situou os elementos macabros dos séculos XIV-XV em uma série de fatos constituídos por dados sincrônicos, ou seja, todos datados de uma mesma época, do século XIV

ao XVI. Numa série semelhante, numa totalidade assim formada, os dados macabros eram, entre outros, elementos tais com as alegorias, a sensibilidade às cores, a emotividade, etc. O objetivo de Huizinga era, efetivamente, o de captar os caracteres originais desta época, tomada em sua totalidade e considerada como homogênea. Sabe-se que chegou a uma representação dramática e patética desta época. Hoje esta versão maldita é ainda admitida. Michel Mollat e Jean Glénisson encontram até nas grandes pestes e nas crises econômicas sua confirmação³. Ao contrário destes outros historiadores, como J. Heers⁴, contestam esse caráter de catástrofe: *grammatici certant*. Muitos especialistas seriam mais precisos do que eu na orientação deste debate; basta constatar aqui que os fatos macabros são situados por Huizinga e pelos autores que o seguem numa perspectiva de crise.

Atualmente, Alberto Tenenti, por sua vez, trouxe uma nova contribuição⁵. Não é fácil converter numa formulação bem simples a diversidade das análises de Tenenti. Espero não lhe ter sido infiel ao traçar em sua obra as duas direções que se seguem. Por um lado, a oposição entre uma Idade Média em vias de terminar, em que a vida terrena era considerada como a antecâmara da eternidade, e o Renascimento, em que a morte não é mais a prova a ser vencida a todo custo, nem tampouco, muitas vezes, o início de uma vida nova. Por outro lado, a oposição entre um amor apaixonado pelo mundo aqui da Terra e o sentimento amargo e desesperado de sua fragilidade, traduzido pelos sinais da morte física. Em todos esses sistemas de pensamento os elementos macabros são situados em seu tempo e ligados aos outros elementos de seu tempo, a fim de atingir uma melhor compreensão deste.

A meta que lhes proponho aqui será diferente daquela perseguida por Huizinga ou Tenenti. Tentarei situar esses mesmos elementos macabros em uma série de fatos organizados de outro modo. A série de Huizinga era sincrônica, a minha será diacrônica, ou seja, constituída de

elementos semelhantes aos elementos macabros do século XV, embora sejam alguns anteriores, outros posteriores. Digamos para simplificar que gostaria de esboçar uma história comparada dos temas macabros em um longo período, do século XIII ao século XVIII. De qualquer modo, partiremos sempre do século XV. Quando se fala em temas macabros, pensa-se espontaneamente no século XV, um pouco antes, um pouco depois, porque é nessa época que os historiadores os localizaram e analisaram, e foi para compreender essa época que os interpretaram. Bastará, portanto, recordar brevemente os elementos da totalidade, já reunida pelos historiadores. Completá-los, em seguida, retrocedendo-nos; em direção ao século XIII, e adiantando-nos em direção aos séculos XVII-XVIII, antes de voltar ao século XV para apresentar uma tentativa de explicação e finalmente transportar-nos ao início do século XIX para captar a evolução em seu desfecho.

A totalidade de base foi constituída a partir de duas fontes: as iconográficas e as literárias. As fontes iconográficas são, em primeiro lugar, as mais conhecidas, embora talvez não sejam as mais significativas; por exemplo, os túmulos dos "cadáveres decompostos", onde os defuntos são representados carcomidos pelos vermes, em vias de decomposição. Observemos — e este é um ponto muito importante — que tais monumentos são pouco numerosos e bem-localizados. A maioria dos túmulos seguiam outros modelos, outros cânones. Em seguida, as danças macabras e o triunfo da morte — por exemplo, os afrescos destinados à decoração dos ossários, ou seja, dos cemitérios. Esses afrescos foram muito estudados. Finalmente, as ilustrações do ofício dos mortos, nas "Horas". Essas pinturas de manuscritos, frequentemente chocantes, são relacionadas com as gravuras em madeira das *artes moriendi*, manuais de preparação devota para uma boa morte.

Após as fontes iconográficas, veremos as fontes literárias: sermões e poemas como os de Deschamps de Chastelain,

de Villon, até Ronsard. Entre estes poetas, alguns poderiam ser considerados como ilustradores da iconografia macabra, pois não lhe acrescentam nada. Outros vão mais além porque estabelecem uma relação impressionante entre a decomposição do corpo após a morte e as condições mais habituais da vida. Sob a pele do vivo que se crê em boa saúde, mostram órgãos horríveis, líquidos infectos, as “pulgas e carrapatos” que no dia da morte triunfarão sobre o corpo e o farão desaparecer. Estes poetas dão uma particular importância às descrições de doença e agonia.

Mas é importante observar que tais poetas não serão seguidos nem imitados pelos artistas, pintores ou escultores. Estes, ao contrário, hesitam em representar os sinais extremos do sofrimento e da agonia. O “enfermo que jaz no leito” das *artes moriendi* não demonstra estar nos últimos extremos. Portanto, não é o homem em vias de morrer que atrai a criação de imagens do século XV. O caráter original comum a todas as suas manifestações, iconográficas e literárias, sendo, portanto, essencial, é a decomposição. Isto significa que se quer mostrar o que não se vê, o que se passa debaixo da terra e que é, na maioria das vezes, escondido dos vivos. Evidentemente, os escritores espirituais dos séculos XII e XIII, os ascéticos autores do *contemptus mundi*, não deixaram de evocar a destruição à qual estavam destinados os corpos mais belos, as carreiras mais gloriosas: *ubi sunt...* Mas nunca a imagem do “saco de excrementos” havia tido tamanha repercussão na sensibilidade. A temática, originalmente devota, mudou de caráter; Huizinga reconhece que ela “está muito longe de uma verdadeira aspiração religiosa”. Portanto, não resta dúvida de que nos defrontamos com um novo traço de mentalidade: uma “profunda desesperança causada pela miséria humana”, escreve Huizinga. Este autor nos dá algumas indicações; voltaremos a este ponto após haver comparado os elementos macabros do século XV com aqueles que os precederam e com aqueles que os seguiram. Primeiro vamos aos que os precederam.



Museu do Prado. O triunfo da morte — detalhe,
de Pieter Brueghel, O velho

2. As representações da morte nos séculos XII e XIII

Deixemos de lado os antigos precursores religiosos do *contemptus mundi*, do *memento mori*, e atenhamo-nos mais às representações habituais da morte e ao realismo desta representação. Duas observações fazem-se relevantes. A primeira é sugerida por uma grande mudança dos costumes funerários, que deve se situar por volta do século XIII e um pouco antes. Até o século XII e ainda muito tempo depois nos países mediterrâneos, como a França Meridional e a Itália, o morto era transportado diretamente no sarcófago de pedra onde seria enterrado com o rosto a descoberto, mesmo que — quando era rico e poderoso — estivesse envolvido em precioso tecido. Ora, a partir do século XIII, o rosto do morto é oculto aos olhares, seja porque o corpo é cosido dentro da mortalha, seja porque é encerrado em um caixão de madeira ou de chumbo — um ataúde. Criou-se o hábito, já previsto desde há muito

nos rituais, mas seguramente pouco seguido na prática comum, de colocar o corpo diante do altar durante pelo menos três missas cantadas, previstas para a salvação de sua alma. O caixão, já fechado, ainda era coberto por um tecido ou *pallium* (pano mortuário) e também por um patíbulo de madeira, que quase não mudou até nossos dias, e que após o século XVII chamamos de cadafalso (do italiano *catafalco*), mas que antigamente era chamado de capela ou, mais frequentemente, de representação. Capela, porque era cercada de luminárias, como o altar de uma capela. Representação, porque tinha sobre ele, no caso de figuras ilustres, uma estátua em madeira e cera representando o defunto, ao invés de seu cadáver. A estátua continuou em uso até o começo do século XVII, quando dos funerais reais. Em outros casos, nos funerais mais simples, o cadafalso era utilizado; ainda no fim do século XVII a palavra representação é utilizada nos testamentos ou nos textos das instituições de caridade como sinônimo de cadafalso.



Túmulo de Inês de Castro — Século XIV, Alcobaça — Portugal

Portanto, por volta do século XIII, recuou-se diante da visão do cadáver e de sua exposição na igreja. Observamos de passagem que os países onde o corpo permaneceu por mais tempo a descoberto, como a Itália, foram também os mais refratários às correntes macabras do século XV, ou seja, à representação do cadáver decomposto ou da múmia.

A segunda representação é sugerida pela prática das máscaras mortuárias que surgem no século XIII. Esta prática, por sinal, está ligada à da representação. Molda-se a máscara sobre o rosto do morto para que a representação seja perfeitamente semelhante. Era também usada para se obter a semelhança do retrato do defunto sobre seu túmulo. Após a morte de São Luís, durante o retorno dos cruzados à França, a rainha Isabel de Aragão morreu em um acidente de cavalo, na Calábria. Sobre o túmulo de sua carne (seus ossos foram transportados para Saint-Denis), é representada orando, de joelhos, com as mãos juntas, aos pés da Virgem; ainda que sua atitude pertença à vida, seu rosto é o de uma morta, feia, com a face dilacerada pela queda e malrecomposta por um ponto de sutura perfeitamente visível, e de olhos fechados. Esta obra evidencia que os traços cadavéricos não foram reproduzidos para amedrontar, como objeto de horror, um *memento mori*, e sim que eram reproduzidos como a fotografia instantânea e realista da personagem. Ainda hoje dizemos que um retrato é feito “ao vivo”. Naquela época, era “feito ao morto” e não se via diferença — era sempre para parecer vivo. A época dita macabra dos séculos XIV-XV em nada mudou essa prática. Em Saint-Sernin de Toulouse existiam estátuas de terracota representando os antigos condes de Toulouse. Datavam do começo do século XVI e os rostos eram obtidos a partir das máscaras mortuárias. Eram chamadas “as múmias dos condes” mas, em pleno período das danças macabras e dos cadáveres decompostos, não se destinavam a amedrontar, mas apenas a trazer à lembrança antigos

benfeitores da Igreja. O mesmo aconteceu nos séculos seguintes: nem os macabros do século XV-XVI nem os barrocos do século XVII, autores de enfáticas pompas fúnebres, procuraram retomar a posição tomada no século XIII de encerrar o corpo em um caixão e ocultá-lo aos olhares. Não existe tanta contradição quanto se poderia pensar entre a recusa em ver o cadáver real e a vontade de representar o vivo com os traços deste mesmo cadáver, pois não é o cadáver que se reconstitui, e sim o vivo com o auxílio dos traços do morto; enfim, pede-se à arte que substitua a realidade bruta.

3. Eros e Tânatos do século XVI ao século XVIII

Completemos agora nosso conjunto com os elementos posteriores do século XV. Em primeiro lugar, digamos que um fato importante surge imediatamente: essa evocação da morte realista e verdadeira, essa presença do próprio cadáver que a Idade Média, mesmo em seu outono macabro, não tolerou, será buscada com deleite no período seguinte, do século XVI ao século XVIII. Não será buscada nos funerais, nem nos túmulos. Estes seguiram uma evolução no sentido de um despojamento e um “esvaziamento” dotados de um outro sentido, que aqui deixaremos de lado. Ela se exprimiu mais acentuadamente no mundo das fantasias, das “ilusões romanescas”, como dizia Huizinga. A morte tornou-se neste período — e somente neste período e não no século XV — um objeto de fascínio, sendo os documentos a esse respeito muito numerosos e significativos. Aqui poderei apenas caracterizá-los brevemente; reduzem-se a duas grandes categorias, relacionadas inclusive uma com a outra — a do erotismo macabro e a do mórbido.

Do século XVI ao XVIII, operou-se uma nova aproximação, em nossa cultura ocidental, entre Tânatos e Eros.

Os temas macabros do século XV não apresentavam nenhum traço de erotismo. Eis que, desde o fim do século



Galeria Uffizzi — Firenze. Os quatro cavaleiros do Apocalipse — Dürer

XV e começo do XVI, tornam-se carregadas de sentidos eróticos. A magreza esquelética do cavalo do cavaleiro do Apocalipse de Dürer, que é a Morte, deixou intacta sua capacidade genital, de tal modo que não nos é permitido ignorá-la. A Morte não se contenta em tocar discretamente o vivo, como nas danças macabras, ela o viola. A Morte

de Baldung Grien arrebatava uma jovem com os afagos mais provocantes. O teatro barroco multiplica as cenas de amor nos cemitérios e nos túmulos. Encontraremos algumas delas, analisadas em *La littérature de l'âge baroque*, de Jean Rousset⁶. Mas bastará lembrar a mais ilustre e conhecida por todos, o amor e a morte de Romeu e Julieta no túmulo dos Capuleto.

No século XVIII contam-se histórias bastante semelhantes de um jovem monge que dormiu com a bela morta que velava e que, algumas vezes, estava apenas em estado de morte aparente. Também essa união macabra arrisca-se a ter sérias consequências.

Os exemplos que precedem pertencem ao mundo das coisas então chamadas de "galantes". Mas o erotismo penetra mesmo na arte religiosa, à revelia dos moralistas rigorosos que eram os contrarreformadores. As duas santas romanas de Bernini, santa Teresa e santa Ludovica Albertoni, são representadas no momento em que estão enlevadas pela união mística com Deus, mas seu êxtase mortal tem toda a aparência deleitada e cruel da excitação amorosa. Desde De Brosses, não há mais engano possível a este respeito, por mais iludíveis que fossem, realmente, Bernini e seus clientes pontificais⁷.

É preciso relacionar a esses temas erótico-macabros as cenas de violência e de tortura que a Reforma de Trento multiplicou com uma complacência de que os contemporâneos não suspeitariam, mas cuja ambiguidade hoje nos parece flagrante, informados como estamos pela psicologia das profundezas: são Bartolomeu escorchado vivo por carrascos atléticos e nus, santa Ágata e as virgens mártires, das quais se "dilaceram as tetas pendentes". A literatura edificante do bom bispo Camus não hesita em colecionar mortes violentas e suplícios apavorantes dos quais — assim espero — procura tirar lições morais. Um dos livros deste autor, intitulado *Spectacles d'horreur*, é uma coletânea de tenebrosas narrativas⁸. Estes poucos exemplos bastarão para caracterizar o erotismo macabro.

A segunda categoria de temas corresponde ao que hoje entendemos por mórbido. Chamamos mórbido ao gosto mais ou menos perverso, mas cuja perversidade não é declarada ou consciente, pelo espetáculo físico da morte e do sofrimento. Do século XVI ao XVIII, o corpo morto e nu tornou-se ao mesmo tempo objeto de curiosidade científica e de deleite mórbido. É difícil separar a ciência fria, a arte sublimada (o nu casto) e a morbidez. O cadáver é o tema complacente das lições de anatomia, objeto das pesquisas sobre as cores do início da decomposição, que não são horríveis ou repugnantes e sim verdes sutis e preciosos para Rubens, Poussin e tantos outros.



British Museum — Londres. *A lição de anatomia*
do dr. Tulp, 1632, Rembrandt

Sobre os túmulos onde subsistem os corpos nus, o cadáver não é o primeiro estado da decomposição: é a imagem da beleza. Os belos nus de Henrique II e de Catarina de Médicis, obra de Germain Pilon, substituíram os cadáveres decompostos corroídos pelos vermes.

As estampas de anatomia não eram reservadas apenas a uma clientela médica; eram também procuradas pelos

amantes de belos livros. Da mesma maneira, a dissecação era praticada fora dos anfiteatros; amadores tinham cabanas de dissecação, onde colecionavam homens sob a forma de veias e músculos. O Marquês de Sade conta, em um livro totalmente decente inspirado em um episódio corriqueiro, como a marquesa de Ganges, sequestrada em um castelo, consegue evadir-se de seu quarto durante a noite, caindo por acaso sobre um cadáver aberto. Na época de Diderot reclamava-se na grande *Encyclopédie*, de os cadáveres disponíveis serem açambarcados pelos ricos amadores e não sobrarem para o uso médico.

Esse fascínio pelo corpo morto, tão chocante no século XVI e depois na era barroca, foi mais discreto no século XVII; no século XVIII se exprime com a insistência de uma obsessão. Os cadáveres se tornam objeto de estranhas manipulações. No Escorial, os cadáveres dos infantes de Espanha, mas também os dos mortos comuns no convento dos Capuchinhos de Toulouse, são deslocados para serem secados, mumificados e conservados. Isso faz lembrar, apesar da enorme diferença, o retorno dos mortos a Madagáscar. Em Toulouse, cadáveres retirados dos caixões permaneciam um certo tempo no primeiro andar do campanário e um narrador complacente conta como viu monges descendo com eles nas costas. Assim mumificados, os mortos podiam ser expostos em cemitérios decorados em estilo rococó, mas com ossos. Nestes cemitérios, lustres e enfeites eram compostos com pequenos ossos. Ainda se podem ver tais espetáculos no cemitério da igreja dos Capuchinhos e em santa Maria della Morte em Roma, ou nas catacumbas de Palermo.

Após esse rápido exame do conjunto de elementos macabros do período moderno, podemos nos perguntar o que teria pensado um Freud um século antes. Mas na realidade, esse Freud existiu: chama-se Marquês de Sade, e a simples menção de seu nome basta para mostrar até onde nos levou o encadeamento de fatos erótico-macabros e mórbidos. A morte deixou de ser considerada como um evento sem



Baudelaire

dúvida temível, mas suficientemente inseparável do universo cotidiano, para não ser familiar nem aceita. Ainda que familiar e aceita na prática diária da vida, deixou de sê-lo no mundo do imaginário, onde se preparavam as grandes mudanças da sensibilidade.

Como demonstrou um de nossos escritores malditos, George Bataille⁹, a literatura erótica do século XVIII — à qual acrescentaria a do século XVII — aproximou duas transgressões da vida regular e ordenada da sociedade: o orgasmo e a morte.

LA DÉBAUCHE ET LA MORT SONT DEUX AIMABLES FILLES
ET LA BIÈRE ET L'ALCOVE EN BLASPÊMES FÉCONDES
DE TERRIBLES PLAISIRS ET D'AFFREUSES DOUCEURS.*

BAUDELAIRE

A nova sensibilidade erótica do século XVIII e do começo do século XIX, de que Mário Praz foi o historiador, retirou a morte da vida habitual e lhe reconheceu um novo papel no domínio do imaginário, papel esse que persistirá através da literatura romântica até o surrealismo. Este deslocamento para o imaginário introduziu nas

* A orgia e a morte são duas jovens adoráveis/ E a mortalha e a alcova em blasfêmias fecundas/ Vos oferecem sucessivamente, como boas irmãs,/ Terríveis prazeres e atrozes doçuras. (Trad. literal de "Les Deux bonnes sœurs", in *Les Fleurs du mal*, CXII, Paris, Cl, Classifique-Le Livre de Poche, Ed. Gallimard, 1974 — N.T.)

mentalidades uma distância que anteriormente não existia entre a morte e a vida quotidiana.

4. Uma significação do macabro dos séculos XIV e XV

Agora que percorremos a longa série dos elementos macabros do século XII ao XVIII, podemos voltar a nosso ponto de partida, ao século XV e, conseqüentemente, às análises de Huizinga. Parece que o macabro do século XV, situado no interior de um período bem longo, surge-nos sob uma luz um pouco diferente daquela da tradição historiográfica. Em primeiro lugar, após o que dissemos dos séculos XII e XIII, entendemos que o macabro não é a expressão de uma experiência particularmente forte da morte, em uma época de grande mortalidade e de grande crise econômica. Sem dúvida a Igreja e sobretudo as ordens mendicantes valeram-se dos temas macabros, popularizados por outras razões que iremos observar, e os deturparam com um fim pastoral, a fim de provocar o medo da danação.

Medo da danação, e não medo da morte, como diz Le Goff¹⁰. Ainda que essas imagens da morte e da decomposição tenham sido utilizadas para despertar este medo, originalmente elas lhe são estranhas — no fundo, não significavam nem o medo da morte nem o do Além. Eram antes o signo de um amor apaixonado pela vida e da dolorosa consciência de sua fragilidade, no limiar do Renascimento — onde reencontramos uma das abordagens de Tenenti.

A meu ver, os temas macabros do século XV exprimem antes de tudo o sentimento agudo do fracasso individual. Huizinga captou-o bem quando escreve: “Será realmente devoto o pensamento que tão fortemente se apegava ao lado terreno da morte? Não seria antes uma reação a uma excessiva sensualidade?” Excessiva sensualidade, ou antes esse amor apaixonado pela vida de que eu falava há pouco, referindo-me a Tenenti. “Será o amor pela vida que

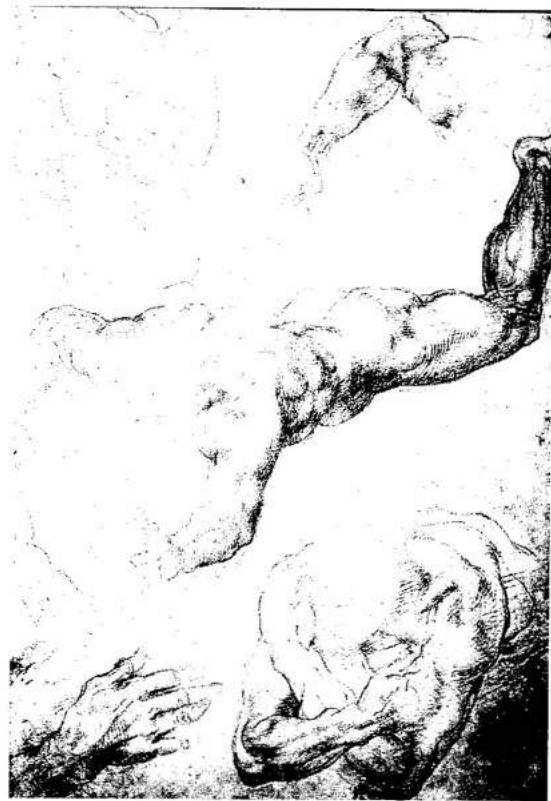
atravessa a época (mais que o medo, diria eu, a consciência do fracasso da vida), o sentimento da desilusão e da desesperança?”¹¹ Para compreender esta noção de desilusão, de fracasso, é preciso distanciarmo-nos, deixar de lado por um momento os documentos do passado e a problemática dos historiadores e interrogarmo-nos, homens do século XX. Creio que todo homem de hoje experimente, em um dado momento de sua vida, a sensação mais ou menos forte, mais ou menos reconhecida ou recalçada de fracasso — fracasso familiar, fracasso profissional, etc. Cada um de nós alimentou desde sua juventude ambições que um dia percebe que jamais realizará. Falhou na vida. Esta descoberta, por vezes lenta mas frequentemente brutal, é uma terrível prova que nem sempre será superada. A desilusão pode levar-nos ao alcoolismo, ao suicídio. O momento crítico em geral chega por volta dos quarenta anos, às vezes mais tarde e algumas vezes, infelizmente, mais cedo. Mas é sempre anterior aos grandes enfraquecimentos fisiológicos da idade, e à morte. O homem de hoje se vê um dia como um fracassado. Nunca como um morto. Este sentimento de fracasso não é um traço permanente da condição humana. Mesmo em nossas sociedades industriais, é reservado aos homens — refiro-me ao sexo masculino —, as mulheres ainda não o conhecem. Era desconhecido da primeira fase da Idade Média. É incontestável seu surgimento nas mentalidades no decorrer da segunda fase da Idade Média, a partir do século XII, primeiro timidamente para depois se impor até à obsessão no mundo ávido de riquezas e honrarias do século XIV ao XV.

Mas este sentimento se exprimia na época de modo diferente de hoje em dia. O homem de hoje não associa sua amargura à sua morte. O homem do fim da Idade Média, ao contrário, identificava sua impotência à sua destruição física, à sua morte. Via-se ao mesmo tempo fracassado e morto, fracassado porque mortal e portador de morte. As imagens da decomposição e da doença traduzem com convicção uma aproximação nova entre as

ameaças da decomposição e a fragilidade de nossas ambições e de nossas ligações. Tão profunda convicção dá à época esse “sentimento de melancolia”, intenso e pungente, que Huizinga tão bem evoca. A morte era, então, uma coisa por demais familiar, que já nem assustava mais. Tornou-se comovente não por ela em si mas por sua relação com o fracasso. Esta noção de fracasso merece, portanto, toda a nossa atenção.

Quem diz fracasso, diz projeto, plano para o futuro. Para que houvesse projeto, era preciso considerar uma vida individual como objeto de uma previsão voluntária. A concepção não havia sido sempre esta. Ainda não era no século XV para a grande massa da sociedade, que nada possuía. A vida de cada pobre era sempre um destino imposto, sobre o qual não havia escolha. Em contrapartida, desde o século XII aproximadamente, vemos crescer a ideia de que cada um possui uma biografia e que se pode agir até o último momento sobre esta. Escrevemos-lhe a conclusão no momento de nossa morte. Assim, criou-se uma relação fundamental entre a ideia da morte e a da própria biografia. Contudo — frisemo-lo bem, sem medo de nos repetirmos —, a morte então não era motivo de medo ou prazer, como acontecerá nos séculos XVII e XVIII. Primeiro era meramente o momento do ajuste de contas, quando se faz o balanço de uma vida. Por isso a primeira manifestação simbólica da relação entre a ideia de morte e a consciência de si foi a iconografia do Juízo, onde a vida é pesada e avaliada. Primeiro, o Juízo Final, depois, o juízo particular no próprio quarto do agonizante. Este sentimento de si mesmo amadureceu e resultou neste fruto do outono, para citar Huizinga, em que o amor apaixonado pelas coisas e seres, a *avaritia*, é corroído e destruído pela certeza de sua brevidade. “É preciso deixar casas e pomares e jardins...” Assim é que, ao término de um impulso de dois séculos de individualismo, a morte deixou de ser um *finis vitae*, um acerto de contas, e tornou-se a morte física, carniça e podridão, a

morte macabra. Não permanecerá assim por muito tempo. A associação entre a morte, a individualidade e a podridão vai se atenuar no decorrer do século XVI.



Michelangelo — Estudos em carvão para *O Juízo Final* (1534/1535)

Seria fácil mostrar de que forma, a partir do século XVI, as representações macabras perderão sua carga dramática e se tornarão banais e quase abstratas. O cadáver decomposto é substituído pelo esqueleto e mesmo este, frequentemente, é dividido em pequenos elementos — crânios, tíbias e ossos — que, em seguida, são

recompostos, numa espécie de álgebra. Este segundo desabrochar do macabro dos séculos XVII e XVIII traduz um sentimento do nada, bem distante do doloroso lamento de uma vida demasiado amada, como aparece no fim da Idade Média. As mesmas imagens podem ter sentidos diferentes; o fato é que as imagens da morte física ainda não traduzem um sentimento profundo e trágico da morte. São usadas somente como signos para exprimir um sentido novo e exaltado da individualidade, da consciência de si.

5. A origem do medo da morte no século XIX

Será preciso, sem dúvida, esperar bastante tempo, até o fim do século XVIII e começo do XIX, para que a morte realmente seja motivo de medo, e para que se cesse, então, de representá-la. Seria interessante, até mesmo para a compreensão da atitude diante da morte no século XV, compreender a originalidade da morte romântica. Esta é bastante visível na totalidade dos documentos que analisamos para que se possa, antes de concluir, indicar alguns de seus traços.

Fizemos duas importantes constatações. Por um lado, de como toda a Idade Média, mesmo em seu final, vivia numa familiaridade com a morte e com os mortos. Por outro lado, de como a morte foi considerada, no fim do século XVIII, assim como o ato sexual, uma ruptura ao mesmo tempo atraente e terrível da familiaridade quotidiana. Por uma grande mudança nas relações entre o homem e a morte. Sem dúvida, essa mudança foi observada apenas no mundo do imaginário. Mas passou em seguida para o mundo dos fatos deliberados, sofrendo, contudo, uma grande alteração. Efetivamente, existe uma ponte entre os dois mundos, que é o medo de ser enterrado vivo e a ameaça da morte aparente. Estes surgem nos testamentos

da segunda metade do século XVII e duram até a metade do século XIX. Entendia-se por morte aparente um estado muito diferente do nosso atual estado de coma. Era um estado de insensibilidade que se assemelhava tanto à morte quanto à vida. Vida e morte eram então igualmente aparentes e confundíveis. O morto podia despertar desejo, mas o vivo também podia ser encerrado na prisão do túmulo e acordar em meio a indizíveis sofrimentos. Eis o que provocou grande medo, ainda que fossem possivelmente raras as probabilidades de tais acidentes; na realidade, o que assim se traía era uma angústia mais fundamental. Até então a sociedade intervinha com todas as suas forças para manter a tranquilizante familiaridade tradicional. O medo da morte aparente foi a primeira forma reconhecida e aceitável do medo da morte.

Esse medo da morte manifestou-se, em seguida, pela repugnância, primeiro, em representar e, depois, em imaginar o morto e seu cadáver. O fascínio pelos corpos mortos e decompostos não persistiu na arte e na literatura romântica e pós-romântica, com algumas exceções na pintura belga e alemã. Mas o erotismo macabro não deixou de passar para a vida quotidiana, naturalmente sem suas características perturbadoras e brutais, mas de forma sublimada, difícil de reconhecer — através da atenção dada à beleza física do morto. Essa beleza foi um dos lugares-comuns das condolências, um dos temas das conversações banais diante da morte no século XIX e até nossos dias: Os mortos tornaram-se belos na vulgata social quando começaram a realmente ser motivo de medo, um medo tão profundo que não se exprimia senão por interditos, ou seja, por silêncios. A partir de então, não haverá mais representações da morte.

Assim, as imagens da morte traduzem as atitudes dos homens diante da morte numa linguagem nem simples nem direta, mas cheia de artimanhas e circunlóquios. Podemos, à guisa de conclusão, resumir sua longa evolução em três etapas significativas:

a) no fim da Idade Média, as imagens macabras significavam, segundo Huizinga e Tenenti, um amor apaixonado pela vida e ao mesmo tempo, creio eu, o fim de uma tomada de consciência, iniciada no século XII, da individualidade própria à vida de cada homem;

b) do século XVI ao XVIII, imagens eróticas da morte atestam a ruptura da familiaridade milenar do homem com a morte. Como disse La Rochefoucauld, o homem não pode mais olhar de frente nem o sol nem a morte;

c) a partir do século XIX, as imagens da morte são cada vez mais raras, desaparecendo completamente no decorrer do século XX; o silêncio que, a partir de então, se entende sobre a morte significa que esta rompeu seus grilhões e se tornou uma força selvagem e incompreensível.

Artigo publicado em *Bijdragen en mededelingen Betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, Colóquio Huizinga, Gravenhage, 1973, 88 (2), pp. 246-257.

VIII. O tema da morte em *Le Chemin de paradis*, de Maurras

Le Chemin de paradis é um livro de juventude. Surgiu em 1895, seu prefácio é datado de 1894, mas pelo menos um dos contos filosóficos que o compõem foi publicado em uma revista literária em 1891. Foi escrito por um jovem de mais ou menos 25 anos que, apesar de sua precocidade, ainda não tinha o domínio de sua arte. Suas elaboradas fábulas são devidas a um helenismo de época, o de Renan e Leconte de Lisle. No maneirismo, no preciosismo do estilo de “fim de século”, não se reconhece a garra de Maurras, a leveza que acompanha seu rigor na expressão das ideias.



Museu de Belas Artes de Liège. *As máscaras e a morte*, 1897, James Ensor

Além disso, esse livro teria permanecido no esquecimento em que logo caiu, com o consentimento de um autor algo embaraçado, se alguns teólogos não o tivessem maliciosamente exumado para utilizá-lo como arma de guerra nas manobras que precederam a condenação pontifical de *L'Action française*: o Maurras dos quatro judeus obscuros (os quatro evangelistas, façam o favor!), apologista da escravidão, saiu de uma exumação tardia de um livro de juventude. Ainda que tenha lamentado este livro, Maurras não o renegou. Teve a vaidade de reeditá-lo, acrescentando, é verdade, um prefácio em forma de justificativa e fazendo grandes cortes no texto. Essa reedição circunstancial foi, portanto, mais a ocasião de uma resposta e de um esclarecimento; não iremos utilizá-la.

Le Chemin de paradis recaiu em seguida no esquecimento que parecia merecer. Hoje lançaremos mão dele porque, sob suas falhas e inabilidades, dissimula uma chave para o conhecimento de um personagem por demais amado e detestado, na realidade malconhecido, menos talvez por culpa de seus inimigos e discípulos do que por

suas próprias artimanhas, dignas de Ulisses, seu inacessível herói.

Será que devemos buscar esta chave no arcabouço ideológico do livro? Seria realmente o método clássico, tradicional, buscar nele os elementos da futura doutrina? Encontraremos alguns deles: a tese de que o homem não deve exceder os limites de sua natureza nem alterar a ordem do mundo, a ordem divina que é dada à sua razão e cuja longínqua necessidade é razoável reconhecer; os arroubos da religião, assim como as paixões do amor ou os excessos de um prazer ilimitado levam o homem a infringir as grandes leis do Ser, ou seja, levam-no à perdição. A maior parte dos homens deve ser preservada das tentações da liberdade, da sensibilidade e do conhecimento, as quais apenas alguns privilegiados pelo nascimento ou pelos deuses podem resistir; que estes sejam então deixados em paz no gozo de uma submissão, ainda que injusta e cruel, mas sempre protetora, desde que permaneçam em seus lugares na hierarquia necessária das desigualdades.

O bom método seria sempre aquele que examinasse os grandes temas que *não* existem em *Le Chemin de paradis* e que terão papel importante na obra ulterior de Maurras. Ficaremos surpresos, então, com a ausência da noção de herança, entretanto capital, bem como — o que é muito significativo nesse livro que dentro em pouco diremos ser dominado pela morte — da noção de insegurança e de fragilidade das realizações humanas.

Finalmente, poder-se-ia determinar algo que existe claramente em *Le Chemin de paradis*, mas que desaparecerá em seguida, ou seja, a ressonância nietzschiana em sua essência, o super-homem, e a desmoralização da caridade cristã que exalta os fracos e os condena ao excesso, enquanto que a devoção antiga, mantendo-os em seu lugar na harmonia universal, assegurava-lhes, ao contrário, uma tranquila felicidade.

Como se vê de passagem, esse trabalho de análise e classificação não seria desinteressante. Entretanto, teria o

defeito de nos fazer pensar que compreendemos. É, infelizmente, o dever escolar com o qual sempre se comprazem os historiadores da literatura e os historiadores das ideias políticas. Os primeiros foram, é verdade, perturbados pelos formalistas da “nova crítica”. Infelizmente, nada ainda transtornou os segundos, que persistem nos métodos de explicação transformista segundo os quais o estudo das opiniões políticas equivale ao reconhecimento dos sedimentos sucessivos de que são constituídas e à determinação de sua cronologia. Admitamos que essa iniciativa não seja inútil, particularmente no caso de Maurras. O pensamento de Maurras é de tal maneira menos coerente e parado no tempo do que julgou e quis dar a impressão, que é natural que seus historiadores sejam tentados primeiro pela pesquisa de suas variações. Esta desmitificação será uma etapa necessária, mas que deverá ser rapidamente ultrapassada, para que não se venha a reduzir Maurras a uma soma de influências, umas declaradas, outras cuidadosamente disfarçadas, sem nunca atingir a natureza profunda e verdadeira da obra.

Será que encontraremos essa originalidade, que nos é recusada pelo estudo genético das ideias e das origens, no tema manifesto do livro, que é a morte? É preciso frisar com ênfase que *Le Chemin de paradis* é antes de tudo um livro sobre a morte. Se seu autor tivesse parado de escrever em seguida, prestar-se-ia pouca atenção às teses de filosofia social que encontraríamos igualmente em outras reações contemporâneas aos movimentos populares dos meados do século XIX. O verdadeiro tema é a morte, e isto já é bastante surpreendente em se tratando de um jovem de 25 anos. Isto merece ser examinado mais de perto.

Em um total de oito contos, sete tratam da morte. Fídias se suicida porque os deuses confiscaram-lhe o poder de animar as formas de pedra, para puni-lo por sua desumanidade. O jovem escravo Syron foi morto por seu senhor por ter conhecido a “mortal volúpia” e sobreviveu a este, contrariando assim a grande lei segundo a qual “a



O Partenon de Atenas, obra do templo foi supervisionada pelo arquiteto Fídias, que também desenhou os frisos

perfeição traz consigo a morte". Myrto, a nobre cortesã de Arles, morre por ter preferido o amor ao prazer: o bispo Trophime mostra-lhe, durante sua agonia, a sabedoria do cristianismo que banii o amor para "além dos nove céus", mas foi massacrado por ter pregado também "o horror da morte solitária" e "o vazio e o medo da vida" e do prazer. O humilde pescador afoga-se nas águas de seu lago, pois sua vida tornou-se insuportável depois que perdeu a feliz insensibilidade de sua condição e usurpou o privilégio perigoso de desfrutar da Beleza, do Amor e do Conhecimento. Simplicio foi levado a uma morte cruel por sua busca desprezível do prazer, por sua iniciação demasiado precoce no fascínio da morte: é estrangulado pelas duas amantes às quais pede apenas um gozo simultâneo e superficial. Octave, jovem aluno de um colégio religioso, enforca-se com o cordão dos véus do altar, tomando igual cuidado em pecar no amor e conservar em torno do corpo o amuleto (perdão, Maurras chama de Escapulário) que garante o Paraíso; esta história, que se intitula *La Bonne mort*, foi inteiramente suprimida por Maurras quando da reedição de 1927, devido à sua insolência. O que hoje nos espanta não é a insolência do jovem, e sim sua estranheza trágica, com essa mistura de erotismo, religiosidade e morte. O

último conto se passa nos infernos, em meio às trevas, e, no entanto, é menos fundamentalmente macabro: a morte é apenas um pretexto. Os escravos de Criton se recusam a descer à terra e reviver em um mundo ao avesso onde "o Cristo hebreu depôs os fortes e exaltou os fracos".

Nesses contos, Maurras quis demonstrar que a volúpia era mortal — além do momento da plenitude divina da alegria, do amor, da beleza, que é também conhecimento, o homem só pode escolher entre a morte harmoniosa e a decadência desagradável e dolorosa. Alcançada esta plenitude, o homem se inclina então ao "eterno repouso", à "invejável tranquilidade".

Simplice tornou-se, como veremos a seguir, o amante da Morte, de uma Morte sempre ligada ao amor, ou melhor, ao que hoje chamamos erotismo. "Sofrer e morrer, como se harmonizam elegantemente estes dois termos... Sei de dois outros, é verdade, que não apresentam a menor harmonia: gozar, ainda que morrendo."

"Só tive apego verdadeiro aos lugares onde se sonha em paz com a morte; nas igrejas, nas sepulturas, nos leitos de sono e de amor."

Estranho texto, não é verdade? Nele reconhecemos a mesma relação entre o macabro e o erotismo existente na época barroca, no pré-romantismo ou mesmo hoje, no neossadismo de um Georges Bataille. Essas comparações só nos parecem paradoxais porque conhecemos o Maurras amadurecido.

O tema da morte não aparece apenas nas passagens que o tratam nominal e abertamente; surpreendemo-lo surgindo sem razão, como uma obsessão que remonta das profundezas quando menos se espera. A morte não é apenas um tema de reflexão, é uma linguagem, um meio de dizer outra coisa, eis aqui dois exemplos.

Simplice conta como descobriu em sua infância o fascínio da Morte. Tinha sete anos. Uma parenta sua, uma menina, acabava de morrer. Ele acompanhou sua mãe à ca-beceira da morta e depois ao enterro. Ficou impressionado

com a beleza do cadáver, estendido no leito solene, os jogos da luz do sol e da fumaça do incenso sobre a carne “luminosa e toda florida”, “o maravilhoso alabastro deste rosto extinto”.

Em seguida, Simplicie segue o cortejo com uma “curiosidade fremente que o acaso favorecerá”. O caixão era levado com o rosto a descoberto, segundo um costume muito antigo do sul Mediterrâneo. “Um abalo, produzido por algum dos carregadores que tropeçou numa pedra, atingiu a morta, cujos lábios deixaram cair, como uma pérola, uma gota de sangue, em seguida a um jato de espuma semelhante. As faces encovadas e os olhos estavam purpúreos.” Este acidente revelou a Simplicie que a morte era paz e impassibilidade. Realmente, ninguém se abalou; o irmão da morta “avançou e estancou calmamente com seu lenço de cambraia essa golfada de sangue gelado”. “Comparei mentalmente o que teria ocorrido se o mesmo acidente, em lugar de sobrevir a esse rosto frio viesse perturbar a minha mãe e a mim, que estávamos vivos.” Quantos gritos e emoções! “Nessa noite memorável de meu oitavo ano de vida, invejava em surdina a pálida indiferença da morte.”

Portanto, existem dois fenômenos diferentes: uma coisa vista, gravada na memória de uma criança e uma ideia da morte que é dada como a conceituação da coisa vista. A relação de uma com a outra parece-nos realmente arbitrária e preferimos acreditar que a coisa vista se impunha ao autor por si mesma — a ideia não lhe era mais que um pretexto.

Da mesma forma que vista, esta coisa poderia igualmente ter sido lida, por exemplo, em *Madame Bovary*, por um adolescente que lhe teria alterado o sentido.

Emma morreu após a vigília e as comadres a estão vestindo: “Olhem-na... como ainda é graciosa! Poder-se-ia jurar que vai se levantar daqui a pouco.” Emma Bovary não dá a lição de impassibilidade da jacente observada por Simplicie: é antes um afresco vivo das *funeral homes* americanas.

“Depois curvaram-se para pôr uma coroa. Bastou levantar um pouco a cabeça e *uma golfada de líquido negro saiu como um vômito de sua boca* — ‘Oh, meu Deus! o vestido, cuidado!’, gritou Mme. Lefrançois. ‘Ajude-nos’, dizia ao farmacêutico [Sr. Homais]. ‘Será que o senhor tem medo, por acaso?’”



Flaubert

O sangramento dos cadáveres não é tão frequente na literatura contemporânea para que não se fique espantado de encontrá-lo ao mesmo tempo em Flaubert e em Maurras. Não tem, entretanto, o mesmo sentido. Em *Madame Bovary* simboliza a morte suja, como em Barbusse, Remarque, Sartre e Genet. Em *Le Chemin de paradis*, o sangramento é transformado em uma apologia da impassibilidade bem-aventurada. Mas, no fundo, de que valem as interpretações se em ambos os casos estão igualmente presentes as imagens brutais da morte?

O segundo exemplo é tirado do conto intitulado *Eucher de l'Île*. Eucher é um marujo do lago de Berre. Durante suas pescas noturnas descobre, sob as águas, o corpo de um afogado. No mito, o corpo tragado simboliza a Beleza, a Glória, o Amor, os dons da sorte e os de nascença.

Eucher descobre, assim, as maravilhas que as leis tutelares lhe haviam escondido e morre desta revelação, que o arranca de sua insensibilidade. O mito tem seu valor, mas seria necessário, para exprimi-lo em parábola, imaginar o abraço macabro do velho pescador com o cadáver decomposto do afogado? Eucher, na realidade, retirou o cadáver da água com sua rede de pesca: "o belo defunto foi atraído de encontro às bordas do barco e o pescador pôde cobri-lo o rosto e as mãos de beijos e de um pranto apaixonado, chamando-o de 'doce forma' e 'querida cabeça'." "Não cuidava que esses despojos de carne dissolvida amoleciam a cada contato e que apertava entre suas mãos uma mistura confusa que se ia tornar líquida." "Aquele a quem apertava tão estreitamente de encontro ao seu coração, longe de parecer incorruptível, escorria como uma lama e começava a amolecer exatamente sobre ele, não sem exalar os mais horríveis odores da morte."

As palavras amor e morte são aqui confundidas, como entre os místicos do século XVI, com as expressões amor sagrado e amor profano.

Ainda mais acentuadamente que as ideias claras e voluntárias, essa utilização de imagens da morte vindas dos recônditos mais profundos das antigas lembranças, como as palavras de uma linguagem, prova-nos como o jovem Maurras dos anos 1890 era obcecado e *fascinado* pela morte. Isso resulta de uma leitura ingênua de *Le Chemin de paradis*. Maurras quase não mencionou este fato. Uma vez, entretanto, 35 anos mais tarde, deixou escapar uma discreta confidência — agradeço a Henri Massis e a François Leger por não me terem deixado perdê-la. Trata-se da última narrativa das *Quatre nuits de Provence*, publicada em 1930. Despertado pela tempestade, o autor lembra-se que em uma noite como esta havia sido surpreendido pela borrasca numa canoa a remo. "Pouco mérito tive em contemplar essa tempestade sem temor; atravessava uma pequena crise moral em que minha projeção intelectual de leitor de Schopenhauer (filósofo da morte, diga-se de passagem)

era multiplicada por amargas lembranças, abundantemente ruminadas, de alguns infortúnios pessoais (sua surdez). A vida já não me era tão doce. Parecia-me cada vez menos brilhante. Todo o futuro parecia bloqueado. Há três anos aplicava o que possuía de bravura a prever sem revolta que o sentido da audição não me seria restituído, e nisso fui levado a um estado de desapego no qual as mais caras amizades escolhidas, assim como as mais poderosas afeições naturais, não me pareciam capazes de contar muito... Aos 17 anos as pequenas coisas transformam-se facilmente em um *nada mais existe* (grifado por Maurras). O que poderia lamentar? portanto, o que temeria? *Teria dado o último mergulho, sem arrependimento.*" "Minhas ideias claras... minhas convicções conscientes... inclinavam-se todas ao desejo do eterno repouso." As confissões involuntárias de *Le Chemin de paradis* provam-nos que as tendências profundas de seu inconsciente também inclinavam-se para a morte. Além disso, Maurras acrescenta estas poucas palavras que parecem extraídas sem alterações de seus contos de juventude: *Eu amava a morte.*

O autor de *Le Chemin de paradis* amava a morte. O das *Quatre nuits de Provence* já não a amava há tempos, mas não a esquecera, e seu ódio assemelhava-se ao amor. Henri Massis mostrou como em toda a obra de Maurras predomina a vontade de defender a sociedade de uma morte que a ameaçava a cada instante. Chego mesmo a pensar que esse sentimento da morte é a grande originalidade de Maurras. Os sistemas que o precederam são fundados nas concepções sobre a natureza humana, o dever da humanidade, a tradição ou o progresso dos quais, por sinal, aproveitou um pouco de cada. Mas já se teve algum dia tão forte e sempre presente o sentido da extrema fragilidade da estadia humana? Henri Massis teve razão em ver neste ponto uma chave essencial.

Por minha parte, quis mostrar aqui como essa atitude do Maurras adulto foi o contrário daquela do Maurras adolescente. Durante os anos 1890-1900, sem dúvida

determinantes para sua formação, foi tentado em suas profundezas pelo fascínio da morte; como resistiu e como empreendeu uma luta contra ela com todas as suas forças e durante toda a sua vida, eis o drama que seus historiadores deverão esclarecer um dia.

Artigo publicado em *Études Maurassiennes*, I, 1972, Centre Charles-Maurras, Aix-en-Provence.



Coleção Valero. *A dança da morte* — José Gutiérrez Solana — século XIX

IX. Os milagres dos mortos

Sabe-se agora que, na segunda metade do século XVIII, a opinião pública esclarecida comoveu-se com os “perigos das sepulturas”. Este é o título de um ensaio surgido em 1778, de autoria de Vicq d’Azyr, médico hoje muito conhecido pelos historiadores; tratava-se de uma coletânea de fatos que demonstravam o poder de infecção contagiosa dos cadáveres, descrevendo também os focos de gases tóxicos que se formavam nos túmulos.

Certos enterros, célebres nos anais desses primeiros sanitaristas, transformaram-se em hecatombes.

Assim, num dia quente de agosto de 1744, um estivador despencou ao abrir o jazigo dos *pénitents blancs** de Montpellier para lá depositar o corpo de um confrade morto. “Mal descera ao subterrâneo, foi visto agitando-se em movimentos convulsivos.” O irmão penitente que quis socorrê-lo escapou por pouco do perigo: “Sustentou-se para descer pela ponta de sua sacola e de seu cordão, que deu a um outro irmão penitente. Mal alcançara a roupa do estivador, perdeu a respiração. Foi retirado semimorto: logo recuperou os sentidos, mas ficou-lhe uma espécie de vertigem e atordoamento, preâncios dos movimentos convulsivos e dos desfalecimentos que se manifestaram um quarto de hora depois.” Felizmente, suas perturbações desapareceram por meio de “uma sangria e de alguns cordiais”. Mas “ficou muito tempo pálido e desfigurado, e desde então foi chamado por toda a cidade de ressuscitado”.

Dois outros penitentes tentaram salvar o infeliz estivador que continuava no fundo, desacordado. O primeiro, “sentindo-se sufocar”, teve tempo de fazer sinal para que o retirassem. O segundo, mais robusto, foi vítima de sua força e de sua audácia: “Morreu quase no momento em que desceu.” Nesse momento, foi a vez do irmão do estivador morrer, o último dessa série catastrófica, pois todos compreenderam, então, a que se expunham e ninguém quis arriscar-se a uma nova tentativa, apesar das “exortações mais insistentes” do clero!

Em Nantes, em 1774, durante um enterro em uma igreja, ao deslocar-se um caixão, um odor fétido exalou-se: “Quinze dos presentes morreram pouco tempo depois; as quatro pessoas que haviam removido o caixão foram as primeiras a morrer e os seis padres presentes à cerimônia por pouco não pereceram.”

Bolhas de vapores que comprimidas estouram: leu-se no jornal do abade Rogier que “um coveiro, trabalhando no cemitério de Montmorency, deu um golpe com a pá

* Confraria que impõe voluntariamente a si mesma práticas de penitência e obras de caridade. (N.T.)

em um cadáver que lá havia sido enterrado um ano antes e logo caiu, por causa dos vapores exalados”, abatido pelo estouro das bolhas.

Vapores “pestilentos”, ou seja, que propagavam a peste e outras doenças contagiosas como a varicela; é citado o caso de um cadáver que “propagou uma doença muito perigosa em todo um convento”, e cabe a nosso médico concluir: “Veem-se frequentemente febres malignas e pútridas e doenças periódicas dominarem as cidades mais populosas, sem que se possa penetrar na causa longínqua: não é provável que esta causa que ignoramos e que nos é demonstrada por esses funestos efeitos, não seja outra coisa senão a sepultura dentro das cidades?”

Existe toda uma literatura sobre este assunto. Após Vicq d'Azyr, citemos um outro autor, célebre por seus livros sobre educação e sobre a nobreza comerciante: o abade Coyer, que publicou, em 1768, *Étrenne aux morts et aux vivants*.

Esta campanha da imprensa logo levou a decisões. O regime então adotado ainda regulamenta nossas sepulturas: o decreto do parlamento de Paris de 21 de maio de 1765 referente às sepulturas, que estabelece o princípio da transferência dos cemitérios para fora da cidade de Paris; o decreto do parlamento de Toulouse, de 3 de setembro de 1774, sob a influência de Monsenhor Loménie de Brienne; a declaração do rei concernente aos enterros, de 10 de maio de 1776, que proíbe as sepulturas nas igrejas e nas cidades; a destruição do cemitério dos Inocentes, de 1785 a 1787, e, finalmente, o decreto de 23 prairial* ano XII, que continua sendo a base de nossa regulamentação atual. No espaço de mais ou menos três décadas, hábitos milenares foram subvertidos, e a principal razão dada pelos contemporâneos para a necessidade dessa mudança foi o caráter infeccioso dos cemitérios tradicionais e os perigos que representavam para a saúde pública.

* Nono mês do calendário republicano, de 20 de maio a 18 de junho. (N.T.)

A primeira ideia que nos ocorre e a seguinte: o progresso do conhecimento referente à Medicina e à higiene, do qual se têm outras provas, tornou intoleráveis as manifestações de fenômenos aos quais se havia acomodado perfeitamente durante séculos. A nova higiene revelou uma situação que antes não se percebia.

De um modo geral, essa interpretação é bastante exata; mas as coisas não se passaram de forma tão simples.

Particularmente, a observação dos fenômenos estranhos que tinham como palco os túmulos e os cemitérios precedeu a descoberta da higiene. As preocupações com a saúde pública não eram alheias aos séculos XVI e XVII, embora não fossem as únicas nem as mais decisivas. Os fenômenos que Vicq d'Azyr e seus contemporâneos explicavam pelas ciências da natureza e pela química já eram conhecidos, mas pertenciam a um mundo ao mesmo tempo natural e sobrenatural, onde intervinham causalidades ainda admitidas e que, no fim do século XVIII, foram relegadas à categoria de superstições desprezíveis.

Não foi a visão modernista do médico sanitarista que viu pela primeira vez os vapores mortais e as explosões gasosas das sepulturas tradicionais. Quem teria sido então? É o que gostaria de tentar mostrar.

Um autor e um livro nos colocam na pista¹. O autor é Garman, médico alemão, que viveu de 1640 a 1708. Era de religião luterana. Os dicionários médicos do fim do século XVIII apresentam seu nome como o de um compilador, sem espírito crítico, de casos maravilhosos, de prodígios inverossímeis, de histórias inventadas pela superstição e credulidade populares. Esses dicionários não têm uma palavra de apreço pela língua e pelo estilo de Garman, que, entretanto, escrevia num excelente latim ciceroniano ou crasimiano, do qual sabia utilizar todos os recursos expressivos. Na realidade, Garman não é tão ridículo como dizem os médicos esclarecidos do fim do século. É apenas — para a felicidade de nós, historiadores — uma testemunha um tanto atrasada (em alguns lustros) das concepções científicas



A morte como amiga — Xilogravura de 1848, de Alfredo Rethel

que triunfaram do fim da Idade Média até meados do século XVII. A alquimia e a astrologia misturavam-se então à medicina modernizante; a natureza mal se distinguia do *praeter-natural* (a palavra existia) e do sobrenatural, e o conhecimento estabelecia-se sobre uma massa de informações *ab mundo condito in hoc usque momentum*, em que Plínio, o Antigo, tinha tanta importância quanto um médico contemporâneo. Contudo, como essas informações eram transmitidas pelo livro impresso, as épocas históricas que as documentam eram a Antiguidade Clássica ou a Baixa Época; o século XVI e princípio do XVII e certos autores do século XVI que retomavam dados da Idade Média. Esta só era apreendida por citações do século XVI.

O livro de Garman intitula-se *De miraculis mortuorum*. Trata, portanto, de todos os fenômenos observados sobre os

cadáveres. O título, bastante extraordinário, do capítulo em que nos deteremos aqui pode ser traduzido da seguinte maneira: *sons emitidos pelos cadáveres em seus túmulos, semelhantes aos dos porcos ao comerem: em alemão, Schmaetzende Tode*.

Garman parte de uma série de observações, em sua maioria extraídas da literatura, mas algumas de autores contemporâneos, sendo uma delas, inclusive, feita por ele próprio.

É notório que há sons que provêm em certos momentos de certos túmulos. Segundo Baleus (1495-1563), são emitidos ruídos (*ossa crepitasse*) do túmulo do papa Silvestre II (Gerbert) cada vez que está para morrer um papa. Fatos desse gênero são comuns. Em Gutzen, em 1665, abre-se um caixão falante, nada se encontra, torna-se a fechar e o fenômeno recomeça.

O próprio autor foi testemunha do mesmo fenômeno, durante o enterro de um papista protestante — portanto, suspeito para ele. Também se abriu o caixão e nada se observou que pudesse ser a causa *pulsatio*. Esses sons não correspondiam, portanto, a nenhuma coisa visível. O mesmo não acontece no caso relatado por um correligionário luterano: “Um coveiro, ‘Gothanos’, preparando uma sepultura, caiu num caixão apodrecido, que só continha ossos (portanto, a carne estava consumida, prestes a tomar seu lugar no ossário ao ar livre, como era hábito). Quando tentou escapar, escutou um som estridente, exatamente igual ao grasnado de um ganso e, ao mesmo tempo, viu formar-se nas extremidades dos ossos uma massa de espuma grossa como um punho, que desprendia um odor tal que teve que fechar a boca e tapar o nariz. Permaneceu, entretanto, em um canto, para ver o que iria acontecer. Pouco depois, a massa de espuma estourou como uma bomba ao explodir, desprendendo uma nuvem de fumaça azulada, e a contaminação do ar aumentou a tal ponto que ele teria perdido a vida se não tivesse conseguido sair do túmulo e, uma vez chegado em casa, se tratado com um medicamento cuja natureza não me recordo.”

Este é o tipo de história que prenderá a atenção dos médicos sanitaristas do fim do século XVIII. Na obra de

Garman ela é, no fim do século XVII, um caso entre outros. Em contrapartida, Garman tende a dar uma importância toda especial aos *Schmaetzende Tode*, visto que deram título ao capítulo. É uma coisa terrível: *magis animum tenet suspensum*. “Antes do ataque de uma epidemia mortal (portanto, um presságio, como os sons que saíam do túmulo de Gerbert; nos séculos XVI e XVII, o presságio também anuncia a peste), defuntos enterrados, especialmente os de sexo frágil (atenção: sabe-se que os feiticeiros quase sempre são mulheres), devoram seus sudários e suas vestes fúnebres, lançando um grito agudo semelhante ao dos porcos quando comem, daí o nome popular de *Schmaetzende Tode*. Chupam sudários e vestes, comem-nos, devoram-nos, engolem-nos o quanto podem.” Não é possível contestar a exatidão de tal fenômeno. Foi observado com frequência, perto de Friburgo em 1552, na Lusácia e na Silésia em 1553, em Martisborg em 1555, em Schiefelbein em 1581-1582 e alhures. Quando ocorre semelhante fato, é sinal de que uma terrível epidemia assola uma cidade ou uma família.

Advertidos, os homens da região tentam corrigir a violência com a violência: “Abrem os túmulos, arrancam das mandíbulas dos mortos o sudário que engolem. Com um golpe de pá, cortam a cabeça do cadáver devorador pensando pôr fim, desse modo, ao mesmo tempo às mordidas e sucções, e às epidemias que anunciam.” Isso aconteceu na Polônia em 1572, e a peste só cessou quando os cadáveres foram decapitados. Seriam corpos de feiticeiras? Garman remete a uma passagem do *Malleus maleficarum*, que cito na recente tradução do Pe. A. Danet: “Um de nós, inquisidores, encontrou uma cidade (fortificada) quase destituída de habitantes pela morte. Além disso, corria o boato de que uma mulher (morta) e enterrada havia comido pouco a pouco a mortalha na qual estava envolvida e de que a epidemia só poderia cessar quando ela tivesse comido e digerido toda a mortalha (Garman não menciona esta crença). Reuniu-se um conselho a propósito deste assunto. O preboste e o prefeito da cidade, escavando o

túmulo, encontraram quase metade da mortalha enfiada boca, garganta e estômago, e já digerida. Diante dessa cena, o preboste, transtornado, tirou sua espada e cortou a cabeça jogando-a fora da fossa, tendo a peste cessado.”

Na verdade, Garman não acredita nem no poder dos feiticeiros mortos (morto o bicho, morto o veneno) nem na eficácia de uma medida que atinja os sinais e não a causa, isso não impede que os fatos permaneçam, e nosso autor tenta explicá-los pela ação de vampiros ou feiticeiros, de animais necrófagos, pelos efeitos da epidemia sobre os cadáveres dos pestilentos (uma causa entre outras, à qual Garman não dá uma prioridade evidente), pelo efeito do grande fogo interior da Terra. Mas todas essas causas, nas quais se mesclam o maravilhoso e o natural, não convencem. O verdadeiro autor desses fenômenos macabros é o Demônio, instrumento da cólera e da vingança de Deus: *corporum princeps*, diz Garman citando a cabala; *Dei Carnifex*, diz, citando Lutero.

É ele que, *sub persona mortuorum*, grita, morde e come nos túmulos. Por *sub persona*, entenda-se: sob a aparência do cadáver, pois Garman desenvolve, aliás timidamente, a hipótese de que esses fenômenos talvez não pertençam em sua totalidade à realidade, e sim à ilusão, no caso de uma população aterrorada pelo medo da peste. “O demônio talvez não grite nos túmulos dos mortos, mas nos ouvidos dos viventes supersticiosos.” Sendo uma hipótese entre outras, nada muda do essencial, ou seja, a intervenção dos demônios que se deleitam com a futura infelicidade dos homens e tentam desviá-los do temor a Deus através de prodígios. Deixemos Garman em especulações demonológicas, que se situam na linha de Bodin, frequentemente citado. O importante, para nosso propósito, é constatar que o cemitério — ou mesmo a igreja —, enquanto lugar de sepultamento tornou-se um lugar habitado pelo diabo e maldefendido pelas bênçãos rituais, pois a bênção das sepulturas é, na época, interpretada como um exorcismo, como um meio de afastar o diabo. Precaução que não impede que os russos,



O diabo — detalhe de pintura do altar da
catedral de Munique — Alemanha

ao que parece, segundo Thomas Bartholin, cortem o ar dos cemitérios, pronunciando uma fórmula destinada a devolver ao inferno os demônios presentes. Sabemos que, na realidade, consagrava-se a igreja e seu pátio, o átrio, para separá-la do mundo profano. Não se benzeu esse espaço por causa dos mortos; no entanto, nele se enterravam os mortos porque já estava consagrado. Os autores dos séculos XVI e XVII esqueceram essas razões e interpretam a bênção em função da atração que imaginam existir, a partir de então, entre o diabo e o cemitério.

Trata-se efetivamente de um novo conceito que data do fim do século XV e do século XVI, e que surge não exatamente

no seio do povo, mas sim entre os *litterati*, homens de ciência e da Igreja, os mesmos que organizavam a caça às bruxas.

Na Idade Média, o cemitério era um lugar público, um lugar de encontro e de jogo, apesar dos ossos expostos nos ossários e do afloramento de pedaços de cadáveres mal-encobertos. Os odores, mais tarde denunciados primeiro como maléficos, depois como insalubres, seguramente existiam e não se lhes prestava nenhuma atenção. Por outro lado, o demônio só intervinha no cemitério para reclamar um corpo que lhe havia sido roubado por malícia do defunto que, de outro modo, seria privado por seus pecados de repousar em terra santa. Ocorre que o enterro *ad sanctos* implicava a salvação eterna. O papa Gregório I conta histórias desse gênero acontecidas com monges do seu convento. Os mortos malditos não mais voltavam ao cemitério: ao invés disto, frequentavam o lugar de sua morte, como os campos de batalha onde haviam perecido.



Dança da morte — J. Holbein

Pode-se admitir que esse estado de espírito medieval tenha “permanecido por muito tempo nas camadas populares; ainda nos séculos XVII e XVIII o cemitério dos Inocentes continuava sendo um lugar de encontro e de passeio. Por isso, suponho que a mudança tenha vindo mais dos *litterati*, de sua interpretação científica das emoções populares. O espaço do cemitério e dos túmulos foi, portanto, por volta do século XVI, ocupado pelo diabo, e os fenômenos que sem dúvida sempre haviam existido em meio à indiferença geral foram então atribuídos ao diabo, tornando-se prodígios fascinantes e terríveis: os sábios, médicos, astrólogos, alquimistas e compiladores de história natural consagraram-lhe longas análises. O capítulo *De cadaveris... sonantibus* de Garman tem 36 páginas de composição densa!

O interesse dado a essas manifestações foi ainda aumentado pelo medo das epidemias, das pestes, cujo contágio tinha-se a preocupação de impedir. A partir dessa época, estabelecia-se uma relação constante entre a peste, o demônio e os prodígios dos mortos. Uma ciência dos cadáveres e dos túmulos nasceu então, dispersa nos muitos livros citados por Garman, ligada ao mesmo tempo à Medicina, à Demonologia, à Astrologia, à História Natural e à observação ingênua — ciência de que o *De miraculis mortuorum* pretende ser o manual.

Os casos de infecções, de desprendimentos de gás e de odores fétidos têm seu lugar no manual, mas em meio a muitos outros fenômenos cuja realidade física não é mais admitida pelo senso crítico de hoje em dia.

Na segunda metade do século XVIII, os médicos, em nome de uma nova concepção que já é a nossa, recusaram a ciência humanista dos cadáveres e fizeram uma triagem no repertório dos fenômenos relatados por seus predecessores. Rejeitaram os prodígios, que atribuíram à credulidade, e retiveram os que observaram em sua vida quotidiana, ou seja, as ocorrências que provavam a insalubridade dos cemitérios e das práticas habituais de enterro. Assim, esses fatos foram inicialmente reconhecidos como

diabólicos por aqueles que foram os primeiros a descobri-los, antes de serem, no fim do século XVIII, interpretados em termos de higiene, numa concepção científica muito próxima da nossa.

Comunicação à Sociedade de Demografia Histórica, maio de 1974.

X. Do moderno sentimento de família nos testamentos e nos túmulos

Este artigo propõe algumas reflexões sobre o moderno sentimento de família, inspiradas pelas cláusulas piedosas dos testamentos e pelos túmulos.



Ilustração de Gustave Doré para a fábula de La Fontaine *A cotovia faz o ninho*

Antes de mais nada, de qual “família” se trata? Não se trata nem da família patriarcal extensiva a vários casais e a várias gerações e que talvez tenha existido apenas excepcionalmente, nem da família nuclear contemporânea, reduzida aos pais e aos filhos ainda dependentes.

Uma fábula de La Fontaine (livro IV, 22) esclarece bem o que se entendia por família por volta do ano de 1660, quando foi elaborada.

A cotovia fez seu ninho no trigal um pouco tardiamente na estação e espreita o dia da colheita para “desalojar a todos sem alarde”. Encarrega os filhotes de ouvir bem as intenções do senhor do campo, quando este faz com seu filho a ronda da propriedade:

*LE POSSESSEUR DU CHAMP VIENT AVECQUE SON FILS.
LES BLÉS SONT MÛRS, DIT-IL, ALLEZ CHEZ NOS AMIS
LES PRIER QUE, CHACUN APPORTANT SA FAUCILLE,
NOUS VIENNE AIDER DEMAIN DÈS LA POINTE DU JOUR*.*

O grupo de amigos é o primeiro a ser convidado, e se mostra demasiado distante e indiferente:

*L'AUBE DU JOUR ARRIVE ET D'AMIS POINT DU TOUT**.*

O senhor compreendeu que não podia contar com os amigos. Entretanto, na época a amizade desempenhava um papel mais relevante nas vidas das pessoas do que em nossos dias; nos testamentos, demonstrava-se aos amigos uma consideração igual àquela devida aos parentes. Um testador de 1646 roga à mulher e filhos “pedir opinião e conselho (para a sepultura e enterro) em toda a questão

* O senhor do campo vem com seu filho.

O trigo está maduro, diz, vá até nossos amigos Rogar-lhes que, cada qual trazendo sua foice, Nos venha ajudar ao despontar o dia. (Trad. literal — N.T.)

** A aurora do dia chega e os amigos não. (Trad. literal — N.T.)

dos Senhores (ilegível), bons amigos seus, aos quais suplica humildemente, como deram-lhe a honra de amá-lo em vida, que após sua morte hajam por bem continuar esta afeição para com os seus...”

A negligência dos amigos era falta grave e incomum. O senhor deve passar a uma segunda alternativa:

*MON FILS, ALLEZ CHEZ NOS 'PARENTS'
LES PRIER DE LA MÊME CHOSE*.*

É evidente que esses parentes não moram com o senhor e seu filho (“vá até nossos parentes”), mas podem ser muito próximos por consanguinidade ou aliança. Assim, compreende-se o susto dos passarinhos: “Ele disse ‘seus parentes’”. Mas tampouco os parentes vieram. O senhor conclui a moral e diz a seu filho, que sempre o acompanha:

*IL N'EST MEILLEUR AMI NI PARENT QUE SOI-MÊME
RETENEZ BIEN CELA, MON FILS. ET SAVEZ-VOUS
CE QU'IL FAUTE FAIRE? IL FAUT QU'AVEC 'NOTRE' FAMILLE
NOUS PRENIENS DÈS DEMAIN CHACUN NOTRE FAUCILLE**...*

O texto é claro. A família exclui os “parentes” que vivem em outro lugar, mas inclui todos aqueles que vivem sob o mesmo teto, filhos e servos, que dependem do mesmo “senhor”: “*nossa* família”. O chefe da família é também o senhor do campo. Durante muito tempo não se fazia distinção entre as noções, hoje bem-separadas, de paternidade e propriedade, da família e de patrimônio. La Fontaine, no século XVII, fazia a mesma confusão que

* Meu filho, vá até nossos parentes/ Rogar-lhes a mesma coisa. (Trad. literal — N.T.)

** “Não há melhor amigo nem parente do que nós mesmos / grave bem isto, meu filho. E sabe você / o que devemos fazer? É preciso que com ‘nossa’ família / tomemos, a partir de amanhã, cada qual a sua foice.” (Trad. literal — N.T.)

são Jerônimo no século IV. Este último traduzia por *pater familias* a palavra grega *oikodespotes*, que literalmente significava dono da casa. O *pater familias* da Vulgata não é necessariamente um pai de família no sentido atual, mas um possuidor de homens e de bens: o senhor da vinha. A partir disso, deve-se concluir que um pobre não podia ser um *pater familias*.



Pinacoteca de Munique.

Altar dos pais da Igreja

— Michel Pachet

— São Jerônimo

Durante a primeira metade do século XVIII, mudou o estilo e o tom dos testamentos, assim como sua função; essa mudança está relacionada com o sentimento de família.

Até o começo do século XVIII, essa função era o que sempre havia sido desde a Idade Média, ou seja, uma função religiosa. O objetivo do testamento era o de obrigar o homem a pensar na morte enquanto era tempo. Sem dúvida, no século XVII, o testamento já não era registrado pelos padres, não era mais considerado suficiente como “passaporte para o céu”¹ e já não se proibía a terra da Igreja ao morto intestado, como a um excomungado. Mas se o testamento não era mais um ato quase sacramental, continuava sendo um ato religioso, em que o testador exprimia, por formalidades mais espontâneas do que se pensava, sua fé e sua confiança na intercessão da “Corte Celeste” e dispunha do que ainda lhe era mais precioso: seu corpo e sua alma. A parte mais longa do texto continua sendo *ad pias causas* — a profissão de fé, a confissão dos pecados e a reparação dos erros, a escolha da sepultura e, finalmente, as numerosas disposições em favor da alma: missas e preces, que começavam desde a agonia e eram distribuídas, em datas fixas, pela perpetuidade. É espantosa a minúcia dos detalhes: o testador não deixava nada ao acaso nem a cargo da afeição dos seus. Tudo se passa como se não tivesse confiança em mais ninguém. É verdade que seu leito de enfermo era cercado de parentes e amigos “espirituais” e “carneais”; o quarto de um moribundo era um lugar público, mas os parentes e amigos tornavam-se estranhos ao drama que lá se passava e que não viam. Esse drama estabelecia um confronto entre o moribundo, o Juiz divino, os acusadores diabólicos e os santos advogados. O moribundo ficava bastante só; a ele apenas cabia garantir sua salvação, para assegurar seus direitos, segundo as cláusulas desse contrato de salvação que era o testamento. Só pode contar com ele próprio, tem que impor suas vontades aos herdeiros, mulher ou filhos, ao mosteiro ou à *fabrique*. Com

o rigor do demandante que era todo homem do Antigo Regime, não perdoa nenhum detalhe — nem um grama de cera, nem um *De profundis*. Prescreve que todos os legados piedosos e sua destinação sejam afixados na igreja em material imperecível, pedra ou latão, para enfrentar o esquecimento das gerações futuras. Raramente o testador se refere à competência de algum esposo ou amigo e, quando o faz, é mais para demonstrar humildade e simplicidade do que por confiança absoluta.

Assim, a família não participava das disposições que o testador tomava para o repouso de sua alma e a escolha de sua sepultura. Chegamos mesmo a nos indagar se ela assistia sempre ao serviço e ao enterro. O luto obrigava a viúva a permanecer em casa; por que deveria o testador, em certos casos, exigir a presença de seus filhos, como se isso não fosse óbvio?

Ainda que assim o fosse, a família encontrava-se ausente, senão das cerimônias fúnebres, ao menos das cláusulas religiosas do testamento (com exceção da escolha da sepultura, como veremos mais adiante).

O que se passa no século XVIII? Aparentemente, a família não se tornou muito mais presente, mas seu silêncio tem um outro sentido, pois a função e o objetivo do testamento mudaram, e a família tomou o lugar do testamento para o cumprimento dos desejos piedosos.

Observamos realmente que as cláusulas religiosas foram expedidas em algumas frases convencionais, quando não desaparecem. O testamento é apenas o que continua sendo em nossos dias, um ato de direito privado para a partilha dos bens do defunto.

Como explicar essa mudança? Pensa-se imediatamente no aumento da indiferença religiosa no século das luzes. Mas sabemos que a prática religiosa não era então menos difundida que no século XVII, e que o era provavelmente mais do que nos séculos XV ou XVI. As instituições religiosas realmente continuaram importantes. Por outro lado, existem, especialmente na França Meridional, sinais

indiscutíveis da fidelidade do século XVIII às devoções da morte: quase toda igreja tem uma capela da boa morte ou das almas do purgatório, tendo sido criada nessa época uma nova iconografia do purgatório².

Não se pode, portanto, explicar o desaparecimento das cláusulas piedosas por uma laicização anacrônica do sentimento religioso.

É a relação entre o homem e os seus que mudou — o homem que tem conhecimento da proximidade de sua morte deixou de estar só diante de seu destino. Os parentes, a família, que antes eram mantidos afastados da cena final, acompanham o moribundo até seu último reduto; por sua vez, o moribundo aceita partilhar com eles o momento que antigamente reservava a Deus ou a si mesmo. Sem dúvida, foi preciso uma mudança na escatologia comum, uma diminuição do temor do Juiz e do Inferno, ou do Além, mas foi preciso, acima de tudo, para o devoto, como para o descrente, uma mudança no sentimento familiar. O moribundo não tem mais a mesma atitude de desconfiança para com os que lhe são próximos, não precisa mais de garantias legais, e de testemunhas e de notário para garantir o respeito de suas últimas vontades, ao menos das que concernem a seu corpo e a sua alma (para seus bens, as antigas precauções são ainda legítimas!). Bastava que suas vontades fossem oralmente expressas para que compromettessem os sobreviventes queridos. Uma confiança afetuosa sucedera à desconfiança. Na antiga sociedade, o moribundo afirmava ao mesmo tempo sua independência em relação aos seus e a dependência dos seus em relação a ele. A partir do século XVIII, o moribundo abandonou-se, de corpo e alma, a sua família. O desaparecimento das cláusulas sentimentais e espirituais do testamento é sinal do consentimento do doente ou do moribundo em eclipsar-se e em incumbir sua família de encarregar-se dele.

Dissemos que na antiga sociedade, até o século XVII, o homem ficava só, diante da iminência ou da ideia da morte. Na verdade, era a alma que ficava só. Durante o

primeiro milênio não se concebia a morte como a separação entre a alma e o corpo, mas como um misterioso sono do ser indivisível. Por isso era essencialmente importante escolher um lugar seguro onde se pudesse esperar *in pace* o dia da ressurreição. A partir do século XII, acreditou-se que com a morte, a alma deixava o corpo e que esta era logo submetida a um juízo particular, sem esperar pelo final dos tempos. A solidão do homem diante da morte é o espaço onde ele toma consciência de sua individualidade, e as cláusulas piedosas do testamento são os meios de salvar esta individualidade da destruição temporal e de desenvolvê-la no além. As novas disposições concernentes ao repouso da alma acrescentavam-se à preocupação tradicional com a escolha da sepultura. “Entrego minha alma a Deus e deixo meu corpo na igreja dos agostinianos e na sepultura dos meus”, escreve, em 1648, em seu testamento, um conselheiro do parlamento de Toulouse.

Se a alma está só diante da morte (“entrego”), o corpo é “deixado” ao mesmo tempo à Igreja e à família. No começo da Idade Média, a legislação eclesiástica hesitava entre a preferência da família ou da paróquia na escolha da sepultura — venceu a família. Do século XIV ao XVIII a escolha da sepultura se inspira, portanto, em duas considerações, quais sejam, a devoção religiosa — à paróquia, a uma ordem religiosa, a um santo ou a uma confraria — e a devoção familiar: “Na igreja de Saint-Sernin, sua paróquia, na sepultura de seus ancestrais” (1690); “no pátio da igreja de Saint-Sernin, onde estão minhas duas irmãs” (1787); “no cemitério dos Santos Inocentes, no local onde sua mulher e seus filhos falecidos estão enterrados” (1604).

Se nos ativésemos à literatura testamental, diríamos que o sentimento familiar estava reservado ao período *post mortem*. Estaríamos enganados? A família não era, na época, destinada a enquadrar a vida quotidiana, intervinha sobretudo quando cessava a “quotidianidade”, seja nas grandes

crises da vida, seja na morte. A partir do século XVIII, a família entrou na “quotidianidade” e ocupou-a quase inteiramente.



Museu Nacional de
Antiguidades de
Edimburgo. Estela
funerária em granito, de
Nigg (c. 800 d. C.)

Assim, o caráter aparentemente familiar das sepulturas, a partir do fim da Idade Média, é mais o signo de uma solidariedade coletiva tradicional do que a expressão de uma afetividade moderna. Não se deve, portanto, ler as cláusulas testamentais com o sentimento de um homem de hoje.

Além disso, antes de mais nada, que queria dizer “ser enterrado junto de seus ancestrais ou de sua mulher”?

Esqueçamos por um momento o muito que nos ensina a História da Arte sobre a escultura funerária, pois esses

túmulos assim materializados por um monumento foram por muito tempo raros e reservados aos grandes nomes da Igreja, da nobreza ou da magistratura. A maioria dos testamentos não fala em monumentos; designa o local da sepultura, mas não se preocupa muito em torná-la visível. O local da sepultura permanece anônimo. Quando um testador escolhia a mesma sepultura que seus ancestrais ou cônjuge, isso significava não que seriam reunidos num mesmo túmulo, mas que seus corpos estariam no mesmo circuito religioso, em uma zona designada pelas mesmas devoções, e perto uns dos outros. O único desejo seria o de ficar o mais perto possível: "Na igreja do Val-des-Écoliers, no mesmo lugar ou junto à senhora sua esposa" (1401); "No Saints-Innocents, perto do lugar em que foram sepultados seu pai ou sua mãe, ou em outro lugar perto deste" (1407); "O mais perto possível", diz-se frequentemente nos séculos XVI e XVII. Em troca, será demarcado, com grande requinte de detalhes, o local que for escolhido por uma devoção particular.

Do século XIII ao XVII tornar-se-á um hábito cada vez mais frequente designar, por uma inscrição, uma imagem pintada ou um monumento, a imagem precisa da sepultura ou apenas sua proximidade. Estes signos evocam a família, pelo brasão ou pelo retrato dos defuntos e de seus filhos ajoelhados. Mas vamos nos ater aqui a um outro aspecto da evolução que libera os mortos do anonimato e os reúne no que se tornará, nos séculos XIX e XX na França, o "jazigo de família": trata-se da história de um túmulo coletivo já familiar, a "capela funerária". Esta expressão não é conhecida pelos contemporâneos. Dizia-se uma capela, fundava-se ou concedia-se uma capela, algo que compreendia ao mesmo tempo o prédio, o culto que no local se celebrava com intenções definidas, o padre ou capelão que recebia uma renda e, finalmente, a "catacumba" dedicada ao uso funerário. Havia capelas de particulares, ou seja, de famílias, e capelas de confrarias. No século XVII não se diz mais apenas uma capela,

fala-se igualmente de "catacumba", como se a utilização funerária predominasse. Em 1604, os tesoureiros da igreja de Saint-Jean-en-Grève concedem a Jérôme Séquier, conselheiro de Estado, presidente do Grande Conselho, uma "catacumba" "sob e próxima" do altar da capela construída ao lado do cemitério, com direito de pôr no local um ou mais epitáfios, "em consideração à doação de um vitral feito pelo dito presidente para a dita capela". Sem dúvida, segundo o costume, o presidente doador foi representado, rezando, em um canto desse vitral.

Esses signos visíveis testemunhavam o caráter ao mesmo tempo funerário e familiar da capela, sem que fosse sempre necessário acrescentar-lhe um monumento mais explícito — a capela inteira era o túmulo.

Em Saint-Jean-en-Grève, em 1642, os tesoureiros da igreja outorgam aos três filhos de Jeham de Thimery "transportar o corpo de seu pai do lugar onde estava enterrado na dita igreja (em plena terra, mas talvez num caixão de chumbo) para uma das catacumbas sob a capela da comunhão, a quarta e última junto à porta que dá acesso aos ossários, para no local permanecer eternamente e colocar os corpos de sua família. Capela esta em que os tesoureiros lhes permitiram mandar pôr um epitáfio segundo as disposições do dito defunto".

Em Saint-Gervais, em 1603, *sire* Niceron recebe da *fabrique* o direito de mandar construir "uma capela e oratório a suas expensas", fechando-a a chave. "A senhora de Niceron e seus filhos, descendentes e eternos beneficiários" poderão no local "assistir ao serviço divino e fazer uma catacumba do mesmo tamanho quando bem lhes aprouver, bem como mandar enterrar os corpos do dito *sire*, filhos e beneficiários." Era muitas vezes no interior desta capela, nos bancos que lhes eram reservados e acima de seus mortos, que os membros vivos da família assistiam à missa.

Um testamento de 1652 mostra como o orçamento de uma capela incluía ao mesmo tempo a construção da

catacumba e a manutenção de um capelão. O testador deseja que, após sua morte, seu corpo e o “de minha mui querida e bem amada esposa” sejam “levados juntos à minha igreja de Courson e lá ambos sejam postos na catacumba de minha capela, que mandei construir para este fim e mediante doação”... “à taxação que será cobrada de trezentas libras por ano... para a manutenção de um capelão que quero e pretendo que celebre todos os dias do ano, eternamente, a santa Missa em minha capela da igreja do dito Courson em memória minha e de minha finada esposa”.



Lápide do século XVI — Portugal

Essas capelas permaneciam na família. Eis aqui uma que em 1661, pertencia à família Thomas havia mais de um século. Charles Thomas, procurador do Châtelet, quer ser enterrado na “igreja dos Reverendos Padres do Carmo, da praça Maubert, na sepultura de seus ancestrais, que fica na capela de são José, sob uma grande tumba (sem dúvida uma grande laje, como algumas existentes com a inscrição: Sepultura de X e dos seus)... onde estão enterrados Jean Thomas e Nicole Gilles... seus avós, Sr. Jean Thomas, recebedor

dos Auxílios e de outros impostos em Nemours, e Pierrette Coussé, sua mulher, seu pai e sua mãe, do qual Jean Thomas, avô, existe na dita capela um epitáfio em cobre e mármore (diferente da “grande tumba”), epitáfio este que diz da instituição de uma missa para cada dia de sexta-feira às nove horas, perpetuamente, havendo mais de cem anos que o dito epitáfio está colocado; em cuja sepultura estão também enterrados Catherine e Marie Thomas, suas irmãs”.

Essas capelas eram as únicas tumbas de família que se conhece no Antigo Regime. Assim, era costume que as capelas laterais das igrejas pertencessem a uma família ou a uma confraria. Quando, em Nice, no século XVII, a catedral foi reconstruída de uma só vez no bairro de baixo, para onde a cidade havia deslizado desde sua acrópole medieval, as capelas laterais foram construídas aos custos dos Dória, dos Turati, dos Torrini, ou pelas confrarias dos maçons e de escultores.

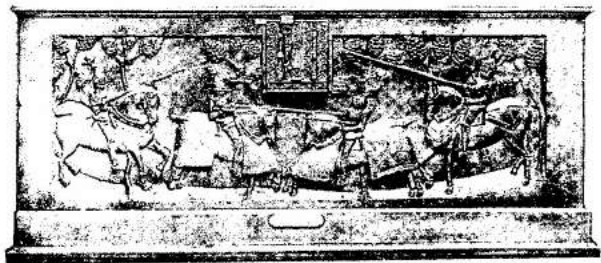
As capelas laterais das igrejas de uso funerário, mesmo divididas, eram insuficientes para se tornarem um modo comum de sepultamento. Pertenciam a famílias aristocráticas e ricas. Apesar de poucas, correspondiam, no século XVIII, a uma imagem ideal da sepultura, pois serviram de modelo aos túmulos da época romântica.

Sabe-se que, no fim do século XVIII foi proibido na França o enterro nas igrejas e nas cidades, tendo sido criados cemitérios nas portas de Paris, onde se edificaram dois tipos de monumento: alguns pequenos, destinados a um indivíduo ou a um casal que inspiravam-se em formas antigas e, em um simbolismo tradicional — estela, coluna quebrada, sarcófago, pirâmide, etc. — e outros, maiores, que eram cópias de capelas góticas e eram destinadas a uma família. No cemitério Père-Lachaise, a primeira deste tipo, datada aproximadamente de 1815, é a “capela sepulcral da Família Greffulhe”, reproduzida nos guias da época.

Assim, durante a primeira metade do século XIX, o uso do jazigo de família tornou-se comum, tendo este tornado a forma da “capela”.

Os primeiros jazigos coletivos dos novos cemitérios foram, portanto, apenas imitações reduzidas das capelas laterais das igrejas. Em seguida, nos meados do século, esse sistema tornou-se banal; miniaturizou-se a capela, que foi reduzida a um pequenino oratório, embora conservasse suas formas e seus elementos, como a grade da entrada, os vitrais, o altar, os círios e o genuflexório — Família X. Nesses jazigos de família, dezenas de corpos foram acumulados durante mais de um século, graças a reagrupamentos autorizados pela legislação. A forma da capela gótica foi abandonada no fim do século.

No século XIX e começo do XX e ainda hoje nas classes populares, os franceses demonstram grande apego a esses jazigos de família, onde frequentemente repousam três ou quatro gerações.



Museu de Cluny — Paris. Caixão do século XV

Em um mundo cambiante, em uma sociedade móvel, o jazigo tornou-se a verdadeira casa de família. Num localidade do subúrbio parisiense, exatamente há alguns anos, uma velha lavadeira comprou seu túmulo às pressas, ainda em vida, como um príncipe do Renascimento. Destinava esse túmulo também a seus filhos. Um dia se desentendeu com seu genro e, para puni-lo, escoraçou-o do único lugar que considerava como eternamente seu: “Disse-lhe que nunca seria enterrado em meu jazigo.”

Dessa forma se dá a passagem das capelas de doadores nas igrejas do século XIV ao XVIII às catacumbas de família de nossos cemitérios contemporâneos.

Desde sua origem, a capela “privada” foi considerada como um lugar reservado à família e a seus mortos. Em um dos textos citados acima, observamos que o adquirente de uma capela fizera exumar o corpo de seu pai para transportá-lo para sua catacumba, para onde desceriam, por sua vez, os outros membros da família. O enterro na “catacumba” reservada a uma família se opõe ao enterro comum, solitário e anônimo. A necessidade de reunir perpetuamente, em lugar preservado e fechado, os mortos da família corresponde a um novo sentimento que se estendeu em seguida a todas as classes sociais do século XIX: a afeição que une os membros vivos da família e transferida para os mortos. Assim, o jazigo de família é talvez o único lugar que corresponde a uma concepção patriarcal da família, onde são reunidos sob o mesmo teto várias gerações e vários casais.

Este artigo foi objeto de uma comunicação no Colóquio sobre a Família, Cambridge, Group for Population Studies, setembro de 1969.

XI. Contribuição ao estudo do culto dos mortos na época contemporânea

Parece que, na Idade Média Cristã e durante longos séculos, os mortos não causaram grandes dificuldades aos vivos. Nem sempre é fácil para nós na atualidade imaginar com precisão as práticas funerárias daquele tempo, bem como penetrar-lhes o sentido. Os textos que devem ser buscados nas coleções canônicas, nas visitas dos bispos e nos estatutos das confrarias não esclarecem muito bem como as coisas se passavam verdadeiramente. Mas esse silêncio é

de igual modo significativo. É provável que a sociedade da época estivesse realmente satisfeita com sua conduta para com os mortos, de modo que não tinha razão alguma para modificá-la e, conseqüentemente, descrevê-la. Não se fala de coisas familiares a ponto de passarem despercebidas.

Este silêncio, somente interrompido no momento das guerras de religião para interditar aos reformados os cemitérios católicos, cessa de repente nos meados do século XVIII. Tem então lugar um grande movimento de contestação: numerosas publicações, memoriais, petições e investigações tratam dos enterros e dos cemitérios e revelam, por sua quantidade e seriedade, o quanto a opinião pública veio, a partir de então, a ser agitada, e de modo profundo, por práticas funerárias às quais havia sido insensível durante séculos. Eis que agora os mortos se tornam problemáticos.

Para compreender a nova inquietação do século XVIII é preciso saber qual era então “o estado dos cemitérios” (a expressão é da época) e seu lugar na sensibilidade e na mentalidade da Idade Média.

Para abreviar, diremos que, na Idade Média, enterrava-se *ad sanctos*, ou seja, o mais perto possível dos túmulos dos santos ou de suas relíquias, em um espaço sagrado que compreendia ao mesmo tempo a igreja, seu claustro e suas dependências. A palavra *coemeterium* não designava necessariamente o lugar reservado aos enterros, mas o *azylus circum ecclesiam*, ou seja, toda a circunvizinhança da igreja que se beneficiava do direito de asilo. Faziam-se enterros em todos os lugares dessas circunvizinhanças, dentro da igreja e à volta dela, nos pátios, *atrium* — e nos claustros, que tomaram o nome de carneiros e tornaram-se os cemitérios no sentido estrito que conservamos hoje. Cada pessoa determinava em seu testamento — que tinha, entre outros, este objetivo — o lugar que escolhera para sua última morada, segundo as devoções pessoais: na nave da igreja — dos Cordeliers, perto da capela da Virgem ou “entre o altar-mor e a porta da sacristia”, no cemitério dos Franciscanos de Paris, entre as duas cruzes de pedra

que existem no local, no cemitério dos Inocentes, perto da cruz de Notre-Dame, etc. Os locais mais procurados eram os mais próximos das santas relíquias e dos altares onde um celebrado o ofício divino. Os mais pobres ou humildes eram relegados ao lugar que veio a ser o cemitério, ou seja, o mais longe possível da igreja e de suas paredes, nos limites da área, no meio do claustro, nas profundas fossas comuns. É difícil imaginar o amontoamento de cadáveres que, durante séculos, nossas igrejas e claustros abrigaram! Periodicamente, a fim de ganhar espaço, retirava-se do chão das igrejas e cemitérios os ossos, tão logo secavam, sendo estes empilhados nas galerias dos ossários, nos sótãos das igrejas, nas junções das abóbadas ou ainda enfiados em buracos inúteis, em paredes e pilares. Assim, visitantes da igreja, fregueses das tendas do cemitério — pois as galerias dos cemitérios muitas vezes serviam de mercado — arriscavam-se a todo momento a encontrar algum resto humano caído de um ossário ou esquecido por um coveiro. Este é um fato que diz muito da mentalidade medieval.



Museu de
Versalhes. Luís
XIV — detalhe
da pintura de
Henry Testelin

A Antiguidade greco-romana havia proibido o enterro no interior do *Pomerium*. Os túmulos eram dispostos ao longo das estradas que deixavam a cidade: o Cristianismo primitivo tampouco admitia o enterro nas igrejas, salvo determinadas exceções. Mas o sentimento foi mais forte do que as interdições canônicas e transformou a igreja e suas dependências em uma incrível concentração de cadáveres e ossadas.

O enterro na igreja ou perto dela respondia originalmente ao desejo de se beneficiar da proteção do santo, a cujo santuário era confiado o corpo. Em seguida, os clérigos, descontentes com os aspectos supersticiosos dessa devoção, decidiram interpretá-la de outro modo. Os mortos eram enterrados em um lugar ao mesmo tempo de culto e de passagem como a igreja, a fim de que os vivos se lembrassem deles em suas preces e se recordassem que, como eles, tornar-se-iam cinzas. O enterro *ad sanctos* era considerado como um meio pastoral de fazer com que se pensasse na morte e de interceder pelos mortos.

A partir do século XVI e sobretudo no século XVII, sob influência da Reforma Católica, uma nova evolução ocorre. Os autores religiosos não mais hesitam em condenar sumariamente a falsa devoção funerária da Idade Média. Um celebre educador do reinado de Luís XIV, o padre Porée, um jesuíta, escrevia: "As pessoas imaginavam que suas almas teriam mais participação nas preces e nos sacrifícios no momento em que seus corpos estivessem perto dos altares e dos sacerdotes. Daí sua pressa em serem postas nas igrejas e até no santuário, convencidas de que os votos agiam sobre elas com mais eficácia e na razão das distâncias. Assim se dava uma esfera de atividades a preces e cerimônias cujo efeito imediato é simplesmente moral."

Uma devoção mais espiritual, mais atenta aos signos físicos, convidava, portanto, a negligenciar a destinação terrena do corpo. Naturalmente acontecia há muito tempo, como havia sempre ocorrido, que pessoas devotas renunciassem, por humildade, aos privilégios do enterro

na igreja junto a seus ancestrais ou a seus esposos. Essas pessoas outorgaram a escolha da sepultura ao testamenteiro, pediam para serem enterrados onde morressem, por vezes mesmo no meio dos pobres, em uma fossa comum. Mas isto se dava por humildade cristã. Essas cláusulas testamentais tornar-se-ão mais frequentes, mudando também de sentido; não testemunharão apenas um sentimento tradicional de humildade, mas também o pouco caso que a partir de então se fazia do próprio corpo.

A religião não dá, portanto, tanta importância ao túmulo, a seu lugar perto dos santos nem a seu papel de súplica aos vivos. Pelo contrário, recomenda preferivelmente a indiferença para com a sepultura. O cemitério representa ainda menos para a sensibilidade religiosa; ainda que permaneça sendo terra da igreja, seculariza-se insensivelmente.

No século XVII, em Paris, várias igrejas se ampliaram para responder às necessidades litúrgicas ou pastorais da Contrarreforma. Construiu-se uma capela para a comunhão, ou uma sala para o catecismo, no local do velho cemitério medieval, e a *fabrique* comprou para substituí-lo um terreno que se desejava o menos longe possível, mas que já não era mais contíguo à igreja. Foi assim que, muitas vezes, nas grandes cidades e para as necessidades do culto, mais do que por necessidades demográficas, o laço físico entre o cemitério e a igreja foi rompido. O laço moral também afrouxou-se e o cemitério tendia a laicizar-se. As jurisdições temporais neles intervinham com maior frequência, admitindo-se o enterro, embora sem cerimônia, de excomungados e pecadores públicos aos quais a Igreja recusara funerais religiosos.

É notável que essa evolução se tenha feito insensivelmente, em um silêncio que se parece muito com uma indiferença. Ora, essa indiferença não se explica inteiramente por motivos religiosos. Antes eu diria que há dois tipos de indiferença: uma indiferença religiosa, de que acabamos de falar, e uma outra, de origem naturalista. Temos

a impressão de que o cristianismo medieval não teve razão de ter um fundo remoto de naturalismo primitivo. Historiadores atuais da Idade Média mostram como ele ressurgiu, a cada vez que cediam às normas disciplinares da Igreja ou dos príncipes. No caso dos mortos, foi por muito tempo mascarado por um forte sentimento escatológico, transmitido ao cristianismo por crenças muito antigas — veneração pelo lugar onde o corpo repousa *ad sanctos*, fé na virtude das preces, desde que sejam numerosas e sobretudo rápidas —, que deviam começar exatamente no momento do último suspiro, a fim de chegar a tempo na corte celeste, antes do juízo.

A depuração da devoção no século XVII extraiu da escatologia tradicional aquilo que apresentava de infantil. Foi permitida a subsistência apenas de uma escatologia erudita, estranha à religião dos leigos e mesmo da maioria dos clérigos. O naturalismo popular achou-se, então, livre das crenças que o encobriam e que se haviam tornado superstições. Tudo se passa como se o espiritualismo ascético e teológico dos devotos o tivesse liberado.

A coexistência no mesmo local, no cemitério medieval, dos enterros e das reuniões públicas, das feiras ou comércios, das danças e jogos mal-afamados, já indicava que não se devotava aos mortos o respeito que hoje achamos lhes ser devido. Viviam-se com eles numa familiaridade que hoje nos parece quase indecente. Entretanto, a religião não permitia que se esquecesse completamente de que o cemitério era também um lugar santo, fonte da vida sobrenatural para os mortos assim como para os vivos. Se a religião negligenciava as sepulturas por purismo teológico, no século XVIII e sobretudo durante a Revolução, devido à falta de padres, os corpos dos defuntos arriscavam-se a ser muitas vezes tratados grosseiramente, como se fossem simples detritos de sarjeta.

Tal era a situação nos meados do século XVIII. Ao menos assim a descrevem os autores da segunda metade do século, sem que saibamos muito bem se sua indignação é

devida a uma indecência real recente ou se não mais puderam suportar um estado de coisas muito antigo, aceito durante séculos.

Sempre ocorre que um limite de tolerância seja ultrapassado com estrondo. O estado dos cemitérios tornou-se subitamente um assunto da atualidade que apaixonava a opinião pública. Os habitantes vizinhos dos cemitérios começaram a queixar-se, a redigir petições e a perseguir na justiça as *fabriques*, às quais responsabilizavam pela insalubridade de suas residências. Médicos e químicos célebres publicaram na mesma época suas observações de cientistas sobre o perigo mortal dos enterros nas igrejas; contavam casos apavorantes de crianças do catecismo dizimadas após a abertura de um jazigo, de coveiros fulminados ao estripar desajeitadamente um cadáver. Magistrados e eclesiásticos esclarecidos contribuíam para o debate com sua erudição e sabedoria, mostrando que o enterro nas igrejas era contrário ao direito romano assim como ao direito canônico — um efeito tardio das superstições medievais. A Corte do Parlamento, por sua vez, intérprete da emoção geral, decidira ocupar-se da questão e ordenou, em 1763, um inquérito sobre o estado dos cemitérios parisienses e sua transferência para fora da cidade.

Um sentimento domina essa abundante literatura de memoriais, manifestos e relatórios: ainda não se trata exatamente do escândalo diante da indecência de uma excessiva familiaridade entre vivos e mortos, diante da falta de respeito para com os mortos, se bem que este sentimento já estivesse presente, dissimulado. Trata-se, antes de tudo, do horror e do medo dos corpos decompostos, de sua temível química. Acreditava-se que sua putrefação se estendia a toda a natureza, que atingia os germes da vida e os matava. Em suas queixas, os vizinhos dos cemitérios chamavam a atenção para o fato de que não podiam conservar nem comida nem bebida. Até os metais eram alterados: "O aço", diz-nos um médico, "a prata, o galão (o galão das passamanarias) perd[iam] facilmente seu brilho nestes

locais." Confundiam-se, então, sob um mesmo adjetivo, os odores da peste e os da morte, chamados na época odores pestilentos.

A saúde pública estava, portanto, ameaçada: as carnes malconsumidas eram denunciadas como uma das fontes das epidemias que os "miasmas" transportavam ao longo das ruelas estreitas e apertadas. Químicos pesquisavam a terra farta das igrejas e cemitérios, onde acompanhavam, como num laboratório, as monstruosas etapas da decomposição.

Estranhas curiosidades imiscuem-se sob a aparência racional e utilitária dessas pesquisas. O fato é que o século das luzes também é obcecado ou fascinado pela morte física, pelo mistério dos corpos privados de vida. Vemos ressurgir a imagem do esqueleto, da múmia, que o fim da Idade Média, época das danças macabras, havia multiplicado mas com um outro espírito, que já não é o medo do Além, e sim a vertigem diante do curto espaço de tempo, repleto de mistérios cognoscíveis, que separa o fim da vida e o começo da decomposição. Por razões nem sempre científicas, dissecam-se nas antecâmaras dos paços ou castelos cadáveres muitas vezes roubados. Os casos de morte aparente tornam-se objeto de interesse apaixonado, assim como as ambiguidades, por vezes eróticas, da vida e da morte.

Esse sentimento macabro encobria muitas outras coisas que se revelarão em seguida; no fundo, era a tomada de consciência da presença dos mortos no meio dos vivos, dos corpos mortos, e não mais apenas o invólucro de uma alma imortal ou de seu duplo. Mas primeiro era preciso libertar-se do horror difuso que mascarava todo o resto. Este horror fixou-se no cemitério. Para o procurador-geral de 1763, o cemitério não representa um lugar de veneração e fé. Mais tarde, sem dúvida, virá a sê-lo, mas por enquanto é um foco de podridão e contágio. Ou, como diz, "infecta morada dos mortos em meio às habitações dos vivos". É preciso destruí-la, é preciso rasgar seu solo com o arado e aplaná-lo, arrancar-lhe carnes e ossos para escondê-los em obscuros subterrâneos, ocultos à vista dos

homens e à luz do dia, sanear o ar pelo fogo das tochas, enfim, arrasar esse lugar terrível a fim de que nenhuma lembrança persista no local.



*Estudo anatômico
da musculatura
humana —
Leonardo da
Vinci*

Foi exatamente o que se fez durante dois invernos consecutivos, de 1785 a 1787, no velho cemitério dos Inocentes, de onde se retiraram "mais de dez pés de terra infecta de despojos de cadáveres", onde se "abriram quarenta ou cinquenta fossas comuns das quais se exumaram mais de 20.000 cadáveres com seus esquifes", de onde se transportaram para as pedreiras de Paris, batizadas catacumbas pelas circunstâncias, mais de 1.000 carroças de ossadas. Imaginemos oito a nove séculos de mortos tirados de uma sepultura que muitos escolheram com devoção em seu último momento, carregados à noite ao clarão das tochas e braseiros, em presença de padres, espero eu; mas a presença dos padres pouco atenua o mal-estar do qual pessoa alguma pode hoje se preservar ao ler essas descrições. Aliás, esse mal-estar é, por si só, um importante índice de mudança das mentalidades.

A destruição dos cemitérios intramuros, decidida sob o reinado de Luís XVI, foi interrompida pela Revolução e retomada após o termidor*. O governo do Consulado, após o inquérito do Instituto, do qual voltaremos a falar, decidiu sua substituição definitiva pelas célebres necrópoles ainda hoje familiares aos habitantes e aos visitantes de Paris: os cemitérios Père-Lachaise, de Montmartre e de Montparnasse.

Observemos bem que, na época de sua criação, os cemitérios situavam-se fora da cidade. Seu distanciamento respondia, portanto, às preocupações profiláticas dos parlamentares dos anos 1760. Mas os administradores do Consulado não tinham previsto que, em algumas dezenas de anos, a aglomeração parisiense se aproximaria dos cemitérios que se desejara exteriores, e os anexaria em seus novos limites, aqueles da Paris haussmanniana**, dos vinte bairros.

A partir desta época, a situação julgada desastrosa no século XVIII reconstituiu-se, é verdade que com mais decência e higiene; no entanto, será que administradores escrupulosos e ativos poderiam se satisfazer com aparências indubitavelmente enganosas? Haussmann e seus colaboradores haviam realmente herdado dos parlamentares do século XVIII as ideias sobre os enterros no interior das cidades. É compreensível que se tenham inquietado com a volta dos reputados focos de infecção e epidemia. Por esse motivo, Haussmann propôs fechar os cemitérios reunidos em Paris, já superlotados, como outrora o Parlamento decidira, pelos mesmos motivos, suprimir o cemitério dos Inocentes. Contudo, tomou precauções que os parlamentares do século XVIII haviam negligenciado, sinal da diferença dos tempos. Não se tratava mais de

* Décimo primeiro mês do calendário republicano na França, de 20 de julho de 18 de agosto. (N.T.)

** Referente ao barão de Georges Haussmann, administrador francês, prefeito de Sena de 1853 a 1870, que dirigiu os grandes trabalhos que transformaram Paris. (N.T.)

arrasar o cemitério Père-Lachaise como se arrasara o dos Inocentes; bastaria suspender os enterros naquele cemitério e criar longe da Paris crescida uma vasta e magnífica necrópole. Escolhera Méry-sur-Oise, na direção de Pontoise, convencido de que a cidade jamais chegaria até lá. O progresso, as maravilhas da máquina a vapor permitiam, sem inconveniente para as famílias, que se levasse menos em consideração a distância: uma linha ferroviária especial ligaria a necrópole à capital, linha essa que os parisienses rapidamente batizaram de “Ferrovia dos mortos”.

Mas um acontecimento notável se deu. Se as administrações das prefeituras do segundo Império — e posteriormente as do começo da III República — adotaram as doutrinas do século XVIII sobre o caráter nocivo dos cemitérios, a opinião pública já não as acompanhava. Os projetos de Haussmann, seguidos dos do prefeito Duval em 1881, provocaram uma oposição tão generalizada e forte, que foi preciso abandoná-los. A questão só seria retomada após a guerra de 1914 e em outras condições geográficas e morais.



Auguste Comte

O que dizer disto? O horror do século XVIII sobreviveu como doutrina nos gabinetes, mas havia sido exorcizado, a opinião pública já não o compreendia. Pelo contrário, publicações científicas demonstravam que os cemitérios nunca haviam sido insalubres, que os casos extraordinários citados pelos autores do século XVIII eram lendários ou mal-interpretados, por falta de um verdadeiro

conhecimento dos fenômenos. Melhor ainda: não apenas a vizinhança dos cemitérios já não inquieta como também os habitantes da cidade se apegam à sua presença entre eles, acreditando-os tutelares. São apresentadas razões: "O homem prolonga para além da morte aqueles que sucumbiram antes deles... institui, com sua lembrança, um culto (notem bem: um culto) em que seu coração e seu espírito se esforçam em assegurar-lhes a eternidade." Esse culto dos mortos e dos túmulos que é signo disto, é "um elemento constitutivo da ordem humana", "um laço espontâneo entre as gerações e a sociedade e a família". O prefeito Haussmann quer fechar os cemitérios de Paris, matará o culto dos mortos. Paris sem cemitérios não será mais uma cidade, e a França será decapitada.

Nas citações do livro do Dr. Robinet, *Paris sans cimetières* [Paris sem cemitérios], publicado em 1869, reconhecemos sem dificuldade o vocabulário e as ideias de Augusto Comte. Mas é importante observar bem que não se trata neste caso do comentário de um filósofo isolado ou de um intelectual pouco engajado. O positivismo aqui exprime os sentimentos de uma massa popular, de artesãos e pequenos comerciantes que ainda compunham o povo de Paris entre 1860 e 1880, a Paris da Comuna. Observemos a seguinte mensagem ao conselho municipal de 29 de maio de 1881, que é assinada por Laffite, "diretor do positivismo", e também por Magnin, operário mecânico; por Bernard, contador; e por Gaze, presidente do Círculo de Estudos Sociais e Profissionais dos Cozinheiros de Paris. "Pela segunda vez, dizem os autores, o Conselho Municipal de Paris será convocado a votar sobre uma das mais graves questões que possam ser submetidas às suas deliberações (não minimizavam o assunto!), a do estabelecimento de uma necrópole definitiva para a capital em Méry-sur-Oise, fora do departamento do Sena, a sete léguas do centro da cidade. Também pela segunda vez os abaixo-assinados, pertencentes ao grupo positivista, vêm instar junto aos representantes dos interesses da cidade para conservar-lhes o

lugar de sepultura." Foram efetivamente os meios positivistas que então encabeçaram a oposição. "O culto dos mortos, assim como o estabelecimento do túmulo e dos lugares de sepultura, que são os únicos a realmente caracterizá-lo, faziam parte das instituições-mestras próprias a toda população civilizada. É preciso admitir como princípio político fundamental que o cemitério, ao menos tanto quanto a casa comum, a escola ou o templo, é um dos elementos integrantes da agregação das famílias e das municipalidades e que, conseqüentemente, não poderia haver cidades sem cemitérios."

No século XVIII, dizia-se: nada de cidades com cemitérios. No fim do século XIX, dir-se-á: nada de cidades sem cemitérios. Entre as duas atitudes existe toda a distância do horror aos mortos conjurados, e de uma nova religião inventada no intervalo, a nossa, tal como reina em nossos cemitérios de hoje em dia, que leva as multidões de novembro e os fervorosos visitantes enlutados de cada dia. O germe desse sentimento religioso, sem dúvida, já se achava oculto no fundo do horror que inspirava aos homens do século XVIII a atitude medieval para com os mortos. Conseqüentemente, vemo-lo aparecer imediatamente, a partir do momento em que o medo dos efeitos físicos da decomposição foi apaziguado, quando então esse sentimento pôde exprimir-se. Desrecalcado.

Isso nos leva a retroceder um pouco no tempo, até os últimos anos do século XVIII, quando os regimes pós-revolucionários quiseram restabelecer a ordem na sociedade, nos costumes que acreditavam abalados. Assim é que, em 1799, o Ministro do Interior do Consulado, Lucien Bonaparte, pediu ao Instituto Nacional da França, recentemente estabelecido, para abrir um concurso a propósito da questão das sepulturas. O Instituto recebeu quarenta memoriais, o que dá uma ideia do interesse consagrado ao assunto. Os autores dos memoriais impressos são unânimes em constatar o triste estado dos cemitérios e das sepulturas. Atribuem o fato aos excessos da Revolução

quando, na minha opinião, era mais antigo e se devia à indiferença popular.

Os candidatos perguntam-se como poderíamos sair do materialismo revolucionário e restabelecer o uso dos funerais (a palavra é essa) sem recair nas superstições quase tão temíveis do catolicismo. A solução se lhes apresentou, segundo os termos de um dos concorrentes do concurso; no estabelecimento do “culto dos túmulos”. “Se é que se pode exprimir assim”, acrescenta. Mas apesar desta prudência de linguagem, a palavra culto é bem-empregada no sentido que será o do positivismo, no sentido moderno.

Um outro candidato ao mesmo concurso descreve os campos dos mortos como os deseja, e reconhecemos nessas imagens uma mistura do Père-Lachaise, dos cemitérios românticos e até dos cemitérios americanos de hoje em dia; pensei em Forest Lawn, o famoso cemitério de Los Angeles: “Domínios onde serão dispostas veredas, onde a melancolia passeará seus devaneios.” Serão situados na natureza.

Efetivamente, é outro o sentido que se dá ao estabelecimento dos cemitérios fora das cidades. Seu afastamento não se faz apenas em favor da cidade, que é liberada de uma fonte de poluição. Também salva o cemitério da corrupção da cidade, de seus vícios e misérias, para devolvê-los à natureza, às suas inocência e pureza.

Assim, os novos cemitérios serão belos jardins ingleses, lugar de passeio das famílias e dos poetas. “Terão, diz nosso autor, a sombra de ciprestes, de álamos de trêmula folhagem e de chorões, riachos murmurantes; esses lugares tornar-se-ão também um Elísio terreno onde o homem, cansado dos jardins da vida, vai descansar, ao abrigo de todos os danos.” Esse jardim inglês será igualmente uma espécie de panteão, um museu de ilustres, com túmulos simbólicos e monumentos que recordarão os grandes homens, pois as sepulturas individuais serão, ao contrário, encobertas por uma vasta relva quase anônima, como nos cemitérios modernos americanos. “Gostaria, escrevera Bernardin



Catherine Karnow/Corbis. Família visitando túmulo no Cemitério de Forest Lawn, Califórnia, EUA, 2001

de Saint-Pierre, que se escolhesse perto de Paris um lugar que consagrasse a religião e onde se guardariam as cinzas dos homens que fizeram jus à Pátria. Em meio às árvores e à relva verdejante, haveria neste local monumentos de toda espécie, distribuídos segundo os diferentes méritos — obeliscos, colunas, pirâmides, urnas, baixos-relevos, medalhas, estátuas, pedestais.” O cemitério é o inverso da cidade, é o signo da solidariedade dos vivos, o ponto alto do patriotismo.

Enfim, é o lugar destinado ao recolhimento e ao pensamento nos mortos, prolongando-os na lembrança. “O esposo se entregará sem medo a toda a atração de sua dor e poderá visitar (observemos bem o uso da palavra visitar) a sombra de uma esposa adorada. O pai, que um lamento justo e duradouro levará aos lugares onde descansarão as cinzas de seu filho, estará livre para derramar lágrimas sobre seu túmulo. Aqueles, enfim, cujas caras lembranças irão

uni-los à memória de seus benfeitores, encontrarão um lugar de paz nesse asilo consagrado ao recolhimento e ao reconhecimento.” O tema da visita encontra-se, a partir de então, bastante difundido:

TOI, VIENS ME VOIR DANS MON ASILE SOMBRE*;

pede Delille a sua esposa. Em um poema escrito à guisa de epitáfio,

POUR ME CHARMER DANS MON TRISTE SÈJOUR,
TU VIENDRAS VISITER AU DÉCLIN D'UN BEAU JOUR
MON POÉTIQUE MAUSOLÉE**.



Michaud visita o túmulo — França, primeira metade do século XX

Que gesto pode nos parecer mais banal que a visita ao cemitério, ao túmulo de família?

Isso hoje nos é tão familiar, que estamos dispostos a ligá-lo a costumes imemoriais. Mas o mesmo acontece com o culto, de que a visita ao cemitério é o rito principal.

* “E tu, venhas me ver em meu sombrio asilo.” (Trad. literal — N.T.)

** “Para me trazer encanto em minha triste morada/Virás visitar ao fim de um belo dia/ Meu poético mausoléu.” (Trad. literal — N.T.)

Normalmente, estamos convencidos — inclusive eu — de que esse culto é a continuação de práticas muito antigas, que é a expressão de uma das constantes mais fixas da natureza humana. A finalidade desta comunicação é mostrar o quanto, na realidade, ele é recente.

Resumindo, o que observamos? Que as crenças antigas na presença e na intervenção dos mortos sobreviveram apenas nas tradições populares em vias de desaparecimento; que, na Idade Média, os mortos foram primeiramente confiados, de corpo e alma aos santos e à Igreja; além disso, que os progressos da consciência religiosa passaram a distinguir melhor — ou mesmo a opor — o corpo e a alma dos defuntos: a alma imortal era objeto de uma solicitude testemunhada pelas instituições devotas dos testamentos, e o corpo, ao contrário, era abandonado ao anonimato dos carneiros.

O culto moderno dos mortos possui outras raízes e uma outra natureza. Sem dúvida, já se pode percebê-lo entre as famílias nobres, ricas e célebres do fim da Idade Média, que consagravam a seus mortos túmulos consideráveis, reservando-lhes, muitas vezes, as capelas laterais das igrejas. Esta é a origem das primeiras concessões perpétuas, dos primeiros jazigos de família. Esses monumentos eram ainda pouco numerosos, e a preocupação da celebridade tinha neles papel mais relevante do que a fidelidade à lembrança. O culto moderno dos mortos é um culto da lembrança ligado ao corpo, à aparência corporal. Vimos como surgiu no século XVIII e como se desenvolveu no século XIX. Sua simplicidade, sem dogma nem revelação, sem sobrenatural e quase sem mistério, faz pensar no culto chinês dos ancestrais. Assimilado tanto pelas igrejas cristãs quanto pelo materialismo ateu, o culto dos mortos tornou-se hoje a única manifestação religiosa comum aos crentes e aos descrentes de todas as confissões. Nasceu no mundo das luzes, desenvolveu-se no mundo das técnicas industriais, pouco favoráveis à expressão religiosa e, entretanto, naturalizou-se tão bem que esquecemos suas origens recentes. Sem dúvida porque correspondia justamente à situação do

homem moderno e, particularmente, ao lugar tomado em sua sensibilidade pela família e pela sociedade nacional.

Artigo publicado na *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, vol. CIX, 1966, pp. 25-34.

XII. A vida e a morte para os franceses da atualidade

Diante da morte e dos mortos, os franceses da atualidade adoram uma atitude ambígua, na qual o historiador reconhece ao mesmo tempo caracteres herdados do século XIX e outros importados há pouco de vastas áreas da cultura pós-industrial. Tentemos primeiramente defini-los.



Philip Gould. Decoração para a festa do Halloween — EUA

Durante a década de 1950, um jovem professor americano, Laurence Wylie, veio à França por ocasião de seu ano de licença. Instalou-se em uma pequena aldeia da Haute-Provence onde, no começo, tentou não desambientar demasiado seus filhos pequenos. Não queria privá-los das

alegrias do *Halloween*, espécie de festa a fantasia das crianças americanas, análoga à nossa Terça-feira Gorda e, no fim de outubro, preparou as máscaras tradicionais. Mas não é que, na manhã da festa, descobriu estupefato que a aldeia estava invadida por estrangeiros vestidos de negro!

Os residentes, também engalanados, saíram todos para acolhê-los, e os grupos dirigiam-se gravemente ao cemitério. Informando-se, Laurence Wylie ficou sabendo que o dia de *Halloween* havia sido escolhido por essa população insólita para celebrar a memória de seus mortos. Como então espalhar pelas ruas, percorridas por pessoas solenes, a alegria escandalosa dos pequenos americanos? Resignaram-se a festejar o *Halloween* na clandestinidade do quintal.

A narrativa é instintiva. Mostra-nos ao mesmo tempo que o dia dos mortos é uma festa na França, e que é ignorado em outras grandes áreas da civilização ocidental.

Naturalmente, o dia dos mortos não se limita à França; é celebrado com ainda maior fausto em Roma ou em Nápoles. Inclina-mo-nos a estabelecer uma relação entre este dia e o catolicismo romano e a ver neste fato a laicização de uma festa religiosa. Na realidade, as preces de intercessão pelas almas do purgatório que, do século XV ao século XVIII situavam-se tradicionalmente no Dia de Todos os Santos e no dia seguinte a este, não tinham então o caráter da grande celebração unânime que hoje os caracteriza e que data apenas do século XIX, caráter este de verdadeira migração que leva aos cemitérios multidões muitas vezes vindas de longe.

A grande diferença entre o Dia de Todos os Santos antes e depois do século XIX é que o primeiro não implicava a presença física do túmulo, enquanto que o segundo o exige. Entre os dois Dias de Todos os Santos interveio, então, um fenômeno importante — o culto do túmulo, ligado à memória dos defuntos. Não tentemos reconhecer nessa cerimônia fúnebre uma tradição interrompida do paganismo. Trata-se de um fato novo de religião, que surge no fim do século XVIII e se difunde por toda parte no

século XIX, que o catolicismo ou a ortodoxia adotaram, mas que lhes era estranho.

O Dia dos Mortos é apenas uma das expressões, próprias aos países católicos, de um culto dos túmulos que é muito mais difundido.

Nos Estados Unidos, na época dos grandes deslocamentos de população, transportava-se na bagagem a imagem funerária que se fixaria na nova casa, e que evocava de maneira simbólica o túmulo do defunto bem-amado, tal como se deixara no cemitério da igreja ou, melhor ainda, em seu jardim — ainda existem, nos estados do leste, alguns desses cemitérios despojados, datando do século XVIII, e que deviam parecer com os cemitérios franceses contemporâneos ou ainda com os cemitérios protestantes da região das Charentes, do sul, etc. e com os cemitérios católicos da Córsega. Nada impede que o culto dos mortos tenha tomado, nos países católicos da Europa do século XIX, um caráter particular — e que não tem nada de propriamente católico ou cristão.

Não sei se, caso Laurence Wylie voltasse a sua aldeia provençal no Dia de Todos os Santos de 1971, veria tanta gente no local quanto em sua primeira viagem. É certo que o culto dos túmulos diminuiu: as administrações que, desde meados do século XIX pelo menos, lutaram sempre o quanto puderam contra o acúmulo de mortos, beneficiam-se de uma nova indiferença para recuperar os túmulos abandonados.

No cemitério de Nice, os velhos túmulos — verdadeiro museu — estão ameaçados pelos pequenos letreiros, previstos por pesquisa pública, anunciando sua próxima destruição! Há cinquenta anos não se teria ousado fazê-lo, ter-se-ia temido as reações da opinião pública. A sensibilidade para com os cemitérios e os mortos embotou-se, principalmente nos meios intelectuais, que constituem hoje uma espécie de classe poderosa. Se neste meio regride, a religião dos mortos ainda permanece, sobretudo nos meios populares, nas classes médias não demasiado intelectualizadas. Ainda se

gasta dinheiro em jazigos e monumentos fúnebres. As visitas continuam frequentes e os túmulos, floridos.



Luís Dantas —
Abril Imagens.
Túmulo na
necrópole. São
Paulo, na cidade
de São Paulo

O culto dos mortos não segue hoje a conduta de paroxismo que mantinha no século XIX e começo do XX, até o pós-guerra de 1914. Estabilizou-se, moderou-se e esfriou. Ainda se encontra bem enraizado e, para a maioria dos franceses, é a única forma conhecida de religião — uma religião que o catolicismo do século XIX havia assimilado, mas que o do Vaticano II recusa — e essa recusa é, aliás, um sinal dos tempos, pois as Igrejas sabem adivinhar as inclinações de sua época com tal precisão, que servem de índice para o historiador.

Há cerca de 15 anos, uma análise das atitudes diante da morte ater-se-ia a essas poucas considerações. Hoje, já não se pode parar neste ponto. Eu mesmo vivi a experiência da mudança.

Em 1964, perdi minha mãe. No verão, quando voltei à pequena aldeia onde havia muito éramos conhecidos, fui acolhido com as tradicionais expressões de condolências: “Ah! Pobre senhora! Como o senhor deve estar sentindo! Ela sofreu?, etc.”

Em 1971, perdi meu pai. As mesmas excelentes pessoas, exatamente as mesmas que sete anos antes apiedavam-se do destino da pobre senhora — não eram nem jovens estouvados, nem progressistas ávidos da modernidade, mas sim nostálgicos septuagenários —, fugiam de mim ou abreviavam a conversa, a fim de evitar as condolências em que antes se compraziam. Meu pai já não tinha direito ao elogio e ao lamento rituais, nem mesmo ao adjetivo “pobre”, que a ternura do romântico século XIX devotara aos mortos. Isso desaparecera por completo, e o que daí emergia, na presença de seus filhos, constrangia. No intervalo de sete anos, esse pequeno grupo de septuagenários, que se teria acreditado afastado das grandes correntes modernas de sensibilidade, fora atingido e conquistado por uma maneira muito nova de se comportar diante da morte.

Não esperávamos encontrar essa nova maneira já presente nesta pequena aldeia, mas ela já nos era bem-conhecida pois a havíamos estudado nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Holanda, nos países escandinavos, em suma, em todas as sociedades que haviam ultrapassado a etapa da industrialização, onde as técnicas do setor terciário haviam atingido seu pleno desenvolvimento. Não a analisaremos aqui em detalhes, lembraremos apenas seus traços principais.

Na França, pelo menos até a década de 1930, a morte era uma grande cerimônia, quase pública, presidida pelo morto. Este estava prevenido, sabia que a morte estava próxima. Pusera em ordem seus negócios, redigira suas últimas vontades, distribuía seus bens a fim de evitar querelas entre herdeiros. “Jazia no leito, enfermo”, como diziam os testamentos do século XVII. A família e os amigos

reuniam-se no quarto, à volta do leito, para a despedida. O padre trazia o *Corpus Christi* e, cada vez com maior frequência, a extrema-unção, sendo seguido às vezes por piedosos estranhos que o haviam encontrado na rua.

Era hábito reunir-se à volta dos mortos e — a expressão era banal, mas tornou-se obsoleta — “assisti-los durante a agonia”. Realmente, acompanhavam-se todos os episódios de uma agonia, frequentemente muito dolorosa, mas nunca muito longa.

Após o final, um aviso fixado na porta ou então falatórios dos vizinhos convidavam todas as pessoas relacionadas ao morto a vir vê-lo. Essas visitas também se destinavam a consolar os sobreviventes. Mas era antes de tudo ao morto que se honrava pela última vez, aspergindo-lhe água benta e olhando-o antes que desaparecesse.

Antes da morte, é o moribundo quem preside e comanda. Após a morte, é o morto que se visita e honra.

Duas grandes mudanças intervieram em seguida. Primeiramente, o morto foi privado de seus direitos — era tutelado como uma criança menor de idade ou como se houvesse perdido a razão. Não tem mais o direito de saber que vai morrer; os que o cercam escondem-lhe a verdade até o fim, e dele dispõem — para seu próprio bem. Tudo se passa como se ninguém soubesse que alguém vai morrer, nem os familiares mais próximos nem o médico... e nem mesmo o padre, quando um subterfúgio permitiu-lhe que viesse sem maiores danos.

Chega, então, o momento em que não se tem mais necessidade de encenar, em que o moribundo realmente perdeu os sentidos e a consciência, continuando a respirar. E a família, esgotada pelo cansaço, assiste durante dias, por vezes semanas, aquilo que antigamente durava — embora de modo mais dramático e doloroso — algumas horas, a cabeceira de uma pobre coisa espetada por tubos na boca, nariz, pulso... e a espera dura, dura, até que num belo dia ou numa bela noite a vida estanca quando menos se espera, quando já não há mais ninguém em volta.

Pouco a pouco, o interesse ou a compaixão, quando subsistiram, foram se deslocando do moribundo para a família e demais sobreviventes. As modificações recentes do ritual católico dos funerais, e sobretudo os comentários feitos a este respeito, ressaltam bastante essa transferência. Na antiga liturgia, dizem, honravam-se os mortos; na nova, dirige-se mais aos sobreviventes, para edificá-los e consolá-los.

Ainda se admite, nesse caso, que os sobreviventes tenham direito a um consolo. A partir de então, a sociedade tende a recusar-lhes este direito: é a segunda grande mudança que intervém nas atitudes diante da morte. Hoje é vergonhoso falar da morte e do dilaceramento que provoca, como antigamente era vergonhoso falar do sexo e de seus prazeres.

Quando alguém se desvia de você porque você está de luto, está dando um jeito de evitar a menor alusão à perda que você acaba de sofrer, ou de reduzir as inevitáveis condolências a algumas palavras apressadas; não que a pessoa não tenha coração, que não esteja comovida, pelo contrário, é por estar comovida, e quanto mais comovida estiver, mais esconderá seu sentimento e parecerá fria e indiferente.

O decoro proíbe, a partir de então, toda referência à morte. É mórbida, faz-se de conta que não existe; existem apenas pessoas que desaparecem e das quais não se fala mais — e das quais talvez se fale mais tarde, quando se tiver esquecido que morreram.

Entre as duas atitudes que acabamos de definir em linhas gerais, entre o culto dos túmulos e a expulsão da morte da vida quotidiana, parece haver contradição e incompatibilidade. Assim, em alguns países e em alguns meios, uma atração o exclui a outra. Na Inglaterra, onde o interdito da morte é aceito sem reservas, a cremação é muito difundida, não tanto por razões de higiene, de filosofia ou de descrença, mas simplesmente porque se acredita que destrói mais completamente, que fica-se então menos apegado aos restos e menos tentado a visitá-los.

Na França, atualmente, as duas atitudes coexistem. Uma tende a se enfraquecer e a outra ganha terreno. Temos razões



Museu da
Pré-história —
Londres. Estela
funerária com
representação
de cavaleiro
— Saxônia
(c. 700 d. C.)

para pensar que esta vai substituir aquela, que o culto dos túmulos está condenado a desaparecer e que os franceses livrar-se-ão de seus mortos com a discrição de seus vizinhos do noroeste da Europa. Nada é menos certo. Já estamos assistindo, nos Estados Unidos, a tentativas de ruptura do interdito lançado sobre a morte. Podemos nos perguntar se as duas atitudes, que nos parecem contraditórias, não irão simplesmente coexistir da maneira mais irracional, como acontece com tanta frequência no país que se diz cartesiano. A mesma pessoa que terá vergonha de falar da morte ou de um morto muito recentes, irá sem complexos ao cemitério levar flores ao túmulo de seus pais, tomará suas providências para garantir um jazigo sólido e firme, onde seus herdeiros fixarão seu retrato esmaltado e indelével.

XIII. A morte invertida: a mudança das atitudes diante da morte nas sociedades ocidentais

Este estudo poderia se intitular “a crise contemporânea da morte”, se este título já não tivesse sido dado por Edgar Morin a um dos capítulos de seu livro *L'Homme et la mort devant l'histoire* [O homem e a morte diante da História]. São exatamente as mesmas palavras, e também o mesmo assunto: “confronto pânico em um clima de angústia, de neurose e niilismo”, que toma a “forma de verdadeira crise da individualidade diante da morte” e, sem dúvida, vê-lo-emos *in fine*, trata-se simplesmente de uma crise da individualidade.

Edgar Morin manteve-se voluntariamente nos limites da “morte livresca”: “a literatura, a poesia, a filosofia, ou seja, (...) o setor não especializado da civilização, ou melhor, especializado no geral”. O assunto aqui estava bem claro; a literatura e a filosofia nunca deixaram de falar de morte *et mortuis*, tendo sido bastante loquazes a esse respeito. Hoje se sabe como se misturam os discursos sobre a morte, tornando-se uma forma entre outras de uma angústia difusa.

Desde que o livro de Edgar Morin foi editado em 1951, surgiu uma nova literatura, não mais geral e sim especializada, uma história e uma sociologia da morte, e já não mais do discurso sobre a morte. Existira outrora algumas páginas de Émile Mâle e de historiadores da arte sobre a iconografia da morte, o famoso livro de Huizinga sobre o outono da Idade Média², o ensaio de Roger Caillois sobre as atitudes americanas diante da morte³. Ainda não existia realmente nem história nem sociologia da morte.

É surpreendente que as ciências do homem, tão loquazes quando se tratava da família, do trabalho, da política, dos lazeres, da religião, da sexualidade, tenham sido tão discretas sobre a morte. Os cientistas calaram-se, como homens que eram e como os homens que estudavam. Seu silêncio é apenas uma parte desse grande silêncio que se estabeleceu nos costumes no decorrer do século XX. Se

a literatura continuou seu discurso sobre a morte, com a morte suja em Sartre ou em Genet, por exemplo, os homens comuns tornaram-se mudos, comportando-se como se a morte não existisse. A defasagem entre a morte livresca, que permanece loquaz, e a morte real, vergonhosa e motivo de silêncio é, aliás, um dos caracteres estranhos mais significativos de nosso tempo. O silêncio dos costumes é o tema principal deste artigo. Pensamos, como frequentemente ocorre com o silêncio, que tenha passado despercebido e, portanto, ignorado. Há alguns anos, entretanto, encontra-se em questão.



Coleção particular — Nova York. Freud — Ben Shahn

A história da morte começou com os dois livros já citados de Alberto Tenenti, o primeiro *La Vie et la mort a travers l'art du XV^e siècle*, surgido em 1952, um ano após o ensaio de Edgar Morin, e o outro, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, surgido em 1957.

A sociologia da morte começou com o artigo de Geoffrey Gorer, "The pornography of death" [A pornografia da morte], de 1955¹, onde praticamente se esgota o assunto. Em seguida, surge a coletânea de estudos interdisciplinares (Antropologia, Arte, Literatura, Medicina, Filosofia, Psiquiatria, Religião, etc.) publicados por H. Feifel sob o título *The meaning of death* [O significado da morte]. Foram apresentados em um colóquio organizado em 1956 pela American Psychological Association; a simples ideia de um colóquio sobre a morte testemunha o novo interesse dedicado a um tema até então interdito.

Ocorre, efetivamente, que os sociólogos de hoje aplicam à morte e à proibição de falar nela o exemplo dado por Freud a respeito do sexo e de seus interditos. Assim, é por um circunlóquio que o tabu atual da morte é ameaçado entre os homens de ciência. A Literatura, essa permanece conservadora e continua com seus antigos temas, mesmo quando sob a forma de seus contrários.

Em contrapartida, a Sociologia e a Psicologia fornecem os primeiros sinais da redescoberta da morte por parte do homem contemporâneo. A grande imprensa e as revistas semanais de grande tiragem, longe de inibir essas obras eruditas, divulgou-as amplamente. Seguiu uma literatura de opinião, que obteve sucesso com o livro de Jessica Mitford, *The American way of death*⁵ [O estilo americano da morte]. Atualmente, quase todo mês a imprensa francesa, inglesa ou americana destaca um livro curioso ou algum fato peculiar observado sobre a morte. A morte volta a ser aos nossos olhos o que havia deixado de ser desde o final do Romantismo: um tema inesgotável de histórias. Isso sugere que o público dos leitores de jornais começa a

se interessar pela morte, de início talvez como uma coisa proibida e um tanto obscena.

A nova Sociologia da morte não é, portanto, apenas o começo de uma bibliografia científica sobre a morte mas sem dúvida, uma data na história das atitudes diante da morte. É, entretanto, pouco sensível à História. Edgar Morin foi levado a situar na História a morte dos filósofos, porque seus documentos filosóficos e literários já faziam parte dela; há muito pertenciam à história das ideias e, há apenas algumas décadas, à história social. Por outro lado, as atitudes comuns diante da morte, tais como são descobertas entre os homens de hoje por sociólogos, psicólogos e médicos, parecem tão inéditas, tão perturbadoras, que ainda não foi possível a seus observadores depreendê-las de sua modernidade e restitui-las a uma continuidade histórica. Será isso entretanto, o que tentaremos fazer aqui, em torno de três temas: o desapossamento do moribundo, a recusa do luto e a invenção de um novo ritual fúnebre nos Estados Unidos.

1. Como o moribundo é privado de sua morte

O homem foi, durante milênios, o senhor soberano de sua morte e das circunstâncias da mesma. Hoje deixou de sê-lo, e veremos aqui como isto ocorreu.

Em primeiro lugar, era tácito, como sendo uma coisa normal, que o homem sabia que ia morrer seja porque se apercebeu espontaneamente, seja porque foi preciso adverti-lo. Para nossos narradores antigos, era natural que o homem sentisse a proximidade da morte, como fez o lavrador de La Fontaine. A morte na época era raramente súbita, mesmo em caso de acidente ou de guerra, e a morte súbita era muito temida, não só porque nela não cabia o arrependimento, como também porque privava o homem de sua morte. A morte, portanto, era quase sempre anunciada — numa época em que as doenças um pouco

graves eram quase sempre mortais. Era preciso ser louco para não lhe ver os signos; moralistas e satíricos se encarregavam de ridicularizar os extravagantes que recusavam a evidência. Roland “sente que a morte o toma por inteiro”, Tristão “sentiu que a vida se esvaía, e compreendeu que ia morrer”. O camponês de Tolstoi responde à mulher que lhe pergunta se está tudo bem: “A morte está presente.” Logo, os camponeses de Tolstoi morrem como Tristão ou como os lavradores de La Fontaine, tomam a mesma atitude familiar e resignada — o que não quer dizer que a atitude diante da morte tenha sido a mesma durante todo esse longo período, mas que sobreviveu em algumas classes sociais de uma época à outra, apesar da concorrência de outros gêneros de morte.

Quando o principal interessado não era o primeiro a se aperceber de seu destino, cabia aos outros adverti-lo. Um documento pontifical da Idade Média fazia disso um dever do médico. Este se prestou a isso por muito tempo, e de boa vontade. Reencontramo-lo à cabeceira de Dom Quixote: “Não ficou muito satisfeito com o pulso que encontrou. Assim, disse-lhe que, apesar de tudo, pensasse na salvação de sua alma, porque a saúde do corpo conhecia um grande perigo.” As *artes moriendi* do século XV também encarregavam desses cuidados o amigo “espiritual” (oposto ao amigo “carnal”), o qual era chamado pelo nome, o que é terrível para nossa delicadeza moderna, de *nuncius mortis*.

Quanto mais se avança no tempo e se ascende na escala social e urbana, mais o próprio homem sente sua morte próxima, mais é preciso prepará-lo para ela e, consequentemente, mais ele depende daqueles que o cercam. No século XVIII, sem dúvida, o médico renunciou ao papel que durante tanto tempo lhe coube; no século XIX, só fala quando interrogado, e já com alguma reserva. Não cabe mais aos amigos intervir, como no tempo de Gerson ou ainda de Cervantes, a partir do século XVII, isto cabe à família-signo dos progressos do sentimento familiar. Eis um exemplo: estamos em 1848, na família La Ferronnays.

A senhora La Ferronnays cai enferma. O médico declara que seu estado é perigoso, e “uma hora depois (sic), desesperador”. É sua filha quem escreve: “Quando saí do banho, (...) enquanto eu pensava na melhor maneira de dizer-lhe o que o médico pensava, disse-me de repente: ‘Mas não enxergo mais nada, acho que vou morrer.’ Logo recita uma oração jaculatória: ‘Oh, Jesus! — observa então sua filha — que alegria singular causam-me neste terrível momento, essas palavras calmas.’” Sentia-se aliviada porque o dissabor de uma revelação, entretanto indispensável, lhe fora poupado. O alívio é um traço moderno, e a necessidade da revelação, um traço antigo.



Gravura do livro
Ars Moriendi, do
final do século
XII — *Tentação
por bens temporais*

O moribundo não devia ser privado de sua morte. Era preciso também que ele a presidisse. Assim como se nascia em público, morria-se em público, e não apenas o rei, como é bem-sabido segundo as célebres páginas de Saint-Simon sobre a morte de Luís XIV, mas qualquer pessoa. Há uma infinidade de gravuras e pinturas que nos

representam a cena. A partir do momento em que alguém “jazia no leito, enfermo”, seu quarto ficava repleto de gente, parentes, filhos, amigos, vizinhos e membros de confrarias. As janelas e venezianas eram fechadas. Acendiam-se os círios. Quando os passantes encontravam o padre na rua levando o viático, o costume e a devoção ditavam que o seguissem até o quarto do moribundo, mesmo se este lhes era desconhecido. A iminência da morte transformava o quarto do moribundo em uma espécie de lugar público. Compreende-se, então, as palavras de Pascal: “Morria-se só”, que perderam, para nós, contemporâneos, muito de sua força, porque hoje quase sempre se morre só. Pascal queria dizer que, apesar da multidão que se comprimia em torno do leito, o moribundo estava só. Os médicos esclarecidos do fim do século XVIII, que acreditavam nas virtudes do ar puro, reclamavam muito desse mau hábito de invadir o quarto dos doentes. Pretendiam que se abrissem as janelas, que se apagassem os círios, que se fizesse com que todos saíssem.

Não pensemos que a assistência aos últimos momentos era um costume devoto imposto pela Igreja. Os padres esclarecidos ou reformados haviam tentado, bem antes dos médicos, pôr uma ordem nessa balbúrdia a fim de melhor preparar o doente para um fim edificante. Desde as *artes moriendi* do século XV, recomendava-se que se deixasse o moribundo a sós com Deus para que não se distraísse dos cuidados com sua alma. Ainda no século XIX, ocorria que pessoas muito devotas, após haverem cedido aos costumes, pedissem aos numerosos assistentes que deixassem o quarto, à exceção do padre, a fim de que nada viesse perturbar seu colóquio com Deus. Mas neste caso se tratava de devoções exemplares e raras. O costume queria que a morte fosse ocasião de uma cerimônia ritual em que o padre tivesse seu papel, mas entre os outros participantes. O papel principal cabia ao próprio moribundo; este presidia e praticamente não tropeçava, pois sabia como se comportar, com tal frequência havia sido em outras ocasiões

testemunha de cenas semelhantes. Chamava um de cada vez, seus pais, familiares e empregados, “até os mais humildes”, diz Saint-Simon ao descrever a morte de Mme. de Montespan. Dizia-lhes adeus, pedia-lhes perdão e dava-lhes sua bênção. Investido de uma autoridade soberana pela aproximação da morte, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, o moribundo dava ordens e fazia recomendações, mesmo quando se tratava de uma moça muito jovem, quase uma criança.

Hoje em dia não há mais resquícios, nem da noção que cada um tem ou deve ter de que seu fim está próximo, nem do caráter de solenidade pública que tinha o momento da morte. O que devia ser conhecido é, a partir de então, dissimulado. O que devia ser solene, escamoteado. É tácito que o primeiro dever da família e do médico é o de dissimular a um doente condenado a gravidade de seu estado. O doente não deve saber nunca (salvo em casos excepcionais) que seu fim se aproxima. O novo costume exige que ele morra na ignorância de sua morte. Já não é apenas um hábito ingenuamente introduzido nos costumes. Tornou-se uma regra moral. Jankélévitch o afirmava sem rodeios, em um recente colóquio de médicos sobre o tema “Deve-se mentir ao doente?”, “O mentiroso”, declara, “é aquele que diz a verdade (...). Sou contra a verdade, passionalmente contra (...). Para mim existe uma lei mais importante que todas as outras, que é a do amor e da caridade”⁶. Ter-se-ia, então, faltado com a verdade até o século XX, quando a moral obrigava a informar o doente? Com essa oposição temos a medida da extraordinária inversão dos sentimentos e, em seguida, das ideias. Como se produziu essa inversão? Seríamos muito apressados se disséssemos que, numa sociedade de felicidade e bem-estar, não havia mais lugar para o sofrimento, a tristeza e a morte. Seria tomar o efeito pela causa.

É interessante observar que essa evolução está ligada aos progressos do sentimento familiar e ao quase monopólio afetivo da família em nosso mundo. Efetivamente, e preciso

buscar a causa da mudança nas relações entre o doente e a família. Esta não mais tolerou o golpe que desferia a um ser amado e a ela própria, tornando a morte mais presente, mais certa, proibindo toda simulação e qualquer ilusão. Quantas vezes não ouvimos dizer a respeito de um esposo ou de um parente: “Pelo menos tenho a satisfação de saber que ele (ou ela) nunca sentiu que estava morrendo”? O *não sentir que se está morrendo* substituiu, em nossa linguagem, o *sentir a morte próxima* do século XVII. Na realidade, devia acontecer com frequência — mas os mortos já não fazem confidências — que o doente soubesse muito bem como se comportar e fingisse nada saber, por pena dos que o cercavam. Pois, se à família logo repugnou o papel de *nunciûs mortis* que, na Idade Média e no começo dos tempos modernos, não fora escolhido entre seus membros, o principal interessado, por sua vez, também abdicou do mesmo. Por medo da morte? Mas esta sempre existiu. Apenas riam-se dela: “Como sois apressada, ó deusa cruel!”; e a sociedade havia imposto ao apavorado moribundo o desempenho, de qualquer maneira, da grande cena da despedida e da partida. Fala-se do velho medo ancestral, mas seu recalcue é igualmente ancestral! O medo da morte não explica a renúncia do moribundo à sua própria morte. Mais uma vez é na história da família que se deve buscar a explicação.

O homem da segunda fase da Idade Média e do Renascimento (por oposição ao homem da primeira fase da Idade Média, de Roland, que sobrevive entre os camponeses de Tolstoi) empenhava-se em participar de sua própria morte, porque via nesta um momento excepcional em que sua individualidade recebia sua forma definitiva. Só era dono de sua vida na medida em que era dono de sua morte. Esta lhe pertencia, e somente a ele. Ora, a partir do século XVII, o homem deixou de exercer sozinho a soberania de sua própria vida e, conseqüentemente, de sua morte. Dividiu-a com sua família. Esta, antigamente, era afastada das decisões graves que ele devia tomar diante da morte, e que tomava sozinho.



Museu do Louvre. *A sepultura de Atala* — 1808 — Anne Louis Girodet

É o caso dos testamentos. Do século XIV ao começo do século XVIII, o testamento foi, para todos, o meio espontâneo de exprimir-se sendo, ao mesmo tempo, uma marca de desafio — ou de falta de confiança — para com a própria família. Assim, o testamento perdeu seu caráter de necessidade moral e de testemunho pessoal e caloroso quando, no século XVIII, a afeição familiar triunfou sobre a desconfiança tradicional do testador para com seus herdeiros. Essa desconfiança foi, pelo contrário, substituída por uma confiança absoluta que não mais necessita de textos escritos. As últimas vontades expressas oralmente tornaram-se, mais tarde, sagradas para os sobreviventes, que, a partir de então, sentem-se comprometidos a respeitá-las ao pé da letra. O moribundo, por seu turno, está convencido de que pode descansar sem se inquietar com a palavra dos que lhe são próximos. Essa confiança, nascida nos séculos XVII e XVIII e desenvolvida no século XIX, tornou-se, no século XX, uma verdadeira alienação. A partir do momento em que um risco grave ameaça um dos membros da família, esta logo conspira para privá-lo de sua informação e de sua liberdade. O doente torna-se, então, um menor de idade, como uma criança ou

um débil mental, de quem o cônjuge ou os pais tomam conta e a quem separam do mundo. Sabe-se melhor do que ele o que se deve saber e fazer. O doente é privado de seus direitos e, particularmente, do direito outrora essencial de ter conhecimento de sua morte, prepará-la e organizá-la, e ele cede porque está convencido de que é para o seu bem. Entrega-se à afeição dos seus. Se, apesar de tudo, adivinhou, fingirá não saber. Antigamente, a morte era uma tragédia — muitas vezes cômica — na qual se representava o papel “daquele que vai morrer”. Hoje, a morte é uma comédia — muitas vezes dramática — onde se representa o papel “daquele que não sabe que vai morrer”.

Sem dúvida, a pressão do sentimento familiar não bastou para escamotear de forma tão rápida e eficaz a morte, sem os progressos da Medicina. Não tanto por causa de suas conquistas reais, mas porque ela substituiu, na consciência do homem atingido, a morte pela doença. Esta substituição aparece na segunda metade do século XIX.

No entanto, é certo que, com os progressos da terapêutica e da cirurgia, sabe-se cada vez menos se uma doença grave é mortal; as chances de escapar dela aumentaram enormemente. Mesmo mutilado, sempre se pode viver. Assim, em nosso mundo onde se age como se a medicina tivesse resposta para tudo, onde, só porque Caius deve morrer um dia, não se tem razão alguma, pessoalmente, de morrer; a doença incurável, particularmente o câncer, tomou as características hediondas e assustadoras das antigas representações da morte. Melhor do que o esqueleto ou a múmia dos macabros dos séculos XIV e XV, mais do que o leproso com sua matraca, atualmente o câncer é a morte. Mas é preciso que a doença seja incurável (ou que tenha a fama de sê-lo) para que assim deixe transparecer a morte e lhe dê seu nome. A angústia que libera, então, leva a sociedade a multiplicar apressadamente as habituais senhas de silêncio, a fim de reduzir esse caso demasiado dramático à regra banal das “saídas à francesa”.

Morre-se, portanto, quase às escondidas, mais só do que Pascal jamais imaginou. Essa clandestinidade é o efeito de

uma recusa em admitir completamente a morte daqueles a quem se ama, e, ainda, do ofuscamento da morte em face da doença difícil de curar. Possui também um outro aspecto que certos sociólogos americanos conseguiram decifrar. Onde somos tentados a ver apenas escamoteamento, mostram-nos a criação empírica de um estilo de morte em que a discrição aparece como a forma moderna da dignidade. Dotada de menos poesia é a morte de Mélisande, tal como aprovada por Jankélévitch.

Glaser e Strauss⁷ estudaram, em seis hospitais da baía de São Francisco, como reagia diante da morte o grupo interdependente constituído do doente, da família e da equipe médica (médicos e enfermeiros). O que acontece quando se sabe que o doente está próximo do fim? Deve-se advertir a família, o próprio doente? Quando? Por quanto tempo se prolongará uma vida mantida através de artifícios, e em que momento se permitirá ao moribundo morrer? Como se comporta a equipe médica diante do doente que não sabe, finge não saber, ou que sabe que vai morrer? Esses problemas, sem dúvida, se colocam para todas as famílias modernas mas, no espaço hospitalar, um novo poder intervém: o poder médico. Ora, cada vez se morre menos em casa e cada vez mais no hospital. Este tornou-se o lugar da morte moderna, daí a importância das observações de Glaser e Strauss. Mas o interesse de seu livro ultrapassa as análises das atitudes empíricas deste ou daquele indivíduo. Os autores descobrem um ideal da morte que se substituiu as pompas teatrais da época romântica e, de um modo mais geral, à tradicional publicidade em torno da morte. Um novo modelo da morte, que exprime quase ingenuamente, comparando-lhe suas observações concretas. Vemos formar-se assim um *style of dying*, ou de preferência um *acceptable style of living while dying*, um *acceptable style of facing death*. A ênfase é colocada no *acceptable*. O que real-

* [um estilo de morrer (...) um estilo aceitável de viver enquanto se morre (...) um estilo aceitável de encarar a morte] (N.T.)

mente importa é que a morte ocorra de forma a ser aceita ou tolerada pelos sobreviventes. Se médicos e enfermeiras (estas com mais reticências) atrasam o máximo possível o momento de avisar à família; se lhes repugna ter eventualmente que avisar ao próprio doente, é por medo de serem



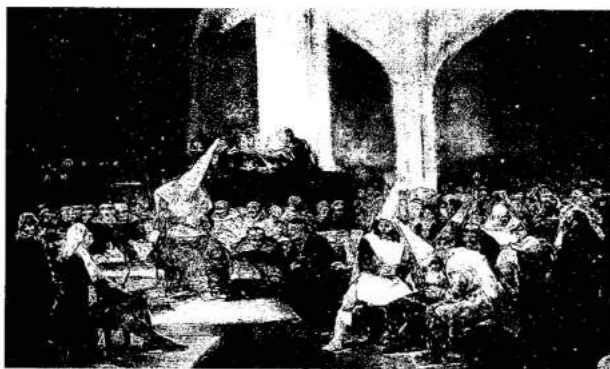
Instituto de
Artes de
Minneapolis.
Autorretrato
com dr. Arieta
— Francisco
de Goya y
Lucientes
— 1820

engajados numa cadeia de reações sentimentais que lhes faria perder, tanto quanto o doente e a família, o autocontrole. Ousar falar da morte, admiti-la nas relações sociais, já não é como antigamente permanecer no quotidiano, é provocar uma situação excepcional, exorbitante e sempre dramática. Antigamente, a morte era uma figura familiar, e os moralistas deviam torná-la horrenda para amedrontar. Hoje, basta apenas enunciá-la para provocar uma tensão emocional incompatível com a regularidade da vida quotidiana. Um *acceptable style of dying* é, portanto, aquele que

evita as *status forcing scenes*, as cenas que arrancam o desempenho de seu papel social, que o violam. Essas cenas são as crises de desespero dos doentes, seus gritos e lágrimas e, em geral, todas as manifestações demasiado exaltadas, demasiado ruidosas ou ainda demasiado comoventes, que ameaçam perturbar a serenidade do hospital. Reconhecemos neste caso — a expressão é intraduzível — a *embarrassingly graceless dying*, o contrário da morte aceitável, a morte que deixa os sobreviventes embaraçados.

Para evitá-la, decide-se nada dizer ao doente. Mas no fundo o que importa é menos o fato que o doente saiba ou não, e sim o de que, caso ele saiba, tenha a elegância e a coragem de ser discreto. Logo, o doente deverá se comportar de maneira que a equipe do hospital possa esquecer que ele sabe e que possa, então, comunicar-se com ele como se a morte não rondasse à volta dela. A comunicação é, efetivamente, também necessária. Não basta que o moribundo seja discreto, é preciso ainda que permaneça aberto e receptivo às mensagens. Sua indiferença corre o risco de criar para a equipe médica o mesmo “embaraço” que um excesso de demonstração. Existem, portanto, duas maneiras de morrer mal: uma consiste na busca de uma troca de emoções e a outra, na recusa em comunicar-se.

Os autores citam, com grande seriedade, o caso de uma velha senhora que, de início, comportou-se bem, segundo o costume tradicional. Colaborava com os médicos e enfermeiras, lutava corajosamente contra a doença. Mas um dia achou que já havia lutado demais e que chegara o momento de abandonar a luta. Fechou então os olhos para não mais abri-los; com isso queria dizer que se retirava do mundo e esperava o fim a sós consigo mesma. Outrora, esse sinal de recolhimento não teria surpreendido e teria sido respeitado. No hospital californiano, levou ao desespero médicos e enfermeiras, que logo fizeram vir de avião um filho da doente, o único capaz de persuadi-la a reabrir os olhos e a não mais ficar *hurting everybody* [magoando todo mundo]. Ocorre também que alguns doentes virem-se para a



Real Academia de Belas Artes de San Fernando — Madri. *Cena da inquisição* (1815/1819) — Francisco de Goya y Lucientes

parede e não se mexam mais. Reconheceremos neste comportamento, não sem emoção, um dos gestos mais antigos do homem quando sentia a morte chegar. Assim morriam os judeus do Antigo Testamento e, ainda no século XVI, a Inquisição espanhola reconhecia neste signo os *marranos** malconvertidos. Assim morreu Tristão: “Virou-se para a parede e disse: ‘Não posso reter minha vida por mais tempo.’” Entretanto, neste gesto ancestral, médicos e enfermeiros de um hospital da Califórnia hoje só veem recusa antissocial de comunicação, renúncia culpável à luta vital.

Convenhamos que o abandono do doente não é censurado apenas por desmoralizar a equipe médica ou por ser uma falta deontológica; além disso, é-lhe atribuída a diminuição da capacidade de resistência do próprio doente. Torna-se, portanto, tão temível quanto as *status forcing scenes*. Por isso, os médicos americanos e ingleses chegam, hoje em dia, a dissimular com menos frequência, para os doentes condenados, a gravidade de seus casos. A televisão

* Do espanhol *marrano*, em francês, *marrons*: judeus da Espanha, convertidos por coerção ao catolicismo e que permaneceram secretamente fiéis à sua crença. (N.T.)

britânica apresentou ao público, este ano, cancerosos que tinham plena consciência de seu estado; devemos considerar esta transmissão como um encorajamento para se dizer a verdade. Sem dúvida, os médicos acham que um homem avisado, se é bem-equilibrado, prestar-se-á melhor aos tratamentos, na esperança de viver plenamente os últimos dias que lhe restam e, no final das contas, morrerá tão discreta e dignamente quanto se de nada tivesse sabido. Trata-se da morte do bom americano, tal como a descreveu Jacques Maritain em um livro inglês destinado a um público americano. Trata-se também, com um pouco menos de sorriso comercial e maior musicalidade, da morte humanista e digna do filósofo contemporâneo: desaparecer “*pianissimo* é, por assim dizer, na ponta dos pés” (Jankélévitch).

2. A recusa do luto

Acabamos de ver como a sociedade moderna privou o homem de sua morte, só a devolvendo caso ele deixe de usá-la para perturbar os vivos. Reciprocamente, ela proíbe aos vivos de parecerem comovidos com a morte dos outros, não lhes permite nem chorar os que se vão, nem fingir chorá-los.

O “luto” foi, entretanto, até nossos dias, a dor por excelência cuja manifestação era legítima e necessária. As designações arcaicas da palavra dor (*douleur*, *dol* ou *doel*) permaneceram na língua, mas com o sentido restrito que reconhecemos a palavra luto (*deuil*)*. Muito antes de ter recebido um nome, a dor diante da morte de alguém próximo já era a expressão mais violenta dos sentimentos mais espontâneos. Durante a Alta Idade Média, os mais bravos

* Mantivemos entre parênteses os termos em francês, sem os quais a relação estabelecida pelo autor torna-se ininteligível. (N.T.)

guerreiros e os mais ilustres soberanos prostravam-se diante dos corpos de seus amigos ou parentes como mulheres, diríamos hoje, e mulheres histéricas. Nesta situação, o rei Artur desmaia várias vezes seguidas, bate no peito e esfola o rosto “de um jeito que o sangue escorria aos borbotões”. No campo de batalha, o mesmo rei “cai do cavalo, desmaiado” diante do corpo de seu sobrinho, “depois, sempre chorando, pôs-se a procurar os corpos de seus amigos carnis”, como Carlos Magno em Roncevaux. Ao descobrir um deles, “bateu as palmas das mãos uma de encontro à outra, gritando que já tinha vivido demais (...). Tirou o elmo do morto e, após olhá-lo longamente, beijou-lhe os olhos e a boca, que estava gelada”. Quantos espasmos e desfalecimentos! Quantos abraços apaixonados em cadáveres já frios! Quantos esfolamentos desesperados, quantas vestes destroçadas! Mas, com exceção de alguns raros inconsoláveis que faziam retiro nos mosteiros, uma vez passadas as grandes manifestações da dor, os sobreviventes retomavam a vida onde a haviam deixado.



Museu do Louvre. *Enterro em Orlans* — Gustave Courbet

A partir do século XIII, as manifestações de luto perderam sua espontaneidade. Ritualizaram-se. As grandes gesticulações da primeira fase da Idade Média são, a partir de então, simuladas pelas carpideiras. Conhecemos as

carpideiras das regiões meridionais e mediterrâneas, que persistem ainda em nossos dias. O Cid do *Romancero* exige em seu testamento que não haja carpideiras em suas exéquias, como era costume, nem flores ou coroas. A iconografia dos túmulos dos séculos XIV e XV nos mostra, à volta do corpo exposto, o cortejo das carpideiras vestidas de negro, de cabeça afundada no capuz como sob a cogula dos penitentes.

Mais tarde, os testamentos dos séculos XVI e XVII nos informam que os cortejos fúnebres eram compostos principalmente de figurantes análogos às carpideiras — monges mendicantes, pobres e crianças de hospitais, que eram vestidos para a ocasião com vestes negras, fornecidas pelo legado do testamento, e que após a cerimônia recebiam uma porção de pão e um pouco de dinheiro.

Caberia perguntar se os parentes mais próximos assistiam aos funerais. Aos amigos, oferecia-se um banquete — ocasião de pândega e de excessos que a Igreja se esforçava por suprimir; os testamentos falam cada vez menos disso, a não ser para proibi-los. Observa-se nos testamentos que o testador reclama, por vezes com insistência, a presença de um irmão ou de um filho — aliás, na maioria das vezes, tratava-se de uma criança. Oferecia um legado especial em troca dessa presença tão ansiada. Será que sucederia o mesmo, caso a família acompanhasse sempre o cortejo? No Antigo Regime, a ausência das mulheres nas exéquias era incontestável. Parece que, a partir do fim da Idade Média e da ritualização do luto, a sociedade impôs à família um período de reclusão que a afastava mesmo das exéquias, nas quais era substituída por numerosos padres e carpideiras, religiosos, membros das confrarias ou simples figurantes atraídos pelas distribuições de esmolas.

Essa reclusão tinha dois objetivos: primeiro, o de permitir que os sobreviventes realmente infelizes resguardassem do mundo sua dor, consentindo-lhes esperar, como um doente em repouso, a amenização de seus sofrimentos, é o que evoca H. de Campion em suas *Mémoires*. Em junho

de 1659, a mulher de Henri de Campion “entregou (...) cedo sua alma, ao dar à luz uma filha, que morreu cinco ou seis dias depois. Fiquei dilacerado e caí num estado de fazer pena. Meu irmão (...) e minha irmã (...) levaram-me a Conches; lá permaneci 17 dias e, em seguida, voltei a Baxferei, para pôr em ordem meus negócios (...) Não podendo ficar em casa, que me lembrava todos os meus sofrimentos, arranjei uma em Conches, onde permaneci até 2 de junho de 1660 (ou seja, quase no fim de um ano, até o primeiro aniversário da morte de sua mulher), e, vendo que a saudade do que perdi acompanhava-me do mesmo modo, voltei para minha casa em Baxferei, onde vivi com meus filhos numa grande tristeza.”



A peste negra, xilogravura do século XIV

O segundo objetivo da reclusão era o de impedir os sobreviventes de esquecerem demasiado cedo o falecido, excluindo-os, durante um período de penitência, das relações sociais e dos prazeres da vida profana. Essa precaução não era inútil para defender os pobres mortos da pressa com que eram substituídos. Nicolas Versoris, burguês de Paris, perdeu a mulher com a peste “no dia 3 de setembro (1552), uma hora depois da meia-noite”. No dia 30 de dezembro do mesmo ano, o viúvo estava comprometido e noivo da viúva de um médico, com quem se casou tão logo pôde, no dia 13 de janeiro de 1523, “primeiro dia de festa depois do Natal”.

O século XIX não trouxe atenuação alguma ao rigor da reclusão. Nas casas em que morria alguém, homens, crianças, empregados e até cavalos e abelhas eram separados do resto da sociedade pela cortina de crepes, véus e panos negros. Mas essa reclusão era mais voluntária do que obrigatória, e já não proibía a participação das pessoas próximas e da família no grande drama das exéquias, na peregrinação aos túmulos e no culto exaltado da lembrança que caracterizam o Romantismo. Assim, não mais se tolerava que fossem as mulheres afastadas dos serviços fúnebres, como antigamente. Primeiro foram aceitas pela burguesia; a nobreza permaneceu por mais tempo fiel a esse hábito de exclusão, tendo sido por muito tempo de bom-tom que a viúva não participasse da morte de seu marido. Entretanto, mesmo na nobreza, as mulheres habituaram-se a assistir ao enterro do esposo, filho, ou pai, mas primeiro às escondidas, em um canto da igreja ou das tribunas, com a aprovação eclesiástica. Os hábitos tradicionais de reclusão tiveram que ser conciliados com os novos sentimentos de exaltação dos mortos e de veneração de suas sepulturas. A presença da mulher, aliás, em nada mudava a reclusão do luto; inteiramente coberta de negro, *mater dolorosa*, aparecia aos olhos do mundo apenas como o símbolo da dor e do desconsolo. Contudo, a reclusão fora então transferida do plano físico para o plano moral. Menos para proteger os mortos do esquecimento do que para afirmar a impossibilidade dos vivos em esquecer-los, e em viver como antes de sua partida. Os mortos, os pobres mortos, não tinham mais necessidade da sociedade para defendê-los contra a indiferença dos que lhe eram próximos, assim como os moribundos não têm mais necessidades dos testamentos para impor suas últimas vontades a seus herdeiros, como vimos anteriormente.

Sente-se, então, o progresso do sentimento familiar, no fim do século XVIII e início do XIX, combinados com as antigas tradições de reclusão para fazer do luto mais um direito a manifestar do que uma quarentena imposta, ou seja,



Jean-Paul Sartre

a despeito do decoro normal, uma dor excessiva. Volta-se assim à espontaneidade da Alta Idade Média, conservando as coerções rituais que lhe sucederam por volta do século XII. Se fosse possível traçar uma curva do luto, teríamos uma primeira fase aguda, de espontaneidade aberta e violenta, até o século XIII aproximadamente; depois uma fase longa de ritualização até o século XVIII e ainda, no século XIX, um período de exaltado “dolorismo”*, de manifestação dramática e mitologia fúnebre. É possível que o paroxismo do luto no século XIX esteja relacionado com sua proibição no século XX, assim como a morte suja do pós-guerra, de Remarque a Sartre e a Genet, aparecia como o negativo da morte nobre do Romantismo. É o que significa, com uma precisão mais zombeteira que escandalosa, o gesto de Sartre “molhando” o túmulo de Chateaubriand. Era preciso um Chateaubriand para este Sartre. É o mesmo tipo de relação que liga o erotismo contemporâneo aos tabus vitorianos do sexo.

Hoje, a necessidade milenar do luto, mais ou menos espontâneo ou imposto segundo as épocas, sucedeu, em meados do século XX, sua interdição. Durante o espaço de

* No original, *dolorisme*: doutrina da utilidade e do valor (moral) da dor. (N. T.)

uma geração, a situação foi invertida: o que era comandado pela consciência individual ou pela vontade geral é, a partir de então, proibido; o que era proibido é hoje recomendado. Não convém mais anunciar seu próprio sofrimento e nem mesmo demonstrar o estar sentindo.

O mérito de haver depreendido esta lei não escrita de nossa civilização cabe ao sociólogo britânico Geoffrey Gorer, que foi o primeiro a compreender que certos fatos, negligenciados ou mal-interpretados pela moral humanista, constituíam uma atitude global diante da morte, característica das sociedades industriais. Na introdução autobiográfica de seu livro, Gorer conta o caminho pessoal pelo qual descobriu que a morte tornara-se o principal interdito do mundo moderno. A pesquisa sociológica que organizou, em 1963, sobre a atitude diante da morte e o luto na Inglaterra, apenas confirmou, precisou e enriqueceu as ideias que já havia apresentado em seu notável artigo “The pornography of death”, extraídas, na época, de sua experiência pessoal e de suas reflexões.

Gorer nasceu em 1910. Recordar-se que, por ocasião da morte de Eduardo VII, toda a sua família ficou de luto. Ensinavam-lhe, como a todas as crianças francesas, a tirar o chapéu na rua quando passasse um cortejo fúnebre, a tratar com atenções especiais as pessoas de luto, práticas essas que pareciam estranhas aos britânicos de nossa época! Mas eis que em 1915 seu pai pereceu no naufrágio do *Lusitânia*; tratavam-no por sua vez, como a um ser diferente, com uma ternura anormal, falavam baixo ou calavam em sua presença como diante de um enfermo. Quando, entretanto, encorajado pela importância que seu luto lhe conferia, declarou a sua professora que nunca mais poderia se divertir nem olhar as flores, ela o sacudiu e ordenou-lhe que deixasse de ser *morbid*. A guerra permitiu que sua mãe arranjasse um trabalho, onde encontrou um derivativo para sua tristeza. Antigamente, as conveniências não lhe teriam permitido trabalhar, “porém mais tarde, observa Gorer, ela não teria tido o benefício do luto ritual”, que respeitara e

preservara. Gorer conheceu, portanto, as tradicionais manifestações de luto em sua infância, as quais devem tê-lo chocado, pois foi capaz de recordá-las depois. Após a guerra, durante sua juventude, não teve outras experiências com a morte. Viu apenas uma vez, e por acaso, um cadáver quando visitava um hospital russo em 1931; esse espetáculo fora do comum o impressionou. Esta ausência de familiaridade é certamente um fenômeno geral, consequência, por muito tempo despercebida, do aumento da longevidade. J. Fourcassié mostrou como, teoricamente, o jovem de hoje pode atingir a idade adulta sem nunca ter visto alguém morrer. Entretanto, Gorer surpreendeu-se ao encontrar, na população submetida à sua pesquisa, mais gente do que imaginava que já havia visto um morto. Aqueles que já viram adotam espontaneamente o comportamento daqueles que nunca viram, e apressam-se em esquecer.

Ele também se surpreendeu com o estado depressivo em que mergulhou seu irmão, médico famoso, após a morte de sua cunhada. Os intelectuais já começavam a abandonar os funerais tradicionais e as manifestações exteriores do luto, consideradas como práticas supersticiosas e arcaicas. Mas Gorer não estabeleceu na época nenhuma relação entre o desespero patológico de seu irmão e a privação do luto ritual. Em 1948, foi diferente. Nesse ano, perdeu um amigo, que deixou mulher e três filhos. "Quando vim vê-la, dez meses após a morte de John, disse-me com lágrimas de gratidão, que eu era a primeira visita que recebia desde o começo de sua viuvez; havia sido completamente abandonada pela sociedade, ainda que possuísse na cidade muitos conhecidos, que se diziam amigos." G. Gorer compreendeu então que essas mudanças que sobreviviam na prática do luto não eram pequenos fatos circunstanciais e insignificantes. Descobriu a importância do fenômeno e a gravidade de seus efeitos. Alguns anos mais tarde, em 1955, publicou seu famoso artigo.

A prova decisiva veio depois de alguns anos. Em 1961, seu próprio irmão, um médico que havia se casado novamente, caiu doente, atingido por um câncer. A verdade

lhe era escondida, evidentemente, e só se decidiu revelá-la à sua mulher, Elizabeth, porque esta se irritava com o comportamento do marido, que não sabia enfermo, espicaçando-o por dar demasiada atenção a sua saúde. Contrariando todas as previsões, a evolução foi rápida, e o irmão de Gorer extinguiu-se de modo quase súbito, enquanto dormia. Felicitaram-no por ter tido o privilégio, a partir de então invejável, de morrer sem saber o que lhe estava acontecendo. Nesta família de grandes intelectuais, não havia velório ou exposição do corpo. Como o falecimento ocorrera em casa, foi preciso fazer a última toaleta do cadáver. Para isso, existiam especialistas, antigas enfermeiras que empregavam desse modo os lazes da aposentadoria. Ei-las que chegam duas velhas solteironas: "Onde está o doente?" Já não havia nem morto, nem cadáver. Apenas um doente que manteria seu status de doente apesar da transformação biológica a que havia sido submetido, pelo menos enquanto fosse reconhecível e continuasse visível. A toaleta fúnebre é um rito tradicional, mas seu sentido mudou. Outrora destinava-se a fixar o corpo na imagem ideal que se tinha então da morte, na atitude do jacente que espera, com as mãos cruzadas, a vida do século que virá. Foi na época romântica que se descobriu a beleza original que a morte impõe ao rosto humano, e os últimos cuidados tinham por objetivo libertar essa beleza das impurezas da agonia. Em ambos os casos, era uma imagem de morte que se visava fixar: um belo cadáver, porém um cadáver. Quando as duas bravas senhoritas terminaram a tarefa com seu "doente", estavam tão satisfeitas com sua obra que convidaram a família a admirá-lo: "*The patient looks lovely now* [O paciente parece adorável agora]." Não é um morto o que vocês irão encontrar, mas um quase vivo. Nossos dedos de fada devolveram-lhe a aparência de vida. Está livre da fealdade da agonia, mas não para cristalizá-lo na majestade do jacente ou na beleza demasiado hierática dos mortos — mantém a sedução da vida, permanece atraente, *lovely*.



Reuters Newmedia Inc./R. Padgett/Corbis.

Funeral Home na Carolina do Norte, EUA

A toailete fúnebre tem por objetivo, a partir de então, mascarar as aparências da morte e conservar no corpo os ares familiares e alegres da vida. É preciso convir que na Inglaterra de Gorer, essa tendência mal se esboçava, e esta família de intelectuais resiste ao entusiasmo das enfermeiras. Mas nos Estados Unidos a toailete fúnebre irá até o embalsamamento e à exposição nas *funeral homes*.

Nesta família de intelectuais britânicos, não se foi iludido nem pelas crenças de uma outra época, nem pela ostentação exibicionista de um modernismo à americana. O corpo será cremado. Mas a cremação tomou, na Inglaterra e sem dúvida no norte da Europa, um sentido particular, que a pesquisa de Gorer bem apreende. Já não se escolhe a cremação, como por muito tempo foi o caso, por desafio à Igreja e aos costumes cristãos antigos. Muito menos é escolhida apenas por razões de comodidade e economia em relação ao acúmulo, que a Igreja estaria disposta a admitir, na lembrança de um tempo em que as cinzas, como as do irmão de Antígona,

eram tão veneradas quanto os ossos sepultados. A cremação moderna na Inglaterra supõe muito mais uma preocupação com a modernidade, uma garantia de racionalidade e, finalmente, uma recusa da sobrevivência. Mas esses caracteres não surgem de forma imediata e evidente nas declarações espontâneas das pessoas interrogadas. Em 67 casos pesquisados contam-se quarenta cremações contra 27 enterros. As razões pelas quais a cremação foi preferida resumem-se em duas. Em primeiro lugar, a cremação é considerada como o meio mais radical de livrar-se dos mortos. É por isso que uma mulher, cuja mãe fora cremada e que julgava o sistema "mais saudável, mais higiênico", evitou-o, entretanto, para seu marido, por ser *too final* [muito definitivo], e mandou enterrá-lo. A segunda razão, aliás, remete à primeira: a cremação exclui o culto dos cemitérios e a peregrinação aos túmulos. Esta exclusão não é uma consequência necessária da cremação. Pelo contrário, as administrações dos jardins crematórios empregam todos os seus esforços para permitir às famílias venerarem seus mortos tanto quanto nos cemitérios tradicionais: numa sala de recordações, pode-se dispor de uma lápide que desempenha o papel de pedra tumular. Mas dos 40 casos pesquisados, apenas um teve seu nome gravado numa lápide; apenas 14 foram inscritos no livro de recordações, de que diariamente é exposta a página do dia do aniversário, a fim de permitir sua comemoração — solução intermediária entre o completo esquecimento e a perenidade da lápide gravada; dos outros 25, nenhum traço visível foi deixado. Se as famílias não aproveitam as facilidades postas à sua disposição, é porque veem na cremação um meio seguro de escapar ao culto dos mortos. Estaríamos gravemente enganados se atribuíssemos este recuo diante do culto dos mortos e da sua lembrança à indiferença e à insensibilidade. Os resultados da pesquisa e o testemunho autobiográfico de Gorer provam, ao contrário, o quanto os sobreviventes são atingidos e permanecem feridos. Para ficarmos convencidos disso, voltemos à narrativa de Gorer no momento da cremação de seu irmão Pierre. A viúva,

Elizabeth, não assistiu nem a cremação nem ao serviço anglicano que a precedeu, concessão aos costumes, pois o defunto não tinha religião alguma. A ausência de Elizabeth não é devida nem às interdições rituais dos antigos lutos, nem à frieza, mas ao medo de “explodir” e a uma nova forma de pudor. “Não suportava a ideia de que poderia perder o controle sobre si mesma e mostrar publicamente sua depressão.” O novo consenso exige que se esconda aquilo que antigamente era preciso exibir e mesmo simular o seu sofrimento.

Havia razões ainda mais imperiosas para se afastar as crianças de uma cerimônia tão traumatizante. Já na França, onde os costumes antigos mais resistem, as crianças da burguesia e das classes médias (as famílias dos funcionários) quase nunca assistem aos enterros de seus avós. Os velhos, muitas vezes avós, são despachados pelos adultos de modo tão apressado e constrangido quanto comovido, sem a presença de nenhum dos netos. Fiquei chocado com esse espetáculo, quando acabava de ler, no *Minutier Central*, documentos do século XVII onde o testador, muitas vezes ainda indiferente à presença dos que lhe eram próximos, pedia com insistência que a presença de uma criança seguisse seu cortejo. Na mesma época, recrutava-se uma parte das carpideiras entre as crianças encontradas ou atendidas nos hospitais. Nas numerosas representações do moribundo em seu quarto apinhado de gente, o pintor ou gravador nunca esquecia de colocar uma criança.

Elizabeth e seus filhos ficaram então em casa, no campo, no dia da cremação. De noite, Geoffrey reuniu-se a eles, prostrado de cansaço e de emoção. Sua cunhada o recebeu, muito segura de si, contando-lhe que havia passado um bom dia com as crianças, que haviam ido todos fazer piquenique sobre a relva e, em seguida, aparado a grama. Elizabeth, americana da Nova Inglaterra, adotava espontaneamente, com franqueza e coragem, a conduta que seus compatriotas lhe haviam ensinado e que os

ingleses dela esperavam: devia agir como se nada houvesse acontecido, a fim de permitir aos outros que fizessem o mesmo e à vida social que continuasse sem ser interrompida, nem um momento sequer, pela morte. Tivesse ela se arriscado em público a alguma demonstração de tristeza e teria sido posta na “lista negra” pela sociedade, como antigamente uma mulher de má reputação. Aliás, apesar de suas precauções, Elizabeth foi, no começo de seu luto, previamente evitada por suas amigas. Confiou a seu cunhado que, de início, haviam-na evitado “como a uma leprosa”. Só foi aceita quando tiveram certeza de que não lhe escaparia nenhuma emoção. De fato, esse isolamento levou-a à beira da depressão. “Na época em que mais necessitava de ajuda e consolo, a sociedade deixou-a só.” Foi nesta época que Geoffrey Gorer teve a ideia de fazer sua pesquisa sobre a moderna recusa do luto e seus efeitos traumatizantes.

Compreende-se bem como se passaram as coisas. Segundo ele, começaram com o desaparecimento dos consensos sociais que impunham condutas rituais e um estatuto especial durante o luto, ao mesmo tempo à família e à sociedade em suas relações com a família. O autor atribui uma importância talvez excessiva às grandes guerras mundiais como aceleradores da evolução. Pouco a pouco, novas conveniências se impuseram, mas espontaneamente e sem que se tivesse consciência de sua originalidade. Ainda hoje, não são formalizadas à maneira dos antigos costumes, e nem por isso têm menos poder de coerção. A morte tornou-se um tabu, uma coisa inominável (a expressão volta em um contexto totalmente outro, no livro de Jankélévitch sobre a morte) e, como outrora o sexo, não se deve enunciá-la em público nem obrigar os outros a enunciá-la. Gorer mostra de maneira surpreendente como, no século XX, a morte substitui o sexo como principal interdito. Antigamente se dizia às crianças que elas haviam nascido dentro de um repolho, mas assistiam à grande cena da despedida no quarto e na

cabeceira do moribundo. Entretanto, a partir da segunda metade do século XIX, esta presença provocava um mal-estar, e a tendência era não de suprimi-la, mas de abreviá-la. Na morte de Emma Bovary e de Ivan Ilitch, respeitou-se o antigo costume da presença de crianças, mas logo se fez com que saíssem do quarto, porque já não se suportava o horror que podiam inspirar-lhes as deformações da agonia. Afastadas do leito de morte, as crianças mantinham seu lugar nas exéquias, vestidas de negro dos pés à cabeça.



Österreichische Galerie — Viena. *A morte e a moça*, 1855/1856

Hoje as crianças são iniciadas, desde a mais tenra idade, na fisiologia do amor e do nascimento; no entanto, quando não veem mais o avô e perguntam por que, respondem-lhes, na França, que este viajou para muito longe, e, na Inglaterra, que descansa num lindo jardim onde crescem as madressilvas. Já não são as crianças que nascem dentro de repolhos, mas os mortos que desaparecem por entre as

flores. Os parentes dos mortos são, então, coagidos a fingir indiferença. A sociedade exige deles um autocontrole que corresponde à decência ou à dignidade que impõe aos moribundos. No caso destes, como no do sobrevivente, é importante nada dar a perceber de suas emoções. A sociedade inteira se comporta como a unidade hospitalar. Se o moribundo deve ao mesmo tempo superar seu transtorno e colaborar gentilmente com médicos e enfermeiras, o infeliz sobrevivente deve esconder seu sofrimento e renunciar a recolher-se numa solidão que o trairia, continuando sem descanso sua vida de relações sociais, de trabalho e de lazeres. De outro modo, seria excluído, e essa exclusão teria uma consequência totalmente diferente da reclusão ritual do luto tradicional. Esta era aceita por todos como uma transição necessária e implicava comportamentos igualmente rituais, como as visitas obrigatórias de pêsames, as “cartas de condolências”, os “auxílios” da religião. Hoje, a reclusão tem o caráter de uma sanção análoga àquela que se abate sobre os desclassificados, os doentes contagiosos e os maníacos sexuais. Rejeita os consternados impenitentes para o lado dos associáveis. Quem quiser poupar-se desta experiência deve, portanto, conservar a máscara em público e só tirá-la na mais estrita intimidade: “Chora-se” diz Gorer, “apenas, em particular, como nos despimos e descansamos apenas em particular”, às escondidas, “as if it were an analogue of masturbation [como se fosse uma analogia de masturbação].”

A sociedade hoje recusa reconhecer no *bereaved*, no homem atingido pelo luto um doente que ela, pelo contrário, devesse socorrer. Recusa-se a associar a ideia do luto à da doença. A velha civilidade era a esse respeito, mais compreensiva, talvez mais “moderna”, mais sensível aos efeitos patológicos de um sofrimento moral recalcado. Gorer descobre, em nosso tempo cruel, a generosidade dos hábitos ancestrais, que protegiam o homem atingido pela morte de um ente querido. Durante seu luto, “ele tem mais necessidade da assistência da sociedade do que

em qualquer outro momento de sua vida, desde sua infância e primeira juventude, e, entretanto, é agora que nossa sociedade retira-lhe qualquer tipo de ajuda e recusa-lhe sua assistência. O preço desta falta, em termos de miséria, solidão, desespero e morbidez, é muito elevado". A proibição do luto leva o sobrevivente a aturdir-se com o trabalho ou, ao contrário, a atingir o limite da loucura, a fingir que vive na companhia do defunto, como se este ainda estivesse presente ou, ainda, a colocar-se em seu lugar, a imitar seus gestos, palavras e manias e, por vezes, em plena neurose, a simular os sintomas da doença que o matou. Vê-se, então, reaparecer manifestações estranhas da dor exaltada, que a Gorer parecem novas e modernas e que são, entretanto, familiares ao historiador dos costumes. Este já os encontrara nas manifestações excessivas que eram admitidas, recomendadas e mesmo simuladas durante o período ritual do luto nas sociedades tradicionais. Mas ele deve admitir que apenas as aparências são comuns. Outrora, essas manifestações tinham efetivamente por objetivo liberar; mesmo quando — como muitas vezes aconteceu na época romântica — ultrapassavam, os limites do habitual e já se tornavam patológicas, não eram rejeitadas como sendo monstruosas, eram gentilmente toleradas. A indulgência da sociedade aparece de modo surpreendente numa novela de Mark Twain em que todos os amigos do defunto aceitam, complacentes, alimentar a ilusão da viúva que não aceitou a morte e, a cada aniversário, imagina e representa o impossível retorno. No contexto atual, os homens se recusariam a representar uma comédia tão doentia. Onde os rudes heróis de Mark Twain testemunhavam ternura e indulgência, a sociedade moderna não vê senão morbidez constrangedora e vergonhosa, ou doença mental a ser tratada. Perguntamo-nos então, assim como Gorer, se uma grande parte da patologia social de hoje não teria sua origem na expulsão da morte da vida quotidiana, com a interdição do luto e do direito de chorar os mortos.

3. A invenção de novos ritos funerários nos Estados Unidos

Partindo das análises precedentes, somos tentados a admitir que o interdito que hoje se abate sobre a morte é uma característica estrutural da civilização contemporânea. O desaparecimento da morte do discurso e dos meios familiares de comunicação pertenceriam, como a prioridade do bem-estar e do consumo, ao modelo das sociedades industriais. Este estaria quase consolidado na vasta zona de modernidade que recobre o norte da Europa e da América. Por outro lado, encontraria resistências nas localidades onde subsistem formas arcaicas de mentalidade, nos países católicos, como a França ou a Itália, e nos protestantes, como a Escócia presbiteriana, e ainda nas massas populares dos países tecnicizados. A preocupação da modernidade integral depende, efetivamente, das condições tanto sociais quanto geográficas; nas regiões mais evoluídas, ainda se restringe às classes instruídas, crentes ou céticas. Nas localidades onde não penetrou, persistem as atitudes românticas diante



Kunsthaus,
Zurique.
*O pecado
conduzindo
à morte*

— J. H. Füssli
— século
XVIII

da morte — nascidas no século XVIII e desenvolvidas no XIX —, como o culto dos mortos e a veneração dos cemitérios; tratar-se-iam, contudo, de sobrevivências que iludem, porque afetam ainda a maior parte da população, mas que estão ameaçadas. Estão destinadas a uma regressão inevitável, da mesma forma que as mentalidades retrógradas às quais estão associadas. O modelo da sociedade futura lhes será imposto e completará o esvaziamento da morte, já começado nas famílias burguesas, sejam elas progressistas ou reacionárias. Este esquema evolucionista não é inteiramente falso, e é provável que a recusa da morte de tal modo pertença ao modelo da civilização industrial que se estende junto com ele. Entretanto, também não é totalmente verdadeiro, porque apareceram resistências onde menos se esperava: não nos fervores arcaicos dos velhos países, mais no ventre mais fecundo da modernidade — os Estados Unidos. A América foi, entretanto, a primeira a embotar o sentido trágico da morte. Foi na América que puderam ser feitas as primeiras observações das novas atitudes diante da morte. Estas inspiraram o humor satírico do romancista católico inglês Evelyn Waugh em *The loved one* [O bem-amado], surgido em 1948⁸. Em 1951, atraíram a atenção de Roger Caillois, que as interpreta como um escamoteamento hedonista: “Não se deve temer a morte, não por consequência de uma obrigação moral que postulassem a superação do medo provocado, mas porque é inevitável e de fato, não há razão alguma para se ter apreensão a este respeito; simplesmente, não se deve pensar nela de forma definitiva, e menos ainda mencioná-la.”⁹

Tudo o que descrevemos nas páginas precedentes é verdadeiro para a América; a alienação do moribundo e a supressão do luto, salvo no que diz respeito ao enterro propriamente dito. Ao americano — tanto quanto ao inglês, modelo de Gorer — repugna simplificar o rito das exéquias e o enterro. Para compreender essa singularidade da sociedade americana, seria preciso retomar a narrativa feita anteriormente sobre a morte do homem moderno,

a partir do último suspiro. Até este momento, e após o enterro, durante o estranho luto, as coisas se passariam da mesma maneira na América e na Inglaterra. O mesmo não acontece no período intermediário. Lembramo-nos da satisfação das enfermeiras encarregadas da toalete do corpo: “*It looks lovely, now.*” No meio inglês, esse entusiasmo logo se extingue, por falta de participação da família e de encorajamento da sociedade. Na Inglaterra, o essencial é fazer desaparecer o corpo, com decência, evidentemente, mas também de modo rápido e completo, graças à cremação.

Na América, ao contrário, a toalete funerária é o início de uma série de ritos novos, complicados e suntuosos: o embalsamamento do corpo, a fim de restituir-lhe as aparências de vida; a exposição no salão de uma *funeral home*, onde o morto recebe pela última vez a visita de seus parentes e amigos, em meio a flores e música; exéquias solenes, enterros em cemitérios projetados como parques, embelezados por monumentos e destinados à edificação moral dos visitantes, mais turistas que peregrinos. Não descreveremos mais longamente aqui esses costumes funerários, bem-conhecidos pela caricatura feita por Evelyn Waugh e recentemente transposta para o cinema, e pelas críticas de Jessica Mitford em seu livro *The American Way of Death*. Essa literatura, ao mesmo tempo moralista e polêmica, corre o risco de nos fazer cometer um contrassenso. Sugere-nos seja uma exploração comercial e uma pressão de interesses, seja uma perversão do culto da felicidade. Mascara-nos o verdadeiro sentido, que é a recusa de um esvaziamento radical da morte e a repugnância por uma destruição física sem ritos e sem solenidade. Por isso, a cremação é tão pouco difundida nos Estados Unidos.

A sociedade americana é muito apegada a seus novos ritos funerários, que parecem ridículos aos europeus e aos seus próprios intelectuais (J. Mitford é o eco dos meios intelectuais); de tal modo é apegada a eles, que o interdito da morte é, nessa ocasião, rompido. Nos ônibus americanos leem-se anúncios desse gênero: *The dignity and integrity of...*

funeral costs no more... Easy access. Private parking for over 100 cars. [A dignidade e integridade de... Funeral não custa mais do que... Fácil acesso. Estacionamento privado para mais de cem carros.] Evidentemente a morte é, neste caso, também um objeto de consumo; mas é interessante que ela tenha se tornado um desses objetos e também objeto de publicidade, apesar do interdito que a atingia na vida social de todas as outras localidades. O americano não se conduz em relação



Galeria da Academia de Veneza, *Subtraindo o corpo de S. Marcos* — Jacopo Tintoretto

aos mortos, uma vez que estão mortos, como em relação à morte em geral, ou como em relação ao moribundo e ao sobrevivente. Não segue mais, então, a tendência à qual a modernidade o convida. Deixa aos mortos um espaço social que as civilizações tradicionais sempre reservaram, e que as sociedades industriais reduzem a quase nada. Mantém a despedida solene aos mortos que, em outras províncias do mundo da técnica e do bem-estar, são rapidamente expedidas. Uma circunstância, sem dúvida, apressou esta reação inconforme: o homem de hoje morre cada vez mais no hospital e menos em sua própria casa. Os franceses, cujos hospitais ainda mantêm os traços do século XVII, quando os doentes eram submetidos ao regime humilhante e grosseiro dos vagabundos e dos delinquentes, têm a experiência das “geladeiras”, onde os corpos são conservados como carne anônima; encontram-se, portanto, em boa posição para compreender como a extensão do regime hospitalar deve tornar mais necessário um tempo de recolhimento e solenidade entre o necrotério coletivo e o enterro definitivo.

Essa solenidade teria podido situar-se, como antigamente, em casa. Mas os novos interditos da morte opunham-se à volta do corpo para demasiado perto da morada dos vivos; nas *intelligentsias* europeias, tolera-se cada vez menos velar o corpo quando o falecimento ocorreu em casa, seja por higiene, seja mais pelo temor de não suportar sua presença e “estourar”. Imaginou-se então, nos Estados Unidos, colocar o corpo num lugar neutro, que não fosse nem o hospital anônimo, nem a casa demasiado pessoal, ou seja, na *funeral home*, com uma espécie de hoteleiro especializado em receber mortos, o *funeral director*. A estadia na *funeral home* é uma acomodação entre a desritualização decente, mas ativa e radical, da morte da Europa, e as cerimônias arcaicas do luto tradicional. Do mesmo modo, os novos ritos funerários criados pelos americanos são um compromisso entre sua repugnância em deixar de marcar uma pausa solene após a morte e seu respeito geral ao interdito sobre a morte. Por isso, esses ritos nos parecem tão diferentes daqueles a que

estamos acostumados e, conseqüentemente, tão ridículos. Acontece que, sem dúvida, retomam alguns elementos tradicionais; o caixão semifechado, a fim de deixar a descoberto a parte superior do corpo, a cabeça e o torso, não é uma invenção dos *morticians* americanos. Estes importaram-no dos costumes mediterrâneos, que continuam a ser seguidos hoje em dia em Marselha e na Itália, e já eram praticados na Idade Média — um afresco do século XV da igreja de Saint-Pétrone, em Bolonha, mostra-nos as relíquias de São Marcos, conservadas em um caixão desse tipo.

Mas o sentido dos ritos das *funeral homes* mudou totalmente. Já não é o morto que se exalta nos salões das *funeral homes*, e sim o morto transformado em quase vivo pela arte dos *morticians*. Os velhos processos de embalsamamento serviam principalmente para comunicar aos mortos célebres e venerados algo da incorruptibilidade dos santos. Um dos milagres que prova a santidade de um defunto é a maravilhosa incorruptibilidade de seu corpo. Ao ajudá-lo a se tornar incorruptível; colocamo-lo no caminho da santidade, cooperamos na obra de sacralização.

Na América de hoje, as técnicas químicas de conservação servem para fazer esquecer o morto e criar a ilusão do vivo. O quase vivo vai receber pela última vez seus amigos, em um salão florido ao som de uma música suave ou grave, mas nunca lúgubre. Desta cerimônia de despedida a ideia da morte foi banida, junto com toda tristeza e todo o patético. Roger Caillois o apreendeu claramente: "Mortos vestidos dos pés à cabeça, que continuam a ter a personalidade física e que para lá se dirigiram como para um passeio à beira do rio." Entretanto, ainda se poderia dispensar esta última ilusão, que é dispensada nos setores da sociedade inglesa descritos por Geoffrey Gorer, e que a *intelligentsia* americana, representada por Jessica Mitford, gostaria de dispensar. A resistência da América corresponde sem dúvida a traços profundos de sua mentalidade.

A ideia de fazer um morto um vivo para exaltá-lo uma última vez pode parecer-nos pueril e extravagante. Está

mesclada, como frequentemente nos Estados Unidos, a preocupações comerciais e a um vocabulário de propaganda. Prova, entretanto, uma adaptação rápida e precisa a condições complexas e contraditórias da sensibilidade. É a primeira vez que uma sociedade honra, de um modo geral, seus mortos, recusando-lhes o estatuto de mortos. Isso se fazia, entretanto, do século XV ao XVII, mas apenas para uma categoria de morto: o rei da França. Quando morria, o rei embalsamado era vestido de púrpura no dia da sagração, deitado sobre um leito de gala, semelhante a um baldaquim, como se fosse despertar de um momento para outro. No quarto, punham-se as mesas para um banquete, lembrança, sem dúvida, dos banquetes funerários, mas principalmente signo de recusa do luto. O rei não morria. Recebia pela última vez sua corte em roupa de festa, como um rico californiano no salão de uma *funeral home*. Em suma, a ideia da continuidade da Coroa impusera um rito funerário, bastante próximo, apesar da diferença dos tempos, daquele da América contemporânea: o compromisso entre a honra devida ao morto e a recusa de uma morte sem nome.

Os americanos, convencidos da legitimidade do seu *way of death* como de seu *way of life* e, evidentemente, de seus *funeral directors*, dão a seus ritos uma outra justificação muito interessante porque retoma, de modo inesperado, as hipóteses de Gorer sobre os efeitos traumatizantes da recusa do luto. O fato é relatado por Jessica Mitford: "Recentemente, um *funeral director* contou-me o caso de uma mulher que teve que submeter-se a um tratamento psiquiátrico porque os funerais de seu marido foram feitos com um *casket* (não se fala mais em caixão) fechado, sem exposição nem recepção, e num outro estado, longe de sua presença." É o caso do inglês evoluído. "O psiquiatra confiou ao *funeral director* que, nessa ocasião, havia aprendido muito sobre as conseqüências da ausência de cerimônia nos funerais. A doente foi tratada e curada, e jurou nunca mais assistir a um *memorial type service*, ou seja, a um serviço fúnebre, reduzido a uma simples e



Lincoln no leito de morte — pintura do século XIX

rápida comemoração do defunto. Os *funeral directors*, ameaçados em seus interesses pela agitação da opinião pública no sentido de uma simplificação dos funerais, protegem-se com as opiniões de psicólogos, segundo os quais funerais lindos e floridos afastam a tristeza e a substituem por uma doce serenidade. A indústria das pompas fúnebres e dos cemitérios (que são privados, salvo as “fossas dos pobres”) tem uma função moral e social: suaviza (*softness*) a saudade dos sobreviventes, e dispõe os monumentos e os jardins da morte para a felicidade dos vivos. Nos Estados Unidos, atribui-se aos cemitérios americanos de hoje em dia o papel que era destinado às futuras necrópoles pelos projetistas franceses do fim do século XVIII, quando um edito real proibiu o sepultamento nas cidades. Foi preciso, então, prever novos cemitérios, e toda uma literatura descreve o que deverão ser (e o que será o Père-Lachaise, modelo dos modernos cemitérios da Europa e da América); espanta-nos a semelhança entre esses textos do século XVIII e a prosa dos *funeral directors* de hoje, bem como dos moralistas americanos que os apoiam, como cita Jessica Mitford. A

América reencontra o tom e o estilo do Iluminismo. Será que os reencontra ou será que sempre os conservou? Os historiadores da sociedade americana acham que o puritanismo do século XVIII não permitia o desenvolvimento de um sentimento hedonista da morte, e que o otimismo contemporâneo não é anterior ao começo do século. Influência direta ou repetição com um século de intervalo, o fato é que a similitude nem por isso é menos surpreendente.

Na França, foi preciso romantismo para que o Père-Lachaise não mais pareça com Forest Lawn, o famoso cemitério de Los Angeles caricaturado por E. Waugh. O romantismo deformou o fenômeno, e seus efeitos sempre persistem nas representações populares da morte e no culto aos túmulos. Em contrapartida, tem-se a sensação de que a América atravessou mais rápido o Romantismo e reencontrou intacto o espírito das luzes, retardado pelo puritanismo. Este teria desempenhado na América o papel retardador do Romantismo na Europa, mas teria cedido mais cedo e mais rápido, dando lugar às mentalidades ainda próximas do Iluminismo, portadoras da modernidade. Não se pode evitar a impressão de que, neste ponto como em muitos outros (no direito constitucional, por exemplo), a América está mais próxima do século XVIII do que a Europa.

Assim, durante o último terço do século, um fenômeno enorme se produziu, que apenas se começa a perceber: a morte, esta companheira familiar, desapareceu da linguagem, seu nome tornou-se interdito. No lugar das palavras e dos signos que nossos ancestrais haviam multiplicado, difundiu-se uma angústia difusa e anônima. A literatura, com Malraux e Ionesco, reaprende a dar-lhe seu velho nome, desgastado pelo uso, pela língua falada e pelas convenções sociais. Na vida quotidiana, a morte, outrora tão loquaz, tão frequentemente representada, perdeu toda positividade, não é senão o contrário ou o inverso do que realmente é visto, conhecido e falado.

É uma mudança profunda. Para dizer a verdade, durante a Alta Idade Média e, mais tarde, entre o povo, a morte também não ocupava um lugar muito importante: não era afastada por um interdito como hoje, mas seu poder era embotado por sua extrema familiaridade. A partir dos séculos XII e XIII, ao contrário, a morte invadiu as consciências e as preocupações, pelo menos as dos clérigos e dos *litterati*. Isso se deu em uma ou duas etapas, pelo menos em torno de duas séries de temas: nos séculos XII-XIII, em torno do Juízo Final, e nos séculos XIV-XV, em torno da arte de morrer. No quarto do moribundo representado nas *artes moriendi*, o universo inteiro está reunido: os viventes deste mundo em volta do leito, e os espíritos do céu e do inferno, que disputam a alma do moribundo, em presença do Cristo e de toda a corte celeste. A vida do moribundo é resumida nesse pequeno espaço e nesse curto momento e, qualquer que seja ela, está agora no centro do mundo natural e sobrenatural. A morte é o lugar da tomada de consciência do indivíduo.

Por outro lado, sabe-se que a segunda fase da Idade Média é a época em que o indivíduo desprende-se das mais antigas representações coletivas, em que o individualismo se afirmou sob todas as suas formas: religiosas, econômicas (começo do capitalismo), culturais, etc. O testemunho mais impressionante do individualismo é, na minha opinião, o testamento. Constitui uma espécie de gênero literário e se torna o meio de expressão do indivíduo, o testemunho de sua tomada de consciência. Quando se reduz a uma função financeira, é o signo de um declínio ou, pelo menos, de uma mudança. O progresso da ciência, a afirmação dos direitos do homem e o desenvolvimento da burguesia no século XVIII correspondem a um estado avançado do individualismo — mas são frutos do outono, pois, na intimidade despercebida da vida quotidiana, o livre dispor de si já era ameaçado pela pressão da família, em primeiro lugar; em seguida, pela pressão da ocupação ou da profissão. A correspondência exata entre o triunfo

da morte e o triunfo do indivíduo durante a segunda fase da Idade Média convida-nos a perguntar se não existiria hoje uma relação semelhante, mas inversa, entre a “crise da morte” e a da individualidade.

Artigo publicado em *Archives Européennes de Sociologie*, vol. VIII, 1967, pp. 169-195.

XIV. O doente, a família e o médico

Neste artigo, proponho-me a mostrar como, em nossa civilização ocidental, passamos da exaltação da morte na época romântica (começo do século XIX) à recusa da morte hoje. Meu leitor precisará de muita paciência para suportar a descrição dos costumes que datam apenas de pouco mais de cem anos e que devem lhe parecer ter não sei quantos séculos.

Estamos em 1834, em uma família nobre francesa que vivia na Itália por razões políticas (esses nobres ligados aos Bourbons, do lado favorecido, não queriam servir à França de Luís Felipe), e que era constituída de católicos muito devotos: a família La Ferronnays. Os pais, antigos emigrados, tiveram dez filhos, dos quais quatro morreram bem pequenos. Três dos seis que viveram foram levados pela tuberculose — o mal do século — a partir de seus vinte anos, entre 1834 e 1848. A única filha que sobreviveu, Pauline Cravem, reuniu as cartas e os diários de seu pai, cunhada e irmãs, publicados em 1867 sob o título *Récit d'une soeur*. O verdadeiro título deveria ser: uma família enamorada da morte. Um documento extraordinário que descreve com complacência, com o auxílio de documentos irrefutáveis, as atitudes diante da morte e a maneira de morrer de pessoas muito jovens.

Albert de La Ferronnays tinha 22 anos em 1834. Já estava muito atingido. “Possuo”, escreve em seu diário, “uma

doença *inflamatória* que me leva a dois passos do túmulo.” Sente-se fraco e nervoso, mas “quem não estaria (nervoso) ao cabo de dois anos de tratamento, de vigílias, de torturas, de sangrias e de visitas de médico”.

Esse estado, que nos parece grave, não o impediu de desposar, no mesmo ano, a filha (protestante) de um diplomata russo, de origem sueca e mãe alemã. A família da moça por um momento ficou apreensiva, menos por causa da doença do rapaz do que pela ausência de fortuna e carreira. Mas os jovens se amavam apaixonadamente, à maneira romântica, e se casaram a 18 de abril de 1834. Dois dias depois, Albert teve sua primeira hemoptise; os médicos aconselharam uma viagem a Odessa, de navio, no fim de 1835; na volta, novas hemoptises, grandes crises de sufocamento, tratadas com gelo e sangrias. A jovem Alexandrine torna-se muito apreensiva. De início, pensava ser uma doença de juventude, que passaria com a idade: “Quando tiver atingido a bem-aventurada idade de trinta anos... então será belo e forte.”

O que espanta, durante esse período de vários anos de crises graves e frequentes, é a indiferença dessa jovem, muito inteligente e culta, não tanto às manifestações das doenças (os sufocamentos, as hemoptises e as febres), mas ao diagnóstico médico. Falava-se, muito vagamente, de *inflamação*.

É apenas em março de 1836, três meses antes do fim, que se vê nascer e se exprimir nela o desejo de conhecer a causa desta longa sequência de sofrimentos. “Perguntei, com uma certa impaciência, qual era o nome dessa horrível doença. Tísica pulmonar, respondeu-me enfim Fernand (seu cunhado). Senti então toda esperança abandonar-me.” Como se hoje se pronunciasse o nome câncer. Mas se a tísica então parecia tão mortal quanto o câncer hoje em dia, nem o doente nem a família experimentavam a menor preocupação em conhecer a natureza do mal. Não havia obsessão pelo diagnóstico, não por medo do resultado, mas por indiferença à particularidade da doença, a seu caráter científico. Sofria-se, prestava-se ao tratamento do médico

e do cirurgião (a sangria), mas não lhe pediam nenhuma informação, mesmo se fosse possível, com bom senso, deduzir do diagnóstico a evolução do mal. Seria preciso um grande esforço para incorporar o conceito de uma dada doença, como a tísica, a seu universo mental.

Alexandrine sabia então que Albert estava condenado, a curto prazo. Seu primeiro movimento foi de esconder a verdade ao doente — atitude relativamente nova, que não se teria tido no século XVIII e menos ainda no século XVII. “Sinto-me sufocar por este segredo entre nós e, por mais dilacerante que fosse, creio que muitas vezes preferiria falar-lhe abertamente de sua morte e tratar de nos consolarmos mutuamente pela fé, pelo amor e pela esperança.” O rápido agravamento do estado de Albert logo torna inútil essa comédia. Albert, que sempre havia sonhado com a morte, não tem ilusão alguma. Quer morrer na França. Começa então uma terrível viagem; 10 de abril de 1836, saída de Veneza; 13 de abril, parada em Verona; 22 de abril, parada em Gênova; 13 de maio, chegada a Paris. É apenas nesse momento que o médico informa Alexandrine do risco de contágio que ela corre: “Havia para mim um perigo mortal em dormir no mesmo quarto que Albert.”



Vanitas — Philippe de Champaigne (século XVII)

Já era tempo! Pensou-se que era o fim. Na realidade, ele ainda viveu algumas semanas. A 27 de junho, celebra-se a missa em seu quarto (rezada pelo futuro Monsenhor Dupanloup). Albert recebeu a extrema-unção no quarto cheio de gente. Após a cerimônia, fez o sinal da cruz na fronte do padre, depois de sua mulher, de seus pais, irmãos e irmãs, e de seus amigos (Montalembert). “Fez sinal à irmã (enfermeira) para que se aproximasse, não querendo esquecê-la nessa terna e geral *despedida*, mas sempre com o delicioso sentimento de tudo o que se deve, beijou-lhe a mão, essa mão que cuidava dele para agradecer-lhe.” Mas a morte se fez esperar — a 28 de junho, uma última absolvição. Trocas de carinho com sua mulher. A morte chegou na noite do dia 28 para 29. “Foi mudado de lugar (usava o crucifixo). Foi colocado com a cabeça voltada para o sol nascente.” Adormeceu “nos braços de sua mulher”. Acorda e fala “de um modo muito natural”. “Às seis horas (estava então sentado numa poltrona perto da janela aberta), vi e ouvi, que o momento chegara.” A irmã rezava a prece dos agonizantes. “Os olhos, já fixos, estavam voltados para mim.” Tudo acabou. Ele tinha 24 anos.

Sua irmã Olga morreu, também de tuberculose, em 1843, com 21 anos. Tinha visto partir seu irmão Albert em 1836, sua irmã Eugénie (Condessa de Mun), em 1842. Estava em Bruxelas, na casa da única filha que sobrevivera, Pauline Craven. “Estou fraca, tussos, sinto uma pontada do lado.” “Tomei uma resolução de agir como se soubesse que devia morrer dessa doença, de habituar-me a encarar a morte sem medo.” Entretanto, o médico tentava mantê-la na ilusão: “O médico diz que estarei curada na primavera” (2 de janeiro de 1843). Mas ela não é tola e os outros não insistem. Em sua correspondência, nem uma só vez nomeia a doença; isso não lhe interessa, é assunto de especialistas.

Os sofrimentos aumentam. Missa no quarto — extrema-unção — e 10 de fevereiro é o último dia. Sua irmã Pauline escreve: “É meio-dia. Desde os primeiros

momentos de desfalecimento e sufocação, pediu um padre, depois olhou ansiosamente para a porta para ver se os irmãos vinham.” A *despedida* é um ato essencial da cerimônia da morte. “O Sr. Slevin (o padre), ao cabo de alguns instantes, começou a prece dos agonizantes. Olga cruzou os braços sobre o peito, dizendo com uma voz baixa e fervorosa: ‘Creio, amo, espero e me arrependo.’ Depois, ‘perdão a todos, Deus abençoe a todos’. Um momento depois, disse: ‘Deixo minha Virgem a Adrien’ (o marido de sua irmã morta), lançando um olhar para a Virgem de Sasso Ferrete pendurada perto do leito; depois, vendo seus irmãos, primeiro chamou Charles e abraçou-o, dizendo: ‘Ame a Deus, seja bom, eu te suplico’. Para Fernand, mais ou menos as mesmas palavras, ainda com mais insistência (ele devia ser um tanto leviano), acrescentando palavras de despedida para as Mariskin (suas amigas muito queridas). Abraçou Marie, depois Emma, à qual disse algumas palavras em voz baixa, depois disse ‘Obrigada, pobre Justine’ (a camareira que cuidava dela).” Todos têm direito a uma palavra pessoal desta agonizante de vinte anos! “Depois, finalmente, voltou-se para sua mãe, para quem parecia guardar seu último beijo.”

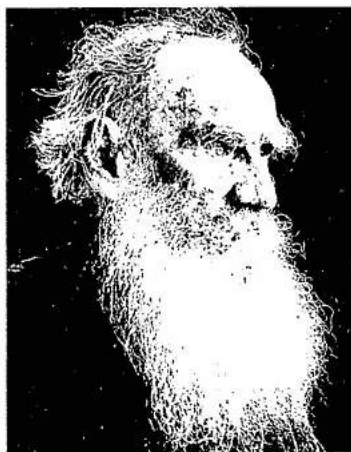
Escolhi esses textos porque são narrativas reais, escritas por uma irmã presente a uma outra irmã ausente. É, ao mesmo tempo, a morte banal e a morte modelo da época romântica. Encontraremos numerosas descrições idênticas nos romances desse tempo, particularmente nos de Balzac. Entretanto, não se tratava da morte de todos, da morte popular. Esta continuava mais simples e familiar, como havia sido durante séculos, senão milênios. O “médico do campo” de Balzac leva seu visitante a uma casa muito simples no campo onde o pai de família acabara de morrer: “Na porta dessa casa (o caixão, antigamente, era sempre exposto diante da casa, ou em sua porta) (...), distinguiram um caixão coberto por uma mortalha negra, colocado sobre duas cadeiras, no meio de quatro círios, e sobre um banco um prato de cobre onde havia um raminho de buxo

mergulhado em água benta. Cada um que passava entrava no pátio, vinha ajoelhar-se diante do corpo, dizendo um *Pater* e jogando algumas gotas de água benta sobre o caixão.” O filho mais velho do morto, um jovem camponês de 22 anos, estava de pé, imóvel, e chorava. Mas a morte não suprimia aqui os gestos da vida. Uma vizinha aproveitava os pêsames para comprar o leite em casa da viúva: “Tende coragem, consolai-vos, minha vizinha.” “Oh, minha cara senhora, replicava a viúva, quando se viveu 25 anos com um homem (era muito tempo na época), é muito dura a separação, e seus olhos molhavam-se de lágrimas.” “É preciso prosseguir ainda assim, continua ela chorando, digo a mim mesma que meu homem não sofrerá mais. Ele sofreu tanto!” Mas o Sr. Benassis, o médico, ou antes, Balzac, a quem serve de porta-voz, não estava satisfeito. As lágrimas, as lamentações, os pêsames, que hoje desapareceram de nossos

amarga, nos permite compreender que a imagem da morte exaltada não era muito antiga. Corresponhia ao modelo moral, estético e social do Romantismo. Este compreendia realmente o ritual tradicional da morte: despedida dos sobreviventes, confissão religiosa, caráter público da agonia e do luto, tal como se mantinha nas classes populares. Mas acrescentava a isso uma nova dramatização e um novo sentimentalismo: a morte se tinha tornado o que não era, o lugar do dilaceramento e também da afirmação das grandes afeições e dos grandes amores. Por ocasião da morte, os mais caros sentimentos exprimiam-se pela última vez e com a maior veemência. Por isso a cena da despedida, que sempre havia existido, tomou no século XIX uma importância inaudita, que nossa sensibilidade de hoje não deixará de achar desmedida e mórbida.

Entre esta complacência para com a morte na primeira metade do século XIX e o atual interdito da morte (*repressed death*), existe uma etapa intermediária, que é bem-analisada por uma obra de Tolstói de 1866: *A morte de Ivan Ilitch*. Esta obra célebre provocou comentários dos pensadores contemporâneos que se debruçaram sobre o enigma da morte hoje em dia, como Heidegger. As ideias de Tolstói foram esboçadas em uma novela mais antiga, de 1859: *Os três mortos*. Leremos, por nossa parte e à nossa maneira de historiador, este notável documento, que deverá ser incessantemente comparado às cartas da família La Ferronnays e ao romance de Balzac, anteriores em cinquenta anos.

Ivan Ilitch é um burguês russo bem vitoriano, obcecado por ideias de conveniência, de respeitabilidade, de situação social; um alto funcionário exatamente “como manda o figurino”. Reencontramo-lo após 17 anos de casado, com 45 anos. Um casamento sem felicidade — quatro filhos, dos quais três morreram em tenra idade —, “existência fácil, agradável, alegre, sempre correta e aprovada pela sociedade”. Nessa vida medíocre e banal, surge um dia a doença: de início, ligeiros sintomas, que se agravam rápida e progressivamente, sendo essa progressão bem



Hulton Deutsch
Collection Léon Tolstói

hábitos, não lhe bastavam: preferia manifestações mais demonstrativas: “O senhor está vendo, diz o médico, aqui a morte é encarada como um acidente previsto, que não interrompe a vida das famílias.” Esta observação, um tanto

nítida. Consultam-se médicos. Estamos longe de Balzac e dos La Ferronays, quando as pessoas morriam de um mal vago e anônimo, o qual não se preocupavam em definir ou nomear. Bem no início, Ivan sente ainda esse mal-estar existencial global: “Concluí, da síntese do doutor, que as coisas iam mal; para o doutor, e talvez para todos, isso não tinha importância (porque o que importava para o médico e para todos era antes de tudo o diagnóstico), mas para ele, pessoalmente, tudo ia muito mal.” Tratava-se ainda de sua vida. Mas esse sentimento de sua morte-vida vai ser esquecido em benefício da única preocupação que dominava os médicos: o diagnóstico. O fenômeno novo e interessante é o seguinte: o doente grave é subtraído de sua angústia existencial, é condicionado pela doença e pela Medicina, e habituar-se-á a não mais pensar claramente como um indivíduo ameaçado, e sim como os médicos: “A vida de Ivan Ilitch não estava em questão, mas tratava-se de um debate entre o rim deslocado e a apendicite.” A partir de então, Ivan Ilitch sai de seu ciclo vital, familiar, fonte de resignação, de ilusão ou de ansiedade, que havia sido desde sempre o ciclo de todos os doentes graves, normalmente assimilados aos moribundos. Entra no ciclo médico. “Desde sua visita ao médico, a principal preocupação de Ivan Ilitch era a de seguir estritamente suas recomendações concernentes à higiene e aos medicamentos, e de observar atentamente, ou seja, objetiva e clinicamente, sua dor e todas as funções de seu organismo. Os interesses de Ivan Ilitch se concentram na doença e na saúde.”

Mas a medicina de Tolstoi não é mais eficaz que a de Balzac ou a dos La Ferronays: o mal se agrava. Surge, então, a segunda característica, igualmente nova, da atitude diante da doença grave ou da morte — a ruptura das comunicações com aqueles que cercam o doente, o isolamento em que começa a encerrar-se. Todos, inclusive o próprio doente, fingem otimismo. Sua mulher finge acreditar que ele está doente porque não se cuida, não segue seu regime, não toma seus remédios direito. “Seus amigos se puseram a

escarnecer seu temor, como se essa coisa atroz..., inaudita, que se instalou nele... fosse apenas um divertido motivo de gracejo.” Neste caso, sem dúvida, é a indiferença que inspira a esses burgueses egoístas esta conduta, mas o afeto e a ternura levariam ao mesmo resultado, pois o importante é permitir ao doente — e àqueles que o cercam — *manter o moral*. É também o começo de um comportamento novo em relação ao doente, tratado gentilmente como uma criança a quem se repreende porque esqueceu de tomar seus remédios. Ele é, pouco a pouco, despojado de sua responsabilidade, de sua capacidade de refletir, de observar e de decidir — é condenado à puerilidade.

Há ainda um outro motivo para a recusa de algumas pessoas em confessar a gravidade do mal: a *inconveniência* do sofrimento e da doença — mas não ainda da morte, que resiste — na sociedade vitoriana. Algumas dezenas de anos depois de mortos, os membros da família La Ferronays, os odores da morte e o urinol do doente grave tornaram-se inconveniências. “O ato atroz de sua agonia era rebaixado pelos que o cercavam, via-o claramente (isso se passa um pouco mais tarde), ao nível de um mero desagrado, quase de uma inconveniência, mais ou menos como se reage a um homem que exala um mau cheiro ao entrar num salão, e isso em nome dessa mesma correção à qual servira durante toda sua existência.”

É que pouco a pouco chegou-se ao ópio e à morfina. Ivan Ilitch tornou-se um doente desagradável. Nesse momento, se passa algo de extraordinário que vai mudar tudo. Um dia, por acaso, ele surpreende uma conversa entre sua mulher e seu cunhado. “Você não está vendo, diz brutalmente o cunhado, que ele está morto?” Descobre, então, que o mal que o corrói não é a doença dos médicos, mas a morte. “O rim, o apêndice... não, não se trata disso, e sim da vida... e da morte. Por que mentir para mim mesmo? Não está evidente para todos e (agora, só agora) para mim que estou morrendo?” É o verdadeiro encontro com a morte — verdadeiro e solitário —, a solidão em meio à

mentira dos seus, menos do jovem mujique que lhe faz sangria. “O principal tormento de Ivan Ilitch era a mentira, esta mentira admitida, não se sabe por que, por todos, de que estava doente, e não morrendo, e que tinha apenas que ficar calmo e tratar-se para que tudo se arranjasse. Ao passo que, bem o sabia, o que quer que se fizesse, chegar-se-ia apenas a sofrimentos ainda mais terríveis e à morte, e essa mentira atormentava-o. Sofria com o fato de não se querer admitir o que todos, assim como ele próprio, viam, muito bem, com o fato de mentirem, obrigando-o a participar dessa farsa. Essa mentira que se cometia a seu respeito; na véspera de sua morte, essa mentira que *diminuía o ato formidável e solene de sua morte* ao nível de sua vida social era atrozmente penosa a Ivan Ilitch.” E essa mentira persiste após uma grande consulta a especialistas eminentes, apesar do agravamento do caso. “Todos tinham medo de dissipar de repente a mentira correta e de assim fazer aparecer claramente a realidade.”



Honoré de Balzac

Um dia, enfim, Ivan Ilitch se revolta. Vira-se para a parede, atitude denunciada pelos sociólogos americanos (B.G. Glaser e A.L. Strauss) como sendo aquela do moribundo pouco cooperante, que se recusa a se comunicar com a equipe médica. Manda às favas sua mulher que lhe fala de remédios: “Deixe-me morrer em paz.” Não se dá mais ao trabalho de reter suas queixas. Venceu a mentira e esqueceu as conveniências. Temo realmente que esta seja a *embarrassingly graceless dying*, que Glaser e Strauss nos dizem ser temida pelas equipes de tratamento dos hospitais.

Não se pode deixar de ficar surpreso, primeiramente, com a diferença entre Tolstoi de um lado e Balzac e a família La Ferronnays de outro e, em seguida, com a semelhança entre o próprio Tolstoi e as mais recentes análises da morte no hospital.

Existem, contudo, duas diferenças notáveis entre a morte de Tolstoi e a de hoje em dia. A semelhança existe apenas durante o tempo de duração da doença grave, até o começo da agonia. Detém-se neste ponto, e até o último momento se hesita era privar totalmente o moribundo de sua morte — esta lhe é dada o mais tarde possível. Mas no fim sempre se considera que ela lhe pertença, como um direito e um privilégio. No momento das exéquias, um amigo pergunta à viúva de Ivan Ilitch se ele havia permanecido consciente. “Sim, até o último instante, murmura. Despediu-se de nós um quarto de hora antes do fim e chegou a pedir que se fizesse com que Vladimir (seu filho) saísse.” Hoje, gostaríamos de poder dizer: não sentiu que estava morrendo.

A outra diferença é que os ritos dos funerais e do luto conservaram toda a sua necessidade e toda a sua publicidade. Nesse ponto nada mudou no fim do século XIX.

A despeito dessas duas importantes reservas, pode-se dizer que uma parte do modelo contemporâneo da morte já estava esboçada nas burguesias do fim do século XIX, particularmente a crescente repugnância em admitir abertamente a morte — a de si mesmo e a do outro —, o isolamento moral imposto ao moribundo por essa mesma repugnância e a ausência de comunicação que daí resulta — enfim, a “medicalização” do sentimento da morte.

É interessante observar que os principais elementos (mas não todos) constituintes do interdito sobre a morte são atualizados numa época que ainda era ascética e moralmente repressiva. A relação hoje muitas vezes admitida entre o interdito sobre a morte e o hedonismo, ou o direito absoluto ao bem-estar físico, não é absolutamente evidente. Uma outra relação surge com um novo sistema

de conveniências (o da burguesia vitoriana), muito diferente daquele do Antigo Regime, com um novo tipo de sensibilidade e de relações com o outro e, enfim, com o começo da “medicalização” da ideia que se faz da vida, ou seja, com a invasão das técnicas da vida.

São, sem dúvida, os progressos dessa “medicalização” que se terá de acompanhar ao longo de todo o século XX, até nossos dias. O livro de Ivan Ilitch, *Nêmesis médica*¹, coloca a questão de uma maneira que a muitos médicos parecerá polêmica. A questão deve, entretanto, ser colocada, e de forma séria. A coletânea de textos dos La Ferronnays, da década de 1830, comporta dois volumes *in-8º* quase inteiramente consagrados aos mortos dessa família dizimada. Nela, o médico encontra-se quase completamente ausente. Em Balzac, na mesma época, ele está presente. Não apenas o “médico do campo”, o notável, mas o grande médico de Paris, que se vai buscar quando tudo vai mal, para uma última consulta. Esses médicos não curavam, impunham uma higiene pública e privada, como seus predecessores do século XVIII. Amenizavam os sofrimentos, por exemplo, envolvendo em ópio o corpo dolorido dos ricos agonizantes. Mas tinham sobretudo uma função moral que dividiam com o padre. Sua arte, aos olhos de Balzac, não coincidia com a ciência da doença — essa doença que não interessa nem ao romancista, nem ao paciente e nem à família.

Com o Ivan Ilitch, de Tolstoi, meio século mais tarde, a doença conquistou seu primeiro lugar — a doença, mas não o médico. Este exerce uma nova influência, a de iniciador no mundo especializado da doença. Esta influência é a do modelo sobre seu imitador. Ele não exerce o *poder*. Este ainda é detido um pouco por Ivan Ilitch e muito por sua família.

Não seria, então, o grande acontecimento a substituição da família pelo médico, a tomada do poder pelo médico, e não por qualquer tipo de médico, mas pelo médico do hospital? O antigo médico da família, o de Balzac, era,

junto com o padre e a família, o assistente do moribundo. Seu sucessor, o clínico geral, afastou-se da morte. Salvo em casos de acidentes, não a conhece mais: a morte deslocou-se do quarto do doente — no qual o clínico geral não é mais chamado — para o hospital, onde se amontoam, a partir de então, todos os doentes graves em perigo de morte. E, no hospital, o médico é ao mesmo tempo um homem de ciência e um homem de poder, poder esse que exerce sozinho.



Sir Geoffrey Keynes Collection — O quarto da morte — William Blake (c. 1800/1805)

Gostaria, à guisa não de conclusão, mas de *terminus ad quem*, de citar esta narrativa mais recente de uma morte, em 1973. Trata-se de um padre jesuíta, o Pe. François de Dainville, um excelente historiador do humanismo cristão, muito conhecido por todos aqueles que se interessam pela história da Educação, da Geografia e da Cartografia nos séculos XVI e XVII.

“Acometido de leucemia, perfeitamente consciente de seu estado e vendo sua morte aproximar-se, com coragem, lucidez e calma colaborou com o pessoal do hospital para onde foi enviado. Fora convencido pelo professor que o

tratava que, levando em conta seu estado desesperador, nenhum tratamento ‘de choque’ seria empreendido para fazê-lo sobreviver. Durante um fim de semana, vendo agravar-se o mal, um interno mandou transportá-lo a um outro hospital, em serviço de reanimação (o poder). Lá, foi terrível. A última vez que o vi, através do vidro de um quarto esterilizado e só podendo falar-lhe pelo interfone, jazia num leito de rodas, com dois tubos inalatórios nas narinas e um tubo expiratório que lhe fechava a boca, não sei que aparelho para manter-lhe o coração, um braço com soro, outro com transfusão e na perna o sustentáculo do rim artificial. ‘Sei que você não pode falar... Fico aqui a lhe fazer companhia por alguns instantes...’ Vi então o Pe. de Dainville puxar seus braços presos e arrancar sua máscara respiratória. Disse-me aquelas que foram, acredito, suas últimas palavras antes de entrar em coma: ‘Estão privando-me de minha morte’.”² Esta será minha conclusão.

XV. Time for dying¹

No ritmo em que vão as coisas, certamente tudo se passa como se esquecêssemos como se morria há apenas trinta anos. Em nossos países da civilização ocidental isso se passava de maneira muito simples. Em primeiro lugar, o sentimento (mais que pressentimento) de que tinha chegado a hora: “Um rico lavrador, *sentindo* a morte próxima...” Ou um velho: “Enfim, *sentindo-se* perto do término de seus dias...” Um sentimento que nunca enganava: cada indivíduo era, ele próprio, o primeiro a ser avisado de sua morte. É o primeiro ato de um ritual familiar. O segundo era preenchido pela cerimônia pública das despedidas, à qual o moribundo devia presidir: “Fez com que seus filhos viessem e lhes falou sem testemunhas...” ou, ao contrário, diante de testemunhas; o essencial era que dissesse alguma coisa, que fizesse seu testamento, que reparasse seus erros,

que pedisse perdão, que exprimisse suas últimas vontades e que se despedisse. “Aperta a mão de todos, e finalmente morre.” É tudo. Assim as coisas se passavam normalmente. Convinha que o moribundo morresse sem pressa mas também sem lentidão, para que a cena das despedidas não fosse nem escamoteada, nem prolongada. A Fisiologia e a Medicina respeitavam, na maioria das vezes, a duração média exigida pelo costume. Este, portanto, só era contrariado em casos excepcionais, como a morte súbita e “improvisada” (*a subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*); a trapaça do moribundo que se recusava a reconhecer os signos sempre claros do fim (prática denunciada e ridicularizada pelos moralistas ou satíricos); uma irregularidade da natureza, quando o moribundo não acabava de morrer.



Rainha Isabel morrendo — Eduardo Gonzalez y Martinez

Hoje nos damos conta de que esses casos, outrora raros e aberrantes, tornaram-se modelos. Deve-se morrer como antigamente não se devia. Mas quem decide sobre o costume? Primeiramente, os donos do novo domínio da morte e de suas móveis fronteiras — a equipe do hospital, médicos e enfermeiros, sempre certos da cumplicidade da família e da sociedade. Como convém, então, morrer em nossa sociedade? É o que uma equipe de sociólogos americanos pesquisa na prática quotidiana dos hospitais dos dois mundos, e sobretudo do novo (Califórnia) — B.G. Glaser e A.L. Strauss. Em um livro precedente, já citado, *Awareness of Dying*, os autores mostraram de que forma, nas sociedades industriais, o moribundo não mais sentia a morte chegar; não era mais o primeiro a decifrar os signos, estes eram-lhe, a partir de então, escondidos. Médicos e enfermeiras, os únicos a saber, não o avisavam, salvo em casos excepcionais, que são discutidos. O moribundo tornou-se aquele que não deve saber.

Mas mesmo se soubesse que vai morrer, nem ele nem os médicos, por vezes, sabem quando, nem em quanto tempo; o momento pode já ter quase chegado — como após um acidente na estrada, *mors subitanea et improvisa* — ou estar previsto para dentro de vários dias ou semanas. O tempo de morrer — *time for dying* — é o assunto do outro livro de Glaser e Strauss.

A atitude diante da morte foi mudada não só pela alienação do moribundo, como também pela variabilidade da duração da morte; esta já não tem a bela regularidade de outrora, as poucas horas que separavam os primeiros avisos do último adeus. Os progressos da Medicina não param de prolongá-la. Dentro de certos limites pode-se, aliás, abreviá-la ou estendê-la; isso depende da vontade do médico, do equipamento do hospital, da riqueza da família ou do Estado.

Mors certa, hora incerta, pensava-se outrora; hoje, o homem certo de ter uma boa saúde, vive realmente como se não fosse mortal: Caius, sem dúvida, mas não ele. Em contrapartida, se cai doente, a equipe hospitalar o situa

em relação à sua morte, quando esta é certa. O doente é mantido na ilusão da *mors incerta*, mas a equipe hospitalar prevê muito bem a hora certa e estabelece, em seguida ao diagnóstico, a *dying trajectory* [trajetória da morte], como dizem os autores. Se a *dying trajectory* for bem-definida, basta que o doente se conforme e tudo irá bem, ou seja, o equilíbrio moral do meio hospitalar não será perturbado. Ao contrário, haverá estado de crise, ou seja, emoção perturbadora no hospital, se o doente tiver o mau gosto de morrer de modo diverso do previsto, seja por uma astúcia da natureza, seja por culpa sua, quando engana a vigilância e destrói voluntariamente o engenhoso aparelho que prolonga sua vida contra sua vontade.

Entretanto, os autores reconhecem que, mesmo sendo a *dying trajectory* escrupulosamente observada, a morte não chega na hora prevista — *hora certa* — sem comprometer a dignidade do moribundo, pobre coisa espetada de tubos, sem ferir a sensibilidade de uma família esgotada pela espera e, finalmente, sem desmoralizar enfermeiros e médicos. O moribundo é apenas um objeto privado de vontade e, muitas vezes, de consciência, mas um objeto perturbador, e tanto mais perturbador quanto mais recalcada é a emoção. Pois se a equipe hospitalar sabe precisamente a hora da morte, não a diz. Segundo nossos autores, os médicos e enfermeiros só fariam entre si por meias palavras, por alusões, como se temessem ser compreendidos — *hora certa, sed tacita*.

A morte recuou e deixou a casa pelo hospital; está ausente do mundo familiar de cada dia. O homem de hoje, por não vê-la com muita frequência e muito de perto, a esqueceu; ela se tomou selvagem e, apesar do aparato científico que a reveste, perturba mais o hospital, lugar de razão e técnica, que o quarto da casa, lugar dos hábitos da vida quotidiana.

Será que uma melhor informação psicossociológica permitirá à equipe médica domesticar a morte, encerrá-la em um novo ritual, inspirado no progresso das ciências humanas? Os autores creem seriamente nisso.

XVI. *The dying patient*¹

Uma característica significativa das sociedades mais industrializadas é que nelas a morte tomou o lugar da sexualidade como interdito maior. É um fenômeno novo e recentemente descoberto.

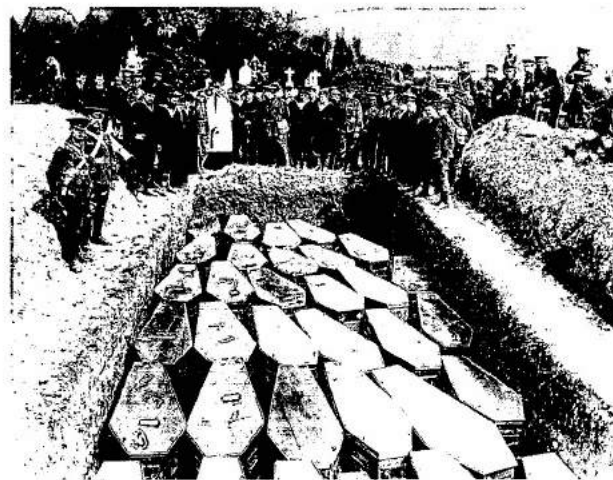
Até o começo do século XX, a função atribuída à morte e a atitude diante da morte, eram praticamente as mesmas em toda a extensão da civilização ocidental. Esta unidade foi rompida após a Primeira Guerra Mundial. As atitudes tradicionais foram abandonadas pelos Estados Unidos e pelo noroeste da Europa industrial, sendo substituídas por um novo modelo do qual a morte foi como que expulsa. Em contrapartida, os países predominantemente rurais, que, aliás, eram muitas vezes católicos, permaneceram-lhes fiéis. Há uma década, vemos o novo modelo estender-se à França, a começar pela classe intelectual e a burguesia; está em vias de ganhar as classes médias, apesar das resistências vindas das classes populares².

Há alguns anos ter-se-ia podido prever que o movimento era irresistível, comandado pelos progressos da industrialização, da urbanização e da racionalidade. O interdito da morte parecia solidário com a modernidade. Hoje se duvida disso, ou pelo menos parece que a evolução é menos simples, que é complicada pela própria consciência que se começa a tomar dela.

Essa tomada de consciência se fez esperar. Durante a última metade do século, os historiadores e especialistas das novas ciências do homem foram cúmplices de sua própria sociedade: esquivaram-se, tanto quanto o homem comum, de uma reflexão sobre a morte. O silêncio foi rompido pela primeira vez, com estrondo, pelo etnólogo Geoffrey Gorer em um estudo de título provocativo³, depois em um livro⁴ que revelava ao público a existência de um traço profundo, e até então cuidadosamente escondido, da cultura moderna.

Na realidade, a obra de Gorer era também o signo de uma mudança nessa cultura. Assim como o interdito da

morte fora espontaneamente aceito, escapou igualmente à observação dos homens de ciência, etnólogos, sociólogos, psicólogos, como se fosse natural, como uma banalidade a que não valia a pena dar importância. Sem dúvida tornou-se um tema de estudo, justo no momento em que começava a ser questionado.



Bettaman/ Corbis. Enterro comum de combatentes irlandeses da Primeira Guerra Mundial

A obra de Gorer é a origem de uma literatura abundante, à qual pertence *The dying patient* [O paciente terminal]: esta obra coletiva contém, aliás, *in fine* uma bibliografia de 340 títulos posteriores a 1955 e sobretudo a 1959, data do livro pioneiro de H. Feifel⁵. Esta bibliografia, que se limita às publicações uma língua inglesa de sociologia, etnologia e psiquiatria, e que deixa de lado tudo que concerne aos funerais, aos cemitérios, ao luto e ao suicídio, talvez seja útil ao leitor. Acima de tudo, é um depoimento ao mesmo tempo do interesse dedicado a partir de então na América ao problema da morte, e de uma certa contestação de um modelo que se acreditava imposto pela modernidade.

Ficariamos bastante insatisfeitos se fizéssemos o mesmo com as publicações em língua francesa, pois, apesar do avanço da historiografia francesa nos estudos de mentalidades, com alguns títulos⁶, ela já estaria terminada, e esta penúria é, também ela, significativa. Sem dúvida, estamos ainda plenamente envolvidos pelo interdito. A contestação começou, portanto, nos Estados Unidos, através dos intelectuais: etnólogos, psicólogos, sociólogos e mesmo médicos. Observaremos o duplo silêncio dos homens de Igreja, que antigamente tinham quase o monopólio da morte e do discurso sobre a morte, bem como dos políticos.

Sabemos, entretanto, que essa contestação nos Estados Unidos não se limita mais aos intelectuais; passa ainda pelo livro de humor de Jessica Mitford, *The American way of death*, que pode ser interpretado como uma reação de intelectual ao “sonho da América”. Mas hoje somos informados de que o presidente Nixon recebeu na Casa Branca uma delegação que foi defender o direito de cada um escolher a própria morte, a partir de certa idade. Alguma coisa mudou. Os antigos signos da morte, sejam esqueletos horrendos ou jacentes serenos, foram de uma vez por todas banidos do mundo moderno. Mas eis que a morte reaparece sob o aspecto igualmente insólito de um inválido espetado por tubos e agulhas, condenado a meses e anos de vida vegetativa.

The dying patient é uma coletânea de 14 estudos diversos, dos quais nenhum realmente se aprofunda. Seu objetivo e sensibilizar o mundo dos hospitais, dos asilos, dos médicos frente à grande miséria dos mortos solitários e abandonados — um objetivo prático. Seu valor sociológico e científico me parece mais reduzido, por falta de um esforço suficiente para ampliar o tema, propondo-lhe uma teoria. Em contrapartida, seu valor de documento é grande: é um excelente depoimento sobre a atitude atual, diante da morte, da sociedade americana ou, pelo menos, de sua classe intelectual, um depoimento que se deve ler prestando atenção tanto no que deixa de lado quanto no que contém.

No modelo que lhes apresenta a sociedade americana e que caracteriza o interdito da morte, os autores distinguem uma parte que aceitam, *the death*, e uma parte que contestam, *the dying*. Essa distinção é muito importante.

Para eles nada mais resta, portanto, das reservas de Goré e de Mitford a respeito de *The American way of death*. Estão satisfeitos com a maneira pela qual a sociedade americana assume o desaparecimento físico de seus mortos: a preparação dos corpos pelos *morticians*, a exibição nas *funeral homes* e os serviços religiosos para o consolo dos sobreviventes. É preciso reconhecer que a situação americana é original; nela, os ritos fúnebres são um compromisso entre as manifestações solenes e tradicionais da incerteza da vida, da esperança escatológica e da dor (luto) dos sobreviventes, por um lado e por outro, a expedição discreta e sumária do corpo como é agora praticada nas sociedades mais desenvolvidas da Europa industrial.

Este compromisso conserva a despedida pública dos vivos ao morto (muitas vezes suprimido em outros lugares, como na Inglaterra, na Holanda, etc.) e, entretanto, respeita também o interdito que pesa sobre a morte. Aquele que se visita nos *funeral parlors* não é um verdadeiro morto que apresenta os signos da morte, mas um quase vivo que *morticians* maquilaram e arrumaram para que continuasse dando a ilusão de vida.

Para nossos autores, essa situação é satisfatória; admitem, portanto, que a sociedade americana resolveu a contento seus problemas psicológicos e sentimentais suscitados pelos funerais e pelo luto, e que encontrou fórmulas que respondiam às inquietudes dos homens de hoje e que conseguiam apaziguá-los. A sociedade, em sua sabedoria, produziu os meios eficazes para se proteger das tragédias quotidianas da morte, a fim de ficar livre para prosseguir em suas tarefas sem emoções nem obstáculos.

Portanto, uma vez morto, tudo vai bem, no melhor dos mundos. Em contrapartida, é difícil morrer. A sociedade prolonga o maior tempo possível a vida dos doentes, mas

não os ajuda a morrer. A partir do momento em que não pode mais mantê-los, renuncia a eles — *technical failure, business lost* [falência técnica, negócio perdido] —, são apenas testemunhas vergonhosas de sua derrota. Primeiro tenta-se não tratá-los como moribundos autênticos e reconhecidos, e em seguida apressa-se em esquecê-los — ou em fingir esquecê-los. Naturalmente, na verdade nunca foi fácil morrer, mas as sociedades tradicionais tinham o hábito de rodear o moribundo e de receber suas comunicações até seu último suspiro. Hoje, nos hospitais e clínicas em particular, não há mais comunicação com o moribundo. Ele não é mais escutado como um ser racional, é apenas observado como um caso clínico, isolado, na medida do possível, como um mau exemplo, e tratado como uma criança irresponsável cuja palavra não tem sentido ou autoridade. Sem dúvida, ele se beneficia de uma assistência técnica mais eficaz que a companhia cansativa de parentes e vizinhos. Mas tornou-se, ainda que bem-cuidado e por muito tempo conservado vivo, uma coisa solitária e humilhada.



Victoria and Albert Museum — Londres.

Fogem da morte — Jose G. de Posada

Os moribundos não têm mais status e, consequentemente, não têm mais dignidade. São clandestinos, *marginal men* [homens marginais], cuja aflição se começa a adivinhar. É mérito das ciências humanas ter revelado essa aflição apesar do silêncio dos médicos, eclesiásticos e políticos.

Para explicar essa mudança, nossos autores apelam para duas séries de fatos de mentalidade: em primeiro lugar, históricos, em seguida, prospectivos.

1. Fatos históricos

O moribundo não tem mais status porque não tem mais valor social — por isso os *death bed pronouncements* [pronunciamentos no leito de morte] não são mais levados a sério. Antigamente o moribundo mantinha seu valor até o fim e mesmo no Além, pois levava com ele uma vida futura na qual se acreditava. A diminuição das crenças religiosas e nas religiões da salvação, o obscurecimento da escatologia, teriam tirado toda a credibilidade nos disparates de um homem já quase anulado. Uma análise semelhante seria totalmente convincente se a única forma de vida além da morte fosse o paraíso do cristianismo ou das religiões da salvação. Na realidade, as coisas são mais complicadas. Já na Cristandade da Idade Média e do Renascimento, nem sempre é fácil distinguir a sobrevivência celeste dos bem-aventurados e a sobrevivência assegurada na terra pela glória e pela fama; ambas se misturam, são solidárias. Ora, quase desapareceram *juntas* do mundo contemporâneo; a inutilidade da fama foi certificada no momento em que se começou a duvidar da eternidade. Mas uma outra forma de sobrevivência substituiu, então, aquelas que tinham suas raízes no velho passado cristão e pagão; manifestou-se no século XIX pelo culto, tanto leigo como cristão, dos túmulos e cemitérios, exprimindo um sentimento novo, que florescera na epigrafia funerária romana mas que fora, em seguida, completamente esquecido durante um milênio; a recusa da separação definitiva, a recusa da morte do outro⁷. Criou-se então, um modo de sobrevivência sem o sobrenatural que foi admiravelmente descrito por Vercors⁸. “Todo ente querido com o qual estabelecemos uma grande intimidade nos impregna, nos transforma. Sob o efeito de uma emoção particularmente intensa, em seguida a um falecimento, por exemplo, pode se produzir uma dicotomia, de maneira que o diálogo que então se instaura é bem mais do que um diálogo ilusório de si para si, é um verdadeiro diálogo de si com o outro,

enquanto ente querido... continua desta maneira a viver e a prosseguir em nós sua vida intelectual, afetiva e sensível e, por assim dizer, a desenvolver-se ainda por conta própria."



Hospital da Caridade de Sevilha. *As posteridades da vida*
— Fim da glória do mundo — 1672 — J. Valdez Leal

De fato, a anulação do moribundo se deu apesar do persistente desejo de conservar sua lembrança e sua presença. Mas esse desejo não é mais reconhecido como legítimo e sua expressão é, a partir de então, recusada aos sobreviventes — por isso ocorre que seu luto sem consolo, interdito e recalado, lhe seja mortal.

A verdadeira razão é o próprio interdito, já analisado por Gorer Feifel, Glaser e Strauss, mas ainda não explicado a fundo, ou seja, a recusa de experimentar a emoção física provocada pela visão ou ideia da morte. Observa-se que, no espetáculo, somente se aceitam (até o momento presente, mas isso está mudando nos Estados Unidos) as formas de morte violenta, que ainda se podem acreditar diferentes do fim que nos é naturalmente reservado. Cabe aos doentes nunca despertar nos médicos e enfermeiras a insuportável emoção da morte. Serão apreciados na medida em que

terão feito com que a equipe médica esqueça (pela sensibilidade, e não pela razão) que vão morrer. Assim o papel do doente só pode ser negativo — o do *moribundo que finge que não vai morrer*.

2. Fatos prospectivos

As razões históricas analisadas acima não são completamente inéditas. Começam mesmo a se organizar em uma espécie de vulgata que se acrescenta às outras contestações da sociedade industrial. Em contrapartida, surgem novas motivações, inspiradas pela ideia que hoje se faz do futuro e autorizadas pelos transplantes de órgãos, e pelas vitórias prováveis ou esperadas sobre o câncer e doenças circulatórias.

Nessa perspectiva, que é mais ou menos admitida desde agora, não haverá mais mortes prematuras. A morte chegará no fim de uma longa vida. *Mors certa*, sem dúvida, mas não mais *hora incerta*. Pelo contrário, *hora certa et etiam praescripta*.

Então, há uma alternativa: o prolongamento da vida nas condições indignas, humilhantes e vergonhosas da prática atual ou o direito reconhecido e regulamentado de, num dado momento, interromper esse prolongamento. Mas quem decidirá, o paciente ou o médico?

O problema já está colocado nos fatos. Conforme se explica neste livro, cada caso é resolvido pelo médico em função de quatro parâmetros: o respeito à vida, que impele a prolongá-la indefinidamente; a humanidade, que impele a abreviar o sofrimento; a consideração da utilidade social do indivíduo (se é jovem ou velho, famoso ou desconhecido, digno ou degradado); e o interesse científico do caso. A decisão resulta do conflito entre essas quatro motivações. É sempre tomada *in petto*, sem que o doente lhe seja associado. A própria família é cúmplice e, em geral, delega toda decisão às mãos do médico-mágico — com o risco de, mais tarde, voltar-se contra este.

Portanto, restará encontrar, por um lado, um estatuto para os moribundos e, por outro, uma regra para os médicos, donos da vida. Refletimos sobre o assunto, e essas reflexões levam, pouco a pouco, aqueles que a elas se entregam a reencontrar o caminho da morte, durante algum tempo apagado.

XVII. Inconsciente coletivo e ideias claras

Será que, interdita nos costumes quotidianos da sociedade pós-industrial, a morte torna-se banal entre os intelectuais (com exceção do clero)? Sucedem-se artigos, livros e pesquisas sobre um assunto ainda ontem vergonhoso e reservado às Igrejas. A revista americana *Psychology Today* submeteu seus leitores a um questionário sobre a morte e recebeu trinta mil respostas, ultrapassando em dez mil seus melhores recordes. A mais recente dessas manifestações é o colóquio pluridisciplinar organizado em Estrasburgo, no início de outubro, pelo Centro de Sociologia Protestante da universidade, e seu diretor Roger Mehls: "A evolução da imagem da morte na sociedade e o discurso religioso das Igrejas." A palavra "evolução" traduz o desejo dos organizadores de situar os fenômenos contemporâneos em uma série histórica. Daí a intervenção dos historiadores¹.

Como os outros intelectuais, estes efetivamente experimentaram as novas seduções da morte; até o momento, retiveram sobretudo o aspecto demográfico da morte, qual seja, a mortalidade. Depois de alguns anos, sem que tivessem combinado, vários fizeram convergir suas pesquisas sobre a atitude diante da morte — citemos, entre outros, M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu e E. Le Roy Ladurie. Alguns encontravam-se em Estrasburgo. Sem dúvida, seu debate não foi o ponto alto do colóquio. Sua principal contribuição tratou mais das reações de intolerância com este interdito da morte que se desenvolveu na sociedade pós-industrial

há cerca de vinte anos (por exemplo, o comportamento atual dos velhos, estudado por Hélène Reboul). Contudo, nessa revista de historiadores — e de historiadores em liberdade — eu chamaria a atenção para o problema geral de método e de interpretação histórica colocado por M. Vovelle. No estudo da morte, M. Vovelle e eu seguimos caminhos muito próximos, mas independentes. Caminhamos cada qual do seu lado, certos de nos encontrarmos em encruzilhadas, e nesses momentos nos interrogamos sobre as razões de nossas divergências temporárias. Ambos achamos que a morte mudou — e que mudou várias vezes — sendo a missão dos historiadores situar essas mudanças e, entre elas, os longos períodos de imobilidade estrutural. Com esta finalidade, devem reunir uma ampla totalidade de dados de toda espécie que, quando possível, se deve contar, comparar, organizar e depois interpretar. A diferença que, por vezes, nos separa aparece não no método, mas na natureza geral da interpretação, tal como se traduz espontaneamente em nossas periodizações. Tenho tendência a desvalorizar a influência dos sistemas religiosos e culturais — nem o Renascimento nem o Iluminismo aparecem em minha periodização como referenciais decisivos. A Igreja me interessa mais como indicador e revelador de sentimentos despercebidos do que como grupo de pressão que terá comandado os sentimentos em suas origens. A meu ver, as grandes oscilações que arrastam as mentalidades — atitudes diante da vida e da morte — dependem de motores mais secretos, mais subterrâneos, no limite do biológico e do cultural, ou seja, do *inconsciente coletivo*. Este impulsiona forças psicológicas elementares, que são a consciência de si, o desejo de ser mais ou, ao contrário, o sentido do destino coletivo, da sociabilidade, etc. M. Vovelle também admite a importância do inconsciente coletivo, mas tende a reconhecer, como mostrou em seu belo *Mourir autrefois* [Morrer outrora], um peso maior para os costumes do que eu atribuí ao que chamamos, em nosso tão resumido debate, de *ideias claras* — doutrinas religiosas, filosofias morais

e políticas, efeitos psicológicos dos progressos científicos e técnicos e dos sistemas socioeconômicos. Em Estrasburgo, pudemos mostrar apenas que existia um problema — um problema que parecerá talvez teórico ou especulativo! Na realidade, ele determina a prática histórica, pois como distinguir as coisas e em seguida organizá-las, sem uma hipótese classificatória? E como estabelecer esta hipótese sem uma concepção de conjunto, seja ela declarada ou não?

Anthinea, nº 8, agosto-setembro de 1975, pp. 3-4.



John S. Newberry Collection — Moma — NY.

A máscara da morte escarlate — Odilon Redon

Notas

Prefácio

¹ Ed. original, *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 1974.

² M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation*, Paris, 1973.

³ E. Panofsky, *Tomb sculpture*, Londres, 1964.

⁴ G. Gorer, *Death, grief and mourning in contemporary Britain*, Nova York, Doubleday, 1965. Trata-se de um livro-chave.

Primeira parte

I. A morte domada

¹ Os historiadores de hoje descobriram que as culturas tradicionais são quase estáticas. Mesmo os equilíbrios econômico e demográfico pouco evoluem; se, por acaso, são alterados, tendem a voltar a seus dados iniciais. Ver os trabalhos de E. Roy Ladurie (principalmente *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973) e de P. Chaunu, *Histoire science sociale*, Paris, SEDES, 1975.

² “La mort d’Arthur”, *Les romans de la table ronde*. Paris Boulenger, 1941, p. 443, edição resumida.

³ “Les enfances de Lancelot du Lac”, *ibid*, p. 124.

⁴ *La chanson de Roland*. Paris Bédier, 1922, cap. CLXXIV, CLXXV, CLXVIII.

⁵ *Le roman de Tristan et Iseult*, Paris, Bédier, 1946, p. 233.

⁶ Citado por G. Duby, *L’an mil*. Paris, Juillard. 1967, p. 89.

⁷ Citado por A. Tenenti, *Il senso della morte e l’amore della vita nel Rinascimento*, Turim, Einaudi. col. “França e Itália”, 1957, p. 170, nº 18.

⁸ Cervantes, *Don Quichotte*, Paris, Gallimard, cot. "La Pléiade", II parte, cap. LXXIV.

⁹ Saint-Simon, *Mémoires*, Paris, Boislisle, 1901, vol. XV, p. 96.

¹⁰ L. Tolstoi, "Les trois morts", em *La mort d'Ivan Ilitch et autres contes*, Paris, Colin, 1958.

¹¹ J. Guittou, *Portrait de M. Pouget*, Paris, Gallimard, 1941, p. 14.

¹² "La quête du Saint Graal", *Les romans de la table ronde*, op. cit., p. 347.

¹³ G. Durand de Mende, *Rationale divinorum officiorum*, editado por C. Barthélémy, Paris, 1854.

¹⁴ *La chanson de Roland*, cap. CLXVI; G. Durand de Mende, *Du cimetière...*, cap. XXXVIII, XXXIV; *Rationale divinorum officiorum*, op. cit., vol. IV, cap. V.

¹⁵ "Desde que alguém caia enfermo, fecha-se a casa, acendem-se os lampiões e todos se reúnem em torno do enfermo", pesquisa médica organizada por Vicq d'Azyr, 1774-1794, in J.P. Peter, "Malades et maladies au XVIII siècle", *Annales. Économies, sociétés, civilisations (Annales ESC)*, 1967, p. 712.

¹⁶ P. Craven, *Récit d'une soeur, souvenir de famille*, Paris, J. Clay, 1866, vol. II, p. 197. A pintura acadêmica da segunda metade do século XIX é rica em cenas do gênero.

¹⁷ A. Soljenítsin, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, 1968.

¹⁸ "Ad sanctos". *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey, 1907, vol. I, p. 479, sq.

¹⁹ São João Crisóstomo, *Opera...* Paris, Ed. Montfaucon, 1718-1738, vol. VIII, p. 71, homilia 74.

²⁰ "Ad sanctos", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne...* op. cit., vol. I, p. 479 sq.

²¹ *Patrologia latina*, vol. LVII, col. 427-428.

²² Citado por E. Salin, *La civilisation mérovingienne*. Paris. A. e J. Picard, 1949, vol. II, p. 35.

²³ C. du Cange. "Cemeterium", *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris, Didot, 1840-1850, 1883-1887; E.

Viollet-le-Duc, "Tombeau", *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, Paris, B. Baucé (A. Morel), 1870, vol. IX, pp. 21-67; *La chanson de Roland*, *ibid.*, cap. XXXII.

²⁴ G. le Breton, *Description de Paris sous Charles, VI*, citado por J. Leroux de Lincy e L. Tisserand, *Paris et ses historiens au XIV^e et au XV^e siècle*. Paris, Imp. impériale, 1867, p. 193.

²⁵ C. Du Cange, "Cemeterium", op. cit.; E. Lesnes, "Les cimetières", *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Lille, Ribiard (Desclée de Brouwer), 1910, vol. III; A. Bernard, *La sépulture en droit canonique du décret de Gratien au concile de Trente*. Paris, Loviton, 1933; C. Enlart, *Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, Paris, Picard, 1902.

²⁶ Berthold, *La Ville de Paris, en vers burlesques. Journal d'un voyage à Paris, en 1657*, citado por V. Dufour em *Paris à travers les âges*. Paris, Laporte, 1875-1882, vol. II.

II. A morte de si mesmo

¹ J. Hubert, *Les cryptes de Jouarre* (IV Congresso da Arte da Alta Idade Média), Melun, Imprimerie de la préfecture de Seine-et-Marne, 1952.

² Tímpanos de Beaulieu, de Conques, de Autun.

³ Tímpanos das catedrais de Paris, de Bourges, de Bordeaux, de Amiens, etc.

⁴ No altar-mor.

⁵ Textos e gravuras em madeira de uma *ars moriendi* reproduzida em A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, Colin, 1952, pp. 97-120.

⁶ A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, op. cit.; do mesmo autor, *Il senso della morte...* op. cit., pp. 139-184; J. Huizinga, *L'automne du Moyen Age*, Paris, Payot, 1975 (tradução).

⁷ P. de Nesson, "Vigiles des morts; paraphrase sur Job", citado na *Anthologie poétique française, Moyen Age*, Paris, Garnier, 1967, vol. II, p. 184.

⁸ P. de Ronsard, "Derniers vers", soneto I, *Oeuvres complètes*, Éd. P. Laumonier (ed. revista., Paris, Silver et Le Bègue, 1967), vol. XVIII, I parte, pp. 176-177.

⁹ P. de Nesson, citado por A. Tenenti em *Il senso della morte... op. cit.*, p. 147.

¹⁰ Ronsard, "Derniers vers", Loc. cit. soneto XI. p. 180.

¹¹ E. Panofsky, *op. cit.*

¹² Um bom número desses "painéis" ou placas pode ser encontrado na capela Saint-Hilaire, em Marville, nas Ardenas francesas.

¹³ Em Toulouse, no claustro da igreja dos jacobinos, lê-se: *túmulo de X, mestre tanoeiro, e sua família.*

¹⁴ Na igreja de Andrésy, perto de Pontoise, há um "painel" cuja função é lembrar as disposições testamentárias do doador. Sob suas armas está gravada a seguinte inscrição:

"Para a glória de Deus e em memória das cinco chagas de N(osso) S(enhor) J(esus) C(risto).

"Claude Le Page, escudeiro, senhor de la Chapelle, antigo condutor da Haquenée, copeiro-chefe do rei, antigo camareiro e roupeiro do falecido senhor, único irmão de S(ua) M(ajestade) Luís XIV, ao qual serviu 48 anos, até seu falecimento, continuando depois o mesmo serviço junto ao senhor seu filho Duque de Orleães, instituiu *perpetua-mente*, para repouso de sua alma e de seus parentes e amigos, uma missa todo dia 6 de cada mês do ano, na capela de Saint Jean, sendo uma das quais missa cantada, no dia de s(ão) Cláudio, da qual participarão cinco pobres e um menino para responder à dita missa, aos quais os tesoureiros da igreja darão, a cada um dos seis, cinco *liards*, dos quais levarão um em oferta.

"Acordo celebrado pelos senhores padres, tesoureiros encarregados e anciãos da Paróquia de S(aint) Germain d'Andrésy, o que é mais amplamente explicado pelo contrato firmado a 27 de janeiro de 1703 diante dos S.(senhores,) Bailly e Desfforges, notários do Chatelêt de Paris. "Este epitáfio foi colocado pelos cuidados do fundador, aos 79 anos de idade, a 24 de janeiro de 1704."

Alguns meses mais tarde, acrescentaram "e falecido a 24 de dezembro do mesmo ano".

¹⁵ M. Pacault, "De l'aberration à la logique: essai sur les mutations de quelques structures ecclésiastiques", *Revue Historique*, vol. CCXXXII, 1972, p. 313.

¹⁶ P. Ariès, "Richesse et pauvreté devant la mort au Moyen Age", em M. Mollat, *Études sur la histoire de pauvreté*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1974, pp. 510-524. Ver esse artigo *infra* p. 67. P. Ariès, "Huizinga et les thèmes macabres". Colóquio Huizinga, Gravengage, 1973, pp. 246-257; ver esse artigo *infra* p. 81.

III. A morte do outro

¹ Ver principalmente os quadros de Hans Baldung Grien (morto em 1545). *Le chevalier, sa fiancée et la mort*, no museu do Louvre, e *La mort et la jeune femme*, no museu da Basileia.

² J. Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France, Circé et le Paon*, Paris, Corti, 1954.

³ Uma história muitas vezes citada, contada pelo dr. Louis, "Lettre sur l'incertitude des signes de la mort", 1752, retomada no artigo de Foederé, "Signes de la mort", para o *Dictionnaire des sciences médicales*, Paris, 1818, vol. LI.

⁴ G. Bataille, *L'érotisme*, Paris, Éd. de Minuit, 1957.

⁵ P. Craven, *op. cit.*

⁶ M. Twain, *Les aventures de Huckleberry Finn*, Paris, Stock, 1961.

⁷ M. Vovelle, *Piété baroque et dechristianisation*, *op. cit.* Ver também, do mesmo autor (em colaboração com G. Vovelle). *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence*, Paris, Colin, "Cahiers des Annales", n° 29, 1970, e *Mourir autrefois*, Paris, Juillard-Gallimard, col. "Archives", 1974.

⁸ P. Ariès, "Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine", *Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, vol. CIX, 1966, pp. 25-34. Ver este artigo *infra*, p. 119.

⁹ Projeto submetido ao procurador-geral do parlamento de Paris após o édito de 1776 desapropriando os antigos cemitérios e ordenando sua transferência para fora da cidade; documentos de Joly de Fleury; Bibliothèque Nationale, ms. fr. 1209, fôlios 62-87.

¹⁰ O caso de Lacq, perto de Pau, estudado por H. Lefebvre.

IV. A morte interdita

¹ P. Ariès, "La mort inversée", *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, 1967, pp. 169-195. Ver este artigo *infra*, p. 135.

² B. G. Glaser e A. L. Strauss, *Awareness of dying*, Chicago, Aldine, 1965. Ver *infra* p. 141 *sq.*

³ G. Gorer, *op. cit.*

⁴ G. Gorer, "The pornography of death". *Encounter*, outubro de 1955. Este artigo foi retomado em apêndice de seu último livro, *Death, grief and mourning*, Nova York, Doubleday, 1963. Ver *infra*, p. 146 *sq.*

⁵ J. Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, Paris, Fayard, 1959.

⁶ J. Mitford, *The American way of death*, Nova York, Simon and Shuster, 1963. H. Feifel et al., *The meaning of death*, Nova York, McGraw Hill, 1959.

⁷ E. Waugh, *The loved one*, Londres, Chapman and Hall, 1950.

⁸ J. Mitford, *op. cit.*

⁹ Não se trata do embalsamamento destinado a tornar o corpo imputrescível, mas de um processo de conservação temporária para prolongar por algum tempo a aparência de vida.

¹⁰ J. Mitford *op. cit.*

¹¹ Conforme J. Mitford, *op. cit.*

¹² *Ibid.*

¹³ *The dying patient*, Nova York, Russel Sage Foundation, 1970. Obra coletiva sob direção de O. G. Brim, contando uma bibliografia de 340 títulos recentes. Não menciona obra alguma sobre funerais, cemitérios, luto ou suicídio.

Segunda parte

VI. Riqueza e pobreza diante da morte na Idade Média

¹ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, col. "Les grandes civilisations", 1964, p. 240.

² *Ibid.* p. 241.

³ J. Heers, *L'Occident au XIV^e siècle, aspects économiques et sociaux*, Presses Universitaires de France, col. "Clio", 1966 (2^a ed.), p. 96.

⁴ P. Veyne, *Annales ESC*, 1969, p. 805.

⁵ B. 2518.

⁶ Citado por Tenenti, *Il senso della morte...*, *op. cit.* p. 38.

VII. Huizinga e os temas macabros

¹ M. Praz, *The Romantic agony*, Londres, 1933.

² J. Huizinga, *op. cit.*, p. 98.

³ M. Mollat, *Gênese médiévale de la France moderne, XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Arthaud, 1970; J. Glénisson et al., *Textes et documents d'histoire du Moyen Age, XV — XV siècles I. Perspectives d'ensemble: les "crises" et leur cadre*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, col. "Regards sur l'histoire", 1970.

⁴ J. Heers, *op. cit.*, 1970 (3^a ed.), pp. 118-121, 231-233, 321-326, e *passim*.

⁵ A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, *op. cit.*, do mesmo autor, *Il senso della morte...* *op. cit.*

⁶ J. Rousset, *op. cit.*

⁷ C. de Brosses, *Lettres historiques et critiques sur l'Italie*, Paris, ano VIII (1799).

⁸ R. Godenne, "Les Spectacles d'horreur de J. P. Camus". *XVIII^e siècle*, 1971, pp. 25-35.

⁹ G. Bataille, *Le Mort, Oeuvres, complètes*, Paris, Gallimard, 1971, vol. IV; do mesmo autor, *L'érotisme*, *op. cit.*

¹⁰ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 397.

¹¹ J. Huizinga, *op. cit.*, p. 144.

IX. Os milagres dos mortos

¹ L.C.F. Garman, *De miraculis mortuorum*, Dresde, 1709. Em particular, pp. 106-142.

X. Do moderno sentimento de família nos testamentos e nos túmulos

¹ A expressão é de J. Le Goff.

² G. e M. Vovelle, "La mort et l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire", *Annales ESC*, 1969, p. 1601-1634. [Este artigo foi escrito antes da leitura de *Piété baroque et déchristianisation*, de M. Vovelle *op. cit.*]

XIII. A morte invertida: a mudança das atitudes diante da morte nas sociedades ocidentais

¹ E. Morin, *L'homme et la mort devant l'histoire*. Paris, Co-réa, 1951; Paris. Éd. du Seuil, 1970 (reedição).

² J. Huizinga, *op. cit.*

³ R. Caillois, *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, Perrin, 1951.

⁴ Ver *supra*, p. 56.

⁵ J. Mitford, *op. cit.*

⁶ V. Jankélévitch, *Médecine de France*, n° 177, 1966, pp. 3-16. Ver também, do mesmo autor: *La mort*, Paris. Flammarion, 1966.

⁷ B.G. Glaser e A.L. Strauss. *op. cit.*

⁸ E. Waugh, *op. cit.*

⁹ R. Caillois, *op. cit.*

XIV. O doente, a família e o médico

¹ Ivan Ilitch, *Némésis médicale*, Paris. Éd. du Seuil, 1975.

² Esta narrativa é devida a um de seus colegas, B. Ribes, "Éthique, science et mort", *Études*, nov. de 1974, p. 494.

XV. Time for dying

¹ B.G. Glaser e A.L. Strauss, *Time for Dying*, Chicago, Aldine, 1968. Fizemos a resenha dessa obra na *Revue Française de Sociologie*, 10 (3), 1969.

XVI. The dying patient

¹ *The dying patient*, obra coletiva sob a direção de Orville G. Brim, Nova York, Russel Sage Foundation, 1970. Fizemos a resenha dessa obra na *Revue Française de Sociologie*, vol. XIV, n° I, jan.-mar. de 1973, pp. 125-128, sob o título "La mort et le mourant dans notre civilisation".

² P. Ariès, "La vie et la mort chez les français d'aujourd'hui", *Ethnopsychologie*, março de 1972 (27° ano), pp. 39-44. Ver este artigo *supra*, p. 129.

³ G. Gorer, "The pornography of death", *loc. cit.*

⁴ Id., *loc. cit.*

⁵ H. Feifel, *op. cit.*

⁶ Notemos a reedição recente da obra de Edgar Morin, *L'homme et la mort*, *op. cit.*, e o livro de J. Potel, *Mort à voir, mort à vendre*, Paris, Desclée, 1970.

⁷ P. Ariès, "Le culte des morts à l'époque moderne", *loc. cit.* Ver este artigo *supra*, p. 119.

⁸ Vercors, in Bellini, *La troisième Oreille*, Paris, Laffont, 1972. Resumido por Roland Jaccard em *Le Monde*, 8 de set. de 1972.

XVII. Inconsciente coletivo e ideias claras

¹ P. Ariès, "Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes devant la mort", Colóquio sobre a evolução da imagem da morte na sociedade e o discurso religioso das Igrejas, Estrasburgo, outubro 1974; M. Vovelle, "L'état actuel des méthodes et des problèmes et de leur interprétation", *ibid.*; B. Vogler, "Attitudes devant la mort dans les Églises protestantes...", *ibid.*; D. Ligou, "L'évolution des cimetières...", *ibid.* Estas comunicações deverão ser publicadas nos *Archives des Sciences Sociales des Religions* (CNRS) n° 1, 1975.

Sobre o autor

Philippe Ariès nasceu em 21 de julho de 1914 em Blois, na França, e foi um importante jornalista, ensaísta e historiador medievalista.

Criado numa família católica e monarquista, estudou na instituição de ensino católica Lycée Saint-Louis-de-Gonzague e depois no Lycée Janson-de-Sailly. Destacou-se por suas colaborações na revista estudantil *L'étudiant français*, do movimento de extrema-direita Action Française. Com o tempo, afastou-se do movimento, por julgar sua ideologia excessivamente autoritária, enquanto ele mesmo dizia-se admirador do modelo anarquista e monarquista do século XVI. Passou portanto a publicar diversos artigos nos jornais *Paroles françaises* e *La Nation française*.

Ariès ganhou notoriedade com seu trabalho *História social da criança e da família*, até hoje considerada a principal obra sobre o assunto. Explorou ainda um novo campo de estudo em seu livro *História da morte no Ocidente*, onde aborda as atitudes do homem diante da morte. Ariès morreu em Paris, em 8 de fevereiro de 1984.