

Recordar e comemorar

A raiz tanatológica dos ritos comemorativos

*To remember and to celebrate
The thanatological root of celebration rites*

Fernando Catroga

Resumo

Nada é tão individual quanto a morte, por ser intransferível. Todo conhecimento a seu respeito é indireto, pois somente apreendido pela morte do outro. A civilização ocidental, desde seus primórdios, buscou escamoteá-la e os discursos tanatológicos serão sempre dos (e sobre) os vivos. O horror sobre as conseqüências do estar morto tem gerado ritos, principalmente da prática libertadora da presença do cadáver, na busca de um sentido e alívio para essa ruptura. Isso gera, ainda, a exacerbação dos signos tumulares para tornar visível o ser em detrimento do nada, buscando dar um sentido de presença e recordação eterna ao ausente. Esses sentidos têm gerado no Ocidente, principalmente a partir do século XIX, cemitérios museus, produtos do racionalismo iluminista. A finalidade é torná-los memórias-construídas, cujo diálogo faz com que essa evocação busque anular o distanciamento gnosiológico entre o sujeito e o objeto, gerando uma comemoração.

Palavras-chave: morte; tanatologia; cemitérios-museus; ritos; comemoração

1 - Recordar e comemorar

Sendo um acontecimento individual e indizível – ninguém pode morrer a morte de outrem nem narrar a sua própria morte – esta não é somente um fenômeno biológico, mas é também, como

sublinhou Max Scheller,¹ um saber intuitivo e apriorístico, confirmado pela experiência indireta e intuitivamente apreendido através da morte do outro e dos “traços” subjetivos e histórico-sociais como é pensada e representada. Porém, em si mesma, ela é um “nada epistemológico” e um “nada ontológico”. Pensá-la será sempre negá-la. Só a partir de um sujeito instalado na certeza do viver² se poderá interrogar o seu enigma, entendendo-se assim que, no fundo, não seja a morte, mas o saber da (e sobre) a morte que suscita inquietação ao homem.³

Na cultura ocidental, existe uma velha tradição que aconselha o seu escamoteamento como problema. Segundo Epicuro, “o mais terrível dos males nada é para nós, pois, enquanto existimos, a morte não é, e, quando ela está lá, já não existimos nós. A morte não tem, por conseguinte, nenhuma relação nem com os vivos nem com os mortos, uma vez que ela nada é para os primeiros e os últimos já não existem”.⁴ Posições similares foram defendidas por Epiteto, Sêneca, Montaigne, Kant, Feuerbach, Marx e, em última análise, por todo o pensamento imbuído de otimismo iluminista.⁵ Dir-se-ia que esta atitude se limita a explicitar uma das respostas do homem à consciência e recusa da sua finitude: a interiorização do desejo de se sentir imortal (FREUD, *Trauer und Melancholie*, 1916-1917), tendência esta que a sociedade contemporânea levou às últimas conseqüências ao desenvolver um processo de civilização assente cada vez mais na separação e estranheza entre a vida e a morte. Hoje, nunca se está preparado para morrer e a morte chega demasiadamente cedo, como de um assassinato se tratasse.⁶ Morre-se sempre “de” e esquece-se de que, afinal, a causa (das causas) da morte é o incessante morrer da vida.

Inteligir o sentido da inaceitável finitude é uma das condições necessárias para se tentar entender o tempo, ou melhor, o homem como tensão entre um futuro que ainda não é e um passado que já não existe. Logo, a morte, não sendo extrínseca à vida, surge como o problema radical que, em vez de ser recalcado, pode-nos ensinar a compreender a vida e saber vivê-la.⁷ E como dela só poderemos reconhecer sua semiótica, os discursos tanatológicos serão uma fala sempre dos (e sobre) os vivos.

Se a prossecução deste objetivo tem uma via teórica privilegiada – as filosofias da existência (HEIDEGGER,⁸ LÉVINAS⁹) – não são de menor valor gnosiológico, porém, os caminhos abertos pela antropologia, pela etnologia e pela história das mentalidades ao interrogarem não só as ideações, mas principalmente os comportamentos, os gestos e as atitudes corporizados nos ritos que encenam o morrer e a morte.



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

1 Cf. SCHELLER, Max. *Morte e Sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 1993.

2 GADAMER, Hans-Georg. La mort comme question. In: A. A. V. V. Sens et Existence. In: *Hommage a Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1975. p. 20.

3 ELIAS, Nobert. La Solitude des Mourants. 2^{ème} ed. Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 1998. p. 15.

4 Segue-se a tradução de BORGES, Anselmo. Mort e Esperança. In: *Igreja e missão*, Janeiro-Dezembro. 1993. p. 123.

5 Idem, p. 122.

6 ZIEGLER, Jean. *Lês Vivants et lês Morts*. Paris: Seuil, 1975. p. 273.

7 Cf. QUENTAL, Antero de. *Prosas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931. p. 179.

8 Cf. HEIDEGGER, Martin. *L'Être et l'Ê Temp*. Paris: Gallimar, 1972. p. 41.

9 Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *La Mort et l'Ê Temps*. Paris: L'Herne, 1991. Sobre o tema, veja-se BERNARDO, Fernanda. A morte segundo Emmanuel Lévinas: Limite: Limiar do Eu inter-essado. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 6, n. 11, março, 1997, p. 119-204.

⇒
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

10 Cf. DEPUTTE, Bertrand L.
Perception de la mort et de la separation
chez les primates. In: NATHAN,
Tobie. (dir.). *Rituels de Deuil, Travail
du Deuil*. Paris: La Pensée Sauvage,
1995. p. 183. Defende o autor: “si le
deuil est défini comme un sentiment,
comme la douleur ressentie à la perte
d’un proche, on peut alors difficile-
ment envisager une comparaison avec
les primats non humains. Mais si on
ne définit le deuil que comme les
réactions à cette perte, alors il devient
possible de décrire et d’analyser aussi
celles des singes et de les comparer à
celles des hommes” (p. 185). Sobre a
hipótese de “luto” nos animais, veja-se
POLLOCK, Georges H. Deuil et
changement. In: ÉTUDES sur la
Mort. XXIII^{ème} Congrès. Deuil et
Accompagnement. *Bulletin de la
Société de Thanatologie*. n. 107-108,
XXX année, 1996, p. 40-41.

11 Cf. RAGON, Michel L. *Espace de
la Mort. Essai sur l’architecture, la
décoration et l’urbanisme funéraires*.
Paris: Albain Michel, [19--], p. 13-14.

12 Cf. THOMAS, Louis-Vicent. *Rites
de Mort. Pour la paix des vivants*.
Paris: Fayard, p. 12-14.

13 Cf. THOMAS, Louis-Vicent. *La
Muerte. Uma lectura cultural*.
Barcelona: Paidós, 1991. p. 115;
Idem, *Rites de Mort*, p. 119.

14 Cf. THOMAS, Louis-Vicent.,
Prefácio. In: BAYARD, Jean Pierre.
*Sentido Oculto dos Ritos Funerários.
Morrer é morrer?* São Paulo: Paulos,
1996. p. 8.

15 GUIOMAR, Michel. *Principes
d’une Esthétique de la Mort*. Paris: J.
Corti, 1967. p. 34.

É nesta perspectiva que muitos estudiosos têm defendido que a linha diferenciadora da hominização se encontra no fato de o homem ser o único animal que cultua os seus mortos. Estão neste caso autores como Edgar Morin, Françoise Charpentier e Louis-Vincent Thomas. No entanto, outros, como Michel Ragon, sustentam que tal manifestação já se detecta em alguns primatas¹⁰ e não se encontra em todos os povos: alguns houve que denotam indiferença em relação aos destinos dos cadáveres.¹¹ Seja como for, parece indiscutível que o horror perante a putrefação e o medo do regresso do “duplo” são constantes antropológicas que têm gerado ritos vividos pelos sobreviventes numa ordem de tempo que sintomaticamente tende a coincidir com o período da decomposição do próprio corpo (ROBERT HERTZ) e a ultrapassar a sua realidade biológica através de uma específica expressão social e metafísica.

Não há uma sociedade sem ritos, aqui entendidos como condutas corporais mais ou menos estereotipadas, às vezes codificadas e institucionalizadas, que exigem um “tempo”, um “espaço cênico” e um certo tipo de atores: Deus (ou os Antepassados), os oficiantes e os fiéis participantes do espetáculo. Como escreveu Louis-Vincent Thomas, o sentido do rito assenta justamente nas interações entre os protagonistas do drama e o consenso que os unifica, sendo aquele inconcebível sem uma “organização de signos geradora de eficácia simbólica”. Mas esta somente terá efeito dentro de um horizonte de crença; só assim a representação ritual poderá ser catártica e normativa enquanto expressão libertadora de angústias e modo de resolução de dramas e de conflitos.¹² E os ritos funerários – comportamentos complexos que espelham os afetos mais profundos e supostamente guiam o defunto no seu destino *post-mortem* – têm como objetivo fundamental superar o trauma e o caos que toda a morte provoca nos sobreviventes.¹³ No momento caótico, “o rito é forma de negociar a alteridade, a fim de inflecti-la em sentido positivo”, e a morte representa a “alteridade por excelência, uma vez que ela é a não-vida”.¹⁴ Como bem lembra Michel Guiomar, “c’est par et dans le Funéraire que s’exprime clairement une métaphysique de la Mort, aux différentes époques, en divers lieux, dans chaque religion, dans chaque civilisation”.¹⁵

Um dos componentes fortes do rito de última passagem é a prática libertadora da presença do cadáver. O canibalismo, a imersão, o embalsamento, passando pelas técnicas mais frequentes (a cremação e a inumação) são técnicas materiais (e públicas) que se revestem de um simbolismo capaz de lhes conferir sentido e de tornar mais suportável a rejeição da ruptura. Daí os gestos libertadores e paradigmáticos, seja o de fazer regressar o corpo a terra, à

água ou a gruta maternas, seja o da purificação pelo fogo, ou o da comunhão canibalista com o princípio vital do defunto. E todos visam suprimir a imagem da decomposição, “destruindo, dissimulando ou conservando” o cadáver.¹⁶ O que permite dizer que, nos ritos funerários, trata-se de negociar e esconder a corrupção,¹⁷ de modo a que se possa regressar à ordem.

Como se sabe, as esperanças escatológicas semeadas pela religião judaico-cristã encontraram na descida do corpo a terra a sua mediação adequada. Por isso, a inumação é inseparável de um ritualismo que tem nas práticas de “conservação”, de “simulação” e de “dissimulação” as suas expressões simbólicas mais significativas, características que podem ajudar a compreender o cariz dominante “monumental” dos cemitérios cristãos, bem como os elos existentes entre a morte e a memória.

Necrópole e memória

O nosso ponto de partida é óbvio: todo e qualquer cemitério, e particularmente o cemitério oitocentista, deve ser entendido como um lugar por excelência de reprodução simbólica do universo social¹⁸ e de expectativas metafísicas. E este simbolismo decorre do fato de, como sublinhou Gaston Bachelard, a morte ser “primeiramente uma imagem”.¹⁹ O que se compreende, pois, segundo o célebre aforismo de Roche Foucauld, “nem o sol, nem a morte se podem olhar de frente”. E esta primeira característica determina a existência de uma relação estreita entre os mortos e a memória. Com efeito, esta pode ser definida como um conjunto de recordações e de imagens comumente associadas a representações, as quais contêm valores e normas de comportamento construídas ou “inventadas” a partir do presente e de acordo com a lógica do “princípio da realidade”, sem que isso implique, no entanto, que a memória seja espelho ou transparência da realidade-passado. Como defende Paul Ricoeur ao comparar a memória com a imaginação, se esta invoca o ausente como irreal, a memória representa-o como anterior à evocação, sugerindo assim uma dimensão “veritativa” para a memória, construída por razões “normativas e pragmáticas”.²⁰

De fato, se ontologicamente a morte remete para o não-ser, é na memória dos vivos, enquanto imagens suscitadas a partir de “traços” com referente, que os mortos poderão ter uma existência (mnésica). Ganha desta maneira significado que a necrópole ocidental tenha-se estruturado como uma textura de signos e símbolos “dissimuladores” do sem-sentido da morte e “simuladores” da somatiza-



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

16 URBAIN, Jean-Didier. *Morte*. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 36, 1997. p. 381.

17 THOMAS, Louis-Vincent. op. cit., p. 9.

18 Cf. URBAIN, Jean-Didier. *La Société de Conservations. Étude sémiologique des cimetières de l'Occident*. Paris: Payot, 1978. p. 85.

19 BACHELARD, Gaston. *La terre et les Reserves du Repôs*. Paris: J. Corté, 1948. p. 312.

20 COENEN-HUTHER Josette. *La Mémoire Familiale*. Paris: l'Hartmann, 1994. p. 15. Cf. RICOEUR, Paul. *Vulnérabilité de la mémoire*. In: LÊ GOFF, Jacques et al. *Patrimoine et Passions Identitaires. Entretiens du Patrimoine. Théâtre National de Chaillot*. Paris: 6, 7 e 8 Janvier, 1997; Paris: Fayard, 1988. p. 17.

⇒
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

21 Sobre o peso do esquecimento nos processos construtivos das memórias subjetivas (e coletivas), veja-se CAN-DAU, Joel. *Anthropologie de la Mémoire*. Paris: PUF, 1996. p. 56.

22 ETLIN, Richard A. The Space of Absence. In: A. A. V. V. Uma Arquitectura para la Muerte. I Encontro internacional sobre los cementérios contemporâneos. *Actas*. Sevilla 4/7 Junio 1991, Sevilla, Junta de Andalucía, 1993. p. 596-600.

23 RICOEUR, Paul, op. cit., p. 23.

24 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues. *Le Souvenir des Morts. Essai sur le lien de filiations*. Paris: PUF, 1997. p. 273-274, 281.

25 Cf. DEBRAY, Régis. *Vie et Mort de l'Image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992. p. 20.

26 Cf. URBAIN, Jean-Didier. op. cit., p. 28, 149-152.

27 Cf. DEBRAY, Régis. op. cit., p. 22.

28 Cf. THOMAS, Louis-Vicent. *Lé cadavre. De la biologie à l'antropologie*. Paris: Complexe, 1980. p. 202

29 URBAIN, Jean-Didier. *A Morte*. In: ENCICLOPÉDIA Eunadi, v. 36. p. 383.

30 REVISTA MONUMENTOS SEPULCHRAES, v. 1, p. 28, 1868. Os sublinhados são nossos.

ção do cadáver, e que o cemitério tenha sido desenhado como uma espécie de campo simbólico que, se convida à *anamnesis*,²¹ encobre o que se pretende esquecer e recusar.²² Este processo exige também uma tradução ritual, já que “le souvenir ne porte pas seulement sur le temps: il demande aussi du temps – un temps de deuil”.²³ E tudo isto explica que a função do símbolo funerário seja a de, em última análise, ser metáfora do corpo, trabalho imaginário exigido pela recusa da morte e pela conseqüente objetivação dos desejos compensadores de sobrevivência nascidos do fato de o homem ser ontologicamente atravessado por um “desejo de eternidade”. Perante a incompreensibilidade do morrer, a memória emerge como protesto compensatório. Mas, na “morte do outro”, é a morte de cada um que se antevê; e, na recordação do finado, é ainda a própria morte que se pensa ou dissimula: na sua “re-presentificação” encontra-se projetada a morte futura do próprio evocador e os anseios de perpetuação na memória dos vivos.²⁴

Todo o signo funerário, explícita ou implicitamente, remete para o túmulo (recorde-se que “signo” deriva de “sema”,²⁵ pedra tumular). Pode então se concluir que, se o túmulo tem por função devorar e digerir o cadáver, por outro lado, ele é constituído por uma sobreposição de significantes (cadáver vestido, caixão, pedra tumular, epitáfio, estatuária, fotografia, etc.) que induzem metaforicamente a aceitar-se a incorruptibilidade do corpo,²⁶ elevando-se a “metonímia real, num prolongamento sublimado, mas real, da sua carne”.²⁷ Em suma, cada envelope que enforma o cadáver acrescenta uma máscara ao sem sentido que ele representa e trai o nosso desejo de parar a putrefação e de alimentar a ilusão de que o corpo não está condenado ao desaparecimento.²⁸ E os signos “são assim dados em troca do nada segundo uma lei de compensação ilusória pela qual quanto mais signos temos mais existe o ser e menos o nada. Graças à alquimia das palavras, dos gestos, das imagens ou monumentos – posto que as sepulturas seguem a mesma lógica – dá-se a transformação do nada em algo ou em alguém, de vazio num reino”.²⁹

Para isso, o túmulo deve ser lido como uma totalidade significante que articula dois níveis bem diferenciados: o “invisível” (situado debaixo da terra) e o “visível”, o que faz com que, como escreveu Bernardin de Saint-Pierre e lembrava em 1868 a nossa *Revista dos Monumentos Sepulcrais*, o túmulo seja “um monumento colocado entre os limites de dois mundos”.³⁰ Se a invisibilidade cumpre na “clandestinidade” a função higiênica da corrupção, a camada semiótica tem por papel encobrir o cadáver, transmitindo às gerações vindouras os signos capazes de individuarem e ajudarem a

“re-presentação”, ou melhor, a “re-presentificação” do finado. E é por causa destas características que é lícito falar, a propósito da linguagem cemiterial, de uma “poética da ausência”.³¹

Todo o jogo do simbolismo cemiterial parece apostado em suscitar a edificação de memórias e dar uma dimensão “veritativa” ao ausente. Porém, aquilo que se pretende recordar emerge do imenso e abscôndito continente do recalcado. Isto é, se toda a memorização, enquanto construto mediado pelo presente (a existência de uma “memória pura” é uma ilusão bergsoniana), tem a sua outra face no consciente ou inconscientemente esquecido,³² também o cemitério, como “lugar de memória”, assenta num invisível fundo de amnésia. Em certo sentido, ele mostra algo que também se detecta no campo da consciência individual: a memória e o esquecimento mantêm a mesma relação que une a vida e a morte.³³

No que respeita às novas necrópoles oitocentistas, a projeção da necessidade existencial de se negar a morte e a sua tradução romântica, expressa na recusa exasperada da “morte do outro” e na crescente colocação da memória como instância supletiva de imortalização, deram origem a uma nova cenografia e a um novo cultos dos mortos, bem como à renovação das velhas qualificações da morte como “morte-sono”. Isto explica que a habitação do morto se tenha arquitetonicamente materializado não só como sucessora e sucedânea do “teto eclesiástico” (o jazigo-capela), mas também como “casa”, e que a sepultura, tal como a “casa da família” (dos pais, dos avós), tenha passado a ser centro privilegiado de “identificação” e de “filiação” de gerações. E todas estas necessidades simbólicas fizeram da necrópole um *analogon* da cidade dos vivos.³⁴

Compreende-se. O cemitério burguês levou às últimas consequências um desejo de sobrevivência individualizada que, embora potenciado pela concepção judaico-cristã do *post-mortem* e sobretudo pela promessa de ressurreição final dos corpos, só ganhou curso nos alvares da modernidade. O homem medieval ainda não estava centrado sobre si mesmo, pois sentia-se participante da comunidade santa dos crentes, isto é, sentia-se na posse da verdadeira vida.³⁵ Em tal horizonte, só podia brotar uma concepção predominantemente comunitária do além. Ao invés, com o crescimento da importância do “sujeito”, teriam de aparecer projetos em que a nova dimensão sociabilitária não poderia subsumir o direito à individualização.

Os sinais que apontam para a emergência de atitudes “individuantes”, como os jacentes e os orantes, começaram no século XIII, conquanto ainda circunscritos aos mais dignitários da



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

31 GÓMEZ, Ana Anaiz. La sepultura, monumento que construye la memoria de la vida. In: A. A. V. V. *Uma Arquitectura para la Muerte*. p. 288.

32 No mesmo sentido, leia-se TODOROV, Tzvetan. *Les Abus de la Mémoire*. Paris: Arléa, 1995. p. 14; RICOEUR, Paul. op. cit., p. 28-29.

33 Cf. AUGÉ, Marc. *Les Formes de L'Oubli*. Paris: Payot, 1998. p. 20.

34 Cf. CATROGA, Fernando. *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal (1865-1910)*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1988. v. 2, p. 680. (edição policopiada).

35 FEUERBACH, Ludwig. *Pensées sur la Mort et l'Immortalité*. Paris: Cerf, 1991. p. 42.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

sociedade. Com o avanço do processo civilizacional, nomeadamente a partir dos finais do século XVIII, esta tendência ir-se-á “democratizar” e expandir, atingindo a sua máxima expressão nos novos cemitérios do século XIX. Aqui é a própria lei (ao exigir sepulturas individualizadas) e os próprios valores fundantes da nova sociedade em construção a acenarem com a promessa de que, nem que fosse através da reatualização mnésica, possibilitada por um culto dos mortos cada vez mais intersubjetivo e familiar, todos podiam finalmente aspirar à perpetuação na memória coletiva. Dir-se-ia que as garantias de imortalização foram passando de privilégio de alguns a direito natural de todos.

Neste contexto, a progressão da campa individual, do jazigo, do epitáfio, da estátua e, por fim, da fotografia (relembre-se que a descoberta da fotografia é contemporânea da revolução cemiterial romântica) que se detecta nos cemitérios modernos a partir do século XIX deve ser lida como tradução iconográfica adequada à ritualização dos novos imaginários, quer estes apontem para fins escato-lógicos, quer se cinjam à memória dos vivos. E para que o trabalho simbólico do cemitério (a localização) correspondesse àquelas expectativas, a materialização dos signos que exigiu a “fixação” do cadáver (isto é, um monumento), de modo a ser nítida e inequívoca a “evocação” (a imagem, o símbolo ou o epitáfio narrativos) e a “identificação” do ausente (a epigrafia onomástica).³⁶

Esta maior acentuação da memória ocorreu dentro de uma mundividência predominantemente religiosa, embora já minada por influências secularizadoras. A nova necrópole, rompendo com o círculo sacral dos enterramentos nas (ou à volta das) igrejas e ficando subordinada a uma gestão política, passava também a ter um ambíguo estudo profano. E as resistências dos setores mais tradicionalistas, que se detecta em alguns países católicos, indiciam uma repulsa para com os novos espaços. Mas faltar-se-ia à verdade se não se frisasse que, desde o século XVIII, muitos iluministas e eclesiásticos já defendiam o “exílio dos mortos”, e basta atentar nas prerrogativas que a Igreja continuou a ter em relação às novas necrópoles (considerando-as como campos consagrados) e ter em conta a fraquíssima expressão dos enterramentos civis (oficialmente possíveis a partir de finais de 1878) para se confirmar, no caso português, a continuidade da sobredeterminação religiosa do novo culto cemiterial dos mortos.

Todavia, esta dimensão não pode conduzir à subalternização de uma outra realidade que lhe é coexistente, a saber: a secularização provocada não só pelo modo mais profano de gerir os ce-

36 Cf. URBAIN, Jean-Didier. *Lés Bouleversments Actuels de l'Art Funéraire*. Autor du développement de la cremation em France et de ses effets esthétiques. Coimbra: Septembre, 1993. (edição policopiada gentilmente cedida pelo autor).

mitérios (em Portugal, eles foram definidos como “espaços públicos” de gestão municipal ou paroquial por leis de 1834), mas também pelas projeções, no campo tanatológico, das idéias e dos valores de uma época crescentemente polarizada pelos desejos de afirmação da individualidade e de expectativas terrenas.³⁷ Daí que, nos comportamentos e nas atitudes em relação à morte, sejam igualmente detectáveis as novas necessidades sociabilitárias decorrentes do cariz “contratualista”, “associativista” e “relacional” da sociedade moderna, e se encontrem projetadas as estratégias de legitimação dos vários poderes e as tensões resultantes da gradual autonomização da memória histórica em relação à imortalidade transcendente. Isto é, o cemitério objetiva esteticamente o próprio inconsciente da sociedade. E esta se dá a ler mediante uma trama simbólica estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados por esta função: reforçar, depois do “caos”, o “cosmos” dos vivos, e imobilizar o devir, mesmo quando se recorre ao contraste (ambíguo) com transcurso irreversível do tempo e da transitoriedade da vida.

Isto significa que, neste processo, facilmente se detectam investimentos simbólicos não raro antagônicos entre si. Mas a sua condicionalidade de cariz histórico e social não deve fazer esquecer que essa rede de signos se eleva a partir de um impulso de raiz metafísica, o qual impele o homem a separar-se da natureza e da animalidade e a emergir, na escala dos seres, como um cultuador de mortos, logo, como um produtor de cultura e de memória. Sem a angústia nascida da tomada de consciência da precaridade humana não haveria necessidade de se construírem monumentos, pois só aquele que se sabe e se recusa a ser transitório pode aspirar à perpetuação.³⁸ Pode então aceitar-se que, na linguagem própria, o monumento funerário tanto é exteriorização da tomada de consciência de que o homem é um “ser-para-a-morte”³⁹ (HEIDEGGER) como afirmação do “direito à memória”.

Na verdade, o signo funerário tem uma significação monumental, dado que só o “monumento” assegura a imortalização na terra.⁴⁰ E quando os italianos de Gênova, Bari ou Messina chamam às suas necrópoles modernas *Cemiterios Monumentales* estão somente a ser fiéis a uma realidade primordial que os “campos santos” oitocentistas, e particularmente os da ares mediterrânica, levaram às últimas conseqüências.

A palavra latina *monumentum* deriva da raiz indo-européia *men*. Esta exprime uma das funções nucleares do espírito (*mens*), a “memória”. Deste modo, tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação – incluindo os próprios atos escritos – é um



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

37 Quando aqui se usa o conceito de secularização não se pretende confundir-lo com o de laicização. Com efeito, e como se procurou esclarecer em outro lugar, o primeiro denota o longo processo de automatização, em todos os níveis da vida social, da esfera profana da sagrada. Situa-se na longa duração e foi-se concretizando em temporalidades diferenciadas, ainda que sempre num horizonte pautado pelos valores cristãos. Assim sendo, importar reter que o fenômeno da secularização nem sempre se definiu em oposição a igreja (e muito menos a religião), aparecendo muitas vezes como reivindicações tendentes a “desmitologizar”, “desmagificar” ou a “desclericalizar” a sociedade, e não tanto a “descristianizá-la”. O conceito de laicismo, se entronca no de secularização, remete para o propósito militante de levar às últimas conseqüências e, assim, torná-la equivalente a “descristianização”. Por isso, deve se referir tão só aos projetos de transformação cultural que os movimentos anticlericais e anticatólicos dos finais do século XIX e princípios do século XX (conjuntura em que se consolidou a expressão laicismo), bem como as suas expressões políticas (liberais de esquerda, republicanas, socialista anarquista) procuram concretizar nas sociedades européias predominantemente católicas. Dito isso, pode então se aceitar que, se o laicismo é uma expressão mais radical do secularismo, nem toda a secularização é sinônimo de laicismo. CATROGA. op. cit., p. 6-34.

38 Cf. DEBRAY, Régis. op. cit., p. 25.

39 KOSELLECK, R. *L'Épreuve de l'Histoire*. Paris: Gallimard-Seuil, 1997. p. 137.

40 No mesmo sentido, veja-se BOTTACIN, Maurizio. *La tentazione*

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

“monumento”.⁴¹ É verdade que, com a Antigüidade romana, aquele tinha dois significados: denotava uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura (arco do triunfo, coluna, estátua, troféu, pórtico, etc.) e aplicava-se a edificações funerárias destinadas a eternizar a lembrança de alguém. Como sublinhou Ariès, já na sua origem “o túmulo é um memorial”.⁴² E, mesmo nas sociedades de dominância sacral, a sobrevivência do morto não se concretizaria somente no plano escatológico, mas também dependeria da fama que os túmulos (com os seus signos, as suas inscrições) e os elogios de escritores ajudavam a reativar.

Esta função não foi negada pela gradual cristianização de algumas das tradições pagãs do culto dos mortos, tanto mais que, no seu cerne, o cristianismo se anunciou como a memória de Jesus transmitida aos apóstolos e aos seus sucessores, isto é, como uma religião comemorativa, cujo culto (a eucaristia) presume o reavivamento de um fato real e histórico. Por isso, o ensino cristão é “memória” e o seu culto é “comemoração”. O que explica que a nova religião tenha facilmente recuperado os ritos tanatológicos de origem pagã que obrigavam os vivos a “fazer memória”,⁴³ afirmando-se como uma “religião da recordação”.

Como toda a memória é simbólica – isto é, opera por símbolos que exprimem um estado de espírito, uma situação, uma relação, uma pertença ou mesmo uma essência inerente ao grupo –⁴⁴ entende-se que o cemitério monumental na sua expressão arquitetônica e na sua função de “lugar de memória”, e que as necrópoles modernas patenteiem de um modo ainda mais extenso e claro esse significado.

O nexos entre a memória e o monumento, articulado com o jogo “dissimulador” dos símbolos funerários, obriga, porém, a ter-se cautela na qualificação do cemitério moderno como museu, uma das expressões privilegiadas da “memória-saber”. Cenário de “memórias-construídas”, mas também de “memórias-vividas” (principalmente no terreno da gestão familiar do culto), as necrópoles são os “lugares de memória” por excelência do século XIX (e do seu prolongamento no século XX), porque as recordações que os seus símbolos sugerem não privilegiam somente a ordem do saber – como é típico do racionalismo iluminista e da organização museológica ou bibliotecária – mas mais a ordem dos sentimentos e das intenções cívico-educativas.⁴⁵ Nas suas ex-pressões mais afetivas, o “diálogo” que a evocação pressupõe quase anula o distanciamento gnosiológico entre o sujeito e o objeto e faz dela uma “comemoração”. É que toda a memória se exprime, quaisquer que sejam as variações culturais, a partir de uma relação dialógica em que, de uma certa maneira, a sociedade põe questões que a memória procura responder.⁴⁶ Por con-

Del nulla. Giardini della memória per um eterno oblio. In: A. A. V. V. *Uttime Dimore*. Veneza: Arsenale, 1987. p. 9.

41 Cf. LÊ GOFF, Jacques. *Documento/Monumento*. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI, v. 1, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984. p. 95.

42 Cf. ÁRIES, Philippe. *Essais de Mémoire*. Paris: Seuil, 1993. p. 346.

43 Cf. LÊ GOFF, Jacques. *El Orden de la Memória. El tiempo como imaginário*. Barcelona: Paidós Básica, 1991. p. 150.

44 Id., *Documento/Monumento*, p. 18.
45 Ibid., p. 37-38.

46 Cf. NAMER, Gerard. *Mémoire et Société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987. p. 232.

seguinte, a comemoração será sempre uma partilha. Nela, o recordar, mesmo sendo um diálogo do “sujeito” consigo mesmo, não se esgota num ato ensimesmado ou meramente subjetivo, mas diz-se na linguagem “pública”, “coletiva” e “instituinte” da celebração ritual, numa teatralização que pretende gerar efeitos que ultrapassem o pragmatismo da transmissão dos saberes.

Com efeito, se, como sustenta Pierre Nora, os “lugares de memória” sugerem a paragem do tempo⁴⁷ e, de certa maneira, a “imortalização da morte”, outro não é o valor mnésico do cemitério, pois nele se encontra uma das características essenciais daqueles espaços: a sua estruturação como um sistema de significantes que, a par da face “veritativa” que referenciam, também visam gerar “efeitos normativos” e, de certo modo, “afetivos”. Mas, embora os símbolos possuam conteúdo ou história, eles revelam algo característico de toda a simbólica encobridora da corrupção do tempo: organizam o campo imaginário como um “templo”, cavando uma censura de indeterminação do “espaço” e do “tempo” profanos, e escrevem um círculo de sacralidade no interior do qual os signos só valem no tecido das suas relações. Assim, as liturgias desenrolam-se num “espaço-tempo” específico, distinto do espaço e do tempo cotidianos, e o cemitério é freqüentado como uma espécie de santuário. Ora “historiquement, cela n’a d’ailleurs pas toujours été le cas; ce n’est qu’au XVIII siècle et surtout au XIX siècle, au moment où la sépulture s’affirme comme support du souvenir et où le culte des morts devient culte des tombeaux, que le cimetière accède à la sanctuarisation”.⁴⁸ Devido a este estatuto, as necrópoles modernas, ao contrário dos cemitérios antigos, tinham de ser lugares de excesso, fechados sobre si mesmo, espaços em que o próprio muro físico funciona como proteção contra as profanações e como uma espécie de “símbolo-fronteira”, campo semântico onde mesmo o mais secular dos significantes se aura de sacralidade.

Nesta perspectiva, e ao contrário das peças de um museu, os objetos cemiteriais não são psicologicamente dissociáveis da estrutura em que se integram. Isto é, o lugar (*topos*) e o signo (*sema*) estão de tal modo imbricados um no outro, são de tal modo compreendidos como co-extensivos, que nenhum dos dois é fenomenologicamente separável,⁴⁹ parecendo natural a relação entre o significante, o significado e o referente (ausente). Mas esta naturalidade recobre-se de sacralidade, já que, como “lugares de consagração” e de “comemoração”, neles se convoca o “invisível” através do “visível”, suscitando-se simultaneamente atração e medo, ao contrário do que acontece com o museu, território em que os objetos expostos aparecem descontextualizados, ou melhor, surgem inseridos



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

47 Cf. NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire. I La République*. Paris: Gallimard, 1984, p. XLI.

48 DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 68.

49 Cf. URBAIN, Jean-Didier. *La Société de Conservation*. p. 31-32.

⇒
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

num conjunto artificial e erudito. Sem dúvida, é a consciência do defasamento existente entre o *topos* e o *sema* que leva a deplorar-se o cariz decepcionante, por estarem separadas da sua arquitetura e do seu ambiente,⁵⁰ das esculturas funerárias quando isoladamente vistas em exposições.

Pretende-se com tudo isto defender que o símbolo funerário é metáfora de vida e apelo, uma periódica ritualização revivificadora; ele é para ser vivido e para ajudar a viver,⁵¹ oferecendo-se assim como um texto cuja compreensão mais afetiva (a dos “entes queridos”) envolve toda a subjetividade do sobrevivente.

Com a sua linguagem de recolhimento e do silêncio, o novo rito cemiterial irá ter na “visita” periódica (com maior incidência no Dia dos Defuntos – 2 de novembro) a sua expressão pública mais relevante, atitude que ganhou um incontornável tom comemorativo e de celebração, como exemplarmente se comprova pela análise das romagens, sobretudo pelas que foram diretamente animadas por intenções cívicas. É certo que lhe faltam algumas características que Durkheim definiu para o “rito comemorativo”, mormente o aspecto diretamente representativo, recreativo e estético da manifestação. Mas a tendência para a individualização que nela se detecta não era de pendor narcísico, solitista ou associal; recordação e comemoração ainda não estavam dissociadas: a evocação, que o novo culto fomenta, é um modo de reconhecimento, isto é, uma prática de legitimação que retrospectivamente apela para a autoridade simbólica dos mortos, elevando-os a “antepassados normativos e paradigmáticos” de um grupo.

Defende-se assim que, mesmo à escala da “visita ao cemitério”, é possível surpreender as características que, numa evidente transferência analógica, as comemorações políticas de raiz tanatológica explicitavam de uma maneira ainda mais evidente. A ideia de comemoração é herdeira não só da solenidade da cerimônia pública de elogio e de menção de um nome, como implica a sacralização do evocado, desenrolando-se, em similitude com a sua matriz – o ato religioso –, num rito eficaz para a memória dos mortos e para o destino dos vivos.

A partir de figuras ou acontecimentos fundadores, a comemoração, ou melhor, o espetáculo da comemoração – que requer um lugar, um teatro, um tempo e a sua ficção, uma mensagem, a recordação e o esquecimento –, é uma prática sociabilitária apostada em unificar a diversidade e até o antagonismo de memórias coletivas com uma gênese mais espontânea.⁵² Daí que, conquanto só os indivíduos possam recordar, o rito comemorativo, tal como o rito religioso propriamente dito, prolongue, modernizando-as, as práticas

50 FRANÇA, José Augusto.
A arte em Portugal no século XIX. v.
2. Lisboa: Bertrand, 1966.
p. 20. Num outro sentido,
veja-se: TEIXEIRA, Madalena Braz.
Do objecto ao museu.
In prelo, n. 5, 1984. p. 45.

51 Cf. URBAIN, Jean-Didier, op. cit.,
p. 33.

52 Cf. NAMER, Gerard. op. cit., p.
201, 204-205.

de vocação holística, bem como a sua “função instituinte de sociabilidades”. E estas características serão tanto mais evidentes quanto menor for a espontaneidade e a força normativa do rito e maior for a sua sobredeterminação cívica.⁵³

A “visita ao cemitério” é um rito de repetição. E nele se verifica esta vertente essencial da comemoração: esta, depois do ato fundador, será sempre comemoração de comemoração, a qual se transformará em “tradição” se a *anamnesis* deixar de ser uma necessidade vital para... os vivos. Com efeito, naquele ato, repetem-se comportamentos-tipo (a deposição de flores, o recolhimento em silêncio, por exemplo) e a sua corporização é coletiva e pública (as “visitas” individuais são exceção), incitando-se à recordação do morto e ao reforço do cosmos (a começar pela família) dos vivos. É que a memória reavivada pelo rito tem uma “função pragmática e normativa”, consubstanciada no intento de, em nome de um patrimônio (espiritual e material) comum, integrar os indivíduos em cadeias de “filiação identitária”, distinguindo-os e diferenciando-os em relação aos “outros”, mas exigindo-lhes igualmente, em nome da perenidade do grupo, deveres e fidelidades. Para isso, o seu efeito tende a saldar-se numa “mensagem”. E esta, ao unificar recordações pessoais ou outras memórias coletivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fluidez do tempo num presente que dura.⁵⁴

O núcleo forte desta reconstrução é a família. E como defendeu Halbwachs, a este nível, o trabalho de unificação será sobretudo uma “norma”: recorda-se o espírito de família porque é necessário retransmitir e reproduzi-lo. Em graus de sociabilidades mais extensa – como, nas classes e grupos sociais – a memória será aquela feita sob um critério unificante análogo ao do sistema de avaliação nobilitária.⁵⁵ Mas importa não esquecer que nos ritos rememorativos (e comemorativos) se encontra sempre uma tensão entre afeição e conhecimento e entre memória e normatividade. O que gera esta experiência interativa: como a memória é normativa, ela é oferecida como uma “mensagem”, e esta, ao criar uma pulsão e uma corrente, inunda os indivíduos participantes no rito, apela a ser interiorizada e a socializa-se como um dever.⁵⁶

É certo que a gestão memorial, quando se cinge ao núcleo familiar, parece fugir às características das comemorações (ela é mais singela, espontânea, restrita e silenciosa). Porém, tal como em todo o ato comemorativo, também ela se concretiza como um grande movimento simbólico através do qual um grupo assegura a sua identidade, voltando-se para a face do passado que, num dado presente, considera definidora da sua unidade e continuidade. E no



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

53 Para uma circulação das relações entre retrospectiva, celebração e comemoração do passado nas atitudes ligadas ao fenómeno da religiosidade cívica, veja-se ORY, Pascal. *Une Nation Jour Mémoire*. 1889, 1939, 1989 trois jubiles révolutionnaires. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992. p. 8-9.

54 Cf. NAMER, Gerard. op. cit., p. 224.

55 Ibid., p. 226.

56 Ibid., p. 236.

⇒
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

caso das comemorações de finalidade cívica, a celebração enforma-se de componentes estéticos, dinâmicos (o desfile) e orais (os discursos), de modo a realizar programadamente suas intenções paidéticas e o seu trabalho sociabilitário. Pode mesmo afirmar-se que, quanto maior e mais massificada for a escala sociabilitária mais aumenta a “estranheza” entre os indivíduos e se requer um mais constante investimento simbólico na construção e reprodução da memória unificadora. Por conseguinte, se no rito de centração exclusivamente familiar o culto é mais “quente” e espontâneo, as romagens e as comemorações, movidas por uma mais marcante intenção coletiva e pública, implicarão, regra geral, a existência de uma coordenação (isto é, uma organização), de um desfile, de signos com significado social (bandeiras), e contarão amiúde com a presença de oficiantes (oradores), tendo em vista sublimar o esquecido com o significado de palavras que relembrem e enalteçam.⁵⁷ No entanto, também, nestas liturgias cívicas se encontram, por extensão e imitação, os propósitos de “filiação”, “integração” e de “identificação” característicos do culto familiar dos mortos.⁵⁸

Outra não é a função das liturgias da recordação: criar sentido e perpetuar o sentimento da pertença e de continuidade. O imaginário da memória sociabiliza, dado que o recordar liga os indivíduos não só verticalmente, isto é, a grupos ou entidades que holisticamente se impõem, mas também a uma vivência horizontal e longa do tempo social. Por conseguinte, a memória socializa a “identificação” e a “filiação” e, simultaneamente, ajuda a esconjuram a angústia da irreversibilidade do tempo e da morte, inserindo a finalidade da existência finita numa “filiação escatológica”. Neste horizonte, os indivíduos são integrados na cadeia das gerações e em um ideal de sobrevivência na memória dos vindouros.⁵⁹ O que pressupõe uma experiência continuísta do tempo – a memória, vinda do passado, poderá perdurar num futuro aberto – e implica que se esqueça que, tarde ou cedo (duas ou três gerações?), os mortos acabarão por ficar órgão de seus próprios filhos.

Por tudo isto, defende-se que as liturgias da recordação têm por finalidade federar atomismos e diferenças sociais e recalcar (pelo menos no tempo curto do rito) as tensões que atravessam os grupos. Portanto, não será descabido dizer-se que, em certa medida, a necrópole desempenha um papel análogo ao dos velhos *Libri memorialis* (também chamados “necrófagos” ou “obituários” a partir do século XVII). Estes continham o nome de pessoas, geralmente já mortas, de quem se pretendia guardar memória através do recurso a fórmulas como estas: “aqueles ou aquelas cuja memória lembramos”; “aqueles de quem escrevemos os nomes para guardar-

57 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues. op. cit., p. 75-76.

58 No estado sobre *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal* (v. 2, p. 891-999) explicitamos as relações estreitas existentes entre o culto cemiterial e romântico dos mortos e as festas cívicas polarizadas à volta das comemorações centenárias. Estas análises foi posteriormente por nós retomadas em *Ritualizações da História*. In: TORGAL, Luis Reis; MENDES, Jose Maria Amado; CATROGA, Fernando. *História da História em Portugal*. Séculos XIX-XX. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 547-671. Para o caso francês, pode-se ler-se os já citados estudos de Pierre Nora, de Pierre Ory e de Gerard Namer. Para outros países (Estados Unidos, Inglaterra, Iraque, França, Israel, Alemanha), leia-se por todos GILLIS, John R. (ed) *Commemorations*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1994.

59 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues. op. cit., p. 231-232.

mos na memória”. A escrita (a leitura) é elevada a garante memorial da memória, não deixando de seu sintomático que, desde o século VIII, a excomunhão tenha passado a ser sinônimo de *damnatio memoriae* (Concílio de Reischach, 798; de Elne, 1027), numa evidente cristianização de uma atitude antiga: já na velha Grécia, os que desapareciam no esquecimento do Hades tornavam-se *nônumnoi*, isto é, “anônimos”, “sem nome”.⁶⁰

Recentemente, Jean-Didier Urbain caracterizou os cemitérios como “bibliotecas” e os túmulos como livros que se abrem, é certo, mas que se consultam como tábuas mesopotâmicas ou sumérias, pois a sua significação não é imediata e transparente.⁶¹ Se esta imagem é acertada na perspectiva do investigador, ela não chega para apreender a intencionalidade simbólica da necrópole. Esta não se esgota na escrita. Já no século XIX, o célebre Monsenhor Gaume, em obra publicada no período da Comuna contra os enterramentos civis – e logo traduzida para português em 1874 – definia explicitamente o cemitério como “o livro mais eloqüente que pode haver”, porque “fala simultaneamente aos olhos, ao espírito e ao coração”.⁶²

A necrópole é um livro escrito em linguagem metafórica. Então isto quer dizer que o culto dos mortos, como todo ato constitutivo de memórias, também é um diálogo imaginário do “sujeito” consigo mesmo, feito com os olhos, o espírito e o coração, a fim de “re-presentificar” o evocado. Logo, se, enquanto vivência ritualista, a sua leitura, como todo o rito, denota algo da esfera das intenções, o seu significado é, porém, irreduzível à pura racionalidade. Como não se procura construir uma “memória-saber”, evocar será “recordar” e “comemorar”, pelo que o território dos mortos funciona simultaneamente como um texto objetivador de sonhos escatológicos (transcendentes e/ou memoriais) e como um “espaço público” e de “comunhão”, cenário “miniaturizado” do mundo dos vivos e teatro exemplar de afetividades e de produção e reprodução de memórias, de imaginários e de sociabilidades. E só depois de um adequado e extrovertido tempo de luto ganhará força o distanciamento racional, que cura e normaliza, porque “só a razão é que pode distinguir um antes e um depois da morte, ao passo que o imaginário se recusa a aceitar a ruptura e continua a ver naquele que acaba de morrer alguém que ainda não deixou a vida”.⁶³

A reprodução da(s) memória(s)

Pelas razões aduzidas, entende-se que, no cemitério oitocentista, a assunção da irreversibilidade do tempo surja sobrede-



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

60 Cf. VERNANT, Jean-Pierre.
L'individu dans la cite. In: SUR
l'individu. Paris: Seuil, 1987, p. 2;
CANDAUI, Joel. op. cit., p. 3.

61 Cf. URBAIN, Jean-didier.
L'Archipel de Morts. L'ê sentiment de
la mort et l'ê derives de la mémoire
dans l'ê cimetières d'Occident. Paris:
Payot, 1998, p. 10.

62 Cf. MONS. GAUME.
*O Cemitério no Século XIX ou as
últimas palavras solidárias*.
Porto: E. Chardron, 1874, p. 106.

63 Cf. THOMAS, Louis-Vincent.
Préface, In: BAYARD, Jean-Pierre,
op. cit., p. 13.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

terminada por uma idealização “utópica” e “ucrônica”, cuja expressão cênica devia traduzir simbólica e esteticamente o acesso de todos à sobrevivência individualizada. Isto não surpreende, porque a necrópole romântica é uma criação cultural típica de uma “sociedade-memória” (PIERRE NORA), portanto, de um sociedade que procura no passado a legitimação (ou a crítica) do presente. O que explica que, no culto cemiterial dos mortos, a recordação é uma “memória-vivida” seja sentida e interiorizada por muitos como sendo natural, espontânea, eterna e vocacionada para instituir e reforçar a coesão e identidade dos evocadores e vocacionada (indivíduo, família, associação profissional ou política, grupo de amigos, Nação, etc.). E se a sua matriz foi a linhagem e a continuidade da família, cada vez mais nuclearizada, esta concepção horizontal do tempo casava-se bem com o historicismo subjacente à visão romântica da história: o passado, ou melhor, uma certa leitura idealizada dele, é elevado, numa exploração do papel pragmático da memória, a lição do presente e (ou) do futuro.

Com efeito, depois das propostas iluministas para a expulsão dos mortos do território dos vivos, nasceu um novo afeiçoamento caracterizado pela crescente personalização do funeral e dramatização da perda. A sensibilidade romântica irá explicitar o sofrimento causado pela “morte do outro”, e a sepultura – tal como outrora na velha Roma – impôs-se como a peça central do culto.

Como tem sido assinalado (ARIÈS, VOVELLE, JEAN-HUGUES DECHAUX), serão os espíritos mais imbuídos de ideais iluministas e se-cularizadores a atacarem a Igreja por esta ter negligenciado o destino dos corpos e dos túmulos e a impulsionarem este novo culto. Os cemitérios são pensados em termos higiênicos e como lugares a serem visitados. E novo culto, de base predominantemente familiar, é animado pelo propósito de se também reforçar a perenidade da própria *polis*. Esta função social, bem patente nas homenagens aos “grandes homens”, fez com que no decurso do século XIX a mediação religiosa e as expectativas transcendentais viessem a coexistir com uma espécie de “religião cívica” (ROUSSEAU), dimensão que, a partir de meados de Oitocentos, o positivismo de Comte ajudará a sistematizar. Tal caldeamento foi possível porque ele estava “en consonance avec les nouvelles attitudes fortement teintées de romantisme face à la mort et le regain de l’esprit commémoratif qui a caractérisé les fêtes révolutionnaires”, anunciando assim “une nouvelle ère du culte des morts”.⁶⁴ A sobrevivência memorial do “grande homem” era tão-só a tradução maior desta crescente reivindicação: o direito à sobre-

64 DÉCHAUX, Jean-Hugues,
op. cit., p. 42.

vivência individualizada e igualitária, aspiração assente na mensagem evangélica e confirmada pelos direitos naturais do homem que a modernidade estava a acentuar.

No entanto, a sua concretização, tal como acontecia entre os vivos, saldou-se numa flagrante desigualdade. É certo que, em algumas propostas avançadas ainda no século XVIII no contexto do otimismo iluminista, os desejos de igualdade política e social inspiraram projetos de cemitérios monumentais e coletivistas (projetos de Ledoux e Boullé),⁶⁵ e que a Convenção chegou a impor a vala comum para todos, ou quase todos, embora rapidamente tenha quebrado esta regra com a criação do Panteão Nacional em Sainte Geneviève.⁶⁶ Porém, os valores em processo na nova sociedade iam em sentido contrário: uma sociedade alicerçada na afirmação do indivíduo tinha de exigir túmulos diferenciados e de prometer que todos podiam sonhar com uma inequívoca sobrevivência memorial. E basta analisar o modo como os novos cemitérios, principalmente os das grandes metrópoles dos países mediterrânicos, foram se urbanizando e decorando para se verificar como as hierarquias sociais entre os vivos ditaram uma análoga desigualdade no acesso efetivo às condições semióticas necessárias à construção e à duração da memória.

Nos nossos cemitérios do século XIX, o mausoléu, o jazigo-capela, a concessão perpétua passaram a constituir bens imóveis, privados e transmissíveis por herança como quaisquer outros. Dir-se-ia que funcionavam como uma espécie de prova última segundo a qual a eternização da memória do proprietário (logo, de toda a linhagem familiar) ficava dependente da capacidade que os seus descendentes teriam para perpetuar a totalidade do patrimônio (material e espiritual) herdado; em certo sentido, o cemitério passou a ser uma espécie de “familistério” de mortos. O que se entende: em primeira instância, o culto, na sua incidência mais profana, é sobretudo um rito familiar; ele não só se celebra em família, como está investido de uma carga simbólica especificamente familiar, ao reitar e reforçar os elos de parentesco. Com isto, reaviva o sentimento de pertença. Fio invisível que a memória partilhada e ligada a uma herança e a uma tradição enraíza.⁶⁷ Deste modo, o monumento funerário dos novos cemitérios tem de ser entendido à luz das estratégias de “transmissão”, comumente carismadas por uma “figura-fundadora”.

Pode assim concluir-se que, se a sepultura, o mausoléu, o jazigo e os respectivos signos pretendiam preservar a memória dos defuntos oriundos das classes abastadas (ou de artesãos remediados), a sua função também era a de materializar uma exemplaridade



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.

Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

65 ETLIN, Richard A. *The Architecture of Death. The Transformations of the cemetery in Eighteenth-Century*. Paris: Cambridge, the Massachusetts Institute of Technology, 1984. Para a articulação entre o geometrismo igualitário destas idealizadas necrópoles e o utopismo iluminista, leia-se BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'Utopie*. Paris: Payot, 1978. p. 325.

66 RAGON, Michel. op. cit., p. 267-268.

67 DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 98.

normativa – nesta vertente, o cemitério é igualmente um lugar de esquecimento de tudo o que possa diminuir a depurada recordação do finado – que educasse e reforçasse a crença na perenidade das respectivas famílias ou grupos. E esta ilação leva a concluir que o culto não almejava salvar somente a alma do evocado, mas também a ratificação sacralizada das posições históricas e sociais dos evocadores. Afinal, a diferença entre, num extremo, o mausoléu, o jazido, e no outro, a vala comum, acabava por assinalar a distância que continuou a existir entre o direito virtual de todos à sobrevivência individualizada e a efetiva possibilidade de acesso aos suportes simbólicos necessários à sobrevivência na memória coletiva.

Em suma, as atitudes perante a morte, que a modernidade foi gerando, acentuaram a monumentalidade funerária ao postular a memória como um “segundo além imortalizador”. Este horizonte foi-se impondo em coexistência ou em sincretismo com a crença na ressurreição final, afirmando-se como uma espécie de compensação paligenésica e/ou historicista derivada do aumento da incerteza na imortalidade transcendente. E embora a valorização ana-mnésica não tenha substituído as escatologias transcendentais, será igualmente correto atribuir-lhe um papel terapêutico: a sua liturgia também contribuía para atenuar a angústia da morte, oferecendo a possibilidade da manutenção de uma continuidade virtual; e o rito, ao pôr em cena uma troca simbólica entre os vivos e os mortos, alimentava e reatualizava essa crença,⁶⁸ dando assim um contributo decisivo, tal como o último rito de passagem, para a superação do luto e para o regresso e reprodução da normalidade.

Entre nós, aliás, é significativa a forte presença de símbolos da vitória da imortalidade sobre a morte na iconografia dos cemitérios oitocentistas e o aparecimento de expectativas diretas e exclusivamente colocados sob os auspícios do culto da memória, ou melhor, do culto “à memória de...”. E mesmo as representações escatológicas não dispensavam, conquanto de um modo supletivo e complementar, a sobrevivência memorial, consubstanciando-a, em primeiro lugar, no desejo de filiação do indivíduo numa memória familiar, ou em grupos portadores de tradição, à luz das quais a vida individual e coletiva pudesse adquirir um sentido prospectivo e terreno. Como concluiu (recentemente) Jean-Hugues Déchaux “la symbolique de l’ancrage lignager (appartenir à quelque chose) vient consolider celle de la réssurrection des morts. Elle est croyence en la permanence d’un groupe qui dote le sujet d’un soutien existentiel permettant de contenir les vestiges de l’individuation”.⁶⁹ Ora, se a romagem passou a constituir a manifes-

68 *Ibid.*, p. 276.

69 *Ibid.*, p. 280.

tação por excelência desta produção memorial, deve sublinhar-se que, numa repetição mais cuidada e significativa do anúncio funerário, também ganhou particular relevo a publicitação, na imprensa, da passagem dos aniversários da morte de quem se pretendia recordar.⁷⁰

É verdade que existia a consciência de que a eternização garantida por todos estes meios seria sempre precária, pois, na evocação, o que se “re-presentifica” é a imagem idealizada do evocado, e o que se confirma é a vida do vivo. E neste reino de ilusão ucrônica, o dilatamento da sobrevivência dos “traços” do morto, mas mais de um julgamento póstumo baseado numa escala de méritos decorrentes da construção de sua exemplaridade como “antepassado”, ou seja, do presumível contributo que o finado terá dado para a consolidação de uma família, para o prestígio de um lugar, para o progresso de uma associação, de uma classe, de um ideário, de uma Nação ou da humanidade. Todavia, como a duração da lembrança, que a consciência ingênua acredita ser eterna, será determinada pelo investimento mnésico dos vivos, os juízos sobre o defunto, feitos no presente de sua morte, também não são condição suficiente, já que a continuidade da sobrevivência depende igualmente das necessidades futuras de comemoração (ou de desmemorização). E como a memória é um construto seletivo, relativo e histórico, isso conduz a que os sonhos de uma eternidade atualizada pelos vivos estejam sempre ameaçados pela queda da “amnésia”, permanente direito de portagem que a *anamnesis* tem de pagar ao esquecimento.

A partir destes pressupostos, compreende-se que a encenação do cemitério oitocentista tenha plasmado as atitudes típicas da “sociedade de conservação”⁷¹ – a “retenção, acumulação e reprodução” dos vestígios do morto (não serão os “traços” dos mortos os primeiros documentos da história?) – em ordem a acreditar-se tanto nas expectativas salvíficas como na continuidade histórica. O que se entende, porque, se o século XIX foi o “século do culto dos mortos”, foi também o “século da história”, ou melhor, do historicismo e do apogeu das “ideologias da memória” derivadas da necessidade que os indivíduos, as famílias, as novas associações e Estados-Nação tiveram de reinventar as suas raízes históricas e de legitimar os seus sonhos de futuro. Recordar os finados possibilitava a instituição e o reconhecimento de identidades, bem como o delineamento de esperanças escatológicas (transcendentes e terrenas), pois a *anamnesis* oferece ao evocador uma história com um “passado” e um “futuro”, num encadeamento contínuo de gerações que, como num outro registro afirmavam as filosofias da história da moder-



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

70 Cf. RINGLET, Gabriel. *Ces Chers Disparus. Essai sur les annonces nécrologiques dans la press francophone*. Paris: Albin Michel, 1992. p. 177.

71 URBAIN, Jean-Didier. *La Société de Conservation*, passim.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

nidade (CONDORCET, KANT, HEGEL, MARX, COMTE), ultrapassa o tempo da existência individual.⁷² Deste modo, é lícito concluir que, apesar do rito implicar repetição, recordar e sobretudo comemorar será sempre teatralizar uma prática de reescrita da(s) história(s); será, em síntese, praticar coletivamente uma memória que veicula mensagens num tempo fictício em que o passado-presente e o futuro coabitam.⁷³

Não foi assim por acaso que a hegemonização de uma idéia tridimensional e irreversível do tempo, fomentada pelo Iluminismo, consolidou, numa evidente secularização da escatologia judaico-cristã, o papel da memória no culto dos mortos. Como bem escreveu Baudrillard, “a imortalidade é somente uma espécie de equivalente geral ligado à abstração do tempo linear”.⁷⁴ E só o desconhecimento dos mecanismos de legitimação por enraizamento⁷⁵ poderá conduzir a que se confunda a invocação do passado com uma utilidade passadista ou nostálgica. Como a memória é ativa, a recordação nunca é resultante da oposição entre o passado, o presente e o futuro. Ao contrário, toda a retrospectiva é sempre uma “protensão”, podendo mesmo defender-se que, em certa medida, “l’avenir n’est pas une création *ex nihilo*: le passé collabore à l’édification du futur”.⁷⁶ O que ajuda a compreender a dialética entre memória e esquecimento, em certo sentido, se este é a abscondita presença do inconsciente ou conscientemente recalcado, ele é também fonte que, através da recordação, possibilita a existência de futuros para o presente e de futuros para o passado. A memória e o esquecimento são, portanto, irmãos siameses necessários ao transcurso do tempo, ensinando que, para se conhecer uma vida ou uma sociedade, é tão importante recordar como não se esquecer do esquecido.⁷⁷

Já Santo Agostinho (CONFISSÕES, XI) tinha elevado a memória a garante da continuidade irreversível do tempo subjetivo, intuindo-a como ponto de tensão entre a recordação do passado e as saudades do futuro. E a experiência do rito comemorativo moderno não contradiz esta intuição agostiniana. Nenhuma dimensão do tempo pode ser pensada fazendo abstração das outras, e o rito exemplifica a dinâmica e coletivamente a tensão, no presente, entre a memória e a expectativa, organizando a passagem de um antes a um depois, dos quais o presente é simultaneamente o intérprete e a referência.⁷⁸

Embora se deva ser cauteloso na transposição das analogias entre a memória dos indivíduos e da sociedade, importa sublinhar que nunca como no século XIX essa comparação foi tão acrédi-

72 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 224.

73 Cf. NAMER, Gerard. op. cit., p. 210-211.

74 BAUDRILLARD, Jean. *A troca Simbólica e a Morte*. Lisboa: Edições 70, 1997. v. 2, p. 16.

75 WEIL, Simone. *L’Enracinement*. Paris: Gallimard, 1990. p. 61.

76 DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 265.

77 AUGÉ, Marc. op. cit., p. 121-122.

78 *Ibid.*, p. 75-76.

tada.⁷⁹ Essa também foi a época em que se assistiu à gradual entificação da “idéias coletivas” (DURKHEIM), processo que conduziu à objetivação do próprio conceito de “memória coletiva” (HALBWACHS)⁸⁰ e à definição de sociedade como um organismo evolutivo.⁸¹ Este pressuposto, de fundo holístico, explica que “l’hommage ritualisé aux defunts est, du transcendance de la collectivité qui, pardelà les individus qui la composent, se pépetue”,⁸² funcionando como uma espécie de elo visível que visava compatibilizar a tendência ato-mizada da modernidade com novas totalidades sociabilítárias de raiz contratual e associativa. E se o desenvolvimento contemporâneo do direito à subjetividade veio a pôr em causa a excessiva on-tologização do “paradigma dos fatos sociais” e o seu cariz holístico e coativo em relação aos indivíduos (BURDHON, SCHÜTZ, PETER BERGER, LUCKMANN JOSETTE COENEN-HUTHER), o certo é que a construção da *anamnesis* tem o seu húmus nos “quadros sociais” e na historicidade do próprio evocador, situação que, embora não seja determinante, condiciona os indivíduos a manterem uma relação dialética, dentro de um processo socializador, entre os valores da(s) sociedade(s) em que se “situam” e o seu próprio passado.⁸³

Tal como acontecia no seio das famílias, as novas práticas comemorativas também pretendiam evitar que o crescimento do individualismo e do contratualismo sociais degenerasse em anomia: o culto dos mortos, tal como a festa cívica, enraíza a “filiação” e o “evolucionismo” históricos (dos grupos e da humanidade) e ajudava a reforçar o novo consenso social (COMTE). E mesmo nos meios em que, por razões ideológicas ou devido às condições materiais de existência e à diluição das formas tradicionais da sociabilidade, a secularização foi maior, se encontra a mesma atração, socialmente mimética, pela “visita ao cemitério”. Ora, se esta característica é uma consequência da sobrevalorização cívica do culto, importa salientar que ela só se radica com força na segunda metade do século XIX (sobretudo nos países predominantemente católicos), com a consolidação de liturgias da recordação fomentadas pelas novas famílias burguesas em ascensão e posteriormente alargadas ao imaginário de todos os grupos sociais. Como já salientamos em outro lugar, e Jean-Hugues Déchaux confirmou em estudo recente, “la sépulture est aussi un symbole familial. Ce n’est pas par hasard si le culte des morts est devenu culte des tombeaux au moment même où se diffusait dan toute la bour-



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

79 Fazendo uma crítica às teses sobre a existência de uma similitude entre a memória individual e a memória coletiva, Gerard Namer sublinhou que a aceitação desse postulado leva a esquecer as diferenças entre unificação das memórias numa sociedade e a unificação das recordações numa memória. Dir-se-ia estar-se perante uma correspondência mágica do microcosmo e do macrocosmo, segundo a qual, à maneira de Leibniz, a memória individual é um reflexo do sistema dos sistemas de mónadas, isto é, a unificação última das memórias coletivas numa memória da sociedade global. Cf. NAMER, Gerard, op. cit., p. 225.

80 Cf. HALBWACHS, Maurice. *Es Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Albin Michel, 1925; _____. *La Mémoire Collective*. Paris: PUF, 1950 (edição póstuma). Para uma bibliografia sobre a defesa da enticidade da memória coletiva, veja-se a lista inserida em CONNERTON, Paul. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta, 1993. p. 1, nota 1.

81 Sobre as cautelas a ter em relação às analogias entre a memória subjetiva e a chamada memória coletiva, veja-se CANDAU, Joël. op. cit., p. 62.

82 DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 45.

83 Cf. COENEN-HUTHER, Josette, op. cit., p. 34-38.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

geoisie le caveau de famille. Dans l'argumentaire laïque et positiviste de ses promoteurs, le rite doit être à la fois familial et civique. Bien plus, il n'acquiert une dimension civique que si chaque famille a déjà le souci d'honorer ses propres morts. La continuité de la cité, de l'humanité, commence avec la continuité de chaque famille et s'achève, avec le Panthéon, par le culte des grands hommes".⁸⁴

Sabe-se que a memória das linhagens desempenhou, nas classes superiores do Ocidente, um papel de "distinção" decisivo. A ordem de Antigo Regime estribava-se numa forte transmissão de posições e de privilégios, realidade que obrigava a invocações do passado como prática legitimadora dessas situações. Por isso, não raro, se a memória aristocrática remontava a centenários antepassados fundadores, a burguesia, ao contrário, não podia ir tão longe. No entanto, a extensão da sua memória, ainda que curta, é maior do que a existente nas famílias mais pobres, talvez em consequência de as capacidades de retrospectão dos indivíduos (e dos grupos) dependerem do uso e importância da *anamnesis* na justificação dos respectivos *status*, prática que é bem menos nas camadas mais desfavorecidas da população.⁸⁵

Se estas diferenças parecem indiscutíveis, a verdade é que o horizonte historicista do século XIX "democratizou" um pouco mais as recorrências de fundo genealógico, já que, ao impulsionar a construção ou a redefinição de memórias e ao ultrapassar a escala dos indivíduos e das famílias, alargou os seus propósitos: a partir da evocação de "antepassados fundadores" procurou-se radicar uma história evolutiva e contínua para as famílias, para os grupos, para as associações, para as classes, para a Nação e até para a própria humanidade. Pode mesmo sustentar-se que este trabalho se tornou tanto mais necessário quanto mais baixa e massificada era a base social que se visava identificar e consensualizar.

Tal preocupação explica que os meios mais interessados na mediação paidética do novo culto dos mortos, logo na recriação da memória, tenham postos os olhos no que a Revolução Francesa ensinou sobre educação cívica, nomeadamente no terreno das festas cívicas e dos novos cultos (incluindo o culto panteônico), bem como na releitura que Comte e seus discípulos fizeram dessas novas práticas sociabilitárias. Não admira, sobretudo quando se sabe que as necessidades simbólicas das novas famílias e dos novos Estados-Nação exigiam a reinvenção de memórias, ao mesmo tempo que o positivismo (tanto ortodoxo como heterodoxo) se esforçará, a partir de meados de Oitocentos, para dar cobertura teórica a essas ritualizações, apresentando-as como

84 DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 90.

85 Sobre esta questão, leia-se COENEN-HUTHER, Josette. op. cit., p. 50-51.

sucessoras (e sucedâneas) dos ritos católicos. E a convicção desta necessidade tocou alguns liberais de esquerda e sobretudo muitos republicanos, socialistas e livres-pensadores. Estes setores, descontando raríssimas exceções, não irão contestar o valor educativo do culto dos mortos e a estrutura formal do rito de passagem gerada pelas novas necrópoles oitocentistas. Pelo contrário, limitar-se-ão a descristianizá-la e a dar-lhe um significado de homenagem e de celebração comemorativa, enfatizando pragmaticamente a sua importância cívica.

Relembre-se que, para o positivismo, explicitando e levando às suas últimas conseqüências as atitudes que animavam o culto romântico dos mortos, só um segundo enterramento possibilitaria um ritualismo propício à imortalização da indivíduo na memória coletiva, garantindo a sua “eternidade subjetiva” (com os cortejos, as sepulturas, as inscrições, os bustos, as estátuas),⁸⁶ forma mitigada de dar continuidade ao ritual da passagem do “morto” a “antepassado”, isto é, a “figura exemplar” finalmente depurada para a “comemoração”. Em certo sentido, também a “visita ao cemitério”, em um eco degradado e secularizado de velhos ritos aquietaadores da ameaça do “duplo”, garantiria a transformação do “culto dos mortos” em “culto dos antepassados”. Para isso, a sobredeterminação luminosa, que os cultuadores cívicos faziam da morte, necessitava “conservar” os vestígios do corpo, dissimulando a inevitabilidade do seu aniquilamento, de modo a dar credibilidade à revivescência ritual do defunto e à sua evocação e celebração paradigmáticas.

De fato, se este trabalho simbólico atravessou todas as expressões sacrais do último rito de passagem, ele ganhou um maior relevo nos funerais civis e nas romagens e comemorações cívicas. É certo que estas manifestações se afirmaram como uma espécie de ritos profanos.⁸⁷ Mas, ao secularizarem o religioso, não estariam a prolongar as características essenciais do rito (sagrado)? Fomentadas por indivíduos ou grupos que perfilhavam visões agnósticas ou materialistas da vida, dir-se-ia que a sua descrença escatológica era compensada por um forte investimento nas liturgias da recordação e pela elevação da memória (e do futuro histórico) a uma espécie de versão terrena e secularizada da escatologia cristã. Nesta perspectiva, é igualmente compreensível que tenham sido eles os que mais empenhadamente sublinharam o valor do culto dos mortos para formação da cidadania, ideal que, como palco, exigiu o reconhecimento dos cemitérios como “espaços públicos”.



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

86 COMTE, A. *Catechisme Positiviste*. Paris: Garnier Flammarion, 1965. p. 182.

87 Sobre a estrutura formal (e sucedânea) destas manifestações, leia-se RIVIÈRE, Claude. *Lês Rites Profanes*. Paris: PUF, 1995.

CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

88 Cf. AUGÉ, Marc. Ce que nous
avons perdu, ce sont les vivants, pas
les morts. In: AUGÉ, Marc (dir.). *La
Mort, Moi et Nous*. Paris: Textuel,
1995. p. 82.

89 Cf. ELIAS, Norbert. op. cit., p. 71.

90 Cf. VERDIÉ, Minelle. Enjeux. In:
AUGÉ, Marc (dir.) op. cit., p. 13.

91 Cf. THOMAS, L. V. Mort,
Sociéte Thanatologie. In:
BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ de
Thanatologie, n. 72, Novembre, 1987,
p. 21-27; BARRAU, Annick. *Quelle
Mort Pour Demain?* Paris:
L'Harmattan, 1992. p. 120.

92 Cf. BARRAU, Annick. *Humaniser
la Mort. Est-ce ainsi que les hommes
meurent?* Paris: L'Hartmann, 1993. p. 8.

93 Atitudes recentes parecem apontar
para a contestação desta realidade.
Com efeito, surgem movimentos que
defendem o tratamento no domicílio
como alternativa hospital reintroduzindo a morte e os cuidados paliativos no seio da família do moribundo. Cf. BASCHET, Claudine;

BATAILLE, Jacques (dir.). *La mort à
Vivre. Mutations*, n. 87, red. 1998,
p. 126-139.

94 Ainda existem muitas diferenças
entre o modelo americano e o português de funerais. Cf. SARAIVA,
Clara. *La mort maquillé. Funeral
directors méricains etfossoyeurs portugais*. In: TERRAIN, n. 20, Mars,
1993, p. 97-108. No entanto, isso não
significa que, em Portugal, não estejam a aparecer sinais de uma crescente mercantilização da morte. Recordar-se que se trata de um setor financeiramente apetecível, pois, segundo dados recentes (Fevereiro de 1998), a “economia da morte” movimenta – somando as receitas das

2 - Esquecer a morte e a memória

Hoje, parece evidente que a crise dos vários historicismos (conservadores ou progressistas) coincide sintomaticamente com o recalçamento e a quase desclandestinização da morte – esta ter-se-á tornado “pornográfica” – e com o crescimento dos sinais de abandono no próprio culto dos mortos. Numa certa medida, existe um maior distanciamento em relação ao cadáver e aos seus “vestígios”, talvez em consequência do enfraquecimento e subalternização das velhas formas que permitiram tecer as solidariedades sociais. E a razão de tudo isto parece radicar no fato de estar a desaparecer o mundo que lhes deu origem,⁸⁸ substituído por um outro mais centrado na individualidade⁸⁹ (no *homo clausus*) e na sua resultante coletiva: a massificação.

A solidão na vida conduz à morte isolada.⁹⁰ Historiadores, sociólogos, antropólogos e filósofos têm assinalado alguns dos motivos que, a seu ver, explicam a passagem da velha “morte solidária” à “morte solitária” hodierna. A desertificação do mundo rural, o desenvolvimento das cidades com as suas novas exigências de espaço e de tempo, a redução e maior precariedade das famílias, as novas condições de habitabilidade, as emigrações (externas e internas), a crença no poder da ciência e da técnica – que leva a morte a ser definida como uma doença, anormalidade que a medicina acabará por vencer –, o crescimento do individualismo e do anonimato, bem como a simultânea crise das Igrejas e dos mediadores do culto memorial e respectiva ideologia (associações, partidos, sindicatos) têm sido algumas das razões apresentadas para justificar a emergência dos sinais de degradação do culto romântico dos mortos e das liturgias da recordação.⁹¹

Sintoma de tudo isto é a medicalização da morte. Na França (1986), duas em cada três mortes já ocorriam no hospital, embora a grande maioria dos franceses (75%) declare preferir falecer em casa e somente 6% em centros de saúde.⁹² E em Portugal, aquela porcentagem situa-se atualmente entre os 50 e 60%.⁹³ Por sua vez, assiste-se à estandarização, mercantilização e profissionalização do último rito de passagem. A azáfama da vida moderna faz diminuir a duração deste processo (diminuição dos sinais exteriores de luto, redução de missas ao 7.º dia, 30.º dia e 1.º ano; aceleração e clandestinização dos cortejos; redução da visita aos cemitérios ao Dia dos Finados, etc.). Por outro lado, na Europa (e, em certa escala, em Portugal),⁹⁴ sem se chegar ainda à plena vitória da “morte-mercadoria”

(como nos Estados Unidos),⁹⁵ as necrópoles, já definitivamente integradas nas malhas das grandes cidades, sofrem o choque da explosão (e exploração) urbana, bem como dos custos da sua gestão, realidade que, segundo os ditames mais tecnocráticos, só será solucionada com um novo “exílio dos mortos”. Uns propõem a verticalização das sepulturas (já praticadas na zona mediterrânica); outros estudam o regresso a novos cemitérios-jardim a edificar nos arredores das cidades; outros voltam a fazer apologia da cremação. No entanto, como conclui Michel Vovelle, em toda a parte a concessões perpétuas de sepultura regridem ou são mesmo proibidas, o que provoca uma crescente precarização dos signos de “localização”, de “identificação” e de “perpetuação” que os sonhos de amortalidade memorial tinham criado.⁹⁶

O empobrecimento escatológico contemporâneo

Segundo alguns diagnósticos, todas estas mutações têm subjacente uma alteração das mentalidades, mormente no que toca às crenças escatológicas. Estas terão diminuído com o processo de secularização que atravessa as sociedades contemporâneas. Por exemplo, na Grã-Bretanha, um inquérito recente revelou que cerca de 50% dos interrogados não acreditava numa vida *post-mortem*,⁹⁷ e, na França, um outro, efetuado em 1993, indicou que, se cerca de 45% dos franceses entendem a morte como uma “passagem para outra coisa”, 42% consideram-na como o “fim de toda a vida” (os 13% restantes não se pronunciaram). No entanto, a crença no além – ainda que muito defendida – só parcialmente coincide com a ressurreição final dos corpos, porque, segundo o mesmo estudo de opinião, somente 8%, isto é, menos de um quarto dos que acreditam numa vida *post-mortem*, admite a expectativa tradicional; esta posição é extensível a alguns católicos praticantes: entre estes, só 445 pensam que “os homens ressuscitam em corpo e em espírito com Deus”⁹⁸ e têm aumentado os que aceitam que existe “qualquer coisa”, embora não saibam o quê. Ora, tais atitudes parecem revelar um claro reforço da imprecisão no desenho da escatologia tradicional.

Em Portugal, um inquérito de opinião publicado pelo *Diário de Notícias* em maio de 1985 forneceu indicadores interessantes: 90% dos interrogados consideravam-se religiosos (98% católicos); porém, à pergunta “Deus existe?”, 81% responderam sim, 7% não e 11% talvez; e, quanto à crença na existência do céu, os números baixaram, pois 59% opinaram afirmativamente, 17% negativamente



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

agências funerárias, as marmoritas e das floristas – cerca de 30 milhões de contos. Isto talvez explique por que é que, também neste setor, os bancos apostam na abertura de linhas de crédito para funerais (“morrer agora e pagar depois”) e se assiste a penetração de multinacionais interessadas numa política de concentração e de aquisição das principais agências funerárias. Com isto, anunciam novas ofertas “rituais” copiados do marketing funerário americano. Por outro lado, esta investida está a ser acompanhada com propostas tendentes a desmunicipalizar a gestão dos próprios cemitérios. Cf. O CORREIO DA MANHÃ, XIX ano, n. 6865, 26 – II – 1998, p. 1-3.

95 Esta situação encontra-se pioneiramente caricaturada no romance de WAUGH, Evelyn. *The Loved One* (1949-1950).

96 VOVELLE, Michel. *L'Heure du Grand Passage. Chronique de la Mort*. Paris: Gallimard, 1993, p. 110-111; _____. La crise des rituels funebres dans le monde contemporain, et son impact sur les cimetières. In: A. A. V. V., *Uma Arquitetura para la Muerte*, p. 586.

97 DAVIES, Douglas, Cremation research project. In: A. A. V. V. *Uma Arquitetura para la Muerte*, p. 588.

98 Sobre este dados, veja-se o resumo de DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 52-53; VOVELLE, Michel. *Les Nouveaux Rituels de la Mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs: une approche transculturelle*. Paris: ESF, 1997. p. 214.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

e 21% talvez, enquanto só 50% declararam acreditar na existência de uma outra vida depois da morte.⁹⁹ E uma sondagem televisiva recente (abril de 1998) parece confirmar esta tendência. Com efeito, se 63% dos inquiridos responderam que acreditavam que o mundo foi criado por Deus, 53% manifestaram-se a favor da existência do céu, 49% da existência de uma alma imortal, 44,5% na existência de uma vida depois da morte, e só 32% disse crer no inferno (*Diário das Beiras*, 13-IV-1998). Devido ao peso da tradição, tudo isto não tem invalidado, porém, que a grande maioria dos funerais continue a ter acompanhamento religioso.

Em conclusão, parece indiscutível que se assiste a uma desvalorização do modo tradicional de representar o *post-mortem*.¹⁰⁰ E se as reações dos nossos dias contra o “desencadeamento do mundo” provocado pela secularização estão a dar origem à irrupção de novas formas de religião (seitas e comunidades apocalípticas teosóficas), o certo é que a esperança na ressurreição continua a diminuir, em detrimento de outras escatologias, como é o caso das várias crenças na reencarnação. (Um em cada três franceses diz ter aderido a esta idéia).¹⁰¹ E convém lembrar que a reencarnação, pela sua espiritualidade, tende a desvalorizar o “corpo” e a conservação dos “traços”.¹⁰²

Num outro registro, o culto contemporâneo da ciência perflhado pelos setores mais secularizados não deixa de alimentar, à sua maneira, sonhos de amortidade, atitude que não só reforça a pressuposição do dualismo entre a vida e a morte (esta é reduzida à escala de uma causa externa e acidental), como se traduz na denegação do cadáver mediante promessas de ressurreição, anelo que tem no uso da criogenização a sua técnica mais espetacular e sintomática.

De qualquer modo, tudo isto contribuiu para o empobrecimento das expectativas transcendentais e, conseqüentemente, para a queda e “morte” dos anjos da memória, parecendo estar-se em vésperas de se confirmar o que já há alguns anos Jean-Didier Urbain prognosticava: “hoje, à exceção dos cemitérios, extremos refúgios de uma moribunda civilização, as representações antropomórficas do além, outrora tão úteis, estão ultrapassadas. Nada mais resta, pois, além da esperança técnico-científica da imortalidade, renovar o terreno de cultura de novas ilusões?”¹⁰³

A cremação com um “nada semiótico”

A cremação ressurge como um bom exemplo da nadificação semiótica. Mas qual é a sua distribuição geográfica? Os números

99 DIÁRIO DE NOTÍCIAS, CXXI, ano, n. 42423, 12-V-1985, p. 10.

100 Sobre todas estas questões, leia-se THOMAS, Louis-Vincent.

Une escathologie em mutation.

In: BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ de Thanatologie, n. 81-82, XXIV année, 1990, p. 27-42.

101 Cf. THOMAS, Louis-Vincent. Lê renouveau de la mort.

In: CORNILLOT, P.; HANUS, M.

Parlons de la Mort et du Deuil. Paris: Frison-Roche, 1997. p. 68-70.

102 BARRAU, Annick. *Quelle mort Pour Demain?* p. 114-115.

103 URBAIN, Jean Didier. A Morte. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi, v. 36, p. 385.

mostram que as regiões cremacionistas são predominantemente de influência protestante. Na verdade, na maior parte dos países do norte da Europa, assim está a acontecer, na Grã-Bretanha, a cremação, entre 1960 e 1995, passou de 34,71% para 70,60%; na Dinamarca, de 30% para 69,38%; na Suécia, de 26,60% para 64,74%; na Suíça, de 24,79% para 65,26%; e na Holanda, de 4% para 48,21%.

Nos países católicos, podia esperar-se que o levantamento do anátema, feito pela Igreja em 1963, desaguasse num fenómeno análogo. Contudo, à exceção da Bélgica – que, em 1995, tinha uma taxa de 27,48% – as adesões continuam a ser fracas. Na França, em 1956-60, a percentagem de cadáveres incinerados foi somente de 0,20%, em 1977-78, de 0,78% (1,3% seguindo outros), e, em 1988-89, de 5% aproximando-se dos 12% em 1995; mas prevê-se entre 15 e 20% no ano 2000, pois, segundo inquérito efetuado em 1996, 37% das francesas já declaravam preferir a incineração, contra 20% em 1979 e 32% em 1994.¹⁰⁴ Para a Itália, Espanha e Portugal, a percentagem é ainda menor: em Itália, foi de 0,27% em 1975, 0,50% em 1985 e de 2,12% em 1995; em Espanha, em 1995, terá sido de 4,80%.¹⁰⁵

Em Portugal, a efetivação do ato tem estado confinada ao forno do cemitério do Alto do São João – só nos últimos meses entrou em funcionamento um outro, localizado no Porto – cuja primeira fase de funcionamento ocorreu entre 1925 e 1936, período em que somente se procederam 22 cremações; na sua fase recente, atividade tem sido maior e revela uma tendência de crescimento, talvez devido ao alargamento da comunidade hindu, embora nos últimos anos tenha aumentado a opção portuguesa (em 1996, 693 nacionais contra 99 estrangeiros; em 1986, a situação era inversa: 41 contra 26). Todavia, os quantitativos, embora em progressão, são reduzidos: 1985 (18 cremações); 1986 (67); 1987 (119); 1988 (124); 1989 (166); 1990 (169); 1991 (291) e 1992 (321); 1993 (510); 1994 (598); 1995 (744) e 1996 (792). Isso perfaz um total de 3919 corpos, e os dados de 1996 representam somente 7,9% dos enterramentos em Lisboa.¹⁰⁶

O apego à inundaçã nos países católicos tem a sua razão de ser. A tradição judaico-cristã socializou a prática inumista e inscreveu-a num quadro escatológico que tinha na ressurreiçã final dos corpos o seu momento apoteótico. Por outro lado, embora na tradiçã bíblica seja dada ao fogo uma funçã purificadora, no universo simbólico do catolicismo ele também se revestiu de conotações infernais.

De qualquer modo, o atual regresso da cremação pouco tem a ver com qualquer assumida reconversã religiosa na mentalidade ocidental contemporânea. As novas práticas não pressupõem os fundamentos e os objetivos que norteavam a fase militante. Propagandeada



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

104 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 315, nota 4.

105 URBAIN, Jean Didier. *L'Archipel des morts*, p. 326.

106 Estes números referem-se somente a corpos não ossadas. Cf. COSTA, Felícia. *Fogo e Imortalidade*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1997 (Anexo I, Anexo V). Esta obra, que se limita a sintetizar o que tem sido escrito sobre a matéria, apresenta dados atualizados respeitante ao movimento recente do forno crematória do Alto de São João.

⇒
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

no século XIX – por higienistas e livres pensadores – a sua defesa surgia, na maior parte dos casos (excetuando algumas ações cheias de espectacularidade romântica), como o único desfecho coerente com as concepções panteístas ou materialistas do universo. Por conseguinte, a já então propalada superioridade higiênica da cremação sobre a inundação, bem como seus menores custos, devem ser percebidos dentro de um propósito mais extenso: o de fazer recalcar o medo da morte e o de se minar a base em que, aos olhos dos cremacionistas militares, assentava a força do catolicismo: o seu monopólio sobre os ritos de passagem e particularmente sobre o da morte.¹⁰⁷

Mas a evolu o recente   ainda correlata da desideologiza o do debate e   um sintoma de altera es mentais a que a própria Igreja não pode ficar indiferente. Por isso, a desanatematiza o de 1963   uma das respostas do catolicismo aos desafios da seculariza o, outro modo de ele se afirmar, não como “religião e morte” (como acusavam os seus adversários do século XIX), mas como uma “religião da vida”. E uma outra face desta modifica o encontra-se na sua reforma do rito (1973),   luz da qual o oficiante passou a dar um maior relevo ao sacramento dos doentes. Esta viragem, segundo alguns autores, está a implicar “a morte da extrema un o” como “passaporte tradicional para a eternidade”,¹⁰⁸ ao substituir a tradicional rela o “confissão – vi tico – extrema un o” pela “confissão – comunhão – un o dos enfermos”. Significa isto que, para fazer face   gradual seculariza o das atitudes e comportamentos contemporâneos, a Igreja procurou responder em várias frentes: “desdramatizou” os ritos funerários tradicionais, procurou “democratizar” os enterramentos, “relaxou” o rigorismo can nico, e, em matéria de sepultamento eclesiástico, mostrou-se mais compreensível em rela o aos não batizados, suicidas, ma ons, divorciados que voltaram a se casar, prostitutas, homossexuais, etc.¹⁰⁹

Por outro lado, com a acelera o do processo secularizador e com o conseqüente empobrecimento escatológico, tem crescido o recurso   crema o. Dir-se-ia que esta se adequa bem   nova mentalidade gerada pelo aumento do individualismo e de sua outra face: a massifica o. Assim sendo, tal como acontece no hodierno esmorecimento da “visita ao cemitério”, têm também a adesão   prática cremacionista   inequivocamente um efeito de cultura urbana, característica facilmente verificável quer na França (na região parisiense a incinera o   cinco vezes superior   m dia nacional francesa,¹¹⁰ apesar de estarem em funcionamento 41 fornos espalhados pelas principais cidades), que nos países do norte da Europa. Por exemplo, na Suécia, na década de 60, as diferenças de atitudes

107 Cf. URBAIN, Jean-Didier. *La Société de Conservation*, p. 42.

108 *Ibid.*, p. 41.

109 Cf. THOMAS, Louis-Vicent. *Rites de Mort*. Paris: Seuil, 1977. p. 571.

110 AR S, Philippe. *L'Homme devant la Mort*. Paris: Seuil, 1977. p. 571.

entre as grandes cidades e os campos são significativas, já que em Estocolmo, Gotenborg e Malmo, a incineração atinge os 90, 5%. Estes números eram idênticos aos de Copenhaga, embora no resto da Dinamarca, excluía a capital, a taxa de cadáveres inumados fosse de 80% (número idêntico ao da Suécia, excluías as cidades indicadas).¹¹¹

Que razões poderão explicar o forte apego dos países da Europa do Sul a imunção? Sem dúvida que o peso do catolicismo e de um culto dos mortos metaforizador do corpo são razões não despreciandas para se compreender esta atitude. No entanto, é um fato que a cremação também está em crescimento nos países católicos. Segundo inquéritos realizados na França (1979, 1994, 1996) acerca das razões que ditam esta evolução, registraram-se respostas que apontam num sentido que julgamos válido para os demais países católicos. Assim, sobre as preferências entre incineração e cremação, as respostas foram as seguintes:¹¹²

	1979	1994	1996
Ser enterrado	53%	50%	50%
Ser incinerado	20%	32%	37%
Indiferente	25%	10%	5%
Sem resposta	2%	8%	8%

E as razões que estariam a ditar a escolha da cremação seriam:

	1979	1994	1996
Filosófica	41%	46%	43%
Ecológica (poluição, falta de lugar nos cemitérios)	28%	21%	35%
Econômica (menos cara)	7%	11%	20%
Outras razões	14%	21%	2%
Sem resposta	13%	12%	8%

Como se vê, a par da progressão da própria prática cremacionista, é significativo que tenham aumentado as possibilidades de uma preferência futura, sintomaticamente justificada com argumentos de cariz econômico e ecológico, valores-tipo da sociedade contemporânea.



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

111 Cf. GORER, Geoffrey. *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. New York: Dantleday, 1965. Este estudo teve uma recente edição em francês com o título *Ni Pleurs ni Couronnes*, precede de *Pornographie de la Mort*. Préface de Michel vovelle, Paris: E. P. E. L., 1995.
112 Estes dados foram retirados de HANUS, Michel. Deuil et cremation. In: ÉTUDES Sur La Mort. La mort et les rites. *Revue de la Société de Thanatologie*, n. 111-112, XXXIannée, 1997. As sondagens foram feitas pelo I. F. O. P.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

Entre o esquecimento e a recordação

A associação entre revolução urbana, secularização e cremação não deve ser mecânica. A incineração pode receber uma sacralidade ritualista e não ser incompatível com expectativas escatológicas. Por outro lado, o fato de a legislação de alguns países consentir que as famílias fiquem depositárias das cinzas parece facilitar o reavivamento do “culto do lar”, e levar as últimas conseqüências a gestão familiar da veneração dos mortos, privatizando-o ainda mais. Mas isto gera condições que provocam a depreciação da necrópole como “espaço público”, dado que se recusa simultaneamente a materialização do lugar, o seu elo com o corpo (que gera repugnância) e o caráter público do cemitério, admitindo-se tão só a natureza absolutamente pessoal e privada da recordação.

Será assim pertinente perguntar se estes desejos de privacidade, apesar de serem adequados a uma sociedade em que a massificação é irmã da atomização e do anonimato, não correm o risco de extinguir as representações simbólicas necessárias à reprodução da memória. Ora, existem indicadores que patenteiam uma crescente escolha do esquecimento. Com efeito, na Grã-Bretanha, cerca de 75% das cinzas são enterradas ou espalhadas nos terrenos dos crematórios ou dos cemitérios (só 15%, nas cidades, são entregues às famílias). O único registro é um *Livro Comemorativo*, junto do qual, em alguns casos, costuma-se colocar flores.¹¹³ No entanto, nos últimos anos, tem aumentado as últimas vontades que exigem a abolição dos nomes nesse registro. E o que passa na França é ainda mais radical: 66% das cinzas são entregues às famílias, 25% são dispersas ou imersas, 6% são depositadas em cinerários, e só 9% são integradas no cemitério, isto é, na ordem funerária tradicional.¹¹⁴

Em Portugal, o destino das cinzas pode ser o cendrário (campo ajardinado anônimo), o columbário (depósitos individualizados de cinzas), o jazigo ou outros, tudo locais situados dentro do cemitério. E se, em 1985, 7 cremados foram para o cendrário, 2 para o columbário e 9 para o jazigo; em 1996, a situação tinha-se alterado, revelando uma evidente diminuição de depósito em jazigo e o crescimento de uma localização mais discreta: 503 foram para o cendrário, 79 para o columbário e só 28 para jazigos; 182 tiveram outros destinos.¹¹⁵

Será isto o sintoma de uma mudança de atitudes? Se se tiver presente que o tempo do luto tradicional era síncromo como o ritmo da própria decomposição do cadáver, tem de se reconhecer que a cremação, ao acelerar este último processo, instala um desfazamento que necessariamente tem de suscitar problemas psicológicos. E o fato da queima sugerir violência em relação ao corpo (simulado

113 Cf. DAVIES, Douglas. op. cit., p. 587.

114 Cf. URBAIN, Jean-Didier. *L'Archipel des Morts*, p. 328.

115 Cf. COSTA, Felícia. op. cit. (Anexo 11).

como incorruptível) tem provocado, nos países católicos, sentimentos de estranheza e de repulsa.

Dir-se-ia que, diferentemente do “anonimato sofrido” característico dos enterramentos coletivos nas igrejas e na vala comum, estão a surgir sinais de uma opção voluntária pelo anonimato, espécie de “solução final” em que a redução a cinzas, sendo um quase *nada ontológico*, transforma-se num quase *nada semiótico*, pois os suportes necessários à produção e reprodução da memória (o depósito do cadáver e as expressões monumentais) são suprimidos. Portanto, será correto afirmar que nestes casos a cremação, em vez de ser um rito mediatizador dos desejos de vencer a morte e de salvar o morto (escatológica ou mnemonicamente), pode se converter numa técnica expeditiva a que se recorre para se libertar os vivos das incomodidades provocadas pela gestão da memória dos defuntos.

A ausência de ritos públicos em *lugares de memória* suscita o ensimesmamento, aumenta a culpabilização e é um fator que pode desencadear o luto patológico. Nesta perspectiva, a cremação só será popularizada nos países com um ainda forte apego à simbólica inumista e às liturgias da salvação e da recordação se for revestida por um ritualismo que mimetize, tanto quanto possível, o da inumação, de modo a ela se tornar menos traumática e menos radical em relação à mentalidade popular. É que é importante não esquecer que as expressões e os ritmos da desvalorização do culto romântico dos mortos não são uniformes, pois estão condicionados pelas tradições cultuais e culturais dos povos: numa sociedade concreta, o culturalismo dos mortos está atravessado por tempos sociais diferentes e não sincrônicos. Por conseguinte, não deve surpreender que, nos países católicos, só recentemente se detecte algum desafeiçoamento das populações, sem ainda se romper, contudo, com a tradição oitocentista, como o caso francês bem atesta.

Segundo um inquérito feito em 1994, 57% dos franceses declararam ir todos os anos ao cemitério no Dia de Finados. Somando este número com os que declararam ir de dois em dois ou de três em três anos (10%) e com os que afirmaram que só raramente o fazem, encontra-se o significativo valor de 75%. E o mais surpreendente decorre da comparação destes dados com os de um estudo anterior (realizado em 1979), cujos resultados foram 61% e 77% respectivamente. Assim se verifica que a baixa da visita tem sido muito lenta, ilação que comprova esta outra conclusão: entre 1948 (data do primeiro estudo) e 1979, a frequência dos que declararam ir “bastante regularmente” ao cemitério passou somente de 72% a 66%.¹¹⁶

Estas respostas são tanto mais significativas quanto somente 35% afirmam que acreditam na vida *post-mortem*.¹¹⁷ Quer isto dizer



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.

Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

116 Cf. STOCTZEL, Jean. Lês français et lês morts. In: BULLETIN De LA SOCIÉTÉ de Thanatologie, n. 47, Octobre, 1980, p. 6-10.

117 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, op. cit., p. 49.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

que a motivação maior da visita é mais “comemorativa” do que intercessora e escatológica, ilação que parece ser comprovada pelo teor de outras respostas dadas em 1979: 55% afirmaram que vão ao cemitério sobretudo para levar flores; 35% visitam-no com o propósito dominante de cuidar do túmulo; mas só 25% aí se deslocam com a intenção específica de rezar, enquanto 8% o fazem por mera fidelidade aos costumes. E, em 1994, 49% dos inquiridos franceses declararam que se deslocam aos cemitérios para recordarem os seus mortos, 48% para levarem flores e somente 20% para rezarem, dados que parecem indiciar, por um lado, a natureza predominantemente secular e familiar deste rito de repetição, e, por outro lado, o peso da recordação e da homenagem (com flores).¹¹⁸ E tudo isto revela, apesar do processo de erosão em curso, a força do culto da memória, atitude que se prolonga na preservação de signos do defunto no próprio domicílio: mais de 95% dos interrogados disseram que guardam as fotografias dos finados, 38% que as selecionaram e só 3% que as destruíram.

No entanto, este prolongamento das características da “sociedade-memória” exige que façam algumas particularizações de índole sociológica: a adesão ao culto cemiterial dos mortos varia conforme a idade (38% para os de idade inferior a 35 anos; 57% para os entre 35 e 49 anos; 72% para os de 50 a 64 anos; 84% para os que têm mais de 65 anos), o “estatuto social” (70% para os núcleos familiares com um rendimento inferior a 5000 Fr., 48% para os de rendimento superior a 5000 Fr.), a “inserção urbana” (55% nas cidades de província; 37% na região de Paris), o “sexo” (61% refere-se a mulheres), e a “religião” (71% entre os praticantes; 46% nos não praticantes).

Perante todas estas respostas, o antropólogo Louis-Vincent Thomas concluiu que existem, na população francesa, três atitudes distintas: um grupo importante (cerca de 40%) está fortemente empenhado na relação com os mortos e deseja exprimi-la de acordo com a tradição; um outro, cerca de 40% e bastante representativo do francês médio, nutre uma fidelidade aos defuntos que se quer sem ostentação; um terceiro (20%) parece revelar um relativo distanciamento, enquanto somente cerca de 8% declara recusar limitadamente a sacralidade dos mortos.¹¹⁹

O ensimesmamento do luto

É indiscutível que estes indicadores denotam a existência de uma continuidade das práticas comemorativas. Simultaneamente, a

118 Cf. *Ibid.*, op. cit., p. 78.

119 THOMAS, Louis-Vincent.
op. cit., p. 29-32.

proliferação de estudos e debates sobre a morte, bem como o impacto nuclear, a entropia cósmica e das ameaças epidêmicas recentes (como a sida), e, num outro registro, as críticas à hospitalização e as campanhas a favor da eutanásia,¹²⁰ parecem indicar o “regresso” dos mortos ao centro das preocupações dos vivos (Jean-Didier Urbain pergunta mesmo se o fim do século não assistirá à fase da “mort réapproversée” e um sociólogo inglês, Tony Walter, fala de um “relaçamento” da morte opinião).¹²¹ Todavia, dados recentes mostram que a fidelidade ao culto oitocentista dos mortos continua em regressão, realidade que, conjugada com o crescimento da “miniaturização e simplificação” dos signos funerários, com a aceleração do rito e com a degradação da gestão de memória (expressa na diminuição das concessões perpétuas e no crescimento dos abandonos de jazigos e de sepulturas), confirma, na área inumista da Europa, a justeza da ilação geral a que estão a chegar os que têm estudado o fenômeno nas últimas décadas do século XX: nas sociedades industrializadas, a morte tornou-se um “tabu”, que substituiu o velho “tabu” sobre o sexo, e impôs uma nova categoria de obsceno e de recalçado; ou, talvez melhor, o modelo de civilização atual impõe a denegação da morte e das necessidades culturais de solidariedade e de ritualizações, evitando assim situar-se perante o limite e a finitude que funda a condição humana.¹²² E é esta atitude que conduz a considerar-se os ritos como inúteis e o luto como assunto exclusivamente privado.

Poder-se-á afirmar que o desapego ao cultualismo público responde ao aumento das tecnologias de memorialização (fotografia, vídeo, cinema), técnicas que levam às últimas conseqüências (banalizando-a, domiciliando-a e privatizando-a) a “imortalidade virtual”. Estas autênticas “mnemotecas” têm contribuído para a aceleração da crise do culto cemiterial dos mortos, crise que no entanto, nos deve interrogar “comme témoignage d’une époque qui est celle de notre temps”.¹²³ Numa sociedade massificada, em que a família se restringiu, dessacralizou e precarizou, sujeita a mobilidades migrantes muito fortes, atraída cada vez mais por valores pragmáticos e utilitaristas, não deve espantar a crescente dessocialização das liturgias da recordação e o concomitante aumento da interiorização do luto. E existe alguma unanimidade neste diagnóstico: a recordação tende a perder a sua faceta comemorativa e pública, isto é, de celebração do próprio corpo social, dando vez a um culto dos mortos cada vez mais privado. A simbólica da continuidade restringe-se à família e abandona a “polis”.¹²⁴ Com isto, dilui-se a consciência de que os indivíduos pertencem a totalidades holísticas, que lhes dão identidade e sentido futuramente dentro de uma com-



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

120 De entre a numerosa bibliografia, veja-se o recente dossier sobre o tema: Choisir as mort? De la sollicitude médicale au droit individuel. Tests prédictifs, soins palliatifs, suicide assisté. In: ESPRIT. n. 243, Juin, 1998, p. 5-38.

121 Cf. URBAIN, Jean-Didier. *L'Archipel des Morts*, p. 348.

122 BAUDRY, Patrick. Lê deuil entre appareillage et socialité! In: ÉTUDES SUR LA MORT. XXXIII^{ème} Congrès. *Deuil et Accompagnement*. Bulletin de la Société de Thanatologie, XXX^{ème} année, 1996, p. 49.

123 VOVELLE, Michel. La crise des rituels sur la mort contemporaine, et son impact sur les cimetières. In: A. V. V. *Una Arquitectura de la Muerte*, p. 586.

124 Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues. op. cit., p. 136.

☞
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

participação grupal, ao mesmo tempo que cresce a assunção interiorizada do luto.

Serão estas as mudanças fruto de alterações ocorridas no modo como o homem contemporâneo experiencia o tempo, vivido cada vez mais como um mero e infinito somatório de instantes sem a horizontalidade delineada pela simultânea presença da memória e das expectativas? O investimento comemorativo do século XIX e boa parte de Novecentos constituía uma atitude adequada a uma concepção acumulativa, evolutiva e constituída da história dos grupos e da sociedade. Hoje, a situação modificou-se. Dir-se-ia que a aceleração das mudanças sociais e a emergência de críticas contra a crença na perfeitabilidade e no progresso – postulados da modernidade – instalaram o sentimento do não sentido e da descontinuidade e pluralidade do tempo psicológico e histórico, como se o passado não mais pudesse esclarecer o presente e o futuro passasse a ser completamente imprevisível.¹²⁵ Daí que, numa certa perspectiva, se possa também sugerir que as novas atitudes em relação à morte estão geminadas coma crise do historicismo.

Em termos concretos, os sinais desta desafetação refletem-se tanto na simbologia inumista como na cremação, o que leva a que se pergunte se um luto não patológico e as necessidades de reprodução sociabilitária podem prescindir da dimensão pública e simbólica exigida pela inevitável sacralidade da morte e dos mortos e pelo desejo de sobrevivência. Em certo sentido, as sociedades de hoje podem fingir ter encontrado uma solução para o problema da morte ao encararem a vida não já através de uma distanciação ritualizada com os defuntos, mas mediante uma separação vigiada dos indivíduos com a sua própria existência.¹²⁶ Este comportamento ajusta-se a uma sociedade alicerçada na entificação do “sujeito”. Embora também seja possível surpreender reações recentes contra a negação da morte, as novas expressões públicas da morte, do luto e da memória já não poderão subsumir, porém, a sua componente personalizada. Do mesmo modo que a morte “ideal” é a que faz do indivíduo o ator lúcido da sua própria morte, também a homenagem ao defunto tende a centrar-se no “ego”. Os ritos sociais, convencionais e estereotipados por natureza, estão desvalorizados, sendo substituídos pelo verbo (falar para exprimir os sentimentos) ou por rituais fabricados que evocam a univocidade do finado, logo, do que somente terá significado para os próximos (DÉCHAUX).

Ora, se é certo que, ao contrário das sociedades mais tradicionais, hoje não é rito que cria o social, continua no entanto a ser válida a tese segundo a qual “le deuil n’est pas interindividuel, ni une affaire intrapsychique. Il n’a jamais été et n’est jamais autre

125 Cf. LASCH, Ch. *The Culture of Narcisim. American Life in a age of diminishins expectations*. New York: W. W. Norton & Company, 1979. p. 102.

126 BAUDRY, Patrick, art. cit., p. 46.

chose que l'affaire de la vie sociale".¹²⁷ Caso contrário, a centralidade do "ego" tornar-se-á cultura narcísica e "egóide", quebrando o horizonte de alteridade (e de socialidade) que possibilita a realização do indivíduo como pessoa. E como experiência indireta da "morte do outro" é raiz dessa assunção, pensam bem os que defendem que nunca existirá luto sem um ritual¹²⁸ que saiba cruzar, de acordo com os diferentes contextos culturais, a dimensão privada com a necessária expressão pública do rito. E se se aceita que novas realidades podem gerar novos cultos,¹²⁹ qualquer que seja a resposta que o futuro reserve para essas recriações,¹³⁰ temos como certo de que uma sociedade sem memória será necessariamente uma sociedade neurótica.¹³¹

Como é lógico, esta posição não pode levar ao escamoteamento desta outra face do problema: os efeitos patológicos tanto podem derivar do abuso do esquecimento como do abuso da memória. No entanto, como, relendo Freud, conclui Paul Ricoeur, "si le travail de deuil est le coût du travail du souvanier, le travail du souvenir, le travail du souvenir est le bénéfice du travail du deuil".¹³² E a rememoração, à escala dos indivíduos e da coletividade, só gerará um luto bem feito, e não degenerará em melancolia (Freud), se a sua *re-presentificação* não anular o distanciamento temporal e objectal entre o presente e o passado, possibilitando assim o regresso à normalidade.¹³³

De qualquer maneira, é incontroverso que, hoje, a degradação do culto romântico dos mortos atinge mesmo o seu mediador privilegiado (a família), pelo que também não espanta que estejam em crise as liturgias da recordação e, sobretudo, as de vocação mais cívica e política. Mas como estas pressupunham uma visão historicista do tempo, não será lícito associar a crise das ideologias e dos imaginários sociais à clandestinação da morte e à do culto memorial dos mortos, como se, para os vivos, não mais houvesse futuro para o passado e presente para o futuro? E não terá tudo isto levado a que modo comemorativo como as sociedades oitocentistas reliam, ritualizavam e reinventavam o seu passado tenha lugar ao atual desejo de conservação museológica e arquivista, exemplarmente expresso na nova sensibilidade para com a preservação do património (arquitetónico, natural, etc.), tendência que, na opinião de Jean-Didier Urbain, tem subjacente uma camuflada transferência do trabalho do luto. Compensando a sua clandestinização social, o culto do passado mataforiza-se e, ao contrário do que acontecia no culto cemiterial, desloca-se "du corps au décor, du sujet aux objects ou encore du cadavre à l'environnement", movimento que provoca um ainda maior resfriamento dos ritos comemorativos ao valorizar opções e



CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

127 *Ibid.*, p. 54; _____. Conceptions sur la mort en Occident. In: CORNILLLOT, P.; HANUS, M. (dir.) op. cit., p. 136.

128 Cf. BACQUÉ, Marie-Frédéric. *Lé Deuil à Vivre, nouvelle édition*. Paris: Odile Jacob, 1995, p. 21.

129 Sobre a reinvenção de novos cultos, leiam-se THOMAS, Louis-Vicent. *La Mort em Question*; WALTER, M. *The Revival of Death*. London and New York: Routledge, 1994.

130 Sobre as necessidades de se criar um novo ritualismo, seja na imunização, seja na cremação, que ressacralize a morte e o último rito de passagem, veja-se THOMAS, Louis-Vicent. *Le Renouveau de la Mort*. In: CORNILLLOT, P.; HANUS, M. (dir.) op. cit., p. 31-76; VOVELLE, Michel. *Les nouveaux rituels de la mort em Occident*. In: PÉRUCHON, Marion (dir.). *Rites de Vie, Rites de Mort*. Paris: E. S. F. Éditeur, 1997, p. 211-226.

131 BACQUÉ, Marie-Frédéric. *Deuil et Santé*. Paris: Odile Jacob, 1997, p. 14.

132 RICOEUR, Paul, op. cit., p. 22.

133 *Ibid.*, p. 25.

⇒
CATROGA, Fernando.
Recordar e comemorar.
A raiz tanatológica dos
ritos comemorativos.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 2, p. 13-47,
2002.

lugares que remetem para uma ordem menos afetiva e mais erudita e racionalizada de se celebrar e de se fixar a fluidez do tempo.¹³⁴

É certo que as transformações sociais e políticas (a crise das memórias grupais e nacionais) condicionaram estas mutações. Mas a erosão do culto cemiterial e das comemorações cívicas tem ainda uma outra razão fundamental, quase metafísica, inscrita na sua própria natureza. A evocação memorial pretende incentivar os vivos ao devotamento e à abnegação, acenando-lhes como recompensa com um ideal de imortalidade garantido pela memória dos vindouros. Mas há que se, mesmo no calor das antigas solidariedades, esta promessa não teve sempre algo de “frio”, nomeadamente quando as comparamos com a crença no papel salvífico das obras e da intercessão, ou mesmo com os ritos que “naturalizam” afiliação histórica a partir da procriação e fixam a rememoração como uma prática necessária ao renovamento da continuidade dos elos familiares. Ora, a “anamnesis” ditada por razões cívicas não deixa de apontar para uma escatologia excessivamente despersonalizada e universal, assegurando tão-só a sobrevivência da imagem do morto na memória dos vivos.¹³⁵ De onde resulta a sua indiscutível pobreza apelativa: a imortalização prometida não só é abstrata e virtual como estará sempre suspensa das necessidades mnésicas do futuro e, portanto, da contraditória degradação da eternidade.

ABSTRACT

The knowledge about death is indirect in the sense that death is lived by the dying person alone in his individuality. The Western civilization from its beginnings created a thanatological discourse made by (and for) the living. The awe-inspiring death has given birth to rites, among which the getting rid of the corpse, in order to find solace for this rupture. Tomb inscriptions and other signs are built to preserve the sense of being present against nothingness, and this has given rise to museum-cemeteries, especially from the 19th century on, consequence of the rationalistic Illustration. Such material memories are meant to break thegnoseological distance between subject and object, creating a celebration.

Key words: death; thanatology; museum-cemeteries; rites; celebration. ⇒

134 URBAIN, Jean-Didier. Du deuil collectif à la culture em deuil. In: BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE Thanatologie, op. cit., p. 59.

135 CATROGA, F. Ritualizações da História. In: TORGAL, L. R. et al. op cit., p. 671.

