

RITUALIZAÇÃO DA MORTE
CONSTRUÇÃO POÉTICA EM TORNO DO RITO DA CREMAÇÃO



RITUALIZAÇÃO DA MORTE:
CONSTRUÇÃO POÉTICA EM TORNO DO RITO DA CREMAÇÃO
INTRODUÇÃO AO TRABALHO DE GRADUAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
DEPARTAMENTO DE ARQUITETURA E URBANISMO 2004.2

Jardell Farias 0013114-8
Orientador: César Floriano dos Santos
Co-orientador: Américo Ishida



Í N D I C E

03 PREFÁCIO

ATO I - MORRER

06 EROS E TANATOS

15 MORTE NO OCIDENTE

20 MORTE INTERDITA

25 O IMORTAL. JORGE LUIS BORGES

32 ARQUITETURA I

ATO II - VELAR

35 O RITO FUNERÁRIO

39 CREMAÇÃO

42 ARQUITETURA II

ATO III - LEMBRAR

45 O TERRITÓRIO DOS MORTOS

50 CONSOLAÇÃO. DIA DE FINADOS

52 ARQUITETURA III

55 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PREFÁCIO

O material reunido neste caderno é resultado parcial de um semestre da pesquisa teórica acerca do programa arquitetônico de um crematório localizado na cidade de Florianópolis. Naturalmente, estudar o programa “crematório” implicou uma investigação mais ampla que se ocupasse da morte, mais propriamente de seu significado para os que vivem. Naturalmente - nem é preciso dizê-lo - não é intenção deste trabalho estudar a morte tampouco lhe desvendar a finalidade ou o sentido, posto que tal empreendimento, além de vão, não caberia em um semestre de pesquisas.

A investigação então se contentará em pisar terreno um tanto mais firme, abordando a relação que os vivos estabelecem com seus mortos e, conseqüentemente, com sua própria morte. Em outras palavras, são as atitudes diante da morte que importam. O relato que segue buscará estabelecer um panorama que permita elucidar as intenções que não transparecem nos momentos em que a morte se faz presente: nas horas que antecedem a morte, no velório, na cremação e na lembrança dos que se foram.

Constitui uma interrogação vasta por excelência mas é também uma aproximação, uma busca por se familiarizar com um tema que raramente encontra uma resposta na arquitetura. “Qual é a arquitetura da morte em nossos dias?”, é a pergunta que orienta as investigações. A abrangência da pesquisa, na medida em que possibilita o posicionamento ético, vem ao encontro dessa intenção.

Ainda que não acondicionadas em tópicos próprios, diversas disciplinas foram visitadas ao longo deste semestre. A História permitiu o vislumbre dos processos que resultaram na atual percepção da morte pelas sociedades (ao menos as ocidentais); a Psicologia esclareceu em certa medida como lidamos com nossos mortos; a Antropologia enumerou os caracteres comuns às comunidades humanas quando tratam de seus mortos; a Filosofia consolidou a leitura crítica e a Literatura fez com que todas estas disciplinas se confrontassem com uma realidade sensível.

Tão importante quanto o levantamento bibliográfico têm sido as observações cotidianas, domésticas ou não, das atitudes que surgem na menção da morte. Não se trata aqui de uma pesquisa de campo ou de uma entrevista programada, procedimentos científicos pretensamente imparciais, mas de observações furtivas levantadas ao sabor do acaso e abertas à interferência do próprio observador, cuja mera presença muitas vezes provocou um constrangimento paradoxalmente valioso para suas observações.

O material produzido será aqui exposto em três momentos, cada qual designado pelo verbo que lhe faz jus. O primeiro ato - “morrer” - equivale a uma introdução, pois é o momento onde será abordado o comportamento do homem frente à morte e as variações deste comportamento no espaço-tempo, com ênfase a uma tendência que hoje se pronuncia: o “tabu da morte”. O segundo ato, “Velar”, tratará especificamente do ritual funerário compreendido desde os momentos que precedem a morte até as exéquias, ou seja, velório, cremação e destinação das cinzas. “Lembrar”, terceiro e último ato, se ocupará da memória prestada aos nossos mortos e da perpetuação desta lembrança.

O trabalho assim dividido se privará de uma conclusão, dado que as conclusões, todas pontuais e direcionadas ao projeto, serão expostas no corpo do texto. A ausência de um capítulo conclusivo que feche o discurso remete também a uma abertura, uma esperança de ver o trabalho continuado, seja na sua confirmação, seja no seu questionamento.

Não é a conclusão a única falta do trabalho. Entre vários tópicos que não foram abordados com a devida dedicação encontra-se a liturgia religiosa. Assunto prontamente sugerido pelo tema “morte”, os diversos ritos religiosos aqui não se encontram discriminados com precisão, omissão confessa que não resulta de sua desconsideração por parte de um ateu, mas que se deve em parte ao tempo que era limitado e ao caminho indicado pela bibliografia selecionada. Se omitiu de seu relato a religião sacramentada, o autor pôde em contrapartida fechar o foco de suas observações no que há de espontâneo em nosso relacionamento com os mortos e que desvela uma outra religião, mais generosa e inclusiva: a que nos religa ao outro e a nós mesmos.

Outra lacuna diz respeito ao caráter genérico da pesquisa exposta e ocorre justamente no que se refere a questões urbanas: a ausência de uma descrição minuciosa das relações físicas do crematório com o tecido urbano. Se tal ocorre se deve à vontade de assentar o conhecimento do programa em bases simbólicas muito antes do estudo destas relações, que serão devidamente consideradas na etapa de projeto. O momento é oportuno para assinalar a contribuição da arquiteta Luciana Monte Alegre Trivella, cujo trabalho de graduação intitulado “Um Espaço Além da Vida” (UFSC, 2002), além do estudo de referências arquitetônicas e teóricas, ofereceu informações valiosas a respeito dos serviços funerários e das características do sítio onde se pretende intervir.

O caderno que se apresenta, por fim, está sujeito a ampliações e modificações uma vez que a pesquisa do aluno não se encerra aqui, mas promete ser prolongada até a elaboração do projeto final.

Ademais, trabalho se propõe a ser sincero em suas conclusões e limitações, evitando o óbvio mas se permitindo didático, sobretudo a quem o escreve. Buscará ser fiel nas observações sobre nosso presente, mas será também diacrônico na busca pelo entendimento dos fenômenos em sua atualidade. Terá um enfoque humano, comprometido com as necessidades do outro e com a espacialização desta relação, de onde decorre a arquitetura.

Jardell Farias, novembro de 2004.

ATO I
MORRER



Eros: Uma das divindades primordiais. Segundo o poeta Hesíodo, Eros nasceu ao mesmo tempo que Gaia (a Terra) e saiu do Caos primitivo. Seguindo os órficos, nasceu do Ovo primordial, engendrado por Nix (a Noite), e cujas metades, ao se separarem, formaram a Terra e o Céu. Eros é a virtude atrativa que leva as coisas a se juntarem, criando a vida. É uma força fundamental do mundo; assegura não somente a continuidade das espécies, como a coesão interna do Cosmos.

Tanatos: Gênio masculino alado que, entre os gregos, personificava a morte. Era filho de Nix (a Noite) e irmão gêmeo de Hipnos (o Sono). Segundo uma versão, Zeus enviou-o a Sísifo, rei de Corinto, quando este contou a Asopo o nome do raptor de Egina. O soberano conseguiu prendê-lo, de modo que, durante algum tempo, nenhuma pessoa morreu. Sísifo libertou-o por ordem de Zeus. Entre os romanos a Morte era uma deusa, Mors, ou mais freqüentemente, uma pura abstração personificada.

(<http://www.filonet.pro.br>)

A morte sempre foi objeto do questionamento da Filosofia, especialmente quando seu intuito era desvendar o significado da vida. Independente da vertente de pensamento que delas se ocupava, vida e morte sempre mantiveram entre si uma intensa relação, por vezes antagônica, dialética, complementar, mas sobretudo ambivalente. Não por acaso a imagem das duas divindades gregas tem sido utilizada com freqüência para ilustrar esta relação, seja em um combate eterno ou como o os seres que foram ligados por Zeus pela cabeça, na analogia de Sócrates.

Não apenas a relação que mantinham, mas o papel que cada uma exercia esteve sujeito a mudanças e inclusive à inversão. Não varia entretanto a sua interdependência e tampouco a evidente importância atribuída à morte pelos diversos sistemas filosóficos, para os quais esta sempre exercera um papel fundamental, constituindo o momento que se concretizava o mito que lhe cabia.

O primeiro capítulo deste caderno buscará descrever o trajeto percorrido pela dualidade vida/morte na história do pensamento erudito ocidental. Naturalmente, a dissertação será breve e repleta de lacunas, especialmente se considerada a empreitada a que se propõe. Apesar disso, buscará desenvolver o tema com a profundidade necessária aos propósitos deste trabalho, especialmente por cumprir nele um papel fundamental: constitui a chave de leitura para os capítulos posteriores, cujas conclusões estarão irremediavelmente relacionadas às deste.

Talvez a contribuição que destes estudos ao presente trabalho se deva ao fato de que, antes de crerem na verdade de suas afirmações, constituem momentos em que seus autores, homens de ciência, se permitiram especulações muitas vezes infrutíferas. A maior parte dos conceitos aqui reunidos foram, portanto, gerados de um tatear no escuro e muitas vezes negaram todo um sistema de idéias que os precediam, daí sua autenticidade e daí constituírem importantes subsídios à interpretação dos capítulos subseqüentes.

Uma linha do tempo da Filosofia ocidental não poderia iniciar em outro ponto senão a Grécia. **Fédon** (Fedão, em algumas traduções), escrita por Platão, é a narrativa



Tanatos representado em alto relevo grego (detalhe)
[fonte: www.corbis.com]

realizada pelo personagem-título dos últimos momentos de Sócrates, condenado à morte em Atenas. É contada sob a forma de um diálogo entre Sócrates e seus discípulos surpresos com a tranqüilidade com que o mestre aceitara sua sentença e esperava contente seu destino.

Questionado sobre sua passividade, Sócrates afirma crer que todo o filósofo busca invariavelmente a morte, posto que é a morte que permite alcançar a verdadeira sabedoria. Para o mestre, a alma, uma vez libertada das distorções proporcionadas pelos sentidos e das distrações do corpo, estaria livre para encontrar no Hades – o habitat dos deuses – a verdadeira essência de todas as coisas. Para Sócrates, o trabalho do filósofo era separar-se do que é terreno entregando-se ao exercício da sabedoria em detrimento dos prazeres do corpo. A crença em uma essência verdadeira e absoluta (o

belo, o justo ou o verdadeiro em si), que remete ao mundo das idéias de Platão, é essencial para o entendimento deste diálogo uma vez que o próprio conceito de alma está contido nesta verdade eterna e imutável.

É no questionamento deste mundo onde a verdade pode ser alcançada – o Hades – que o diálogo prossegue. É um dos discípulos, Cebete, que levanta a questão da existência ou não deste mundo dos mortos. O mestre lhe responde apelando para a relação recíproca entre os opostos: se o belo surge do feio, se o justo surge do que é atroz, não surgiria a vida da própria morte e vice-versa? Aceito o argumento, é imperativo que a existência de um mundo para os mortos fosse dada como verdadeira, uma vez que existe um mundo dos vivos, e que este se originava daquele. O movimento da existência enunciado por Sócrates é então cíclico com almas indo de um mundo

ao outro ininterruptamente, isto é, com a vida gerando a morte e a morte gerando a vida.

Uma vez que o homem reconhecia a essência da verdade antes do nascimento, fato consumado para os Socráticos, é inevitável que o Hades fosse então o receptáculo dessa verdade e destino, portanto, de todo aquele que a buscasse. Alma pertenceria assim ao mundo das idéias puras, sendo portanto eterna, enquanto o corpo, uma vez composto pelos elementos terrenos, estaria destinado a extinguir-se.

Três são as observações que neste momento interessam por ecoarem nos estudos subsequentes. A primeira refere-se ao antagonismo entre vida e morte, no qual um termo só é pleno de sentido se contraposto ao seu duplo. A segunda, ao caráter libertador da morte, de seu papel fundamental ao filósofo na sua busca pela verdade. A terceira diz respeito à imagem de uma morte que é o fim, mas também o início da vida, imagem que será recuperada, milênios à frente, por Freud.

O conceito de uma alma independente do corpo seria explorado, já no início da era cristã, por Santo Agostinho, para o qual a união entre a alma e o corpo seria puramente acidental. Em contrapartida, Tomás de Aquino defenderia que alma, apesar de imortal, está intrinsecamente ligada ao corpo, uma vez que ambos foram criados por Deus e que um não teria uma existência plena sem o outro. Durante a Idade Média, todo o pensamento acadêmico sobre a dualidade corpo/alma na Idade Média seria empreendido por teóricos da religião cristã, especialmente quando o objetivo era a investigação da moral.

Já na modernidade, Hegel (1770-1831) interpretará a questão a partir da dialética: uma vez que a vida (e a própria história do pensamento) se constitui de um processo de sucessivas teses, antíteses e sínteses, a morte seria a antítese final, frente à qual o espírito alcançaria o conhecimento absoluto. Não é difícil perceber que, antes de termo de uma dualidade, a morte tende a ser vista como um fenômeno a ser superado em prol de um projeto de conhecimento.

A morte - se assim quisermos chamar
essa inefetividade - é a coisa mais

terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo — como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **A Fenomenologia do Espírito**, 1807)

Mais de um século após a Fenomenologia do Espírito, Martin Heidegger investigaria a possibilidade de a morte ser o momento em que possa ser apreendida a essência do Ser. O primeiro capítulo de **Ser e Tempo** (Parte II, 1927) constitui uma investigação especulativa acerca desta possibilidade. A terminologia utilizada é específica do trabalho do filósofo, daí a recorrência de neologismos, como “pre-sença” (aquilo que é) “ser-no-mundo” (componente da pre-sença, sua qualidade de existente) e “ser-para” (característica de inconclusa da pré-sença inerente as suas possibilidades, sendo o

“preceder-a-si-mesmo” sua consequência imediata). A morte, assim, gera os opostos equivalentes: “não-ser-mais-presente”, “não-ser-no mundo”, “ser-para-morte”, etc.

O questionamento principal é o seguinte: pode a morte, uma vez que finda o “poder-ser” da “pre-sença”, possibilitar uma “apreensão toda da presença”? Em outras palavras, sendo a morte o momento em que cessam as possibilidades (entendidas aqui como mudanças que ainda não ocorreram e independentes de vontade ou da disposição a mudar) do indivíduo vivo, seria este o momento em que este indivíduo atinge a totalidade de sua essência, o fim de sua transitoriedade?

Para Heidegger, a morte é um fenômeno essencialmente individual e intransferível (“Ninguém pode assumir a morte do outro”). A própria possibilidade de se vivenciar a morte pela morte do outro, como nos sugere o funeral, é negada por Heidegger uma vez que a cerimônia substitui o finado (que perdeu seu caráter de ser-no-mundo, sua existência) pelo cadáver que, apesar de “simplesmente dado”, é passível de apropriação na celebração da homenagem e, portanto, ainda constitui uma pre-sença uma vez que existe. Para o filósofo, a morte difere dos outros significados de findar:

Na morte, a pre-sença nem se completa, nem simplesmente desaparece nem acaba e nem pode estar disponível à mão. (Martin Heidegger, **Ser e Tempo** – Parte II)

Disso decorre uma outra “determinante ontológica” da pre-sença: o “ser-para-a-morte”. O ser-para-a-morte é “um modo de ser que a presença assume no momento em que é”, em outras palavras, uma modalidade especial do ser-para já que morrer é uma “possibilidade privilegiada”, certa, mas indefinida. A verdadeira angústia se instaura no estar-lançado para a morte, e não conhecê-la (a angústia) significa negar o que há de mais próprio no ser-para-a-morte.

Deste modo, a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal, ela



Eros acompanhado por duas cortesãs em gravura em um vaso grego [fonte: www.corbis.com]

é um impendente privilegiado. (Martin Heidegger, **Ser e Tempo** – Parte II)

O ser-para-morte mais “próprio” (leia-se autêntico) seria então aquele que se abre para a possibilidade da própria inexistência. O contrário disso, ou seja, evadir-se da própria morte equivaleria ao que Heidegger chama de decadência, quando um ser foge de si mesmo. Essa fuga se manifestaria com maior clareza na “cotidianidade”, mais precisamente no “falatório”: o hábito difundido de afirmar “morre-se algum dia” transferiria a morte para o impessoal, deslocando-a do ente (a pre-sença) para ninguém sem contudo se privar da sua certeza. Sob esta perspectiva, Heidegger desconsidera em seu projeto inclusive a certeza empírica da morte, ou seja, a experiência da morte do outro e as tentativas de definição científica desta experiência, invariavelmente impessoais.

A denúncia é uma só: o indivíduo que encobre a angústia do indeterminado e da morte foge de sua verdade mais própria, cai em decadência.

E é da angústia da possibilidade da morte que o ser-para-a-morte próprio não pode fugir. O ser-para-a-morte é, fundamentalmente, angústia. Isso não significa que este ser deva se empenhar de algum modo da realização ou da espera da morte, ao contrário, este ser deve antecipar pura e simplesmente a possibilidade e a indeterminação da morte.

A morte não apenas “pertence” à própria pré-sença como reivindica a pré-sença enquanto singularidade.
(Martin Heidegger, **Ser e Tempo** – Parte II)

Da antecipação da possibilidade insuperável (a morte) sucederia a antecipação de todas as demais possibilidades que a antepõem. O projeto de um ser-para-a-morte próprio acaba por visar a própria existência uma vez que, antecipadas as possibilidades, a presença se abriria para sua própria condição: a de um ser inconcluso, transitório.

Mesmo que a investigação sobre o ser-para-a-morte não tenha respondido o questionamento inicial, a morte exerce papel fundamental no alcance de algo equivalente no sistema de Heidegger ao indivíduo autêntico. Mais uma vez a morte vem cumprir um mito, mas agora o da individualidade sem barreiras erigido pelo existencialismo.

O indivíduo deve se abrir para a possibilidade do fim e, mais ainda, do próprio fim. Qualquer manifestação da morte alheia é inútil ao projeto existencialista na medida em que constitui um processo coletivo, passível de troca, portanto contrário ao ideal do ser “singular”. Heidegger, negando que nos reconhecemos no outro e em nossa relação com ele, nega que reconheçamos em sua morte a nossa própria e que um sacrifício é sempre uma morte que é oferecida em substituição a outra. O ser-no-mundo que se abre unicamente para a sua morte, paradoxalmente acaba por se fechar para o mundo. No intuito de antecipar a própria aniquilação, este ser imaginado por Heidegger, uma vez que ignora a morte que o rodeia, aos poucos passa a antecipar uma morte que nunca presença, salvo por uma possibilidade abstrata.

Para Heidegger, Tanatos é o deus da singularidade absoluta. Recorrendo à idéia do confronto mitológico, talvez Eros realizasse o papel que lhe cabe no mito, o de divindade que agrega, atrai. A comparação seria levada a cabo por Freud que, em um ensaio de 1920 intitulado **Além do princípio do prazer**, irá enunciar a sua teoria de das pulsões de vida e de morte.

Como o título sugere, o ensaio se propõe a investigar a existência de instintos que se oponham ao princípio do prazer, entendido aqui como a tendência da mente a manter baixo o seu nível de excitação, cujo contrário acarretaria um estado de ansiedade e desprazer. Seu questionamento se voltará às compulsões de repetição, mais especificamente àquelas que não reproduzem uma situação de prazer, a exemplo do que ocorre quando a criança, valendo-se de um brinquedo, reproduz a perda (mesmo que temporária) da mãe formulando um jogo em que o objeto é ocultado para, em um momento seguinte, ser reencontrado. Os sonhos recorrentes em casos de traumas de guerra e que invariavelmente reproduziam o trauma são casos patológicos que a investigação procura elucidar.

Para Freud, a compulsão à repetição nesses casos interromperia temporariamente o princípio do prazer, ocupando-se antes em controlar o excesso de estímulos externos (excitação) ocasionado pelo trauma. A repetição assim buscaria dominar o trauma vinculando a energia (excitação) a ele correspondente impedindo que estas permanecessem livres. Ao esforço em vincular energias realizado pelo ego Freud denominou *catexia*. Aqui, o trabalho da catexia é reproduzir indefinidamente a angústia reprimida na ocasião do trauma.

Deste modo, algo se impunha ao princípio do prazer, anulando temporariamente a sua atuação, e este algo, este instinto, é caracterizado pela tendência à repetição. Este instinto de caráter estritamente conservador e retrógrado constitui um impulso “a restaurar um estado anterior de coisas”. Disso decorre que todo o empreendimento da matéria orgânica é retornar a um estado primevo, a saber, o estado inorgânico. (Jung parece concordar com Freud quando compara a vida à parábola descrita por uma pedra atirada ao ar: em um primeiro momento ela se apresenta em repouso. A este momento sucede uma crescente energia cinética que tem um ápice e que, um momento depois, volta ao repouso. A vida assim descrita equivale a qualquer fenômeno físico mas também

implica a existência uma “mão” que a atire para o alto, fato que passa despercebido para o psicólogo). Para Freud, morrer seria novamente a origem e a finalidade de toda a vida, em uma clara referência ao Sócrates descrito por Platão.

Vista sob essa luz, a importância teórica dos instintos de autoconservação, auto-afirmação e domínio diminui grandemente. Trata-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanescentes ao próprio organismo.

(Sigmund Freud, **Além do princípio do prazer**)

Mas algo se contrapõe a essa pulsão de morte, algo que ocasiona o crescimento do organismo e que exigiu, em um dado momento, que organelas unicelulares se desenvolvessem e formassem complexos organismos pluricelulares. Este papel foi atribuído por Freud às “influências perturbadoras e desviadoras externas”. Seriam portanto as modificações que o ambiente, uma vez sofrendo, impunha a estes seres que os desviavam de seu esforço original em voltar a morrer por seus próprios meios. Insinua-se uma tendência do organismo a morrer por causas internas, ao passo que é sua interação com o ambiente externo que lhe imporia o desenvolvimento.

Para sustentar tal afirmação Freud se vale de um amplo leque de experiências biológicas realizadas em sua época com organismos simples. As organelas então acondicionadas em um ambiente experimental tendiam a perecer se abandonadas aos próprios dejetos. Os protozoários, por outro lado, tendiam à imortalidade em sucessivas gerações se renovada a solução em que se encontravam. Igualmente, dois organismos que interagissem entre si tendiam a renovar sua vivacidade. A totalidade destas experiências fez surgir na Biologia a teoria de que os organismos pluricelulares também teriam em sua constituição

fisiológica uma tendência a morrer, realizada pela maior parte de suas células. Apenas algumas células especializadas contrariariam a tendência à morte e buscariam sua imortalidade através de sua combinação com outras células. Estas células, mais precisamente as germinativas, se ocupariam da reprodução destes organismos.

Os instintos que cuidam dos destinos desses organismos elementares que sobrevivem à totalidade do indivíduo, que lhes fornecem um abrigo seguro enquanto se acham indefesos contra os estímulos do mundo externo, que ocasionam seu encontro com outras células germinais etc., constituem o grupo dos instintos sexuais.

(Sigmund Freud, **Além do princípio do prazer**)

Delineia-se deste modo um antagonismo: de um lado, haveria uma pulsão para a morte, destrutiva e dissimilatória por natureza, à qual se contraporía uma pulsão para a vida, assimilatória e construtiva. A pulsão da morte estaria assim ao encargo dos “instintos do ego” de autoconservação, a pulsão de vida estaria relacionada aos instintos sexuais.

Dessa maneira, a libido de nossos instintos sexuais coincidiria com o Eros dos poetas e dos filósofos, o qual mantém unidas todas as coisas vivas. (Sigmund Freud, **Além do princípio do prazer**)

Eros e Tanatos assim realizariam na filosofia moderna o papel que o mito antigo lhes havia atribuído. Porém, mais que o mito dos deuses, o que a morte vai concretizar em Freud é o mito da repressão. Uma questão parece preceder todas as demais no

que diz respeito a esta obra em especial: por que se funda nos comportamentos patológicos ou excepcionais? Ainda que não passe de uma especulação, há de se perguntar se é lícita a formulação de uma teoria que abarque todos os fenômenos de vida e de morte com base em observações dos traumas ocorridos nos campos de batalhas. A análise destas questões será devidamente aprofundada na abordagem do tabu da morte.

A concepção freudiana da morte como uma força destrutiva oposta ao sexo irá encontrar sua objeção absoluta no filósofo francês Georges Bataille que, em seu livro **O Erotismo** (1957), relaciona diretamente sexo e morte enquanto momentos de violação de tudo o que é individual. Remetendo-se ao antropólogo Marcel Mauss, Bataille irá interpretar o sacrifício humano como um momento de intensa reciprocidade.

Um parêntese se faz necessário: Marcel Mauss (1872-1950), em sua análise etnológica, descreve a dádiva como base da vida social consistindo, essencialmente, em três passos: dar, receber, retribuir. Acima de tudo, o que este sistema institui é a reciprocidade uma vez que na dádiva tudo é passível de troca desde objetos (e o objeto nunca é apenas um objeto) até cônjuges. Um exemplo recorrente é o *potlatch*, uma espécie de jogo praticado entre tribos norte-americanas no qual o chefe de uma tribo oferece o que tem de mais valioso a outro líder. O momento seguinte seria o da retribuição: é a oportunidade do segundo oferecer algo. Na relação assim instituída prepondera o gasto, o desperdício, mas também o equilíbrio de forças, pois se uma das partes estiver mais apta a dar mostra-se superior e acaba por instituir uma relação de poder.

A idéia da reciprocidade da dádiva incide sobre o pensamento de Bataille sobre a morte especialmente quando descreve o sacrifício humano realizado pelos astecas em honra ao Sol. Neste ritual, vítima e raptor estabelecem uma íntima relação, sendo que muitas vezes a vítima recebia tratamento especial antes de seu sacrifício. A vítima morre no lugar do executor ao qual é oferecida, por meio do sacrifício, uma vivência da morte por meio da familiaridade que surge com a angústia do sacrificado. A morte é assim um momento de intenso reconhecimento mútuo. O extremo oposto é a relação entre o escravo e seu senhor, baseada pura e simplesmente no poder de uma das partes de privar a outra de sua morte, concedendo-lhe a vida em um prazo infinito.

A um só tempo, portanto, Bataille se opõe a Freud e a Heidegger, objeção que será

levada ao extremo por outro filósofo francês, Jean Baudrillard, em seu livro de 1976, **A troca simbólica e a morte**.

Neste estudo, as idéias de Mauss e Bataille convergem para uma crítica à sociedade contemporânea, mas especificamente ao fenômeno que Baudrillard denominou “simulacro”. O simulacro pode ser entendido como uma crise em uma estrutura de signos, seja ele a linguagem, a economia ou a própria vida. Na crise, os signos (elementos que carregam consigo o significado de um terceiro) perdem qualquer relação com o real. Tomado um exemplo citado, a economia poderia ser comparada a um sistema de signos. O equivalente do simulacro então seria o completo desligamento do valor monetário (signo) com qualquer valor de uso (significante).

A teoria do simulacro poderia assim explicar as flutuações tão comuns ao mercado globalizado relacionando-as ao sistema de signos (moeda) que, alheio a qualquer relação com o seu significante (valor de uso, produção, etc.), passam a se relacionar consigo mesmos. A “terceira ordem do simulacro” expressaria esta troca aleatória que os signos realizam entre si. Neste panorama, Baudrillard utiliza a definição “código”, emprestada da genética ou da computação, para designar o novo funcionamento deste sistema de signos que, por meio de um mecanismo de pergunta/resposta, realizaria a própria reprodução indefinidamente, tal qual ocorre com o código genético. Um bom exemplo para o funcionamento do código são as pesquisas de opinião tão frequentes em anos de eleição: com as respostas já embutidas na pergunta (democrata/republicano?), nada mais realizariam do que a reprodução de uma esfera de poder.

A idéia geral, independente do sistema em que se aplique, é a de que a dominação se estabelece uma vez que uma barreira se coloca entre algo e seu duplo. Aqui sempre se retorna a Mauss: na troca que os signos deixam de fazer com seu duplo (o significado) surge a dominação. Neste ponto, a crítica social supera a marxista quando enquadra toda a vida em um jogo de dominação, de reprodução contínua de um sistema de poder. A reivindicação do salário seria o equivalente do escravo que pedisse por mais vida ao seu senhor: o abono salarial, uma vez aplicado no sistema, o alimentaria indefinidamente.

Vida como dádiva recebida, morte como retribuição: esta parece ser a realidade de uma sociedade dominada pelo código do simulacro. A maior contribuição de Baudrillard ao

tema da morte talvez seja sua análise apurada do fenômeno do tabu da morte sob a ótica do simulacro ou, antes, sob a ótica da dádiva e contra-dádiva, dita troca simbólica, daí o título do estudo. A análise empreendida por Baudrillard a respeito do “interdito da morte” será considerada no capítulo apropriado.

Afora esta análise, o estudo de Baudrillard executa ainda um avanço teórico no referente à dádiva que será de grande valia para o entendimento dos capítulos seguintes. Talvez este avanço possa ser resumido em um único postulado: a troca simbólica será sempre realizada, independente das barreiras que se lhe imponham. Em outras palavras, na medida que se interdita um dos termos de uma troca e se põe o outro em evidência, o termo oculto tende a retornar tanto mais intensamente. Este movimento é bem descrito por Baudrillard: quando a sociedade põe a vida na categoria “real”, deslocou a morte para o seu “imaginário”.

Isso implica considerar verdadeira outra suposição: todo o empreendimento humano é um esforço contínuo em confrontar opostos, sejam ele a vida e a morte ou o indivíduo e a sociedade. Por meio desta confrontação, o homem conjura o acaso e cria para si parâmetros que lhe proporcionam uma existência abalizada em um universo outrora caótico. Esta é exatamente a realização do “simbólico” para Baudrillard. Por meio do simbólico é que civilizações pertencentes a “ordens primitivas” põem tudo em troca não dando margens a qualquer tipo de repressão: a terra, o sexo, a vida e a morte são sempre compartilhados pelo coletivo. Assim é que estas civilizações pedem aos seus mortos sempre permissão para o uso da terra, por exemplo. Esta ordem primitiva em muito se assemelha a algumas religiões orientais, como o Xintoísmo, notoriamente dedicadas ao culto dos antepassados.

Isso não significa em absoluto que não haja distinção entre vida e morte mas, pelo contrário, que a distinção é sempre reforçada. Na verdade, o ato da troca simbólica se funda na diferença e confrontar opostos significa em última análise reforçá-los mutuamente. Mais uma vez, reconhecer a morte em toda sua força é prestar um grande serviço à vida.

Baudrillard será freqüentemente citado neste trabalho. Sua análise tanto do simbólico quanto do tabu fornece subsídio sobre o qual interpretar os fenômenos referentes à morte e a sua aceitação na sociedade atual. Sua crítica lança olhares inclusive em alguns

dos estudos citados acima, desvendando-lhes os avanços empreendidos e as limitações que sua temporalidade impôs.

Baudrillard encerra a breve linha do tempo esboçada neste capítulo. Mais do que um compêndio de imagens sobre a morte, a descrição dos estudos aqui reunidos tentou organizá-las em uma seqüência que auxiliasse a compreensão da evolução do pensamento elaborado sobre a dualidade vida/morte e que pudesse trazer à tona algo a respeito de suas características intrínsecas. Se as diferenças marcaram um percurso realizado por estas idéias, suas semelhanças sugerem tópicos a serem desenvolvidos, tornando oportunas algumas considerações finais.

Neste momento naturalmente não se pode escapar de uma especulação de caráter biológico. Pouco importa, entretanto, descobrir se atua na “matéria viva” um instinto de sobrevivência ou de morte ou ambos, sendo mais relevante considerar a morte de um ser singular como sua contribuição para a perpetuação da espécie. Se a espécie é potencialmente imortal em seus cromossomos, o mesmo não pode ser dito do indivíduo cuja vida e morte servem ao propósito de manutenção da espécie, sendo possível inclusive considerar a possibilidade da existência de um único instinto: o de transmissão dos genes. Persiste a relação entre a morte e o ato sexual, agora como dois atos em que o indivíduo realiza em prol de sua espécie, mas que não deixam de constituir momentos em que ele “dilui” sua singularidade em um propósito coletivo. (Prolongando a referência à biologia não são raros os exemplos de relações sexuais que acarretam a morte de pelo menos uma das partes envolvidas).

Sob esta perspectiva, não é surpresa que os estudos acima sejam unânimes ao relacionar a morte à ruptura da descontinuidade representada pela figura do indivíduo. E que continuidade poderia ser então alcançada senão a continuidade com a própria espécie? Não seria esta espécie, intemporal e imortal em sua totalidade, o equivalente a que todos se remetem ao reunir o morto a um ideal maior que ele próprio e, acima de tudo, eterno: a essência da verdade, o conhecimento absoluto, a autenticidade, o inorgânico, o coletivo...? O surpreendente talvez seja que, vários milênios após Sócrates, a filosofia e a ciência pouco se afastaram da religião.

Outra questão que merece ainda ser abordada é a relação da morte com o alcance de uma verdade, ou melhor, da morte como um objetivo. Na linha do tempo acima

descrita, tornou-se patente duas vertentes de pensamento. A primeira, representada por Heidegger e Freud, sustenta, em termos gerais, que o objetivo é uma individualidade exacerbada. A segunda, defendida por Bataille e Baudrillard, vê a morte como um fenômeno destinado a concretizar coletivo, pôr fim a toda a individualidade. Como conciliar, se este fosse o nosso propósito, estas duas posições tão divergentes? A resposta talvez seja encontrada no pensamento elaborado por outro psicólogo, adepto da filosofia do opostos. Carl C. Jung, quando discorre sobre o inconsciente coletivo, afirma não haver processo coletivo que não se funde no individual (a própria troca simbólica não pode prescindir da diferença). Em contrapartida, não existiria verdade individual que não possua raízes em algo coletivo, algo transmitido no decorrer das gerações de uma espécie, um *inconsciente coletivo*.

Mas há ainda uma questão em aberto: se vida e morte obedecem a um mesmo objetivo, porque a dualidade? A dualidade se estabelece na perspectiva temporal dos indivíduos, sendo a espécie é por si mesma eterna e, portanto intemporal. É a perspectiva que cada ser tem de sua finitude que lhe compele a estabelecer relações, a concretizar seu projeto para a vida e, com ele, o projeto de sua comunidade. (Há de se explorar a possibilidade da nossa noção de tempo, e com ela a relação de causa e efeito, se fundar no simples fato de que temos um início e teremos, eventualmente, um fim).

Mesmo que não se chegue a uma certeza sobre todas estas questões, algumas conclusões podem ser apontadas, ao menos para os fins do presente trabalho. Primeiramente, é possível dizer, mesmo correndo o risco da repetição excessiva, que a morte é a contraposição necessária à vida, o referencial final a partir do qual medimos nossas ações e avaliamos nossa relação com o outro. Mais ainda, fica claro que é na perspectiva de não existir que fundamos o reconhecimento recíproco, é quando passamos a nos reconhecer no ser que nos é alheio. É claro que esta familiaridade também se estabelece na necessidade de proteção mútua, mas não é a proteção uma atitude frente a um perigo, irremediavelmente frente à morte?

Surge então o amor em seu sentido mais amplo. Esta relação que se estabelece entre os indivíduos que pretendem se proteger é o germe de uma ética, o primeiro passo para o estabelecimento de uma conduta não apenas em relação aos nossos semelhantes, mas ao universo com o qual interagimos. É a presença da morte que incita o

empreendimento humano, se o entendermos aqui como um projeto de sobrevivência que se funda na reciprocidade. Surgem as cidades.

Delineia-se assim um princípio de ação, para o arquiteto inclusive, calcado no reconhecimento da morte como um fato. É indiferente situar a questão na aceitação, espera ou adiamento da morte posto que o que por hora se reivindica é, muito ao gosto de Heidegger, a interiorização de seu entendimento. E talvez a melhor maneira de proporcionar tal entendimento seja a partir de nosso auto-reconhecimento na morte alheia, alcançado a partir de uma troca que realizamos com seu símbolo que, uma vez digno do trabalho de uma espécie, remete-se ao intemporal.

MORTE NO OCIDENTE

(...) as grandes oscilações que arrastam as mentalidades – atitudes diante da vida e da morte – dependem de motores mais secretos, mais subterrâneos, no limite do biológico e do cultural, ou seja, do *inconsciente coletivo*.
(Philippe Ariès, **História da morte no Ocidente**)

O livro **História da morte no Ocidente**, escrito em 1975 pelo historiador francês Philippe Ariès, traça um panorama geral dos comportamentos frente à morte desde aproximadamente o século V d.C., abrangendo portanto um período que se inicia na Idade Média e se estende até a atualidade. Suas observações se concentraram em dois tipos de registros da morte – o testamento e o túmulo – cujo levantamento e posterior análise permitiram que o autor determinasse um quadro das mentalidades que se sucederam no decorrer do intervalo estudado, do qual decorre sua divisão em quatro períodos distintos.

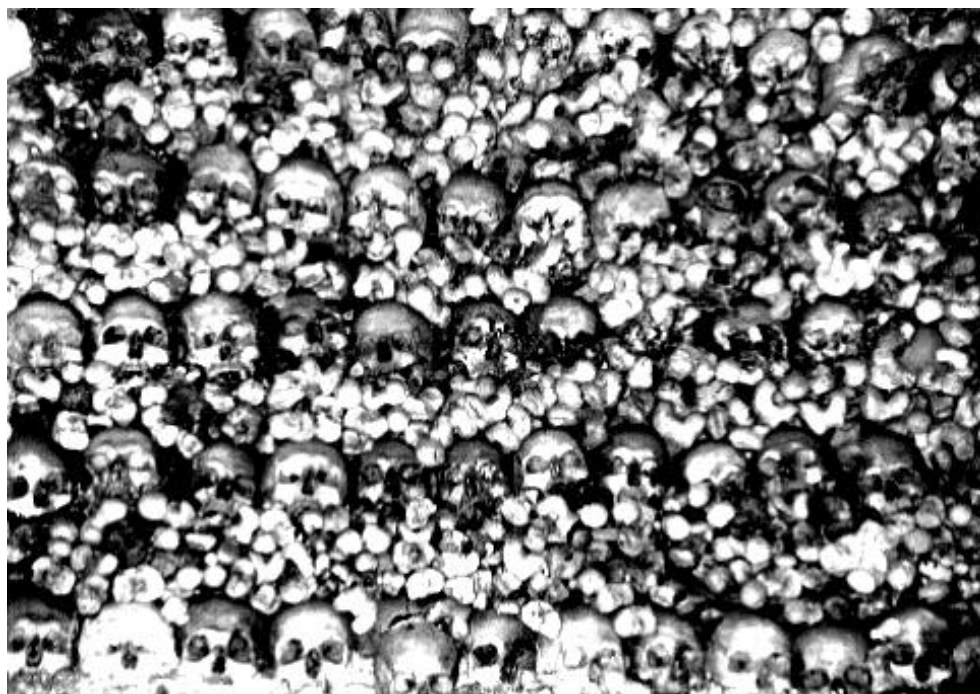
O presente capítulo apresentará a periodização proposta por Ariès e suas respectivas interpretações. A descrição porém será interrompida no terceiro período, sendo que o quarto e último – **A morte interdita** – será apropriadamente abordado em um capítulo específico. A contribuição da descrição que segue, portanto, será a compreensão de um processo histórico que culminaria na atitude de nossa sociedade frente à morte e que, mesmo se referindo a fatos transcorridos na Europa, muito tem em comum com o caso brasileiro a partir do século XVI graças ao nosso passado colonial e católico.

Ao primeiro período de sua classificação, compreendido entre os séculos V e XII, Ariès denominou **Morte domesticada**, termo que se refere a toda uma realidade de familiaridade com a morte. Para o homem da Alta Idade Média, a morte pertencia ao cotidiano não apenas pelas altas taxas de mortalidade, mas sobretudo porque sua ocorrência era um fato coletivo, caráter que provinha do ritual instituído.

O moribundo era o primeiro a se dar conta da própria morte. Uma vez constatada a proximidade de seu fim, ele próprio tomava as primeiras providências para o ritual de sua passagem o que, na época, não ia muito além de requisitar a presença de um padre em seu leito de morte. Uma vez comunicada do fato, a comunidade se reunia em torno do leito do moribundo convertendo sua casa em um espaço público. Toda a cerimônia que se seguia era presidida pelo próprio moribundo por meio de seu testamento oral, o qual se resumia a um pedido de misericórdia a Deus a aos presentes seguido de orações e da absolvição final, ministrada pelo padre. Findo o testamento, esperava-se o momento da morte, espera que nunca era vivida apressada e tampouco se demorava.

Detalhe da ilustração de Gustave Doré do leito de morte de Dom Quixote
[fonte: extraído do livro História da morte no Ocidente]





Ossadas fixadas na parede da Capela dos ossos da Igreja de São Francisco em Évora, Portugal [fonte: www.corbis.com]

Ocorrida a morte, realizava-se o cortejo da casa do finado até o local de seu sepultamento. Os amigos o levavam em uma mortalha, quando muito um esquife, e tanto o cortejo quanto o sepultamento eram breves e sem solenidades. Constituíam cerimônias laicas por excelência, com a exceção de uma última absolvição no momento do sepultamento, invariavelmente realizado nas cercanias de uma igreja.

Nos mesmos átrios onde eram sepultados os mortos eram realizadas feiras ou quaisquer outras atividades públicas. O túmulo era impessoal, se resumindo muitas vezes a uma cova coletiva sem que houvesse qualquer marco que indicasse o nome do sepultado ou o local do sepultamento. Depois de determinado período, os corpos eram exumados e dispostos em ossuários. (Oswaldo Rodrigues Cabral relata que em Nossa Senhora do Desterro, já no século XVIII, a prática da exumação ainda era comum, respeitado o prazo de dois anos após o sepultamento). O luto que se seguia ao funeral era vivido de forma arrebatada mas por um curto período de tempo.



Dois momentos da guerra entre Deus e o Demônio pela alma do moribundo representada nas *ars moriendi* [fonte: www.wga.hu]

Acima de tudo o que todas estas práticas revelam é uma intensa familiaridade com a morte que, especialmente no momento de sua ocorrência, era vivida coletivamente. Esta familiaridade é tão evidente que se manifesta espacialmente quando vivos e mortos dividem o mesmo espaço nos átrios das igrejas.

Mas uma profunda mudança se efetivará durante o século XII. Se antes a morte era vista como uma espera até o dia do Juízo, no fim dos tempos, agora o Juízo transfere-se para o momento da morte, no leito do moribundo. É esta mudança de atitude demarcará o início de um novo período para a morte, a **Morte de si mesmo**. A concepção de um julgamento divino na hora da morte converte sua experiência em um fenômeno individual: se antes era um momento em que o agonizante se confraternizava com sua comunidade, agora ele só presta contas a Deus. A melhor imagem desta concepção talvez seja dada pelas *Ars Moriendi* (arte de morrer bem) em cujas ilustrações

do leito de morte o moribundo está ainda acompanhado de seus amigos e familiares mas também de Deus e do Demônio, que travam sua batalha neste espaço, o primeiro na cabeceira da cama e o segundo aos seus pés.

Esta nova postura marca uma série de mudanças no próprio ritual da morte. Neste momento, a pessoa que se dá conta da morte ainda preside o ritual para uma pequena multidão que o acompanha e o padre, presença já considerada obrigatória. Mas algo mudou nessa comunhão, ao menos é o que indicam os testamentos que passam a ser escritos e prevêem com precisão os serviços que devem suceder a morte. Dependendo do caso, estes testamentos poderiam prever até três missas de corpo presente e exigiam um cortejo numeroso, donde surgem as carpideiras. Tudo isso era obviamente recompensado em bens materiais e não foram raras as ocasiões em que um senhor de posses, sentindo a proximidade da morte, ingressou em uma ordem religiosa, em cuja igreja seus irmãos de fé tratariam de enterrá-lo junto aos santos. Aos olhos do autor, estas atitudes denunciam uma “falta de confiança” na família ou na comunidade, restando àquele prestes a morrer firmar um compromisso por meio de um testamento escrito.



Lápides na igreja de Saint Mary em Whitby, Inglaterra
[fonte: www.corbis.com]

Era prática comum a fixação destes testamentos em placas metálicas nas paredes externas das igrejas onde ocorrera o enterro. Porém, ainda que o sepultamento tenha se tornado individual, a placa poucas vezes lhe indicava o local específico e mesmo as lápides seriam uma invenção tardia deste período. A partir do século XIV e até o século XVIII, se torna prática comum às famílias ricas a construção de capelas próprias onde pudessem ser enterradas suas gerações. Outro fato importante no que se refere aos espaços dos mortos é a sua interdição gradativa que se inicia neste período. O ano de 1.200 d.C inaugura as primeiras sanções a atividades públicas nos átrios e carneiros aplicadas pela igreja.

O próprio luto prolongado se transforma em uma formalidade imposta tanto pelo testamento quanto por toda a sociedade, o que levará Ariès a afirmar que neste intervalo a relação com os mortos tenha se interrompido de alguma forma.

Este período tem significativa importância na história da morte porque marca o primeiro passo na direção de sua repressão. Até então a relação da sociedade ocidental com a morte não se afastara muito da “ordem primitiva”: familiaridade e convivência com a morte eram suas características. Pode-se até supor que ambas são heranças de uma civilização romana contaminada por invasões bárbaras.

Se o período marca o início da repressão da morte, seu sucessor imediato – a **Morte do outro** (séculos XVIII a XX) – reforçaria esta tendência. Nesta etapa surge o medo à simples alusão da morte, mas aparece também o culto aos mortos. O momento da morte ainda é assistido, mas configura-se nova mudança: os testamentos tornam-se laicos e se ocupam apenas das disposições dos bens materiais, em um comportamento que o historiador afirma significar uma nova confiança entre o moribundo e a sua família. Aqui, a morte assume seu caráter erótico.

Outra mudança que se esboça neste período diz respeito à condução da cerimônia da morte que se desloca gradativamente às mãos do médico. A figura do médico faz neste período sua aparição e passa, mesmo que timidamente, a regular a relação entre família e moribundo no leito de morte (o próprio ato da agonia se prolonga na realização do tratamento terapêutico). Em um primeiro momento sua função única era o diagnóstico, do que decorre a preocupação da família com a causa da morte e, posteriormente, com o tratamento. Nos dois casos, o médico assume o papel de “barreira” entre a

família, que a ele recorre para saber do estado do doente, e o próprio moribundo que deve, a partir de então, “permanecer em repouso”, o que equivale ao seu isolamento. Naturalmente essa mudança é gradativa e não se conclui nesta etapa. Assim, no momento exato da morte, minutos antes que ela ocorra, o médico sai de cena e ainda persiste o diálogo entre o moribundo e sua família.

Outra mudança relevante diz respeito aos sepultamentos. No século XVIII, tanto igreja quanto medicina passam a condenar os enterros nas igrejas. Surgem os cemitérios como os conhecemos e sua visita anual no dia de Finados. Este período é a última etapa descrita por Ariès em que a morte ainda se faz presente para a sociedade ocidental, ainda que a esta presença já comece a se impor com mais clareza uma repressão, uma interdição. É portanto o período que precede o nosso atual, o da **Morte Interdita**.

A cada etapa, Philippe Ariès propôs um significado, elaborou uma interpretação. Assim o primeiro período foi um marcado pela familiaridade com a morte, pelo seu caráter

A Lição de anatomia do professor Tulp. Rembrandt van Rijn, 1642.
[Rijksmuseum, Amsterdã]



coletivo e gregário. O segundo coincide com um individualização exacerbada da morte que se refletirá na falta de confiança entre o moribundo e sua família. Na Morte do Outro, esta confiança reafirma-se no pacto silencioso que não se testamenta. A análise destas etapas sugere quase uma dialética ou antes uma alternância de caracteres em um modelo histórico baseado em momentos de rupturas, remetendo deste modo a uma interpretação sincrônica destes eventos. Em outras palavras, a história da morte é vista por Ariès como uma sobreposição sucessiva de configurações opostas entre si. O modelo assim estabelecido não explica por exemplo, como em um mesmo período o lugar dos mortos é extraditado da vida cotidiana com a construção dos cemitérios ao mesmo tempo em que surge um culto aos mortos. A incoerência se agravaria se considerássemos aqui o quarto período por ele enunciado.

Talvez a seqüência histórica descrita por Philippe Ariès seja mais passível de compreensão se analisada a partir da troca simbólica elaborada por Mauss e desenvolvida por

Segunda extradição dos mortos em Florianópolis: o antigo Cemitério Municipal de Florianópolis (a esquerda, no alto) no atual parque da Luz sendo destruído para a construção da Ponte Hercílio Luz (aproximadamente 1925)

[fonte: <http://150.162.90.250/teses/PEPS2687.pdf>]



Baudrillard. Na visão ambos, a reciprocidade da troca simbólica é sempre efetuada, ou pelo menos existe um empreendimento neste sentido. (Assim, o capitalismo nada mais seria do que uma troca intermediada por um “equivalente geral” que seria o valor de troca, a moeda). É Baudrillard que levará a troca simbólica às últimas conseqüências, afirmando que sempre que um de seus termos é posto em evidência, na mesma medida seu oposto é resgatado. Isso equivale dizer que qualquer termo da troca que for reprimido tende a ser igualmente valorizado.

Este parece ser o movimento descrito na História da morte no Ocidente, o movimento de uma sociedade que, afastando-se da morte no momento de sua ocorrência, busca resgatá-la de uma maneira compensatória. É assim que no primeiro período observamos uma troca constante entre vida e morte, entre os vivos e os mortos. O leito da morte é o cenário da mais absoluta troca entre o morto e o coletivo. Se o sepultamento não é individual é porque não existe individualidade e a morte é reconhecidamente um fenômeno coletivo e seu símbolo o conjunto dos mortos, sejam enterrados ou com suas ossadas amalgamadas em composições escultóricas nos ossuários.

Em um segundo momento surge o Juízo, com a imagem de Deus pondo cada vida em uma balança, sintetizando-a. Morte como resumo de uma vida individual. O indivíduo que se coloca frente à própria morte cessa qualquer possibilidade de troca. Não à toa o ritual que sucede à morte será valorizado ao extremo, resultando exuberante, tanto pelos moribundos nos testamentos como pelos vivos em sua realização. A troca que antes era realizada ao pé do leito será transferida para as exéquias (velório, cortejo, enterro) e não é surpresa, portanto, que tanto vivos e mortos o desejem. A própria elaboração do túmulo que se intensifica neste período atesta que a morte em vias de repressão busca ser lembrada, mesmo que na forma de uma placa fixada a uma igreja.

A terceira etapa leva o processo de repressão quase ao extremo. A presença do médico no leito constitui a barreira final entre vida e morte. No que se refere ao espaço, os mortos serão extraditados para os cemitérios, irremediavelmente isolados da vida cotidiana. Proporcionalmente, intensifica-se o culto aos mortos na forma mais notória do dia de Finados marcando esta fase com demonstrações de dor e sofrimento nunca antes vistas no território dos mortos. Também é o período do “mal-do-século”, não o bacilo de Koch, mas o Romantismo. Vista por esta perspectiva, a imagem de jovens se atirando à noite e aos vícios em busca da tuberculose parece bastante coerente a uma

sociedade em vias de interditar a morte.

A partir da perspectiva da reciprocidade, as três etapas aqui descritas realizam um só tempo um mesmo movimento de repressão/valorização da morte. Os três períodos antes descritos de maneira sincrônica convergem para uma mesma tendência que só poderia culminar na interdição da morte.

Outro aspecto ainda chama atenção é a presença constante, a partir do século XII, de um mediador no leito de morte: em um primeiro momento o padre e, posteriormente, o médico. A situação recorda Baudrillard e sua afirmação de que todo o poder se estabelece quando imposta uma barreira entre os termos de uma reciprocidade. Em suas palavras:

A emergência da sobrevivência pode, portanto, ser analisada como a operação fundamental do nascimento do poder. Não só porque esse dispositivo vai permitir a exigência do sacrifício desta vida aqui e a chantagem da recompensa [troca simbólica] no outro – toda a estratégia das castas sacerdotais –, porém, de modo mais profundo, pela instalação de um interdito da morte e, simultaneamente, da instância que vigia esse *interdito* da morte: o poder. (Jean Baudrillard, **A troca simbólica e a morte**)

O mesmo interdito será realizado mais tarde pela medicina no seu esforço em prolongar a vida e ocultar a morte nos hospitais. Mais do que a história da morte, portanto, a história do ocidente desde a Idade Média é a história do surgimento do poder, um poder que se funda na segregação gradativa, da qual o indivíduo, isolado em sua própria existência, é a decorrência final.

MORTE INTERDITA

Acometido de leucemia, perfeitamente consciente de seu estado. e vendo sua morte aproximar-se, com coragem, lucidez e calma, colaborou com o pessoal do hospital para onde foi envidado. Fora convencido pelo professor que o tratava de que, levando em conta seu estado desesperador, nenhum tratamento 'de choque' seria empreendido para fazê-lo sobreviver. Durante um fim de semana, vendo agravar-se o mal, um médico interno mandou transportá-lo a um outro hospital, em serviço de reanimação (o poder). Lá foi terrível. A última vez que o vi, através do vidro de um quarto esterilizado e só podendo falar-lhe pelo interfone, jazia ele num leito de rodas, com dois tubos inalatórios nas narinas e um tubo expiratório que tomava a boca, não sei que aparelho para manter-lhe o coração, um braço com soro, outro com transfusão e, na perna, o sustentáculo do rim artificial - "Sei que você não pode falar. . . Fico aqui a lhe fazer companhia por alguns instantes. . ." Vi então o Pe. de Dainville puxar seus braços presos e arrancar sua máscara respiratória. Disse-

me aquelas que foram, acredito, suas últimas palavras antes de entrar em coma:

- "Estão privando-me de minha morte".
(Jean Ziegler, **Os vivos e a morte: uma sociologia da morte**)

O relato da morte do padre François de Dainville descrito no livro de 1976 de Ziegler é recorrente na bibliografia sobre a morte no século XX. Sua presença obrigatória nas publicações sobre o tema decorre de sua capacidade de enunciar em poucas linhas uma nova atitude: o interdito da morte.

Desde a década de 1970, as publicações de medicina têm se preocupado especialmente com a interdição da morte nos hospitais. Publicações especializadas tratam do problema do ponto de vista psicológico, médicos tomam a livre iniciativa de conversar com os pacientes terminais e pouco a pouco se determinam novas regras para a sua convivência. Gradativamente, o movimento toma um corpo único em prol de uma causa emblemática: a eutanásia.

Por que, quase no final do século XX, irrompe um movimento no interior do sistema hospitalar reivindicando o direito à morte? Que grande mudança se empreendeu neste século para que a reivindicação seja necessária? Estas são algumas das perguntas cujas respostas serão investigadas neste capítulo. Muito do que será descrito nos será familiar pois se refere a nossa própria experiência da morte.

Na análise da história da morte no ocidente foi constatado que, no século XIX, uma presença incide sobre o leito de morte mediando a relação entre o moribundo e seus familiares: o médico. No início, sua única função era o diagnóstico e, eventualmente, um tratamento paliativo, situação que persiste até o século XX, quando esta função se amplia de tal modo que o próprio local da morte se transfere ao domínio da medicina, o hospital.

Esta realidade é bem conhecida. Constatada a doença, transfere-se o paciente a uma unidade hospitalar onde será devidamente medicado. Se a doença se mostra grave, o corpo do paciente será monitorado para que sua vida, medida por indicadores numéricos, não ultrapasse determinados limites considerados seguros. Se ultrapassar tais indicativos, em pouco tempo uma equipe de médicos e enfermeiros se ocupará do restabelecimento da normalidade do organismo. Se o organismo insistir em “falhar”, uma série de procedimentos, muitas vezes invasivos, tratará de reanimá-lo, ressuscitá-lo. Neste momento, a expressão do padre de Dainville se torna inteligível, sobretudo se lembrarmos da morte na Idade Média, quando o moribundo dominava completamente sua morte, desde a descoberta de sua proximidade até os últimos momentos no leito.

Toda rotina hospitalar exclui não apenas a família, mas qualquer contato com o paciente. Independente de sua vontade, quase sempre ignorada, a vida é prolongada a qualquer custo, ao preço de qualquer sofrimento. A morte é evitada ao máximo pelo procedimento hospitalar e quando ocorre, trata-se de ocultá-la dos demais pacientes. Na bibliografia sobre a morte hospitalar são inúmeros os exemplos de mortos sendo tratados como vivos pelos enfermeiros para que os demais pacientes ignorem sua morte. A

Paciente solitário na Unidade de Terapia Intensiva (UTI)

[fonte: www.corbis.com.]



própria autópsia em determinados casos constitui um método de dominar a morte e transformá-la em algo “normal”.

A morte que ocorre no hospital, prolongada ao máximo e amparada pela técnica, recebe um nome em nossos dias: “morte natural”. Toda a morte natural é aquela que é esperada dentro do limiar de normalidade definido pela medicina. Desde já se afirma que a morte natural é a morte que não é “trocada”, não é comunicada e é vivida solitária, seja no leito hospitalar ou no ambiente familiar.

A “morte natural” encontra apenas uma exceção, a “morte súbita”. Esta nova categoria de morte abarca todas as mortes violentas e inesperadas. Não é à toa que são as mortes no trânsito as que provocam maior comoção espontânea. As cruzeiras à beira das estradas não são outra coisa além da expressão de uma sociedade que busca resgatar sua relação com os mortos.

Até aqui o interdito da morte foi descrito como um episódio hospitalar, mas é preciso enfatizar que a atitude da medicina é apenas o reflexo de um comportamento que permeia toda a sociedade e cujas raízes mais profundas se encontram no surgimento do conceito de “indivíduo”. É o indivíduo, mais precisamente na sua imagem forjada pelo cristianismo e pelas ciências, que deixa de se relacionar com o seu semelhante e passa a responder a um “equivalente” (a lei divina, a lei jurídica, a lei econômica) que se institui exatamente no espaço entre ele e o outro. Na evolução deste conceito encontra-se a origem da interdição de toda reciprocidade, da qual o interdito da morte constitui a situação final.

O interdito da morte a transforma em tabu, a exemplo do que fora o sexo no passado. Impossível lembrar Bataille em sua comparação entre morte e sexo e não concluir que o tabu que a sociedade ocidental se impõe é o da relação, o da troca simbólica.

É fácil constatar, a partir da observação cotidiana, que o tabu se impõe na simples menção da morte. Falar da morte torna-se motivo de constrangimento, e quem o faz inevitavelmente é taxado de mórbido. O contato das crianças com o morto é sempre evitado e mesmo os adultos procuram minimizar sua convivência com um doente terminal. De fato, é justo dizer que as novas gerações poucas vezes tiveram a oportunidade de presenciar a morte.

Não temos mais experiência da morte dos outros. A experiência espetacular e televisada nada tem que ver com ela. A maioria das pessoas jamais teve ocasião de ver alguém morrer. Trata-se de uma coisa impensável em qualquer outro tipo de sociedade. Ficamos a cargo do hospital e da medicina – a extrema-unção técnica substituiu todos os outros sacramentos. O homem deixa a companhia dos entes queridos antes de morrer. É por outro lado disso que ele morre.

(Jean Baudrillard, **A troca simbólica e a morte**)

A perda de um parente é causa de constrangimento não apenas aos familiares, dos quais se exige uma atitude austera em todos os momentos do luto, mas também aos amigos, que sempre ponderam antes de dar condolências aos enlutados. Em última análise, é o luto que desaparece aos poucos. Vira praxe e “boa educação” viver o sofrimento da perda em silêncio e de preferência à distância. No seu livro, Philippe Ariès descreve a mudança de comportamento que teve a oportunidade de observar nas ocasiões das perdas de seus pais. Em 1964, quando perdeu a mãe, as expressões de condolências eram frequentes. Apenas sete anos depois, quando perdeu o pai, as mesmas pessoas que lhe dirigiram palavras de conforto o mantinham a uma distância conveniente, evitando consolá-lo.

Além de um tabu, o interdito da morte institui um poder na medida em que converte a vida em uma obrigação. É provável que toda a dominação da sociedade do consumo se dê exatamente na medida da busca pela realização da vida:

A morte, como universal da condição humana, só passa a existir a partir do surgimento de uma discriminação social dos mortos. A *instituição* da morte, tal como a da sobrevivência e da imortalidade, é uma conquista tardia do racionalismo político de castas de sacerdotes e de igrejas: é sobre a gestão dessa esfera imaginária da morte que eles fundam seu poder. Quanto a o desaparecimento da sobrevivência religiosa, trata-se da conquista, ainda mais tardia, de um racionalismo político de *Estado*. Quando a sobrevivência de desfaz diante dos progressos da razão “materialista”, ela simplesmente transferiu-se para a própria vida: e é sobre a gestão da vida como sobrevivência objetiva que o Estado funda o seu poder. Mais forte que a Igreja: não é a partir do imaginário do além, mas do imaginário desta vida que crescem o Estado e o seu poder abstrato. É sobre a morte secularizada, a transcendência do social, que ele se apóia, e sua força lhe vem dessa abstração mortal que ele encarna. Assim como a medicina é a do cadáver, assim também o Estado é a gestão do corpo morto do socius.

(Jean Baudrillard, **A troca simbólica e a morte**)

Duas obras de ficção merecem ser citadas neste momento: “Admirável Mundo Novo” e “1984”. Por mais dissonantes que sejam as formas de poder por elas imaginadas, ambas ressaltam a insensibilidade frente à morte como decorrência do interdito imposto pelas estruturas sociais vigentes.

Em seu livro de 1931, “Admirável mundo novo”, Aldous Huxley descreve uma sociedade no futuro dividida em castas rígidas dentro das quais indivíduos empreendem uma busca frenética e individual pelo prazer. Nesta sociedade, regida pelo consumismo, chega-se à conclusão de que inexistente qualquer relação entre os indivíduos. Alguma semelhança com a nossa realidade? Sem dúvida, exceto pelo fato de, na ficção, a reprodução ocorrer *in vitro*.

Cinco ônibus cheios de rapazes e raparigas, cantando ou silenciosamente abraçados, passaram diante deles, deslizando pela rua vitrificada. - Estão agora a regressar do crematório de Slough - explicou o Dr. Gaffney, enquanto Bernard, em voz baixa, marcava o encontro com a diretora para essa mesma noite. - O condicionamento para a morte começa aos dezoito meses. Cada petiz passa duas manhãs, todas as semanas, num hospital para moribundos. Lá encontram os brinquedos mais aperfeiçoados e dão-lhes creme de chocolate nos dias em que há mortes. Aprendem dessa forma a considerar a morte como uma coisa banal.
(Aldous Huxley, **Admirável Mundo Novo**)

“1984”, escrito em 1948 por George Orwell, é o retrato de uma sociedade dominada por um poder central e quase absoluto personificado pela figura do “Grande Irmão”. A personagem principal da história, Winston Smith, em um dado momento testemunha a queda de uma bomba em um bairro proletário. As várias mortes que presencia não lhe imprimem sentimento algum e tempos depois, Winston se dará conta de que algo se perdeu e que nada mais é que sua conexão com o outro.

A bomba demolira um grupo de casas duzentos metros além, na mesma rua. Elevava-se para o céu uma nuvem negra de fumaça, e debaixo dela outra de pó de calça, na qual já se formava a multidão, cercando os escombros. Diante dele, no lago, havia um montículo de rebôco e estuque, e no meio uma faixa vermelho vivo. Quando chegou perto viu que era uma mão humana decepada pelo pulso. Fôra o corte sanguinolento, a mão esbranquiçara de tal modo que parecia um modelo de gesso. Com um pontapé atirou a mão à sarjeta e depois, para evitar o povaréu, dobrou uma ruela à direita.
(George Orwell, **1984**)

Qual o poder que todos estes regimes aspiram senão o poder sobre a relação que os homens estabelecem entre si? Não é por acaso, portanto, que dois ensaios políticos afastados no tempo por mais de dez anos tenham descrito duas formas muito similares de interdição da morte.

Chega o momento de reportarmo-nos à troca simbólica. Se a história da morte no ocidente descrita por Áries é a história de uma compensação constante no sentido de

se realizar uma troca com a morte, qual o equivalente desta compensação na sociedade em que a morte é interdita?

A resposta nos é dada por Freud em seu ensaio **Além do princípio do prazer**. Antes de a pulsão da morte ser um fenômeno inerente à matéria viva, talvez ela seja uma verdade aplicável apenas ao ser humano observado por Freud. A “tendência à repetição”, questão principal no ensaio de 1920, surge segundo o próprio Freud pela catexia deficiente de um trauma no momento de sua ocorrência. Em outras palavras, é na repressão que surge a repetição. Analogamente, a repressão do momento da morte pela medicina no século XIX levou a sua repetição realizada periodicamente no dia de Finados. É possível que com a intensificação da repressão, sejamos compelidos a repetir constantemente a morte. Surge a pulsão da morte.

Áries cita em seu capítulo sobre o interdito casos patológicos do ponto de vista psicológico, entre eles o de uma viúva que necessitou de tratamento psiquiátrico após assistir o enterro de seu marido em caixão fechado. Outro caso, citado mais

Dia de Finados no cemitério de Père Lachaise, em Paris
[fonte: www.corbis.com.br]



genericamente, é o de pessoas que assumem a personalidade de seus mortos, o que nos remete a uma outra teoria de Freud segundo a qual a transferência de libido do objeto para o sujeito é a causa de fenômenos como, por exemplo, a dualidade sadismo/masochismo.

Carl C. Jung, analisando os “complexos autônomos”, supõe que uma imagem mental mal administrada quando se dá a perda de um ente querido possa tornar-se autônoma no inconsciente e “assombrar” o vivente. Para Jung e para os primitivos, o rito funerário que não é realizado apropriadamente, não executa a passagem do morto ao seu mundo, restando-lhe vagar como um espírito ou, na linguagem coloquial, como uma alma penada.

Seja como for a conclusão é uma só. A sociedade que oculta os seus mortos ironicamente se condena à própria morte, seja pela sua presença reprimida, seja por uma pulsão a realizar a troca simbólica. No mais, resta Baudrillard:

É justo dizer que os mortos, encurralados e separados dos vivos, nos condenam, a nós, vivos, a uma morte equivalente: porque a lei fundamental da obrigação simbólica opera de todas as maneiras, para o bem ou para o mal.
(Jean Baudrillard, *A troca simbólica e a morte*)

O IMORTAL. JORGE LUIS BORGES.

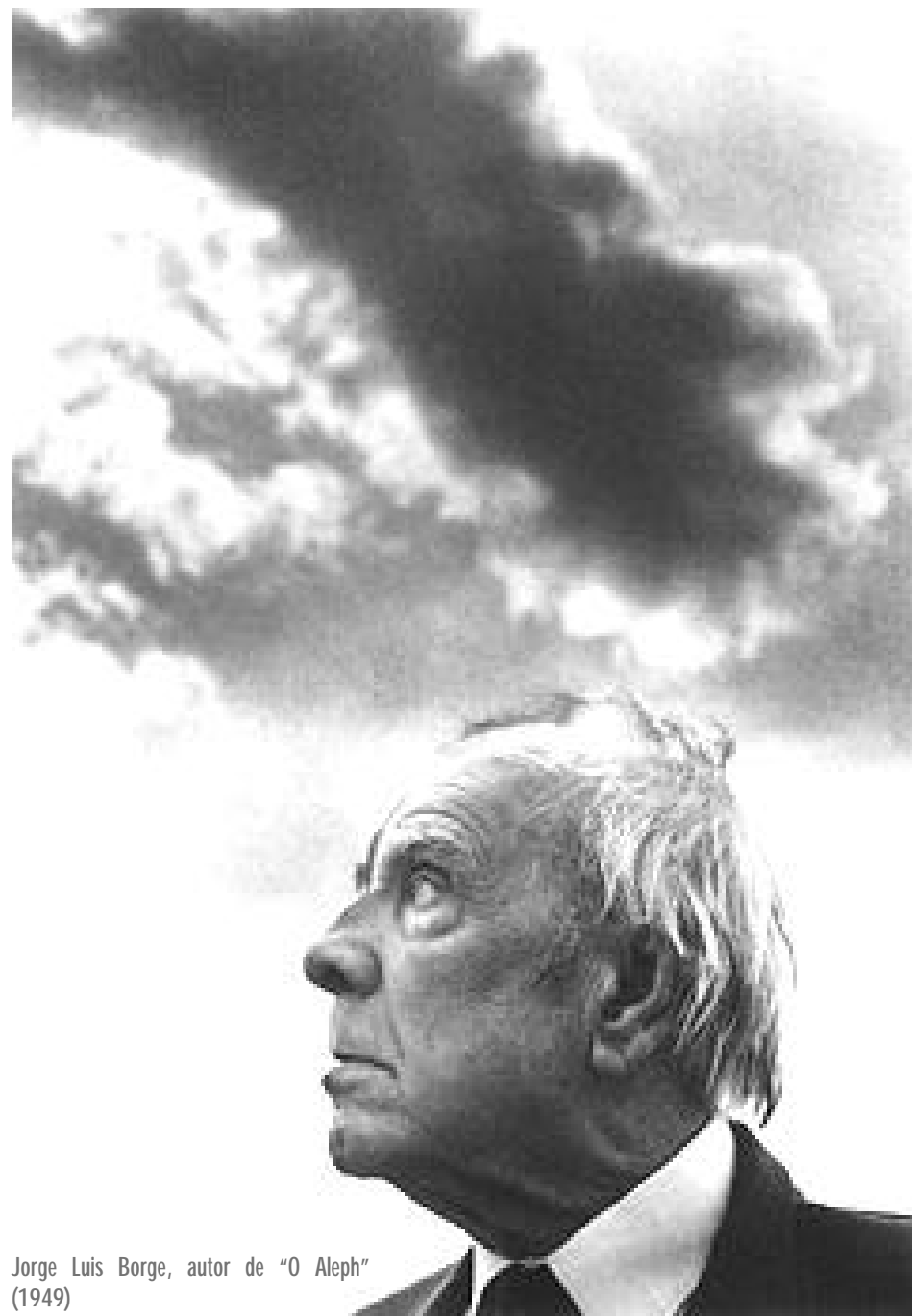
[...] Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprendible, es saberse inmortal.[...]

A crônica que abre o livro “O Aleph” é “um esboço de ética para imortais” que reúne em si diversos caracteres presentes em toda a mitologia borgeana - o labirinto, o intemporal, o eterno e o fantástico. Mas trata-se, sobretudo, de um discurso elaborado e com uma finalidade assumida: descobrir o “efeito que a imortalidade causaria nos homens”. Aqui os caracteres (o labirinto, o intemporal...) muito antes de ilustrarem o protótipo de um universo, compõem a face da imortalidade, ou antes, da falta da perspectiva da morte.

O texto descreve em primeira pessoa a busca da Cidade dos Imortais empreendida por Marco Flaminio Rufo, soldado do exército do imperador romano Diocleciano. A narrativa tem início em Tebas Hekatómpeylos, de onde o narrador parte rumo ao deserto sobre o qual a Cidade dos Imortais fora construída.

De início, o ato de deixar a cidade (Tebas), sobretudo a partir de um jardim, de uma natureza controlada, e atirar-se ao deserto é um ato significativo: a Cidade dos Imortais não pertence ao mundo dito civilizado, orientado e orientador por natureza mas, ao contrário, o caminho que a ela conduz é bestial e hostil:

[...] Partimos de Arsinoe y entramos en el abrasado desierto. Atravesamos el país de los trogloditas, que devoran serpientes y carecen del comercio de la palabra; el de los



Jorge Luis Borge, autor de “O Aleph” (1949)

nutren de Leones; el de los
augilas, que sólo veneran el Tártaro.
[...] Que en esas regiones bárbaras,
donde la tierra es madre de monstruos,
pudieran albergar en su seno una
ciudad famosa, a todos nos pareció
inconcebible...[...]

Mais que incivilizado, o caminho que leva à Cidade surpreende porque caótico, aleatório, desumano. Antes de ser a descrição de um território que desconheça a moral romana (ou qualquer outra moral), é a imagem de uma terra onde o homem, solitário, é atirado ao próprio destino. Destituído de seu exército (em parte tragado pelo deserto, em parte desertado), Flaminio erra e, ferido por uma flecha, sonha com um labirinto em cujo centro encontra-se um cântaro (voltaremos a tratar da simbologia relativa ao labirinto adiante).

Ao acordar do sonho, percebe que jaz em um “nicho” superficialmente escavado no solo. Iguais ao seu estendiam-se pela encosta de uma montanha outros nichos, estes ocupados por homens “de pele cinzenta, de barba desleixada, nus”, da mesma estirpe dos bárbaros que povoavam o deserto. Um momento a seguir, já consciente, pode avaliar o terreno em que se encontra: descendo pela encosta escavada há um riacho de águas pútridas e, no horizonte, ergue-se a Cidade que tanto procurava e cuja escala lhe dá a falsa impressão de próxima. Bebe da água do riacho, compartilha do alimento dos trogloditas e, uma vez restabelecido, faz o caminho rumo à Cidade por entre o povo que habitava os nichos e que, à exceção de um espécime que se põe a segui-lo, lhe presta total indiferença.

A caminhada, mais longa do que supunha, quase não é recompensada: a Cidade dos Imortais, colossal em suas dimensões, é cercada por um muro que não tem portas. A verdadeira entrada, enterrada sob uma caverna, leva a um labirinto:

[...] Bajé; por un caos de sórdidas
galerías llegué a una vasta cámara

circular, apenas visible. Había nueve
puertas en aquel sótano; ocho daban a
un laberinto que falazmente desembocaba
en la misma cámara; la novena (a
través de otro laberinto) daba a una
segunda cámara circular, igual a la
primera. Ignoro el número total de las
cámaras; mi desventura y mi ansiedad
las multiplicaron.[...]

Aqui cabem breves observações acerca do significado do labirinto na mitologia de Borges. O autor, em grande parte das vezes, os distingue em dois tipos principais (a nomenclatura é nossa): os centrípetos e descentrados; os primeiros são um modelo da própria vida, os últimos, do universo.

O labirinto centrípeto tem direção e sentido claros: não importa o número de suas portas, todas conduzem a um ponto, um centro: é onde o minotauro espera Teseu, onde o Bokari será morto pelo serviçal, onde um sedento Flaminio encontrará o cântaro sonhado. O que quer que nos espere no centro, é sempre um desafio, um ponto de

O labirinto centrípeto é recorrente na iconografia do espiritual. O Labirinto da Catedral Chartres (à direita), a sudoeste de Paris, é um dos muitos desenhos feitos sobre pedras em catedrais góticas dos séculos XII e XIII na França e Norte da Itália.

No século XV, percorrê-lo significava realizar uma peregrinação sendo que seu centro simbolizava Jerusalém ou, em outras interpretações, o paraíso prometido por Cristo. Seja como for, o centro do labirinto de Chartres significava redenção.

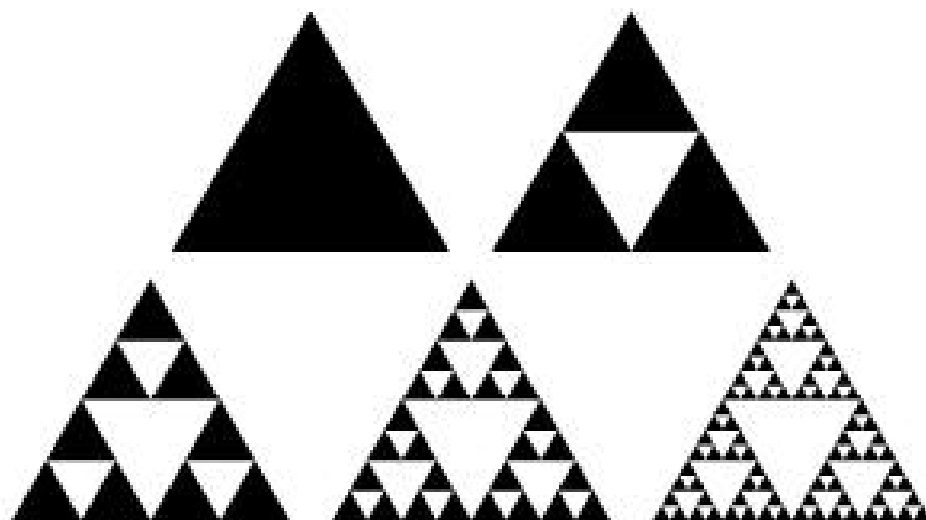


renovação ou de morte. A presença de um centro faz com que estes labirintos tenham não apenas uma finalidade, mas sejam, até certo ponto, legíveis.

O tipo descentrado remete ao caos. Não apenas as infinitas câmaras com nove portas, mas o próprio deserto é um labirinto cujo centro é indefinível tanto por não haver centro como por haver infinitos. O labirinto que leva à Cidade dos Imortais (e mais tarde a própria Cidade será também um labirinto) lembra, não pela sua geometria, mas pela sua topologia, uma ordem fractal já que as câmaras com nove portas poderiam perfeitamente se multiplicar até o infinito idênticas, cada uma levando a outras nove câmaras, compondo assim um sistema complexo de probabilidades. Àquele que percorre este labirinto restaria escolher uma das nove portas e ainda assim não teria alternativa: ou retornaria à mesma câmara de onde saiu (e como saber se realmente se trata da mesma?) ou atingiria uma nova câmara, mas idêntica à anterior. Assim, uma multidão de Flaminios Rufo perdida neste labirinto se comportaria tal qual autômatos: saindo e entrando nas mesmas câmaras através de percursos previstos em um sistema de análise combinatória.

Mas o labirinto não é infinito e, no lugar de uma das câmaras, Flaminio se depara com um muro escalado por uma escada, bastando subi-la para entrar na Cidade:

O triângulo de Sierpinski é um modelo de fractal que pode ser obtido da multiplicação de um triângulo equilátero compondo figuras complexas sem que perca sua definição inicial.



[...] Sentí que era anterior a los hombres, anterior a la Tierra. Esa notoria antigüedad (aunque terrible de algún modo para los ojos) me pareció adecuada al trabajo de obreros inmortales. Cautelosamente al principio, con indiferencia después, con desesperación al fin, erré por escaleras y pavimentos del inextricable palacio. (Después averigüé que eran inconstantes la extensión y la altura de los peldaños, hecho que me hizo comprender la singular fatiga que me infundieron.)[...]

A la impresión de enorme antigüedad se agregaron otras: la de lo interminable, la de lo atroz, la de los complejamente insensato. Yo había cruzado un laberinto, pero la nítida Ciudad de los Inmortales me atemorizó y repugnó. Un laberinto es una casa labrada para confundir a los hombres; su arquitectura, pródiga en simetrías, está subordinada a ese fin. En el palacio que imperfectamente exploré, la arquitectura carecía de fin. Abundaban el corredor sin salida, la alta ventana inalcanzable, la aparatosa puerta que daba a una celda o a un pozo, las increíbles escaleras inversas,

con los peldaños y balastrada hacia abajo. [...]

Esta Ciudad (pensé) es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto, contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure, nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz. [...]

Escadas irregulares e caminhos que levam a lugar nenhum em uma cidade inabitada. A Cidade dos Imortais carece de significado: é monumento absurdo de homens que conquistaram sua eternidade e erigiram uma obra para ninguém. A descrição coincide menos com um ambiente hostil do que com uma construção insólita, uma sobreposição aleatória de elementos sem uma lógica que lhes permita uma relação com um provável habitante (“a janela inalcançável, a aparatosa porta que dava para uma cela ou para um poço”). Mais à frente no texto, lê-se “Aquela fundação foi o último símbolo a que condescenderam os Imortais”. Chega-se a uma conclusão: finda a possibilidade da morte, a cidade perde seu motivo.

Mas não são nossas cidades também uma sobreposição, na maior parte das vezes caótica, de traçados, estilos e gente? Naturalmente, mas é seu caráter temporal que a difere da Cidade erguida pelos Imortais: estes, voltados a uma perspectiva da eternidade, ergueram de uma só vez o símbolo de sua condição (mais uma vez o intemporal, o labiríntico, o fantástico). A cidade dos mortais é também uma sobreposição, labiríntica muitas vezes, mas constitui sobretudo uma estrutura aberta: sabemos que seu estado atual é resultado de um processo histórico, e nem é o seu início ou seu fim. Nossos labirintos possuem um centro determinado em cada uma de suas fases no tempo, só passa a possuir diversos centros se sobrepostas suas fases, se anulado o caráter temporal de seu desenvolvimento. Nossas cidades são o fruto de um esforço contínuo de gerações, mortais, que a construíram de acordo com suas expectativas e a seu tempo; se são labirínticas, se são uma colagem, se são fantásticas é porque são um empreendimento humano, trabalho gradativo de uma espécie, esta última imortal.

Tomado mais por um “horror intelectual” do que “medo sensível”, o soldado se evade da Cidade pelo mesmo caminho que utilizou para alcançá-la. Sobe para a caverna por onde entrou e lá encontra um dos trogloditas que o haviam seguido na ida:

[...] Estaba tirado en la arena, donde trazaba torpemente y borraba una hilera de signos, que eran como letras de los sueños, que uno está a punto de entender y luego se juntan. Al principio, creí que se trataba de una escritura bárbara; después vi que es absurdo imaginar que hombres que no llegaron a la palabra lleguen a la escritura. Además, ninguna de las formas era igual a otra, lo cual excluía o alejaba la posibilidad de que fueran simbólicas.[...]

Na companhia do troglodita o soldado passa os seus primeiros momentos como Imortal. Tenta ensiná-lo a falar mas, a exemplo dos demais trogloditas, Argos (como foi chamado por Flaminio) permanecia “imóvel, com os olhos inertes”.

[...] Juzgué imposible que no se percatara de mi propósito. Recordé que es fama entre los etíopes que los monos deliberadamente no hablan para que no los obliguen a trabajar y atribuí a suspicacia o a temor el silencio de Argos. De esa imaginación pasé a otras, aún más extravagantes. Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras

percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo, consideré la posibilidad de un lenguaje que ignorara los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos. Así fueron muriendo los días y con los días los años, pero algo parecido a la felicidad ocurrió una mañana. Llovió, con lentitud poderosa. [...]

Aqui é oferecida a chave do mistério dos Imortais: a chuva que cai atinge o rosto de Argos o desperta de sua catatonia e este pronuncia trechos da Odisséia. “Argos, cão de Ulisses”, foram suas palavras. O narrador descobre então que o troglodita a sua frente tratava-se de Homero e que formava, junto o povo troglodita, o contingente dos Imortais. O riacho de águas pútridas do qual bebeu Flaminio era “o rio secreto que purifica da morte dos homens”.

É desvendada então a seqüência exata dos eventos: alcançada a imortalidade, constrói-se a Cidade. Construída a Cidade, os Imortais a esvaziam e se prostram em covas, fora de seus muros, à espera que um dia possam ser nelas sepultados. O movimento condiz com o último capítulo ainda não escrito da História da Morte no Ocidente: concluído o interdito da morte, restaria ao homem ocidental atirar-se em seu próprio túmulo em uma última tentativa de reunir a vida e a morte. A idéia remonta a Baudrillard, para o qual o interdito da morte a expulsa para o imaginário (o oposto do real) da vida. O resultado inevitável dessa expulsão seria a onipresença esquizofrênica da morte em uma sociedade que busca desesperadamente a vida.



A “ReindeerRun” é uma corrida realizada anualmente no cemitério de Forest Law (Buffalo, NY) [fonte:<http://www.medaille.edu>]

A tendência já se anuncia onde a interdição é aguda: os cemitérios jardins são convertidos em áreas de lazer, onde se pratica esportes, onde os casais se encontram e onde os mortos são ignorados. Se nestas sociedades a vida se transforma em uma busca frenética por consumir (empreendida, reitere-se, por autômatos) e habitar cidades que não param, não é surpresa que a única opção à vida sejam os espaços da morte.

Cada Imortal permanece em seu túmulo, solitário, voluntariamente incomunicável. Homero, quando foi encontrado pelo soldado, gravava símbolos de uma escrita aleatória na areia, em um empreendimento idêntico ao trabalho dos Imortais na Cidade. As letras não pretendem sentido algum, não se repetem e é indiferente se são substituídas por outras. É mais uma vez a idéia de uma análise combinatória: os símbolos são misturados de modo a abarcar todas as suas combinações possíveis, sem compromisso com sua leitura. (Na crônica “A Biblioteca de Babel”, a biblioteca (o universo) é um labirinto formado por infinitos hexágonos – descentrado – onde se guardavam infinitos livros, cada qual se ocupando de uma das infinitas combinações das 25 letras do alfabeto). A ausência

da morte faz da linguagem mais uma prática fútil, como o foi a construção da Cidade (não é a cidade uma linguagem?). Mais do que a arquitetura ou a escrita, o que a imortalidade condena é a comunicação.

[...] A veces, un estímulo extraordinario nos restituía al mundo físico. Por ejemplo, aquella mañana, el viejo goce elemental de la lluvia. Esos lapsos eran rarísimos; todos los Inmortales eran capaces de perfecta quietud; recuerdo alguno a quien jamás he visto de pie: un pájaro anidaba en su pecho. [...]

Para o Imortal, é indiferente estabelecer contato com o outro na medida em que sua existência não mais se justifica na de seu semelhante. (“Não há prazer mais complexo que o pensamento e a ele nos entregávamos”). Aqui, Eros desaparece completamente na ausência de Tanatos. À imagem de Homero escrevendo o ilegível na areia, não é difícil imaginar a Cidade dos Imortais sendo construída por tantas quantas fossem suas mãos, cada qual edificando-a como bem entendesse e sem se comprometer com uma intenção coletiva. Um assentaria um piso irregular de onde pedras saltariam compondo uma superfície irregular, intransitável. Vinte metros acima, outro imortal abriria uma janela oblíqua na parede. Entre o piso e a janela, um terceiro construiria o teto. Retorna-se assim à idéia do autômato: a de um indivíduo cujas ações são condicionadas, neste caso pela probabilidade, se estipulado um prazo eterno:

[...] Adoctrinada por un ejercicio de siglos, la república de hombres inmortales había logrado la perfección de la tolerancia y casi con desdén. Sabía que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. Por sus

pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir. Así como en los juegos de azar las cifras pares y las cifras impares tienden al equilibrio, así también se anulan y se corrigen el ingenio y la estolidez[...]

El concepto del mundo como sistema de precisas compensaciones influyó vastamente en los Inmortales. En primer término, los hizo invulnerables a la piedad. He mencionado las antiguas canteras que rompían los campos de la otra margen; un hombre se despeñó en la más honda; no podía lastimarse ni morir, pero lo abrasaba la sed; antes de que le arrojaran una cuerda pasaron setenta años.[...]

Desaba assim qualquer possibilidade de solidariedade, entendida aqui como uma relação que se estabelece entre dois seres e que visa a existência de ambos. Linguagem e cidade desaparecem porque constituem manifestações de uma relação estabelecida e da necessidade desta relação ser perpetuada. Em última análise, a imortalidade anunciaria o fim de qualquer realização humana.

De maneira análoga podemos julgar nossa realidade: algo foi colocado entre nós e nosso duplo (o outro, a morte). E este “algo”, este sistema (a lei jurídica, a lei religiosa, a lei econômica) regula esta relação. Nada mais é recíproco, nada mais é trocado, nada mais é simbólico; resta-nos optar dentro de um sistema de possibilidades programadas e perceber que não temos realmente opção. Somos autômatos. Uma vez renunciada qualquer intencionalidade, desapareceria a própria vida. A vida se conformaria à troca

química pura e simples; seríamos atirados em um estado de pura existência física, sujeitos à lei do caos.

Se persistirmos na analogia a Baudrillard, a imortalidade equivaleria ao Nirvana, o ponto imediatamente posterior ao virtual: o interdito da morte levado às últimas conseqüências chegaria a um ponto limite, muito semelhante ao horizonte de eventos de um buraco negro, a partir do qual nada restaria além da troca de matéria e energia. Obviamente, quando Baudrillard fala no seu Nirvana não o faz sequer ao nível da especulação, mas usa o termo para levar às últimas conseqüências a sua idéia do interdito como uma imposição de poder e aniquilação de toda a existência.

Esta é a denúncia de "O Imortal": a impossibilidade de um projeto humano, humanista, que não encare a face da morte. Mas um questionamento ainda é lançado: finda toda e qualquer relação, o que restará? Aniquilado o referencial definitivo do labirinto, a morte, a vida assim atirada à aleatoriedade poderá continuar a existir? A imortalidade, enfim, equivaleria a uma morte em vida?

Nadie es alguien, un solo hombre
inmortal es todos los hombres. Como
Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe,
soy filósofo, soy demonio y soy mundo,
lo cual es una fatigosa manera de
decir que no soy.

No conto, após longa procura, Flaminio encontra o rio que devolve ao homem sua morte. Anos depois morrerá Joseph Cartaphilus, de Esmirna. Em suas próprias palavras:

Yo he sido Homero; en breve, seré
Nadie, como Ulises; en breve, seré
todos: estaré muerto.

Não se projeta nunca para mas sempre contra alguém ou alguma coisa: contra a especulação imobiliária e as leis e as autoridades que a protegem, contra a exploração do homem pelo homem, contra a mecanização da existência, contra a inércia do hábito e do costume, contra os tabus e a superstição, contra a agressão dos violentos, contra a adversidade das forças naturais; sobretudo, projeta-se contra a resignação ao imprevisível, ao acaso, à desordem, aos golpes cegos dos acontecimentos, ao destino.

(Giulio Carlo Argan, **Projeto e destino**)

As reflexões realizadas no primeiro ato deste estudo, por mais genéricas que fossem, permitiram uma aproximação com a atual aceção da morte em nossa sociedade, suas origens e conseqüências. Acima de tudo, o que estas observações iniciais oferecem é um princípio de conduta, um compromisso ético a ser seguido no projeto arquitetônico do crematório.

Desde já se sabe que este princípio não pode ignorar o interdito da morte e privar-se de um posicionamento frente à sua existência. Este posicionamento, por sua vez, decorre de uma intenção, uma visão de uma sociedade que se pretende espacializar e já se afirma que esta sociedade desejada é calcada na relação de solidariedade entre os seus indivíduos. O germe do projeto que ora se descreve é, portanto, a vontade de uma realidade em que a familiaridade e reciprocidade vigorem em nossas relações.

Retorna-se à pergunta realizada no prefácio: “Qual é a arquitetura da morte em nossos dias?” Após a pesquisa inicial, é possível reformulá-la da seguinte maneira: “Qual a arquitetura da morte na sociedade que a interdita?”

Uma das premissas deste projeto será a afirmação da morte como fato. Esta afirmação, como foi visto, é a base de todo o projeto humanista e a arquitetura, por meio das relações que estabelece, deve vir ao encontro desta intenção.

Uma primeira e mais importante diretriz para o projeto é conseqüência imediata desta afirmação: **o espaço da morte será um espaço público**. A arquitetura mortuária que se pretende projetar é um espaço que se abra para a cidade dos vivos e que com ela estabeleça uma relação recíproca. O crematório é um parque; ele dispõe de abundantes áreas verdes que permitam o estar. Por meio de seus caminhos, o crematório se articula com a cidade permitindo o seu acesso, mas também filtra o movimento nos locais que exigirem intimidade.

Por sua importância, o crematório se localiza em uma área urbana e de fácil acesso o que não constitui um problema do ponto de vista ambiental, dado que não há resíduos no processo de cremação. Esta conexão é fundamental para que se transforme em um espaço familiar no seu sentido mais amplo. A familiaridade com o espaço institui a relação de confiança e reconhecimento desejada. O crematório é, portanto, um espaço passível de apropriação simbólica. Sua localização deve também considerar as dimensões do terreno, cruciais para a disposição de áreas verdes e espaços abertos à cidade.

Outra questão torna-se pertinente neste momento: a destinação das cinzas. Espargir as cinzas significa eliminá-las e, em última instância, destruir qualquer lembrança da morte alheia e de nossa própria morte. É desejável, portanto, que pela perpetuação das cinzas se construa o símbolo da morte. Daí decorre outra proposta, paralela e complementar ao crematório, baseada na previsão, em diversos pontos da cidade, de espaços onde as cinzas possam ser guardadas ou espargidas e onde se demarque o seu símbolo.

Aqui o projeto do crematório se expande e assume a proporção de uma proposta urbana para a morte. Estes espaços dados à lembrança dos que se foram se

multiplicam pela cidade criando novos espaços públicos, costurando vazios urbanos ou se implantando em paisagens significativas fora do perímetro urbano. Sua implantação deverá levar em conta o valor simbólico do lugar escolhido e este sempre terá significativa importância para a cidade, ou por estar em uma central, por proporcionar a visão de uma paisagem ou mesmo por ser visado pelo mercado imobiliário. Fora do perímetro urbano, os lugares escolhidos primarão pela beleza de sua natureza intocada, de seus costões rochosos ou por sua proximidade com o mar. Serão privilegiados, sobretudo, os lugares atravessados por caminhos consagrados, como trilhas ou estradas.

A ideia de “espalhar” o espaço da morte pela cidade parece condizer com a configuração que o interdito da morte determina para estes espaços. É mais uma vez Baudrillard que irá afirmar que, se o território da morte desaparece, é porque a morte está em todos os lugares. É o que nos dizem as cruzes fincadas à beira da estrada ou em qualquer lugar onde ocorra uma tragédia, testemunhas de uma troca com os mortos em que ainda hoje persistimos. Não há motivo para crer que estes espaços sejam rejeitados.

Mas há também uma componente de resistência no projeto proposto e que se torna perceptível nas qualidades internas destes espaços para a memória. Mesmo que espalhados pela cidade, a mensagem que transmitem é a da alteridade: é o território dos mortos que se insere no dos vivos. Seu acesso dá-se cuidadoso e por caminhos que não passam uma “concessão”. Da sua alteridade surge a troca e, da troca, o reconhecimento.

O projeto assim se dividirá em dois momentos. O primeiro é o crematório, local de despedida e transformação. Sua localização é central e articulada com o tecido urbano. Uma vez transformado em cinzas, o morto será sempre lembrado em um dos vários espaços espalhados pela cidade e destinados à memória. Estes momentos são complementares, se justificam mutuamente. O compromisso, reitera-se, é com a afirmação da morte que, por sua vez, é a reafirmação de nossa relação solidária conosco e com o outro.

ATO I I
VELAR



O RITO FUNERÁRIO

Naturalmente, o homem ingênuo não percebe, ao nível da consciência, que seus parentes mais próximos, cuja influência sobre ele é direta, só em parte coincidem com a imagem que deles tem; a outra parte dessa imagem é constituída de um material que procede do próprio sujeito. A imago nasce das influências dos pais e das reações específicas do filho; por conseguinte é uma imagem que reproduz o objeto de um modo bem condicional. O homem ingênuo crê, porém, que seus pais são tais como ele os vê. A imagem é projetada inconscientemente e, quando os pais morrem, continua a atuar como se fosse um espírito autônomo. Os primitivos falam do espírito dos pais que voltam à noite (“revenants”); o homem moderno denomina esta mesma realidade de complexo paterno ou materno. (Carl Gustav Jung, **O eu e o inconsciente**)

Carl C. Jung, em alguns de seus estudos, relaciona a crença nos espíritos, comum tanto aos primitivos quanto à civilização ocidental, à construção de imagens mentais inconscientes que correspondem aos nossos afetos imediatos (pai, mãe, filhos, amigos...). Em passagens breves destes estudos, descreve como imagens inconscientes (por exemplo, as imagens que em nossa psique correspondem a de nossos pais) se tornam “complexos autônomos” se não encontrarem seu equivalente (no caso, os pais) na experiência sensorial.

Uma das ocasiões em que isso pode ocorrer é a morte deste equivalente. Os conteúdos, agora livres de um correspondente “real” que lhes oriente, “mergulham” no inconsciente e passam a condicionar as ações do indivíduo, como se os pais (segundo o exemplo) ainda estivessem vivos. A idéia de complexos autônomos parece consoante à idéia das assombrações e possessões que, de alguma maneira, remetem à culpa: os complexos se tornam autônomos se a relação que este indivíduo estabelecia com seus pais não estivesse resolvida de alguma maneira. Aqui podemos nos lembrar da crença das almas penadas, aquelas que permanecem presas ao mundo dos vivos por “assuntos pendentes”.

A visão de Jung será crucial para o entendimento dos fenômenos descritos nas partes II e III deste caderno. Isso não significa, porém, que este trabalho se comprometa com sua teoria psicológica ou mesmo que a considere relevante para seus fins. Aqui, é mais importante a visão de que carregamos nossos mortos conosco no sentimento que nutrimos por eles. Nos capítulos subseqüentes, a imagem de um relacionamento, uma conversa, ou uma troca com os mortos será constantemente aludida sem que signifique, em absoluto, uma crença em espíritos, apesar de considerá-la em suas conseqüências. A idéia de que carregamos os mortos em nossa mente parece valiosa por ser conciliadora e não por postular uma explicação científica a um fenômeno que nos é ininteligível, seja ele o inconsciente ou o além.

Mais duas de suas idéias de Jung serão referências quando tratarmos do rito funerário e seu passo complementar que é a construção do símbolo dos mortos. A primeira diz respeito ao tratamento terapêutico por ele proposto que consistiria, sem mais delongas, em um diálogo com o inconsciente sem intenção de entendê-lo ou dominá-lo. O diálogo assim proposto parece-nos útil não pela sua relevância terapêutica, mas pelo entendimento poético que possibilita de nossa relação com nossos mortos. Conversar com os mortos seria assim estabelecer o contato com o que há de mais íntimo em nós mesmos o que necessariamente indica uma relação com uma instância absolutamente coletiva. Conversar com os mortos será outro verbo freqüentemente conjugado nas páginas que seguem.

O terceiro empréstimo que faremos de Jung é a sua concepção de rito de passagem como uma forma de lidar com nosso inconsciente e mais especificamente com as

imagens que mantemos de nossos afetos. Assim, o rito de maturidade pode ser entendido como um renascimento do indivíduo que é aceito (e se aceita) como adulto na medida em que se separa da imagem protetora da mãe. O rito que Jung descreve indica uma intensa reciprocidade uma vez que o indivíduo que muda seu status o faz porque também mudam as suas imagens mentais. O rito assim descrito por Jung não difere muito de sua terapêutica do diálogo.

É à luz desta fórmula que interpretaremos o rito funerário, do que se conclui que este será considerado assim um rito de passagem: a passagem definitiva da imagem do finado ao estatuto dos mortos e do vivo a uma existência consciente da ausência que se lhe impõe. Já se insinua, portanto, que nesta reciprocidade estabelecida ainda vigora a troca simbólica.

É possível dizer que contamos o tempo de nossa vida pelas nossas perdas e que o rito é a demarcação espaço-temporal destas ocasiões. Não apenas os mortos, mas a proteção materna da infância é uma perda com a qual temos que lidar por meio do ritual. Perdemos conexões na medida em que vivemos e não seria exagero dizer que o rito é a representação de nossa própria morte, uma morte que se dá aos poucos.

Até onde a pesquisa permitiu averiguar, é possível dividir o rito em dois momentos distintos e complementares: a despedida e a passagem. O primeiro ato ocupa-se em encerrar a imagem do vivo, realizando uma prestação de contas. No segundo dá-se a passagem simbólica do morto à sua nova condição por meio da transformação de seu corpo. É possível que nas culturas primitivas estes passos se dêem de uma única vez, com oferendas sendo oferecidas no mesmo momento em que se dá a transformação química do cadáver.

Na sua atual configuração, despedida compreende o momento velório. Seu antecessor imediato é a morte assistida no leito, enquanto o finado ainda estava vivo. Este ritual consistia em uma troca de misericórdias e pedidos de perdão não apenas com Deus mas, sobretudo, com os presentes. Este era o momento do acerto de contas do qual nenhuma das partes poderia sair em prejuízo ou vantagem. Era um momento em que todos tinham voz. Nada ficava pendente pois, caso ficasse, sempre restaria uma culpa ou um qualquer outro sentimento não resolvido, o que significaria um empecilho para que o finado assumisse o seu estatuto de morto (a idéia de almas penadas com

assuntos pendentes não nos é estranha). Encerrar a imagem viva daquele que partia parece ser o objetivo desta primeira parte do ritual que, não por acaso, era realizada na casa do finado, já que o espaço familiar lhe completava a lembrança.

Não existe referência de quando o ritual assumiu esta forma, mas a imagem de Sócrates dialogando com seus discípulos coincide com a descrição acima. É certo porém que vai sofrer uma profunda transformação desde o século XII. No momento em que a morte passa a ser assistida pela religião (e depois pela medicina) se rompe o tradicional rito de despedida, deslocando-o para além do momento da morte. Surge o velório. É possível que a ritualização e a duração dos velórios tenham aumentado consideravelmente na medida em que o momento da morte se tornava cada vez mais alheio. Mesmo deslocada, a despedida manteve sua função original: ainda realizada em casa, ainda constituía uma troca de oferendas – flores, mais freqüentemente – e pedidos materializados pelas velas.

Recorrendo a Freud e sua teoria da catexia, talvez seja possível afirmar que o ritual em muito foi subtraído com seu deslocamento para além da morte. Insistindo em Freud, os conteúdos vinculados à perda talvez tenham perdido a única oportunidade de serem vinculados ao símbolo da morte sendo provável, inclusive, que a catexia deficiente explique por si mesma a nova prática da visitação periódica aos mortos, o dia de Finados, que se institui a partir do século XIX e que, em última análise, coincide com o fenômeno de repetição descrito por Freud. Independente de ter perdido ou não a sua intensidade, a despedida só se justifica como preâmbulo da segunda etapa do rito: a passagem.

Acima foi dito que o rito demarca a passagem do finado para o estatuto dos mortos, mas que estatuto é esse? A pergunta não tem uma única resposta, mas tantas quantas forem as concepções da morte de acordo com cada sociedade e sua época. Para os povos pré-históricos, os mortos eram a terra, eram eles que concediam a permissão para as plantações e mesmo para o estabelecimento de um novo assentamento. Para os hindus, a morte representa a passagem para uma outra encarnação até a passagem final, onde a alma se uniria ao universo concebido como uma força impulsionadora, o Brahman. Para o cristianismo medieval, o morto que jazia no túmulo esperava junto aos santos o dia do Juízo, previsto para o fim dos tempos.

Existem porém pontos em comum para os quais convergem as várias acepções da morte e todos eles podem ser reunidos sob o signo da alteridade. O primeiro ponto de convergência é a relação da morte com a união com algo infinito, eterno e intemporal. Todas os sistemas de crenças (e isso inclui a Filosofia) de certa forma se empenharam em estabelecer esta relação. Para além da pura decomposição do corpo na natureza, talvez não seja muito ousado afirmar que este algo infinito seja o próprio projeto da espécie. Aceita a hipótese, o rito funerário também seria o reconhecimento de um sacrifício empreendido em prol do coletivo.

O segundo ponto, corolário ao primeiro, refere-se à interrupção da transitoriedade empreendida pela morte, dado que só é transitório o que está vivo. Esta tese é reforçada pela aversão universal ao cadáver em decomposição. O cadáver deixado ao próprio destino biológico é o atestado do abandono, daí que sua decomposição remeta à culpa. Parece bastante coerente supor que o rito de passagem, uma vez que se ocupa da transmigração do morto, empreenda um esforço para que os mortos (ou sua imagem) não retornem para “assombrar” os que vivem. A idéia parece concordar com a crença disseminada nas religiões de que o rito funerário “auxilia” o finado a realizar sua passagem, seja pela oração ou pelas oferendas que se lhe ofereçam.

A idéia de “ajudar na passagem” do morto ao seu devido estatuto parece constituir o cerne desta etapa do rito funerário. Se analisados em sua rotina, os ritos funerários parecem obedecer à mesma premissa, ou seja, adicionar um componente que catalise o fenômeno químico da decomposição para que, concluído o processo, o que lhe subsista se converta em símbolo. Na inumação, por exemplo, a terra é catalisador da reação e o esqueleto o seu resultado. A idéia de relacionar a ossada a um símbolo nos parece hoje estranha devido à disseminação do jazigo perpétuo, mas fica patente se considerarmos que, há poucos séculos atrás, era praxe que esqueletos exumados fossem utilizados na ornamentação de catedrais.

O mesmo corre com a cremação, na qual o fogo substitui a terra. Os povos primitivos a praticavam com relativa frequência, depositando as cinzas remanescentes em frascos cerâmicos e enterrando-os, sempre acompanhados de oferendas (geralmente alimentos, objetos pessoais ou animais). A rotina seguida na cremação não era, portanto, muito diferente da praticada na inumação.

Um terceiro tipo de rito, exclusivo de civilizações primitivas, consistia em ingerir o cadáver tão logo fosse constatada a morte. Por mais estranho que esta prática nos pareça, ela segue a mesma lógica das duas anteriores, pois o cadáver é devorado até que só lhe sobrem os ossos. Além de auxiliar a “passagem” simbólica, a ingestão do cadáver ainda possui uma simbologia própria uma vez que o cadáver, compartilhado pelos membros da tribo, vive simbolicamente no seu corpo.

Fica claro, portanto, que mesmo no ritual funerário vigora a regra da troca simbólica. A relação de reciprocidade que se estabelece parece ser suficiente para explicar o papel que a troca exerce neste momento. Uma vez que na reciprocidade não se estabelece qualquer relação de poder ou domínio, já que tudo o que é dado é recebido, é justo afirmar que é a troca a única forma possível de se realizar a passagem simbólica de nossos mortos a um novo status, a única que torna possível uma relação onde inexista a culpa.

Overton Funeral Home, NY, Estados Unidos
[fonte:www.overtonfunerahome.com]



Mas algo resta ser dito sobre nosso rito. Se ele institui um símbolo, é imperativo que este símbolo seja perpetuado de alguma forma. Os primitivos podiam prescindir de um símbolo edificado, posto que a própria terra lhes fornecia a simbologia suficiente, mas há muito nossa civilização se distanciou desta realidade e hoje, talvez mais do que nunca, o ritual de passagem só faz sentido se perpetuado em um território próprio.

Aqui convém uma denúncia. Se o interdito da morte incidiu primeiramente no momento da morte, o alienando completamente, agora, em sua fase definitiva, ele se lança sobre o velório e a passagem. Seja ao gosto das *funneral homes* americanas ou da neutralidade absoluta da cremação no norte da Europa, o rito funerário está fadado à completa aniquilação.

A *toalete fúnebre*, ou necro-maquagem, é uma prática recorrente na história. Sua aplicação se restringia ao corpo de imperadores e estava relacionada à crença na perenidade do cadáver dos santos e mártires. Em sua origem, imprimir no cadáver a aparência dos vivos era uma forma de perpetuar o poder. A mesma prática é hoje disseminada nos Estados Unidos pelas *funneral homes*, mas agora compõem um novo teatro. O novo ritual funerário assim instituído é a representação de uma visita a um “vivo” que repousa em um ambiente neutro, de preferência repleto de motivos “clássicos”, flores e música ambiente. No ritual americano, reina a encenação. Na

Europa, contudo, a cremação foi o instrumento escolhido para exterminar a morte. Cerimônias rápidas com o caixão fechado denunciavam a assepsia extrema que este ritual alcançou. Não raro, a família ausenta-se da cerimônia abandonando o cadáver à sua própria destruição.

Esboçam-se então duas alternativas para destruir o ritual funerário. A primeira é um gesto típico da sociedade de consumo: destruir a autenticidade por meio do espetáculo vazio. A segunda, mais adequada a economias industriais, é a eliminação rápida e eficiente da morte. Há muito a tendência esboça-se no Brasil: se o crematório de Vila Alpina (São Paulo, 1974) é o representante da opção européia, já inauguramos nossas *funneral homes*, com revoadas de pombos, transmissão via Internet, tetos pintados como o céu e caixões que sobem em sua direção em uma alusão débil ao paraíso. Reina o espetáculo em nossas casas de funerais.

O ritual funerário, uma vez destituído de sua carga semântica, pode continuar a demarcar uma partida, uma transformação simbólica? A sociedade, aniquilando o ritual, estará cumprindo a previsão de Baudrillard, reprimindo a morte e se sujeitando à assombração de seus mortos?

Um dos crematórios visitados durante a pesquisa segue claramente a tipologia das *FuneralHomes* americanas onde prevalecem os temas clássicos e a encenação (abaixo sala de cerimônias com teto ornamentado com motivos “celestes”) [fonte: acervo do autor]



A CREMAÇÃO

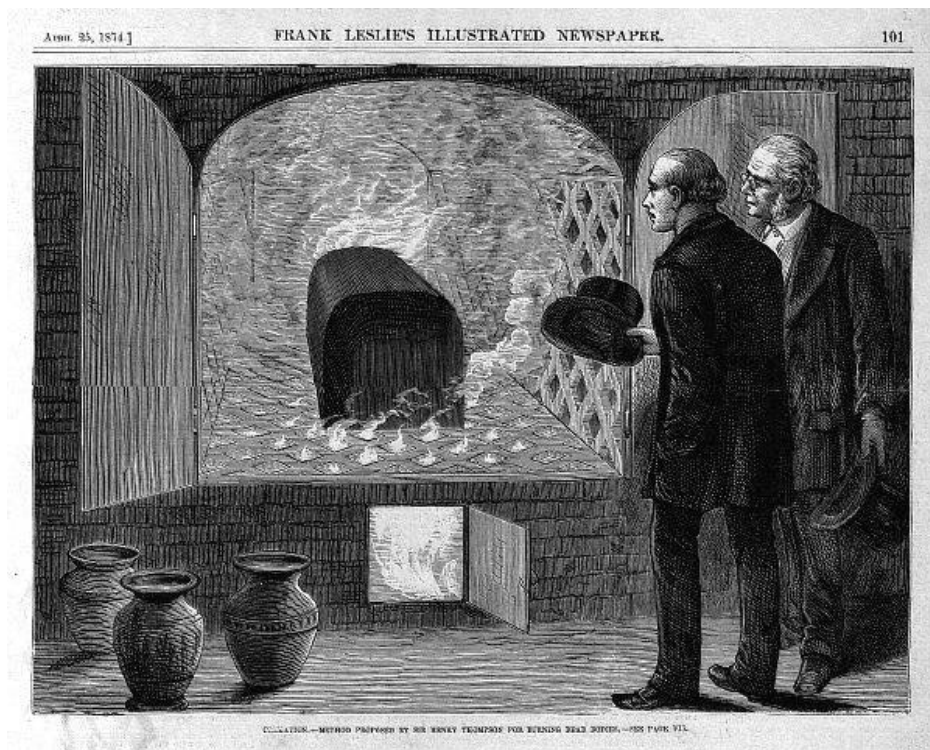
O decoro proíbe toda referência da morte. A incineração é o ponto limite dessa discreta liquidação e do mínimo de vestígios. Nada de vestígios da morte: desamparo.

(Jean Baudrillard, *A troca simbólica e a morte*)

A crítica de Baudrillard não é de modo algum desprovida de razão. De fato, a cremação se tornou um dos instrumentos mais eficazes para aniquilação da morte, especialmente na Inglaterra e no norte da Europa onde o número de cremações supera o de sepultamentos. Foi sir Henry Thompson, cirurgião da rainha, que em 1874 concebeu o modelo atual de crematório em seu ensaio "Cremação: o tratamento do corpo após a morte". Em sua acepção moderna, a cremação assumiu um compromisso com a racionalidade, conferindo rapidez e eficiência à destruição dos cadáveres além do "benefício" de dispensar o culto aos mortos.

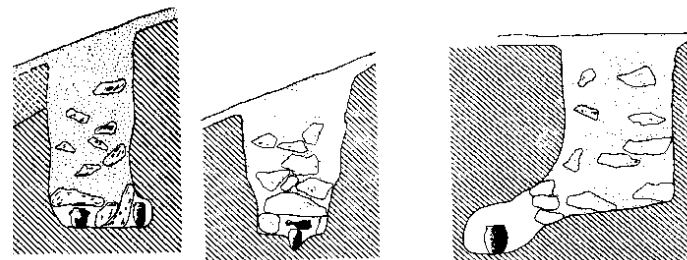
Mas o ato de cremar os mortos é mais antigo, sua origem remonta à Ásia e os primeiros registros de sua realização datam da Idade do Bronze. São vastos os relatos arqueológicos de cremações realizadas na Península Ibérica, provavelmente herança de tribos indo-germânicas. Comunidades primitivas brasileiras também a praticavam com certa frequência. Em todos os casos, o ritual seguia uma mesma rotina que tinha início com a cremação propriamente dita do corpo junto a oferendas como alimentos ou objetos pessoais, mas invariavelmente objetos de grande valor para a tribo. O termo *pottatch* é amplamente utilizado para designar este ritual. Uma vez consumido o corpo, seus remanescentes eram depositados em urnas cerâmicas e enterrados no solo.

Quase todos os povos mediterrâneos praticaram a cremação. Há relatos de cremações realizadas entre persas e etruscos. Na Grécia, os estoícos cremavam seus mortos. Na *Iliada*, Homero conta como Aquiles queimou o cadáver de Patroclo junto aos seus cães



Modelo de crematório proposto por sir Henry Thompson em 1874
[fonte:www.corbis.com]

a cavalos (Tróia, 1200 a.C.). Era prática comum entre os cartagineses a cremação de suas crianças mortas. Entre os romanos, a cremação era difundida e seguida do enterro das cinzas fora dos muros da cidade. Além destes, vikings, hunos e babilônios também a praticaram.



Esquemas de urnas cinerárias encontradas na necropole de Almuñecar (Granada)
[fonte: <http://www.ucm.es/info/museoafc/loscriminales/funerarias/ritos%20funebres.html>]

Acima de tudo, o que a história atesta é que a cremação não diferia do ritual oferecido aos mortos inumados: sempre as oferendas, as homenagens e o retorno à terra. Em suas origens, o ato cremar o cadáver consistia em mais um método para sua consumição, mais um ato simbólico de sua passagem, tal qual a inumação. A realização do simbólico se consumava pelo cuidado às cinzas que, sempre acondicionadas em um recipiente próprio para o ritual, eram depositadas em um território sagrado, seja na a terra para os primitivos ou nas margens da Via Ápia para os romanos.

Fica claro que o que a modernidade inaugura não é o ato de cremar, dado que a cremação não implica destruição mas antes realiza uma transformação. A destruição empreendida pela cremação moderna se consuma no ato de espargir suas reminiscências. Espargir (espalhar) as cinzas em um jardim ou no mar se tornou o ato típico de quem crema seus mortos, em um simulacro de uma reintegração do morto à natureza. Ora, se nem as tribos primitivas, que mantinham uma relação íntima com a terra e a natureza, espargiam seus mortos parece haver algo no ato do simples espargir que não cumpre uma função ritual, atirar as cinzas ao mar ou ao vento parece não ser suficiente para erigir o símbolo.

Crematório do campo de concentração de Ravensbruck (Alaménha): o lago próximo onde eram jogadas as cinzas das vítimas foi transformado em um lugar para memória
[fonte: www.corbis.com]



Espargir converte-se assim em uma simples eliminação de qualquer memória dos mortos. O grande trauma da cremação dos campos de concentração nazistas deve-se menos ao próprio ato de cremar do que a sua associação ao extermínio sistemático de milhões de seres humanos e de sua memória.

Talvez a experiência nazista ainda elucide algo do nosso comportamento frente às cinzas de nossos mortos. A ideologia nazista considerava o povo judeu a uma “praga” (vídeos-propaganda os comparavam a ratos) a ser exterminada. Se o nazismo destruía as cinzas dos prisioneiros dos campos de extermínio é porque em sua ideologia estes prisioneiros não eram humanos, ou melhor, não eram seus semelhantes. Algo parecido ocorre com a sociedade do tabu da morte: atiramos as cinzas de nossos mortos ao vento porque somos hoje todos indivíduos, o que implica que não nos reconhecemos mais no outro e tampouco nos relacionamos com ele. O espargimento é a manobra realizada pela cremação em prol do interdito da morte.

Na Índia, onde a cremação é a prática obrigatória do hinduísmo desde sua origem, atiram-se as cinzas em um rio. Algo semelhante à cremação moderna? De maneira alguma: o rio onde se tiram as cinzas é o Ganges e isto também é uma obrigação.

Cremação realizada às margens do Ganges. Varanasi, Índia
[fonte: www.corbis.com]



Para o hindu, o Ganges é o grande símbolo do sagrado, purificador da vida e da morte, e não é absurdo dizer que este ritual não constitui um espargimento em seu sentido mais próprio.

Em “Admirável mundo novo” (1931), Aldous Huxley imagina o crematório próprio de uma sociedade individualista ao extremo:

Recuperação do fósforo - explicou Henry em estilo telegráfico. - Durante o seu trajeto até ao fim da chaminé, os gases sofrem quatro tratamentos distintos. Antigamente o P_2O_5 saía completamente da circulação cada vez que se efetuava uma cremação. Atualmente, recupera-se mais de noventa por cento. Mais de um quilo e meio por corpo adulto. O que representa, só para a Inglaterra, qualquer coisa como quatrocentas toneladas de fósforo por ano.

(Aldous Huxley, **Admirável mundo novo**)

Crematório de Vila Alpina: à esquerda, placa proibindo a demarcação pessoal do local das cinzas. À direita, demarcação impessoal na base de uma árvore [fonte: acervo do autor]



A imagem remete a de uma refinaria onde o cadáver é desintegrado e cada uma de suas partes explorada para um fim utilitário. Na sociedade do consumo descrita por Huxley, não há conversão simbólica, tudo se resume no acúmulo (no caso, de energia) unilateral.

Vila Alpina foi o primeiro crematório construído no Brasil, em 1974, na cidade de São Paulo. A generosidade do projeto, que concede amplas áreas sombreadas e ajardinadas, contrasta com assepsia do ritual que abriga. Lá ocorre uma cerimônia curta de despedida (não há espaço reservado para velórios) de onde o corpo segue para o forno crematório. Decorrido o prazo de cinco dias, a família pode retirar as cinzas delas dispuer como entender sendo que a única opção que crematório oferece além das urnas é o espargimento no seu amplo jardim.

Ainda que o espargimento no local seja permitido, e até mesmo realizado pelos funcionários no caso das cinzas que não são retiradas, fica vetado qualquer marco que contenha a identificação individual das cinzas (nome e data). Apesar da proibição, as cinzas são sempre depositadas cuidadosamente na base das árvores, por vezes com alguma placa de boas vindas, sugerindo uma intenção de demarcar sua posição. Visitado um dia após o dia de Finados, o jardim estava repleto de flores depositadas junto às cinzas denunciando que em um país de tradição católica a cremação não exclui o culto aos mortos.

Crematório anônimo: sala memorial e *show room* de urnas. Os nichos destinados às urnas cheias são os mais escuros, à extrema esquerda [fonte: acervo do autor]



O traçado do percurso que, no piso inferior, liga o exterior à capela mortuária é o resultado do estudo daquilo que acontece nestes espaços. Foi determinante, na realidade, o conhecimento do significado do funeral na região do Minho. Quando visitei o maravilhoso cemitério crematório do arquitecto holandês Pieter Oud, tive a possibilidade de assistir a uma ce-rimônia fúnebre. Verifiquei que a atmosfera e a relação das pessoas são decisi-vamente diferentes do que acontece em Portugal. Aqui, durante o funeral, a família e os amigos íntimos estão muito próximos do defunto, enquanto muitas outras pessoas, vizinhos e conhecidos, seguem a uma certa distância, naturalmente com menor dor e emoção. Tomou-se por isso necessária uma sequência de espaços com características diferentes. E também por esta razão pensei num *claustr*, em que as pessoas vão fumar, conversar ou even-tualmente, por que não, tratar de negócios: é uma maneira de reagir àquele relativo desconforto determinado pelo encontro, tão directo, com o problema da morte. Esta reacção à dor não se encontra,

por exemplo, nos funerais na Holanda, durante os quais domina o silêncio total.

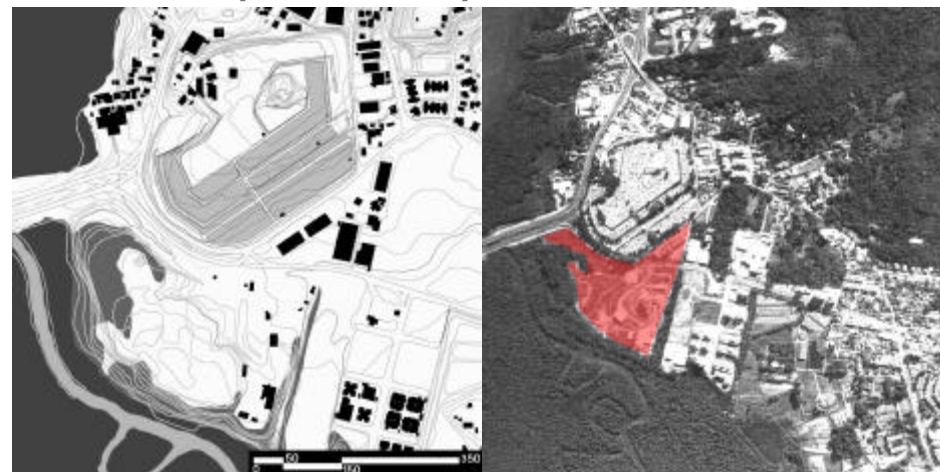
(Álvaro Siza, *Imaginar a evidência*)

Impossível descrever um projeto que ainda não foi elaborado. O crematório, até a presente data, não passa de um apanhado de intenções solidárias ao compromisso ético firmado na primeira parte deste trabalho. O capítulo que segue realizará a exposição do avanço destas intenções empreendido durante o semestre de pesquisa.

O crematório será implantado sobre o terreno do antigo aterro sanitário do Itacorubi, às margens da rodovia Admar Gonzaga, ao lado do cemitério Municipal. Obviamente, a proximidade com o cemitério foi um fator relevante na escolha do terreno, apesar de não ter sido o único. A facilidade do acesso também é oportuna, especialmente se enfatizada a importância regional do equipamento.

O terreno, amplo e em processo de recuperação após anos do depósito de lixo, possui

À esquerda, planta topográfica do terreno e adjacências (1: cemitério São Francisco de Assis; 2: atuais dependências da Comcap; 3: atuais salas de velórios) . À direita, foto aérea do entorno com terreno destacado [fonte: acervo do autor]

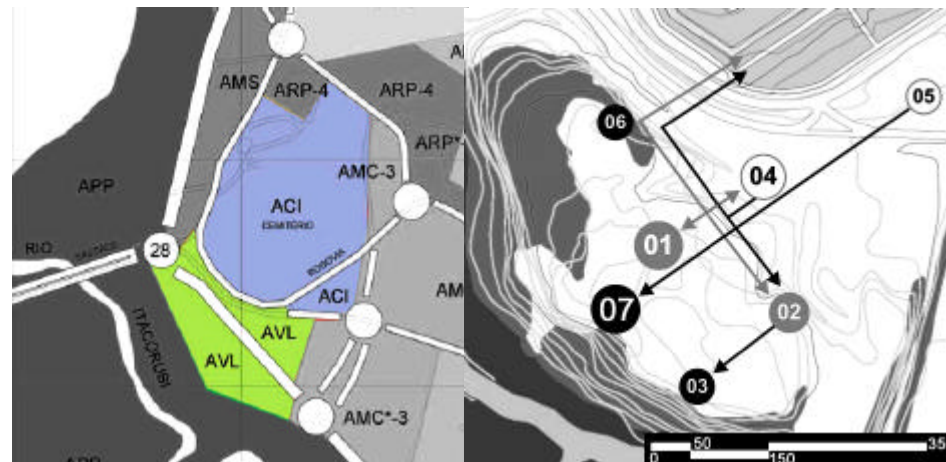


topografia própria, indicando a possibilidade de seu aproveitamento em níveis. Não apenas os níveis, mais o mangue que lhe faz fundos sugere uma clara gradação entre áreas receptíveis ao movimento intenso, próximas à rodovia, e locais onde deve prevalecer a intimidade, localizados nos níveis mais altos do terreno. O terreno é assim um limite entre a cidade e a natureza, aqui manifesta na presença do mangue. Este seu caráter intermediário muito condiz com a condição do crematório: um ponto de conversão entre a vida e a morte.

Há uma outra motivação simbólica envolvida na escolha do terreno. Parece dúbia a coexistência de equipamentos relacionados à eliminação do lixo e de um cemitério em um mesmo local. A retirada das instalações remanescentes da Companhia de Melhoramento da Capital (Comcap) e sua substituição por um equipamento relacionado ao ritual funerário é uma atitude simbólica que, antes de causar confusão, reforça a imagem de uma área destinada aos mortos, consolidando um território.

O cemitério próximo ainda sugere uma ligação, não apenas simbólica ou funcional, mas sobretudo, física. O projeto pretende redefinir o acesso ao cemitério, hoje realizado pela rua pastor Willian Richard Schisler Filho, transferindo-o para o próprio crematório, para onde também serão transferidas as salas de velório. Acessos e velórios transferidos, o

À esquerda, zoneamento segundo Plano Diretor de Florianópolis. À direita, zoneamento funcional (01: velórios, 02: crematório; 03: memorial; 04: estacionamento e recepção de cortejos; 05: floricultura, refeitório e agências funerárias; 06: cerimônias de homenagem e dia de Finados; 07: jardim) [fonte: IPUF e acervo do autor respectivamente]



Vista panorâmica do terreno. À direita, o cemitério São Francisco de Assis [fonte: acervo do autor]

projeto amplia seu horizonte de intenções e constrói a entrada para o território da morte. Esta manobra também é conveniente por disponibilizar uma ampla área de estacionamento e recebimento de cortejos de carros, ambos previstos para a parte mais plana do terreno, próxima à rodovia.

Uma vez realizado o velório, surge uma bifurcação: ou o cortejo segue para as salas do crematório propriamente ditas ou se dirige ao cemitério trasladando a rodovia por meio de uma passarela elevada. Se a opção for a cremação, no terreno ainda estará disponível uma estrutura, preferencialmente no seu ponto mais alto, onde as cinzas poderão ser depositadas com a devida demarcação. Esta é apenas uma das várias opções disponíveis na cidade. Estruturas para cerimônias de homenagem e do dia de Finados também serão oferecidas. No mais, o jardim, suas sombras e sua vegetação.

A crematório e as salas de velório abrigam o momento de transformação simbólica que o morto realiza no ato ritual. Por isso mesmo, constitui um momento intermediário entre o que é vivo e o que é símbolo da morte. No ritual, se demarca a passagem do morto ao mundo dos mortos e dos vivos a uma existência sem aquele que parte. Não apenas o caráter coletivo assumido pelo crematório vem cumprir esta função, mas também o fará seu momento imediatamente posterior: a construção do símbolo da morte.

ATO III
LEMBRAR



O TERRITÓRIO DOS MORTOS

Inscrição para um portão de cemitério
Na mesma pedra se encontram,
Conforme o povo traduz,
Quando se nasce - uma estrela,
Quando se morre - uma cruz.
Mas quantos que aqui repousam
Hão de emendar-nos assim:
"Ponham-me a cruz no princípio...
E a luz da estrela no fim!"
(Mario Quintana, **A Cor do Invisível**)

Se o rito funerário é a demarcação da passagem simbólica empreendida pelo morto, no lugar que lhe recebe os despojos se perpetua o símbolo erigido. Por esta razão, a expressão "território dos mortos" pode ser utilizada sem que denote superstição dado que o símbolo que carrega, em última análise, é o da alteridade. O sepulcro constitui assim lugar dos que "não estão vivos" o que, antes de depreciá-los, objetiva atribuir-lhes um novo estatuto que, seja o do ancestral ou seja o do ausente, é sempre o de morte.

Não é por acaso que estes espaços tenham instituído uma tipologia própria. No decorrer da história, o monumento erigido aos mortos sempre comunicou eternidade. Mais do que simples perenidade, os monumentos indicam intemporalidade. Em sua solidez, insinuam que sempre estiveram no lugar em que foram implantado e que nunca o deixarão. As pirâmides, relevada sua relação com o poder dinástico, são o símbolo máximo desta permanência uma vez que exprimem em sua forma o equilíbrio perfeito: o dos objetos caídos sobre si.

Compor um uma seqüência histórica o território da morte é o objetivo deste capítulo. Mais uma vez o texto base é a **História da morte no ocidente** em cuja análise, realizada na Parte I, este tópico foi intencionalmente omitido. Mais uma vez, a

reciprocidade da troca simbólica será a chave de interpretação do panorama aqui descrito. O período histórico abarcado será, portanto, aquele mesmo compreendido entre os séculos V e XX. Sua descrição, contudo, não pode prescindir de breves observações acerca dos hábitos de sepultamento primitivos.

Neste momento a arqueologia é a ciência visitada. O estudo dos remanescentes de sepultamentos pré-históricos confrontado o conhecimento sobre as práticas primitivas existentes lança luz sobre a atitude dos povos antigos frente à morte, atitude levada a cabo nos símbolos estabelecidos no ritual.

De maneira geral, o ritual realizado pelas sociedades pré-históricas seguia a mesma configuração. Independente do método utilizado na transformação do cadáver (inumação, cremação ou ingestão), o sepultamento sempre ocorria. A posição do corpo, fetal, aludia a um renascimento. Junto ao corpo, se depositavam oferendas acondicionadas em recipientes cerâmicos sendo que alguns povos enterravam o morto junto aos seus pertences. Na Península Ibérica, há relatos de animais sendo oferecidos aos mortos.

Não existem notícias sobre demarcação do local da sepultura ou mesmo sobre os critérios na escolha do lugar e nem há motivos para crer que algum destes ocorresse pois, para estes povos, o morto era a própria terra e a natureza o seu estatuto. O uso da terra era então condicionado pela homenagem aos mortos por meio da oferenda, do que fica claro que a troca simbólica ocorria intensamente, tanto no momento da morte como em todas as atividades da tribo.

Situação semelhante é descrita por Philippe Ariès quando descreve a **morte domesticada**. Até o século XII, os sepultamentos ainda ocorrem sem demarcação geográfica e sua realização no átrio das catedrais, privilegiada na cidade, sugere um intenso relacionamento entre mortos e vivos.

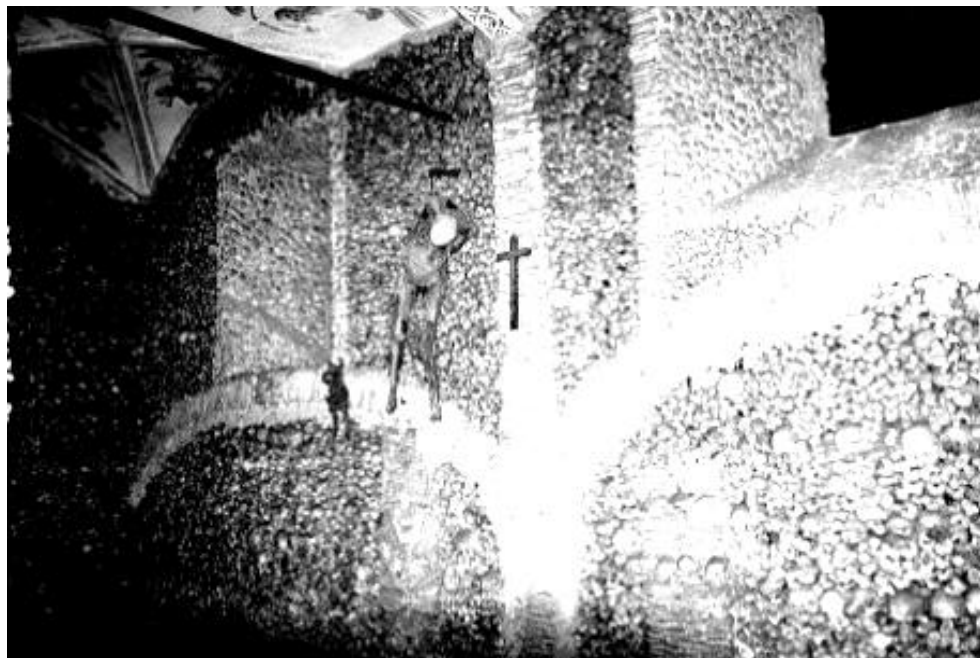
Os enterros nas igrejas, por sua vez, remontam a uma prática mais antiga: o enterro fora das cidades. Em Roma, por exemplo, a Lei das Doze Tábuas exigia que os sepultamentos ocorressem fora dos muros da cidade, sendo comuns enterros às margens da Via Ápia. A construção de igrejas nas proximidades destes túmulos, por sua vez,

decorre do enterro dos mártires, de origem africana. Quando o mártir foi convertido em santo pelo Cristianismo, surgiram as primeiras basílicas destinadas ao seu culto próximas ao seu túmulo. Ser enterrado nestas basílicas significava, portanto, ter o corpo e a alma entregues aos santos e a sua proteção até o dia do Juízo, no fim dos tempos.

É com o crescimento das cidades que as basílicas são anexadas à urbe. Os mortos passam a ser enterrados em covas coletivas localizadas em seus átrios. A ocasião de um sepultamento individual, incomum no período, restringia-se ao caso de uma pessoa de posses e ainda assim carecia de demarcação de identidade ou localização. Quanto à localização dos corpos, resta dizer que existia predileção pela proximidade com o altar-mor, privilégio somente concedido a um irmão da ordem ou a quem pudesse compensá-lo com bens materiais.

Ricos ou pobres, em covas próprias ou não, transcorrido um período determinado todos os corpos eram exumados e seus esqueletos enviados ao carneiro onde seria mantido,

Ossadas fixadas na parede da Capela dos ossos da Igreja de São Francisco em Évora, Portugal
[fonte: www.corbis.com]



anônimo, junto aos demais. Estes ossuários representam o território dos mortos por excelência: neles, o que resta da decomposição do cadáver (os ossos) se converte em um símbolo da morte uma vez que atestam o fim de toda a transitoriedade representada pelo corpo vivo. É possível supor inclusive que a exumação tenha caído em desuso na medida em que surgem as lápides e mausoléus, seus substitutos imediatos.

Após o século XII o enterro nas igrejas continuaria sendo a prática corrente de sepultamento mas sua configuração não escapará ilesa ao interdito da morte que se inicia. Primeiramente, por volta de 1.200 d.C. surgem as primeiras sanções sobre atividades públicas junto às sepulturas anexas às igrejas. Durante o século XVI surge a crítica, especialmente por parte das religiões protestantes, aos enterros nas igrejas. Aparentemente, o hábito de se abençoar aqueles locais, originalmente ligado a uma homenagem ao santo que os habitava, se convertera na crença de que o local dos mortos fosse amaldiçoado, propício à execução das obras do demônio. Toda a sorte de flagelos, no que se incluem as freqüentes pestes, seria atribuída a partir de então

Cemitério do convento de Clonmacnoise, Irlanda
[fonte: www.corbis.com]



aos túmulos localizados nas fábricas subterrâneas e aos “gases pestilentos” que exalavam.

A própria maneira de enterrar se modifica: torna-se cada vez mais freqüente a sepultura individual e sua respectiva identificação, em um primeiro momento indicando o nome do finado e o seu testamento por meio de placas metálicas fixadas nas paredes das igrejas. A demarcação geográfica do corpo surgiria alguns séculos depois sob a forma da lápide e, a partir do século XIV, surgem as capelas familiares. A necessidade crescente pela demarcação aparece no mesmo momento em que a morte se individualiza na sua nova acepção de dia do Juízo. Demarcar o túmulo era uma forma de individualizá-lo, mas também buscava compensar a relação que se perdia com o território dos mortos. Erguer um túmulo para si significava, desta maneira, ressaltar a imagem da própria morte para o coletivo.

No século XVIII, os relatos religiosos sobre as realizações demoníacas dos cemitérios serão analisados, à luz da ciência, como interpretações supersticiosas de fenômenos verdadeiros e passíveis de compreensão científica. Ironicamente, a inversão do significado da bênção aos santos se converteria em uma verdade científica na forma dos **miasmas**. Impossível encerrar este parágrafo sem uma reiteração do poder que igreja e ciência, cada uma a sua vez, passam a exercer sobre a morte.

A denúncia do “perigo” representado pelos miasmas seria a grande motivadora, ainda no século XVIII, do surgimento dos **cemitérios**, naturalmente afastados do perímetro urbano.

(...) de 1785 a 1787, no velho cemitério dos Inocentes, de onde se retiraram ‘ mais de dez pás de terra infecta de despojos de cadáveres’, onde se ‘ abriram quarenta ou cinquenta fossas comuns das quais se exumaram mais de 20.000 cadáveres com seus esquifes’, de onde se transportaram para as pedreiras de Paris, batizadas

de catacumbas pelas circunstâncias, mais de 1.000 carroças de ossadas.
(Philippe Ariès, **História da morte no ocidente**)

Apenas meio século depois, em 1841, o mesmo movimento seria observado em Florianópolis com a sagração do cemitério municipal, então localizado no estreito, junto ao forte Sant’Ana, atual Parque da Luz. No mesmo ano foram proibidos os enterros nas fábricas das Irmandades. Outro paralelo relevante é a Cemiterada, ocorrida em Salvador em 1836. Frente à tentativa de se construir o cemitério do Campo Santo levanta-se um movimento organizado pelas irmandades e aderido por grande parcela da população. O movimento de curta duração não alcançou o seu objetivo e, em 1841, o Campo Santo entraria em funcionamento.

O primeiro Cemitério Municipal de Florianópolis (localizado no atual Parque da Luz) recebeu os despojos guardados nas fábricas no subsolo das igrejas
[fonte: <http://150.162.90.250/teses/PEPS2687.pdf>]



A criação dos cemitérios coincide com o início da atuação da medicina sobre a morte, o que também significa dizer que ele é o resultado do avanço do interdito sobre a morte. A interdição do cemitério defendido pelos higienistas em muito condiz com a interdição realizada nos sanatórios e leprosários. À interdição aguda seguiu-se novamente um movimento compensatório: o dia de Finados. Coerentemente à lógica da reciprocidade, a segregação do espaço dos mortos inaugura sua visitação periódica e apaixonada, fenômeno inédito até então. Seguindo a tendência, a cidade em expansão não evitaria anexar o cemitério dentro de seu perímetro fazendo com que surgisse o território dos mortos em seu formato atual.

Voltando ao caso de Paris, a expansão rumo ao cemitério provocou nova reação na administração pública da cidade. Foi de Haussmann, já no século XIX, a proposta de

O cemitério-jardim morada da Paz (Natal/RN) é notório por suas campanhas publicitárias vinculadas à TV e pelos eventos que abriga, entre eles, o 15º Encontro Nacional de Floristas (2002). Dividindo espaço com os mortos, pode-se desfrutar de música clássica, missas, palestras e até oficinas de pinturas para as crianças.

[fonte: <http://www.sincep.com.br/destaque/vila.asp>]



nova extradição do cemitério para uma necrópole tão distante (sete léguas) que a cidade nunca a alcançaria, proposta que ainda previa uma ferrovia que ligasse necrópole e cidade, chamada "Ferrovia dos mortos". Se a extradição do cemitério dos Inocentes não havia enfrentado oposição, o mesmo não se pode dizer do projeto de Haussmann. Uma população agora ciente da segurança dos cemitérios levantou-se espontaneamente contra a necrópole em um movimento que contaria inclusive com a simpatia dos partidários do Positivismo. A saída encontrada pela administração foi o cemitério-jardim que, uma vez afastado da cidade, era o único meio capaz de proporcionar a paz e comunhão com a natureza no momento de reflexão que é a visita aos mortos.

Se na França o cemitério-jardim assumiu ares românticos, o mesmo não ocorreu com os países em avançado processo industrial, a saber Estados Unidos e Inglaterra, onde

Cemitério Municipal São Francisco de Assis (Florianópolis), inaugurado após o desmonte do antigo cemitério do Estreito (parte insular) para a construção da Ponte Hercílio Luz
[fonte: <http://150.162.90.250/teses/PEPS2687.pdf>]



estes espaços se converteram em áreas de lazer perdendo gradativamente a carga semântica que lhes atribui o caráter de território. De fato, parece existir, a partir de um dado momento histórico, uma clara divisão no que tange as tipologias funerárias entre os países ligados à religião protestante (Estados Unidos e Inglaterra) e os tradicionalmente católicos (França e Brasil, por exemplo). Nos primeiros, os túmulos foram se simplificando gradativamente até restar apenas uma placa fixada em um gramado. Nos últimos, os túmulos se rebuscaram cada vez mais, por vezes reproduzindo em miniatura as antigas capelas familiares.

Independente desta distinção, o século XX viu desaparecer gradativamente o espaço dos mortos, seja na neutralidade dos cemitérios-jardim americanos, seja na eliminação sistemática das cinzas, preferida pelos ingleses. Até nos países de tradição católica a romaria do dia de Finados desaparece a cada ano, denunciando que pouco a pouco estes também esquecem os seus mortos e a própria eliminação das cinzas se torna uma prática cada vez mais freqüente. A sociedade do interdito da morte destrói o território dos mortos assim como todos os outros territórios que possam existir.

Em uma última análise, parece justo afirmar que o movimento de extradição gradativa dos mortos parece sempre vir acompanhado de uma busca igualmente intensa por uma relação com estes. Sendo reticente ao extremo, é sempre a troca simbólica que é procurada e, sob esta perspectiva, parece bastante compreensível que o território dos mortos tenha adquirido significativa importância nesta troca na medida em que o leito de morte era dominado por um mediador, seja ele o padre ou o médico. Igualmente, não deveria ser surpresa que uma sociedade que reprime a morte ao seu inconsciente converta no mesmo movimento todos os seus espaços em espaços de morte.

As cruzes à beira da estrada ou em qualquer lugar onde ocorra uma morte inesperada nada mais são do que a tentativa de estabelecer um território no qual a troca com a morte ainda seja possível. Estes territórios nômades “invadem” o mundo dos vivos tornando verdadeiro o diagnóstico do espaço dos mortos: se estes tendem a desaparecer em sua forma tradicional, é porque estão em todos os lugares. [fonte: www.corbis.com]



CONSOLAÇÃO. DIA DE FINADOS

Remordimiento por cualquier Muerte

Libre de la memoria y de la esperanza,
ilimitado, abstracto, casi futuro,
el muerto no es un muerto: es la muerte.
Como el Dios de los místicos,
de Quien deben negarse todos los predicados,
el muerto ubicuamente ajeno
no es sino la perdición y ausencia del
mundo.

Todo se lo robamos,
no le dejamos ni un color ni una sílaba:
aquí está el patio que ya no comparten sus
ojos,
allí la acera donde acechó sus esperanzas.
Hasta lo que pensamos podría estarlo pensando
él también;
nos hemos repartido como ladrones
el caudal de las noches y de los días.
(Jorge Luis Borges, **Fervor de Buenos Aires**)

Uma multidão colorida por um sem número de flores e velas se dirige ao cemitério e seu modo de transpor o portão não é solene nem tímido e não há qualquer reverência que sugira a entrada no território alheio. No dia de Finados, a casa dos mortos é invadida pelos vivos em uma clara inversão de hierarquias e domínios ao gosto de Roberto da Matta. O feriado é um dia reservado para que lembremos dos mortos e da falta que nos fazem, mas é sobretudo a retificação de um compromisso firmado no momento da morte.

A descrição que se inicia trata dos gestos que compõem a visitação dos mortos

observada no dia de Finados, no cemitério da Consolação em São Paulo. A prática, mesmo não estando relacionada a uma religião específica, sugere um ritual uma vez que visa ligar dois mundos por meio de símbolos. O próprio fato de ser periódico retifica esta função.

Uma vez encontrado o túmulo da família verifica-se o seu estado de conservação, se o tampo de pedra está rachado, se as letras de cobre caíram, se a grade metálica que dá acesso ao jazigo fora arrancada. De acordo com o constatado, a família conjectura ou não a encomenda de uma reforma e, ainda que sua convicção religiosa não credite a salvação dos finados à beleza de seu túmulo, nos comentários que tecem sempre ecoa o remorso.

A preocupação inicial é com a perenidade do túmulo, cuidado que em si já é simbólico: trata-se da perpetuação do símbolo (e um símbolo é sempre perpétuo) erguido aos seus mortos. O abandono é assim inconcebível, dado que seria razão para um sentimento de culpa: o túmulo depredado equivale ao cadáver deixado à sorte dos processos químicos e, tal qual ao cadáver no momento da morte, o ritual busca superar um processo natural de degradação e convertê-lo em um símbolo.

Mas o ritual que se inicia não é o de passagem como fora o velório e a cremação, mas o de repetição. O rito reproduzido ano após ano remete às práticas de repetição infantis descritas por Freud e que têm por função o aprendizado da perda, como a mãe que encobre e descobre o rosto para o bebê ou a criança que atira um objeto longe para, um momento depois, reencontrá-lo. Porém aqui não se trata de aprendizado, mas de uma reafirmação da passagem simbólica que o finado empreendeu ao ser velado e sepultado.

Se o túmulo não sofreu danos críticos, dá-se o primeiro passo ritual: a sua limpeza. Limpar o jazigo é ainda uma forma de eternizar o seu estado, arrancando as avencas que brotaram nos canteiros das flores ou eliminando as marcas da chuva e da poeira que se acumularam em sua superfície. A idéia de perpetuar o símbolo é importante, mas impessoal, tanto que neste momento não há contrariedade em se requisitar os serviços de um dos diversos limpadores que se espalham pelo cemitério. Ideal seria se

o monumento se mantivesse intacto por si só. Pode-se considerar a possibilidade de o ato de limpar o túmulo ser, ele mesmo, uma admissão de seu abandono.

Seja como for, a limpeza desempenha um segundo papel, coadjuvante ao primeiro: ela prepara o terreno para os atos que seguirão, estes sim intransferíveis a ponto de quase não tolerarem uma intromissão externa.

Limpo o jazigo e dispensado o limpador é o momento de depositar flores. Não é difícil observar que se trata de uma homenagem e que, de maneira análoga ao que ocorre entre vivos, as flores são o símbolo do apreço, são um presente. Quanto mais pública a demonstração, quanto maior a quantidade de flores e suas variações cromáticas, melhor. Neste momento o que importa é a demonstração pública que, antes de visar à aprovação dos vivos, dirige-se aos mortos.

Se a flor é o símbolo da oferenda, a vela é por excelência o símbolo de um pedido, de uma requisição. O círio é a contrapartida necessária das flores ofertadas. Aqui vale a lembrança de Bachelard que, olhando para uma vela, descobre em sua chama um poderoso “processador de imagens” (não raro se observam visitantes olhando fixamente para a chama das velas que acendem). E que imagem a chama processa senão a de vida e morte? A chama que titubeia frágil, seja na escuridão do porão como na luz do dia de Finados, nos remete à vida que se extingue aos poucos. Trata-se de uma imagem anímica. Se com as flores ofertamos nossa vida, com a chama da vela requisitamos a morte dos que se foram. É a vela que perpetua o símbolo da morte ao passo que a flor é a sua retribuição.

É um momento íntimo que se manifesta muito discretamente: se as flores são colocadas onde sejam mais visíveis (em geral, sobre tampo do jazigo), a vela consente uma locação periférica, quase oculta: é fixada na base do túmulo ou, quando possível, no interior do próprio jazigo, protegida por trás da portinhola metálica. O pedido assim espacializado é uma invasão: a vela que penetra no jazigo e lhe subtrai o espaço segue o exemplo de qualquer pedido, que sempre visa subtrair algo alheio. O pedido que a chama realiza não exige espalhafato posto que, se o exigisse, não seria difícil protegê-la do vento em algum abrigo no alto da lápide, o que não ocorre.

Flores oferecidas, velas que fazem pedidos. Facilmente percebemos que se trata de uma

conversa, um pacto silencioso estabelecido entre os vivos e seus mortos, ou antes, entre os vivos e suas memórias dos mortos (não seria surpresa se nos flagrássemos falando sozinhos na frente de túmulos). São nossas imagens relacionadas aos mortos que tentamos apaziguar no ritual. Acima de tudo, seu objetivo parece ser o equilíbrio: na relação que se busca não pode haver arestas, o que for dado em excesso estabelecerá uma relação de domínio de uma das partes e o que for recebido além do merecido será motivo para culpa. O equilíbrio estabelecido mantém as partes em seus respectivos estatutos, em seus “mundos”: se houvesse domínio ou culpa, seríamos “assombrados” por nossos mortos.

Para além de sua materialidade, flores e velas são símbolos de uma troca simbólica. Dádiva e contra-dádiva. A prática assim nos remete aos rituais fúnebres primitivos, verdadeiros *potlachs* em cujas descrições há sempre relatos detalhados quanto às oferendas, sempre algo de valor aos vivos: alimentos, riquezas materiais ou animais. Se há troca, também há diferença, pois só se estabelece o câmbio entre os distintos, quiçá opostos, visando reuni-los em sua ambivalência. Na reciprocidade aqui estabelecida não há espaço para dominação ou culpa: tudo é oferecido e tudo é resgatado.

A vela e as flores não são instrumentos exclusivos de uma doutrina religiosa específica, mas permeiam toda a prática ligada ao espiritual e estão presentes tanto nas missas de sétimo dia como nos serviços do Candomblé, muitos deles destinados a conjurar espíritos maus ou almas penadas. A idéia, independente da vinculação religiosa, parece ser sempre a mesma: estabelecer um diálogo com algo maior e desconhecido, seja este algo o mundo dos mortos ou o próprio inconsciente.

Naturalmente, a descrição acima está sujeita a variações. Nem sempre o rito começa pela limpeza do jazigo; algumas vezes uma flor é o bastante e em outras a vela é acompanhada por uma oração, se falamos de um rito cristão. A oração (guiada pelo terço ou não) pode ainda substituir todos os passos precedentes, como era praxe no dia de Todos os Santos. Há ainda um outro tipo de oração, silenciosa, que pode ser observada: o visitante, provavelmente um homem já idoso, estanca de pé na frente do túmulo e lê uma a uma as placas fixadas no túmulo dos seus em uma atitude que lembra a contemplação da chama da vela, preferida por outros.

Todas as variantes não excluem a verdade do ritual, pois tanto a oração quanto a

leitura contemplativa executam o mesmo movimento da troca simbólica. A primeira pede à Deus paz para si e para os mortos e a segunda resgata a memória da morte, um ato que tanto a reitera como homenageia.

Historicamente, o ato de visitar os mortos celebrado no dia de Finados surge como um desdobramento do Dia de Todos os Santos ainda hoje celebrado no dia 1º de novembro, na ocasião um dia de orações para que os santos intercedessem pelas almas dos finados à espera do dia Juízo. Os santos, contudo, não exigiam a presença dos vivos nos cemitérios. A romaria do dia de Finados é, portanto, recente, data do século XVIII, e seu início foi marcado por mostras de intenso sofrimento que beiravam a histeria.

Se a visita aos mortos era desnecessária até o século XVII, isso não significa que não houvesse relação com os mortos mas, pelo contrário, indica que a relação era intensa e cotidiana e que o momento da morte era freqüentemente presenciado. Até a Idade Média, o relacionamento que os vivos mantinham com os mortos não mudara, ao menos em intensidade e freqüência, em relação ao que ocorria em sociedade tribais: a morte constituía um fenômeno coletivo e simultâneo a todas as atividades do cotidiano. A morte era então familiar. A partir do século XII aproximadamente a morte se torna gradativamente um fenômeno individual e presenciá-lo é um ato cada vez mais raro, processo que culmina na completa interdição da morte pela ciência, com ênfase na medicina.

É significativo que a comoção de Finados tenha surgido no mesmo período em que o momento da morte passou a ser administrado pela medicina: a morte, irremediavelmente afastada do cotidiano, é celebrada intensamente nos cemitérios. O ocidente, que desde o século XII se empenhava em extinguir a sua relação com a morte, finalmente a confinou em um dia específico do ano e não é de se admirar que o confinamento fosse compensado pela intensidade dos sentimentos. A própria repetição anual nos remete a um conteúdo que não sofreu a devida *catexia* no momento em que ocorreu. Mais uma vez remete-se a Freud formatando a repressão em “Além do princípio do prazer”

Mas o diálogo que existia, ainda que pontual no espaço e no tempo, é cada vez mais disperso. Ao observador que discretamente caminha por entre os túmulos são direcionados olhares de desconfiança. Nenhuma presença é admitida, a não ser a que objetiva visitar

outro túmulo. Lembrar os mortos é então motivo de constrangimento e, como tal, só se permite vivê-lo ao lado de outros igualmente constrangidos. O embaraço é tal que a romaria se enfraquece e ano após ano a idade dos visitantes aumenta, acusando que o contingente de romeiros não se renova. É comum ouvir dos floristas e dos limpadores de túmulos reclamações a respeito do movimento cada vez mais escasso. Se o dia de Finados era a última possibilidade de lembrarmos nossos mortos, é de se esperar que o tabu que se impõe à morte vem fazê-lo desaparecer por completo.

Contudo, ainda que em vias de desaparecimento, o rito presenciado no cemitério é uma valiosa fonte de informação a respeito da relação que se estabelece entre vivos e mortos. E não o é por ser universal, mas sobretudo por ser uma das formas que essa relação assumiu para uma civilização específica e condicionada historicamente. Sua historicidade e sua aniquilação levantam ainda questões relevantes: se levado a cabo o tabu da morte, haverá possibilidade de uma troca simbólica que não resulte esquizofrênica? E, se a possibilidade se abre, o que trocar?

ARQUITETURA III

La Arquitectura construye al territorio y, en este caso, quizás no sea más que una interpretación de él. Esta interpretación sensible estriba en proyectar trascendiendo el lugar estricto del proyecto, de manera que éste no defina objetos ensimismados, sino que éstos se apropien de aquello que está a su alrededor: de su geografía Y también de su historia.
(César Portela, **Cementerio de Finisterre**)

Já foi dito que a cremação seguida do espargimento equivale a uma eliminação sistemática do cadáver. Não apenas a cremação, mas qualquer rito funerário que não resulte na construção de um símbolo não se justifica. Mesmo a lápide, nosso tradicional símbolo da morte, é uma aquisição tardia de uma sociedade que deixou de exumar seus corpos e expor suas ossadas em catedrais.

Esta exigência do simbólico é por si mesma suficiente para proporcionar uma abordagem arquitetônica do rito da cremação. Consoante a esta necessidade o projeto proposto ampliou-se e agora prevê espaços voltados à memória de nossos antepassados a serem implantados em sítios relevantes dentro da cidade.

A investigação empreendida na terceira e última parte deste caderno tratou de determinar as características morfológicas do território dos mortos e, acima de tudo, a relação que os vivos estabelecem com estes espaços. Em paralelo a esta pesquisa foram realizados dois ensaios sobre o tema destes espaços ainda sem nome.

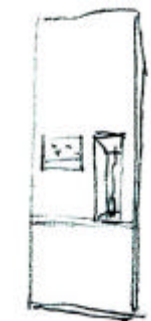
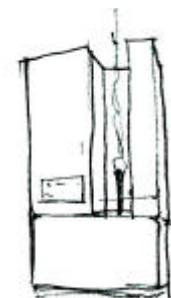
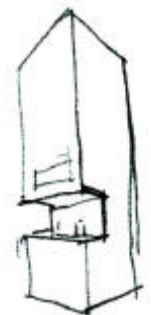
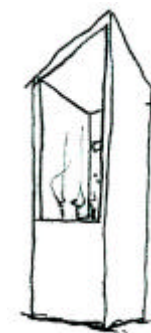
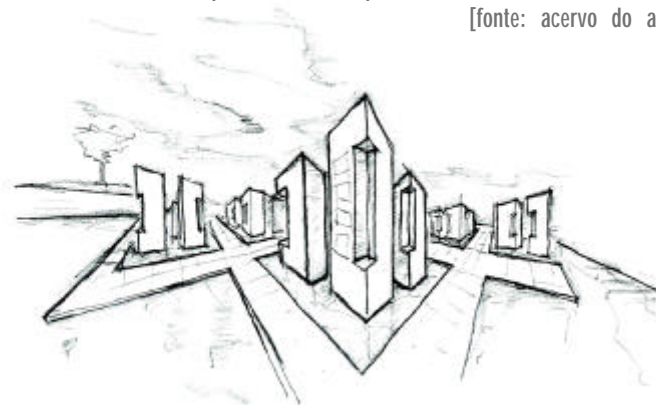
O primeiro é uma resposta imediata à celebração do dia de Finados observada no cemitério da Consolação em São Paulo. Sua concepção prevê sua localização anexa ao

crematório no Itacorubi, o que permitiu uma maior liberdade nos materiais empregados dada a possibilidade de sua manutenção constante. Sobre um plano d'água, flutuam totens construídos em concreto, cada qual apto a abrigar as cinzas de seis pessoas indicadas por placas individuais. O plano d'água, tanto parado como revolto, dá aos totens a uma impressão quase irreal da eternidade e remetem ao infinito ao refletirem o céu. O caminho que atravessa respeitosamente os totens é uma concessão à presença dos vivos, indicando que aquele não território não é o seu.

Os totens de dois metros de altura visam uma relação. O rasgo lateral que penetra em seu volume é construído com o mesmo material do caminho para vivos, indicando novamente uma concessão. É ali que se realizará o pedido, que se acenderá a vela, enquanto as flores serão espargidas em pétalas no plano d'água intensificando a homenagem. Apesar da austeridade das formas, o espaço é imaginado flexível, tanto em sua ampliação (que, em planta, segue o módulo de 50x50cm do totem) como em sua apropriação.

Se no primeiro ensaio os totens espacializavam o diálogo, no próximo o que se especializa é o ato. Ainda que se incentive a conservação dos despojos do morto, o projeto dos espaços

À esquerda, estudos para o totem. Abaixo, versão final
[fonte: acervo do autor]

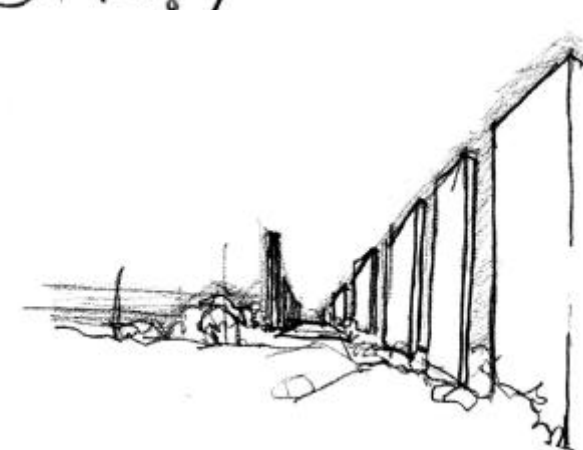




Acima: Maquetes eletrônicas da proposta
[fonte: acervo do autor]

para a morte não pode ignorar o destino mais comum dado às cinzas: o mar. Nestes ensaios, uma passarela localizada em uma encosta íngreme conduz ao vazio de onde as cinzas serão lançadas ao mar. Aqui é o ato do espargimento que é perpetuado pelas placas fixadas no transcorrer da plataforma. Nada de totens individuais ou familiares: as placas são fixadas umas ao lado das outras sem uma ordem ou associação. No símbolo do espargimento, reina o impessoal.

Abaixo, estudos para plataforma
[fonte: acervo do autor]



REFERENCIAS

- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Ediouro. Rio de Janeiro, 2003.
- BACHELARD, Gaston. *A chama de uma vela*. Bertrand do Brasil. Rio de Janeiro, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. Edições Loyola. São Paulo, 1996.
- BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. Globo. São Paulo, 2001.
- CASSORLA, Roosvelr M.S. (coord.). *Da Morte: Estudos Brasileiros*. Papyrus Editora. Campinas (SP), 1991.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Nossa Senhora do Desterro, Notícia II*. Editora da UFSC. Florianópolis, 1971.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 1997.
- GONZÁLEZ, Amando (editor). *Microfisuras: cadernos de pensamento e creación No. 16*. Artes Gráficas Vicus. Madrid, 2000
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (parte II)*. Editora Vozes. Petrópolis (RJ), 1997.
- JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Editora Vozes. Petrópolis (RJ), 2000.
- JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente*. Editora Vozes. Petrópolis (RJ), 1987.
- LECHTE, Jonh. *50 Pensadores Contemporâneos Essenciais, do Estruturalismo à Pós-modernidade*. DIFEL. Rio de Janeiro, 2003.
- MARCIANO, Ada Francesca. *Carlo Scarpa*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, 1985.
- SILVA, Dalton da. *Os serviços funerários na organização do espaço e na qualidade sócio-ambiental urbana [tese]: uma contribuição ao estudo das alternativas para as disposições finais funerárias na ilha de Santa Catarina*. Orientadora: Édis Mafra Lapolli. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2002. (<http://150.162.90.250/teses/PEPS2687.pdf>, disponível on-line em 19/08/2004).
- SOMMER, Robert. *Espaço Pessoal*. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1973.
- TORRES, GUEDES & TORRES, Wilma da Costa, Wanda Gurguel & Ruth da Costa (coord.). *A Psicologia e a Morte*. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1983.
- VERÍSSIMO, BITTAR & ALVAREZ, Francisco Salvador, William Seba Mallmann & José Maurício. *Vida Urbana, a evolução do cotidiano da cidade brasileira*. Ediouro. Rio de Janeiro, 2001.

BIBLIOGRÁFICAS

CD-ROM: *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. IMAGO Editora.

<http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arg000/bases/texto033.asp> (on-line em 27/09/2004)

<http://www.arch.mcgill.ca/prof/mellin/arch671/winter2000/dqumsieh/precedents/contemporary.htm> (on-line em 27/09/2004)

<http://www.funerarianet.com.br> (on-line em 27/09/2004)

<http://www.archinet.co.uk/forum/projects/project2.html> (on-line em 27/09/2004)

<http://www.ucm.es/info/museoafc/loscriminales/funerarias/ritos%20funebres.html> (on-line em 27/09/2004)

http://portal.prefeitura.sp.gov.br/empresas_autarquias/servico_funerario (on-line em 27/09/2004)

