

Parte II

8 - Indivíduo e decomposição

José Carlos Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, JC. Indivíduo e decomposição. In: *O corpo na história* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. Antropologia e saúde collection, pp. 121-136. ISBN: 978-85-7541-555-9. Available from: doi: [10.7476/9788575415559](https://doi.org/10.7476/9788575415559). Also available in ePUB from: <http://books.scielo.org/id/p9949/epub/rodrigues-9788575415559.epub>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

8

Indivíduo e Decomposição

Há outra faceta deste processo de higienização e desodorização que consideramos nas páginas anteriores. Ela coloca em evidência o indivíduo, a pessoa, acionando um conjunto de crenças, de sentimentos e de práticas a que habitualmente damos o nome de asseio ou higiene pessoal. Ao lado do grande projeto de ‘desinfetar’ as cidades, a higiene pessoal explicita o sonho extremo de tudo limpar. Tudo: das ruas às casas, dos quartos aos corpos, dos corpos aos poros. Trata-se de uma ambição grandiosa, complexa, totalizadora, destinada a se desdobrar ao longo de um período extenso, durante o qual, a despeito de variações importantes, a estrutura das emoções, da sensibilidade e do comportamento das pessoas vai mudar de maneira radical em direção a metas bem claras e específicas. Neste e nos próximos capítulos, dedicaremos nossas atenções fundamentalmente a estes problemas.

É preciso registrar, para início de raciocínio, que um dos domínios que se autonomizaram com relação ao amálgama que formava o universo medieval foi exatamente este a que cotidianamente nos referimos como ‘indivíduo’. De um modo geral, não é muito fácil convencer as pessoas de que a idéia que vem à nossa mente, quando falamos de indivíduo, não tenha existido sempre em concretude, de que não seja absoluta ou eterna, de que o conceito a que se refere tenha uma história. Não seria ousado demais afirmar que esta talvez seja uma das maiores dificuldades que os antropólogos encontram para se entenderem com seus auditórios: mostrar a indivíduos que suas idéias e sentimentos individuais não são assim tão individuais e que representam respostas a determinadas condições sociais e históricas.

Semelhante dificuldade é perfeitamente compreensível: afinal de contas, com que sistema de pensamento eu penso, senão com aquele que está introjetado em minha individualidade e que me constitui? Com que sensibilidade sinto, senão com aquela que me faz exatamente como sou? Não obstante, é absolutamente fundamental termos em mente que este indivíduo é uma instituição. Que ele não existiu desde sempre. Que não é universal nem absoluto. Sem este esforço, não poderemos olhar para a nossa cultura, não atingiremos o entendimento dos processos de sua formação. Não conseguiremos nos livrar dos óculos que tingem o mundo com uma única coloração.

Podemos tomar o suceder das sepulturas como exemplo ilustrativo desta história da individualidade. Das fossas coletivas medievais, aos jazigos individuais modernos e às tumbas que podemos ver nos cemitérios militares norte-americanos de hoje em dia – com suas multidões de cruzeiros brancos, idênticos e individuais, com sua característica pobreza semiológica, para não falar das míseras caixinhas em que se guardam os restos dos crematórios, prestes a serem dissipados ao vento – as sepulturas materializaram uma história de mais de mil anos, durante a qual a noção de indivíduo veio gradativamente sendo elaborada, por meio de sucessivas separações de corpos, corpos que cada vez mais representam seres humanos individuais. As várias etapas dessa história evidenciam concepções diferentes do que seja individualidade, desenhando, no fluir do tempo, circunferências de diâmetros cada vez menores, territórios mais e mais circunscritos, que se separam e se distanciam incessantemente.



A concepção de morte prevalente na Idade Média era a de que esta é um sono. Os mortos dormem, aguardando o dia do Grande Despertar, quando todos sairão jubilosamente, de corpo e alma, das suas sepulturas – tendo dormido mil anos como se esses tivessem sido apenas uma noite. Era um tempo, para lembrar algo já comentado em capítulo anterior, em que reinava com fervor o credo na ressurreição da carne, tempo em que todos depositavam esperanças no glorioso ressurgir.

Este ressurgir seria coletivo, como tudo, aliás, na vida medieval. Todos, juntos, com aspecto sereno e jovial, deixariam lentamente os seus túmulos, espreguiçando-se do repouso, para continuar a vida na corte celeste, para viver ainda mais próximo de Deus, dos evangelistas, dos santos e dos anjos, comungando da vida celestial em uma comunidade sem fim (Duby, 1988b). A espera por este despertar era tranqüila, pois nos tempos medievais acreditava-se que quase todos iriam para o céu, excetuando-se talvez uma minoria, formada por hereges, sacrílegos, regicidas, suicidas, traidores etc. Em geral, a morte medieval era vista como democrática, reduzindo tudo ao denominador comum. Reis, nobres, camponeses: todos, no final das contas, acabariam atingidos por essa foice, que corta rasteiro e por igual.

O cristão medieval era alguém que já estava no céu, quase por definição. A vida eterna estava conquistada praticamente desde sempre. Assim como todos os vizinhos se sentiam ultrajados quando um aldeão cometia algum crime, da mesma forma todos pensavam poder ser salvos pela pureza e pela abstinência de uns poucos representantes – os monges. Deste modo, alguns poucos homens estavam encarregados de aplacar a cólera do céu, por instrumento de gestos, orações e fórmulas. Era deles a tarefa de capturar o perdão divino, espalhando seus efeitos benéficos em torno de si e sobre todos. O batismo nesses tempos representava um verdadeiro passaporte para a salvação: bastava ter recebido o sacramento e não ter cometido graves faltas depois; bastava não ter sido excomungado; bastava

ter feito as suas páscoas, as comunhões; bastava não haver praticado heresias. Tudo isso, mesmo assim, dentro daqueles parâmetros assaz flexíveis, que sabemos terem sido os da Igreja na Idade Média.

Um exemplo dessa flexibilidade, entre tantos já mencionados, era o fato de que até no caso das execuções capitais fosse comum o carrasco pedir perdão ao condenado. Ao mesmo tempo, havia grande polêmica sobre se seria legítimo recusar confissão e extrema-unção ao criminoso condenado à morte, uma vez que tal negativa significaria certamente de sua condenação eterna. A idéia básica era que esta última configurasse uma punição exagerada, da qual um cristão devesse estar isento quase que por princípio. De modo coerente com essas inquietações, no século XI o Concílio de Viena recomendou que fosse ministrada ao menos a penitência e, no século XIII, o oferecimento deste sacramento aos condenados à pena capital acabou tornando-se obrigatório.

O cristão medieval era, pois, alguém que ressurgiria gloriosamente. Por essa razão, não havia grandes preocupações, importantes tensões, com relação à morte. Morrer não era algo muito além do que já fosse familiar, do que já fosse cotidiano, pois morria-se muito naqueles tempos. Ninguém, no contexto medieval, precisava preparar-se para a morte, uma vez que não é comum alguém preparar-se para algo com que já esteja familiarizado. Morrer e viver não eram coisas assim tão distintas. A morte não era ruptura com a vida. O cadáver não se opunha ao corpo vivo. Morrer não tinha apenas o lado fúnebre que viemos a conhecer, pois era também alegre e democrático. Possuía alguma coisa de festivo, era um espelho realista do que iria acontecer a todos. A cultura popular de certa forma ironizava a morte, sobretudo quando esta abatia os potentados que arrogantemente se acreditavam superiores – um traço, aliás, que permanece muito fortemente presente nisso que tenho chamado de subsolo de nossa cultura contemporânea.

A imagem medieval da morte persiste, de certa forma, em nossos tempos. É claro que hoje nossas teologias e nossa visão cientificista do mundo não permitem mais, em geral, que acreditemos na ressurreição da carne. No entanto, se considerarmos nossos bastidores culturais, veremos que de algum modo permanece, ainda não tendo sido de todo banida, a idéia de que a morte seja um sono e de que as pessoas se devam reencontrar no além. É claro também que esta noção não continuou com a mesma intensidade que possuía nos tempos medievais, e que em vários segmentos da sociedade já desapareceu quase completamente. Em outros, no entanto, o corpo, mesmo defunto, prossegue tendo uma positividade que faz ainda crer que alguma coisa nele seja indestrutível. É até bastante possível que neste ponto resida a dificuldade crucial de muitos em aceitar os argumentos racionais que procuram convencer-nos a respeito dos ‘melhoramentos’ técnicos ou sanitários representados pela cremação, bem como em acolher os ‘avanços’ reivindicados pelos defensores da doação de órgãos –

resistências que sabemos encontrar-se em vários países, assim como em diversos estratos sociais contemporâneos, particularmente naqueles que preservaram a tradição católica de maneira mais intensa.

Os textos que falam da morte na Idade Média, conforme nos ensinou Philippe Ariès (1977), quase sempre começam mais ou menos assim: “fulano de tal, sentindo a morte próxima...”. Quase invariavelmente, independentemente do que se narre em seguida, o relato desemboca em recolher-se a pessoa ao leito, porque é no leito que se morre, assim como é no leito que se dorme. A cerimônia de morrer é um acontecimento público, como público é tudo na Idade Média. A morte padrocultural é a daquela pessoa que, sentindo que vai morrer, providencia ser envolvida por seus amigos, seus parentes, seus vizinhos, seus animais, sua casa, e preside a cerimônia de sua despedida (Febvre, 1947).

O moribundo ouvia os participantes e conduzia o ritual de seu próprio falecimento. Acertava suas contas, pagava dívidas, fazia testamento ainda oral e confissão ainda pública, dava conselhos, pedia desculpas... De alguma forma, aquele que ia morrer, com a autoridade dos que não precisam mais barganhar com a vida, promovia a confraternização dos presentes e transmitia todas as riquezas que possuísse, das quais não se considerava na verdade senão um depositário provisório. Tudo era visível, e o que eventualmente estivesse oculto deveria ser solenemente revelado nesta ocasião. Temia-se justamente a morte sorrateira, de que não se conhecessem os detalhes; causava medo a morte repentina, sem cerimonial; trazia pânico a morte acidental, que comparecia sem se fazer anunciar. Semelhantes fatalidades continham, acima de tudo, o amargo sabor da ruptura.

O moribundo tinha um papel a desempenhar, papel que exigia dele uma grande dose de consciência de que fosse morrer. Exigia também, com muita probabilidade, uma certa vontade de partir. A medicina da época conhecia alguns recursos para permitir que isso acontecesse, mas o médico (ou seu equivalente) não lutava contra a doença ou contra a morte. Não se pensava em absoluto que a função do médico pudesse ser a de salvar a vida ou de prolongá-la. Ao contrário, jamais se imaginaria no contexto medieval que o médico devesse se contrapor aos desígnios divinos e interferir no fluxo espontâneo do viver e do morrer. Seu papel era apenas transformar essa cerimônia em coisa factível, mantendo a dor mais ou menos sob controle, possibilitando uma certa consciência, lucidez e bastante serenidade à pessoa que partia, com o fito de permitir, tanto quanto possível, que a cerimônia de morrer pudesse ter lugar.

Além disso, nesse momento medieval, a cena da morte era quase totalmente leiga: acontecia sem interferência de outro poder que não o da comunidade imediata formada pelos familiares, pelos próximos, pelos vizinhos que acudiam, pelos passantes e mesmo pelos animais, que ali também compareciam e que acompanhavam os homens na morte do mesmo modo como o haviam feito durante a vida. Essa cena de morrer não era uma cena eminentemente religiosa, na medida

em que se possa afirmar essa qualidade de algo da Idade Média. Comparativamente, a morte medieval era uma morte leiga: não era ainda a que seria no século XVIII, predominantemente dominada pelo padre e pela Igreja; nem era, muito menos, a que viemos a conhecer em nossos hospitais contemporâneos, apropriada pela administração hospitalar e pela medicina.

Outro poder não interferia, mesmo quando se tratasse da morte de um religioso. Eis, por exemplo, como Georges Duby descreve uma dessas cenas, desenrolada no mosteiro de Cluny entre os séculos XI e XII, um caso ilustrativo do panorama geral, e no qual, em âmbito específico, o domínio religioso comparece como sinônimo de comunitário:

para a maioria, a estada na enfermaria antecedia a entrada no outro mundo e esta passagem era também cerimônia ritual e coletiva. Ninguém morria só. O trespassar era um ato menos privado que quase todos os outros. Em torno do agonizante, como na sociedade profana para as bodas, organizava-se uma espécie de festa onde o convívio atingia sua plenitude. Levado por dois de seus irmãos, o doente, quando o seu estado se agravava, era retirado da enfermaria, conduzido para o meio da assembléia, na sala de reunião dita capitular, para sua última confissão, que deveria ser pública. Em seguida o moribundo voltava à enfermaria para receber a comunhão, a extrema-unção, e despedir-se da comunidade; após ter beijado a cruz, ele trocava o beijo de paz com todos os seus irmãos, começando pelo padre-abade, como fizera no fim de seu noviciado. Desde o começo da agonia ele era velado sem descanso; colocavam-se diante dele cruces, círios, e todos os monges, advertidos por batidas à porta do claustro, reuniam-se e recitavam no lugar de seu irmão o Credo, as litanias. Quando ele havia entregue a alma, seu corpo era lavado por outros monges, seus iguais na hierarquia das idades e dos ofícios (...). (Duby, 1991c:65-66)



No entanto, lentamente, foram aparecendo concepções sobre o fim da vida e sobre a vida eterna que tendiam a apagar essa representação tranqüila da cena de morrer. Não é mais o Grande Despertar que vai florescer; não resplandecerá mais o ressurgir comunitário, pelo qual todos juntos se ergueriam gloriosamente de seus túmulos. Começa a haver uma grande excitação de novas idéias sobre a finitude humana e sobre o sentido da eternidade, concepções que irão exibir intensa afinidade com nascentes teorias sobre o valor crescente da vida terrena. Tais elucubrações, no início bastante tímidas, progressivamente se fortalecerão, de modo especial junto às camadas superiores. Sem se limitar a estas, todavia, pois no correr dos séculos estas elaborações conquistarão cada vez mais adeptos também em outros estratos sociais. Como conseqüência, as práticas associadas ao novo modo de pensar irão aos poucos e poucos e sutilmente se impondo como obrigatórias.

A noção de inferno começou a adquirir especial importância por volta do século XIV, passando a figurar de maneira mais e mais ostensiva nos sermões, nas paredes das igrejas, na vida cotidiana, nos jogos de poder. O inferno se mostrava como instância repressiva ambígua e ambivalente: um pouco, expressão de um novo mundo social e político; um pouco, instrumento de dominação dentro da visão antiga, como um controlador dos excessos daqueles que, por esquecerem de que ainda pertenciam a uma comunidade, exageravam na autonomia de si. Brandida por toda parte, a imagem do inferno mostrava fundamentalmente decomposição e sofrimento (Delumeau, 1978). Com o fortalecimento do papel do inferno, o batismo já não era mais automaticamente um sinônimo tranquilizador de vida eterna e de entrada no céu. Ser cristão já não significava garantia de salvação, nem de gozo comunitário das delícias celestiais.

Algumas imagens sintetizaram os novos modos de se verem as coisas relativas ao destino humano (Ariès, 1975). Uma dessas imagens era a balança, em que se punham, em um prato, as boas ações e, no outro, os atos ruins que alguém eventualmente tivesse praticado: o prato que mais pesasse encaminharia seu responsável para o céu ou para o inferno. A pessoa será pesada individualmente, no fim da sua vida particular, no último instante de sua existência terrena, no quarto em que vier a falecer, na hora exata em que estiver morrendo. Sua vida individual será submetida a um verdadeiro ‘balanço’, para usar a linguagem dos novos tempos. Uma segunda imagem – que, aliás, permanece até hoje sobre muitas sepulturas contemporâneas – é a de um livro. Trata-se do *liber vitae*, aquele que insinua que a existência de cada um seria mais ou menos como um texto que se escreve linha por linha. Nada está jogado: pode-se construir a vida a cada página, mas também é possível pôr tudo a perder na última delas, no momento preciso de morrer. A última página não será, pois, a derradeira: decidirá sobre a continuidade e o destino de cada um na vida eterna – céu ou inferno? Enfim, temos a imagem da cena de morrer como a de um dramático tribunal, em que Deus é representado como o Grande Juiz, deslocando o Julgamento Final, que deveria ter lugar no Fim dos Tempos, para o final de cada vida individual: de um lado do leito do moribundo, os anjos bons, a corte celeste; do outro, os demônios, os anjos maus. Disputam entre si o destino daquele que se vai. Daquele que se vai, doravante sozinho.

Essas imagens, às quais se poderiam adicionar as de anciãos carregando ampulhetas, as de megeras com asas de morcego, as de esqueletos armados com foices (Delumeau, 1965), sintetizam caminhos por meio dos quais, de uma cerimônia coletiva e pública, o último momento começa a adquirir as cores de um drama individual e íntimo – porque, afinal, ninguém tem mais certeza do que poderá acontecer nessa hora tão decisiva. Nesse instante crucial, alguém poderá salvar-se? Ter tido uma vida dissoluta, pecaminosa, e arrepender-se? Poderá, contrariamente, ter vivido uma existência virtuosa, mas nos últimos suspiros se prender demasiado às coisas terrenas e tudo deixar escapar?

Compreende-se, assim, que, no plano das sensibilidades, com essas novas imagens, a antiga tranqüilidade comece a ceder e que principie a aparecer um sentimento de medo diante da morte. Sobretudo, entende-se que emergja um especial sentimento de angústia em frente da perspectiva de morrer. A morte, por conseguinte, torna-se um evento singular, que precisa ser preparado. Por esta razão, passa a ser necessário, dali em diante, passar a vida pensando nela. Passa-se a pensar na morte exatamente porque se a teme. Eis como ela começa a envenenar a vida.

Tudo isso tem a ver com o fato de que, a partir de agora e cada vez mais, cada um será pensado como dono da própria vida, como proprietário de uma biografia individual. No imaginário fundado pelo capitalismo, cada ser humano torna-se uma espécie de proprietário privado de si mesmo e de sua biografia: é ele quem decide seu destino; é ele quem pode tudo salvar ou tudo pôr a perder; é ele, enfim, que pode fazer ou desfazer a sua vida. Claro que essas crenças configuram uma fantástica ilusão. Mas não podemos esquecer que é exatamente sobre essa ilusão de propriedade de si, de posse do próprio corpo e da própria vida que o capitalismo se funda. A propriedade privada de si constitui o mito de fundação do capitalismo. Cada um, dono de si. De sua iniciativa. Proprietário particular de sua vida. De seu corpo. Cada um pode alugar sua força de trabalho. Vendê-la no mercado. Ter interesses privados. Em contrapartida, cada ser humano torna-se responsável por si.

Duplo medo, por vias de consequência. Dupla angústia: uma, relacionada ao destino da alma, ao que acontecerá consigo depois desse momento definitivo que é a hora da morte, depois do julgamento, depois da pesagem, depois de virada a última página do livro; outra, relativa ao que ocorrerá com o corpo, com esse suporte que materializava a individualidade de si e que entrará agora em decomposição. Essas angústias preparavam existencialmente, de modo lento, o momento em que se inventará, formalmente e de modo teórico, a separação entre o corpo e a alma. Na prática, dupla estratégia existencial: por um lado, a alma, inextinguível, continuará vivendo no além – bem ou mal – para preservar a individualidade do morto; por outro, o corpo, finito no tempo, prosseguirá existindo, sobre-existindo, ou mesmo sub-existindo no espaço, isto é, no lugar simbólico representado pela sepultura individual.



Relembremos rapidamente que os cemitérios medievais não apenas se situavam dentro das cidades, como também se localizavam dentro das igrejas, centro da vida comunitária (Ariès, 1975). Junto com a igreja, o cemitério era simultaneamente o lugar das proclamações, das diversões, das festas, o templo se constituindo em um dos espaços mais movimentados da cidade. Sabemos que uns dos referenciais básicos da religião cristã eram as sepulturas de mártires ou de santos, sobre as quais com freqüência se erigiam os lugares de culto.

Todos queriam ser enterrados perto de um santo, na proximidade de um mártir fundador. Daí todos desejarem ser sepultados dentro de uma igreja. Existia mesmo uma acirrada competição, em que os poderosos evidentemente sempre levavam a melhor, no sentido de conseguirem ser inumados o mais próximo possível das relíquias ou do corpo do mártir. Obviamente, o povo comum acabava não sendo enterrado dentro da igreja, mas ao lado dela, uma vez que pelo menos uma das paredes do templo pertencia também ao cemitério.

De um modo geral, apesar da oposição formal que a Igreja sempre levantou contra esta prática, os poderosos acabavam por obter sucesso em serem enterrados dentro dos templos. O enterro *ad sanctos* representava muitíssimo para a cosmovisão medieval e constituía um privilégio de que dificilmente alguém poderia abrir mão de bom grado. Assim, os membros das elites o retiveram, e com isto também marcaram em definitivo os signos de sua ascendência social. Exatamente eles, que vieram a proibir para os outros o enterramento dentro das igrejas, continuaram até hoje sendo inumados no interior dos templos – exemplo significativo são os próprios papas, que continuaram sendo sepultados, até nossos dias, dentro de uma igreja, na Basílica do Vaticano, embaixo do altar principal, bem próximo, como se acredita, do túmulo de São Pedro.

As sepulturas medievais em geral eram coletivas e ficavam entreabertas até serem preenchidas. Uma característica fundamental dos túmulos na Idade Média é que não eram concebidos como um domicílio pessoal, nem como uma espécie de propriedade privada que o defunto detivesse até a eternidade, idéias modernas que não existiam naquele tempo. Somente depois do século XII é que começaram a aparecer tumbas que insinuavam possuir tais qualidades. Na verdade, no passado, e principalmente hoje em dia, isso que costumamos chamar de jazigo perpétuo tem esta característica apenas no imaginário, porque, de fato ou de direito, são quase sempre concessões com prazo determinado. Mas esse imaginário não é absolutamente gratuito, pois a ilusão que contém expressa de modo bastante realista os efetivos sentimentos que passarão a vigorar.

O cenário comunitário do cemitério medieval começa a ser abalado pela manifestação de pequenos processos, pequenas práticas, tímidas no princípio, que indicavam mudanças nas mentalidade e nas sensibilidades. O principal procedimento prático e concreto a indicar esse movimento foi o aparecimento, ou melhor, o reaparecimento dos túmulos individuais. O surgimento do túmulo individual insinuava que as pessoas principiavam a aspirar a uma sobrevivência ou a uma permanência não apenas na vida eterna e etérea, não apenas no céu: o fato de que alguém quisesse marcar a sua passagem individual pela Terra, pelo reino dos *temporalia*, fixando-a com um monumento, sugere uma certa vontade de permanência concreta e material no aqui.

De fato, ainda exibindo um toque da cor dos tempos, as primeiras sepulturas individuais são jazigos que os mortos partilham com seus familiares. Não são ainda cem por cento individuais, e, em grande medida, continuarão a não o ser em

boa parte do Ocidente, de acordo com as épocas e com os segmentos sociais. Algumas dessas primeiras sepulturas surgiram como pequenos tetos, sugerindo que o túmulo fosse análogo a uma habitação, moradia, lugar onde se reside com familiares. Mas esses tetos continham, ao mesmo tempo, as idéias de proteção e de conservação do corpo: tentavam impedir que houvesse infiltrações de água, pateticamente arvorando que um pouco do corpo se conservasse e que valesse a pena lutar contra a tanatomorfose.

Outras sepulturas iriam ser encimadas pela representação estatuária de um morto que dorme, deitado sobre a sepultura em que jaz, projetando na pedra a concepção medieval de que a morte fosse um sono. Com freqüência, a estátua representava inequivocamente o próprio morto, pois não raro era uma máscara bastante realista que tinha sido moldada diretamente sobre o rosto do moribundo, no momento mesmo da morte, como se visasse a marcar o instante exato da passagem de um mundo a outro.

Um detalhe, contudo, é extraordinariamente significativo: o drapeado das vestes dessas estátuas era normalmente horizontal, paralelo à sepultura, desafiando a lei da gravidade e deixando sutilmente perceber que, embora deitado, aquele ser aspira à verticalidade e quer despertar. Cedo, esse morto-que-dorme seria um morto-que-age, pois começariam a aparecer estátuas de pessoas ajoelhadas, rezando, lendo, praticando gestos de vivo, ao mesmo tempo em que os rostos dos mortos, por evocarem demasiado fortemente a morte, tenderiam a desaparecer dos ritos funerários e, de modo semelhante, da estatuária fúnebre.

O túmulo não é um lugar qualquer. Aos poucos se transforma em um jorrar vulcânico de desejos. Não constitui simplesmente um buraco pertencente a alguém, individual ou familiar. A sepultura representa também um monumento, uma peça semiótica que contém uma tática comunicacional. Assemelha-se muitíssimo a um daqueles espaços que o historiador Pierre Nora chamou de “lugares de memória”, lugares que “nascem e vivem do sentimento de que já não existe uma memória espontânea, de que é preciso criar arquivos, de que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, registrar atas, porque essas operações não são naturais” (Nora, 1984: XXIV).

Antes de tudo, as sepulturas individuais pretendem proclamar para os vivos as virtudes imperecíveis dos habitantes que abrigam. No início, suas mensagens são pequenas frases. Aos poucos, entretanto, estas se vão transformando em verdadeiras biografias que, com todos os exageros do desespero, narram os feitos e, sobretudo, os haveres desses que agora têm sede própria, desses que doravante são proprietários privados de uma sepultura, embora temam pateticamente a crueldade do esquecimento.

Seguindo uma tendência histórica geral no sentido da miniaturização das coisas – bastante compatível, aliás, com o espírito do capitalismo –, as obras artísticas têm suas dimensões reduzidas. Tornam-se objetos passíveis

de apropriação individual, capazes de serem tidos entre as mãos, possuíveis, por assim dizer, destinados a serem propiciadores de deleites pessoais e privados (Duby, 1988b). A obra de arte maior do século XIV, coerentemente, não consistia mais na catedral, nem no palácio: era o túmulo. Apenas alcançavam alguma riqueza, preocupavam-se as famílias em subtrair os seus à vala comum. Assim, entre os séculos XV e XVII, gradualmente, o indivíduo e sobretudo as famílias se foram apropriando do lugar de enterro, da sepultura e do monumento que se construía em cima destes. Procuravam ir privatizando o terreno mortuário mediante o uso de possessivos, antes dispensáveis e até mesmo incogitáveis: “jazigo perpétuo da família de...”, “construí esse túmulo para o meu corpo, para o de minha mulher e para os dos meus”...

Essas sepulturas eram como cofres a acumular corpos individuais, a entesourar os patrimônios cadavéricos das famílias – e isto a tal ponto, que os ricos muitas vezes construiriam igrejas ou capelas especialmente para nelas possuírem suas próprias sepulturas. Os grandes comerciantes, as grandes famílias, começariam em alguns casos a inverter as coisas. Em vez de serem enterrados na instância coletiva, isto é, na igreja comunal, desejariam freqüentemente empreender a construção de suas próprias igrejas privadas, para nelas poderem possuir sepulturas para si e para os seus. “Os reis já não são os únicos que no século XIV constroem suas santas capelas” (Duby, 1979:227).

Os sepulcros privados começaram a existir primeiro dentro, depois nas adjacências das igrejas, e por fim em lugares especialmente destinados a finalidades cemiteriais. Uma verdadeira efervescência de túmulos individuais-familiares teve lugar, quase sempre proclamando as glórias imorredouras de seus habitantes. Este é um ponto importante a colocar em evidência, como indicador de mudança, pois a procura da glória individual foi um atributo característico dos homens que viveram a partir do Renascimento – a Idade Média conhecia a honra e a glória apenas sob forma coletiva, como honra e glória de grupos. Nenhum mortal brilhava com sua própria luz (Dalarun, 1990; Huizinga, 1978).

Síntese desse processo: a multiplicação dos túmulos individuais de início contemplou, é óbvio, os poderosos, nobres e clérigos; em seguida, os burgueses; depois, os pequenos burgueses; finalmente, os proletários, operários e camponeses. Todos passaram lentamente a ter, não apenas a vontade, mas, ao menos em teoria, o direito a uma sepultura individual.

Seja a mais simples das covas rasas, no final desse processo o mais indigente dos seres humanos no Ocidente passou a merecer, no mínimo teoricamente, o direito a uma sepultura individual (exceto, talvez, em condições de cataclisma social). No início, a propriedade de uma sepulcro privado era um privilégio, que muito lentamente se foi democratizando. Mas é preciso não esquecermos de observar que essa democratização significou também a transformação do sepultamento individual em obrigação, a ponto de se chegar ao momento em que não se

conceberia mais, não passaria mais pela cabeça de ninguém que as coisas poderiam não se dar desse modo. Direito e/ou obrigação a uma sepultura particular – mesmo que na forma de humilde gavetinha para alojar as cinzas mal identificadas de um cremado.

Com o tempo, também são privatizados os destinatários das mensagens do monumento funerário. Reduzem-se quase unicamente aos familiares as pessoas que passam a cultivar o túmulo individual ou particular. Do ponto de vista sentimental, coerente e reciprocamente, a sepultura privada interessa doravante apenas àqueles que tivessem tido algo a ver com o(s) morto(s) específico(s) que a ocupa(m). Não se trata mais da sepultura comunal da Idade Média, que tocava à afetividade de todos. O sepulcro tornou-se crescentemente um jazigo particular, que só diz respeito a uns poucos. Por isso, os outros homens acabam passando com relativa indiferença ao seu lado, às vezes mesmo pisando em cima. Ao menos no plano dos afetos, as mensagens que esses monumentos transmitem passam a ser discurso situado entre o inaudível e o silencioso.

Não obstante, essas sepulturas transmitem também, para todos e para cada um, uma espécie de recusa privada e coletiva da morte. E o fazem de modo cada vez mais ruidoso. Elas são habitadas por alguém que ainda desejava viver, quer porque tem nome e endereço individuais, quer porque pratique gestos de alguém desperto, quer porque envie patéticas mensagens por meio de seus epitáfios... Mais tarde, assim que as técnicas o permitirem, virão as fotografias do morto sobre o local de inumação, retratos que não serão mais as antigas máscaras realistas moldadas sobre o rosto do cadáver, mas imagens dele quando jovem, do defunto quando saudável. Tais adornos sepulcrais indicam insistentemente que os habitantes dali não se sentem plenamente em casa, que não mais dormem tranqüilamente e que o epitáfio-síntese poderia perfeitamente ser: “aqui jaz fulano de tal, muito contra a vontade”.

Essa recusa da morte faz bastante sentido nos quadros específicos dos novos modos de vida em que emerge. As práticas e crenças funerárias que estou relembando apontam para um decidido movimento na direção da individualização, configurando transformações muito lentas, mas perfeitamente compatíveis com o sistema econômico que ao mesmo tempo se está constituindo e se desenvolvendo com base nas noções de iniciativa particular, de propriedade privada, de acumulação, de progresso... Nesse sistema, ninguém se conforma com a brevidade da vida, pois viver representa um meio de capitalizar. E viver muito, em uma sociedade baseada na rentabilidade do tempo, um meio de acumular e enriquecer.

A fatalidade tradicional em relação à morte começa, assim, a ser enfrentada de modo cada vez mais sério e obstinado, resultando, em meados do século XVIII, em precauções novas, relativas sobretudo ao cuidado das crianças, ao saneamento das habitações e das cidades, à higiene pessoal, ao cuidado de si e às preocupações com a saúde e com o prolongamento da vida. Crescentemente os homens passam a ser considerados como verdadeira riqueza dos Estados, como máquinas preciosas, desenvolvendo-se uma atenção particular relativamente ao homem como trabalha-

dor individual e como força coletiva de trabalho, cuja duração – ao contrário do que se pensa comumente – não deve ser maximizada, mas otimizada (Attali, 1979). Acontece, entretanto, que esses pilares dos novos modos de vida serão direta e radicalmente desafiados pela morte. E este desafio significará o nascimento de terríveis infernos interiores.

Compreende-se. A morte, pelo que tem de decomposição, invoca de maneira radical o desaparecimento da individualidade (Morin, 1970). É um alarido silencioso, um anunciador da individualidade que se dissolve, que se vai perdendo, esvaindo-se da concretude das coisas, evaporando-se das memórias, volatilizando-se no esquecimento... Para uma sociedade que acredita na individualidade e a cultua, a morte é blasfema, heresia cruel a mostrar ser o indivíduo um terreno movediço, no qual é vão e filosoficamente equivocado buscar alguma solidez para edificar a vida. Esta vida que agora é “o oposto da morte”, conforme a definição que lhe deu a *Encyclopédie*, ou é “o conjunto das funções que se opõem à morte”, consoante a concepção de Bichat, logo na primeira página de suas *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort...*

Uma vez que significa exatamente a diluição do indivíduo na espécie, a morte é a contrapartida lógica da idéia de indivíduo, da qual representa simultaneamente a fundação e o fim (Foucault, 1978). A rigor, a morte acaba existindo somente para quem gosta de conceber como individual a essência mais importante de si. De certo modo, como já vimos, ela não existia nos tempos medievais, pois que os mortos estavam ali perto, convivendo com os vivos, dormindo. A morte não precisava ser recusada, simplesmente porque ainda não se havia afirmado, simplesmente porque ainda não havia sido inventada como a negação da vida. Era considerada, para lembrar as palavras de Bakhtin, “uma entidade da vida, na qualidade de fase necessária, de condição para sua renovação e rejuvenescimento permanentes” (1987:43).



Nos quadros de uma sociedade que se erige sobre a idéia de individualidade, compreende-se igualmente que um dos caminhos inventados para materializar o esforço de salvá-la, ao vê-la diluir-se, fosse o de separar o espírito da matéria, proclamando-se, em seguida, que apenas a segunda se decompusesse e que o espírito continuasse para sempre a existir individualmente.

Ocorre, entretanto, que as novas maneiras de dar sentido à existência, além de serem individualistas, são também materialistas o suficiente para não se satisfazerem apenas com a vida eterna do espírito. A própria separação entre espírito e matéria passou a significar um gesto primordial de invenção de algo degradável na integridade humana. Este é o ponto em que o inconformismo começa a sonhar com a vida eterna da matéria, com a vida eterna aqui mesmo na Terra – uma aspiração que, no limite, vai acabar permitindo que alguns viessem a negar até mesmo a imortalidade da alma e que viessem a temer sobretudo a morte aparente e, em conseqüência, a possibilidade de serem enterrados vivos.

No extremo mais absurdo, esse moderníssimo sonho de vida eterna veio desaguar nas técnicas contemporâneas de prolongamento da vida e, em particular, nos delírios de imortalidade contidos nos procedimentos de congelamento. Tais procedimentos são intervenções mediante as quais se alimenta a ambição de que se poderá voltar a viver no belo dia em que a ciência tiver descoberto os meios de cura das doenças de que se (quase) teria morrido. Esta veleidade ilustra também o limite extremo do individualismo e do culto à matéria, posto que tal delírio sonha apenas com a sobrevivência biológica individual, desprezando qualquer convivência. Interessa apenas ‘minha’ vida, ‘minha’ matéria, nada mais que ‘minha’ vida biológica individual e particular. Perguntas que incidam sobre com quem se viverá na vida pós-degelo – estarão lá meus filhos, meus amigos? – não se formulam em absoluto.

Poderemos compreender a recusa da morte no âmbito dos novos modos de vida se considerarmos que ela é a última coisa em que pode pensar aquele que acredita na acumulação e no progresso. Na sociedade capitalista, aprende-se a viver com base no adiamento do prazer, condição ética e existencial indispensável para a acumulação e o investimento. Acima de tudo, aprende-se que a felicidade é algo que está adiante, alguma situação que se atinge, ponto aonde se chega, alguma coisa que se adquire... Nunca a felicidade é concebida como aquilo que decorre do simples fato de viver, nunca como aquilo que faz pulsarem alegrias e tristezas, nunca como o que impulsiona o ser por seu transbordamento. Absolutamente não: na ética capitalista, a felicidade é essencialmente aquilo que falta, aquilo que se promete somente àqueles que se engajarem em sua conquista. Fingir ter ‘conseguido’ a felicidade é requisito da negação do fracasso e, por esse caminho, da afirmação de sucesso econômico.

Ora, para a civilização do sorriso profissionalmente artificial, a morte é exatamente o que demonstra que nada disso tem sentido e que todos estes princípios não passam de um amontoado de equívocos existenciais: haverá sempre mais um progresso a realizar quando se morre; morrer é essencialmente aquilo que nos obriga a tudo desacumular; a cova é o que aguarda todos, inclusive aqueles que vivem do adiamento dos prazeres; a prometida felicidade é um logro... O sonho materialista de crescimento e progresso desaba diante do cadáver em decomposição!

Por isso, o burguês, que inventa a morte, não se conforma em ser mortal. Claro: tudo o que ele quer é acumular, progredir e viver esta vida. Não faz sentido morrer. O burguês não quer se acreditar mortal. Inventa, por conseguinte, as duas estratégias básicas que mencionei para, pateticamente, tentar sair da angústia em que ele mesmo se enredou – estratégias que acionará de modo não excludente e que manipulará pragmaticamente, de acordo com suas conveniências. Em primeiro lugar, procurará controlar o futuro através da garantia de vida eterna; simultaneamente, tentará congelar o tempo aqui mesmo, para ter ilusão de perenidade.

Pelo primeiro caminho, o burguês tentará levar uma vida piedosa. Inventará astuciosamente as sociedades anônimas, para que pratiquem, em nome de ninguém, as crueldades que a moral religiosa não perdoaria ao ser humano comum.

Trilhará, ao menos teoricamente, as rotas do ascetismo. Tentará dar um sentido espiritual à sua existência material... Porém, mesmo após ter separado a economia da moral, não terá mais certeza de salvação, temerá as chamas do inferno e se tornará melancólico. O último momento passará a apavorá-lo durante toda a vida. Angustiar-se-á com o destino de sua alma – e isto virá a favorecer o progressivo triunfo da noção de purgatório, idéia mediante a qual uma espécie de negociação sobre o além se tornará possível, introduzindo o cálculo, o pragmatismo e a barganha nas questões escatológicas (Gourevitch, 1989).

Do mesmo modo, o testamento, totalmente leigo nos tempos medievais, aparece nesse contexto sentimental como um instrumento tático, ao lado da adesão mediante dinheiro a confrarias bem providas de indulgências. Por meio de legados à Igreja, poderia agora o burguês dispor de sua riqueza para ‘investir’ na vida eterna, encomendando missas – centenas, milhares – pela redenção de sua alma, pela salvação dos que aguardam no purgatório. Ser-lhe-ia possível, desta maneira, comprar a sua instalação confortável no além-túmulo. Tal desprendimento, contudo, seria “menos a expressão do amor desinteressado a Deus e ao próximo que a busca da salvação individual” (Lebrun, 1992:91).

O testamento se transforma, assim, em um documento jurídico, cujo sentido se restringe cada vez mais exclusivamente à transmissão da propriedade. Por isso, passa a ser escrito e obrigatório, sob pena de interdição de sepultura *ad sanctos*. O testamento representa uma espécie de seguro de vida (eterna) disfarçado, uma vez que a generosidade do testador pode ser um índice de seu arrependimento em relação aos pecados praticados, um atestado de desprendimento quanto às coisas terrenas. Deste modo, consoante o espírito capitalista, a salvação se tornou algo passível de se adquirir comercialmente. Uma imensa cumplicidade se insinua entre religião e economia, na qual a primeira está destinada a ser traída pela segunda. Os passos seguintes dessa história vão resultar na secularização e na descristianização dos testamentos (Vovelle, 1978; Duby, 1979).

Pelo segundo caminho, a burguesia tentará petrificar o fluxo do tempo. Logo ela que, revolucionando as concepções medievais, inventara-o linear, fugaz e irreversível, agora se apavora com o caráter cruel dessa fugacidade que tudo parece devorar. Tentará então fazer seus túmulos com a perenidade das pedras mais resistentes. Marcará o mundo com suas obras. Inventará as biografias e mais tarde as autobiografias. Buscará a permanência das estátuas. Sonhará com a fixidez dos retratos individuais, que começam a ser numerosíssimos a partir do século XV, porque o culto a si acabará superando os antigos temores mágicos relativos à reprodução da imagem pessoal. Refletir-se-á nos auto-retratos. Circunscrever-se-á de espelhos, estes objetos até então raríssimos, principalmente quando dotados de dimensões capazes de capturar um corpo humano inteiro. Especulará sobre a ilusão de ciclicidade temporal permitida pelas fotos e pelos filmes. Criará museus, arquivos, registros... Prolongará a duração da vida indivi-

dual. Exibirá sua originalidade, mesmo, ou especialmente, se ela for ininteligível para os outros. Acima de tudo, com argumentos baseados no asseio e na higiene, procurará banir toda manifestação de apodrecimento. Apagará qualquer evidência de transcurso do tempo biológico. E, na impossibilidade de se pensar mortal, o burguês cessaria gradativamente de pensar e de falar na morte. Postular-se-á, implicitamente, amortal.

Também não falará dos que morreram, só voltando a fazê-lo, embora raramente, após ter esquecido de que eles se foram. Na sociedade talvez mais mortífera que a humanidade já produziu, o burguês criará paradoxalmente silêncios e tabus sobre a morte. Existirá como se a morte não existisse. Viverá sem consciência de seus limites. Terá, por conseguinte, pouca noção de si mesmo, por mais paradoxal que isto possa parecer. Tratará de si como se fosse um ser amortal. Cada um fará de conta que é feliz porque isso será sinônimo de ser bem-sucedido. Transformará a gravidade da doença em segredo comercial, guardado a muitas chaves. Moribundo, fingirá que não vai morrer. Muitas vezes nem saberá disso. Acabará escondido em um hospital. Seu médico usará todos os disfarces. Aplicará todos os recursos técnicos para dar a ilusão de que ele continuará vivendo. Morto, encontrará sepultura em jardins que cada vez menos se parecem com cemitérios. E todo seu *entourage* participará da farsa...

Esta ilusão de amortalidade se manifesta de modo talvez mais inequívoco na tanatopraxis de algumas casas funerárias norte-americanas. Refiro-me a ritos fúnebres – ainda longe de serem dominantes, embora não tão raros – que encenam uma espécie de velório. Contudo, são também uma espécie de festa, um coquetel, um *vernissage*, em que as pessoas se encontram em torno do morto para uma patética cerimônia de culto à personalidade individual. Nessas ocasiões, há uma regra fundamental: a palavra morte está rigorosamente proibida, assim como tudo que a ela esteja associado. O defunto aparece como vivo, maquiado, fazendo algum gesto – lendo um jornal, assinando um cheque, sentado na poltrona, em pé e apoiado em uma escrivaninha de trabalho... As pessoas se despedem dele. Trata-se de uma festa de despedida. Mas de uma despedida de quem não partiu.

O patético disso tudo é que esse vivo-quase-morto na verdade é um morto-quase-vivo: tenta falar ao telefone, mas não consegue; finge que assina um cheque, mas não o faz; abre ostensivamente as folhas de um jornal, mas não as lê... Os participantes vão embora, levando dele a imagem de alguém vivo, e não a de um defunto – e isto para mais facilmente poderem desprezar o fato de que uma morte aconteceu. Nas versões mais leves, temos os *drive-thru funerals*, estabelecimentos nos quais – na época do *fast food*, da *fast spirituality* e do *fast sex* – é possível assinar o livro de condolências sem sair do automóvel, certamente para olvidar bem rápido, antes do próximo compromisso agendado. Quanto ao morto, é possível que vá confortavelmente habitar uma dessas moderníssimas sepulturas equipadas com bateria solar, em que, como diz o anúncio, poderá “escutar sempre” as suas músicas prediletas.

Eis o ponto em que acaba por desaguar esse processo que começou nas primeiras sepulturas individuais do século XII: quase mil anos de história, certamente ainda inacabada. À medida que se estabelece no poder, a burguesia vai impondo também aos outros as suas angústias de morte, que são, sobretudo e fundamentalmente, modos de vida. Com o decorrer dos séculos, não será somente da burguesia o privilégio desses sofrimentos. Seguindo os passos e as aspirações das elites, logo será a vez de os pequenos burgueses terem os seus fantasmas, suscitados pela angústia da morte. E chegará também o tempo dos proletários, operários e mesmo camponeses, pois, cada dia mais, estes segmentos se vão embecendo dos novos sonhos, tornando-se cúmplices das concepções de universo e do projeto existencial da sociedade capitalista, industrial e de consumo. Apesar das resistências que sempre demonstraram – sobre as quais nunca será excessivo insistir.