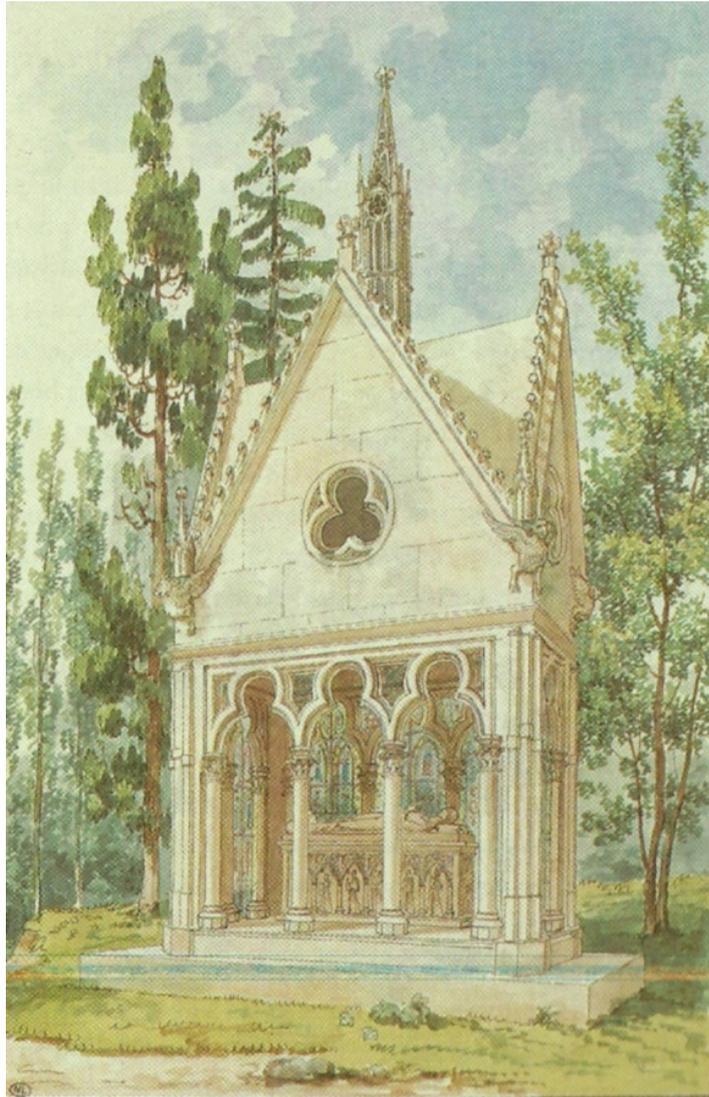


# *O culto dos mortos como uma poética da ausência*



Vauzelle. Túmulo de Heloisa e Abelardo. 1816

## *Fernando Catroga*

Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Portugal.  
Autor, entre outros livros, de *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009. fcatroga@hotmail.com

## O culto dos mortos como uma poética da ausência\*

Fernando Catroga



\* Sobre o que se segue, leia-se CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Minerva, 1999, p. 7-37.

<sup>(1)</sup> Segue-se a tradução de BORGES, Anselmo. Morte e esperança. *Igreja e Missão*, n. 159-162, jan.-dez., 1993, p. 123.

<sup>(2)</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 122 e ss.

<sup>(3)</sup> Cf. ZIEGLER, Jean. *Les Vivants et les Morts*. Paris: Seuil, 1975, p. 273. Recorde-se que, já para Séneca, o homem morre sempre imatura e prematuramente. Cf. DERRIDA, Jacques. “Mourir — s’attendre aux limites de la vérité”. In: AA.VV. *Le Passage des Frontières. Autour du travail de Jacques Derrida (Colloque de Cérisy)*, Paris: Ed. Galilée, 1994, p. 311.

<sup>(4)</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. “La mort comme question”. In: AA.VV. *Sens et Existence. En hommage a Paul Ricœur*, Paris: Seuil, 1975, p. 20.

<sup>(5)</sup> Cf. ELIAS, Norbert. *La Solitude des Mourants*. 2.ed. Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 1998, p. 15.

<sup>(6)</sup> Cf. SCHELLER, Max. *Morte e sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 1993.

<sup>(7)</sup> Cf. QUENTAL, Antero de. *Prosas*. V. 3, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931, p. 179.

<sup>(8)</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *L’Être et le Temps*. Paris: Gallimard, 1972.

<sup>(9)</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *La Mort et le Temps*. Paris: L’Herne, 1991. Sobre o tema, veja-se BERNARDO, Fernanda. A morte segundo Emmanuel Lévinas: Limite: limiar do eu interessado. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 6, n. 11, mar., 1997, p. 119-204.

Na cultura ocidental, existe uma velha tradição que aconselha o escamoteamento da morte como problema. Segundo Epicuro, “o mais terrível dos males nada é para nós, pois, enquanto existimos, a morte não é, e, quando ela está lá, já não existimos nós. A morte não teria, por conseguinte, nenhuma relação nem com os vivos nem com os mortos, uma vez que ela nada é para os primeiros e os últimos já não existem”<sup>1</sup>. Posições similares, embora com argumentos diferentes, foram defendidas, entre outros, por Epitecto, Séneca, Espinosa, Lessing, Montaigne, Kant, Feuerbach, Marx e, em última análise, por todo o pensamento imbuído de um forte optimismo iluminista<sup>2</sup>. Dir-se-ia que esta atitude se limita a explicitar uma das respostas do homem à consciência e recusa da sua finitude — a interiorização do desejo de se sentir imortal (Freud, *Trauer und Melancholie*, 1916-1917) —, posição que a sociedade contemporânea levou às últimas consequências ao desenvolver um processo civilizacional assente cada vez mais na ruptura, e estranheza, entre a vida e a morte. Nunca, como hoje, se está tão pouco preparado para morrer, e nunca a morte chega tão cedo; é quase de um assassinato que se trata<sup>3</sup>. Morre-se sempre “de”, e esquece-se que, afinal, a causa (das causas) da morte é o incessante perecer da vida.

De facto, em si mesma, a morte é um nada epistemológico e um nada ontológico. Pensá-la será sempre negá-la: só a partir de um sujeito instalado na certeza do viver<sup>(4)</sup> se poderá interrogar o seu enigma, entendendo-se assim que, no fundo, não seja a morte, mas o saber de (e sobre) a morte e o morrer que suscita inquietação ao homem<sup>(5)</sup>. Porém, o que se pergunta é se, ao ouvir-se o ritmo biológico do próprio corpo, e ao experienciar-se — ainda que indirectamente — a condição de mortal antecipada na morte do outro, não emergirá um intuitiva ameaça<sup>(6)</sup> que põe radicalmente em causa a possibilidade da indiferença.

Ora, apreender o sentido do inaceitável definhamento é um dos requisitos necessários para se tentar apreender o tempo; ou melhor, o homem como tensão entre um futuro que ainda não é e um passado que já não existe. Logo, o morrer, sendo intrínseco à vida, surge como o problema radical que, em vez de ser recalcado, nos pode ensinar a compreender e a saber vivê-la<sup>7</sup>. E, como da morte só poderemos reconhecer a sua semiótica, os discursos tanatológicos serão sempre uma fala de (e sobre) os vivos.

Se toda esta fenomenologia tem uma via teórica privilegiada — a analítica existencial (Heidegger<sup>8</sup>, Lévinas<sup>9</sup>) —, não são de menor valor, porém, os caminhos abertos pela biologia, pela antropologia cultural, pela

etnologia e pela história das mentalidades. Ao problematizarem não só as ideias, mas principalmente os comportamentos, os gestos e as atitudes corporizados nos ritos que encenam o morrer e a última passagem, estes saberes têm mostrado que também é multimodo o pré-anúncio do não-ser que nos interpela. De facto, não só cada cultura tem os seus próprios funerais, a sua representação do moribundo, as suas práticas de luto ou de sepultura, a sua própria valoração da existência — individual ou colectiva —, como igualmente, dentro de cada uma, será possível encontrar diversos ritmos e transformações<sup>10</sup>. Serão estas dimensões que aqui nos interessarão, tanto mais que, quer os estudos analítico-existenciais sobre a morte, quer os de índole antropológica e histórica, serão ininteligíveis se não se postular esta sua base comum: a longa história da memória da morte na Europa cristã<sup>11</sup>.

Muitos estudiosos defendem que a linha diferenciadora da hominização se encontra no facto de o homem ser o único animal que cultua os seus mortos. Estão neste caso autores como Edgar Morin, Françoise Charpentier e Louis-Vincent Thomas. No entanto, outros, como Michel Ragon, sustentam que tal manifestação já se detecta em alguns primatas<sup>(12)</sup> e não se encontra em todos os povos: alguns houve que denotam indiferença em relação aos destinos dos cadáveres<sup>(13)</sup>. Seja como for, parece indiscutível que o horror perante a putrefacção e o medo do regresso do *duplo* são constantes antropológicas que têm gerado ritos, vividos segundo etapas e periodizações próprias. E, no último rito de passagem, é sintomático que a sua duração tenda a coincidir com o período de decomposição do próprio corpo e a ultrapassar a realidade biológica através de uma específica expressão social e metafísica.

Com efeito, frequentemente, nas sociedades arcaicas, o período transcorrido entre a morte (a “separação”) e as segundas exéquias — isto é, as cerimónias finais de agregação da alma do finado à comunidade invisível dos antepassados e de integração dos vivos na normalidade da vida social — exigiu um tempo de luto, síncrono com o período necessário para a passagem do cadáver a esqueleto e para aquela transmutação<sup>(14)</sup>. Daí que o rito seja sempre um acto social de exorcização da morte e de restauração da ordem. É que também a sociedade se move por um desejo de eternidade. E, como ela se sente e quer ser imortal, é-lhe igualmente inaceitável que os seus membros — e, mais dramaticamente, aqueles que a encarnam e com quem ela se identifica — estejam destinados a desaparecer<sup>(15)</sup>.

Não há sociedade sem ritos, aqui entendidos como condutas corporais mais ou menos estereotipadas, às vezes codificadas e institucionalizadas, que exigem um tempo, um espaço cénico e um certo tipo de actores: Deus (ou os antepassados), os oficiantes e os fiéis participantes do espectáculo. Como escreveu Louis-Vincent Thomas, o sentido do rito assenta justamente nas interações entre os protagonistas do drama e o consenso que os unifica, sendo aquele inconcebível sem uma “organização de signos geradora de eficácia simbólica e performativa”. Mas esta somente terá efeito dentro de um horizonte de crença<sup>(16)</sup>; só aí a representação ritual poderá ser catártica e normativa, funcionando como materialização libertadora de angústias e modo de resolução de dramas e de conflitos<sup>(17)</sup>. E os ritos funerários — comportamentos complexos que espelham os afectos mais profundos e, supostamente, guiam o defunto no seu destino *post-mortem* — têm como objectivo fundamental agregar o duplo e superar o trauma e a desordem

<sup>(10)</sup> Cf. DERRIDA, Jacques, *op. cit.*, p. 318.

<sup>(11)</sup> *Idem, ibidem*, p. 338.

<sup>(12)</sup> Cf. DEPUTTE, Bertrand L. “Perception de la mort et de la séparation chez les primates”. In: NATHAN, Tobie (dir.). *Rituel de Deuil, Travail du Deuil*. Paris: Éditions La Pensée Sauvage, 1995, p. 183. Defende o autor: “si le deuil est défini comme un sentiment, comme la douleur ressentie à la perte d’un proche, on peut alors difficilement envisager une comparaison avec les primates non humains. Mais si on ne définit le deuil que comme les réactions à cette perte, alors il devient possible de décrire et d’analyser aussi celles des singes et de les comparer à celles de l’homme” (p. 185). Sobre a hipótese de “luto” nos animais, veja-se POLLOCK, Georges H. “Deuil et changement”. *Études sur la Mort. XXIII<sup>ème</sup> Congrès “Deuil et Accompagnement”*. *Bulletin de la Société de Thanatologie*, n. 107-108, XXX année, 1996, p. 40-41.

<sup>(13)</sup> Cf. RAGON, Michel. *L’Espace de la Mort. Essai sur l’architecture, la décoration et l’urbanisme funéraires*. Paris: Albin Michel, s.d., p. 13-14.

<sup>(14)</sup> Cf. VAN GENNEP, Arnold. *Los Ritos de Paso*. Madrid: Taurus Ediciones, 1986. Para a caracterização do conceito de rito de passagem em Arnold Van Gennep, respectiva periodização e definição do seu papel social e psicológico (Robert Hertz), leia-se BELMONT, Nicole. “La notion du rite de passage”. In: CENTLIVRES, Pierre et HAINARD, Jacques (dir.). *Les Rites de Passage Aujourd’hui (Actes du Colloque de Neuchâtel – 1981)*, Lausanne, 1986, p. 9-19.

<sup>(15)</sup> HERTZ, Robert. *La Muerte y la Mano Derecha*. Madrid: Alianza, 1990, p. 90.

<sup>(16)</sup> BOURDIEU, Pierre. “Les rites comme actes d’institution”. In: CENTLIVRES, Pierre et HAINARD, Jacques (dir.), *op. cit.*, p. 206-215.

<sup>(17)</sup> Cf. THOMAS, Louis-Vincent. *Rites de Mort. Pour la paix des vivants*, Paris: Fayard, 1985, p. 12-14.

<sup>(18)</sup> Cf. *idem*, *La Muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, p. 115; *Idem*, *Rites de Mort*, p. 119 e ss.

<sup>(19)</sup> *Idem*, "Prefácio". In: BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos funerários. Morrer é morrer?*. São Paulo: Paulos, 1996, p. 8.

<sup>(20)</sup> GUIOMAR, Michel. *Principes d'une esthétique de la mort*. Paris: J. Corti, 1967, p. 34.

<sup>(21)</sup> Cf. HERTZ, Robert, *op. cit.*, p. 35.

<sup>(22)</sup> URBAIN, Jean-Didier. *Morte*. In: *Enciclopédia Einaudi. Vida/Morte – Tradições – Gerações*, v. 36, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, p. 381 e ss.

<sup>(23)</sup> THOMAS, Louis-Vincent, *op. cit.*, p. 9.

<sup>(24)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier. *La Société de Conservation. Étude sémiologique des cimetières de l'Occident*. Paris: Payot, 1978, p. 85.

<sup>(25)</sup> BACHELARD, Gaston. *La Terre et les Réserves du Repos*. Paris: J. Corti, 1948, p. 312.

que toda a morte provoca nos sobreviventes<sup>(18)</sup>. No momento caótico, "o rito é forma de negociar a alteridade, a fim de inflecti-la em sentido positivo", e a morte representa a "alteridade por excelência, uma vez que ela é a não-vida!"<sup>(19)</sup>. Como bem lembra Michel Guiomar, "c'est par et dans le Funéraire que s'exprime clairement une métaphysique de la Mort, aux différentes époques, en divers lieux, dans chaque religion, dans chaque civilisation"<sup>(20)</sup>.

Uma das componentes fortes do último rito de passagem é a prática libertadora da presença do cadáver. O canibalismo, a imersão, o embalsamento, passando pelos seus usos mais frequentes (a cremação e a inumação), são técnicas que se revestem de um simbolismo capaz de lhes conferir sentido e de tornar mais suportável a rejeição da ruptura. Daí os gestos libertadores e paradigmáticos, seja o de fazer regressar o corpo à terra, à água ou à gruta maternas, seja o da purificação pelo fogo, ou o da comunhão canibalista com o princípio vital do defunto. E todos têm, na opinião de Robert Hertz, o mesmo objetivo: oferecer ao morto uma residência temporária, enquanto não se opera a dissolução do corpo até aos restos incorruptíveis<sup>(21)</sup>, a fim de se suprimir a imagem da decomposição, "destruindo, dissimulando ou conservando" o cadáver<sup>(22)</sup>. O que permite dizer que, nos ritos funerários, se trata de negociar e de esconder a corrupção<sup>(23)</sup>, de modo a que a sociedade dos vivos possa não só gozar da protecção dos seus maiores, mas também reconstituir a ordem social que a morte pôs em causa.

Como se sabe, as esperanças escatológicas semeadas pela religião judaico-cristã encontraram na descida à terra a mediação adequada à crença na ressurreição final dos corpos. Por isso, a inumação é inseparável de um ritualismo que tem nas práticas de conservação, de simulação e de dissimulação as suas atitudes simbólicas mais significativas, características que podem ajudar a compreender o cariz predominantemente monumental dos cemitérios cristãos e os fortes elos existentes entre a morte e a memória.

## Necrópole e memória

O nosso ponto de partida é óbvio: todo e qualquer cemitério, e particularmente o cemitério oitocentista, deve ser visto como um lugar por excelência de reprodução simbólica do universo social<sup>(24)</sup> e das suas expectativas metafísicas. E este simbolismo decorre do facto de, como sublinhou Gaston Bachelard, a morte ser "primeiramente uma imagem"<sup>(25)</sup>. O que se compreende, pois, segundo o célebre aforismo de Rochefoucauld, "nem o sol, nem a morte se podem olhar de frente". E esta primeira característica determina a existência de uma ligação estreita entre o culto dos mortos e a memória.

Que memória? Se esta é condição essencial para que o tempo seja medido pela consciência da identidade individual, ela tem, porém, várias modalidades de concretização. Joël Candau, em obra recente, distinguiu: a memória de baixo nível, a que chamou *protomemória*, fruto, em boa parte, do *habitus* e da socialização, e, portanto, fonte dos automatismos do agir; a memória propriamente dita, ou de alto nível, que enfatiza a recordação e o reconhecimento, e é construída por convocação deliberada, ou por evocação involuntária de cariz autobiográfico ou enciclopédico (saberes, crenças, sensações, sentimentos, etc); e a metamemória, conceito que o autor

usa para definir as representações que cada indivíduo faz da sua própria memória, o conhecimento que tem desse facto, e o que afirma sobre isso, tudo dimensões que remetem para a maneira como cada um se filia no seu próprio passado e constrói a sua identidade<sup>(26)</sup>.

Naturalmente, estas expressões encontram-se presentes em todo o acto *anamnésico*. Mas como a memorização é igualmente um processo de interiorização, a génese de identidades e de filiações, que dá sentido diacrónico à autobiografia, é inseparável dos “quadros sociais” que as socializam.

Neste contexto, a análise do que se segue privilegiará a chamada metamemória, pois procurar-se-á apreender as re-presentificações, ou melhor, todo um conjunto de recordações e de imagens, comumente associado a representações, e que conota valores e normas de comportamento “inventados” a partir do presente e de acordo com a lógica do princípio de realidade. Esta definição não significa, porém, que a memória seja espelho ou transparência da realidade-passado (passeidade): ela é mais uma leitura actual do passado do que a sua reconstituição fiel<sup>(27)</sup>. Como defende Paul Ricoeur, ao comparar a memória com a imaginação, ambas convocam um “objecto ausente”; mas, se este pode ser ficcional para a imaginação, para a memória, ele já não existe (anterioridade temporal), embora tenha existido realmente (exigência referencial),<sup>(28)</sup> o que explica que a memória sugira uma dimensão veritativa, e que esta tenda a esconder as razões normativas e pragmáticas<sup>(29)</sup> que ditam a recomposição e reconstrução do já acontecido.

Por sua vez, este trabalho de re-presentificação selectiva, devido ao modo tridimensional como o homem experiencia o tempo, acaba por ler o futuro já passado desse passado dentro de uma totalidade teleologicamente sobredeterminada, nos casos não patológicos, por horizontes de expectativas. Isto é, toda a retrospectiva tende a expressar-se numa narrativa coerente, que domestica o aleatório, o casual, o efeito perverso do real-passado quando este era presente. Pode, assim, perceber-se porque é que a recordação gera uma imagem que é uma mistura complexa de história e de ficção, de verdade factual e de verdade estética, e porque é que já Halbwachs defendia a existência, na narrativa memorial, de uma “lógica em acção”, em que o ponto de partida e o ponto de chegada são constituídos pelo próprio evocador (individual ou colectivo)<sup>(30)</sup>.

De facto, se ontologicamente a morte remete para o não-ser, é na memória dos vivos, enquanto imagens suscitadas a partir de traços com referente, que os mortos poderão ter existência (mnésica). Ganha desta maneira significado que a necrópole ocidental se tenha estruturado como uma textura de signos e de símbolos dissimuladores do sem-sentido da morte e simuladores da somatização do cadáver, e que o cemitério tenha sido desenhado como uma espécie de campo simbólico que, se convida à *anamnesis*<sup>(31)</sup>, encobre também o que se pretende esquecer e recusar<sup>(32)</sup>. Este processo exige uma tradução ritual e uma temporalidade específica para o luto, pois “le souvenir ne porte pas seulement sur le temps: il demande aussi du temps — un temps de deuil”<sup>(33)</sup>. Insinua-se assim que a função do símbolo funerário é a de, em última análise, ser metáfora do corpo, trabalho imaginário exigido pela recusa da morte e pela consequente objectivação dos desejos compensadores de sobrevivência nascidos do facto de a condição humana exigir ontologicamente a assunção de um “desejo de eternidade”. Perante a incompreensibilidade do morrer, a memória emerge como protesto compensatório. Mas, na morte do outro, é a morte

<sup>(26)</sup> CANDAU, Joël. *Mémoire et identité*. Paris: PUF, 1998, p. 14.

<sup>(27)</sup> *Idem, ibidem*, p. 1.

<sup>(28)</sup> RICOEUR, Paul. “Entre mémoire et histoire”. *Projet*, n. 248, 1996-1997, p. 9.

<sup>(29)</sup> COENEN-HUTHER, Josette. *La Mémoire Familiale*, Paris: L’Hartmann, 1994, p. 15. Cf. RICOEUR Paul. “Vulnérabilité de la mémoire”. In: LE GOFF, Jacques et al., *Patrimoine et Passions Identitaires. Entretiens du Patrimoine. Théâtre National de Chaillot, Paris, 6, 7 et 8 Janvier, 1997*. Paris: Fayard, 1998, p. 17.

<sup>(30)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 62-66.

<sup>(31)</sup> Sobre o peso do esquecimento nos processos construtivos das memórias subjectivas (e colectivas), veja-se CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: PUF, 1996, p. 56 e ss.

<sup>(32)</sup> Cf. ETLIN, Richard A. “The space of absence”. In: AA.VV. *Una Arquitectura para la Muerte. I Encontro internacional sobre los cementerios contemporaneos. Actas. Sevilla 4/7 Junio 1991, Sevilla, Junta de Andalucía, 1993*, p. 596-600.

<sup>(33)</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *op. cit.*, p. 23.

de cada um que se antevê; e, na recordação do finado, é ainda a sua própria morte que se pensa ou se dissimula: na sua re-presentificação, encontra-se projectada a morte futura do próprio evocador, bem como os seus anseios de perpetuação na *anamnesis* dos vivos<sup>(34)</sup>.

Todo o signo funerário, explícita ou implicitamente, remete para o túmulo (recorde-se que signo deriva de *sema*<sup>(35)</sup>, pedra tumular). Pode então concluir-se que, se o túmulo tem por tarefa devorar e digerir o cadáver, por outro lado, ele é constituído por uma sobreposição de significantes (cadáver vestido, caixão, pedra tumular, epitáfio, estatuária, fotografia, etc.) que induz metaforicamente à aceitação da incorruptibilidade do corpo<sup>(36)</sup>, elevando-se a “metonímia real, num prolongamento sublimado, mas real, da sua carne”<sup>(37)</sup>. Em suma, cada envelope que enforma o cadáver acrescenta uma máscara ao sem-sentido que ele representa, e trai o nosso desejo de parar a putrescência e de alimentar a ficção de que o corpo não está condenado ao desaparecimento<sup>(38)</sup>. E os signos “são assim dados em troca do nada segundo uma lei de compensação ilusória pela qual quanto mais signos temos mais existe o ser e menos o nada. Graças à alquimia das palavras, dos gestos, das imagens ou monumentos — posto que as sepulturas seguem a mesma lógica — dá-se a transformação do nada em algo ou em alguém, do vazio num reino”<sup>(39)</sup>.

Para isso, o túmulo deve ser lido como uma totalidade significativa que articula dois níveis bem diferenciados: o *invisível* (situado debaixo da terra) e o *visível*, o que faz com que, como escreveu Bernardin de Saint-Pierre, e relembra em 1868 a nossa *Revista dos Monumentos Sepulcrais*, ele seja “um monumento colocado entre os limites de dois mundos”<sup>(40)</sup>. Se a invisibilidade cumpre na “clandestinidade” o trabalho higiénico da corrupção, a camada semiótica tem por papel encobrir o cadáver, transmitindo às gerações vindouras os signos capazes de individuarem e ajudarem a re-presentação, ou melhor, a *re-presentificação* do finado. E é por causa destas características que é lícito falar, a propósito da linguagem cemiterial, de uma “poética da ausência”<sup>(41)</sup>.

Todo o jogo do simbolismo funerário parece apostado em edificar memórias e em dar uma dimensão veritativa ao ausente. Porém, aquilo que se pretende recordar emerge do imenso e escondido continente do recalcado. Isto é, se toda a memorização, enquanto construto mediado pelo presente (a existência de uma “memória pura” é uma ilusão bergsoniana), tem a sua outra face no consciente ou inconscientemente esquecido<sup>(42)</sup>, também o cemitério, como lugar de memória, tem implícito um invisível fundo de amnésia. Em certo sentido, ele mostra (escondendo) algo que também se detecta no campo da consciência individual: a memória transporta no seu bojo o esquecimento, tal como a vida alimenta o morrer no seu próprio seio<sup>(43)</sup>.

No que respeita às novas necrópoles oitocentistas, a necessidade existencial de se negar a morte e a sua tradução romântica, expressa na recusa exasperada da morte do outro e no crescente funcionamento da memória como instância supletiva de imortalização, deram origem a uma nova cenografia e a um novo culto dos mortos, assim como ao reaparecimento das velhas qualificações da morte como “morte-sono”. Isto explica que a morada do morto se tenha arquitectonicamente elevado, não só a sucessora e sucedânea do “tecto eclesiástico” (o jazigo-capela), mas também a “casa”, e que a sepultura, tal como a casa da família (dos pais, dos avós), tenha

<sup>(34)</sup> Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues. *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF, 1997, p. 273-274, 281.

<sup>(35)</sup> Cf. DEBRAY, Régis. *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992, p. 20.

<sup>(36)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier, *op. cit.*, p. 28, 149-152.

<sup>(37)</sup> Cf. DEBRAY, Régis, *op. cit.*, p. 22.

<sup>(38)</sup> Cf. THOMAS, Louis-Vincent. *Le Cadavre. De la biologie à l'anthropologie*. Paris: Éditions Complexe, 1980, p. 202.

<sup>(39)</sup> URBAIN, Jean-Didier. “A Morte”. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 36, p. 383.

<sup>(40)</sup> In: *Revista dos Monumentos Sepulchraes*, v. 1, 1868, p. 28. Os itálicos são nossos.

<sup>(41)</sup> GÓMEZ, Ana Anaiz. “La sepultura, monumento que construye la memoria de la vida”. AA.VV. *Una Arquitectura para la Muerte*, p. 288.

<sup>(42)</sup> No mesmo sentido, leia-se TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995, p. 14; RICOEUR, Paul, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>(43)</sup> Cf. AUGÉ, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris: Payot, 1998, p. 20.

passado a ser o outro centro privilegiado de identificação e de filiação de gerações<sup>(44)</sup>. E todas estas necessidades simbólicas fizeram da necrópole um *analogon* da cidade dos vivos<sup>(45)</sup>.

Compreende-se. O cemitério burguês levou às últimas consequências um desejo de sobrevivência individualizada que, embora potenciado pela concepção judaico-cristã do *post-mortem*, e sobretudo pela promessa de ressurreição final dos corpos, só ganhou curso nos alvares da modernidade. O homem medieval ainda não estava centrado sobre si mesmo, pois sentia-se participante da comunidade santa dos crentes, isto é, sentia-se na posse da verdadeira vida<sup>(46)</sup>. Em tal horizonte só podia brotar uma expectativa predominantemente comunitária do além. Ao invés, com o crescimento da importância do *sujeito*, teriam de aparecer representações que já não podiam subsumir o direito à individuação.

Expressões de atitudes individuantes, visíveis nos jacentes e nos orantes, surgiram a partir do século XIII, ainda que circunscritas aos mais altos dignitários da sociedade. Com o avanço do processo civilizacional, nomeadamente a partir dos finais do século XVIII, esta tendência ir-se-á “democratizar” e expandir, atingindo a sua máxima significação nos novos cemitérios do século XIX. Aqui, são a própria lei (ao exigir sepulturas individualizadas) e os próprios valores fundantes da nova sociedade em construção a acenarem com a promessa de que, nem que fosse através da reactualização mnésica, possibilitada por um culto dos mortos cada vez mais intersubjectivo e familiar, todos podiam, finalmente, aspirar à imortalização na memória colectiva. Dir-se-ia que esta pretensão foi passando de privilégio de alguns a direito natural de todos.

Neste contexto, a progressão da campa individual, do jazigo, do epitáfio, da estátua e, por fim, da fotografia (relembre-se que a descoberta da fotografia — essa nova ilusão da paragem oval e sépia do tempo — é contemporânea da revolução cemiterial romântica) deve ser vista como uma consequência iconográfica dos novos imaginários, quer estes apontem para fins escatológicos, quer se cinjam à memória dos vivos. E, para que a simbólica do cemitério (a localização) lhes correspondesse, a materialização dos signos exigiu a fixação do cadáver (isto é, um monumento), de modo a ser nítida e inequívoca a *evocação* (a imagem, o símbolo, o epitáfio narrativos) e a identificação do ausente (a epigrafia onomástica)<sup>(47)</sup>. Recorde-se que a antroponímia é uma forma de controlo social da alteridade do sujeito. Não surpreende, assim, que todo o dever de memória tenha de passar pela invocação (ou restituição) dos nomes próprios: a nomeação faz sair do esquecimento o evocado, renovando-lhe o rosto e a identidade<sup>(48)</sup>.

Esta maior valorização da memória ocorreu dentro de uma mundividência predominantemente religiosa, embora já minada por influências secularizadoras. A nova necrópole, rompendo com o círculo sacral dos enterramentos nas (ou à volta das) igrejas, e ficando subordinada a tutela política, ganhava também um ambíguo estatuto profano. E as resistências dos sectores mais tradicionalistas, que se detectam em alguns países católicos, indiciam repulsa por esta nova realidade. Mas faltar-se-ia à verdade se não se frisasse que, desde o século XVIII, muitos iluministas e eclesiásticos já defendiam o “exílio dos mortos”; e basta atentar nas prerrogativas que a Igreja continuou a ter nas novas necrópoles (considerando-as como campos consagrados), e levar em conta a fraquíssima expressão dos enterramentos civis (oficialmente possíveis a partir de finais de 1878), para se confirmar,

<sup>(44)</sup> Para uma análise das relações entre os ritos funerários e a construção de identidades, leia-se DAVIES, Douglas J. *Death, Ritual and Belief*. London and Washington: Cassell, 1997, p. 3 e ss.

<sup>(45)</sup> Cf. CATROGA, Fernando. *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1865-1910)*. V. 2, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988, p. 680 e ss. (Edição policopiada).

<sup>(46)</sup> Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Pensées sur la Mort et l'Immortalité*. Paris: Cerf, 1991, p. 42.

<sup>(47)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier. *Les Bouleversements Actuels de l'Art Funéraire. Autour du développement de la crémation en France et de ses effets esthétiques*, Coimbra, Septembre, 1993. (Edição policopiada gentilmente cedida pelo autor).

<sup>(48)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 60.

no caso português, a continuidade da sobredeterminação religiosa do novo culto cemiterial dos mortos.

Todavia, esta dimensão não pode conduzir ao silenciamento de uma outra característica que lhe é coexistente, a saber: a secularização, provocada não só pelo modo mais profano de gerir os cemitérios (em Portugal, eles foram definidos como *espaços públicos* de gestão municipal ou paroquial por leis de 1835), mas também pelas projecções, no campo tanatológico, das ideias e dos valores de uma época crescentemente polarizada pelos desejos de afirmação do indivíduo e das suas esperanças terrenas<sup>(49)</sup>. Daí que, nos comportamentos e nas atitudes em relação à morte, sejam detectáveis as novas necessidades sociabilitárias (decorrentes do cariz contratualista, associativista e relacional da sociedade moderna), e se encontrem projectadas, tanto as estratégias de legitimação dos vários poderes, como as tensões resultantes da gradual autonomização da memória histórica do ideal de imortalidade transcendente. Entende-se. O cemitério revela esteticamente o próprio inconsciente da sociedade através de uma trama simbólica, estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados por esta tarefa: reforçar, depois do caos, o cosmos dos vivos e imobilizar o devir, mesmo que se tenha de recorrer ao contraste (ambíguo) da imortalidade com o curso irreversível do tempo e da vida.

Neste processo, facilmente se encontram representações simbólicas não raro antagónicas entre si. Mas, o seu condicionamento histórico e social não deve fazer esquecer que elas são urdidas por um impulso de raiz metafísica que impele o homem a separar-se da natureza e da animalidade, e a emergir, na escala dos seres, como um cultuador de mortos; logo, como um produtor de cultura e de memória. Sem a angústia nascida da tomada de consciência da precariedade humana não haveria nem cultura nem necessidade de se construir monumentos, pois só aquele que se sabe e se recusa a ser transitório pode aspirar à perpetuação<sup>(50)</sup>: na sua linguagem própria, o monumento funerário é, simultaneamente, exteriorização da tomada de consciência de que o homem é um “ser-para-a-morte”<sup>(51)</sup> (Heidegger) e afirmação do seu “direito à memória”.

Todo o signo funerário tem uma significação monumental, dado que só o monumento assegura a imortalização na terra<sup>(52)</sup>. E, quando os italianos de Génova, Bari ou Messina chamam às suas necrópoles modernas *Cemiterios monumentales*, estão somente a ser fiéis a uma realidade primordial que os campos santos oitocentistas, e particularmente os da área mediterrânica, levaram às últimas consequências.

A palavra latina *monumentum* deriva da raiz indo-europeia *men*. Esta exprime uma das funções nucleares do espírito (*mens*), a memória. Deste modo, tudo aquilo que pode evocar o passado e perpetuar a recordação — incluindo os próprios actos escritos — é um monumento<sup>(53)</sup>. É verdade que, com a Antiguidade Romana, este tinha dois significados: denotava uma obra comemorativa de arquitectura ou de escultura (arco de triunfo, coluna, estátua, troféu, pórtico, etc), e aplicava-se a edificações funerárias destinadas a perpetuar a lembrança de alguém. Como sublinhou Ariès, já na sua origem “o túmulo é um memorial”<sup>(54)</sup>. E, nas sociedades de dominância sacral, a sobrevivência do morto não se concretizaria somente no plano escatológico, mas também dependeria da fama que os túmulos (com os seus signos, as suas inscrições), os monumentos e os elogios de escritores ajudavam a reactivar.

<sup>(49)</sup> Quando aqui se usa o conceito de secularização não se pretende confundi-lo com o de laicização. Como se procurou esclarecer em outro lugar: o primeiro denota o longo processo de autonomização, em todos os níveis da vida social, entre o profano e o sagrado; situa-se na longa duração, e foi-se concretizando em temporalidades diferenciadas, ainda que sempre num horizonte pautado pelos valores cristãos. Assim sendo, importa reter que o fenómeno da secularização nem sempre se definiu em oposição à Igreja (e muito menos à religião), aparecendo muitas vezes como reivindicação tendente a “desmitologizar”, “desmagificar” ou a “desclericalizar” a sociedade, e não tanto a “descristianizá-la”. O conceito de laicismo, se entronca no de secularização, remete para o propósito militante de a levar às últimas consequências, tornando-a equivalente a “descristianização”; refere-se, portanto, aos projectos de transformação cultural que os movimentos anticlericais e anticatólicos dos finais do século XIX e princípios do século XX (conjuntura em que se consolidou a expressão *laicismo*) procuraram concretizar nas sociedades europeias predominantemente católicas. Dito isto, pode então aceitar-se que, se o laicismo é a versão mais radical do secularismo, nem toda a secularização é sinónimo de laicismo. Cf. CATROGA, Fernando, *op. cit.*, v. 1, p. 6-34.

<sup>(50)</sup> Cf. DEBRAY, Régis, *op. cit.*, p. 25.

<sup>(51)</sup> Cf. KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'Histoire*. Paris: Gallimard-Seuil, 1997, p. 137.

<sup>(52)</sup> No mesmo sentido, veja-se BOTTACIN, Maurizio. “La tentazione del nulla. Giardini della memoria per un eterno oblio”. In: AA.VV. *Ultime Dimore*. Veneza: Arsenale Editrice, 1987, p. 9.

<sup>(53)</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *Enciclopédia Einaudi. Memória-História*, v. 1, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 95.

<sup>(54)</sup> Cf. ARIÈS, Philippe. *Essais de mémoire*. Paris: Seuil, 1993, p. 346.

Esta função não foi negada pela paulatina cristianização de algumas das tradições pagãs do culto dos mortos, tanto mais que, no seu cerne, o cristianismo se anunciou como herdeiro da memória de Jesus transmitida aos apóstolos e aos seus sucessores, isto é, como uma religião comemorativa, cujo culto (a Eucaristia) presume o reavivamento de um facto real e histórico. O que explica que a nova religião tenha facilmente recuperado os ritos tanatológicos de origem pagã que obrigavam os vivos a “fazer memória”<sup>(55)</sup>, instituindo-se como uma “religião de recordação”.

Como toda a linguagem da memória é simbólica — isto é, opera por símbolos que exprimem um estado de espírito, uma situação, uma relação, uma pertença, ou mesmo uma essência inerente ao grupo<sup>(56)</sup> —, percebe-se que o cemitério seja monumental na sua expressão arquitectónica e na sua função de lugar de produção e reprodução de memória(s), e que as necrópoles modernas patenteiem, de um modo ainda mais extenso e claro, esse significado.

O nexa entre a memória e o monumento, articulado com o jogo dissimulador dos símbolos funerários, obriga, porém, a ter-se cautela na qualificação do cemitério como museu, uma das materializações privilegiadas da “memória-saber” desde o século XVIII. Cenário de memórias-construídas, mas também de memórias-vividas (principalmente no terreno da gestão familiar do culto), as necrópoles são os memoriais por excelência do século XIX (e do seu prolongamento no século XX), porque as recordações que os seus símbolos sugerem não relevam somente a ordem do saber — como é típico do racionalismo iluminista e da organização museológica ou bibliotecária —, mas mais a ordem dos sentimentos e das intenções cívico-educativas<sup>(57)</sup>. Nas suas enunciações mais afectivas, o diálogo, que a evocação pressupõe, quase anula o distanciamento gnosiológico entre o sujeito e o objecto, e faz daquela uma recordação e uma comemoração. É que toda a memória se manifesta, quaisquer que sejam as variações culturais, a partir de uma relação dialógica em que, de uma certa maneira, a sociedade põe questões a que a *anamnesis* procura responder<sup>(58)</sup>. Nela, o recordar não se esgota num acto ensimesmado ou meramente subjectivo, mas diz-se na linguagem pública, colectiva e instituinte do rito.

Se, como sustenta Pierre Nora, os “lieux de mémoire” sugerem a paragem do tempo<sup>(59)</sup> e, de certa maneira, a imortalização da morte, outro não é o valor mnésico do cemitério, pois nele se encontra uma das características essenciais daqueles espaços: um sistema de significantes que, a par da face veritativa que referenciam, também visa gerar efeitos normativos e afectivos. Os seus símbolos têm conteúdo ou história e revelam algo característico de toda a simbólica sacralizadora e encobridora da corrupção do tempo: organizam o campo imaginário como um templo, cavando uma cesura na indeterminação do espaço e do tempo profanos, e escrevem um círculo de sacralidade no interior do qual os signos só valem no tecido das suas relações. Assim, as liturgias desenrolam-se num espaço-tempo específico, distinto do espaço e do tempo quotidianos, e o cemitério é frequentado como uma espécie de santuário. Ora, como sustenta Déchaux, “historiquement, cela n’a d’ailleurs pas toujours été le cas; ce n’est qu’au XVIII<sup>e</sup> siècle et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle, au moment où la sépulture s’affirme comme support du souvenir et où le culte des morts devient culte des tombeaux, que le cimetière accède à la sanctuarisation”<sup>(60)</sup>. Devido a esta valência, as necrópoles modernas, ao contrário das antigas, tinham de ser lugares de

<sup>(55)</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 150 e ss.

<sup>(56)</sup> *Idem*, *Documento/Monumento*, p. 18.

<sup>(57)</sup> Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 37-38.

<sup>(58)</sup> Cf. NAMER, Gérard. *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987, p. 232.

<sup>(59)</sup> Cf. NORA, Pierre et al., *Les Lieux de mémoire. I. La République*. Paris: Gallimard, 1984, p. XLI.

<sup>(60)</sup> DÉCHAUX, Jean-Hugues. *Le souvenir des morts. Essai sur le lieu de filiation*, p. 68.

<sup>(61)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier. *La société de conservation*, p. 31-32.

<sup>(62)</sup> AUGUSTO-FRANÇA, José. *A arte em Portugal no Século XIX*. V. 2, Lisboa: Livraria Bertrand, 1966, p. 20. Num outro sentido, veja-se TEIXEIRA, Madalena Braz Teixeira. Do objecto ao museu. *Prelo*, n. 5, 1984, p. 45.

<sup>(63)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier, *op. cit.*, p. 33.

<sup>(63)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier. "Peut-on commémorer sans tombe, sans traces?". In: DÉCHAUX, Jean-Hugues *et al.* *Les Familles face à la Mort. Entre privatisation et resocialisation de la mort*. Paris: L'Esprit du Temps, 1998, p. 298.

excesso, fechadas sobre si mesmas, espaços em que o próprio muro físico funciona como protecção contra as profanações e como uma espécie de margem, ou melhor, de símbolo-fronteira, campo semântico onde mesmo o mais secular dos significantes se aura de sacralidade.

Por conseguinte, e ao contrário das peças de um museu, os objectos cemiteriais não são psicologicamente dissociáveis da estrutura em que se integram e do horizonte de crença e de sentimentos com que são lidos. Isto é, o lugar (*topos*) e o signo (*sema*) estão de tal modo imbricados um no outro, são de tal modo compreendidos como coextensivos, que nenhum dos dois é fenomenologicamente separável<sup>(61)</sup>, parecendo ser natural a relação entre o significante, o significado e o referente (ausente). Mas esta naturalidade recobre-se de sacralidade, já que, como lugares de consagração e de comemoração, neles se convoca o *invisível* através do visível e se produz atracção e medo, ao contrário do que acontece com o museu, território em que os objectos expostos aparecem descontextualizados, ou melhor, surgem inseridos num conjunto artificial, "neuro" e erudito. Sem dúvida, é a consciência do desfasamento existente entre o *topos* e o *sema* que leva a deplorar-se o cariz decepcionante, por estarem separadas da sua arquitectura e do seu ambiente<sup>(62)</sup>, das obras artísticas que decoram os cemitérios, quando isoladamente são vistas em exposições.

Pretende-se com tudo isto defender que o símbolo funerário é metáfora de vida e convite a uma periódica ritualização revivificadora; ele é para ser vivido e para ajudar a viver<sup>(63)</sup>, oferecendo-se assim como um texto, cuja compreensão mais afectiva (a dos entes queridos) mobiliza, antes de mais, toda a subjectividade do sobrevivente.

Com a sua linguagem de recolhimento e de silêncio, o novo rito cemiterial irá encontrar na "visita" periódica (com maior incidência no Dia dos Defuntos — 2 de Novembro) o seu gesto público por excelência. E este ganhou um incontornável tom comemorativo e de celebração, como se comprova pela análise das romagens, sobretudo pelas que foram directamente animadas por intenções cívicas. É certo que a estas faltaram algumas das características que Durkheim definiu para o rito comemorativo, mormente o aspecto directamente representativo, recreativo e estético da manifestação. Mas a tendência para a individualização que nela se detecta não era de pendor narcísico, solipsista ou associal; recordação e comemoração ainda não estavam dissociadas: a evocação, que o novo culto fomenta, é um modo de reconhecimento, isto é, uma prática de legitimidade, em que, retrospectivamente, se recorre à autoridade simbólica dos mortos para os elevar a antepassados normativos e paradigmáticos de um grupo.

O papel dos ritos de recordação é, portanto, comemorativo, embora os dois conceitos não possam ser confundidos. Com efeito, se a recordação revela uma afectividade (cordialidade) que se julga acto individual, a comemoração é manifestação de alteridade, é *re-cordare com*. Portanto, comemorar será sair do horizonte autárcico em que a recordação pode degenerar, para se integrar numa linguagem comum — uma semiologia colectiva e uma comunicação social da recordação<sup>(63)</sup>. Por sua vez, se a recordação pode ser estática, a comemoração enforma-se como rito, pelo que, tal como este, a sua invocação do passado é acto regenerador. Trata-se, em suma, de uma re-suscitação de acontecimentos do passado, a propósito de aniversários colectivos ou individuais, com a virulência vivificante que teriam quando foram presente. Para além da simples *anamnesis*, a comemoração procura

reintroduzir o acontecimento — ou melhor, a sua interpretação — na vida presente e nas expectativas de futuro<sup>(64)</sup>.

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

Todas estas práticas identitárias seriam destituídas de sentido se, simultaneamente, elas não convidassem a uma ordenação do tempo histórico (dos indivíduos, dos grupos) enraizada no mite de origem e consubstanciada em acontecimentos. A determinação do momento original consagra o acto fundador. E, se esta necessidade já foi narrada pelos mitos primordiais, as atitudes modernas de evocação e comemoração também não lhe são estranhas<sup>(65)</sup>. Com efeito, a partir de figuras ou de eventos importantes — a exaltação de “grandes acontecimentos” pressupõe sempre a consagração cívica dos “grandes homens” que os terão determinado —, a comemoração, ou melhor, o seu espectáculo colectivo (este requer um lugar, um teatro, um tempo e a sua ficção, uma mensagem, assim como a recordação e o esquecimento), é uma prática de socialização apostada em unificar diversidades e antagonismos entre memórias parcelares e com géneses mais espontâneas<sup>(66)</sup>. Consequentemente, ainda que só os indivíduos possam recordar, o rito comemorativo, tal como o rito religioso propriamente dito, prolonga, modernizando-as, as práticas de vocação holística, com a sua função instituinte de sociabilidades (Pierre Bourdieu). E estas características serão tanto mais evidentes quanto menor for a espontaneidade e a força normativa do rito e maior a sua sobredeterminação cívica<sup>(67)</sup>.

Depois do funeral fundador, a “visita ao cemitério”, tal como os demais ritos comemorativos, será sempre comemoração de comemoração. E esta só se transformará em mecânica tradição quando a *anamnesis* deixar de ser uma necessidade vital para... os vivos. Antes disso, o culto dos túmulos repete comportamentos-tipo (a deposição de flores, o recolhimento em silêncio, por exemplo), e a sua corporização é colectiva e pública (as “visitas” individuais são excepção), incitando à recordação do morto e ao reforço do cosmos (a começar pela ordem familiar) dos vivos. É que a memória, reavivada pelo rito, tem uma função pragmática e normativa consubstanciada no intento de, em nome de um património (espiritual e material) comum, integrar os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os em relação aos outros, mas exigindo-lhes, em nome da perenidade do grupo, deveres e fidelidades endógenas. O seu efeito tende a saldar-se numa mensagem, a qual, ao unificar recordações pessoais ou memórias colectivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fluidez do tempo num presente que dura<sup>(68)</sup>. Todavia, como essa identidade é uma construção social, “d’une certaine façon toujours en devenir dans le cadre d’une relation dialogique avec l’Autre”<sup>(69)</sup>, deve sublinhar-se que, se a memória gera identidades, criando uma espécie de “eu colectivo”, este assenta numa selecção do passado, processo psicológico que é sempre acompanhado pelo recalçamento do que, consciente ou inconscientemente, se deseja esquecer<sup>(70)</sup>.

<sup>(64)</sup> ATLAN, Henri e MORIN, Edgar. “Selection, réjection (dialogue)”. *Communications*, n. 49, 1989, p. 126.

<sup>(65)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 87 e ss.

<sup>(66)</sup> Cf. NAMER, Gérard, *op. cit.*, p. 201, 204-205.

<sup>(67)</sup> Para uma articulação das relações entre retrospecção, celebração e comemoração do passado nas atitudes ligadas ao fomento da religiosidade cívica, leia-se Pascal Ory, *Une nation pour mémoire. 1889, 1939, 1989, trois jubilé révolutionnaires*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992, p. 8 e ss..

<sup>(68)</sup> Cf. NAMER, Gérard, *op. cit.*, p. 224.

<sup>(69)</sup> CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 1.

<sup>(70)</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 9.

<sup>(71)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 135, e, sobretudo, MUXEL, Anne. *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan, 1996.

<sup>(72)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 226.

<sup>(73)</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 236.

<sup>(74)</sup> Cf. HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 89, CANDAU, *op. cit.*, p. 7.

<sup>(75)</sup> Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 75-76.

<sup>(76)</sup> No estudo sobre *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal* (v. 2, p. 891-999), explicitámos as relações estreitas existentes entre o culto cemiterial e romântico dos mortos e as festas cívicas polarizadas à volta das comemorações centenárias. Esta análise foi posteriormente retomada em "Ritualizações da História", TORRALBA, Luís Reis *et al.*, *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 547-671. Para o caso francês, podem ler-se os já citados estudos de Pierre Nora, de Pascal Ory e de Gérard Namer. Para outros países (Estados Unidos, Inglaterra, Iraque, França, Israel, Alemanha), veja-se, por todos, GILLIS, John R. (ed.), *Commemorations*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1994.

O núcleo forte desta reconstrução é a família. E, como defendeu Halbwachs, a este nível, o trabalho de unificação será sobretudo uma norma: recorda-se o espírito de família porque é necessário retransmiti-lo e reproduzi-lo. De facto, as reminiscências comuns e as repetições rituais (festas familiares), a conservação grupal de saberes, de recordações e de símbolos (fotografias, lugares, objectos, papéis de família, odores, canções, receitas de cozinha, patronímias e nomes), a par da responsabilidade da transmissão e do conteúdo das heranças, são condições nucleares para, num todo genealógico e evolvente, se produzir o sentimento de pertença necessário ao auto-reconhecimento dos parentescos. Assim, pode dizer que a filiação é uma fidelidade a um património simbólico, cujo último fim é a reprodução do próprio grupo familiar<sup>(71)</sup>.

Em dimensões de socialidade mais extensa — como nas classes e grupos sociais —, a memória também será construída de acordo com um critério unificante, análogo ao do sistema de filiação (e linhagem) e de avaliação nobiliária<sup>(72)</sup>. Mas importa não esquecer que nas liturgias de recordação se encontra sempre uma tensão entre a afectividade e o conhecimento, bem como entre a memória e a normatividade, antíteses que se resolvem em mensagens criadoras de correntes pulsionais que as interiorizam e socializam como deveres<sup>(73)</sup>. Daí, a relação estreita entre memória, identidade e filiação. Sem aquelas, esta não existirá: mesmo cada indivíduo, ao recordar a sua própria vida (ou melhor, certos aspectos e acontecimentos dela), insere-se numa espécie de filiação contínua que actualiza permanentemente o sentido da sua identidade<sup>(74)</sup>.

É certo que a gestão memorial, quando se cinge ao núcleo familiar, parece fugir às características das comemorações (é mais singela, espontânea, restrita e silenciosa). Porém, tal como em todo o acto comemorativo, também ela se concretiza como um grande movimento simbólico através do qual os indivíduos são apelados a identificarem-se com o grupo, evocando-se a face do passado que, num dado presente, se considera definidora da sua unidade e continuidade. E no caso das comemorações de índole cívica (socialidade mais abstracta), a celebração enforma-se de componentes estéticos, dinâmicos, corporais (o desfile) e orais (os discursos) mais explícitos, de modo a realizar programadamente as suas intenções educativas e sociais. Pode mesmo afirmar-se que, quanto mais massificada for a escala societária, mais aumenta a "estranheza" entre os indivíduos e se requer um mais atento trabalho simbólico na construção e reprodução da memória unificadora. Em consequência, no rito de centração exclusivamente familiar, o culto, apesar de também necessitar de iniciativas de gestão, é mais "quente" e espontâneo; mas as romagens e as comemorações, com uma marcante dimensão pública, implicarão, regra geral, a existência de uma coordenação planificadora (isto é, uma organização), de um desfile que a corporize, de símbolos (bandeiras), e contarão, amiúde, com a presença de oficiantes (oradores), tendo em vista sublimar o esquecido com palavras que relembrem e enalteçam<sup>(75)</sup>. Nunca se deve esquecer que, nestas liturgias cívicas, também se encontram, por extensão e imitação, os propósitos de filiação, de integração e de identificação, práticas que têm a sua raiz primordial no modo como os indivíduos interiorizam e dão sentido à sua participação no culto familiar dos mortos<sup>(76)</sup>.

Outro não é o papel das liturgias de recordação: criar sentido e perpetuar o sentimento de pertença e de continuidade. O imaginário da me-

mória liga os indivíduos não só verticalmente, isto é, a grupos ou entidades que holisticamente se impõem, mas também a uma vivência horizontal e encadeada do tempo social. Logo, ele socializa a identificação e a filiação e, simultaneamente, ajuda a esconjuram a angústia da irreversibilidade do tempo e da morte, inserindo a existência finita numa “filiação escatológica” formada pela reprodução (sexual e histórica) da cadeia das gerações (eternidade panbiótica), bem como por um ideal de sobrevivência na memória dos vindouros<sup>(77)</sup>. O que cria expectativas abertas à experiência do tempo contínuo — a memória, vinda do passado, poderá perdurar num futuro aberto —, e implica que se esqueça que, tarde ou cedo (duas, três gerações?), os mortos também acabarão por ficar órfãos de seus próprios filhos.

Numa outra perspectiva, não será descabido dizer-se que a necrópole desempenha um papel análogo à dos velhos *Libri memorialis* (também chamados necrófagos ou *obituários* a partir do século XVII). Estes continham o nome de pessoas, geralmente já mortas, de quem se pretendia guardar memória mediante o recurso a fórmulas como estas: “aqueles ou aquelas cuja memória lembramos”; “aqueles de quem escrevemos os nomes para guardarmos na memória”. A escrita (a leitura) é elevada a garante material de memória, não deixando de ser sintomático que, desde o século VIII, a excomunhão tenha passado a ser sinónimo de *damnatio memoriae* (Concílio de Reisbach: 798; de Elne: 1027), numa evidente cristianização de uma atitude antiga: já na velha Grécia, os que desapareciam no esquecimento do Hades tornavam-se *nônumnoi*, isto é, “anónimos”, “sem nome”<sup>(78)</sup>.

Recentemente, Jean-Didier Urbain caracterizou os cemitérios como “bibliotecas” e os túmulos como livros — o símbolo do livro não é raro nos baixos-relevos esculpidos nas pedras tumulares — que podem ser lidos como tábuas mesopotâmicas ou sumérias<sup>(79)</sup>. E, se a imagem é correcta numa óptica erudita, não chega para apreender a intencionalidade simbólica da necrópole; é que esta não se esgota na “escrita” e na racionalização dos seus significados. O célebre Monsenhor Gaume, em obra publicada no período da Comuna contra os enterramentos civis, já definia explicitamente o cemitério como “o livro mais eloquente que pode haver”, mas porque “fala simultaneamente aos olhos, ao espírito e ao coração”<sup>(80)</sup>.

A necrópole é um livro escrito em linguagem metafórica. O que implica que o culto dos mortos, como toda a recordação, também seja um diálogo imaginário do sujeito consigo mesmo, em que participa a razão, a vista e o coração. Portanto, se, enquanto vivência ritualista, a sua leitura, como todo o rito, denota algo da esfera das intenções, o seu significado é irreduzível à pura racionalidade. Como não se procura construir uma “memória-saber”, evocar será recordar e comemorar. Assim, o território dos mortos funciona, simultaneamente, como um texto objectivador de sonhos escatológicos (transcendentes e/ou memoriais) e como um espaço público e de comunhão, isto é, como um cenário *miniaturizado* do mundo dos vivos e como um teatro catártico de lutos, bem como de produção e reprodução de memórias, de imaginários e de sociabilidades. E só depois de um adequado tempo de extroversão, que a simbólica cemiterial ajuda a suscitar, ganhará força o distanciamento racional que cura e normaliza, dado que “só a razão é que pode distinguir um antes e um depois da morte, ao passo que o imaginário se recusa a aceitar a ruptura e continua a ver naquele que acaba de morrer alguém que ainda não deixou a vida”<sup>(81)</sup>.

<sup>(77)</sup> Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, pp. 231-232.

<sup>(78)</sup> Cf. VERNANT, Jean-Pierre, “L’individu dans la cité”. In: AA.VV., *Sur l’Individu*. Paris: Seuil, 1987, p. 2; e CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>(79)</sup> Cf. URBAIN, Jean-Didier. *L’Archipel des Morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d’Occident*, Paris: Payot, 1998, p. 10 e ss.

<sup>(80)</sup> Cf. GAUME, Monsenhor. *O cemiterio no século XIX ou as ultimas palavras dos solidarios*. Porto: Livraria E. Chardron, 1874, p. 106.

<sup>(81)</sup> THOMAS, Louis-Vincent. “Préface”. In: BAYARD, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 13.

<sup>(82)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 19 e ss.

<sup>(83)</sup> DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 42.

## A reprodução da(s) memória(s)

Pelos motivos aduzidos, é coerente que, no cemitério oitocentista, a assunção da irreversibilidade do tempo surja sobredeterminada por uma idealização utópica e ucrónica, cuja expressão cénica devia traduzir simbólica e esteticamente o acesso de todos à sobrevivência individualizada. Isto não surpreende, porque a necrópole romântica é uma criação cultural típica de uma sociedade-memória (Pierre Nora); portanto, de uma sociedade que procura no passado a legitimação (ou a crítica) do presente. O que explica que, no culto cemiterial dos mortos, a recordação de uma memória-vivida seja sentida por muitos como sendo natural e espontânea, e tenha uma vocação unanimista e consensual, como se todos os indivíduos inseridos num dado grupo a partilhassem igualmente e seleccionassem do mesmo modo os factos evocados. Por isso, para que esse trabalho seja convincente, os discursos que o legitimam tendem a recorrer a uma espécie de “retórica holística”<sup>(82)</sup> e a recalcar a sua função instituinte e de reforço da coesão e identidade dos evocadores (indivíduo, família, associação profissional ou política, grupo de amigos, Nação, etc.). Simultaneamente, todos pressupõem um *telos* em que, partindo da origem, se legitima o presente e o futuro dentro de uma concepção horizontal e aberta de tempo, perspectiva que se casava bem com o historicismo inerente à visão romântica da história (e do novo culto dos mortos): o passado, ou melhor, uma certa leitura idealizada dele, é invocado, numa exploração do papel pragmático da memória, como lição do presente e (ou) do futuro.

Depois das propostas iluministas para a expulsão dos mortos do território dos vivos, nasceu uma nova afectividade que se manifestou na crescente personalização do funeral e numa maior dramatização da perda. A sensibilidade romântica irá explicitar o sofrimento causado pela morte do outro, e a sepultura — tal como outrora na velha Roma — impôs-se como o palco central do culto.

Como tem sido assinalado (Ariès, Vovelle, Jean-Hugues Déchaux), serão os espíritos mais crentes nos ideais iluministas e secularizadores a atacarem a Igreja, por esta ter negligenciado o destino dos corpos e dos túmulos, e a impulsionarem este novo culto. Os cemitérios são pensados em termos higiénicos e como lugares a serem visitados. Mas o novo culto, de base predominantemente familiar, é também animado pelo propósito de se reforçar a perenidade da *polis*. Esta função social, bem patente nas homenagens aos “grandes homens”, fez com que a mediação religiosa e as expectativas transcendentais viessem a coexistir com uma espécie de religião cívica (Rousseau), dimensão que, a partir dos meados de Oitocentos, o positivismo de Comte ajudará a sistematizar. Tal caldeamento foi possível porque estava “en consonance avec les nouvelles attitudes fortement teintées de romantisme face à la mort et le regain de l’esprit commémoratif qui a caractérisé les fêtes révolutionnaires”, anunciando, assim, “une nouvelle ère du culte des morts”<sup>(83)</sup>. A sobrevivência memorial do “grande homem” era tão-só a faceta mais espectacular da aspiração à sobrevivência individualizada e igualitária, anelo inspirado na mensagem evangélica e confirmado pelos direitos naturais do homem que a modernidade estava a reivindicar.

No entanto, este movimento, como acontecia na cidade dos vivos, virá a desaguar numa flagrante desigualdade. É certo que, em algumas

propostas avançadas ainda no século XVIII no contexto do optimismo iluminista, os desejos de igualdade política e social inspiraram projectos de cemitérios monumentais e colectivistas (propostas de Ledoux e Boullée)<sup>(84)</sup>. A Convenção chegou a impôr a vala comum para todos (ou quase todos), embora rapidamente se tenha quebrado esta regra com a criação do Panteão Nacional em Sainte Geneviève<sup>(85)</sup>. Porém, os valores em processo na nova sociedade iam em sentido contrário: uma sociedade mais secular, ancorada no indivíduo, tinha de exigir túmulos diferenciados e prometer que todos podiam sonhar com uma inequívoca sobrevivência memorial. E basta analisar o modo como os novos cemitérios, principalmente os das grandes metrópoles dos países mediterrânicos, se foram urbanizando e decorando, para se verificar como as hierarquias sociais entre os vivos ditaram uma análoga desigualdade no acesso efectivo às condições semióticas necessárias à construção e à duração da memória.

Nos nossos cemitérios do século XIX, o mausoléu, o jazigo-capela, a concessão perpétua constituíam um património, de certo modo privado e transmissível como qualquer outro, que funcionava como uma espécie de prova última segundo a qual a eternização da memória do proprietário (logo, de toda a linhagem familiar) ficava dependente da capacidade que os seus descendentes teriam para a perpetuar. E esta “privatização” fez de um lugar público um familistério de mortos. O que se entende: em primeira instância, o culto, na sua incidência mais profana, é sobretudo um rito familiar; ele não só se celebra em família, como está investido de uma carga simbólica especificamente familiar, ao reiterar e reforçar os elos de parentesco. Com isto, reaviva-se o sentimento de pertença, fio invisível que a memória, partilhada e ligada a uma herança e a uma tradição, enraiza<sup>(86)</sup>; e o monumento funerário dos novos cemitérios tem de ser interpretado à luz destas estratégias de transmissão, comumente carismadas por uma figura-fundadora.

Pode, assim, defender-se que, se a sepultura, o mausoléu, o jazigo e os respectivos signos pretendiam preservar a memória dos defuntos oriundos das classes abastadas (ou de artesãos remediados), a sua função também era a de materializar uma exemplaridade normativa que educasse e reforçasse a crença na duração das respectivas famílias ou grupos. E esta característica consente concluir que o culto não almejava somente salvar a alma do evocado, mas também visava ratificar e sacralizar as posições históricas e sociais dos evocadores. A diferença entre o mausoléu e o jazigo, num extremo, e a vala comum, no outro, acabava por assinalar a distância que continuou a existir entre o direito virtual de todos à sobrevivência individualizada e a efectiva possibilidade de acesso aos suportes simbólicos necessários à imortalização na memória colectiva. Afinal, nesta escatologia secularizada, também poucos acabarão por ser os escolhidos pelo Juízo Final do futuro!

Em suma, as atitudes perante a morte, que a modernidade foi gerando, acentuaram a monumentalidade funerária ao enfatizarem a memória como um segundo além imortalizador. Este foi-se impondo em coexistência ou em sincretismo com a crença na ressurreição final, afirmando-se como uma espécie de compensação palingenésica e historicista, derivada do aumento da incerteza na imortalidade transcendente. E, embora a valorização anamnésica não tenha substituído, na esmagadora parte dos casos, as escatologias transcendentais, será correcto atribuir àquela um análogo papel terapêutico: a sua liturgia também contribuía para atenuar a angústia

<sup>(84)</sup> Cf. ETLIN, Richard A. *The architecture of death. The transformation of the cemetery in Eighteenth-Century*, Paris-Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 1984. Para a articulação entre o geometrismo igualitário destas idealizadas necrópoles e o utopismo iluminista, leia-se a obra clássica de BACZKO, Bronislaw. *Lumières de L'utopie*. Paris: Payot, 1978, p. 325 e ss.

<sup>(85)</sup> Cf. RAGON, Michel, *op. cit.*, p. 267-268.

<sup>(86)</sup> Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 98; MUREL, Anne, *op. cit.*, p. 13 e ss..

<sup>(87)</sup> *Idem, ibidem*, p. 276.

<sup>(88)</sup> *Idem, ibidem*, p. 280.

<sup>(89)</sup> Cf. RINGLET, Gabriel. *Ces Chers Disparus. Essai sur les annonces nécrologiques dans la press francophone*. Paris: Albin Michel, 1992, p. 177 e ss.

<sup>(90)</sup> Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 139.

<sup>(91)</sup> Para além de Hertz, uma síntese das relações apontadas encontra-se em MATTOSO, José. O poder e a morte. *Anuario de Estudios Medievales*, n. 25, 1995, p. 396-427.

<sup>(92)</sup> Sobre a dialéctica entre *anamnesis* e *amnésia* na sua dimensão psicanalítica, veja-se ASSOUN, Paul-Laurent. “Le sujet de l’oubli selon Freud”. *Communications*, nº citº, p. 97-112.

<sup>(93)</sup> URBAIN, Jean-Didier, *La société de conservation, passim*.

da morte, oferecendo a possibilidade da manutenção de uma continuidade virtual; e o rito de recordação, ao pôr em cena uma troca simbólica entre os vivos e as suas representações dos mortos, alimentava e reatualizava essa crença<sup>(87)</sup>, em ordem a superar-se o luto e a regressar-se à normalidade.

Entre nós, aliás, é forte a presença de símbolos de vitória da imortalidade sobre a morte, bem como o aparecimento de expectativas directa e exclusivamente colocadas sob os auspícios do culto da memória, isto é, dedicadas “à memória de...”. E mesmo a esperança escatológica não dispensava, conquanto de um modo supletivo e complementar, a sobrevivência memorial, consubstanciando-a, em primeiro lugar, no desejo de filiação do indivíduo numa memória familiar, ou em grupos portadores de tradições, à luz das quais a vida individual e colectiva pudesse adquirir um sentido prospectivo e terreno. Como concluiu (recentemente) Jean-Hugues Déchaux, “la symbolique de l’ancrage lignager (‘appartenir à quelque chose’) vient consolider celle de la réssurrection des morts. Elle est croyence en la permanence d’un groupe qui dote le sujet d’un soutien existentiel permettant de contenir les vestiges de l’individuation”<sup>(88)</sup>. Ora, se a romagem passou a ser a manifestação por excelência desta reprodução memorial, deve sublinhar-se que, mesmo nos anúncios funerários, também ganhou particular relevo a publicitação do funeral e da passagem dos aniversários da morte de quem se pretendia recordar<sup>(89)</sup>.

É verdade que existia a consciência de que a imortalidade garantida por todos estes meios seria sempre precária, pois, na evocação, o que se re-presentifica é a imagem purificada do evocado, e o que se confirma é a vida do vivo. Daí a origem de uma prosopopeia memorial e o seu cariz de *exemplum*: idealiza-se a personalidade do defunto, mascaram-se os seus defeitos e exalçam-se as suas qualidades, edificando-se um modelo em que se combinam formas de pensar arquetípicas e estereotipadas. A emulação dos “grandes homens” desaparecidos tende, assim, a ganhar o estatuto de panteonização, e este é posto ao serviço das práticas identitárias dos grupos (família, associações, Nação, etc)<sup>(90)</sup>.

Neste reino de ilusão ucrónica, o dilatamento da sobrevivência está dependente, não tanto da grandeza material e simbólica dos traços do morto, mas mais de um julgamento póstumo, baseado numa escala de méritos decorrente da construção da sua exemplaridade como antepassado; ou seja, do presumível contributo que o finado terá dado para a consolidação de uma família, para o prestígio de um lugar, para o progresso de uma associação, de uma classe, de um ideário, de uma Nação, da Humanidade. Esta transfiguração tem a sua matriz nos rituais arcaicos de construção do antepassado (principalmente do Chefe) através das segundas exéquias, cerimónias que agregavam definitivamente a alma do morto à comunidade invisível dos maiores<sup>(91)</sup>. Todavia, como na modernidade a duração da lembrança se inscreve numa experiência irreversível de tempo, ela é determinada pelo investimento mnésico dos vivos, o verdadeiro demiurgo dos deuses da memória. O que dita que estes sonhos de eternidade estejam sempre ameaçados pela amnésia, permanente direito de portagem que a *anamnesis* tem de pagar ao esquecimento<sup>(92)</sup>.

A partir destes pressupostos, compreende-se que a encenação do cemitério oitocentista tenha plasmado as atitudes típicas da “sociedade de conservação”<sup>(93)</sup> — retenção, acumulação e reprodução dos vestígios do morto (não serão os traços dos mortos os primeiros documentos da

história?) —, de modo a acreditar-se tanto nas expectativas salvíficas como na continuidade histórica. O que se entende, porque, se o século XIX foi o “século do culto dos mortos”, foi também o “século da História”, ou melhor, do historicismo e do apogeu das ideologias da memória decorrente da necessidade que os indivíduos, as famílias, as novas associações e Estados-Nação tiveram de reinventar as suas raízes históricas e, a partir de uma releitura do passado, legitimar o seu presente e os seus sonhos de futuro. Daí que o acto memorial tenha uma dimensão teleológica<sup>(94)</sup>: recordar os finados possibilita a instituição e o reconhecimento de identidades, bem como o delineamento de esperanças escatológicas (transcendentes e terrenas), oferecendo-se ao evocador uma história com um “passado” e um “futuro”, num encadeamento contínuo de gerações que — como num outro registo afirmam as filosofias da história da modernidade (Condorcet, Kant, Hegel, Marx, Comte) — ultrapassa o tempo da existência individual<sup>(95)</sup>. É, assim, lícito concluir-se que, apesar do rito implicar a repetição, recordar e, sobretudo, comemorar, será sempre teatralizar uma prática de reescrita da(s) história(s); será, em síntese, praticar colectivamente uma recordação que veicula mensagens para um tempo fictício tecido pelo *diálogo* entre o presente-passado e o presente-futuro<sup>(96)</sup>.

Não foi por acaso que a hegemonização da ideia tridimensional e irreversível do tempo, fomentada pelo Iluminismo, consolidou, numa evidente secularização da escatologia judaico-cristã, o papel da memória no culto dos mortos. Como bem escreveu Baudrillard, “a imortalidade é somente uma espécie de equivalente geral ligado à abstracção do tempo linear”<sup>(97)</sup>. E só o desconhecimento dos mecanismos de legitimação por enraizamento<sup>(98)</sup> poderá conduzir a que se confunda a convocação do passado com atitudes passadistas ou nostálgicas. Como a memória é activa, a recordação nunca resultará da oposição ou da separação entre o passado, o presente e o futuro. Ao contrário, toda a retrospectiva é sempre uma protensão, podendo mesmo defender-se que, em certa medida, “l’avenir n’est pas une création *ex nihilo*: le passé collabore à l’édification du futur”<sup>(99)</sup>. O que ajuda a compreender a dialéctica entre memória e esquecimento: em certo sentido, se este é a subterrânea presença do inconsciente ou conscientemente recalcado, ele é também fonte que, mediante a recordação, possibilita a existência tanto de futuros para o presente como de futuros para o passado. A memória e o esquecimento são, portanto, irmãos siameses filhos da fugacidade do tempo, pelo que, para se conhecer uma vida ou uma sociedade, será tão importante recordar como não se esquecer do esquecido<sup>(100)</sup>.

Já Santo Agostinho (*Confissões*, XI) tinha elevado a memória a garante da continuidade irreversível do tempo subjectivo, intuindo-o como indizível tensão entre a recordação do passado e as saudades do futuro. Com isto, inaugurou uma tradição que, passando por Locke e Husserl, reduz a memória a uma experiência interior. Todavia, tem-se sublinhado que, a par da memória privada, existe uma memória pública (aquele que aqui nos interessa). E hoje será difícil não reconhecer que a memória individual e a memória colectiva se constituem simultaneamente. E isto porque, seguindo Paul Ricoeur, recordar é em si mesmo um acto de alteridade: a exigência de fidelidade leva a que se apele sempre para as recordações do outro, e, muitas vezes, as recordações próprias são recepções de narrações recebidas de outros; por sua vez, a busca de sentido acaba por inscrevê-las, directa ou indirectamente, em narrações colectivas, as quais, para se

<sup>(94)</sup> Cf. BACHELARD, Gaston, *La dialectique de la durée*. Paris: PUF, 1958, p. 48 e ss.

<sup>(95)</sup> Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 224.

<sup>(96)</sup> Cf. NAMER, Gérard, *op. cit.*, p. 210-211.

<sup>(97)</sup> BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. V. 2, Lisboa: Edições 70, 1997, p. 16.

<sup>(98)</sup> Cf. WEIL, Simone. *L’Enracinement*. Paris: Gallimard, 1990, p. 61 e ss.

<sup>(99)</sup> Cf. DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 265.

<sup>(100)</sup> Cf. AUGÉ, Marc, *op. cit.*, p. 121-122.

(101) Cf. RICOEUR, Paul, *Entre mémoire et histoire*, p. 8.

(102) *Idem, ibidem*, p. 75-76.

(103) Cf. KOSELLECK, Reinhart, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

(104) Cf. RICOEUR, Paul, *art.<sup>o</sup> cit.*, p. 9.

(105) Fazendo uma crítica às teses sobre a existência de uma similitude entre a memória individual e a memória colectiva, Gérard Namer sublinhou que a aceitação desse postulado leva a esquecer as diferenças que existem entre o processo de unificação das memórias numa sociedade e o da unificação das recordações numa memória individual. Dir-se-ia estar-se perante uma correspondência mágica do microcosmos e do macrocosmos, segundo a qual, à maneira de Leibniz, a memória individual seria um mero reflexo do sistema dos sistemas de mónadas, isto é, da unificação última das memórias diferenciadas na unicidade da memória da sociedade global. Cf. NAMER, Gérard, *op. cit.*, p. 225.

(106) Cf. HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*, cit.<sup>o</sup>, e *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950 (edição póstuma). Para uma bibliografia sobre a defesa do holismo da memória colectiva, veja-se a lista inserida em CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta, 1993, p. 1, nota 1.

(107) Acerca das cautelas a ter em relação às analogias entre a memória subjectiva e a chamada memória colectiva, veja-se também CANDAU, Joël. *L'Anthropologie de la mémoire*, p. 62 e ss.

(108) Para uma crítica à substantivação holística da chamada “memória colectiva”, veja-se CANDAU, Joël, *Mémoire et identité*, p. 20 e ss.

(109) DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 44.

(110) Cf. CANDAU, Joël, *op. cit.*, p. 22.

(111) Cf. COENEN-HUTHER, Josette, *op. cit.*, p. 34-38.

reproduzirem e reforçarem, recorrem comumente a comemorações e a celebrações públicas, isto é, a evocações ritualizadas de acontecimentos capazes de darem uma finalidade diacrónica à vida dos grupos a que os celebrantes pertencem<sup>(101)</sup>.

Nos quadros culturais e sociais do Ocidente, nomeadamente após o crescente impacte da concepção judaico-cristã do tempo, a aparente repetição cíclica, inerente a todo o ritual, veio a receber — na linha da lição agostiniana para a vida individual — a sobredeterminação da experiência tripla do tempo. E a repetição do rito comemorativo moderno não contradiz o que se afirma. Nenhuma componente do tempo pode ser pensada isoladamente, e o rito exemplifica colectivamente o elo existente entre a memória e a expectativa, organizando a passagem de um antes a um depois, do qual o presente, ponto nodal dessa tensão, é simultaneamente o intérprete e a referência<sup>(102)</sup>. E o que é válido para a vivência subjectiva também o será para o modo como o indivíduo interioriza e actualiza a memória colectiva. É esta analogia que permite detectar uma clara semelhança entre a tripla dimensão do presente, segundo Santo Agostinho, e a constituição da consciência histórica moderna, pois, de acordo com Koselleck<sup>(103)</sup>, o “horizonte de expectativas” e o “espaço de experiência” entrecruzam-se num presente histórico experienciado como espera e recordação<sup>(104)</sup>.

Embora não se deva ontificar a memória colectiva e se tenha de ser cauteloso na transposição das analogias entre a memória dos indivíduos e a da sociedade, importa sublinhar que nunca como no século XIX — o “século da História” e o “século da Memória” — essa comparação foi tão acreditada<sup>(105)</sup>. Essa também foi a época em que se assistiu à gradual entificação das “ideias colectivas” (Durkheim), processo que conduziu à objectivação do próprio conceito de “memória colectiva” (Halbwachs)<sup>(106)</sup> e à definição da sociedade como um organismo evolutivo<sup>(107)</sup>. Este pressuposto, de estrutura holística<sup>(108)</sup>, explica que “l’hommage ritualisé aux défunts est, du moins dans l’idéologie positiviste qui l’a promu, reconnaissance de la transcendance de la collectivité qui, par-delà les individus qui la composent, se perpétue”<sup>(109)</sup>, funcionando como uma espécie de cimento invisível que compatibiliza as ameaças atomizadoras das sociedades urbanas e industriais com totalidades sociabilitárias, de raiz contratual e associativa, que as novas relações sociais também exigem. Deste modo, explica-se que a defesa da autonomia do todo em relação à parte, feita com intenções integrativas e de pertença, tenha surgido na época em que estava a nascer uma sociedade de massas pensada como entidade colectiva<sup>(110)</sup>. E, se o desenvolvimento contemporâneo do direito à subjectividade veio pôr em causa a excessiva ontologização do “paradigma dos factos sociais” e o seu cariz holístico e coactivo em relação aos indivíduos (Burdhon, Schütz, Peter Berger, Luckmann, Josette Coenen-Huther), o certo é que a mediação subjectiva da *anamnesis* tem o seu húmus nos “quadros sociais” e na historicidade do próprio evocador; horizonte que, embora não seja determinante exclusivo, condiciona o diálogo que os indivíduos mantêm, dentro de um processo socializador, com os valores da(s) sociedade(s) em que se situam e com o seu próprio passado<sup>(111)</sup>.

Como acontecia no seio das famílias, as novas práticas comemorativas pretendiam evitar que o crescimento do individualismo degenerasse em anomia: o culto dos mortos, tal como a festa cívica, fixava a filiação e o evolucionismo históricos (dos grupos e da Humanidade) e ajudava

a reforçar o novo consenso social (Comte). E, mesmo nos meios em que, por razões ideológicas ou devido às condições materiais de existência e à diluição das formas tradicionais de sociabilidade, a secularização foi maior, também se encontra a mesma atracção, socialmente mimética, pela “visita ao cemitério”. Ora, se esta característica é uma consequência da sobrevalorização pedagógica e cívica do culto, deve salientar-se que ela só se radica com força na segunda metade do século XIX (sobretudo nos países predominantemente católicos), com o crescimento do recurso à recordação fomentado pelas novas famílias burguesas em ascensão e por todos os grupos sociais. Como se salientará mais à frente, e Jean-Hugues Déchaux confirma em estudo recente, “la sépulture est aussi un symbole familial. Ce n’est pas par hasard si le culte des morts est devenu culte des tombeaux au moment même où se diffusait dans toute la bourgeoisie le caveau de famille. Dans l’argumentaire laïque et positiviste de ses promoteurs, le rite doit être à la fois familial et civique. Bien plus, il n’acquiert une dimension civique que si chaque famille a déjà le souci d’honorer ses propres morts. La continuité de la cité, de l’humanité, commence avec la continuité de chaque famille et s’achève, avec le Panthéon, par le culte des ‘grands hommes’”<sup>(112)</sup>.

Sabe-se que a memória das linhagens desempenhou, nas classes superiores do Ocidente, um papel de distinção decisivo. A ordem social do Antigo Regime estribava-se numa forte transmissão de posições e de privilégios, realidade que obrigava a explorar a “mais-valia” do passado como argumento legitimador dessas situações. Por isso, não raro, se a memória aristocrática remontava a centenários antepassados fundadores, a burguesia, ao contrário, não podia ir tão longe. No entanto, a extensão da sua memória, ainda que curta, é maior do que a das famílias mais pobres, talvez em consequência de as capacidades de retrospecção dos indivíduos (e dos grupos) dependerem do uso e importância da *anamnesis* na justificação dos respectivos *status*, prática que é bem menor nas camadas mais desfavorecidas da população<sup>(113)</sup>.

Se estas diferenças parecem indiscutíveis, a verdade é que as crenças historicistas do século XIX “democratizaram” um pouco mais as recorrências de fundo genealógico, já que, ao impulsionarem a construção ou a redefinição de memórias, e ao ultrapassarem a escala dos indivíduos e das famílias, alargaram os seus propósitos: a partir da evocação de antepassados-fundadores, procurou-se escrever uma história evolutiva e contínua para as famílias, para os grupos, para as associações, para as classes, para a Nação e até para a própria Humanidade. Pode mesmo sustentar-se que este trabalho se tornou tanto mais necessário quanto mais baixa, extensa, heterogénea e massificada era a base social que se alvejava identificar e consensualizar.

Esta preocupação explica que, nas últimas décadas do século XIX, os meios mais interessados na mediação paidética do novo culto dos mortos — logo, na recriação da memória — tenham posto os olhos tanto no que a Revolução Francesa ensinou sobre educação, nomeadamente no terreno das festas cívicas e dos novos cultos (incluindo o culto panteónico), como na posterior leitura que, descontados os seus exageros, Comte e seus discípulos fizeram dessas práticas. Não admira, sobretudo quando se sabe que as necessidades simbólicas das novas famílias e dos novos Estados-Nação requeriam a reinvenção de memórias e, portanto, de novas genealogias,

<sup>(112)</sup> DÉCHAUX, Jean-Hugues, *op. cit.*, p. 90.

<sup>(113)</sup> Sobre esta questão, leia-se COENEN-HUTHER, Josette, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>(114)</sup> Cf. COMTE, A. *Catechisme Positiviste*. Paris: Garnier Flammarion, 1965, p. 182.

<sup>(115)</sup> Sobre a estrutura formal (e sucedânea) destas manifestações e da sua crescente massificação, leia-se RIVIÈRE, Claude. *Les rites profanes*. Paris: PUF, 1995.

ao mesmo tempo que o positivismo (tanto ortodoxo como heterodoxo) se esforçava, a partir dos meados de Oitocentos, para lhes dar cobertura teórica, apresentando os ritos cívicos como sucessores (e sucedâneos) dos ritos de base religiosa (católica). A convicção desta necessidade tocou alguns liberais de esquerda e, sobretudo, muitos republicanos, socialistas e livres-pensadores. Estes sectores, excluindo as raríssimas excepções, não irão contestar o valor pedagógico do culto dos mortos e a estrutura formal dos seus ritos. Pelo contrário, limitar-se-ão a descristianizá-la e a dar-lhe um significado de homenagem e de celebração comemorativa, valorizando a sua importância social, educativa e cívica.

Relembre-se que, para o positivismo, numa explicitação das atitudes que animavam o culto romântico dos mortos, só um segundo enterramento possibilitaria um ritualismo propício à imortalização do indivíduo na memória colectiva, garantindo a sua eternidade subjectiva (com os cortejos, as sepulturas, as inscrições, os bustos, as estátuas)<sup>(114)</sup>, forma mitigada de dar continuidade à transformação ritual do morto em antepassado, isto é, em figura exemplar finalmente depurada para a comemoração. Em certo sentido, também a “visita ao cemitério”, num eco “degradado” e secularizado de velhos ritos agregadores e integradores, transformava o culto dos mortos em culto dos antepassados. Para isso, a sobredeterminação luminosa que os cultuadores cívicos faziam da morte necessitava de *conservar* os vestígios do corpo, dissimulando a inevitabilidade do seu aniquilamento, de modo a dar credibilidade à revivescência ritual do defunto e à sua celebração paradigmática, horizonte de crença necessário à construção do céu da memória.

Se este trabalho simbólico atravessou todas as concretizações religiosas do último rito de passagem, ele ganhou um maior relevo nos funerais civis e nas romagens e comemorações cívicas. É certo que estas manifestações se afirmaram como uma espécie de “rito profano”<sup>(115)</sup>. Mas, ao secularizarem o religioso, não estariam a prolongar — táctica ou inconscientemente, pouco importa — as características essenciais do rito sagrado? Fomentadas por indivíduos ou grupos que perfilhavam visões agnósticas ou materialistas da vida, a sua descrença escatológica era compensada por um forte investimento nas liturgias de recordação e na postulação da memória (e do futuro histórico), como uma espécie de versão terrena e secularizada da escatologia cristã. Nesta perspectiva, é lógico que tenham sido eles os que mais empenhadamente sublinharam o valor do culto dos mortos para a formação da cidadania, ideal que, como palco, exigia prioritariamente o reconhecimento dos cemitérios como espaços públicos e a sua encenação como lugares de memória.



*Publicação autorizada pelo autor em janeiro de 2010*