



Morte, historiografia, historicidade: sobre as formas do poder e do imaginário



Gustav Klimt. *A vida e a morte*, 1916 (detalhe).

Douglas Attila Marcelino

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É autor, entre outros livros, de *O corpo da Nova República: funerais presidenciais, representação histórica e imaginário político*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. douglasattila@gmail.com

Morte, historiografia, historicidade: sobre as formas do poder e do imaginário*

Death, historiography, historicity: on the forms of power and imaginary

Douglas Attila Marcelino

RESUMO

Na primeira parte, este artigo analisa importantes estudos sobre a morte e suas vinculações com diferentes campos disciplinares ou perspectivas de abordagem. Enfatiza-se a maior ou menor relevância conferida ao problema da historicidade e as relações estabelecidas entre a morte, o imaginário e o poder. Partindo dessas questões iniciais, uma segunda parte examina três estudos sobre a morte na Antiguidade, que permitem refletir sobre as formas da representação histórica. Nesses casos, o tema da morte pode ser aproximado ao dos modos de racionalidade e sensibilidade que caracterizam um imaginário político, tornando-se o centro de reflexões que permeiam áreas diversas, como a história, a antropologia e a teoria literária. Esse tipo de enfoque parece sugerir possibilidades de tratamento que ultrapassam o estabelecimento restritivo de fronteiras disciplinares.

PALAVRAS-CHAVE: morte; poder; historiografia.

ABSTRACT

In its first part, this article analyzes important studies on the subject of death and its links to different disciplines or different approaches. It emphasizes the greater or lesser relevance attributed to the problem of historicity and the relations between death, imagination and power. Based on the issues discussed in the first part, the second one is dedicated to analyzing three studies on death in ancient times, enabling reflections on ways of history representation. In such cases, the subject of death can be close to the modes of rationality and sensibility that characterize political imagination and become the center of reflections that permeate several disciplines such as History, Anthropology and Literary Theory. This kind of approach seems to suggest possibilities of dealing with the subject that go beyond the restrictive establishment of disciplinary boundaries.

KEYWORDS: death; power; historiography.



Pode-se dizer que, embora a morte seja um fator sempre existente, sua compreensão como fundamento antropológico da condição humana somente foi possível pela construção de uma ordem simbólica determinada, que daria novo significado às práticas constitutivas daquilo que Arnold van Gennep chamou de “ritos de passagem” em seus estudos sobre os sentidos conferidos a momentos fundamentais da vida em coletividade.¹ Certa tendência à domesticação da morte, portanto, a tornaria parte não apenas de uma configuração do imaginário, mas também passível de tratamento por campos de saber cada vez mais especializados, tal como aconteceria com a filosofia, a antropologia, a sociologia, a psicanálise, a

* As ideias apresentadas neste artigo são parte de um estudo mais amplo sobre a história da historiografia da morte. A pesquisa se beneficiou do auxílio financeiro do CNPq e do Programa Santander Universidades - Bolsas Ibero-americanas para Jovens Professores e Pesquisadores, por meio do qual permaneci dois meses (entre janeiro e março de 2016) como investigador estrangeiro na Universidade de Coimbra, em Portugal.

¹ GENNEP, Arnold van. *Les rites de passage*. Paris: Picard, 1981.

teoria literária, a biologia, a arquitetura, a história, entre outros.

Analisaremos, no primeiro item, estudos sobre a morte inseridos ou próximos de algumas dessas áreas, que foram selecionados por permitirem indicar os vínculos estabelecidos com o problema da historicidade e a maior ou menor atenção conferida às formas do poder e do imaginário. A reconhecida potencialidade da morte como objeto de reflexões sobre questões de natureza existencial humana pode ser, então, confrontada com interrogações sobre os condicionantes antropológicos do político, adquirindo ainda mais expressividade quando considerada à luz de indagações recentes sobre a representação histórica. Nesse sentido, no item seguinte, são analisadas as obras de três autores que, ao tratarem da morte na Antiguidade, a articularam direta ou indiretamente com o estudo do imaginário, das representações políticas e das formas da narrativa histórica: Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux e François Hartog. Encontramos, assim, relações nem sempre evidenciadas entre o estudo da morte, do elogio como gênero discursivo de louvor e suas ligações com os modos da representação histórica e do imaginário político.

A abordagem exploratória dos estudos selecionados na primeira parte adquire, assim, significado mais relevante, tendo em vista a perspectiva geral de identificar formas de tratamento da morte que, considerando sua relevância para a reflexão sobre os fundamentos da historicidade, ultrapassam o estabelecimento restritivo de fronteiras disciplinares. O poder, o imaginário e a representação histórica, suas vinculações com formas de racionalidade e sensibilidades políticas, se tornam parte de uma perspectiva que pretende articular, entre outros, campos como o da história, da antropologia e da teoria literária.

A morte: diferentes perspectivas

Os anseios pela domesticação da morte, que permitiram sua inserção numa ordem simbólica, tornaram possível a elaboração de reflexões extremamente importantes no plano da filosofia, definindo um conjunto de estudos centrados na vinculação entre a experiência da morte e a busca de um sentido mais profundo para a existência humana. É o caso, em termos mais conhecidos, da “analítica existencial” heideggeriana e suas implicações para pensar o problema da historicidade, já que a relação antecipatória estabelecida com a própria morte, tomada pelo pensamento como iminente e inevitável, foi concebida como fundamento da autenticidade da vida humana.²

Num enfoque igualmente atento às suas implicações de natureza existencial humana, que parece repercutir a concepção de que a assunção da finitude permitiria ao sujeito se constituir como totalidade e recuperar sua liberdade, Gadamer caracterizou a morte como “honra ontológica do homem”, pois, diferentemente de outros animais, ele a teria sempre por um enigma, ao qual jamais poderia renunciar.³ Tida como “verdadeiro resultado e, nesse sentido, objetivo da vida”, em Schopenhauer, a morte apareceria ainda, para Maurice Blanchot, como “a maior esperança do homem”, “nossa parte mais humana”, numa perspectiva pela qual nosso grande risco seria, na realidade, o da perda da própria “faculdade” de morrer.⁴

Elaboraões produzidas na mesma época da obra máxima de Heidegger, não por acaso, também estabeleceram questionamentos sobre a

² Cf. VILA-CHÃ, João J. A estrutura meta-ontológica do A-Deus: o dom da morte segundo Emmanuel Lévinas. In: BORGES-DUARTE, Irene. *A morte e a origem: em torno de Heidegger e de Freud*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 284 e 285. Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014, e BORGES, Anselmo. *Corpo e transcendência*. Coimbra: Almedina, 2011.

³ A noção de “honra ontológica do homem” foi retomada por Gadamer de uma frase de Guardini. GADAMER, Hans-Georg. *La mort comme question*. In: MADISON, Gary Brent (dir.). *Sens et existence: en hommage a Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1975, p. 21.

⁴ Segundo Schopenhauer, a morte manifestaria o sentido efêmero da existência humana, mas também o modo como a essência do homem perduraria intacta. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 63 e segs. Nas palavras de Blanchot, “a morte que se anuncia me causa horror, porque a vejo tal como é: não mais morte, mas a impossibilidade de morrer”. BLANCHOT, Maurice. *A literatura e o direito à morte*. In: *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 323 e 324.

⁵ Ver SCHELER, Max. *Morte e sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 1993.

⁶ Tal como na preocupação de Jankélévitch acerca da morte em segunda e não em primeira ou terceira pessoa. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mort*. Paris: Flammarion, 1977, p. 31 e segs. Uma crítica às concepções de Heidegger e Scheler, centrada justamente na valorização do tema da morte do outro como um “próximo”, foi feita ainda nos anos 1930 pelo filósofo católico LANDSBERG, Paul Ludwig. *Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2009, especialmente p. 15 e segs.

⁷ Para Jankélévitch, com a morte de um parente, desapareceria a última barreira biológica do homem. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Penser la mort?* Paris: Liana Levi, 1994, p. 17. Sobre as mudanças nas formas de filiação (e, portanto, do sentimento de pertença à família) por meio de uma análise do culto dos mortos, ver DÉCHAUX, Jean-Hugues. *Le souvenir des morts : Essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF, 1997. Sobre a construção do sentimento de família, ver também ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993, p. 68. Levinas colocaria o outro no lugar da morte como origem de todo o sentido, contrapondo o nada ontológico que ela supostamente representaria em Heidegger ao enigma absoluto da diferença deste outro: “encontramos a morte no rosto de outrem” (*idem*, p. 120; tradução livre). Ver também *idem*, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2001, e *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1994.

⁹ Para uma análise de diferentes concepções sobre o tema, centrada no problema ético e político da memória da guerra, ver CRÉPON, Marc. *The thought of death and the memory of war*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

¹⁰ Perspectiva da qual se aproximaria Paul Ricoeur, que valorizaria o imaginário e os sentidos construídos coletivamente para a morte do outro em seus últimos trabalhos, como em

técnica moderna como negação da experiência da morte, que se tornaria cada vez mais impessoal e indiferenciada.⁵ O retorno ao tema, posteriormente, fundamentaria interrogações centradas não no lugar conferido à minha morte, mas àquela do outro.⁶ O enfoque no próximo, do qual a morte não me é indiferente, revalorizaria o olhar antropológico, não obstante as reflexões sobre esse outro como um parente devam ser compreendidas em relação às conformações diversas que os sentimentos de pertença a coletivos adquiriram ao longo da história.⁷

Ainda na filosofia, portanto, uma série de interrogações procuraram redefinir as formas de tratamento da morte, colocando em questão “a redução de todo o humano à ontologia” e contrapondo um único sentido conferido ao fim da vida à pluralidade de significados que tal experiência poderia adquirir, já que o centro das reflexões se tornaria a preocupação com outrem.⁸ Essa revalorização das dimensões ética e política no enfrentamento do tema abriria espaço para a convicção de que a experiência da morte deveria ser entendida considerando os mecanismos intersubjetivos por meio dos quais se estruturam historicamente as diversas formas de imaginário da morte.⁹ Trata-se, por conseguinte, de uma valorização também do enfoque histórico, já que a relevância dada à existência humana como experiência coletiva permite enfatizar o fundamento linguístico dessa relação com o outro, a partir da qual desejos, expectativas e anseios em relação à morte assumem configurações específicas dentro de um horizonte determinado de temporalidade.¹⁰

Essas últimas reflexões no campo da filosofia, de fato, poderiam ser mais facilmente aproximadas do olhar sociológico sobre a morte, dentro do qual a obra de Norbert Elias é certamente fundamental, tendo em vista o estabelecimento de relações entre os sentidos conferidos às práticas de luto e as formas específicas de interdependência entre os indivíduos que caracterizariam uma configuração social historicamente determinada.¹¹ Entendendo o recalçamento e o encobrimento da finitude como uma reação provavelmente tão antiga quanto o pressentimento do homem acerca da sua própria morte, Elias ressaltou a capacidade imaginativa que singularizaria o humano como fundamento de uma reflexão próxima ao que se poderia chamar de estudo do imaginário da morte, valorizando mais os sentidos experimentados historicamente do que uma busca pelo verdadeiro significado do perecimento humano.¹²

Suas reflexões sobre as práticas de luto, nesse caso, somente podem ser compreendidas pelo vínculo estabelecido com as transformações nas formas públicas de expressão das emoções que teriam acompanhado o chamado “processo civilizador”, tendo em vista os modos de autoregulação e controle instintivo exigidos pelas mudanças nas redes de relações que teriam tornado mais complexas e diferenciadas as sociedades ocidentais.¹³ O crescente impulso à individualização, para Elias, seria correlato à maior transferência para o interior do indivíduo das pressões e conflitos externos, instilando padrões mais rigorosos de vergonha e embaraço que, ao mesmo tempo em que permitiriam um controle mais efetivo das paixões humanas, dificultariam a expressão pública de afetividades mais intensas, como no caso da dor pela perda que caracterizaria a morte como ameaça constantemente enfrentada pelo homem.

Essa crescente incapacidade do homem de expressar sentimentos mais profundos, conforme indicada por Elias, foi interpretada por Philip Mellor a partir das teses de Anthony Giddens sobre o maior isolamento

existencial do indivíduo na chamada “alta modernidade”, servindo de argumento para que o tema da morte fosse colocado no centro da sociologia.¹⁴ Na sua leitura, a elaboração de questionamentos impossíveis de serem respondidos dentro dos referenciais da modernidade teria aberto espaço para interrogações sobre a finitude humana, rompendo com certa “segurança ontológica” do homem, que foi respondida com o escamoteamento da morte da vida cotidiana. Caberia à sociologia, nessa perspectiva, responder à crescente privatização do significado que acompanhou esse recalçamento da morte na “alta modernidade” tornando-a tema fundamental, justamente pela potencialidade ontológica que traria à problematização das novas formas de construção da identidade e à insegurança advindos desse aprofundamento da modernidade.

Poderia ser equívoco, entretanto, pressupor que reflexões como as de Norbert Elias, caracterizadas pela percepção do homem como ser que se constitui em relação ao outro, deixaram de tangenciar preocupações ontológicas, sempre historicizadas. Pode-se encontrar implícita em sua obra a “tese de que a condição humana é uma lenta e prolongada construção do próprio homem”, constante da preocupação em caracterizar o “processo civilizador” como fruto das ações humanas e, portanto, como algo inconcluso e não inexorável.¹⁵ É claro que sua leitura traria também certa perspectiva sobre o sentido dessa lenta transformação, abrindo caminho para as críticas sobre o suposto fundamento teleológico desse tipo de concepção. Nesse caso, não se deveria esquecer, por outro lado, o quanto tal otimismo era relativo, já que o maior controle das paixões e instintos que tornaria mais segura e previsível a vida humana viria acompanhado da perda irreparável de sensações intensas de prazer, muitas vezes sugerida como o real fator explicativo de algumas das compulsões características dos indivíduos contemporâneos (incluindo o recalçamento da morte).¹⁶

Talvez a compreensão do lugar do poder seja um elemento fundamental na diferenciação das perspectivas de tratamento do tema da morte, ultrapassando o problema de um “novo” enfoque ontológico conforme indicado no texto de Philip Mellor. Na leitura de Jean Baudrillard, por exemplo, a morte seria o fenômeno mais fundamental na configuração do poder como constitutivo da vida humana, tendo em vista que a separação entre a vida e a morte seria a primeira representação a partir da qual outras divisões, operando também no plano do imaginário, se ramificariam até o infinito: “a da alma e do corpo, do masculino e do feminino, do bem e do mal, etc.”.¹⁷ Trata-se, portanto, do primeiro ponto de emergência do controle social, da instituição simbólica de uma divisão fundadora por meio da qual se estabeleceria todo um sistema de relações baseado numa forma primária de interdito (o interdito da morte), por meio do qual a própria sobrevivência se tornaria um valor. Assim, “o recalçamento fundamental não é o das pulsões inconscientes, de uma energia qualquer, de uma libido, e não é antropológico – é o recalçamento da morte, e é *social* – no sentido de ser ele que opera a viragem para a socialização repressiva da vida”.¹⁸

Colocando em primeiro plano o problema do poder como fundamento da distinção entre a vida e a morte como construção simbólica, Baudrillard visava justamente historicizar uma suposta pretensão universalista de conceitos como a noção freudiana de “pulsão de morte” e o “ser-para-a-morte” heideggeriano.¹⁹ É importante lembrar, por outro lado, que, para além de suas reflexões sobre a “pulsão de morte”, podemos encontrar em escritos de Freud, ainda de 1915, interrogações sobre o

“Jusqu’à la mort. Du deuil et de la gaieté” (o texto foi produzido por volta de 1996, mas publicado apenas postumamente, como a primeira parte do livro *Vivant jusqu’à la mort* suivi de *Fragments*). É interessante notar, no caso do filósofo francês, que mais de um autor já identificou no tema da luta contra certo imaginário da morte o fundamento central de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, que retomava de escritos anteriores um diálogo crítico com a tendência supostamente solipsista presente na ontologia fundamental heideggeriana. Ver WORMS, Frédéric. Vie, mort et survie dans et après. La mémoire, l’histoire, l’oubli. In: DOSSE, François e GOLDENSTEIN, Catherine (dirs.). *Paul Ricoeur: penser la mémoire*. Paris: Seuil, 2013; CRÉPON, Marc, *op. cit.*, p. 88, e RICOEUR, Paul. Até a morte. Do luto e do júbilo. In: *Vivo até a morte, seguido de Fragmentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, e ainda *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000.

¹⁴ Ver ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

¹⁵ Ver *idem*, *ibidem*, p. 42, 43 e 73, respectivamente.

¹⁶ Ver *idem*, *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, e *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

¹⁷ Ver MELLOR, Philip A. Death in high modernity: the contemporary presence and absence of death. In: CLARK, David. *The sociology of death*. Oxford: Blackwell Publishers/Sociological Review, 1996.

¹⁸ A frase destacada é de Renato Janine Ribeiro, que também não deixou de apontar as críticas aos fundamentos supostamente otimistas presentes no modo como Elias compreendia o sentido do “processo civilizador”. Ver RIBEIRO, Renato Janine. Uma ética do sentido. In: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, *op. cit.*, p. 9 (o problema foi mais ressaltado por Renato Janine Ribeiro na apresentação do primeiro volume da edição brasileira). Sobre a utopia na concepção de Nor-

bert Elias, ver DELUERMOZ, Quentin. Les utopies d'Elias. La longue durée et le possible. In: ELIAS, Norbert. *L'utopie*. Paris: La Découverte, 2014.

¹⁶ A tese é bastante semelhante à de Freud, em seu estudo sobre o mal-estar na cultura, embora Freud parecesse realmente mais pessimista. Se, para Elias, a vida na civilização “torna-se menos perigosa, mas também menos emocional ou agradável, pelo menos no que diz respeito à satisfação direta do prazer”, para Freud, “o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança”. Ver, respectivamente, ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório: formação do estado e civilização*, op. cit., p. 203, e FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011, p. 61.

¹⁷ BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 17.

¹⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 16 e 17.

¹⁹ Para Baudrillard, enquanto o primeiro, produzido num determinado momento de configuração do sistema, poderia não fazer mais do que “sanccionar uma cultura de morte, conferindo-lhe o rótulo de uma pulsão trans-histórica”, o segundo, ao tomar a morte como “autenticidade”, manifestaria, na verdade, uma “obediência profunda” ao próprio “sistema mortífero” então existente. *Idem*, *ibidem*, p. 46 e 47.

²⁰ Ver FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). In: *Obras completas: introdução ao narcisismo, ensaio e metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²¹ É claro que se pode argumentar que a leitura de Freud continuava fundamentada na ideia de certos instintos naturais do homem, como a tendência ao extermínio do outro, compondo uma leitura pessimista pela qual seu recalçamento, advindo do processo de controle psíquico realizado pelo processo civilizatório, teria como contrapartida o surgimento de momentos em que tais ímpetos se manifestariam de modo ainda mais violento (os genocídios do século XX, por exemplo). De todo modo,

tema da morte caracterizadas por um enfoque eminentemente histórico.²⁰ Naqueles escritos, Freud apontava de forma veemente como o evento da guerra poderia reduzir a sensibilidade ética do “homem civilizado” pela morte do outro a um patamar abaixo do “homem primitivo”, indicando o quanto a noção de “humanidade” é uma construção histórica (que pode, inclusive, ser subitamente eliminada) e sugerindo um entendimento da morte como experiência mediada pelos mecanismos intersubjetivos através dos quais podemos imaginá-la.²¹

No caso de Baudrillard, diferentemente de Freud, sua intenção era, de fato, colocar em questão toda uma “economia política da morte”, tendo em vista a constituição de um sistema de trocas dentro do qual a morte, silenciada, estaria sempre presente, conforme se poderia notar, inclusive, no espaço urbano e nos lugares conferidos aos cemitérios, parte de uma geografia representativa de uma “cultura da morte” na qual as metrópoles são “cidades mortas e cidades de morte”.²² Sua leitura, nesse caso, poderia ser aproximada àquela de Jean Ziegler, na qual o recalçamento da morte como nas sociedades ocidentais estaria relacionado à constituição de um sistema de reprodução do capital caracterizado pelo silenciamento mais geral sobre as milhões de mortes acontecidas no planeta.²³ Entendendo que as relações de representação seriam também relações de força por meio das quais operam as formas primeiras de classificação do mundo, Ziegler concentrou sua análise sobre a morte nas sociedades africanas e brasileiras, seguindo as trilhas de autores como Georges Balandier e Roger Bastide, com seus estudos sobre as formas de religiosidade no Congo e na Bahia, respectivamente.²⁴

Talvez não seja num sentido muito discrepante que o tema da morte tenha sido relacionado ao da afirmação da individualidade como condicionante antropológico fundamental da vida humana nos estudos de Edgar Morin.²⁵ Nessa perspectiva, a universalidade da sepultura ou dos ritos mortuários, encontrados também nas sociedades arcaicas, indicaria que as práticas de dissimulação da corrupção dos corpos, na verdade, manifestariam o temor à perda da individualidade, justamente aquilo que diferenciaria o homem dos outros animais, por nunca se adaptar aos condicionantes biológicos da sua espécie.²⁶ A afirmação da individualidade, portanto, confrontada com a consciência da morte, parece caracterizar uma percepção das formas de configuração do mundo humano na qual as relações de poder tornam-se elemento central na definição desses desejos e práticas de eternização (ou, em outras palavras, de manutenção da individualidade diante da própria morte como a experiência mais extrema de desumanização). Em Morin, por outro lado, tratava-se de uma perspectiva bastante ampla, marcada por um enfoque totalizante que conferia ao olhar antropológico certo sentido de síntese das ciências humanas, além de buscar uma compreensão do homem numa perspectiva “bioantropológica”.²⁷

O estudo das coletividades africanas também fundamentou a “antropologia da morte” ou “antropotanatologia”, de Louis-Vincent Thomas.²⁸ A preocupação histórica com as formas de imaginário da morte foi uma constante de suas análises, fundamentando-se, principalmente, numa perspectiva comparativa entre o “modelo negro-africano” e o das “sociedades industriais” europeias, mas também na busca de “certas constantes” que revelariam, inclusive, sobrevivências “primitivas” nas “civilizações atuais”.²⁹ Argumentando que deslizaria das dimensões individual e existencial do tema da morte em direção à coletiva, Thomas elaborou estudos que

tangenciaram o problema do poder e uma confrontação entre sociedades marcado pelo estabelecimento de definições dos sentidos e funções dos ritos funerários.³⁰ Tratava-se também, portanto, do estabelecimento de uma relação entre a morfologia dos rituais e o modo como traduziriam necessidades humanas mais fundamentais, o que se materializaria em um esforço de síntese baseado em taxonomias das práticas ritualísticas a partir das suas diferentes manifestações históricas.

Sem dúvida, uma preocupação de fundo do enorme investimento na temática relacionava-se ao modo como o individualismo teria acarretado uma privatização e um silenciamento em relação à morte pelo homem moderno, conforme se poderia notar tanto pela proposta de uma “antroposofia” como “arte do bem viver e do bem morrer”,³¹ quanto pela tentativa de repor a morte no centro da vida cotidiana: “o único poder autêntico que seja compatível com a dignidade do homem é fazer entrar a verdade da morte no cotidiano”.³² É importante notar que, ainda no campo antropológico, em diálogo com a sociologia weberiana, Jean-Huges Déchaux buscou matizar a relação estabelecida entre o individualismo moderno e a perda de uma relação mais profunda com os mortos, já que os defuntos não desapareceram das preocupações dos vivos.³³ As mudanças nas práticas de culto dos mortos, na verdade, indicariam formas novas de filiação, nas quais a linhagem se tornaria menos uma instituição social do que uma construção subjetiva, estabelecida no plano do imaginário.

Nessa perspectiva, pela qual a modernidade não teria sido um processo linear, mas dialético, podendo ter efeitos opostos, a filiação forneceria à pessoa sempre uma dupla função, identitária e escatológica, tornando-se cada vez mais um desejo, uma aspiração, e não um dever. As teses que defenderiam uma perda da capacidade de transmissão de uma herança familiar por meio do culto dos mortos deveriam, então, ser confrontadas com a própria natureza holística do processo de filiação, mesmo tendo em vista que a memória se “metamorfoseou” em direção a uma construção subjetiva, na qual a própria filiação teria se tornado mais próxima apenas de um símbolo (e não de um símbolo e uma instituição social, como no modelo clássico de análise do parentesco pelos antropólogos). A tese, ainda dentro do campo antropológico, pode ser confrontada com os estudos de Jean-Didier Urbain, que retomou preocupações como as de Louis-Vincent Thomas acerca dos dilemas do homem moderno em seu enfrentamento da morte e, portanto, do tempo.³⁴

Fundamental nas análises de Urbain seria, sem dúvida, o lugar conferido aos cemitérios, que, tal como as bibliotecas de uma civilização obcecada pela “cópia” e pela “reprodução” (conforme caracterizou Umberto Eco)³⁵, conservariam os mortos para melhor esquecer-los e, assim, dissimular tudo aquilo que indicaria a corrupção do tempo. Ali, não apenas os esqueceríamos, mas esqueceríamos do próprio esquecimento,³⁶ numa atitude compatível com muitas outras práticas e ritos funerários de uma cultura construída em torno de um “imaginário da História e do Tempo” hesitante e indeciso entre a simples eliminação e a conservação dos vestígios do passado. Desde os novos usos das técnicas de “destruição”, “dissimulação” e “conservação” dos cadáveres, passando pela popularização (primeiro literária, depois midiática) da imagem do “corpo-máquina”, o que se poderia perceber seria um novo imaginário da morte, fundamentado menos no temor ao falecimento nas guerras, por epidemias ou pela fome, do que no horror à putrefação ou à decomposição dos corpos. Nessa ótica,

para além dessa leitura pessimista, talvez seja importante acentuar a sugestão de que os ideais de humanidade são construções efetivamente históricas e, portanto, vulneráveis. Referindo-se ao “não matarás”, Freud destacaria: “As aspirações éticas da humanidade, cujo vigor e importância não carecem discutir, são uma conquista da história humana; em medida infelizmente muito instável, tornaram-se patrimônio herdado dos homens de hoje”. *Idem, ibidem*, p. 241.

²² BAUDRILLARD, Jean, *op. cit.*, p. 12.

²³ Ver ZIEGLER, Jean. *Les vivants et la mort*. Paris: Seuil, 1975.

²⁴ As reflexões de Ziegler sobre a violência simbólica e o poder da representação estavam referidas às obras de Pierre Bourdieu e Jean Claude Passeron. *Idem, ibidem*, p. 11 e segs.

²⁵ Ver MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Lisboa: Europa-América, 1976.

²⁶ Ver *idem, ibidem*, p. 14 e segs.. Também argumentando que haveria uma relação estreita entre a consciência da morte e o processo de individualização humana, Paul Landsberg se voltou para os estudos de Lévy-Bruhl para indicar sociedades nas quais o indivíduo não estaria suficientemente diferenciado do clã para que pudesse ser individualizado. Seguindo Gilberto Velho, acreditamos, entretanto, que seja importante diferenciar a noção de “individualização”, correspondente ao processo pelo qual o indivíduo se tornaria o valor básico da cultura (como nas sociedades ocidentais moderno-contemporâneas) de “individuação”, como algo que existiria em qualquer sociedade. Ver LANDSBERG, Paul Ludwig, *op. cit.*, p. 17, e VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 99.

²⁷ MORIN, Edgar, *op. cit.*, p. 16 e segs.

²⁸ THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 10 e segs.

³⁰ Ver *idem, Morte e poder*. Lisboa: Temas e Debates, 2001, p. 19, *La muerte: una lectura*

cultural. Barcelona-Buenos Aires-México, 1991, *Rites de mort: Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard, 1985. Do mesmo autor, ver ainda *Savoir mourir*. Paris: L'Harmattan, 1993, *La mort africaine: idéologie funéraire em Afrique noire*. Paris: Payot, 1982, e *Le cadavre de la biologie à l'anthropologie*. Bruxelles: Complexe, 1980.

³¹ *Idem*, *Anthropologie de la mort*, op. cit., p. 14.

³² *Idem*, *La mort en question: traces de mort, mort des traces*. Paris: L'Harmattan, 1991, p. 15 (tradução livre).

³³ Ver DÉCHAUX, Jean-Hugues. *Le souvenir des morts: essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF, 1997.

³⁴ Ver URBAIN, Jean-Didier. *L'archipel des morts: le sentiment de la mort et les dérivés de la mémoire dans les cimetières d'Occident*. Paris: Plon, 1989.

³⁵ Ver *idem*, p. 10 e segs., e ECO, Umberto. *A biblioteca*. Lisboa: Difel, 1987. Sobre a suposta obsessão memorial contemporânea, ver ainda NORA, Pierre. *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*. In: (dir.). *Les lieux de mémoire: la République*. Paris: Gallimard, 1997.

³⁶ Vale ressaltar, nesse caso, o belo texto de Weinrich, para quem o culto público dos mortos teria também por finalidade esquecer do esquecimento, pois, ao estipularmos uma data para a lembrança, poderíamos esquecer durante o restante do tempo. WEINRICH, Harald. *Letz: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³⁷ O enfoque na semiolinguística como forma de abordagem por meio da qual se poderia produzir uma síntese dos estudos sobre a morte de campos diversos, como a história, a sociologia, o urbanismo e a psicologia, apareceria mais claramente em um livro anterior de Urbain, publicado em fins dos anos 1970: URBAIN, Jean-Didier. *La société de conservation: étude sémiologique des cimetières d'Occident*. Paris: Payot, 1978. No prefácio da obra, Louis-Vincent Thomas destacaria essa perspectiva totalizante e chegaria a indicar "a semiologia como um dos grandes modelos operatórios do futuro na antropologia".

a marginalização da velhice, tematizada por Elias, faria parte de um projeto societário de interdição a qualquer vestígio da morte em sua relação natural com a vida: sua inscrição nos corpos, que trazem sempre as marcas da passagem do tempo.

A etnografia dos cemitérios de Urbain, como se pode notar, ultrapassaria o estudo estrito desses "arquipélagos dos mortos", compreendendo-os em sua relação com toda uma "imaginação simbólica da existência", expressa numa linguagem cujo sentido último seria não tanto abolir a morte, mas transfigurá-la, traduzi-la, dar-lhe um sentido. Nessa perspectiva, portanto, o estudo antropológico do imaginário se mostra em sua relação com as interrogações do campo da semiolinguística, permitindo indicar a confluência entre diversas perspectivas disciplinares.³⁷ Não por outra razão, aliás, Jacques Lacan, no diálogo que estabeleceu entre psicanálise e linguística, parece ter considerado a lápide sobre o túmulo aquilo que melhor caracterizaria a definição do símbolo como construção humana: "o que caracteriza a espécie humana é justamente cercar o cadáver de algo que constitua uma sepultura (...). A lápide ou qualquer outro sinal de sepultura merece exatamente o nome de 'símbolo'. É algo humanizante".³⁸ Na leitura de Urbain, por outro lado, essa linguagem, diferenciando o homem de outros animais, não deixaria de conferir um "privilegio suspeito": "ele [o homem] apreende os sinais da morte".³⁹

A aproximação entre uma perspectiva histórica, antropológica e atenta à dimensão linguística poderia remeter ao que já foi chamado de uma "poética da ausência", por relação ao caráter supostamente estruturado do sistema de signos inventados pelo homem para lidar com a morte (conforme se poderia perceber, por exemplo, pela existência de uma verdadeira "linguagem cemiterial", caracterizada pela relação lógica de significação entre os símbolos funerários, com seus efeitos de presença e de dissimulação da perda).⁴⁰ Os estudos das práticas simbólicas que conferem sentido à morte, alimentados também pelo potencial da análise linguística, se voltaram ainda para uma abordagem poética do elogio como gênero literário. Quando conjugada com uma preocupação efetivamente histórica de identificação das invenções e transformações das figurações e dos *topoi* constitutivos do gênero, esse tipo de análise pareceu frutífera, permitindo pensar também as relações estreitas entre o fenômeno da morte e do imaginário.⁴¹ O diálogo com o campo da teoria literária, por outro lado, fomentou reflexões importantes que, numa perspectiva metafórica, estabeleceram comparações entre a própria escrita e a morte, alguns deles tomando esta última como uma dimensão relevante, inclusive, da "operação historiográfica".⁴²

O diálogo entre uma perspectiva histórica, antropológica e atenta à dimensão da linguagem nos permite retomar aspectos relevantes a partir do estudo de Urbain. Conforme já se destacou, além da preocupação com a "tragédia do homem moderno", expressa na hesitante relação com a morte, seu enfoque ressaltaria a dimensão histórica, chamando a atenção para esse "mosaico planetário dos imaginários da morte", expressos em diversos ritos e manipulações simbólicas, alimentadas de elementos diversos, desde imagens, lendas e experiências antigas, até mitologias transmitidas, propagadas ou transformadas pela dinâmica das conquistas e a mistura de culturas. Unindo essas formas diversas de imaginário da morte, encontraríamos o desejo obsessante de conter esse "coeficiente de selvageria e de mistério" que poderia tornar a perda do outro ou de si um

fenômeno insuportável. Encontramos aqui, portanto, uma análise na qual a condição histórica do homem como ser social e temporal se acrescenta a uma investigação etnográfica dos cemitérios, indicativa da fluidez das fronteiras que separam o tratamento de questões existenciais humanas e a busca de um olhar fortemente histórico e antropológico em relação à morte.

O problema é importante por permitir retomar interrogações elaboradas por Jacques Derrida acerca das relações entre esse olhar mais histórico e antropológico e a “analítica existencial” heideggeriana.⁴³ Suas referências eram os estudos de Louis-Vincent Thomas, já indicados, mas também as pesquisas de Philippe Ariès, fundamentais quando consideramos o enfrentamento do assunto pelos historiadores a partir dos anos 1950.⁴⁴ Derrida problematizaria as próprias delimitações de fronteiras presentes nos textos desses autores: em Heidegger, pela tentativa de definir as especificidades de sua busca pela “pré-compreensão ontológica” sobre o que é a morte presente em campos como a antropologia, a metafísica e a demografia; em Philippes Ariès, pela recusa de conceituar o que é a morte, restringindo-se à história; em Louis-Vincent Thomas, por fim, pela indicação de que não enfrentaria questões existenciais humanas em sua “antropotanatologia”. Diante dessa “estranha topografia das fronteiras”, Derrida encontraria apenas traços de uma constante mudança de lugar, ou seja, uma frequente ultrapassagem dos limites estabelecidos para cada discurso.⁴⁵ A indicação das *aporias* internas dessas tentativas de restrição parece, de fato, não contradizer a inter-relação entre diversos campos de saber no estudo da morte antes sugerida, assim como os vínculos estreitos entre o estabelecimento de certas interrogações históricas e antropológicas e preocupações com condicionantes existenciais da vida do homem como ser dialógico e temporal.

Considerando os limites de qualquer estabelecimento muito restritivo de fronteiras, portanto, cabe ressaltar que, de um ponto de vista determinado, o problema parece estar relacionado ao lugar conferido ao poder como elemento constitutivo da vida humana. Certas abordagens recentes, inclusive, podem ser sugestivas nesse sentido, mesmo quando não diretamente centradas no tema da morte, como é o caso da interpretação de Paul Ricoeur sobre um livro clássico de Louis Marin. Na obra do filósofo francês, o diálogo entre a abordagem histórica e o estudo do elogio como gênero literário pôde ser compreendido por relação a um plano político e antropológico mais profundo de análise, no qual a categoria “grandeza” remeteria para condicionantes fundamentais da vida humana, tendo em vista o diálogo de Marin com as vinculações presentes no pensamento pascaliano entre poder, justiça e produção de sentido.⁴⁶ Essa perspectiva, de fato, permitiu a Ricoeur indicar as relações entre os fundamentos antropológicos do político e o gênero do elogio como discurso de louvor, que se expressaria em sua ligação com um regime de glorificação determinado e, portanto, com uma configuração específica dos valores que conferem grandeza.⁴⁷ No item seguinte, com objetivos muito mais limitados, analisaremos três pesquisas que, ao tratarem da morte, permitem refletir sobre as relações entre certo enfoque no problema do poder e das formas da representação histórica, tangenciando questões relativas ao estudo do elogio como gênero discursivo de glorificação e também colocando em jogo, ainda que de forma indireta, aspectos referidos aos fundamentos antropológicos do político.

THOMAS, Louis-Vincent. Pré-face. In: URBAIN, Jean-Didier, *op. cit.*, p. 14 (tradução livre).

³⁶ LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 36.

³⁹ URBAIN, Jean-Didier. *L'archipel des morts*, *op. cit.*, p. 24. Em sentido semelhante a esses, Aleida Assmann destacaria que “a memória cultural tem como seu núcleo antropológico a memorização dos mortos”, tendo em vista que o culto daqueles que se foram é “a mais antiga e difundida forma de recordação social que une vivos e mortos”. ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011, p. 37.

⁴⁰ Ver CATROGA, Fernando. *O céu da memória: Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Minerva, 1999, e *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009. Sobre a relação entre a morte e a escrita da história na produção intelectual de Fernando Catroga, ver MARCELINO, Douglas Attila. Culto cívico dos mortos e escrita da história: reflexões sobre a obra de Fernando Catroga. *Anos 90*, v. 23, n. 44, jul.-dez. 2016. Novamente, o estudo de Urbain se torna referência importante, já que os cemitérios se tornariam objetos a partir dos quais se poderia alcançar um “discurso funerário” em sua totalidade, composto de palavras e imagens, signos e símbolos, que expressariam uma “Ideologia da Conservação” que teria, por fundamento último, promover o esquecimento dos limites ontológicos do homem como ser humano, caracterizado pela finitude: “Ele [o cemitério] é, de certa forma, o campo público e oficial de uma amnésia coletiva”. URBAIN, Jean-Didier. *La société de conservation*, *op. cit.*, p. 20 (tradução livre).

⁴¹ Ver LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, e BONNET, Jean-Claude. Les morts illustres. Oraison funèbre, éloge académique, nécrologie. In: NORA, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire: la nation, l'idéal, la gloire*. Paris: Gallimard, 1997.

⁴² Como, por exemplo, no pri-

meiro caso, BLANCHOT, Maurice. A literatura e o direito à morte. In: *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997; no segundo caso, ver, além dos estudos de Fernando Catroga já citados, CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. Sobre o modo como a tradição filosófica ocidental, ao caracterizar o homem como um "animal" dotado das "faculdades" da morte e da linguagem, teria resguardado uma perspectiva metafísica fundamentada na "negatividade", que seria base do "nihilismo" contemporâneo, ver AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

⁴³ Ver DERRIDA, Jacques. *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*. Paris: Gallilée, 1996.

⁴⁴ A preocupação com a temática da morte a partir da década de 1950 foi ressaltada pelo próprio Philippe Ariès. Ver, entre outros, ARIÈS, Philippe. *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Seuil, 1975, *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977. Destaque-se também os estudos de Vovelle, como, por exemplo, VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort au 17ème et 18ème siècles*. Paris: Gallimard/Juliard, 1974, e *Piété baroque et déchristianisation*. Paris: Seuil, 1978.

⁴⁵ Ver DERRIDA, Jacques, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶ Ver RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 343 e segs. Trata-se do livro de MARIN, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Minuit, 1981, no qual o autor analisou o projeto historiográfico de Pellison-Fontanier e as representações pictóricas que visavam à glorificação de Luís XIV por meio de um diálogo com aspectos críticos das formas de representação indicadas nos textos de Blaise Pascal. O diálogo com as relações entre "força", "justiça" e "efeitos de sentido" presentes nos *Pensamentos* de Pascal já tinham sido objeto de um importante estudo de Marin. Ver MARIN, Louis. *La critique du discours: sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*. Paris: Minuit, 1975, e

Morte, representação do poder e narrativa histórica: Vernant, Loraux e Hartog

Em páginas memoráveis, Jean-Pierre Vernant, em fins dos anos 1970, analisou a chamada "bela morte" conforme representada nos poemas homéricos, visando reconstituir historicamente os sentidos mais profundos que caracterizavam toda uma economia da glória dentro da qual a palavra épica se constituía como o principal meio de memória na luta do homem com sua condição de ser finito, conferindo imortalidade a partir do registro do último feito heroico do jovem guerreiro.⁴⁸ Na sua batalha de fundo metafísico contra o esquecimento e a morte, o homem projetava no canto do aedo o lugar central de rito de glorificação, fazendo permanecer na lembrança a imagem do herói em seu gesto derradeiro e redistribuindo, assim, os critérios de distinção por meio de toda uma economia do louvor centrada no desejo de eternização. Com incrível sensibilidade, Vernant analisaria não apenas os sentidos mais profundos das representações do corpo e dos feitos heroicos, mas também os significados simbólicos de elementos relevantes dos ritos funerários, que configuravam um conjunto de práticas cuja reconstituição histórica de seus sentidos mais profundos dependia do conhecimento de toda a economia da glória então implicada.

Trata-se, portanto, de uma interpretação histórica atravessada pela interrogação sobre o próprio sentido da existência individual numa coletividade em que cada um vivia para outrem e em que a busca da "fama" permitia lutar contra a indignidade da obscuridade e do silenciamento.⁴⁹ Interrogando-se sobre práticas mortuárias com importante papel na estruturação das relações sociais, a análise de Vernant colocou em jogo as implicações de certa economia da grandeza e indicou a historicidade de uma forma determinada de conformação do elogio como gênero discursivo de louvor a partir das representações da morte heroica. Todo um imaginário do poder encontrava-se figurado na elaboração poética de Homero, permitindo traduzir e recompor os princípios de distinção que conferiam especificidade às relações de poder na conjuntura examinada. Assim, ainda que não tenha feito referências diretas ao elogio como gênero discursivo ou a noções como a de imaginário, parece pertinente considerar sua interpretação como um primeiro exemplo de estudo em que tais fenômenos são analisados em relação às práticas de luto.⁵⁰

Tal aspecto pode se tornar mais claro, inclusive, se confrontarmos esse com outros estudos de Vernant, nos quais noções como "imaginário social" e suas preocupações com questões referidas à condição histórica do homem ficariam mais evidenciados. É o caso do texto de apresentação de uma coleção de pesquisas sobre a morte em diferentes sociedades, no qual Vernant afirmaria que "a ideologia funerária coloca em jogo todo um trabalho do imaginário social para elaborar uma aculturação da morte".⁵¹ Partindo da concepção de que todo grupo humano constitui sua identidade por relação ao outro ("o caos, o informe, o selvagem, o bárbaro"), o historiador francês ressaltaria, igualmente, que todas as sociedades precisam afrontar essa "alteridade radical", esse "não-ser por excelência" que consistiria no fenômeno da morte:

Para um grupo de homens, construir um passado comum, elaborar uma memória coletiva, enraizar o presente de todos em um "antigamente" indeterminado, mas cuja lembrança se impõe, unanimemente partilhada, é primeiro conferir a certos

*personagens já mortos ou a certos aspectos desses personagens, graças a um ritual funerário apropriado, um estatuto social pelo qual eles permanecem, em sua condição de mortos, inscritos no coração da vida presente, na qual eles interzem como mortos, desempenhando seu papel no controle das forças sociais de que dependem o equilíbrio da comunidade e a permanência de sua ordem.*⁵²

Tratando, numa perspectiva histórica, de questões fundamentais da existência humana, Vernant o fazia com ênfase na dimensão do poder, conforme se pode notar pelas questões estabelecidas sobre a morte: “o que está submetido a ela, o que lhe escapa, nos indivíduos, nos diversos grupos, no conjunto do corpo social?”⁵³ Nesse caso, as práticas de aculturação da morte parecem relacionadas com determinadas formas de racionalidade e sensibilidades que, estabelecidas no plano da cultura, tangenciam também a política, tendo em vista que as relações de poder estão necessariamente implicadas no imaginário a partir do qual certa construção coletiva de sentido para o passado se torna possível. Considerando essas relações entre uma perspectiva histórica, antropológica e atenta às formas discursivas do louvor, não parece impertinente indicar a relevância dos estudos de Vernant para pensar as formas depois assumidas pela história como gênero específico de discurso, inclusive suas relações com as práticas de natureza política.⁵⁴

Do ponto de vista histórico, o ideal da “bela morte” dos poemas homéricos perderia força para as novas formas de glorificação da época clássica, como se poderia notar pelos estudos de Nicole Loraux sobre o culto dos mortos em batalhas da *pólis* ateniense.⁵⁵ Compreendida como “instituição e forma literária”, a oração fúnebre foi interpretada por Loraux não apenas como um “gênero discursivo”, mas como “palavra política” que, num plano imaginário, atuava em favor da instituição de determinadas formas de relações sociais inauguradas com o novo modelo da cidade democrática. Era esse tipo de perspectiva, inclusive, que fundamentava sua crítica ao que chamava de “tentação formalista” dos “apreciadores de figuras e períodos”, os quais, apenas “recenseando os *topoi* e fixando as disposições do discurso”, tenderiam para uma análise literária da oração fúnebre somente como parte do gênero epidítico, tendo em vista sua adequação ao modelo examinado por Aristóteles em sua *Retórica*.⁵⁶

Buscando não desconsiderar a análise literária, Loraux pretendeu indicar o fundamento político da oração fúnebre, compreendendo-a igualmente como parte relevante de um ritual de enterramento dos mortos em batalhas que visava, em última instância, à glorificação dos valores da *pólis* a partir da honra conferida aos seus filhos mais ilustres. A análise do discurso, nesse caso, também não se separava do estudo do próprio ritual, desconstruindo a simplificadora separação entre *lógos* e *érga* a partir de um estudo etnográfico exemplarmente rico daquelas práticas rituais de sepultamento. Ao novo sentido político, portanto, correspondia certa democratização do culto mortuário: referindo-se a todos que morreram pela *pólis*, independentemente de uma vida anterior nada exemplar ou miserável, o ritual discrepava das formas de glorificação aristocráticas. Diferentemente das sepulturas da Grécia arcaica, em que todos os membros de uma família aristocrática figuravam numa mesma necrópole, os túmulos dos soldados atenienses comportavam igualmente todos os mortos em combate. Tratava-se, de fato, de mudanças significativas em relação às práticas preexistentes, simbolizadas pela proibição do luxo nas sepulturas

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Gallimard, 1962.

⁴⁷ Note-se que a interpretação de Paul Ricoeur, ao apontar esses planos antropológico e político mais profundos, os relacionaria às reflexões de Marin, tendo em vista que, em Pascal, a categoria “grandeza” remetia para uma leitura da natureza do homem e sua relação com o plano divino, fundamentando uma espécie de “ontologia da diferença cujas manifestações são os teologemas da Eucaristia e do Deus escondido”. MARIN, Louis. *La critique du discours*, op. cit., p. 418 (tradução livre). Sobre as três ordens de grandeza em Pascal (além da política, a do “espírito” ou da “razão” e a da “caridade” ou do “coração”), ver o fragmento 111 (p. 65) e COMTE-SPONVILLE, André. Prefácio. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos sobre a política*: três discursos sobre a condição dos poderosos. São Paulo: Martins Fontes, 1994. Sobre o problema da representação histórica na obra de Louis Marin, ver MARCELINO, Douglas Attila. Morte do rei, incorporação do poder e representação histórica: entre uma “poética da ausência” e uma “poética do saber”? *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 34, 2016 (2. série).

⁴⁸ Ver VERNANT, Jean-Pierre. *La belle mort et le cadavre outragé*. In: *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989.

⁴⁹ Sobre a fama na Antiguidade, ver ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação*: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p. 42 e segs.

⁵⁰ Note-se que não estamos nos referindo aqui ao sentido particular que a política ganharia na Grécia Antiga, sobretudo depois que, segundo o próprio Jean-Pierre Vernant, ela não passaria a existir apenas na prática institucional, mas se tornaria “consciência de si”, conferindo “à vida em grupo, aos indivíduos reunidos em uma mesma comunidade, seu caráter propriamente humano”. VERNANT, Jean-Pierre. *Les cités grecques et la naissance du politique*. In: BERSTEIN, Serge e MILZA, Pierre (dirs.). *Axes et méthodes de l'histoire politique*. Paris: PUF, 1998, p. 12 (tradução livre). Sobre o tema, ver também FINLEY, Moses I.

L'invention de la politique: démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine. Paris: Flammarion, 1985.

⁵¹ VERNANT, Jean-Pierre. Introduction. In: VERNANT, Jean-Pierre e GNOLI, Gherardo (dirs.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

⁵² *Idem, ibidem*, p. 6 e 7 (tradução livre).

⁵³ *Idem, ibidem*, p. 6 (tradução livre).

⁵⁴ Note-se, conforme destacou François Hartog, que a história, como gênero específico de discurso, ganharia espaço na Antiguidade como prática efetivamente política. A escrita histórica teria sido praticada, sobretudo, por aqueles que, afastados das atividades políticas diretas, encontravam na narrativa sobre o passado uma forma de continuar a interferir nos debates públicos da *pólis*. Cf. HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem.* Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁵⁵ LORAUX, Nicole, *op. cit.*

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 31 e segs.. A referência fundamental de Nicole Loraux era Cornelius Castoriadis, autor cuja perspectiva acerca do papel instituinte do imaginário possuía força significativa no período e nas discussões acerca do político então formuladas. No prefácio da edição brasileira, datado de 1993, Loraux matizaria suas críticas, ressaltando o grande avanço nos estudos norte-americanos sobre os gêneros literários nos anos seguintes à primeira edição do livro (publicado originalmente na França, em 1981), mas manteria suas teses sobre as relações entre aquele gênero discursivo e a constituição de um imaginário político.

⁵⁷ Cf. *idem, ibidem, op. cit.*, p. 44 e 69. Os limites dessa democratização e o problema da "cidadania" na Antiguidade marcariam muitos debates entre historiadores voltados para o período, que não cabe retomar aqui.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 62 e 63.

⁵⁹ Cf. *idem, ibidem*, 63.

⁶⁰ Ver *idem, Les mères en deuil.* Paris: Seuil, 1990.

aristocráticas no século V a.C. e materializadas também no deslocamento em relação ao verbo inspirado do aedo, que retirava sua eficácia da relação com o divino.⁵⁷

A renúncia à lamentação ritual aristocrática, materializada na palavra cívica de natureza política que conjurava o choro familiar e sublinhava a primazia da coletividade anônima da *pólis*, rompia não apenas com a forma de glorificação dos épicos homéricos, mas se diferenciava de outras formas de luto da Antiguidade. Distintamente de Esparta, onde a exteriorização compulsória da dor era a regra e os hilotas obrigados a produzirem gemidos e baterem em suas cabeças, o luto cívico da *pólis* ateniense proibia a atuação das mulheres nos cortejos fúnebres e resguardava um papel muito limitado à família, pois "o pranto libera uma afetividade incontável": "chorar é, para a época clássica, o quinhão das mulheres; por isso, a *pólis* destaca um lugar para as lamentações femininas durante os funerais públicos e escolhe um homem para providenciar o elogio fúnebre".⁵⁸ Não encontraríamos nada comparável aos dez dias em que Esparta como um todo parava em lamentações pela morte de seus reis.⁵⁹ Afastar as mulheres dos funerais e controlar as manifestações de luto, tal como indicaria Loraux em outro estudo, era uma forma encontrada pela cidade ateniense para proteger a esfera política das afetividades e excessos identificados com a conduta feminina, tal como apareceria também nos funerais privados e nas tragédias.⁶⁰

Nessa leitura, entendia-se a oração fúnebre por sua relação com o contexto de laicização das práticas discursivas de glorificação que marcaria o período clássico.⁶¹ Não resguardando lugar para os deuses ou os heróis da poesia épica, a oração fúnebre remetia para as ações e para o tempo dos homens, num discurso em prosa, feito por um orador de reconhecida notoriedade no plano político e que, assim, honrava não grandes feitos individuais, mas o sacrifício coletivo em favor da *pólis* como entidade soberana. Como se pode notar, no livro de Nicole Loraux, o problema do imaginário político novamente encontraria o do estudo do elogio como gênero literário, permitindo tratar dos ritos mortuários em sua dimensão de práticas discursivas e rituais atravessadas por uma forma determinada de representação do poder.

Os ritos funerários dos soldados atenienses, por outro lado, pareciam demarcar diferenças não apenas em relação aos valores aristocráticos de glorificação heroica da tradição homérica, ou mesmo da autoflagelação compulsória que caracterizaria os funerais espartanos, mas também das exéquias reais dos povos asiáticos, desde as Guerras Médicas representados como bárbaros pela estruturação dualista que caracterizava o imaginário grego.⁶² Em seu estudo sobre Heródoto, François Hartog buscou interpretar os significados simbólicos dos funerais dos reis citados, marcados por práticas de mutilação, embalsamamento e estrangulamento que os tornavam discrepantes do culto cívico ateniense dos mortos.⁶³ Ao contrário da centralidade da palavra na oração fúnebre, o espetáculo visual em que se transformavam as exéquias reais fazia o corpo do monarca circular entre diferentes povos que, através de atos violentos de seus integrantes contra si mesmos, demarcavam sua condição de súditos falando à sua maneira, "em seus corpos e com seus corpos", sem o menor dito.⁶⁴ A marca corporal não apenas garantia uma forma duradoura de inscrição memorial da submissão, mas contraditava com as práticas de embalsamamento que transformavam em "belos mortos" os monarcas, cujos ritos de sepulta-

mento contavam com práticas de estrangulamento coletivo não apenas no momento do enterro, mas um ano após o ocorrido, em que eram mortas dezenas de pessoas da casa real.

A lembrança instilada pela inscrição advinda da marca corporal e as outras práticas mencionadas, na verdade, eram entendidas como relacionadas a todo um sistema de representação do poder que, fundamentado no nomadismo dos citas, operava por meio de uma organização espacial e temporal diferenciadas. Nele, o corpo político do rei não era representado numa localidade fixa, funcionando simbolicamente como um círculo móvel cuja circunferência se encontraria em toda parte e em parte alguma, o que explicaria a passagem do carro com o cadáver do monarca por diversos locais e seu enterro nos confins da Cítia. A morte do rei, de certo modo, recolocava em jogo a unidade simbólica daquela coletividade, que somente parecia manifestar em momentos como esse sua constituição imaginária como comunidade política. Essa reconstituição histórica feita por Hartog, por outro lado, era elaborada com o objetivo de confrontá-la com a representação histórica dos citas produzida por Heródoto, tendo em vista que as *Histórias* podem ser interpretadas pelo “código do poder” ali contido, que ajudava a reconfigurar uma identidade grega por meio de toda uma representação do poder despótico.

Se a forma com que uma sociedade lida com a morte dos seus integrantes constitui em si um modo de negociação da alteridade, o lugar conferido à morte do outro podia também servir para colocar em questão a própria representação historiadora e suas relações com as narrativas que estruturam o imaginário de um grupo determinado. Procedendo assim, Hartog se interrogava sobre o modo como Heródoto, para além de sua intencionalidade de rivalizar com os poemas homéricos, elaborou uma narrativa sobre os citas estruturada a partir do simbolismo que este outro e seu principal significante para os gregos (seu papel de povo nômade) ocupava no imaginário compartilhado pelo autor e seus destinatários. Utilizando a metáfora da grade do aquarelista para indicar o funcionamento invisível de uma estrutura semiótica que permitiria a Heródoto ver e fazer ver por meio de sua narrativa, Hartog tentou reconstituir a elaboração da “figura imaginária do déspota, ao mesmo tempo rei e tirano”, principal “efeito simbólico” de um discurso que, idealizando a cidade grega, apagava as diferenças entre aqueles que conformavam seus “outros”: “ele [Heródoto] aproxima os funerais dos reis de Esparta das práticas dos bárbaros da Ásia em geral, dos persas, até mesmo dos egípcios; a essa história podemos certamente acrescentar os citas”.⁶⁵

Tratava-se, portanto, da reconfiguração de uma forma de representação do poder, que se alimentava das estruturas imaginárias que, compondo outras formas narrativas pelas quais o homem grego da época conferia sentido ao mundo, forneciam elementos à própria imaginação herodotiana. É o caso das tragédias, que pareciam funcionar como “modelos de inteligibilidade” para Heródoto, tendo em vista as semelhanças entre as representações dos déspotas e dos tiranos que seu discurso condenava e os heróis trágicos que, por seus impulsos transgressores, eram igualmente destinados à loucura e à morte. Nesse caso, as *Histórias* partilhavam com os “esquemas trágicos” elementos estruturantes do imaginário grego, como a condenação da *hýbris*, que, na narrativa de Heródoto, era representada pelo desejo irrefreado dos “reis bárbaros” do ponto de vista sexual e da busca de uma submissão total dos súditos (ou mesmo de outros povos), o que

⁶¹ A noção de laicização é usada aqui de modo bastante amplo, não sendo viável, neste artigo, uma reflexão mais profunda sobre a categoria e os possíveis problemas de seu uso para o momento apontado. Sobre as definições dos conceitos de “laicidade” e “secularização”, ver CATROGA, Fernando. *Secularização e laicidade. Uma perspectiva histórica e conceptual. Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 25, 2004.

⁶² Ver HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980, p. 328 e 329. Ver também *idem.*, *La mort de l'Autre: les funérailles des deux scythes*. In: VERNANT, Jean-Pierre e GNOLI, Gherardo (dirs.), *op. cit.*

⁶³ Ver HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*, *op. cit.*

⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 161.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 170 (tradução livre).



⁶⁶ Sobre a noção de cosmos para os gregos e sua relação com a escrita de Heródoto, ver GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005, p. 19 e segs. Sobre a relação entre a escrita herodotiana e as tragédias, ver também CHÂTELET, François. *La naissance de l'histoire* (vol. 1). Paris: Minuit, 1962.

⁶⁷ A noção de “heróis herodotianos” é utilizada por Hartog por referência ao “herói maquívelico”, conforme expressão de Claude Lefort. HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*, op. cit., p. 343. Sobre a tragédia na Antiguidade clássica, ver VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

⁶⁸ Produzido num momento aproximado ao do texto de Nicole Loraux, o estudo de François Hartog também problematizava temas como o imaginário e as representações do poder, o que justificaria suas ressalvas de que não era preciso sair do plano da linguagem para analisar o modo como Heródoto elaborava uma representação do outro. O livro, por outro lado, também estava centrado em mecanismos relacionados à lógica específica da produção textual como configuração narrativa, conforme se pode notar no estudo de uma “retórica da alteridade” ou das “marcas de enunciação” presentes nas *Histórias*. Nesse caso, entretanto, algumas justificativas ocasionais no livro de que, para sua análise, não precisaria “sair do texto” se chocam com a reconstituição antropológica da representação do poder inerente aos funerais citas, tendo em vista que tal opção remete necessariamente para algum “referencial cita”, mesmo que este último seja pensado apenas no plano do imaginário (e, portanto, da linguagem). Na verdade, o livro produz um efeito narrativo muito interessante por, muitas vezes, não conseguirmos diferenciar o que era interpretação de Heródoto e do próprio Hartog. As justificativas de Hartog sobre o problema do contexto podem ser vistas, respectivamente, nos capítulos III (parte II) e I (parte I) do livro.

⁶⁹ Ver também GAGNEBIN, Jeanne-Marie, op. cit. Sobre a

parecia explicar mais a origem das guerras do que as várias histórias de raptos de mulheres presentes nas *Histórias*. Nesse sentido, assim como nas lições das tragédias, a estrutura narrativa dos escritos de Heródoto colocaria em jogo uma lógica explicativa profundamente grega, caracterizada pela valorização da medida como forma de manutenção do equilíbrio cósmico⁶⁶, não obstante seus personagens funcionassem como “heróis herodotianos” e não propriamente como heróis trágicos, tendo em vista que as *Histórias* projetavam para fora da *pólis* tudo aquilo que as tragédias criticavam dentro do próprio espaço da cidade.⁶⁷

Num plano mais profundo, o texto de Hartog traz em si uma reflexão teórica importante sobre o problema da representação histórica, seja no sentido das estruturas imaginárias que condicionam a percepção de Heródoto, seja no plano das operações e deslocamentos que, atuando na própria escrita como forma narrativa, permitem refletir sobre as imposições de limites que caracterizam a produção textual. Em ambos os casos, Hartog parece responder indicando a tensão entre essas limitações e as marcas e desvios produzidos pelo próprio Heródoto, dialogando mas também respondendo às investidas de teor estruturalista dos campos literário e linguístico que, nos anos 1970, tanto chamaram a atenção para os componentes poéticos que, de forma inconsciente, condicionam a escrita histórica. Sua interpretação sobre a figuração do déspota na narrativa de Heródoto, por outro lado, constitui igualmente uma resposta aos desafios trazidos por campos como a antropologia e a linguística, tendo em vista a possibilidade de produzir um tratamento histórico de fenômenos complexos referidos a planos como os do imaginário e das representações políticas. Assim, em seu estudo, os funerais dos citas servem para reconstituir todo um imaginário do poder, ao mesmo tempo em que, colocando em questão mais propriamente a estrutura textual da narrativa herodotiana, sua abordagem remetia para o problema da dimensão poética da historiografia em sua relação que parece insuperável com o gênero do elogio, tendo em vista que uma economia da grandeza se encontra sempre implicada.⁶⁸

É claro que a relação entre a representação histórica e o gênero do elogio estava também presente no texto de Nicole Loraux, principalmente em sua reflexão sobre o modo como elementos daquele “modelo de palavra” permaneciam no discurso histórico de Tucídides. A desconfiança da memória, suas ressalvas metodológicas contra os “logógrafos”, que atingia tanto Heródoto quanto os poetas e oradores políticos, não afastaram completamente o discurso de Tucídides da oração fúnebre, ou mesmo de outros gêneros populares à época, como as tragédias. A condenação que *A guerra do Peloponeso* fazia aos demagogos que, após a morte de Péricles, fomentavam a irracionalidade do povo, agindo apenas em favor de seus desejos e interesses pessoais, assim como a relação estabelecida entre a realização interna da democracia e o imperialismo ateniense, recompunham estruturas formais do elogio, contendo também uma verdadeira teoria do poder e da dominação.⁶⁹ Modelo principal de história que, por meio de exemplos, buscava formular lições sobre os fundamentos da ação política, tendo em vista a suposição da constância da natureza humana, a escrita histórica de Tucídides também explicava as vitórias e derrotas nas guerras a partir do esquema trágico de condenação da desmedida, reconfigurando o conflito entre desejo e razão, ou entre poder e justiça, que atravessava o imaginário grego.⁷⁰

A busca de novos critérios de fundamentação de seu discurso, que

fortaleciam as exigências lógicas de verossimilhança, por outro lado, traduzia também um momento de maior laicização do mundo político, que acompanhava as transformações nas práticas de luto por meio da contenção e repreensão aos sentimentos, às expressões corporais da dor, às antigas formas aristocráticas de lamentação e às demonstrações diretas do sofrimento pela perda. Os critérios de dialogismo e não contradição das novas práticas discursivas⁷¹, amparadas no controle do desejo e das emoções por meio da racionalidade dos recém-inaugurados modelos de palavra política, remetem para formas determinadas de racionalidades e sensibilidades políticas, indicando as relações estreitas entre os modos da escrita histórica nascente, as formas do elogio (inclusive, em suas manifestações como exercício do luto) e as representações do poder características da experiência da *pólis* democrática.

Morte, poder, imaginário e representação histórica

A análise de diferentes perspectivas de tratamento da morte, enfatizando o modo como um conjunto de questões relativas ao imaginário e ao poder estão presentes em estudos diversos, sugere a necessidade de ultrapassar o estabelecimento restritivo de fronteiras disciplinares. Alguns estudos, por tematizarem condicionantes mais fundamentais da vida humana relacionados às formas de estruturação do fenômeno do poder, podem ser relevantes, inclusive, para pensar a própria historicidade da historiografia como forma de conferir sentido ao passado, resguardando importante potencial não apenas para uma reflexão sobre o sentido existencial que faz da história parte do esforço de eternização inscrito na memória, mas também suas fundamentações epistemológicas, que a tornam integrante de diferentes regimes de verdade marcados por critérios mais ou menos acentuados em termos de exigências de racionalidade discursiva (a utilização de uma argumentação objetivamente conduzida, por exemplo, pode se tornar condição de mais credibilidade dentro de padrões de verossimilhança historicamente constituídos).

Nesse tipo de leitura, a historiografia pode ser compreendida como uma operação com fundamento eminentemente político, tendo em vista certa tendência a relacionar o fenômeno do poder com condicionantes antropológicos mais profundos da vida humana. Por outro lado, interrogações elaboradas em campos como os da filosofia, da antropologia e da teoria literária podem ser historicizadas, tendo em vista as relações sugeridas entre formas específicas de representação histórica e modos de racionalidade e sensibilidade vinculados a um imaginário político. A análise de um conjunto diverso e complexo de estudos sobre a morte, muitos deles produzidos nas fronteiras entre distintos campos disciplinares, permite justamente indicar como esse tipo de preocupações, nem sempre evidente nos próprios textos, está subjacente a certas interrogações formuladas.

O estabelecimento de vinculações entre o estudo da morte, do elogio como gênero discursivo de louvor e dos fenômenos da representação política e da narrativa histórica, por outro lado, pode se tornar mais claro por meio da análise de obras como as de Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux e François Hartog. Muitas outras, inclusive aquelas não referidas ao período da Antiguidade, poderiam ser igualmente interrogadas nesse sentido. Todas essas reflexões, entretanto, são ainda preliminares, dependendo de um

escrita histórica de Tucídides, ver ainda ROMILLY, Jacqueline de. *História e razão em Tucídides*. Brasília: UnB, 1998.

⁷⁰ O modelo de história de Tucídides se tornaria duradouro, inclusive devido à sua "retoricizado" pelos romanos, conforme a famosa expressão de Cícero sobre a "história mestra da vida". Ver, entre outros, PIRES, Francisco Murari. *Modernidades tucidideanas*. São Paulo: Edusp, 2007, e KOSEL-LECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

⁷¹ Sobre as novas exigências dialógicas e de não contradição dos discursos, que contraditavam com a verdade do discurso eficaz dos "mestres da verdade", ver DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.



esforço mais significativo de aprofundamento, que não deveria, inclusive, desconsiderar as especificidades da história como prática científica e outros aspectos que indicam as peculiaridades de suas vinculações a fenômenos complexos como a morte, o poder e o imaginário.

Artigo recebido em setembro de 2016. Aprovado em novembro de 2016.

