

# ⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

## A CREMAÇÃO NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA E A DESSACRALIZAÇÃO DA MORTE

### O CASO PORTUGUÊS

1. Sendo uma experiência individual e intransmissível — ninguém pode morrer a morte de outrem —, a morte é igualmente um fenómeno histórico-social, com manifestações de exterioridade, logo diversificado quanto aos modos como é pensado e representado. Assim, inteligir o sentido da interrogação humana sobre a sua inaceitável finitude (0), é uma das condições necessárias para se entender o significado da própria existência (2), pois, como ensinava Antero de Quental, essa é «a única maneira de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver» (3). E se a prossecução deste objectivo tem uma via teórica privilegiada — as filosofias da existência —, não são, porém, de menor valor gnosiológico os caminhos abertos pela antropologia cultural e pela história das mentalidades ao descodificarem não só os discursos, mas, sobretudo, os gestos, as atitudes e os comportamentos corporizados nos símbolos e nos ritos que a encenam. Ora, dos múltiplos sinais que, numa área secularmente inumista e catolicizada como a nossa, podem refe-

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

0) De certo modo, pode dizer-se que a morte é sempre uma agressão. Para a consciência, não existe morte natural. «*Toute mort est un assassinat*» (Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, p. 273).

(2) «Il appartient à l'expérience de la mort par la pensée qu'elle reste toujours en deçà d'elle-même, qu'elle ne saisit jamais pour ainsi dire une trace de la mort qu'en s'éloignant d'elle par la pensée, en se plaçant dans la certitude propre de vivre» (Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», in *Sens et Existence. En Hommage à Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1975, p. 20).

(3) Antero de Quental, *Prosas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 179.

rendar as mudanças ocorridas no campo tanatológico, iremos destacar o que, pela sua radicalidade, melhor pode assinalar o ritmo, a direcção e os limites de tais transformações. Referimo-nos, concretamente, ao impacte do recurso a urna técnica tradicional de ocultamente do cadáver: a cremação.

### *Inumação e Cremação*

2. É verdade que as práticas cremacionistas, ao recommençarem na segunda metade do século XIX, não constituíam uma originalidade. Os prosélitos evocavam os hábitos de civilizações arcaicas e, entre nós, sublinhava-se a sua presença nos ritos funerários da Lusitânia antiga (4). Mas havia igualmente a consciência de que esse reaparecimento ia ao encontro de uma memória irremediavelmente perdida, pois outros eram os valores que agora a justificavam. A função mítica que então desempenhou (5), ou que ainda desempenha nas sociedades (6) em que não sofreu ruptura (Índia, Bali), degradou-se definitivamente para dar lugar à argumentação científico-técnica que legitima a mundividência contemporânea crescentemente dessacralizada.

Ali, a incineração e o rito da dispersão das cinzas tiveram (e têm) uma profunda significação cósmica e antropológica que confere sentido à própria vida. Com efeito, na opinião clássica de Bendann (*Death Customs*), o seu uso foi-se radicando em muitas sociedades antigas pelas razões seguintes: a cremação era o meio mais eficaz para recalcar o medo dos mortos, pois acreditava-se que impedia o regresso do duplo, isto é, o retorno do defunto; eliminava as impurezas causadas pela morte; protegia o cadáver do ataque das feras; libertava o finado do domínio dos espíritos malignos; proporcionava calor no mundo inferior; impedia a corrupção do corpo; o fogo purificava e iluminava o defunto no caminho até ao outro mundo, indicando que, tal como o fumo, assim o espírito se elevaria à morada \* 3

(4) Cf. José Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, vol. 3, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913, pp. 370, 375-77. Um excelente resumo sobre as práticas da incineração desde a Antiguidade encontra-se na *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, Barcelona, Hijos de J. Espasa, Editores, s.d., p. 75 e ss.

(5) O domínio da cremação nas sociedades arcaicas estendeu-se, sobretudo, pelas antigas civilizações fino-escandinavas e babilónica, pelo nordeste asiático, Índia e parte da Insulíndia. Cf. Edgar Morin, *O Homem e a Morte*, Lisboa, Europa América, s.d., p. 131.

(6) Sobre as práticas cremacionistas actuais veja-se Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre. De la biologie à l'antropologie*, Paris, Editions Complexe, 1980, pp. 173-74.

dos bem aventurados (7). Em suma: era entendida como um processo em que se sacralizava a passagem do morto a um estatuto de eternidade, deixando aos vivos os restos incorruptíveis, os únicos merecedores de veneração (8). Isto é, ritualizava-se uma crença metafísica em que a mediação do fogo simbolizava a libertação da impureza corpórea e a dispersão das cinzas, geralmente no mar ou no seio de um rio sagrado, gestualizava o regresso do espírito à unidade matricial do Ser (9).

Bem diferentes foram as motivações que levaram à defesa do cremacionismo no mundo ocidental contemporâneo. Quando, no século XVIII, alguns pioneiros isolados ousaram contestar a inumação, fizeram-no em nome das mesmas teses que uma *élite* iluminada (10) começava a avançar contra o enterramento nas Igrejas. Quer isto dizer que a apologia da incineração surgiu como uma proposta ditada por exigências de cariz racional, defensoras da paulatina edificação de uma civilização asséptica, e que, por isso, começava a detectar na velha e até aí pacífica coabitação entre mortos e vivos uma ameaça para a saúde pública. Inscreveu-se, em síntese, no mesmo horizonte cultural que condicionou a luta contra a sepultura *ad sanctos* (11) e impulsionou as alterações que vieram a traduzir-se na criação dos cemitérios românticos oitocentistas.

3. O estudo deste trânsito está feito, bem como a análise das atitudes e comportamentos a ele ligados. À «morte domesticada», em que a sacralidade do território dos defuntos (a Igreja e suas redondezas) se inseria no centro da *ágora*, funcionando como garante simbólico da salvação colectiva nos finais dos tempos, sucederam as prevenções de ordem higiénica, preconceitos racionalizados de uma evolução mundividencial que, pouco a pouco, foi conduzindo ao distanciamento e, mais tarde, ao recalçamento da ideia e do espectáculo da morte, em nome da autossuficiência dos valores terrenos. A sua rejeição meta-

(7) Cf. Geo Widengen. *Fenomenologie de la Religion*, Madrid, Ediciones Cristandad, 1976, p. 378.

(8) Cf. Louis-Vincent-Thomas. *ob. cit.*, p. 176.

(9) *Idem, ibidem*, pp. 171-72, 188.

(10) Para uma panorâmica das transformações provocadas pelo Iluminismo nas concepções acerca da morte, vejam-se: Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978; John McManners, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-century France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1985.

(11) Sobre a morte *ad sanctos*, veja-se Philippe Ariès, *UHomme devant la Mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 37 e ss.

física, reforçada pelo sonho do seu possível controlo através da ciência — relembre-se Condorcet <sup>(12)</sup> — acentuaram ainda mais a recusa da finitude humana, ao mesmo tempo que condicionaram a emergência de um comportamento exorcista que tenderá a sublinhar o drama ontológico derivado do choque entre a aspiração humana à amortalidade e a consciência da inevitabilidade da morte. O cemitério murado *extra urbe* objectivou tais temores. Mas, ao circunscrever uma topografia que, sujeita a gestão política e afastada do centro sagrado (a Igreja), potenciava a secularização e aparecia como uma paisagem estranha aos modos tradicionais de sagrar a sepultura. Daí as resistências populares que se levantaram <sup>(13)</sup>. A nova necrópole, apesar da sua consagração no acto inaugural, surgia como um lugar profano e, por isso, desadequado à função salvífica que o enterramento desempenhava no rito de passagem cristianizado.

Levar-nos-ia muito longe resumir todo o complexo processo que veio a culminar na aceitação dos novos cemitérios oitocentistas e na fixação de um novo culto. A demarcação entre a *polis* e a necrópole e a crescente individuação da vivência social da morte estavam intimamente correlacionadas com a cimentação de uma sociabilidade centrada cada vez mais na família nuclear <sup>(14)</sup>. Daí que a nova situação burguesa tenha sapado o antigo controlo simbólico e administrativo da morte — que pertencia exclusivamente à Igreja —, dando vez à edificação de um espaço cujo povoamento se fará à volta do culto individualizado (e já não colectivo) dos mortos, cada vez mais limitado aos entes queridos e, em particular, à família <sup>(15)</sup>. O morto já não é património de uma colectividade (ex: freguesia), mas é postulado como um *sujeito*, isto é, como um interlocutor que o diálogo ritual permite presentificar. A campa individual, o túmulo de pedra, o epitáfio, a fotografia, mais não são do que expressões iconográficas de um processo dissimulador da

<sup>(12)</sup> Condorcet, em nome do progresso infinito e da crescente perfectibilidade humana, alcançáveis através da ciência e do melhoramento das condições de vida (medicina, alimentação, alojamento), sustentou ser impossível fixar um limite à vida humana. Cf. Condorcet, *Oeuvres*, t. VI, Paris, F. Didot, 1847-49, pp. 272-74. Sobre as suas concepções gerais acerca da morte e de amortalidade, veja-se Robert Favre, *ob. cit.*, pp. 243-44, 342-43.

<sup>(13)</sup> Acerca de algumas das resistências que entre nós se levantaram à implantação dos novos cemitérios, veja-se *infra*, pp. 255-56.

<sup>(14)</sup> Sobre a mediação do «círculo familiar» no novo culto dos mortos, veja-se Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 605 e ss.

<sup>(15)</sup> Cf. Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 503 e ss.

morte (16). Como escreve Georges Gusdorf ao definir a morte romântica, «la mort d'autrui, expérience fondamentale, joue un rôle décisif dans la spiritualité romantique. La spéculation compensatrice du deuil nie l'évidence de la séparation, et convertit l'absence en présence. La mort revêt un visage humain... La négation de la mort est une nécessité vitale pour le survivant» (17).

Salta aos olhos, em particular nos cemitérios latinos, a tradução cénica da nova atitude. A necessidade existencial de negar a morte exprime-se num ritualismo que simula a presença do defunto, veiculando a esperança do reencontro. Por isso, a morte é encarada como viagem e a habitação do morto como a objectivação simbólica da sua própria casa, o que explica o facto de, paulatinamente, se ter criado uma evidente homologia entre a arquitectura da necrópole e a da urbe. E esta homologia foi não só física como social, pois nela se projectaram e plasma-ram, também, os signos que socialmente diferenciam os vivos. Mas se a distância da campa rasa ao jazigo conota essa hierarquização — que a concessão privada de terreno para a sepultura reforça —, a natureza do diálogo que o culto pressupõe remete para uma soteriologia em que se foi perdendo o sentido colectivo e épico da salvação para, burguesemente, se centrar na expectativa do reencontro e da reconstituição, no além, dos elos intersubjectivos e familiares que a morte desagregou.

4. Por outras palavras: o luto romântico provocou uma sobrecompensação escatológica resultante da confrontação directa com a morte de um ente querido (18). Esta nova sensibilidade possibilitou que, apesar da diversificação ideológica ocorrida nas sociedades moderna e contemporânea, e para além das fidelidades de ordem religiosa, a nova modalidade de culto tenha acabado por receber uma aceitação consensual. A sua estrutura, individuando as sepulturas e confirmando o *status* familiar, materializou uma visão da morte e do *post mortem* que elegeu como mediador privilegiado a memória, isto é, a rememoração (e a comemoração). E se para muitos esse culto continuava a exprimir uma esperança metafísica, para todos, incluindo os agnósticos, a visita aos cemitérios (19) passou a ser um acto cimentador da sociabilidade familiar e colectiva. Assim, tem razão Michel Vovelle quando dá ênfase ao facto

(16) Cf. Michel Vovelle, ob. cit., pp. 632-5Q.

(17) Georges Gusdorf, *L'Homme Romantique*, Paris, Payot, 1984, p. 188.

(18) *Idem, ibidem*, p. 207.

(19) Cf. Philippe Ariès, ob. cit., p. 468 e ss.

de um século atravessado por tão antagónicas disputas filosóficas e políticas ter, no entanto, acabado por circunscrever ura espaço em que estas se neutralizaram. Fosse por razões pessoais, familiares, cívicas ou religiosas, o certo é que, pelo menos nos países católicos, e depois de uma forte contestação tradicionalista, as novas necrópoles se impuseram, dando lugar a uma prática domesticadora do atávico medo da morte (e dos mortos) ajustada não só aos ditames científico-higiénicos, mas também ao crescente sentido individualista e familiar decorrente do avanço da sociedade burguesa. É que, lembre-se, a inumação no cemitério romântico, quer pela técnica de encobrimento do corpo (caixão, túmulo, jazigo), quer pela própria analogia com a cidade dos vivos, é uma tática de dissimulação em que se representa plasticamente a anulação da morte <sup>(20)</sup> em ordem a recalcar-se a sua inevitabilidade e a domesticar-se o seu temor. Isto num horizonte que visava, igualmente, legitimar a célula familiar através do culto dos seus antepassados e mobilizar a evocação da morte para fins cívicos, como os *cemitérios-jardim* e os *cemitérios-museu* bem atestam. Em conclusão: «Le cimetière, excentré mais fréquenté et familier, asile des morts mais en même temps jardin et monument collectif» <sup>(21)</sup>, passou a ser o lugar por excelência da nova reconciliação entre a morte e a vida, entre o individuo de biografia consumada e a historia familiar ou colectiva.

5. E na consolidação de tudo isto, é interessante notar a evolução do papel da ciência. Com efeito, se nas últimas décadas do século XVIII ela foi mobilizada para exprimir o recente nojo perante os mortos e o seu exílio *extra muros*, um século depois é invocada para aquietar os espíritos dos medos despertos pela reinserção das necrópoles no espaço dos vivos em consequência do crescimento da urbe. E basta recordar a resistência de católicos e de positivistas <sup>(22)</sup> às tentativas, feitas no II Império e nos inícios da III República, de desalojamento de alguns cemitérios parisienses, entretanto integrados na cidade, para se ilustrar não só o clima consensual que se criou à volta do culto

<sup>(20)</sup> Referindo-se ao significado dos múltiplos recobrimentos do cadáver no enterramento (o caixão, o túmulo), Louis-Vincent Thomas escreveu com pertinência: «Le cadavre, en effet n'est rien d'autre qu'une pourriture qui signe la néantisation qui nous guette. Mais chaque enveloppe qui le recouvre masque un peu plus le non-sens qu'il représente et trahit notre désir frénétique de le retenir et d'entretenir notre illusion que le corps englobé là dedans n'est point voué au néant» (Louis-Vincent Thomas, ob. cit., p. 202).

<sup>(21)</sup> Michel Vovelle, ob. cit., p. 495.

<sup>(22)</sup> Cf. Philippe Ariès, ob. cit., pp. 534-40.

romântico dos mortos, como o papel da credibilidade científica na aceitação da nova coexistência. Mesmo entre nós, é sintomático que, no momento em que se começava a agitar o problema da cremação, médicos como Ricardo Jorge e Miguel Bombarda (23) tivessem vindo a terreiro defender o carácter inofensivo dos cemitérios dentro das cidades, desde que nos enterramentos e nas renovações dos covais fossem respeitadas as normas ditadas pelas leis da higiene social. Assim, em vez de proporem um mais distante exílio, ou a gradual desmontagem das necrópoles através da cremação, sustentaram ser socialmente necessário melhorar as existentes, de modo a torná-las num local «aprazível e risonho» (R. Jorge), capaz de colocar o culto dos mortos ao serviço da vida.

Ora, se todas as características até agora assinaladas são aplicáveis à evolução da mentalidade colectiva a partir dos finais do século XVIII e, em particular, à sua objectivação no decurso do século XIX, princípios do século XX, algumas dúvidas existem acerca da sua validade para a época contemporânea e, mais concretamente, para as mutações operadas após a segunda guerra mundial. A quebra na construção de jazigos — em França, a sua edificação atingiu o ponto máximo no último quarto do século XIX (24) —, a diminuição das visitas ao cemitério e a sua fixação em dias solenizados (Páscoa, Dia de Todos os Santos), não serão sintomas inequívocos de que ao *distanciamento* subjacente à revolução cemiterial oitocentista sucedeu o *esquecimento*, sobretudo nas grandes cidades, em consequência da massificação social e da destruição dos elos familiares e comunitários? E esta última tendência não estará na base do sucesso recente da cremação nos países mais industrializados, onde surge não só como uma técnica filosoficamente indiferente, mas como a expressão de uma atitude existencial que aponta para a nadificação escatológica? Mas, por outro lado, que razões explicam a sua fraca implantação em áreas tradicionalmente dominadas pelo catolicismo, apesar dos sinais de descristianização e do alargamento das condições sociais análogas às que se detectam nas sociedades mais cremacionistas?

### *A geografia do Ocidente cremacionista*

6. Para se responder cabalmente a estas questões torna-se necessário ter presente que, se os primeiros projectos para o

(23) Cf. *infra*, pp. 237-38.

(24) Cf. Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 639.



regresso à ustão de cadáveres apareceram na mesma conjuntura em que se iniciou o combate aos enterramentos nas Igrejas, o seu destino foi, no entanto, bem diferente. É que, se o cemitério *extra muros* rompia com a tradição, a sua adopção não chocava, porém, com a prática secular da inumação, pois a terra-mãe continuava a ser o mediador privilegiado do rito de passagem. Com a cremação, ao contrário, reatava-se um uso esquecido, desenquadrado de qualquer justificação teológica ou metafísica e situado nos antípodas da modalidade de sepultura que serviu de paradigma à cristianização do Ocidente: a do próprio Cristo.

Não admira, por isso, que a propaganda cremacionista, geralmente animada por médicos e livres-pensadores, tenha encontrado pouco acolhimento nos primórdios da contemporaneidade. Nos inícios do seu proselitismo, foi, essencialmente, um problema teórico, o que não surpreende, dado que, ao nível do discurso manifesto, a sua superioridade como técnica higiénica começou a ser propagandeada em oposição aos malefícios dos cemitérios num momento em que a mentalidade colectiva nem sequer estava ainda muito receptiva ao exílio dos mortos dos espaços sagrados tradicionais. E será necessário chegar à década de setenta do século XIX para se assistir à intensificação da campanha. E se razões de saúde pública e de ordem económica foram evocadas para a justificar, a verdade é que tais argumentos encobriam e davam uma mera expressão pragmática a uma escolha que prolongava algumas das premissas características da visão optimista da vida já formuladas pelo Iluminismo. Neste contexto, o enaltecimento das virtudes purificadoras do fogo era tão-só a face estética de um projecto apostado em extinguir, em nome do progresso e da perfectibilidade humana, a atracção popular pelas visões edénicas semeadas pelas religiões de salvação.

7. O caso português, como adiante se verá <sup>(25)</sup>, ilustra o que tem sido assinalado em outros países católicos: a militância cremacionista das últimas décadas do século XIX e princípios do século XX foi obra de mações e livres-pensadores, e inscreveu-se na longa e intensa contestação do monopólio que a Igreja detinha na gestão simbólica do ciclo da existência e, em particular, sobre a morte. Logicamente, como resposta, Roma anatematizou-a, vendo nela um instrumento de secularização. Assim, se podia haver controvérsia acerca da

(25) Cf. *infra*, p. 237 e ss.

leitura <sup>(26)</sup> da frase litúrgica: *Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*, o certo é que, perante as ligações entre incineração e impiedade, empenhou-se em reforçar as resistências mentais que se opunham à nova técnica de ocultação do cadáver. O anátema deu-se através de um decreto do Santo Ofício de 19 de Maio de 1886 <sup>(27)</sup>. A Igreja só a aceitava em casos excepcionais (guerras, epidemias).

Em resposta, os cremacionistas procuraram mostrar que a ustão era compatível com a Bíblia e com a esperança cristã, e em nada impedia o cerimonial litúrgico. Recordavam exemplos das comunidades cristãs primitivas. E alguns católicos, como o abade italiano Buccelati, chegaram mesmo a defender (no congresso cremacionista de Milão, em 1874) que a sua adopção não era uma heresia, mas tão-só uma atitude temerária. Campanha improficua. A Igreja manteve-se fiel às suas objecções, temendo que o abandono dos enterramentos acelerasse a des-cristianização. Daí que, sintomaticamente, em resposta ao anátema católico, a maçonaria francesa tenha contra-atacado, incitando os seus membros «a empregar todos os meios para difundir o uso da cremação. A Igreja, ao condenar a incineração dos corpos, afirma possuir direitos sobre os vivos e os mortos, sobre as consciências e sobre os corpos, e procura manter no povo simples as velhas crenças, hoje dissipadas à luz da ciência, acerca da alma espiritual e a vida futura» <sup>(28)</sup>. Ora, se este debate era comandado pela disputa cultural dominante na época — a querela entre a ciência e a religião —, a sua repercussão, porém, não pode ser medida tão-somente ao nível da história das ideias, pois o que, em última instância, estava em causa dizia respeito à capacidade que a nova proposta teria

<sup>(26)</sup> O Bispo de Angers declarou na Câmara dos Deputados aquando da polémica levantada, em França, em 1886: «L'incinération est contraire à la liturgie et à la discipline catholique, mais elle ne contredit pas le dogme». Cit. Louis-Vincent Thomas, *Antropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980, p. 258, nota 1.

<sup>(27)</sup> Decreto do Santo Ofício relativo à cremação de cadáveres, Suplemento à *Revista Contemporânea*, vol. 1, n.º 4, I anno, 1894-95, p. 48. Um novo decreto, de 15 de Dezembro de 1886, mandava negar sepultura eclesiástica aos indivíduos que tivessem escolhido a cremação; um outro, de 27 de Julho de 1892, proibia que se celebrasse missa por sua alma (cc 1203, 1240). Em 1926, outra Instrução do Santo Ofício retomava as precedentes disposições. Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, t.º III, Madrid, Ediciones Rialp, s.d., p. 670. Para as primeiras Instruções, veja-se A Vacant et E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.º III, Paris, Letouzey et Ané, Editeurs, 1908, p. 2320 e ss.

<sup>(28)</sup> Cit. em António Leite, «A Igreja e a cremação dos cadáveres», *Brotéria*, vol. 79, n.º 1, Julho 1964, p. 36.

para se transformar em comportamento e para desalojar urna prática — a inumação— a que a escatologia cristã e, sobretudo, a crença na ressurreição final dos corpos conferiam sentido.

Talvez estas razões possam explicar, por antítese, o que se passou nos países mais industrializados e dominados por religiões protestantes ou pelo ateísmo oficial. Com efeito, o estudo diacrónico do impacte da cremação mostra-nos que, passada a fase de agitação da ideia e dos primeiros actos militantes, o abandono da inumação transformou-se, aí, num fenómeno tão massificado que acabou por desenhar uma clara zona cremacionista no centro e no norte da Europa.

### O modelo inglês

8. Começemos pela análise do caso inglês, lembrando que já o utilitarista Jeremy Bentham, sem fazer directamente a apologia da cremação, defendeu a necessidade de se encontrar um destino socialmente útil para o corpo morto. Em 1854, o médico Charles Cobb, impulsionou o cremacionismo com o seu livro *Burning the Dead or Urn Sepulture* e, em 1874, o bispo Frazer escandalizava a opinião pública ao afirmar, no momento da inauguração de um novo cemitério, que Deus não teria mais dificuldade em ressuscitar ossos do que cinzas. E esta campanha ganhou ainda maior ênfase com a adesão de cientistas como Henry Thomson e, sobretudo, com a fundação da *Cremation Society of England* (1874), sob cuja iniciativa se instalou o primeiro forno crematório em Woking (1885). A este seguiram-se os de Manchester (1888) e da Escócia (1896), evolução que denota uma lenta progressão da nova prática <sup>(29)</sup>. Ora, se se tiver presente que um século após a criação do primeiro forno (1978), funcionavam na Grã-Bretanha 218 crematórios <sup>(30)</sup>, fica-se com uma ideia das profundas alterações entretanto sofridas pela mentalidade colectiva, realidade que a estatística dos corpos cremados confirma.

Com efeito, nos primeiros anos de funcionamento do forno de Woking a adesão foi fraca, pois o número de incinerações terá sido de 100 até 1888. E, conquanto tivesse aumentado nas décadas iniciais do novo século, em 1930 o seu índice era ainda de 1% do obituário britânico. Porém, nas

<sup>(29)</sup> Todos estes factos foram tirados da *Encyclopedia Britannica*, vol. 6. Chicago-London-Toronto, 1961, p. 665 e Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 657.

<sup>(30)</sup> Cf. Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre....*, p. 181.

vésperas do segundo conflito mundial ter-se-á aproximado dos 3%, média que, após 1945, entrou uma caminhada ascendente que não mais terminou: 20% nos anos cinquenta; 34% em 1960; 57% em 1974; 64% em 1978 <sup>(31)</sup>. Esta progressão reflecte a fixação de uma área cremacionista religiosamente dominada pelas igrejas protestantes, ideologicamente fiel à tradição individualista e socialmente caracterizada pelo forte crescimento urbano e pelo desenvolvimento industrial.

Como sublinha Vovelle, o «modelo inglês» definiu uma região cremacionista cujas fronteiras se tornaram nítidas a partir de 1960, e onde se detectam quatro manchas essenciais <sup>(32)</sup>: Grã-Bretanha (34% em 1960); Escandinávia (Noruega: 20%; Suécia: 26%; Dinamarca: 30%); Europa Central (Suíça <sup>(33)</sup>: 24%; República Federal Alemã <sup>(34)</sup>: 12%; Checoslováquia: 24%); zona de transição (Áustria: 6%; Holanda: 4%; Finlândia: 4%). Esta realidade continua a ser corroborada pelas estatísticas dos anos seguintes. Em 1978, as percentagens foram estas: Grã-Bretanha: 64%; Áustria: 45%; Suécia: 48%; Dinamarca: 52%.

### *As resistências do mundo latino*

9. Como facilmente se intui, o panorama nas sociedades católicas é bem diferente, apesar de muitos dos actos pioneiros

<sup>(31)</sup> Fonte: Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 700.

<sup>(32)</sup> Fonte: Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 181.

<sup>(33)</sup> Em Zurique, a cremação gratuita está hoje muito divulgada. A associação cremacionista local extinguiu-se por falta de objecto. Cf. Louis-Vincent Thomas, *Antropologie de la mort*, p. 269, nota 2.

<sup>(34)</sup> Na Alemanha, o cremacionismo começou a ser agitado por Grimm (1849), pelo dr. Küchenmeister e pelo filósofo materialista Molechott (1852). O primeiro forno foi instalado em Dresde (1874). A evolução da prática não deve ter sido muito diferente da dos países anglo-saxónicos. No entanto, parece que as cremações aumentaram substancialmente nas primeiras décadas do século XX. Uma fonte portuguesa afirma que, no segundo trimestre de 1922, ter-se-iam realizado 6 638 incinerações contra 4 651 em igual período do ano anterior. (A sua distribuição confessional teria sido a seguinte: 5 349 eram evangelistas, 327 católicos, 134 israelitas e 828 não manifestaram as suas opiniões filosóficas ou religiosas). De qualquer modo, como opção voluntária, o seu acréscimo só se deu após a segunda guerra mundial. Os dados atrás fornecidos foram tirados de Armando Luís Rodrigues, *A Cremação. Suas vantagens. Conferência realizada em 13 de Novembro de 1924 na Loja Acácia pelo Ir.:.....*, Lisboa. Tip. Cristóvão Augusto Rodrigues, 1924, p. 28.

em defesa da cremação terem daí partido <sup>(35)</sup>. De facto, se começarmos pela Itália, surpreendemos Ferdinand Colleti a lançar, em 1857, a polémica sobre a cremação no seio da Academia das Ciências de Pádua. Mas só a mortandade provocada pela guerra austro-italiana (1866) criou o clima propício à defesa da ustão acelerada dos cadáveres. O tema ganhou actualidade através da propaganda de Vincente Giro e Jean Dujardin, mas foi só no congresso de Florença (1869) que se defendeu abertamente a urgência da sua adopção voluntária como uma exigência da higiene social que a legislação devia positivar. A campanha estava lançada, e sob o apostolado de Jean Polii, Paulo Gorini, Brunetti, Teruzzi e tantos outros, o movimento foi alargando <sup>(36)</sup> a sua influência nos meios intelectuais e políticos. E quando a 23 de Janeiro de 1874, o filantropo Albert Keller faleceu, o seu testamento explicitava que o seu despojo mortal fosse dado às chamas purificadoras, garantindo as condições materiais necessárias à consumação desse desejo. Daqui nasceu uma associação cremacionista (8 de Fevereiro de 1874) encarregada de lhe dar cumprimento. Finalmente, depois de muita discussão e de algumas experiências técnicas, procedeu-se, em Milão, à inumação do seu corpo em Janeiro de 1876 <sup>(37)</sup>. Para os adeptos da nova técnica, este acontecimento foi entendido como o momento inaugurador de um processo que iria transformar o comportamento dos ocidentais face à morte <sup>(38)</sup>.

Ora, apesar deste pioneirismo, não foi retumbante o sucesso da cremação na península italiana. Na verdade, entre 1878 e 1908 ter-se-ão cremado, em 28 fornos instalados nas grandes cidades, 404 cadáveres <sup>(39)</sup>. Infelizmente, não conseguimos apurar quaisquer indicadores para a época contemporânea. Mas o facto de a Itália não figurar nas estatísticas atrás re-

<sup>(35)</sup> Ao que parece, já em 1774, o abade Scipion Piattoli, professor de história eclesiástica na Universidade de Modena, tinha publicado o livro *Saggio intorno al luogo di seppellimento*, obra em que historiava e defendia a cremação. Cf. Sebastião de Magalhães Lima, *A Cremação de Cadáveres. Conferencia realizada na Associação do Registo Civil no dia 21 de Maio de 1912*, Lisboa, Imprensa Lucas, s. d., pp. 22-23.

<sup>(36)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 24-26. Cf. também *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, p. 70.

<sup>(37)</sup> Cf. João da Costa Pimenta Calisto. *Da Cremação dos cadáveres. Comentário aos artigos 264.º a 268.º do Código do Registo Civil. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Tipografia Bizarro, 1926, p. 25.

<sup>(38)</sup> Cf. Sebastião de Magalhães Lima. *ob. cit.*, pp. 26-27.

<sup>(39)</sup> Cf. *Encyclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, p. 75.

produzidas, indica-nos que o previsível aumento da prática não foi de molde a atingir uma cifra significativa.

10. Fixemo-nos, agora, no que aconteceu em França. A ideia começou a ser defendida no período da Revolução. No 21 de Brumário do ano V (11 de Novembro), Legrand d'Aussy apresenta um projecto ao Conselho dos Quinhentos em que pedia a instituição facultativa da cremação. Embora tenha sido nomeada uma comissão para estudar o problema, o assunto não teve qualquer seguimento. No ano VII, o governo convidou o Instituto a abrir um concurso sobre a questão dos enterramentos nas Igrejas e sua solução. Foi neste contexto que o administrador do Sena, Combray, sustentou que a inumação e a cremação deviam tornar-se facultativas<sup>(40)</sup>. Mas o restabelecimento do culto católico decretado pelo Consulado depressa fez esquecer todos estes alvites, dando-se somente continuidade às prevenções contra os enterros nas Igrejas, política que veio a desaguar na construção dos novos cemitérios de Paris, nos inícios de Oitocentos.

Só na década de setenta do século XIX, o movimento cremacionista ganhou expressão. As características ideológicas da III República eram-lhe favoráveis e a adesão de personalidades como Berthelot, Henri Martin, Paul Bert, Nobel e outras revestiu-o de prestígio. Por outro lado, com a fundação da *Société pour la Propagation de l'Incinération* (1880) este proselitismo assumiu uma dimensão organizada<sup>(41)</sup>. Porém, o primeiro forno só se instalou em Père-Lachaise em 1886-87. A este seguiu-se o de Rouen (1899) e Marseille (1907). Finalmente, estavam reunidas as condições para se passar das ideias aos actos. Mas, qual terá sido a receptividade de uma iniciativa contestada pelos sectores mais conservadores e animada por uma *élite* radical e por alguns municípios?

Sabemos que em 1889 se terão efectuado 49 cremações, número que subiu para 277 em 1900 e para 394 em 1909<sup>(42)</sup>.

<sup>(40)</sup> Sebastião de Magalhães Lima, *ob. cit.*, p. 23 e *Encyclopedia Universal Illustrada Europeo Americana*, t.º XVI, pp. 82-83. Nesta conjuntura, foi concedida autorização ao cidadão Despré-Geneste para proceder à cremação do cadáver do seu filho (*Ibidem*, p. 83).

<sup>(41)</sup> Veja-se Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre...*, p. 183.

<sup>(42)</sup> Fonte: M. E. Rolants, «État actuel de la crémation de cadavres», *Revue d'hygiène et de police*, t.º XXXII, n.º 11, Novembre, 1910, p. 1109; João da Costa Pimentel Calisto, *ob. cit.*, p. 19. Obviamente, existiam ainda cremações feitas sem petição: resbos de hospital e embriões. Assim, em Paris, entre 1889 a 1905, efectuaram-se 73 300 incinerações: 37 082 (restos humanos dos hospitais); 32 757 (em-

A progressão terá continuado muito lenta. E apesar do aumento verificado nas últimas décadas (0,44% em 1974 para 1,4% em 1978), continua a ser um fenómeno minoritário <sup>(43)</sup>. Com efeito, outra conclusão não se pode extrair dos seguintes dados: num total de 14 fornos a funcionar naquela última data <sup>(44)</sup>, ter-se-ão efectuado somente 4 287 cremações (1,4%), número exíguo quando o comparamos com a taxa britânica do mesmo ano (64%).

O significado desta percentagem é ainda mais relativizado se se levar em conta a sua desigual distribuição geográfica. Por exemplo, em Lyon, cujo forno foi inaugurado há anos, a taxa de incinerados nos inícios da década de setenta foi de 0,4%. Segundo um inquérito então realizado, o seu uso era igualmente excepcional em dioceses como Nice, Limoges, Versailles, Marseille, Montpellier, Annecy. E um padre do sector rural de Soissons não registava qualquer caso na sua zona, afirmando que «les gens ne sont guère favorables à cette pratique. Même, ils ont tendance à la rejeter» <sup>(45)</sup>. Somente em Paris - cidade, com os seus 3% em 1970, o índice assume uma maior relevância, dado que é triplo da média nacional francesa.

11. Quanto a Espanha, as poucas informações que conseguimos recolher são suficientes para ilustrar a irrelevância do fenómeno. Durante a II República ter-se-á instalado um forno em Madrid, mas o advento do franquismo e a hostilidade da Igreja terão bloqueado o seu posterior funcionamento. A revisão do anátema <sup>(46)</sup> iniciada a 15 de Novembro de 1957, depois confirmada pela Instrução do Santo Ofício *Piam et Constantem* (1963), o recente processo de democratização e os problemas levantados nas grandes urbes pelo crescimento dos cemitérios, colocaram a cremação, de novo, na ordem do dia. O forno madrilenho (re) começou a funcionar nos inícios da década de oitenta e as incinerações terão atingido «o número de 1500 em 1984» <sup>(47)</sup>.

briões) e só 2 484 foram efectuados por petição de família ou disposição testamentária. Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, p. 75.

<sup>(43)</sup> Fonte: Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 700.

<sup>(44)</sup> Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 181.

<sup>(45)</sup> Cit. por Julien Potel, *Les Funérailles une Fête? Qui célèbre aujourd'hui les vivants?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p. 104.

<sup>(46)</sup> A aceitação católica fez-se, porém, com a reserva de que a opção cremacionista não fosse ditada por razões agnósticas ou ateias. Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 183.

<sup>(47)</sup> *Diário de Notícias*, n.º 42421, CXI ano, 10-V-1985, p. 17, col. 2.

Desconhecemos o que se passa em outras cidades espanholas. Seja como for, parece-nos evidente que estes números traduzem uma evolução recente e, por enquanto, pouco expressiva.

12. Quanto a Portugal, limitar-no-emos, por ora, a resumir a história da progressão da ideia e da sua concretização. Em 1856, um texto assinado pelo estudante de Direito, Francismo Ramiro Borja Maria de Sousa Holstein, defendia-a como solução para o atraso sanitário do país em matéria de enterramentos <sup>(48)</sup>. Mas, num momento em que nem sequer estava consolidada a «revolução dos cemitérios», a sugestão não podia ter qualquer eco. Daí que o problema somente volte a ser levantado com alguma veemência, nos finais da década de setenta, em certos meios académicos <sup>(49)</sup> e ao nível da Câmara Municipal de Lisboa. Com efeito, uma comissão camarária nomeada em 1878 concluía que o crescimento da cidade e das suas necrópoles, e a permanente ameaça de eclosão de epidemias, aconselhavam a instalação urgente de um forno crematório <sup>(50)</sup>. Em 1883, sob proposta do médico Alves Branco, aprovava-se a sua instalação, pedindo-se ao governo que a decretasse obrigatória em caso de calamidade sanitária. Como facilmente se calcula, nada disso teve, porém, qualquer efeito prático <sup>(51)</sup>.

O cremacionismo continuou a ser encarado e discutido num plano meramente teórico. Uns, como Manuel Pereira da Cruz <sup>(52)</sup>, Miguel Bombarda <sup>(53)</sup>, Ricardo Jorge <sup>(54)</sup>, e José

<sup>(48)</sup> Cf. Sousa Holstein, «Inconvenientes dos Cemitérios. Sua substituição pela ustão de cadáveres», *O Instituto*, vol. 5, 1856, pp. 175-76.

<sup>(49)</sup> De facto, a cremação foi então defendida em dois trabalhos académicos por: Bernardino Passos, *Um capítulo de hygiene: A incineração de Cadáveres. These inaugural apresentada á Escola Medico-Cirurgica do Porto*, Porto, Typographia Occidental, 1878 e João Rodrigues dos Santos, *A Cremação. These inaugural apresentada e defendida perante a Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*, Lisboa, Typographia Minerva, 1878.

<sup>(50)</sup> Cf. *Os Cemitérios em Lisboa. Parecer apresentado á Camara Municipal pela Comissão nomeada em sessão de 30 de dezembro de 1878 para indicar o modo pratico de extinguir as valias*, Lisboa, Typographia Portugueza, 1880. O relator foi Teófilo Ferreira.

<sup>(51)</sup> *A Medicina Contemporanea*, n.º 40, I anno, 7-X-1883, p. 319, nota 1.

<sup>(52)</sup> Manuel Pereira da Cruz, *Cemitérios. Dissertação apresentada e defendida na Escola Medico-Cirúrgica do Porto*, Porto, Typographia Occidental, 1882.

<sup>(53)</sup> Cf. *A Medicina Contemporanea*, n.º cit.º, pp. 319-20.

<sup>(54)</sup> Em particular, através de conferências realizadas na obra: *Hygiene Social applicada a Nação Portugueza*, Porto, Livraria Civilização, 1885, p. 255 e ss.



Pinto de Morais <sup>(55)</sup>, recorriam à ciência para mostrar que a inumação era inofensiva para a saúde pública desde que obedecesse às regras estabelecidas, enquanto outros se serviam também de argumentos tidos por científicos para justificarem a necessidade de se ultrapassar a prática da inumação. Esta tese voltou a ser sustentada em vários trabalhos académicos <sup>(56)</sup>, mas o maior activismo pertenceu a elementos ligados ao livre-pensamento liderados por Sebastião Magalhães Lima, grão-mestre da maçonaria a partir de 1907.

Já nos anos oitenta do século XIX publicações como *O Século* e a *Revista de Estudos Livres* defendiam a alternativa cremacionista como a mais adequada às exigências da razão e da luta contra o clericalismo, embora a sua articulação com o movimento laico somente venha a ganhar relevância num período posterior. Isto é, só quando se intensificou a sua radicalização <sup>(57)</sup> — no período que antecedeu a revolução republicana de 1910 — o tema surgiu incorporado nas demais reivindicações agitadas pelo Grande Oriente Lusitano Unido e, sobretudo, pela Associação do Registo Civil controlada pelos livres-pensadores <sup>(58)</sup>. O novo regime, obviamente, foi sensível à ideia <sup>(59)</sup> e deu-lhe cobertura legal através dos artigos 264 a 268 do Código do Registo Civil (1911) e da deliberação da

<sup>(55)</sup> José Pinto Novaes, *A Inumação (Apontamentos de Hygiene)*. Dissertação Inaugural apresentada e defendida perante a *Escola Medico-Cirúrgica de Lisboa*, Lisboa, Minerva Avenida, 1890.

<sup>(56)</sup> De entre estes, destacamos: Gabriel Cardoso Fanzeres, *Inumação e Cremação. Ligeiro estudo sob o ponto de vista hygienico e medico-legal. Dissertação Inaugural*, Porto, Typographia Universal, 1910; José Maria Godinho, *Cremação. These de Doutoramento em Medicina e Cirurgia apresentada á Faculdade de Medicina de Lisboa*, Lisboa, Imprensa Minerva, 1920; João Maria da Costa Pimentel apresentou, em Coimbra, uma tese de doutoramento sob o tema em 1925. Cf. *supra*, p. 234, nota 37.

<sup>(57)</sup> Exemplo desta articula-se na militância anticatólica de Heliodoro Salgado. Em 1900, numa série de conferências sobre a religião promovidas pela associação anticlerical *Círio Civil Heliodoro Salgado*, entre outros temas, historia a cremação pugnando pela sua oficialização entre nós, ainda que em regime facultativo. Cf. *Vanguarda*, n.º 1 175 (3 121), V anno (X anno), 13-11-1900, p. 2, col. 5.

<sup>(58)</sup> Em 1909, esta Associação e a Associação Comercial de Logistas solicitaram à Câmara Municipal de Lisboa a instalação dum forno crematório. Cf. *A Vanguarda*, n.º 4351, XII anno, 20-11-1909, p. 3., col. 2.

<sup>(59)</sup> A necessidade de se concretizar a prática da cremação a fim de se completar o programa secularizador da República foi teorizada por Sebastião de Magalhães Lima em *A Cremação de Cadáveres. Conferencia realizada na Associação do Registo Civil no dia 21 de Maio de 1912*, e já atrás citada.

Câmara Municipal de Lisboa ao aprovar o lançamento de um forno crematorio' no Alto de S. João (1912). No entanto, fosse por bloqueamentos ideológicos, fosse por dificuldades financeiras e de importação de materiais agravadas pela guerra, o certo é que o crematório só ficou definitivamente instalado em Agosto de 1925, isto é, quase no fim da I República. Até aí o facho manteve-se aceso, sobretudo através da propaganda de alguns membros da maçonaria<sup>(60)</sup>, chegando o assunto a ser discutido no congresso maçónico de 1924. A nível municipal, o principal entusiasta da sua edificação foi o vereador Alfredo Guisado.

13. Mas qual terá sido o grau de adesão à nova prática? Descontando a primeira combustão feita a título experimental<sup>(61)</sup> num cadáver não reivindicado<sup>(62)</sup>, as opções volun-

(60) Sobre o posicionamento pró-cremacionista de alguns maçons consulte-se: *Gremio Beneficencia Liberdade. Conferencias sobre a Cremação realizadas por este gremio em suas sessões de 29 de Maio e 19 de Junho de 1912 pelos Ilr.: Hæckel e Vico*, Lisboa, Typ. Commercio e Industria, 1912. Sobre as teses cremacionistas apresentadas no congresso maçónico de 1924, consulte-se o resumo feito pelo autor, Armando Luís Rodrigues, em *A Cremação. Suas vantagens. Conferencia realizada em 13 de Novembro de 1924 na Loja Acácia*, pp. 31-32.

A seu ver, as vantagens da cremação impunham-se pelos seguintes motivos: «1.º A incineração suprime o trabalho lento, repugnante e horrendo da decomposição pútrida do cadáver no seio da terra. 2.º A incineração suprime a poluição do solo, das águas e do ar, evitando o envenenamento dos indivíduos. 3.º A incineração evita as profanações, os inconvenientes da inumação e da exumação. 4.º A incineração evita o amontoado de cadáveres nas fossas comuns, garantindo-nos com uma despesa mínima, que os cadáveres de nossos entes queridos se não misturem com outros na terra. 5.º A incineração evita a penosa e custosa peregrinação aos cemitérios colocados a grandes distâncias dos locais habitados. 6.º A incineração evita a ocupação de larguíssimos terrenos, destinados aos mortos, por isso que os cadáveres incinerados ocupam um espaço mínimo, por serem recolhidos em urnas pequenas. 7.º A incineração pode ser feita com todas as ostentações de luxo ou com a maior simplicidade. 8.º A incineração favorece o culto dos mortos, permitindo conservar, dentro dos meios habitados, as urnas de cadáveres incinerados, através dos séculos. 9.º A incineração tem a vantagem de destruir mais rápida e higienicamente os cadáveres. 10.º A incineração tem ainda a grande vantagem de se poder conservar as cinzas dos entes queridos». Como se vê, estamos perante uma autêntica sùmula da argumentação manifesta usada pelo cremacionismo em defesa da sua causa.

(61) Sobre a regulamenação e entrada em funcionamento do crematório do Alto de S. João, vejam-se as *Actas das Sessões da Câmara Municipal de Lisboa*, desse ano.

(62) A experiência deu-se a 28 de Novembro de 1925. Cf. *O Século*, n.º 15714, XLVI ano, 29-XI-1925, p. 5, col. 4.

tárias <sup>(63)</sup> não ascenderam a mais de vinte e uma entre Novembro daquele ano e 1936 <sup>(64)</sup>. E se nos lembrarmos que mais de metade dos corpos dos indivíduos incinerados eram de estrangeiros, fica-se com a certeza dos fracos efeitos que a propaganda cremacionista provocou nos comportamentos colectivos. Aliás, isto confirma o que atrás dissemos: o movimento foi animado por uma minoria livre-pensadora e maçónica, mas nem sequer conseguiu entusiasmar muitos dos que, conquanto não se reconhecessem no catolicismo, não encontravam qualquer incompatibilidade entre a inumação e as suas opções filosóficas de raiz materialista ou panteísta.

Obviamente, a situação política e os condicionantes ideológicos que se foram impondo após a queda da I República não favoreceram o avanço de uma prática que o catolicismo ainda condenava. O forno do cemitério do Alto de S. João, pratica-

<sup>(63)</sup> A primeira cremação voluntária, a do corpo do capitão Aníbal Augusto da Silva, efectuou-se a 30 de Dezembro de 1925. Cf. *O Século*, n.º 15744, XLVI ano, 3-XII-1925, p. 6, col. 5 e Arquivo do Cemitério do Alto de S. João, *Registo dos Incinerados*, fis. 1. Ora, esta afirmação exige um esclarecimento de índole histórica. Com efeito, já em 1883, o médico Francisco da Costa Alvarenga, natural do Brasil, mas há muito residente em Lisboa, tinha deixado em disposição testamentária o desejo de que o seu corpo fosse cremado em qualquer cidade europeia que dispusesse de forno. Tanto quanto sabemos esta medida não chegou a ser cumprida. Cf. Inocêncio, *Diccionario Bibliographico*, t.º XVII, p. 202).

Mas foi José Bento Ferreira de Almeida o primeiro português a ser voluntariamente cremado. Falecido em Setembro de 1902 em Leone, Itália, o seu corpo foi queimado em Livorno, cumprindo-se, assim, o seu último desejo. Essa personalidade não era desconhecida na vida pública portuguesa. Oficial da armada, chegou a ministro da marinha em 1895. Deputado de 1884 a 1901, foi neste último ano nomeado par do Reino. Foi ainda uma alta dignidade do Grande Oriente Lusitano Unido, onde adoptou o nome simbólico de *Kant*. Querirá isto dizer que perfilhava uma opção filosófica racionalista à luz da qual justificava a sua rejeição da inumação? Não o sabemos, pois desconhecemos qualquer texto que retrate o seu perfil ideológico. De qualquer modo, o seu nome deve ser mencionado, tanto mais que o seu gesto pioneiro se tornou num ponto de referência obrigatório para os cremacionistas portugueses posteriores. Sobre Ferreira de Almeida, vejam-se, entre outras, as seguintes publicações: *Vanguarda*, n.º 2 906 (4 049), VII anno (XII anno), 5-IX-1902, p. 1, col. 6; n.º 2 097 (4 050), 6-IX-1902, p. 1, col. 6 e n.º 2 098 (4 501), 7-IX-1902, p. 1, col. 5; *O Ocidente*, vol. 25, n.º 853, 10-IX-1902, p. 200, cois. 1-3.

<sup>(64)</sup> Arquivo do Cemitério do Alto de S. João, *Registo dos Incinerados*, fis. 1. Depois de 1936, o forno terá funcionado somente para cadáveres de cidadãos estrangeiros a 6-X-1946, 17-VIII-1970 e 11-VII-1972, o que fez um total de 24 incinerações consentidas desde 1925.

mente, deixou de funcionar, e só recentemente, isto é, em 1985, num contexto mais dessideologizado e muito menos polémico, a Câmara Municipal de Lisboa anunciou ter pronta a sua modernização e, com a aprovação da Igreja, declara-se disposta a lançar uma campanha em defesa da cremação (65), um dos meios que considera capaz de sanar a situação de ruptura a que chegaram os cemitérios da capital (66 \*). Será assim interessante acompanhar o sucesso desta iniciativa numa sociedade profundamente inumista e em que, ainda nem há um século, se manifestavam grandes resistências à revolução cemiterial moderna.

14. Que concluir de tudo o que ficou escrito? De imediato, nota-se a existência de uma clara linha de demarcação entre duas grandes regiões: uma, em que a cremação tende a ser prática corrente, contrastando com uma outra, em que é quase excepção. Simultaneamente, enquanto na primeira predominam as religiões reformadas ou o ateísmo militante, a segunda confina-se aos países predominantemente católicos. E sem se negar a existência de fortes áreas industriais neste último espaço, as regiões cremacionistas são, porém, mais industrializadas e usufruem de uma maior prosperidade económica. Por isso, ali, o fenómeno só encontrou eco nas grandes metrópoles, o que comprova ser o cremacionismo contemporâneo um produto da civilização científico-técnica e urbana geradora de uma mentalidade crescentemente dessacralizada e distante do valor mítico da terra.

Mas a análise diacrónica dos dados permite extrair uma outra ilação. Quando o índice é fraco, é lícito concluir estar-se perante o efeito directo da acção militante e de opções filosoficamente comprometidas. No entanto, o mesmo não se pode

C65) Sobre estas decisões recentes da Câmara Municipal de Lisboa, vejam-se: *Diário de Notícias*, n.º 42 421, CXI ano, 10-V-1985, p. 17, col. 1, e *Diário de Lisboa*, n.º 21 752, LX ano, 7-V-1985, p. 9, col. 1.

C68) Como medida complementar, a C. M. L. está ainda empenhada na construção de um novo cemitério na zona de Carnide. Ora, não deixa de ser sintomático que o projecto procure afastar-se do modelo romântico, tradicional nos países latinos — o *cemitério-museu*, homólogo à estrutura urbana — para se aproximar da configuração anglo-saxónica — o *cemitério-jardim* com uma encenação mais uniformizada. Com efeito, uma fonte da municipalidade afirmou recentemente: «Queremos fazer um cemitério um pouco diferente, embora respeitando em tudo as tradições do nosso povo. O novo cemitério será mais um parque verde do que uma extensão de pedra» (*Diário de Lisboa*, n.º 21 903, LXV ano, 6-XI-1985, p. 10, col. 4).

afirmar quando se atingem níveis mais elevados. Neste caso, ultrapassa-se o limiar de *élites* restritas, tornando-se numa manifestação da mentalidade colectiva. Quer tudo isto dizer que o estudo do sucesso da cremação remete para a relação dos seus condicionamentos sociais e exige o seu relacionamento com as predisposições potenciadas pela mentalidade anteriormente hegemónica. Na verdade, só assim se poderá inteligir esta evidência: se as regiões mais industrializadas e mais massificadas, de influência protestante ou ateísta, aderem, cada vez mais, à cremação, as áreas católicas, mesmo após o Concílio Vaticano II, não a aceitam, com excepção de alguns núcleos integrados nas grandes cidades (Paris, Milão, Madrid).

15. Ora, se tudo isto são conclusões pertinentes, temos consciência de que só o aprofundamento e a diversificação regional do estudo do problema as poderá demonstrar de um modo definitivo. Por exemplo, julgamos ser hipótese válida de trabalho pensar que o protestantismo, quer devido à sua teoria da graça e da predestinação, e conseqüente desvalorização das obras na economia da salvação pessoal ou na intercessão pelo salvamento dos defuntos, quer ainda pela mediação egóide da própria vivência religiosa, gerou uma mentalidade adequada às necessidades de uma civilização mais pragmática. A acentuação dos valores terrenos daí decorrente coaduna-se com o individualismo utilitarista que penetrou o sentido existencial da sociedade burguesa. Acreditamos, por isso, que a mentalidade anglo-saxónica, moldada por uma religião que desvalorizou as indulgências e que caminhou para a secundarização do culto dos mortos, e enformada pela sobrevalorização dos interesses materiais, ofereceu uma maior permeabilidade à adopção de práticas emergentes da depreciação do sentido sagrado das coisas.

Por aqui se vê como a explicação do fenómeno exige particularizações históricas ainda não devidamente analisadas de modo a poder-se saber se a regra consente algumas excepções. Assim, o que atrás ficou dito, parece ser desmentido pelas taxas de cremação nos Estados Unidos (15% em 1978). Com efeito, se as compararmos com o caso britânico, uma pergunta se impõe: que razões poderão explicar que realidades sociais e religiosas, aparentemente análogas, conduzam a indicadores tão distanciados? Segundo Louis-Vincent Thomas, na fase actual das investigações, a indagação não pode receber uma resposta cabal. Porém, a par do estudo das condições económicas, ter-se-á de levar em conta as especificidades históricas derivadas do facto dos Estados Unidos serem um país povoado por uma emi-

gração oriunda de áreas culturais diversas. Logo, a pertinência de algumas hipóteses: o peso da inumação derivará do contágio das culturas índias e negro-africanas? Resultará de uma relação erógena com a terra de adopção e da necessidade de se iniciar, no novo mundo, uma indelével fixação da memória familiar? Decorrerá de uma reacção ao progresso e às coacções do racionalismo tecnocrático, ou será uma consequência do sonho de amortabilidade prometido pela ciência e que a redução a cinzas impediria? (67) Ou, em que medida é que as pressões capitalistas interessadas no comércio ligado à morte e à gestão dos cemitérios têm bloqueado a progressão cremacionista?

Apesar de todas as incertezas, julgamos não se poder duvidar de que o acesso às razões que ditaram algumas mudanças tanatológicas obriga a relevar o estágio mental anterior, integrando-o, evidentemente, no sentido das alterações sócio-económicas e políticas sofridas pelas sociedades actuais. Encontramos um exemplo deste relacionamento no cremacionismo japonês. Se durante séculos, a prática foi mantida pelos usos funerários dos sacerdotes budistas, a sua banalização na época contemporânea — tornou-se obrigatória nas grandes cidades — já aparece despida dos quadros míticos tradicionais, sendo pouco mais do que uma rotina quase completamente secularizada.

Em outro campo, a influência da acção de *élites* na socialização de uma mundividência materialista pode ser atestada pelo sucesso da cremação em países como a República Democrática Alemã e a Checoslováquia. Todavia, o desconhecimento de dados sobre outras regiões, em particular sobre a Polónia (de forte presença católica) e União Soviética, não nos permitem ser conclusivos. Em relação a este último território, somente conseguimos apurar que, em Moscovo, o crematório está equipado com 14 câmaras de combustão, podendo efectuar 25 000 cremações por ano (68), o que parece implicar, pelo menos ao nível da previsão, um grande uso. Mas seria igualmente interessante saber algo acerca da distribuição geográfica da prática, a fim de se avaliar a força da sua receptividade nas áreas culturais (muçulmana e judaico-cristã) em que a tradição inumista é muito forte.

Em suma: muitas questões se mantêm em aberto e o destaque que demos a algumas delas visou provar o que atrás ficou dito: existem inúmeros silêncios e lacunas na história das mentalidades cujo preenchimento, no entanto, não poderá ser feito através de interpretações economicistas ou estrita-

(67) Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 182.

(68) *Idem, ibidem*, p. 174.

mente políticas. Isto é, a explicação de uma realidade como a cremação requer o equacionamento de vários vectores, desde os que se manifestam na longa duração até aos que se repercutem ao nível da conjuntura e da própria subjectividade. E quanto a este último aspecto, é necessário indagar quais as motivações que, na actualidade ocidental, têm conduzido os indivíduos a aceitarem sem dramaticidade a ruptura com a inumação, uso secular e, até há pouco, momento essencial no rito de passagem cristianizado.

*O empobrecimento escatológico na contemporaneidade*

16. Já o afirmámos: no decurso do século XIX, o argumento mais forte e manifesto em prol da cremação foi de pendor higiénico. A destruição do cadáver seria o caminho correcto para evitar os inconvenientes das grandes necrópoles derivados da sua reinserção urbana. Por outro lado, sublinharam-se as muitas vantagens económicas que propiciava: permitia o alargamento do espaço da cidade e possibilitava a redução dos custos com os funerais e com a manutenção do culto (evitava caixões caros e a monumentalidade das sepulturas). E aos que assinalavam a ligação estreita entre cremação e impiedade, respondia-se que a nova técnica era compatível com a liturgia e o rito. No caso específico do cristianismo, contestava-se a interpretação bíblica tradicional, defendendo-se que a redução a cinzas em nada impedia as possibilidades da ressurreição final dos corpos. Além disso, quer a existência de columbários nos cemitérios, quer a permissão da transferência das cinzas para o seio da família do defunto (a lei francesa permite-o) eram apresentadas como garantes da perpetuação da sua memória, possibilitando, além do mais, a privacidade do culto. Nesta perspectiva, se a opção cremacionista no século XIX carrega uma evidente recusa do culto das sepulturas e uma clara rejeição do cemitério romântico, isso só por si não pode ser interpretado como o sinal de enfraquecimento do sentido metafísico da existência: «Le parent de l'incinéré refuse à la fois la matérialisation du lieu, son lien avec le corps qui inspire de la répugnance, et le caractère public du cimetière. Mais il admet la nature absolument personnelle et privée du regret»<sup>(69)</sup>. Todavia, é indiscutível que potenciava uma atitude mais secularizante da morte e, ho je, em face do seu sucesso em inúmeros países ocidentais, há que perguntar se isso não é um dos sintomas do enfraqueci-

(69) Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 571.

mento da evocação memorialista e da emergência de uma mentalidade que tende a afastar-se das expectativas escatológicas sejam as de cariz transcendente, sejam as que aparecem nas versões laicizadas de vinculação à memória familiar, de utopia social ou de consciência histórica.

17. Nos países católicos, as resistências da Igreja tinham, assim, a sua razão de ser, sobretudo dentro dos quadros mentais que pautavam a concepção romântica da morte. O recurso à destruição do cadáver ameaçava o espectáculo funerário e impedia uma convincente representação da simulação do corpo, pois tendia a prescindir do cortejo fúnebre e a anular a sepultura, realidades essenciais na encenação do rito de passagem no cemitério oitocentista. Relembre-se que, apesar das resistências iniciais, o catolicismo acabou por socializar o novo espaço com uma intensidade tal que, com a fragmentação ideológica das sociedades católicas, se tornou necessário lutar pela sua completa secularização a fim de aí terem lugar os julgados indignos de sepultura eclesiástica ou os que conscientemente a rejeitavam. E tinha ainda razão quando detectava a existência de um fundo materialista na justificação do cremacionismo. O combate contra a inumação aparecia-lhe, por isso, inscrito numa estratégia cultural apostada em denunciar, em nome de um imaginário social antropocêntrico e prospectivo, a esperança transcendente semeada pela religião.

É certo que, para alguns, o recurso à cremação revestiu-se de uma certa religiosidade. Cantaram-se as virtudes purificadoras do fogo — o jornal do movimento em França intitulava-se, sintomaticamente, *La Flamme purificatrice* — e apresentou-se a ascensão do fumo como o símbolo da definitiva libertação da alma; ao mesmo tempo, depreciou-se a inumação por estar associada ao nojo pela impureza e pela putrefacção e indicar um sentido satânico do destino (descida aos infernos subterrâneos). A redução a cinzas possibilitaria ainda a fuga definitiva ao ancestral medo do enterramento com vida. Ora, se todos estes argumentos foram defendidos pelo militantismo cremacionista, é uma verdade que o modo mítico de a encarar não teve qualquer expressão colectiva, limitando-se a ser usado em algumas opções românticas <sup>(70)</sup> imbuídas de influências filo-

<sup>(70)</sup> Aliás, a primeira cremação feita em Itália, com impacte, teve um nítido sabor romântico. Em 1822, Byron, numa praça, em Spezia, «prestou aos despojos mortais do grande e infeliz poeta Shelley, a esta nobre existência, as últimas honras e o seu fúnebre epílogo nas chamas das fogueiras celebradas pelos poetas gregos» (Sebastião de Magalhães Lima, ob. cit., p. 23).



sóficas orientais <sup>(71)</sup> (muito fortes na segunda metade do século XIX), ou ditadas pela atracção filosófico-estética da civilização greco-romana (cremação de Montherlant, com a dispersão das suas cinzas, em Roma, sobre o Forum e no Tibre) <sup>(72)</sup>.

Queremos com isto sugerir que o aparecimento da corrente cremacionista no decurso de Oitocentos não foi um fenómeno típico do romantismo. Com efeito, se nela são detectáveis uma valorização das culturas orientais e um claro apelo a uma concepção integradora da alma individual no grande todo — características definidoras da mundividência romântica —, é igualmente certo que a sua justificação teórica racionalista, a sua depreciação da terra e a sua motivação pragmática prolongaram as ideias iluministas mais enquadráveis nas necessidades mentais das sociedades tecnocratizadas e massificadas. Porém, nas últimas décadas do século XIX, princípios do século XX, esta adequação manifestou-se, sobretudo, num militantismo livre-pensador apostado em destruir a explicação católica do mundo, a fim de a substituir por uma outra concepção totalizante capaz de colocar a morte ao serviço da vida. Como no Iluminismo mais exagerado, o movimento, nesta sua fase, esforçou-se por veicular a crença alternativa à luz da qual a construção da felicidade na terra passava pela negação do paraíso celestial. E como a economia da salvação tinha no espectáculo inumista a sua experiência ritual decisiva, a extinção da base material que o alimentava provocaria uma inevitável modificação nas expectativas *post mortem* e, portanto, nas concepções acerca do valor da própria existência.

Logicamente, com a recente revisão das posições da Igreja, com a actual desdramatização do debate, e com o aumento da prática da incineração, foram alteradas as perspectivas do problema. E se na sua primeira fase, este assumiu uma dimensão essencialmente ideológica, importa perguntar se, hoje, a compreensão do fenómeno não deve ser integrada na intelcção das modificações comportamentais condicionadas pela emergência da sociedade de consumo que se repercutem tanto nas zonas inumistas como nas de incidência cremacionista <sup>(73)</sup>, e

<sup>(71)</sup> Neste contexto, teve eco no movimento cremacionista a ustão do cadáver do indiano Rayack Muharaja de Kellapore feita em Florença (1870), nas margens do Arno e do Mugnone, segundo os ritos e usos da Índia. Cf. Sebastião de Magalhães Lima, *ob. cit.*, p. 25.

<sup>(72)</sup> Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, pp. 185-89. Veja-se igualmente Edgar Morin, *ob. cit.*, p. 133, nota 13.

<sup>(73)</sup> Sobre as manifestações de 'descristianização' da morte na época contemporânea, vejam-se Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 673 e ss.; Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 553 e ss.

onde se dá prioridade absoluta aos valores terrenos. Em suma: pensamos que se tornou num dos comportamentos que melhor reflectem a tendência contemporânea para transformar a morte num interdito (74).

Na verdade, as áreas em que mais acentuadamente se esqueceu o valor telúrico e matricial da terra, e em que mais aceleradamente se isolou o indivíduo com a diluição dos organismos sociais intermédios (família, freguesia), a morte aparece, não só como uma experiência ôntica individual, mas como um acto social não testemunhado (75). Solidão esta que não decorre da essencialidade da primeira característica, mas de uma nova postura da sociedade perante o moribundo. A medicalização controla o acto de morrer e se, outrora, a presença dos vivos junto ao leito foi uma das premissas essenciais para o bem morrer, actualmente, a solidão (geralmente no hospital) exprime o anonimato existencial gerado pela massificação e consequente tecnocratização da morte, e pela degradação das expectativas de sobrevivência, sejam as garantidas pela memória dos vivos, sejam as de cariz religioso. Por outro lado, a nível da filosofia espontânea subjacente à mentalidade ocidental contemporânea, dilui-se cada vez mais o indivíduo no Ser, aparecendo a morte, tão-só, como um regresso à indiferença, isto é, como um mergulho no nada (76). E se nos países católicos tal evolução se materializa numa evidente descristianização detectável por múltiplos sinais, nas áreas protestantes o sucesso da cremação aparece como o melhor indicador desta mesma tendência. No verdade, o seu uso, independentemente das razões explícitas que o justificam, permite surpreender a ideia de morte que se foi hegemonizando no comportamento colectivo das sociedades dominadas por uma cultura de raiz científico-técnica. E, curiosamente, a velha aspiração do século das Luzes, que apontava para o enaltecimento épico da vida, acaba por se concretizar numa caricatura, pois a aspiração humanista que a norteava confirma-se, agora, numa atitude tipicamente egoíde.

(74) Cf. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, pp. 79-84, 169 e ss.

(75) Urna das modalidades que caracteriza este fenómeno encontra-se no «morrer no hospital», em vez de se «morrer em casa», em consequência da crescente medicalização da morte. Sobre este tema, vejam-se: Jean Ziegler, *ob. cit.*, pp. 140-44; Philippe Ariès, *UHomme devant la Mort*, p. 577 e ss.; Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 704 e ss. Para uma crítica desta tendência, leia-se a visão resumida apresentada por Ivan Illich, *Limites para a Medicina*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1975, p. 163 e ss.

(76) Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 188.

Deste modo, Louis-Vincent Thomas vê bem ao concluir que, na incineração, e ao contrário do que acontecia quando esta tinha um enquadramento mítico, «Le feu ne délivre plus le mort, mais *les survivants*; il n'est plus purificateur mais *épura-teur*; il ne confère pas au mort une sur-signifiante, il le précipite dans *Y insignifiante*» (77).

Por outras palavras: na época contemporânea, a nova técnica emerge como um dos sinais de uma sensibilidade colectiva em que a recusa da morte já não se satisfaz com a simulação da não-corrutibilidade do corpo (como no cemitério e no culto a ele ligado), mas exige um trabalho de recalçamento nadificador dos seus próprios vestígios (78). Expectativa que, aliás, aparece objectivada nas últimas vontades de muitos dos que a escolhem. Num inquérito efectuado em Inglaterra não deixa de ser significativa a percentagem de cremados que declararam não desejar a inscrição do seu nome no columbário ou a restituição das suas cinzas, optando pelo anonimato radical (79). Assim, se o cemitério romântico ainda plasma uma atitude perante a morte em que a dissimulação é indissolúvel da conservação dos signos da sua negação, a ustão do cadáver inscreve-se já numa cultura de destruição que clandestiniza a morte (80), sendo o silêncio a melhor linguagem para exprimir

(77) *Idem, ibidem.*

(78) Para além das modificações respeitantes ao culto das sepulturas e à natureza dos funerais, as sociedades contemporâneas têm fomentado uma *tanatopraxis* voltada para a «vivificação» do morto (*maquillage*). Este facto, levou Ariès a escrever, ao referir-se aos Estados Unidos: aqui, «ce n'est plus le mort qu'on célèbre dans les salons des *funeral homes*, mais le mort transformé en presque-vivant par l'art des *morticians*» (Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident...*, p. 206). Uma visão satírica da gestão tecnocrata do morto na sociedade americana foi feita, com grande sucesso, por Evelyn Waugh, no seu romance *The loved One* (1948). Jorge de Sena verteu-o para português com o título *O ente querido*, Lisboa, Editores Associados, s.d..

(79) Com efeito, Geoffrey Gorer (*Death, grief and mourning in contemporary Britain*, New York, Doubleday, 1965) fez um inquérito sobre 40 defuntos cujas cinzas tinham sido dispersas nos «jardins crematórios». Somente o nome de um deles ficou gravado na placa situada na «sala de recordação»; 14 ficaram inscritos no «livro da recordação». Porém, nenhum traço ficou dos 25 restantes. Para a valorização destes dados e respectivo significado na definição dos comportamentos da morte, vejam-se Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 188; Philippe Ariès, *UHomme devant la Mort*, pp. 569-70.

(80) Queremos com isto dizer que a cremação é uma das traduções do contemporâneo silenciamento da morte. Uma outra com finalidade diferente é a que se expressa no sonho de amortalidade decorrente do optimismo cientista que caracteriza os nossos dias. Uma tentativa para actualizar esta pretensão iluminista foi feita por Edgar

o vazio escatológico que, apesar de algumas reacções recentes, preenche o sem sentido das existências massificadas. Isto é, onde «l'interdit de la mort est accepté sans réserve, l'incinération est très répandue, non pas tant pour des raisons d'hygiène, ni de philosophie, ni d'incroyance, mais simplement parce qu'on croit qu'elle détruit plus complètement, qu'on est alors moins attaché au résidu e qu'on est moins tenté de le visiter» (81). Deste modo, pode concluir-se que, se a incineração arcaica constituía um rito ao serviço do defunto, procurando assegurar-lhe o devir *post mortem*, a cremação contemporânea é, antes de mais, uma arte de eliminação visando preservar, sobretudo, o conforto moral, social e físico dos vivos (82).

*As resistências ao cremacionismo em Portugal*

18. Em face do exposto, e tendo presente as características mentais e sócio-económicas de Portugal, não surpreende que tenha sido quase nulo o impacte do cremacionismo. No entanto, também este facto tem significado no campo da história das mentalidades. O seu estudo pode fornecer-nos um óptimo barómetro acerca dos efeitos práticos de ideias propagandeadas por círculos restritos no continente aparentemente imóvel dos comportamentos e das atitudes da colectividade. E será com este propósito que iremos tentar interpretar o significado cultural e mental da incineração numa sociedade como a nossa dominada por uma memória rural e inumista.

19. Já em 1884 Ricardo Jorge assinalava, com pertinência, que a proposta radicava numa opção filosófica que, em certos casos, tocava as fronteiras de uma nova religiosidade. A seu ver, na «cisão patente das comunhões religiosas estabelecidas», potenciavam-se «os caracteres nítidos de uma religião nova, fazendo-nos assistir em pleno século XIX ao desdobrar de uma curiosa ontogenia de proselitismo ritualista. Após a anunciação de profetas e precursores veneráveis, gerou-se um núcleo entusiasta e fervente de sectários. Inscreveram-se os mandamentos sagrados, essencialmente redutíveis — horror à inumação apodentradora, culto do fogo purificador; e no pendão da seita, alçado por bra-

Morin na sua primeira fase, posição que, posteriormente, reviu. Cf. Edgar Morin, *ob. cit.*, pp. 287-327.

(81) Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident...*, p. 174.

C82) Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 176.

ços fortes e dedicados, estampou-se, como símbolo gráfico da reforma, o eloquente moto-*vermibus erepti, puro consumimur igni*» (83). Diga-se, porém, que, entre nós, a assumpção explícita deste culto foi essencialmente apanágio dos que cantaram poeticamente as virtudes decantatórias do fogo.

Em particular, o horror à putrefacção, a dignificação da individualidade através da depuração ígnea e, por fim, o desejo romântico de integração do eu na totalidade cósmica, são características detectáveis em alguns poetas menores que fizeram a apologia da incineração. Assim, Tomás d'Eça Leal (84), por exemplo, recorreu ao tema para expressar, em cânones ultra-românticos, o horror à putrescenda:

«A morte não me aflige, nem me aterra;  
Para afrontá-la sinto até valor!...  
Mas somente me infunde grande horror  
O lúgubre cenário que ela encerra!

É o que depois da morte se descerra,  
É esse misto de comédia e dor,  
Desde que surge o pálido armador  
Até às derradeiras pás de terra!

Por isso, oh! minha esposa estremecida,  
Quando eu soltar meu último ai de vida  
Não me amortalhes, poupa-me o tormento!

Lança-me o corpo numa pira ardente,  
Enche de cinzas numa taça rente...  
E as que sobrarem deixa-as irem no vento».

Iguais sentimentos são transmitidos ainda com mais força num poema de Caetano da Costa Alegre (85) :

«Não quero, tenho horror que a sepultura  
Mude em vermes meu corpo enregelado;  
Se no fogo viveu minha alma pura,  
Quero o meu corpo morto calcinado.

(83) Ricardo Jorge, ob. cit., p. 256.

(84) Tomás d'Eça Leal, *Sonetos*, Lisboa, Typographia da Casa E. da Cunha e Sá, Editora, 1911, pp. 25-26. O soneto tinha como título «Depois da Morte».

(85) Caetano da Costa Alegre, *Versos*, Lisboa, Livraria Ferin, 1916, p. 42. Este poeta nasceu em S. Tomé, em 1864, e faleceu em Alcobça, em 1890. Só em 1916 os seus poemas foram reunidos em volume.

Depois de ser em cinzas transformado,  
Lancem-me ao vento, ao seio da natura,  
Quero viver no espaço ilimitado,  
No mar, na terra, na celeste altura».

E um cremacionista português dos princípios do século XX não deixava de sublinhar, citando Maeterlinck, a superioridade filosófica e estética da cremação face à putrefacção: «Quão preferível não é a esta visão a ideia consoladora da saudade 'purificada pelo fogo, viver no azur como uma ideia bela, e a morte passar a ser um nascimento imortal num berço de chamas'» (86). Ora, apesar destas afirmações, o sentido mítico do fogo tem de ser entendido no quadro de uma referência retórica, já que, ao nível da crença, é indiscutível que a ideia se alimentou do optimismo cientista que caracterizou a cultura dominante na segunda metade do século XIX, e que, em versão tecnocrática, acabou por moldar as sociedades contemporâneas.

Já o escrevemos: a sua emergência foi ditada pelo crescente distanciamento da mentalidade moderna face à morte, atitude aqui levada às suas últimas consequências. Assim, se a inumação em cemitério público prolonga um desejo de conservação, a incineração tende a afirmar-se como uma prática aniquiladora dos vestígios do morto. É, em suma, a consagração dos valores terrenos que, na concepção radical da sua fase militante, era apresentada como uma exigência de controlo científico da vida, de modo a evitar-se os malefícios da inumação, sistema que conduziria ao gradual envenenamento dos vivos pelos mortos (87). Não surpreende, portanto, que, no contexto de uma sociedade pouco desenvolvida como a nossa, as razões manifestas da sua preferência assentem neste tipo de argumentação.

Com efeito, já em 1880, o relatório da comissão municipal assinalava que, em Lisboa, a reintrodução dos mortos na cidade dos vivos e as permanentes ameaças de epidemia aconselhavam o recurso à cremação (88). E se outros, citando igualmente a ciência, se empenhavam em demonstrar que essa coexistência era inofensiva, pode dizer-se que também as teses dos nossos cremacionistas se mantinham fiéis à prevenção iluminista dos finais do século XVIII, segundo a qual se impunha garantir o exílio definitivo dos defuntos. De facto, é a preocupação pelo

(86) José Martins Barbosa, «A Questão da Cremação», *Portugal Médico*, n.º 3, 1915, pp. 148-49. Cf. M. Maeterlinck, *La Mort*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1913, p. 24.

(87) Sebastião de Magalhães Lima, *ob. cit.*, p. 13.

(88) Cf. *Os Cemitérios de Lisboa. Parecer apresentado à Camara Municipal...*, p. 42.

regresso dos mortos à *polis* que Sebastião de Magalhães Lima espelha, em 1912, ao escrever: «Os 301 206 habitantes que Lisboa tinha em 1890, elevaram-se a 436 434, que regista o censo de 1911. As construções têm aumentado assombrosamente e os cemitérios do Alto de S. João e dos Prazeres, que antigamente ficavam isolados, estão hoje cercados de prédios» (89). A incineração seria o único meio tecnicamente eficaz para resolver esta ameaça, além de possibilitar a desactivação dos cemitérios existentes e o conseqüente alargamento do espaço habitacional dos vivos (90). Com isso, conseguir-se-ia ainda introduzir um método bem mais económico de manipular os cadáveres (91).

20. Ora, se estas vantagens eram esgrimidas contra os inimistas, não se pode esquecer que a corrente cremacionista portuguesa, como em outros países católicos, só ganhou alguma relevância polémica quando se articulou com a luta pela laicização da sociedade. Com efeito, a reivindicação da sua legitimidade científica constituía a expressão visível de uma intenção antireligiosa ou, pelo menos, anticatólica, aparecendo, por isso, como o desfecho lógico de uma mundividência e de uma antropologia imanentistas, onde não havia lugar para a esperança transcendente. Assim sendo, a sua adopção não só reformaria o culto dos mortos — um dos mais fortes factores que alimentavam a credence popular (92) — como significava a afirmação da plena autossuficiência ôntica da natureza.

Dito de outro modo: na sua perspectiva, o cemitério romântico não passava de um local cuja paisagem veiculava uma visão pessimista da existência, sendo, por isso, um obstáculo à assumpção de uma atitude progressista face à natureza e à história. Daí que, partindo dos «princípios da ciência» (93), sentissem ser imperativo lutar «contra a preocupação religiosa, satánicamente fomentada». E os mais radicais nem sequer aceitavam os esforços dos que procuravam mostrar a harmonização da prática com os preceitos bíblicos. Tal seria, na opinião de Carvalho

(89) Sebastião de Magalhães Lima, ob. cit., p. 10.

(90) É interessante notar que este aspecto não deixou de ser enaltecido aquando da inauguração do forno, em 1925. Cf. *O Século*, n.º 15 735, XLVI ano, 21-XII-1925, p. 6, col. 3.

(91) Cf. Bernardino Passos, ob. cit., p. 49.

(92) «Como se não bastassem os preconceitos que nos tolhem o passo em vida, ainda as religiões recorrem à morte, como meio de explorar a credence popular» (Sebastião de Magalhães Lima, ob. cit., pp. 35-36).

(93) Carvalho Junior, «A queima de cadáveres», *O Século*, n.º 969, IV ano, 7-III-1884, p. 1, vol. 4.

Junior, «fazer uma nova edição dos dislates, dos absurdos teológicos»<sup>(94)</sup>. A incineração devia ser aceite como uma exigência da razão e como uma arma de combate contra a alienação religiosa e em defesa da emancipação humana.

Significa isto que a militância cremacionista agitava a desadequação dos enterramentos aos ditames da ciência com o fito de fomentar uma concepção antimetafísica do *post mortem*. E não se forçará a nota se se disser que, para os mais acérrimos sectários da causa, a sua defesa era apresentada como uma autêntica prova de fogo da sinceridade das opções de todos os que se consideram ateus ou agnósticos. A redução do cadáver a cinzas exprimiria a rejeição definitiva do além cristão consubstanciado na crença na imortalidade da alma e na ressurreição final dos corpos. Um prosélito do movimento que se insurgia contra as objecções de muitos livres-pensadores à cremação, interpretava este apego inumista como o sinal de um bloqueamento de raiz católica. A seu ver, temiam ainda que o fogo lhes chamuscasse «as asas da alma, não podendo esta assim librar-se ao céu»<sup>(95)</sup>.

A negação da imortalidade da alma era apresentada, logicamente, como uma ilação ditada pela ciência, posição que o cremacionismo compartilhava com todo o movimento livre-pensador. O uso ideológico do paradigma cientista traduzia-se, neste campo, na fundamentação de uma ontologia de raiz materialista-mecanicista que, não só negava a dualidade entre o espírito e o corpo, como entendia a vida individual como uma mera modalidade fenoménica da matéria em si mesma indestrutível: «a vida eterna é a eterna transformação da matéria, o movimento constante do átomo. Aquirido para a ciência o princípio geral da química, de que *nada se cria e nada se pode destruir*, o dogma religioso aniquilou-se perante a luz nova»<sup>(96)</sup>. Assim, a destruição pelo fogo era tão-só uma aparência, ou melhor, um momento do ininterrupto e infinito processo cósmico. E sendo a vida uma actividade imperecível, as afirmações de pendor metafísico, incluindo a postulação de uma sobrevivência *post mortem*, careciam de sentido científico. Logo, na perspectiva da totalidade, podia concluir-se que a morte só existia à escala do indivíduo: «la mort n'est pas la fin de la vie,

<sup>(94)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(95)</sup> *Gremio Benificencia Liberdade. Conferencias sobre a cremação....*, p. 17.

<sup>(96)</sup> Augusto José Vieira, «A Incineração dos Cadáveres», *Revista de Estudos Livres*, 1884, p. 314.



mais seulement la fin du vivant: la mort clorait la carrière individuelle, mais non la vie universelle» (97).

A intenção do combate ideológico prosseguido pelo movimento laico português teve, como se sabe, uma motivação sociopolítica bem precisa. Os seus propugnadores integravam-se nas tendências democráticas que vieram a confluír, essencialmente, no republicanismo. Não surpreende, portanto, que encontremos a cremação também justificada a partir das implicações políticas do espectáculo da morte e, em particular, dos cemitérios românticos. Contestava-se, em síntese, a função legitimadora das desigualdades que estes representavam, em clara oposição ao preceito bíblico da igualização na morte. É que a estruturação homológica da cidade dos mortos segundo a arquitectura da cidade dos vivos acabava por sagrar as diferenças ideológicas (separação de católicos e não-católicos) e sociais, reforçando, com isso, a visão conservadora da sociedade. Ao contrário, com a cremação, consumir-se-ia, pelo menos na morte, a vocação igualitária do homem. «Quanto à ostentação, à vaidade — acusava um cremacionista em 1884 — lá estão os mausoléus, as criptas, os jazigos, tão frágeis como os ossos que encerram.... O chamado *campo da igualdade* é, em razão de tais distinções o maior *campo de desigualdade* que eu conheço» (98). Consequentemente, seria «dever de toda a pessoa, liberta de preconceitos e que tenha em vista o bem público.... eliminar tanto quanto possível os cemitérios» (").

21. Em face do que ficou escrito, pode afirmar-se que o cremacionismo assentou num projecto cultural que, se reflecte comportamentos românticos, recebeu uma inspiração predominantemente iluminista, empenhada em modificar uma *praxis* secular. Já vimos, porém, que, a este nível, o seu eco foi quase nulo, o que não admira se se tiver uma ideia precisa do apego colectivo à inumação e à sua vivência sacral, conforme se pode ilustrar através do estudo das resistências populares à aceitação dos cemitérios *extra muros*. Com efeito, em Portugal, a socialização da necrópole romântica foi lenta e muitas vezes conflituosa, o que gerou a situação aparentemente paradoxal e anacrónica: continuavam ainda em vigor, em muitas zonas do país, práticas funerárias de Antigo Regime no momento em que uma restritíssima *élite* lançava a ideia da cremação.

(97) Cf. Jankelevitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 387.

(98) Carvalho Junior, *art. cit.*, *O Século*, n.º 969, IV anno, 7-III-1884, p. 1, col. 5.

(") *Idem, ibidem*.

Não se de ve ver no atraso com que foram construídos os novos cemitérios fora do espaço eclesiástico o mero efeito de dificuldades de ordem política e financeira. Se estas tiveram o seu peso, não se pode esquecer que foram condicionadas por uma forte resistência mental, em particular nas pequenas povoações e nos meios rurais. Aos olhos tradicionalistas, o cemitério público implicava, só por si, uma certa dessacralização da morte. E o apego às expectativas escatológicas garantidas pelo enterro sob protecção eclesial fez com que se não aceitasse, de bom grado, a transferência para um novo território. Não iremos fazer aqui a longa história da distância que mediou entre o início da defesa das novas necrópoles (1787-1800) <sup>(100)</sup>, as tentativas para a sua concretização em lei durante o vintismo, e o começo da sua instalação no decorrer da década de trinta <sup>(101)</sup>. São igualmente conhecidos os choques originados por esta mutação, realidade que acontecimentos como a Maria da Fonte, a legislação, obras literárias (Júlio Dinis) e outros testemunhos reflectem. Por ora, basta atentar em algumas datas para que fiquemos com uma panorâmica geral acerca do ritmo da «revolução dos cemitérios» no século XIX português. Em Lisboa, sob pressão epidémica, os cemitérios do Alto de S. João e dos Prazeres, estabelecidos em Abril de 1833, foram considerados públicos ainda na década de trinta. No Porto, o movimento iniciou-se em 1839 (Prado do Repouso), mas só em 1855 se criou o de Agramonte. Para outras localidades o fenómeno esteve longe de ser síncrono: Santarém (1835), Aveiro (1838), Évora (1840), Vila Real (1841), Funchal (1842), Horta (1846), Ponta Delgada (1846), Angra do Heroísmo (1848), Viseu (1856), Coimbra (1858 e 59), Braga (1878) <sup>(102)</sup>. E se se descer a um nível mais regional <sup>(10S)</sup> en-

(100) Cf. o texto de Vicente Coelho Seabra e Teles, *Memoria sobre os prejuizos causados pelas sepulturas dos cadáveres nos templos e metodos de os prevenir*, Lisboa, Offic. da Casa Litteraria do Arco Cego, 1800.

<sup>(101)</sup> Um bom testemunho dos esforços do novo poder liberal para resolver o problema dos cemitérios encontra-se em Francisco de Assis Sousa Vaz, *Memoria sobre a inconveniencia dos enterros nas igrejas, e utilidade de construção dos cemitérios*, Porto, Imprensa de Gandra, 1835.

<sup>(102)</sup> cf. Vítor Manuel Lopes Dias, *Cemitérios, Jazigos e Sepulturas*, Coimbra, Edição do Autor, 1963, p. 96, nota 2.

<sup>(103\*)</sup> Sobre o atraso e as resistências ao cemitério *extra muros*, consultem-se: João Lourenço Roque, *Atitudes perante a morte na região de Coimbra de meados do século XVIII a meados do século XIX. Notas para uma investigação*, Coimbra, 1982, p. 21 e ss (policopiado); João de Pina Martins e Rui G. Feijó, «Um conflito de atitudes perante a morte: a questão dos cemitérios no Portugal contemporâneo», in Rui G. Feijó e outros, *A Morte no Portugal Contempo-*

contramos, sobretudo no norte do país, inaugurações que se aproximam dos finais do século, entrando algumas no século actual. Era assim válida a denúncia que, já em 1884, o higienista Ricardo Jorge fazia da situação: «Depois de 50 anos, vergonha é dizê-lo, depois de meio século, quantas prescrições do salutar decreto são ainda letra morta!.... O que é lastimoso e condenável.... é a ausência de cemitérios em povoados até de certa importância, continuando a servir de sepultura, já não o adro, mas a própria igreja» (104). E se a realidade se foi gradualmente alterando, isso não impediu que, em zonas do interior, a tradição continuasse em pleno século XX: «Em 1890 — informa-nos um inspector de saúde — ainda no próprio distrito do Porto se efectuaram enterramentos nas igrejas ou seus adros»; mas, em 1920, surpreso e enlevado, presenciou ainda, numa aldeia transmontana, «um enterro no corpo da Igreja, no rectângulo tradicional, entre fiadas de tijolos, na terra do pavimento, sem soalho» (105). E, segundo a mesma fonte, um inquérito realizado em 1937 revelava que, num concelho do norte, «volvidos já cem anos, a tradição resistia.... em 13 e talvez em 34 aldeias, em cujas igrejas ou adros se continuava enterrando. Isto nos 95 lugares habitados» (106).

Se se fizer um estudo mais particularizado das resistências às novas leis de saúde pública detectar-se-ão, sem dúvida, inúmeros casos de rejeição dos enterramentos *extra muros*. No entanto, pensamos que as investigações parcelares já realizadas permitem verificar a duração da fidelidade das populações aos ritos tradicionais de passagem. Por aqui se vê como o projecto cremacionista, ao pressupor a revolução dos cemitérios, não estava em sincronia com uma mentalidade que dava ainda um significado comunitário e não individualista ao culto dos mortos, integrando-o num horizonte de forte esperança transcendente. Não admira que assim fosse. A tradição judaico-cristã tinha enraizado a inumação e o grau de desenvolvimento económico e de diversificação ideológica não foram de molde a alterar substancialmente os comportamentos que o catolicismo tinha socializado desde a Idade Média e, em particular, após o Concílio de Trento e a ofensiva contra-reformista.

*râneo*, Lisboa, Editorial Querco. 1985, p. 175 e ss; Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, «Formas de mobilização popular no liberalismo — o 'cisma dos moñacos' e a questão dos enterros nas igrejas», in *O Liberalismo na Península Ibérica*, vol. 2, Lisboa, Sá da Costa, 1982, pp. 161-68.

(104) Ricardo Jorge, *ob. cit.*, pp. 149-50.

(105) Carlos d'Arruda Furtado, *Sobre Cemitérios*, Lisboa, Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1944, pp. 7-9.

(106) *idem, ibidem*, p. 7.

22. Por outro lado, esta mesma tradição em nada favorecia o enaltecimento da função sagrada do fogo. No seu universo simbólico, as chamas tinham uma conotação negativa e demoníaca. As práticas da Inquisição materializaram esse significado, mostrando que a sua dignidade só se aplicava a criminosos e heterodoxos, isto é, à marginalidade do catolicismo. Perante tais preconceitos, não surpreende que o fogo repugnasse a uma memória colectiva habitada por tal imaginário, ainda que, paulatinamente, se tenha operado um maior distanciamento em relação aos temores infernais. Daí que Ricardo Jorge volte a ter razão ao assinalar, nestes termos, o desfasamento existente entre o projecto cremacionista e a representação popular do além: «Para os fiéis não havia castigo maior do que reduzi-los a cinzas; era uma profanação, era obstar à sua ressurreição; os grandes criminosos e os regicidas sofriam a queima, e o santo officio, essa eflorescência da diátese católica, destruidora como um cancro, atirava ao queimadeiro com hecatombes de vítimas — mouros e judeus, heréticos e relapsos. As entranhas do deus inquisitorial eram de fogo como as do Maloch fenício» <sup>(107)</sup>.

Em tal horizonte cultural jamais o ígnio poderia emergir como signo de espiritualização definitiva. Assim, se o cremacionismo oriental decorre naturalmente de uma concepção antropológica que postula a pré-existência da alma e uma concepção decaída da ensomatose — o que implica um dualismo ôntico depredador da matéria —, o apego judaico-cristão à dissimulação do cadáver e a projecção transcendente, que acredita na futura indissolubilidade do espírito e da matéria garantida pela ressurreição, apontam para uma maior dignificação do corpo. Talvez isto explique o gradual recalçamento da incineração nas culturas catolicizadas, movimento que veio a desaguar na universalização inumista integrada no transcendentismo cristão. E não deixa de ser curioso notar que esta esperança acabou por evoluir, em crescendo, para uma representação declaradamente fiscalista da ressurreição. Em casos exemplares, a incorruptibilidade foi entendida como sinal de santidade, sobretudo quando diminuíram as influências neoplatónicas e místicas na interpretação do cristianismo, conforme se pode atestar, a partir do século XVII, com o aparecimento, um pouco por toda a cristandade, e principalmente na zona mediterrânica, do culto dos *corpos incorruptos*.

Entre nós, é relevante a quantidade de cadáveres intactos que são objecto de veneração popular. Com forte incidência

(107) Ricardo Jorge, *ob. cit.*, p. 134.

no Minho <sup>(108)</sup>, muitos desses corpos insepultos estão hoje sacralizados, apesar da tradição erudita da Igreja associar a sua não corrupção a influências diabólicas em corpos de heréticos e assassinos. Por outro lado, as tentativas para se dar uma explicação científica do problema não têm tido grande aceitação <sup>(109)</sup>. A própria Igreja, em face do incremento deste culto, reviu as suas posições passando a aceitar que, se em alguns casos a incorruptibilidade é um sinal de Satã, noutros, é obra de Deus. É que, para o povo, a resistência à putrefacção é interpretada como uma graça, espécie de estado liminar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos que materializa, antecipadamente, a futura figuração da ressurreição final dos corpos. Ora, sabendo-se que, no caso português, muitas destas venerações datam do século XX, pergunta-se: como é que o projecto cremacionista podia (ou poderá) encontrar eco numa sensibilidade colectiva rural assim enformada?

23. Tudo isto convida a concluir que as sociedades agrárias há muito sedentarizadas criaram, sob influência cristã, um forte apego à terra, que se encontra expresso, exemplarmente, na inumação. E se é verdade que o crescimento de uma mentalidade científico-técnica e a consequente visão coisificada do Ser contribuíram para a dessacralização da natureza, o certo é que tal sentimento se prolongou pela modernidade adentro, ainda que de um modo crescentemente degradado. E atingido este ponto, julgamo-nos em condições de compreender os motivos que levaram a própria *élite* mais descristianizada a não se entusiasmar com a cremação. É que, se se pode dizer que a referência cientista e a explicação mecanicista do universo se tornaram dominantes na intelectualidade portuguesa finissecular e das primeiras décadas do século XX, é igualmente verdade que a ontologia e a antropologia daí decorrentes se encaixavam, com coerência, na prática inumista <sup>(110)</sup>. Com efeito, a integração do indivíduo na totalidade cósmica através da putrefacção lenta do cadáver confirmava, igualmente, a lei da constância da matéria.

No entanto, outras razões podem ser aduzidas para se explicar as resistências à incineração detectadas na maioria dos militantes anticlericais e livres-pensadores. Como já se frisou no momento próprio, a necrópole romântica foi moldada por

<sup>(108)</sup> João de Pina Cabral, «Os cultos da morte no noroeste de Portugal», in Rui G. Feijó e outros, ob. *cit.*, pp. 76-81.

<sup>(109)</sup> Louis-Vincent Thomas, ob. *cit.*, pp. 42-43.

<sup>(110)</sup> Cf. *infra*, p. 261, nota 118.

uma cultura assente na valorização do indivíduo e da célula familiar. Recebeu, por isso, uma objectivação estritamente individualizada, requisito exigido pela própria lei (21 de Setembro de 1835) <sup>(m)</sup>, mas que a existência da *vala comum* nos grandes cemitérios desmentia. De certo modo, o enterramento anónimo em fossa colectiva prolongava um uso de Antigo Regime <sup>(112)</sup>. Ora, se soubermos que esta prática era predominantemente lisboeta, e se levarmos em conta que se aplicava, sobretudo, aos restos mortais das classes mais baixas da sociedade, compreende-se que, associado ao combate dos activistas operários da capital pela cidadania, encontremos a sua luta pela dignificação do cortejo fúnebre e pela individualização da sepultura. Esta aspiração está explicitamente contemplada em regulamentos da Associação de Classe dos Manipuladores de Tabaco (*A Voz do Operário*) <sup>(113)</sup>, qual confraria da época industrial. E segundo os seus historiadores, a concretização de tal objective) foi um dos factores que mais ajudou à sua implantação e ao seu crescimento <sup>(114)</sup>. Em suma: mesmo nos meios em que, pelas

O<sup>11)</sup> A lei de 21 de Setembro de 1835 estipulava que cada corpo devia ser enterrado numa sepultura separada, isto é, individualizada, e nunca em sobreposição como acontecia, ilegalmente, na *vala comum*.

<sup>(112)</sup> Com efeito, era degradante a tradição da *vala comum* em Lisboa. Já para os negros, escravos das colónias, o português católico no Antigo Regime, reservava algo parecido com os *puticuli* romanos: atirava-os para uma fossa, nem sequer vedada a cães, que estava sempre aberta fora das portas da cidade, a caminho de Santos. Era o Poço dos Negros, nome que ficou na toponímia da cidade. Com os cemitérios modernos, a *vala comum* funcionou nos Prazeres e no Alto de S. João. Sobre este, escrevia-se em 1906: «Há lá uma grande vala, com 2 meftros de largura e fundo 4 a 5 que serve de esgoto à carne das vielas, dos hospitais e de toda a turba anónima e miserável de Lisboa» (Júlio Proença Fortes, *Restos Mortaes. Dissertação Inaugural*, Lisboa, Imprensa de Libanio da Silva, 1906, p. 61).

<sup>(113)</sup> Foram aprovados em Janeiro de 1884 e o seu art. 17.º estipulava que todo o «associado que falecesse teria direito a uma ambulância fúnebre» (Raúl Esteves dos Santos, 1879-1894. *A vida d'A Voz do Operário. Da fundação do jornal à inauguração das primeiras escolas*, Lisboa, A Voz do Operário, 1932, p. 28). Sobre esta «ambulância» e o seu impacte na opinião pública, veja-se *A Voz do Operário*, n.º 257, V anno, 28-IX-1884, p. 3, col. 1; n.º 265, VI anno, 23-XI-1884, p. 1, cols. 3-4; n.º 266, 30-XI-1884, p. 2, col. 1; n.º 267, 7-XII-1884, p. 2, cols. 2-3.

<sup>(114)</sup> As disposições sobre os funerais, que levaram ao crescimento do número de sócios, ficou a associação a dever «todo o seu progresso, a base que permitiu a fundação de escolas para os filhos do povo se educarem» (Raúl Esteves dos Santos, *Alguns subsidios para a história da mais antiga modalidade de assistência que a A Voz ao Operário presta aos seus associados*, Lisboa, Imprensa Baroeth, 1935, p. 7).

condições materiais de existência, a descristianização foi mais acentuada, encontramos a atracção, socialmente mimética, pelo funeral burguês e romântico, ritual em que, contra o anonimato e a diluição no colectivo da *vala comum*, a individualidade recebia a sua última legitimação. Assim sendo, pensamos que tem razão um nosso cremacionista ao encontrar como uma das razões explicativas da forte resistência popular à incineração os mesmos motivos que presidiram à visão oitocentista da morte: «Uma espécie de fetichismo, segundo o qual o morto guarda ainda uma individualidade.... A inumação dá-lhes a ilusão, consoladora para o seu sentimento, de que o túmulo respeita o depósito que lhe confiam, enquanto que a cremação prova pelo contrário que tudo acabou» (115).

O complemento desta individualização encontra-se no culto dos mortos da família. Esta centração tornou-se típica no decurso de todo o século XIX, e as *elites* descristianizadas não a puseram em causa, pois limitaram-se, quanto a nós, a fixar a remoração num horizonte meramente terreno e a acentuar a sua dimensão social e cívica, em particular no caso de defuntos ilustres. Ora, também aqui o rito romântico se adequava a tais intenções. Formalmente, o cortejo fúnebre laico pouco difere do funeral religioso, desempenhando os amigos, os camaradas de trabalho ou os correligionários funções rituais que visam garantir a incorporação da vida exemplar do defunto na memória colectiva. E a intensidade desta *imortalidade subjectiva* (116) será correspondente aos seus merecimentos morais e sociais. Por outro lado, a «visita ao cemitério» tornou-se numa atitude de crenes e não crenes, principalmente no Dia de Todos os Santos, e a floração das campas um gesto ritual comum.

É que o *cemitério-museu* ajusta-se, igualmente, ao sentimento laico dos mortos, ao mesmo tempo que, cénica e arquitectónicamente, possibilita uma presentificação cultural que, no caso do culto com intenções cívicas, é garantida pelo monumento fúnebre e pela romagem. Simultaneamente, as comemorações, a toponímia, as estátuas erguidas aos heróis políticos,

(115) José Martins Barbosa, *art. cit.*, p. 148.

(116) Discursando sobre a campa dos heróis da República — Cândido dos Reis e Miguel Bombarda — Teófilo Braga recorria à concepção comteana de imortalidade, moldando-a, porém, às intenções de uma religiosidade de vocação cívica. Disse: aquelas figuras seriam chamados à «imortalidade subjectiva» porque souberam viver para o «bem dos outros, e servindo a pátria, servindo a humanidade», conseguiram «viver na solidariedade da espécie. Os mortos governam os vivos» (O *Século*, n.º 10 362, XXX ano, 17-X-1910, p. 2, col. 7).

escritores e aos mortos da guerra <sup>(117)</sup> prolongam essa mesma necessidade simbólica no próprio espaço urbano, num reverso homológico cheio de significado. Estamos, assim, perante uma representação dos mortos que garante a sobrevivência *post mortem* com uma finalidade não muito longe da função social que lhe foi atribuída por A. Comte («os mortos governam os vivos»).

Perante o que ficou exposto, não surpreende que a cremação não tenha entusiasmado muitos dos livres-pensadores portugueses mais activos (Teófilo Braga, Miguel Bombarda, Heliodoro Salgado) <sup>(118)</sup>. Para eles, não se tratava de uma solução incontroversa, e as vantagens, discutíveis, que adviriam da sua utilização, não cobririam os malefícios provocados pelas resistências que iria suscitar. Por outro lado, como sublinhava Ricardo Jorge, a cremação levaria à extinção dos cemitérios, perdendo-se, com isso, a paisagem adequada ao reforço da sociabilidade que o culto propiciava <sup>(119)</sup>. Deste modo, pensavam que, mais importante do que a luta pela prossecução desse objectivo, era o combate a favor da secularização dos cemitérios, isto é, da consumação da tendência que já estava implícita na passagem da necrópole para o foro do poder político-municipal.

Em síntese: a enraizada tradição inumista bloqueou a prática cremacionista e fez com que a proposta tivesse pouco eco, mesmo nos círculos mais laicizados. E que, no fundo, a atracção pelo valor matricial da terra <sup>(120)</sup> entroncava numa

<sup>(117)</sup> Como em todos os países que participaram na I Guerra Mundial e, particularmente, em França, também entre nós se fomentou o culto dos mortos da guerra ao redor de um monumento simbólico colocado nas praças das principais cidades e vilas. Tanto quanto conseguimos apurar, entre nós, o primeiro foi inaugurado em Condeixa, a 9 de Março de 1921.

<sup>(118)</sup> Este último sustentava que «a questão não é todavia daquelas que mais devem preocupar-nos o espírito, pois tanto monta que o nosso corpo, já morto, vá ser decomposto lentamente no laboratório natural da terra, como que o vá ser de pronto num forno crematório» (Heliodoro Salgado, *A Religião da Morte*, Lisboa, Livraria do Povo, s.d., p. 30).

<sup>(119)</sup> cf. Ricardo Jorge, *ob. cit.*, p. 243. Uma defesa poética do cemitério romântico encontra-se igualmente no livre-pensador Fernão Botto-Machado, *Crença e Revoltas*, Lisboa, Livraria Central, 1908, p. 458.

<sup>(120)</sup> É um sintoma panteísta o apego que a maçonaria e o livre-pensamento tinham à natureza, consubstanciado no relançamento do culto da árvore, símbolo da liberdade (Dezembro de 1907). Cf. *A Lucta*, II anno, n.º 714, 20-XII-1907, p. 2, col. 4. De entre a abundante literatura produzida aquando da realização destas festividades, vejam-se: José A. Figueiredo, *A Festa da Arvore. discurso pronunciado na Festa Nacional da Arvore em Niza, no dia 9 de Março de 1913*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1913; Tude M. de Sousa, *A Tradição*,



sociedade agrícola profundamente cristianizada e onde a revolução industrial e urbana foi fraca e tardia. Ainda hoje, no habitante da cidade, é forte a memória camponesa. Mas o surto urbano (pelo menos em Lisboa), a massificação das relações humanas e a actual perspectivação católica do problema conseguirão alterar, substancialmente, uma atitude secular e quase atávica perante os mortos?

*o valor e o culto da Árvore. Palestra realizado, em sessão pública na celebração da Festa da Arvore no dia 9 de Março de 1913, aos alunos da escola de instrução primária das Caldas do Gerez, Porto, Livraria Chardron, 1913; A. Castro, A Glorificação da Arvore, Porto, Composto e Impresso na Imprensa Civilização, [1921].*