

3

Suicídio e imprensa

Em defesa do tipo muito particular de contágio ou imitação de que nos fala Durkheim, pode ser dito que não se trata nem de algo inescapável nem de algo livre de ambigüidade. Isto por mais que seu apreço às palavras o faça sacar definições de dentro de definições. Em *O suicídio*, no mesmo parágrafo em que o sociólogo francês admite que “talvez não haja nenhum fenômeno mais facilmente contagioso”, ele tenta distinguir entre epidemias morais e contágios morais nos seguintes termos: “A epidemia é um fato social, produto de causas sociais; o contágio sempre consiste de ricochetes, mais ou menos repetidos, de fatos individuais” (p. 142). Ora, se ele é o primeiro a afirmar que tudo o que está acima do fisiológico é social, não seriam sociais mesmo os fatos individuais? Sua distinção, portanto, é mesmo etiológica, uma questão estatística.

As epidemias seriam observadas quando existisse, no meio social, uma “disposição coletiva” para a morte voluntária. Durkheim cita, então, o caso dos incas e maias que, diante do avanço dos espanhóis, teriam cometido tantos suicídios que apenas a minoria deles morreu pela espada do invasor europeu. Poderíamos acrescentar que o mesmo valeria, por exemplo, para os 960 judeus que preferiram se matar em Massada do que cair nas mãos dos romanos em 73 d.C. ou para os 912 seguidores do reverendo Jim Jones que se suicidaram na Guiana em 1978. Embora o sentimento de religiosidade – ou melhor, a piedade, no sentido empregado por Simmel – paire sobre os casos mencionados, todos eles se relacionam também a questões terrenas, invasões e/ou desmantelamentos. Logo, se enquadrariam tanto no suicídio de tipo altruísta quanto no de tipo anômico. O próprio Durkheim admitia a ocorrência de tipos híbridos, compostos dois a dois.

Já os “ricochetes, mais ou menos repetidos, de fatos individuais” seriam observados em casos como os de Cesare Pavese e de Primo Levi. Embora encharcados de motivações pessoais, a rigor insondáveis, ambos se mataram tendo

como modelo ou uma predisposição coletiva ou um acontecimento familiar, o que, mais uma vez, vincula o suicídio a um fenômeno social, tornando-se casos exemplares. Disso, Durkheim não tem dúvidas, posto que escreve, involuntariamente ressaltando o caráter genérico de sua distinção entre epidemia e contágio morais:

Do fato de que o suicídio possa transmitir-se de indivíduo a indivíduo não se segue *a priori* que essa contagiosidade produza efeitos sociais, ou seja, que ela afete a taxa social de suicídio, único fenômeno que estudamos. Por mais incontestável que ela seja, é bem possível que tenha apenas conseqüências individuais e esporádicas. As equações precedentes, portanto, não resolvem o problema, mas mostram melhor seu alcance. Se, com efeito, a imitação é, como se disse, uma fonte original e particularmente fecunda de fenômenos sociais, é principalmente quanto ao suicídio que ela deve dar provas de seu poder, pois não há outro fato social sobre o qual ela tenha maior domínio. Assim, o suicídio irá nos oferecer um meio de verificar por meio de uma experiência decisiva a realidade da virtude maravilhosa que se atribui à imitação. (DURKHEIM, 2000, p. 143).

É a partir deste ponto que Durkheim aborda o possível – mas não provável, ao menos de seu ponto de vista – papel da imprensa. Afinal, sendo ela tanto um meio de comunicação social como também um meio de comunicação entre os indivíduos que a compõem, seria lícito vislumbrar-lhe alguma importância na transmissão da idéia da morte voluntária. Como trabalha em cima de tabelas de dados da contabilidade social, ele pensa na distribuição espacial quando escreve “não pode haver imitação se não há um modelo a ser imitado; não há contágio sem um foco do qual emane e no qual, por conseguinte, ele tenha seu máximo de intensidade” (p. 144). No entanto, se a idéia de contágio pode ser tomada de empréstimo da medicina, as suas palavras também podem ser tomadas como metáfora, incluindo-se, entre os “centros de irradiação”, os jornais.

Mesmo Durkheim pensa que o contágio no interior da sociedade – sobretudo aquela sua parcela mais comprimida em grandes aglomerações populacionais, justamente aquelas em que seus cruzamentos de dados indicam a maior incidência de suicídios – poderia se dar ou pelo boca-a-boca ou pelos jornais. Antes de mencionar esta questão, porém, ele busca, mais uma vez, isentar a imitação *per se* da acusação de ser a causa isolada de certo número de suicídios.

Ele trabalha com a noção de tendência. Porque, destaca, um indivíduo não se decide pela morte voluntária a menos que já seja predisposto a ela. “O mesmo se pode dizer dos fatos de contágio tão freqüentemente observados no exército ou nas prisões”, escreve à página 159. Para Durkheim, tais fatos são facilmente explicáveis se reconhecermos que “a propensão ao suicídio pode ser criada pelo meio social”. É, então, em cima de indivíduos já propensos a se matar que a imprensa agiria. Embora registre a sua freqüente responsabilização, por serem os jornais, de fato, “um poderoso instrumento de difusão” e admita que o problema mereça “alguma atenção”, Durkheim se julga incapaz de constatar na prática tal correlação.

Alguns autores, atribuindo à imitação um poder que ela não tem, solicitaram que fosse proibida a reprodução dos suicídios e dos crimes em jornais. É possível que essa proibição consiga reduzir em algumas unidades o montante anual desses diferentes atos. Mas é muito duvidoso que ela possa modificar sua taxa social. A intensidade da propensão coletiva permaneceria a mesma, pois o estado moral dos grupos nem por isso se modificaria. (*ibidem*, p. 159).

Pouco adiante, ele levanta uma hipótese que reputo de extrema importância para o presente trabalho: o problema não estaria em se falar do suicídio, mas na modo pelo qual se escolhe falar dele – seria isto, a retórica, a linguagem emprestada, que criaria ou não um ambiente propício ao contágio interpessoal.

Na realidade, o que pode contribuir para o desenvolvimento do suicídio ou do assassinio não é o fato de se falar nele, mas a maneira pela qual se fala. Onde essas práticas são abominadas, os sentimentos que despertam traduzem-se através dos relatos que se fazem delas e, por conseguinte, neutralizam mais do que excitam as predisposições individuais. (*ibidem*, p. 160).

Esta sua afirmação se afina com a de Van Dijk sobre a veiculação, nos textos jornalísticos, de conceitos ou proposições inferidos do senso comum²⁵: ou seja, não só os temas abordados ou descartados mas também a linguagem utilizada pela imprensa reflete, pelo fortalecimento das normas, a compreensão que a

²⁵ Cf. p. 22-23.

sociedade na qual ela se insere ou a fatia de público ao qual ela se dirige tem do assunto. Há momentos excepcionais, porém, em que a imprensa pode elevar, ou ao menos acelerar, a taxa social de suicídios numa determinada comunidade, contribuindo para o clima geral de anomia. Mesmo neles, porém, ela não criaria suicidas: excitaria indivíduos por suas próprias razões já propensos a se matar.

3.1

A Golden Gate

A reportagem que Tad Friend publicou na revista *New Yorker* de 13 de outubro de 2003, sobre as pessoas que pulam da Golden Gate, entre São Francisco e o Condado de Marin, na Califórnia, é reveladora. A ponte se tornou um dos principais pontos turísticos dos EUA e um verdadeiro ímã para suicidas, atraídos pelo simbolismo que marca um final de mundo/começo de outro. Apesar disso, relata Friend, há uma estranha recusa das autoridades locais de instalarem telas de proteção no ponto em que as pessoas se jogam. Outros lugares que funcionavam como trampolins para a morte – do Empire State Building, em Nova York, à Basílica de São Pedro, no Vaticano – instalaram barreiras. A Golden Gate, não. Com a desculpa oficial de que uma tela descaracterizaria a sua arquitetura.

Em *...Or not to be – A collection of suicide notes* [1997], Mark Etkind preenche boa parte de um capítulo, dedicado aos suicídios cometidos em público, com bilhetes deixados por gente que pulou da Golden Gate. Um deles destaca de forma dramática a omissão das autoridades locais diante do problema. Deixado por um homem de 70 anos que ali se matou, ele pergunta: “Por que eles facilitam tanto para o suicídio? Arame farpado teria salvado um bocado de vidas” (p. 60).

A atração mórbida da Golden Gate parece exercer sua força mesmo bem distante da Baía de São Francisco. Em 1977, durante uma manifestação a favor da instalação de barreiras anti-suicídio, falando a seus fiéis, um pastor descreveu a ponte como “um símbolo humano de ingenuidade, gênio tecnológico e fracasso social”. Apenas por estar ali, ele disse, já se sentia tentado ao suicídio. Seu nome era Jim Jones. No ano seguinte, ele liderou o suicídio de outras 912 pessoas na colônia de sua seita, a Templo do Povo, que fundou Jonestown, segundo ele “um paraíso cristão-marxista”, na Guiana.

Antes, Jones havia andado por Minas Gerais atrás de um refúgio contra a hecatombe nuclear que o obsedava. Ele se dizia a reencarnação de Jesus Cristo e de vez em quando testava a obediência dos seguidores com ensaios de suicídios coletivos. Em novembro de 1978, na pista de pouso da colônia, seus capangas assassinaram a tiros um deputado americano que havia ido a Jonestown verificar denúncias de abusos sexuais e escravidão. Antevendo a reação do governo americano e o desbaratamento da seita Templo do Povo, Jones decidiu antecipá-lo de forma radical pela auto-imolação coletiva. Seus acólitos tomaram um coquetel de refresco e cianureto. Ele próprio matou-se com um tiro no rosto.

Friend, em sua reportagem, fala de Marissa Imrie²⁶, uma estudiosa adolescente de 14 anos que, no dia 17 de dezembro de 2001, saiu de Santa Rosa (quase 100 quilômetros ao norte) de táxi (numa corrida de US\$ 150) para, da ponte, pular nas águas geladas e cheias de correntes da Baía de São Francisco, 67 metros e quatro segundos abaixo. Quando, depois do salto de Marissa, Renée Milligan examinou o computador de sua filha, descobriu que ela andara visitando um *site* com dicas para aqueles que desejavam se matar, baseado no *best-seller Suicide and attempted suicide: methods and consequences* [1999], de Geo Stone²⁷.

O *site* desaconselhava tomar veneno (fatal em apenas 15% dos casos) e cortar os pulsos (meros 5% de eficácia) e recomendava pular de pontes (“saltar de mais de 80 metros sobre a água é quase sempre fatal”). Nele, Rennée encontrou a seguinte frase: “A ponte Golden Gate é para os suicidas o que as Cataratas do Niagara são para as pessoas em lua-de-mel.” Em nome de Marissa, ela entrou com uma ação contra a repartição pública que cuida da Golden Gate e os administradores da ponte, pedindo a construção de uma barreira. É pouco provável que tenha sucesso: anteriormente, três ações similares foram rejeitadas.

Neste contexto, segundo Friend, conforme a contagem de puladores se aproximava do número 500, em 1973, os jornais locais *San Francisco Chronicle* e *San Francisco Examiner* iniciaram uma contagem regressiva. Quatorze aspirantes ao título foram impedidos de saltar para a morte no Oceano Pacífico pela polícia.

²⁶ Em seu bilhete de despedida, ela escreveu: “Por favor, perdoem-me. Não se fechem ao mundo. Todo mundo está melhor sem esta garota gorda, desagradável e chata. Sigam em frente.”

²⁷ O livro hoje encontra-se esgotado na Amazon.com. A loja virtual, no entanto, indica que há quatro exemplares usados à venda, por preços que variam de US\$ 999 a US\$ 2.475.

Um deles, bem pouco discreto, trazia pendurado no pescoço um papelão com o número 500 escrito a giz. O “vencedor” do macabro torneio, que ironicamente escapou do registro das câmeras e dos braços dos policiais, foi um *hippie* que havia tomado LSD. Em seu bilhete de despedida, coletado por Etkind, ele pedia: “Não avisem minha mãe. Ela é cardíaca.”

Em 1995, o placar já se aproximava de 1.000 mortes quando um locutor de rádio de São Francisco chegou a anunciar que mandaria um carregamento de refrigerantes para a família do milésimo suicida. Em junho daquele ano, a fim de tentar inibir a corrida à ponte, a polícia rodoviária da Califórnia parou de contabilizar os mortos quando eles já somavam 997. No começo de julho, Eric Atinkson, de 25 anos, tornou-se não-oficialmente o milésimo suicida: foi visto pulando, mas seu corpo nunca foi achado. Apenas 1% dos saltadores sobreviveu, com seqüelas físicas que de fato tornam a morte uma opção mais razoável que a vida.

Ken Holmes, o *coroner*²⁸ do Condado de Marin, contou-me: “Quando o número se aproximou dos 850, nós fomos aos jornais locais e dissemos ‘Vocês *têm* de parar de dar números’”. Durante a última década, os Centros para Controle e Prevenção de Doença e a Associação Americana de Suicidologia divulgaram recomendações apelando à mídia para ela minimizar os suicídios. A mídia da área da Baía de São Francisco agora noticia saltos da ponte normalmente apenas se eles envolvem uma celebridade²⁹ ou se congestionam o trânsito. “Nós os desacostumamos”, disse Holmes. Mas ele acrescentou, “a falta de publicidade de modo algum reduziu o número de suicídios.” (FRIEND, 2003, p. 54).³⁰

²⁸ Não existe sinônimo para esta palavra em português: o *coroner* é uma espécie de promotor público encarregado de investigar as mortes violentas, bruscas ou incomuns – antinaturais.

²⁹ Em 1995, um dos que se matou na ponte e teve seu salto noticiado foi Duane Garrett, arrecadador de fundos para o Partido Democrata e amigo do ex-vice-presidente Al Gore. Dois anos antes, outro suicida ilustre da Golden Gate foi Roy Raymond, fundador da cadeia de lojas de lingerie Victoria’s Secret.

³⁰ Ken Holmes, the Marin County coroner, told me, “When the number got to around eight hundred and fifty, we went to the local papers and said, ‘You’ve *got* to stop reporting numbers’”. Within the last decade, the Centers for Disease Control and Prevention and the American Association of Suicidology have also issued guidelines urging the media to downplay the suicides. The Bay Area media now usually report bridge jumps only if they involve a celebrity or tie up traffic. “We weaned them”, Holmes said. But, he added, “the lack of publicity hasn’t reduced the numbers of suicides at all.”

Uma constante observada por Durkheim em seu estudo, por sinal, é a de que todas as taxas sociais nacionais de suicídio sobem lenta mas regularmente. A Golden Gate foi inaugurada em 1937. Passaram-se três meses até que a primeira pessoa saltasse³¹. Passaram-se 36 anos até que o número de suicídios chegasse a 500, em 1973. Passaram-se apenas 22 anos, no entanto, até que o número de suicídios chegasse ao número 1.000, em 1995. A população de São Francisco, ressaltado o fato de que, como foi dito, pessoas de outras partes da Califórnia e dos EUA foram saltar da ponte, não havendo, portanto, correlação direta, experimentou um crescimento bem mais suave no mesmo período: era de 634 mil habitantes em 1940, de 715 mil habitantes em 1970 e de 776 mil habitantes em 2000, segundo os dados oficiais do Censo americano.

3.2

Gutenberg quebra o monopólio dos monges copistas

A relação da imprensa com o suicídios, claro, precede em muito a construção da Golden Gate. De certa forma remonta à própria invenção da tipografia por Johannes Gutenberg, provavelmente em Estrasburgo, hoje na França, por volta de 1440.³² Embora o alemão logo tenha posto os seus tipos móveis de metal a serviço da fé, imprimindo suas famosas 180 Bíblias de 42 linhas compostas por página, involuntariamente também abriu caminho para a publicação de livros que fizeram circular as visões greco-romanas sobre, entre outras coisas, a morte voluntária – sem falar na publicação de jornais, que um dia ampliariam o boca-a-boca da comunidade, relatando (ou não) casos de suicídios.

As visões clássicas eram bem distintas daquelas que, após a conversão do Império Romano ao cristianismo, no início do século IV, haviam sido progressivamente fixadas pela Igreja em obras como, por exemplo, a *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho (354-430), finalizado em 426, e a *Suma teológica*, de São Tomás de Aquino (1225-1274), finalizada em 1273. Os escolásticos buscavam, ao conciliar fé e razão, interpretar a ambigüidade do Quinto Mandamento da Lei Mosaica, que diz “não matarás”, mas não “não matarás nem a

³¹ Hoje, em média, uma pessoa pula a cada duas semanas.

³² O tipo móvel já havia aparecido em madeira e argila na China, no século XI, e em cobre na Coreia, no século XIV. Não existe conexão comprovada entre Gutenberg e seus colegas orientais.

si mesmo”. De tal forma é assim que os suicídios mencionados pela Bíblia não são, nas palavras de George Minois, “jamais acompanhados de uma reprovação explícita como à dos assassinatos de outrem” (1995, p. 33)³³. Quando Gutenberg imprimiu a Bíblia no século XV, portanto, valia o interdito que vigora até hoje.

Para Santo Agostinho, formulador da doutrina rigorista que tornar-se-ia a oficial da Igreja Católica, os que eram culpados de sua morte não teriam acesso à vida eterna. Para São Tomás de Aquino, o suicídio era proibido por três razões lógicas e complementares: ele é um atentado contra a natureza e a caridade, pois contradiz a inclinação natural à vida e ao amor próprio; ele é um atentado contra a sociedade, porque nós temos um papel a desempenhar dentro de nossa comunidade; e, por fim, ele é um atentado contra Deus, proprietário de nossa vida. Para Minois, esta comparação usada por São Tomás de Aquino é reveladora de sua concepção: “Aquele que se priva da vida peca contra Deus da mesma maneira que aquele que mata um escravo peca contra o proprietário do escravo”.³⁴ Toda esta argumentação buscava dar um sentido à vida, resgatando-lhe do absurdo.

Paralelamente às formulações teóricas dos santos-filósofos, tomavam-se medidas práticas, através do direito canônico, na tentativa de inibir aquilo que até os anos 1700 era conhecido não por suicídio e sim por “assassinato de si mesmo”. Na Inglaterra, o Concílio de Hertford proibiu funerais cristãos aos suicidas no século VII. No final do século X, o pio rei Edgar (959-975), principal patrocinador de importante reforma monástica, confirmou esta disposição. Do outro lado do Canal da Mancha, na França, embora a proibição do enterro de corpos de suicidas nos campos santos remonte ao século anterior, a primeira prova escrita dela só aparece no Sínodo de Nîmes, em 1284, que recusava a inumação religiosa aos excomungados, aos hereges e àqueles que se matavam, sem nenhuma exceção, a menos que o morto tenha dado alguma sinal de se arrepender *in extremis*.

A penitência exerce um papel fundamental também na prevenção do suicídio na Idade Média. Segundo o senso comum, alimentado pela Igreja, havia apenas duas explicações para uma pessoa desejar a própria morte a ponto de ir ao

³³ Minois lembra, entre outros, o suicídio de Saul, que se trespassa com uma espada ao fim de uma batalha perdida contra os filisteus. O livro de Samuel diz simplesmente: “Saul pegou a espada e se atirou sobre ela.”

³⁴ Citados por Minois em *Histoire du suicide*, páginas 38 e 44-45.

seu encontro: loucura ou possessão. No primeiro caso, não havia muito a fazer, exceto, por vezes, absolver o infeliz ou eximir sua família de qualquer culpa ou cobrança. No segundo caso, porém, o suicida desprezava o poder conferido à Igreja de, pela prescrição de uma penitência, fazer cessar seu desespero. Ao agir assim, colocava em xeque a própria autoridade eclesiástica. Só podia estar tomado pelo Diabo. Recusava-se a possibilidade de alguém se matar por outra causa.

É impressionante constatar que os suicídios por simples desgosto da vida são enquadrados nos casos de loucura, como declara explicitamente Bracton no seu tratado. O homem medieval não imagina que se possa pôr em dúvida a própria bondade da existência. A Idade Média exclui a possibilidade daquilo que no século XVIII chamaremos de “suicídio filosófico”. É então inconcebível que um ser são de espírito pudesse considerar a sangue-frio que a vida não valia a pena ser vivida. O simples fato de o considerar sem razão particular é em si sintoma de loucura, do desequilíbrio mental que se começa a chamar de “melancolia”. O termo, oriundo do grego e significando “humor negro”, designa uma afecção física, um excesso de bile negra obscurecendo o cérebro e suscitando pensamentos sombrios. Brunetto Latini é um dos primeiros a empregá-lo na Idade Média, em torno de 1265. (MINOIS, 1995, p. 51)³⁵

Latini ocupa apenas uma linha de *Saturno nos trópicos – A melancolia européia chega ao Brasil*, de Moacyr Scliar. É mencionado como um dos autores que ajudou a povoar os bestiários medievais (com a mantícora), eles mesmos, porém, expressões da angústia do homem com o desconhecido mundo que habitava, fonte, por sua vez, do sentimento definido como melancolia. De resto, a história que Scliar conta é compatível com a de Minois. Inclusive pela importância que ambos depositam na publicação do caudaloso *A anatomia da melancolia*, pelo inglês Robert Burton, bem mais tarde, em 1621.

³⁵ Il est frappant de constater que les suicides par simple dégoût de la vie son rangés dans le cas de folie, comme le déclare explicitement Bracton dans son traité. L’homme médiéval n’imagine pas que l’on puisse remettre en cause la bonté de l’existence même. Le Moyen Age exclut la possibilité de ce qu’on appellera au XVIII^e siècle le “suicide philosophique”. Il est alors inconcevable qu’un être sain d’esprit puisse considérer de sang-froid que la vie ne vaut pas la peine d’être vécue. Le simple fait de l’envisager sans raison particulière est en soi un symptôme de folie, de déséquilibre mental que l’on commence à appeler “mélancolie”. Le terme, issu du grec et signifiant “humeur noire”, désigne une affection physique, un excès de bile noire obscurcissant le cerveau et suscitant de sombres pensées. Brunetto Latini est un des premiers à l’employer au Moyen Age, vers 1265.

Scliar relaciona a publicação do livro com a chegada a Messina, na Sicília, em 1347 ou 1348, ou seja, quase dois séculos antes, de uma frota genovesa que inadvertidamente trouxe do Oriente a Peste Negra. Dali em diante, a doença ceifaria um terço da população européia. Até a publicação de Burton, Londres esteve livre da Peste Negra por apenas doze anos. Por isso, a emergência de doença tão letal levou à Europa uma nova consciência da fragilidade e da finitude da vida humana justamente num momento em que a Renascença inflava a esperança no conhecimento. Estabeleceu-se, desta forma, um distúrbio bipolar continental.

Entre tantas e tantas obras representativas do período, Scliar menciona *Biothanatos – A declaration of that paradox, or thesis, that self-homicide is not so naturally sinne, that it may never be otherwise*, do poeta John Donne:

Nele, Donne sustenta a tese de que o auto-homicídio, ou seja, o suicídio, não é por natureza um pecado, no que se opõe frontalmente a Tomás de Aquino. *Biothanatos* foi publicado apenas alguns anos depois de *A anatomia da melancolia*, o que é significativo: o estudo da melancolia conduziria inevitavelmente à questão do suicídio, a única questão filosófica verdadeiramente importante, no dizer de Camus. E, como na abordagem da melancolia, temos duas possibilidades. De um lado, o suicídio seria visto como um crime contra a religião, um pecado terrível, com a figura de Judas vindo de imediato à mente. Essa era a posição, digamos, oficial. (...) Mas, por outro lado, o suicídio poderia ser encarado, pelos intelectuais, como uma consequência até certo ponto previsível da situação de miséria moral e desespero resultante da tristeza. (SCLIAR, 2003, p. 38-39).

Minois chama a atenção para o fato de que Donne não era apenas um poeta: era, além disso, capelão anglicano da corte da Inglaterra, doutor em Teologia por Cambridge e professor na maior escola de Direito da Londres da época, a Lincoln's Inn. O autor francês assinala, ainda, que o seu livro foi redigido por volta de 1610, ou seja, antes do livro de Robert Burton. Longe de invalidar a tese de Scliar, da complementaridade entre melancolia e suicídio, tal circunstância apenas reforça a simultaneidade do novo mal-estar. Enquanto esteve vivo, Donne foi consciente do gesto audacioso, ainda mais para alguém de sua posição: fez o livro circular em pouquíssimas cópias e apenas entre amigos e discípulos. Para um

deles escreveu a prudente dedicatória: “Escrito por Jack Donne e não pelo doutor Donne.” O livro foi impresso apenas em 1647, dezesseis anos após sua morte.

3.3

As visões gregas e romanas sobre o suicídio

Gutenberg, como se vê, abriu à Renascença e à posteridade um mundo novo que, se não é exatamente admirável, permite uma circulação de idéias inédita na Idade Média. Círculos cada vez mais numerosos de leitores – mais numerosos seja pelas tiragens crescentes dos livros, seja pela melhoria na educação, seja, em breve, pelo aumento de circulação de jornais – terão à disposição textos que escapam do modelo cultivado pelas elites medievais. Antes mesmo de Burton ou de Donne, antes mesmo de Thomas More (*Utopia*, 1516) ou de Michel de Montaigne (*A propósito de um costume na Ilha de Ceos*, um de seus célebres *Ensaio*s, de 1580), dois autores modernos que ousaram se debruçar sobre o tema sem preconceitos religiosos ou de classe, visões bem menos intolerantes sobre a morte voluntária começaram a circular graças à impressão de clássicos gregos e romanos.

(...) É a literatura, que exprime os sonhos, as aspirações, os receios, os valores mais respeitados na elite intelectual. Esta elite, porém, se amplia na Renascença com a revolução da tipografia. As obras não são mais confinadas a um público de clérigos para os tratados em latim ou a um auditório de cavaleiros para as canções de gesta e os romances cortesãos. A cultura escrita se abre a uma nova parcela burguesa e à pequena nobreza, que ao mesmo tempo fornece autores e leitores. Os livros, muito mais numerosos, refletem os sentimentos de uma camada mais importante da população. Sobretudo o desenvolvimento do teatro permite tocar um público maior e difundir junto aos iletrados os ideais da elite. (MINOIS, 1995, p. 79-80)³⁶

³⁶ (...) Est la littérature, qui exprime les rêves, les aspirations, les craintes, les valeurs les plus respectées dans l'élite intellectuelle. Or cette élite s'élargit à la Renaissance avec la révolution de l'imprimerie. Les oeuvres ne sont plus confinées à un public de clercs pour les traités en latin, ou à un auditoire de chevaliers pour les chansons de geste et les romans courtois. La culture écrite s'ouvre à une nouvelle frange bourgeoise et à la petite noblesse, qui fournissent à la fois auteurs et lecteurs. Les livres, beaucoup plus nombreux, reflètent les sentiments d'une couche plus importante de la population. Surtout, l'essor du théâtre permet de toucher un public très large, et de diffuser auprès des illettrés les idéaux de l'élite.

Nomes como Pitágoras, Diógenes, Demócrito, Sócrates, Catão, Lucrecia, Brutus, Sêneca, Antônio e Cleópatra, entre inúmeros outros, que se mataram por sentimentos tão distintos quanto patriotismo e remorso, honra ultrajada e indiferença, amor e razão, voltam a circular envoltos em admiração – e não mais no pavor e no ódio devotados aos suicidas na Idade Média. Surgem, compilados por autores contemporâneos, até mesmo dicionários biográficos de suicidas célebres³⁷. Particularmente notável entre eles é o de Ravisius Textor, cujo *Officina*, publicado em Paris no ano de 1520, coleta 150 casos clássicos e, não contente de os relatar, freqüentemente os elogia. Meio século mais tarde, dentro do mesmo espírito, Théodore Zwinger retoma e completa a lista de Ravisius no seu *Theatrum vitae humanae*. A intenção de livros como estes provavelmente não era a de sabotar a moral cristã e sim apenas elogiar gestos encarados como heróicos num tempo em que também o individualismo renascentista se insere no distúrbio bipolar desencadeado pela Peste Negra.

Um dos casos clássicos, em particular, despertava profunda admiração nesses livros e em quem quer que tratasse do assunto: o do romano Marcus Porcius Cato (95-46 a.C.), dito Catão, o Jovem para diferenciá-lo do bisavô Catão, o Censor, autor da célebre frase *Delenda Cartago* (“Cartago deve ser destruída”). Marcus Porcius desenvolveu brilhante carreira política e militar, tendo travado combate, por exemplo, contra os gladiadores insurrectos de Spartacus. Adepto fervoroso da República romana, opôs-se o quanto pôde ao triunvirato formado por Crasso, César e Pompeu. Quando a guerra civil eclodiu entre os dois últimos, aliou-se a Pompeu. Ao ver sua cidade, Útica, cercada por César, Catão cometeu suicídio. Neste ponto, as versões divergem. Ou ele se matou para não cair prisioneiro, enfiando a espada no peito e tratando de rasgar o ferimento e as entranhas com as próprias mãos quando viu que demorava a morrer. Ou ele foi feito prisioneiro e se matou depois que soube da morte de Pompeu e que releu o diálogo *Phedon*, de Platão, o que simboliza o perigoso poder dos livros. Seja como for, sua férrea determinação de preservar a honra foi louvada por contemporâneos e, graças à tipografia, pósteros. Num “efeito Werther” *avant la*

³⁷ Tal gênero ainda persiste em livros recentes como *Dicionário de suicidas ilustres* (1999), do brasileiro J. Toledo, e *Adiós mundo cruel – Los suicidios más célebres de la Historia* (2003), da espanhola Alicia Misrahi.

lettre, aliás, seu sobrinho-genro Brutus e sua filha Pórcia também se mataram³⁸, quatro anos depois de sua morte.

Catão era um estóico, isto é, um seguidor do estoicismo do filósofo grego Zenão de Cício, que se matou aos 98 anos, depois de um episódio emblemático: saindo da sua escola, o ancião caiu e quebrou um dedo; sacudindo a terra de sua mão, ele recitou um verso de Níobe (“Eu vou. Por que me chamas?”); e imediatamente se enforcou. Episódio emblemático porque o estoicismo propunha basicamente uma ética da indiferença, diante das próprias paixões ou diante do destino. A decisão entre viver ou morrer, assim, era posta na conta da liberdade do homem racional, que bem poderia concluir ser o suicídio a melhor solução para a impossibilidade de manter uma linha de conduta pré-estabelecida ou simplesmente para a necessidade de se conformar à ordem das coisas.

A história de Catão se manteve, ao menos até o século XVIII, como um verdadeiro campo de batalha entre os críticos e os simpatizantes – se é que esta palavra se aplica – da morte voluntária. Entre estes, freqüentemente apenas os suicídios clássicos eram tolerados com a argumentação de que, sendo pagãos, os antigos não poderiam ser condenados por desobedecerem à quinta lei mosaica, que desconheciam. Os catecismos dos séculos XVII e XVIII, aliás, passaram a especificar que o “não matarás” se aplicava também a si mesmo³⁹. Em 1597, por exemplo, o moralista católico François Le Poulchre reprovou a atitude de Catão afirmando que “a verdadeira força é a de conter em si mesmo, pelo julgamento da razão, a cupidez, purgando sua alma de paixões reprováveis”, enquanto o poeta Chassignet viu no romano o símbolo do suicídio honroso. Em 1709, Jonathan Swift, autor de *As viagens de Gulliver*, escreveu um poema no qual via uma reunião de notáveis da Antiguidade, na qual Catão era louvado veementemente por Cícero. Quatro anos depois, Joseph Addison escreveu uma peça de grande sucesso de público e de crítica, *Cato*, na qual o suicídio do estóico era descrito

³⁸ Um dos assassinos de César, Brutus matou-se ao atirar-se sobre a espada, depois de perder a Batalha de Filipos, na Macedônia. Teria exclamado na ocasião: “Virtude, não passas de um nome!”. Estóica como o pai Catão, o Jovem, Pórcia matou-se engolindo carvão em brasa quando soube da morte do marido.

³⁹ O que os obrigava a enquadrar o caso de Sansão, por exemplo, numa categoria excepcional, derivada de Santo Agostinho: a daqueles que haviam recebido um chamado especial e secreto de Deus. Sansão, como se sabe, matou três mil pessoas mas também morreu ao sacudir as colunas do Templo de Dagon.

como sendo de uma nobreza insuperável. Consta que Alexander Pope chorou ao assisti-la.

Em *Sleepless souls – Suicide in early modern England*, estudo sobre as mudanças de mentalidade, da hostilidade à tolerância, em relação à morte voluntária entre 1500 e 1800, os historiadores americanos Michael MacDonald e Terence R. Murphy, registram detalhadamente a disposição inglesa para com Catão.

O exemplo de Catão foi usado para justificar suicídios modernos de vez em quando. Mais radical e extremo foi Hume⁴⁰, que declarou: “Em todos os casos, cristãos e pagãos estão precisamente na mesma senda: Catão e Brutus, Arria e Pórcia agiram heroicamente; aqueles que agora imitam seus exemplos devem receber os mesmos elogios da posteridade.” Quando o poetastro Eustace Budgell atirou-se ao Tâmis em 1737, ele deixou para trás um par incompleto de versos para justificar seu gesto: “O que Catão fez e Addison aprovou,/ Não pode estar errado.” (MACDONALD e MURPHY, 1990, p. 180-181).⁴¹

Diferentemente dos romanos, tolerantes quando não incentivadores de certo tipo de suicídio, entre os gregos havia uma pluralidade de opiniões sobre o assunto – como, de resto, sobre todos os outros assuntos. Os epicuristas, por exemplo, recomendavam que nos matássemos sempre que a vida se nos tornasse insuportável. Os pitagóricos, ao contrário, condenavam o suicídio porque ele liberava a alma de uma expiação corpórea que ela deveria cumprir até o final e porque ele quebrava a harmonia numérica da associação da alma ao corpo. Platão era ambíguo quando tratava do assunto; Aristóteles, radicalmente contrário.

⁴⁰ David Hume (1711-1776) escreveu dois ensaios simpáticos ao suicídio, *On suicide* (de onde essa citação foi retirada) e *On the natural history of religion*. Arrependido diante das paixões levantadas, ele caçou como pôde as cópias do livro onde eles se encontravam, *Five dissertations* (1756). Os ensaios só reapareceram após a sua morte. Neles, Hume encara o suicídio como um mal menor, posto que o homem que o pratica não faz mal à sociedade, apenas deixa de fazer o bem. Ao mesmo tempo, ele advoga uma certa reciprocidade: se a sociedade não faz bem ao homem, por que ele seria culpado de deixá-la para trás?

⁴¹ Cato’s example was used to justify modern suicides from time to time. Most sweeping and extreme was Hume, who declared that: “In all cases Christians and Heathens are precisely upon the same footing: Cato e Brutus, Arrea and Portia acted heroically; those who now imitate their example ought to receive the same praises from posterity.” When the poetaster Eustace Budgell cast himself into the Thames in 1737, he left behind onde unfinished couplet to justify his deed: “What Cato did and Addison approved,/ Cannot be wrong”.

Ambos, porém, consideravam o homem na perspectiva de um ser social, inserido numa comunidade, diferentemente das correntes individualistas que os precederam.

Em Roma, herdeira do pensamento grego, porém, a simpatia pelo suicídio desenvolveu-se até tornar-se a mais alta entre todas as civilizações ocidentais até hoje. Excetuando-se a interdição aos soldados e escravos, nascida de evidentes motivações econômicas, existe apenas uma menção, feita por Plínio, o Velho, a uma proibição legal à morte voluntária: deveriam ser crucificados aqueles que se suicidassem para protestar contra a tirania de Tarquínio, o Soberbo, o último rei de Roma (534-509 a.C.). A idéia era evitar que os mortos se vingassem dele: pregados à cruz num lugar afastado, os pássaros os devoraram e, assim, atraíam para eles mesmos qualquer energia negativa.

Nisso, Roma não se diferenciava nem da Grécia, nem de sociedades africanas, nem da Europa Medieval. Como anota Minois, parece haver “um fundo comum de temor supersticioso em relação a um ato fora do comum e, portanto, sobrenatural” (p. 62). Na Grécia arcaica, a despeito da aberta celeuma filosófica sobre o ato em si, na prática cortava-se a mão direita do suicida de modo a evitar que ele cometesse crimes. Já os bangandas, tribo da África central, queimavam o corpo do suicida junto com a árvore que ele utilizara para se enforcar e, quando as mulheres passavam perto das cinzas, se recobriam a fim de evitar que o espírito do morto não as pudesse penetrar e assim renascer.

Na Idade Média européia, os corpos dos suicidas eram vilipendiados de variadas maneiras: desmembrados, pendurados, jogados num rio dentro de um tonel. A Lei de Beaumont, do século XIV, ordenava que o cadáver fosse arrastado “o mais cruelmente que se possa, para mostrar a experiência aos outros” – as próprias pedras sobre as quais ele foi arrastado deveriam ser arrancadas. Para Minois, “na França, a questão é tratada sobretudo na metade norte do reino, onde o direito visivelmente assimilou práticas supersticiosas mais antigas visando a impedir os suicidas de voltar a incomodar os vivos” (p. 47).

3.4

Repetição, doença, contágio, ideologia

Podemos, aqui, arriscar algo acerca da natureza deste incômodo. O corpo era brutalizado ou para servir de exemplo aos outros membros da comunidade que cogitassem se matar ou para evitar que ele mesmo, ou o espírito que o empolgara em vida, voltasse à Terra para atazanar os vivos. No primeiro caso, é evidente o caráter exemplar da medida: havia a tentativa de evitar que o ato se repetisse na sociedade (em particular na família do suicida, obrigada a assistir à desonra pública de seu corpo) – que o suicídio a contagiasse. No segundo caso, impedir o retorno do morto seria tanto a expressão de um temor literal, expresso por um zumbi cometendo atrocidades, quanto de um temor figurado, o de que ele voltasse à vida no corpo de outros – mais uma vez, que o suicídio contagiasse a sociedade. O “fundo comum de temor supersticioso” ainda se manifesta de outras formas.

Até Gutenberg, a concentração do objeto livro na mão de clérigos e nobres – e freqüentemente ambas as classes se reuniam numa mesma pessoa – significava, no que tange à morte voluntária, um duplo movimento. Por um lado, o martírio voluntário, conceito dos primórdios da cristandade ressuscitado pelas Cruzadas (empreendidas entre os séculos XI e XIII) era considerado diferente do suicídio e, assim sendo, louvado. Por outro, dificilmente o nobre precisaria se matar se assim o desejasse: ele estava constantemente envolvido em guerras que ao mesmo tempo davam vazão às suas pulsões suicidas e as protegiam delas. Suicídios de religiosos e de nobres, portanto, tinham tratamento discreto, quando não heróico. Se, porém, um homem do povo ou um burguês ousasse se matar, fugindo de suas obrigações para com Deus ou para com seu senhor terreno, ai dele.

Paralelamente à condenação religiosa do suicida, introduziu-se nas leis seculares francesas desde 1205 a figura do confisco, em proporções variáveis, dos bens móveis e imóveis do morto, de sua esposa e de sua família, em benefício do barão local. Em algumas províncias, como Maine e D’Anjou, a casa do morto tinha ainda a fachada demolida⁴², seu terreno era queimado e suas vinhas e

⁴² Interessante lembrar que, em pleno século XXI, as Forças Armadas de Israel ainda destroem as casas dos terroristas suicidas palestinos, desalojando suas famílias. A punição pós-morte renova a velha prática medieval.

árvores eram cortadas à altura de um homem. Neste mundo prestes a ser revolucionado pela invenção de Gutenberg, havia a preocupação de enquadrar o seu habitante.

As autoridades civis e religiosas travam o mesmo combate contra o suicídio, e suas medidas dissuasivas se complementam: confisco de bens e danação eterna. Nos dois domínios, a proibição do suicídio acompanha o recuo da liberdade humana: o homem perde o direito essencial de dispor da sua própria pessoa, em benefício da Igreja, que dirige toda a sua existência e tira sua força do número de fiéis, e em benefício dos senhores, alguns dos quais eclesiásticos, que têm a necessidade de conservar e de aumentar sua mão-de-obra num mundo subpopulado onde a fome e as epidemias regularmente comprometem o valor dos domínios. (MINOIS, 1995, p. 42-43).⁴³

É interessante notar que a moral censitária em torno da morte voluntária resultou na criação, pela casta militar e religiosa medieval, de uma distinção que antecipa, noutros termos, aquela que, séculos depois, Durkheim iria fazer entre suicídio egoísta e altruísta. O morto que se mata por suas próprias razões, dívidas ou adultério, por exemplo, seria entregue solitariamente ao fogo dos infernos: era condenado severamente tanto pela lei de Deus quanto pela lei dos (gentis) homens. Estava, então, duplamente distanciado da sociedade na qual vivia. Era um egoísta – e seu exemplo deveria ser desinfetado e, se possível, banido. Já o morto que se matava em nome da fé cristã ou dos ideais da cavalaria seria admitido no reino dos céus: era absolvido por ter buscado a morte em nome de algo que não ele mesmo. Este estava, por seu turno, perfeitamente inserido na sua comunidade. Era um altruísta – e seu exemplo merecia ser divulgado.

A ideologia medieval, como tantas outras, antes e depois dela, igualava o interesse da elite ao do conjunto da população. No processo, criava suicidas de primeira e de segunda classe. Mais interessante ainda é notar que nós, tão distantes da Idade Média quanto o homem medieval estava do Império Romano,

⁴³ Les autorités civiles et religieuses mènent le même combat contre le suicide, et leurs mesures dissuasives se complètent: confiscation des biens et damnation éternelle. Dans le deux domaines, la prohibition du suicide accompagne le recul de la liberté humaine; l'homme perd le droit essentiel de disposer de sa propre personne au profit de l'Église, qui dirige toute son existence et tire sa force du nombre des fidèles, et au profit des seigneurs, dont certains ecclésiastiques, qui ont besoin de conserver et d'accroître leur main-d'oeuvre dans un monde sous-peuplé où les famines et les épidémies viennent régulièrement compromettre la mise em valeur des domaines.

de certa forma não muito sutil reproduzimos o mesmo tipo de distinção de classe. Não seria, afinal, o comportamento da imprensa da área da Baía de São Francisco em relação aos que pulam da Golden Gate – silêncio, a não ser que o morto seja uma celebridade ou que seu gesto tumultue o trânsito – o reconhecimento de que o contágio durkheimiano possa atuar e também de que certas mortes voluntárias são tacitamente permitidas pelo *status* ou, ao menos, dignas de serem notadas pelo transtorno que causam aos concidadãos do suicida? Os jornais da área da Baía de Guanabara não agem de modo diferente. Eis, por exemplo, o que diz o manual de redação e texto jornalístico de *O Dia*:

O Dia não publica suicídios. Exceto em situações particulares, pela notoriedade dos envolvidos ou pelo interesse público das razões que o levaram ao ato. São exemplos disso os suicídios do ex-técnico da Seleção Brasileira de vôlei, Inaldo Manta, do aluno do Colégio Militar que não resistiu aos rigores da disciplina e suas humilhações, e do banqueiro que se matou em um quarto de hotel ao ver descoberto o desfalque que praticara. (O DIA, 1996, p. 47).

Não é preciso estar à beira-mar para adotar tal procedimento. O *Manual da Redação da Folha de S. Paulo* é sucinto às raias da ambigüidade em sua seção “Padronização e estilo”: “Não omita o suicídio quando ele for a causa da morte de alguém” (2001, p.99) A morte de alguém além do suicida, depreende-se. Tal recomendação é consistente com a posição pessoal do seu diretor de redação, Otavio Frias Filho. No livro *Queda livre – Ensaios de risco*, publicado em 2003, ele se propôs a enfrentar “os círculos do inferno pessoal” em sete ensaios-reportagens, um deles sobre seu trabalho anônimo e voluntário, durante cerca de um ano, num dos postos de atendimento do Centro de Valorização da Vida, em São Paulo.

O CVV nasceu de uma idéia implantada em Londres por um reverendo anglicano, Chad Varah, em 1953. Psicólogo por formação, ele leu num jornal que em média três pessoas se suicidavam por dia na capital inglesa. Lembrou-se, imediatamente, que seu primeiro trabalho como sacerdote, em 1936, se dera no funeral de uma suicida de 14 anos, que se apavorara, temendo uma doença venérea, ao ver o sangue da sua primeira menstruação. Pouco depois, Varah tornou-se reitor da paróquia de St. Stephen, no centro de Londres, e decidiu fazer alguma coisa a respeito dos suicidas. A 2 de novembro de 1953, os mesmos

jornais que trouxeram a informação que tanto impressionara o pastor publicaram a notícia de que qualquer pessoa deprimida que quisesse falar com Chad Varah deveria telefonar para o número tal. A agenda encheu-se rapidamente, e também de encontros com pessoas que, tendo lido os jornais, queriam ajudar na tarefa a que o reverendo havia se proposto, sem jamais, no entanto, dar um enfoque religioso à conversa.

Varah logo notou que em quase todos os casos bastava a pessoa angustiada conversar com um dos seus assistentes na fila de espera para ir embora, pacificadas. E, se esse “cliente” (palavra por ele adotada) voltava, era para conversar com o mesmo assistente da primeira visita. Todo o atendimento, então, logo passou do reverendo-psicólogo para os leigos. A elas caberia ouvir atentamente – e nada além disso, nada de perguntar ou de aconselhar – as pessoas em desespero. Falar, afinal, seria uma forma simples de exorcizar o suicídio. Logo, o tablóide sensacionalista *Daily Mirror* publicou uma reportagem sobre Varah com o título “Pastor samaritano vai salvar suicidas”. Sem querer, o redator deu uma boa idéia ao próprio reverendo: a partir dali, o seu grupo de apoio chamar-se-ia Samaritanos, também por referência à parábola bíblica⁴⁴.

Nasceu ali a primeira organização leiga – desde o ano anterior funcionava na Califórnia um centro de prevenção do suicídio a cargo de psicólogos, fundado pelo Dr. Edwin Shneidman – a prestar auxílio a pessoas que contemplavam a morte voluntária. Os Samaritanos tornaram-se a inspiração para outras organizações de voluntários, como o Centro de Valorização da Vida, na qual trabalhou Otavio Frias Filho. Um pouco por sua experiência no CVV, um pouco pela convicção pessoal na preponderância de um fator clínico nas taxas de suicídio, ele escreve em *Queda livre*, num trecho revelador do norte das coberturas jornalísticas sobre o assunto, não só na *Folha de S. Paulo*, não só no Brasil, mas em todo o Ocidente:

⁴⁴ No Evangelho de Lucas, perguntado por um doutor da lei “quem é o meu próximo?” (para poder amá-lo), Jesus responde com a história do homem assaltado e espancado no caminho de Jerusalém para Jericó: um sacerdote vê o sujeito caído sem deter o passo; um judeu da tribo dos levitas também não pára para ajudá-lo; um samaritano, membro de outro povo da Judéia, isto é, um estranho, um “distante” é quem se detém para cuidar do infortunado. Ata-lhe as feridas, leva-lhe a uma estalagem e paga os serviços do hospedeiro.

Como jornalista, eu não poderia deixar de mencionar um aspecto muito controvertido: a divulgação de suicídios pelos órgãos de comunicação. Não existe dúvida de que casos sensacionais, noticiados com estardalhaço, dão ensejo a imitadores. Minha opinião é que a mídia deveria se obrigar a certas renúncias na cobertura de suicídios e temas correlatos, como na prática já ocorre na grande maioria dos casos. Só me parece admissível noticiar suicídios quando o fato implicar de alguma forma o interesse público ou envolver celebridades que despertem curiosidade irrefreável. Seria bom que essas notícias omitissem detalhes mórbidos e prestassem algum esclarecimento científico. Informações sobre os meios práticos para cometer suicídio não deveriam ser publicadas. Mas o debate desimpedido sobre os mecanismos psicológicos do suicídio e os modos de preveni-lo é a melhor maneira de enfrentar a questão. Adquiri a convicção de que saber mais sobre o fantasma do suicídio pode ser o caminho para dominá-lo. Ajuda a dissipar a névoa de fantasia e ignorância que tanto obscurece os terrores que acompanham esse ato de desamparo extremo, como impede de ver que o suicídio não somente pode, mas deve ser evitado. (FRIAS FILHO, 2003, p. 284).

Ao mesmo tempo em que reproduz o velho consenso sobre o caráter perigoso (contagioso) do ato suicida, o texto de Frias Filho também se inscreve no movimento de humanização do suicida, cujo início, como vimos, remonta à Renascença europeia e à invenção da tipografia. *A anatomia da melancolia*, de 1621, já advogava, lembra Minois, que “a tendência suicidária, resultado da melancolia, é (...) uma doença, e não um pecado satânico: a obra de Burton marca uma mudança no modo de encarar o homicídio de si-mesmo” (p. 123). No mesmo país, duas décadas antes, outras obras imensamente populares prepararam o espírito da população para contemplar os suicidas de outra maneira: as peças de teatro, que à época se dirigiam, majoritariamente, a um público de iletrados.

3.5

Hamlet, o inventor do sujeito e da psicanálise

Na virada do século XVI para o século XVII, o suicídio foi um componente quase obrigatório no teatro inglês, seja nos dramas clássicos, seja nas tragédias contemporâneas. Bernard Paulin, em *Du couteau à la plume – Le suicide dans la littérature anglaise de la Renaissance (1580-1625)*, estudo publicado na França em 1977 e citado por Minois, contou, em cem peças, nada menos que 43 suicídios

entre 1580 e 1600 e, aumento notável, 128 de 1600 a 1625. Algumas obras, sozinhas, somaram cinco casos. As cinco principais causas para o cometimento do ato eram, pela ordem, amor, remorso, honra, desespero e – num dado novo, ligado ao avanço do capitalismo – ruína econômica. “A explicação sociológica, aparecida em Robert Burton, começa timidamente a concorrer com a psicológica, enquanto a explicação sobrenatural recua”, explica Minois (p. 127). O suicida, portanto, assume uma feição humana, mesmo que o tom dos autores não seja preponderantemente admirado ou compreensivo com suas motivações. E sim porque, de qualquer forma, o assunto se banaliza no jogo social e perde o apelo moral.

Os números levantados por Paulin são ainda mais assombrosos porque deles estão excluídas as 52 mortes voluntárias ocorridas nas peças do maior de todos os dramaturgos ingleses do período. Em *Shakespeare – A invenção do humano*, Harold Bloom vê em Hamlet, por exemplo, a encarnação da nossa busca pela identidade e pela autoconsciência. “Em Hamlet, a autoconsciência faz exacerbar a melancolia, à custa de todos os demais sentimentos”, escreve (2000, p. 505). Noutra obra, *O cânone ocidental*, o crítico literário americano chega a dizer que “Freud (...) entendia que Shakespeare inventara a psicanálise, ao inventar a psiquê, até onde Freud podia reconhecê-la e descrevê-la” (1995, p. 65).

Freud, por sua vez, foi co-responsável pelo descentramento do sujeito, tal como encampado por Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* [1992]. Segundo ele, o sujeito – surgido com Hamlet, podemos dizer – foi deslocado por “uma série de rupturas dos discursos do conhecimento moderno”: o marxismo, a lingüística (de Saussure), a microfísica do poder (de Foucault), o feminismo e a psicanálise (de Freud). Todas contribuem para o quadro anômico verificado por Durkheim e Lipovetsky (e talvez entre essas rupturas pudéssemos acrescentar o absurdismo proposto por Camus). Para Hall:

A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada – o “penso, logo existo” do sujeito de Descartes. (HALL, 2002, p. 36).

Nas tragédias de Shakespeare, as pessoas se suicidam de todas as formas e por todos os motivos. Cássio, Brutus, Antônio e Cleópatra, por exemplo, evocam os suicídios clássicos, honrosos. Os jovens Romeu e Julieta se matam por amor – e mal-entendido. Macbeth se mata para cumprir seu destino. Otelo, por remorso. Ofélia, enlouquecida, afogada, por nenhuma razão em especial. Dela, o espectador não ouve nenhuma palavra de explicação.

No entanto, na primeira cena do quinto ato, o mesmo espectador de *Hamlet* escuta dos coveiros de Ofélia um irônico diálogo que remete aos nós-empingo d'água dados pela casuística católica (que, ao analisar situações caso a caso⁴⁵, deliberando se a pessoa havia ou não se matado, por exemplo, involuntariamente nem encerrava a questão e nem pacificava o espírito dos fiéis, como pretendia) e ao caráter censitário da reprovação ou não ao suicídio:

1º coveiro. Deve ser enterrada em sepultura cristã aquela que buscou voluntariamente a salvação?

2º coveiro. Digo-te que deve; portanto, abre logo essa cova. O pontífice informou-se de tudo e deliberou que o enterro fosse cristão.

1º coveiro. Como pode ser isso, a não ser que ela se afogasse em sua própria defesa?

2º coveiro. Ora, foi decidido assim.

1º coveiro. Deve ter sido se ofendendo, nem pode ser de outro modo. Pois esse é o ponto: se eu me afogo voluntariamente, isso indica ato, e um ato tem três partes: agir, fazer e consumir. *Ergum*, ela afogou-se voluntariamente.

2º coveiro. Não; mas, escuta, mestre cavuqueiro.

1º coveiro. Com licença. Aqui está a água, bem; aqui está o homem, bem; se o homem vai para esta água e se afoga, queira ou não queira, é ele que vai. Presta atenção: mas se a água vem para ele e o afoga, não é ele que se afoga; *ergum*, ele não é o culpado de sua própria morte, ele não encurta a própria vida.

2º coveiro. Mas isso é lei?

1º coveiro. É, sim, senhor; lei de borda e capelo.

2º coveiro. Queres saber a verdade? Se ela não fosse nobre, seria enterrada fora do ritual cristão.

⁴⁵ Em 1659, o jesuíta espanhol Antonio Escobar analisa um caso hipotético extremo. Nele, uma jovem solteira grávida está determinada a se matar para evitar a vergonha da família. Poderia ela provocar o aborto por ser este o único meio de a desviar do suicídio?, pergunta-se o casuísta. Sim, responde, porque trata-se de escolher o mal menor. “Se nos lembrarmos da luta encarniçada travada pela Igreja desde as suas origens contra o aborto, mediremos melhor o horror ao suicídio que pode representar tal solução” (MINOIS, 1995, p. 147). Se, no entanto, a pobre grávida decidisse mesmo tirar a própria vida, ai dela. Em 1718, em Château-Gontier, na França, Marie Jaguelin, grávida de seis meses e desesperada com a desonra, se suicidou por envenenamento. Seu cadáver foi desenterrado, julgado, arrastado. Em praça pública, seu ventre foi aberto, de modo a que o feto fosse retirado e enterrado na parte do cemitério reservada aos não-batizados. Maria foi pendurada pelos pés e exposta ao público. Depois, foi queimada. Por fim, suas cinzas foram jogadas ao vento.

1º coveiro. Assim o disseste; e é uma lástima que os grandes deste mundo tenham o direito de afogar-se ou de enforcar-se, mais do que qualquer outro cristão. Vamos, a minha pá. Não há gentis-homens mais antigos do que os jardineiros, os cavadores e os coveiros; eles conservam a profissão de Adão. (SHAKESPEARE, 2004, p. 287-288).

É, no entanto, um pouco antes, na primeira cena do terceiro ato, de um personagem que *não se mata* na mesma peça de 1600⁴⁶, data redonda e simbólica, que as platéias escutam a problematização do suicídio em termos eminentemente modernos, pois despidos de dogma religioso ou superstição em favor do exame racional do custo-benefício de se viver. Afinal, o solilóquio mais famoso da história do teatro não fala de outra coisa que não disso, embora Harold Bloom, em *Hamlet – Poema ilimitado*, discorde: “Convém afirmar de maneira direta: *não se trata de uma reflexão que, seriamente, contemple o suicídio*” (p. 42) Não mesmo?

Ser ou não ser, essa é a questão:
Será mais nobre suportar na mente
As flechadas da trágica fortuna,
Ou tomar armas contra um mar de escolhos
E, enfrentando-os, vencer? Morrer – dormir,
Nada mais; e dizer que pelo sono
Findam-se as dores, como os mil abalos
Inerentes à carne – é a conclusão
Que devemos buscar. Morrer – dormir;
Dormir, talvez sonhar – eis o problema:
Pois os sonhos que vierem nesse sono
De morte, uma vez livres deste invólucro
Mortal, fazem cismar. Esse é o motivo
Que prolonga a desdita desta vida.
(*ibidem*, p. 217-218).

Sim, é Hamlet quem a um tempo sintetiza todo o pensamento ocidental sobre o suicídio e, também, o externa com uma clareza contundente, capaz de atingir tanto o velho público letrado religioso-militar, aquele que até menos de duzentos anos antes detinha o monopólio da palavra escrita, quanto o novo público iletrado dos grandes centros, cuja maior diversão era beber, fornicar e ir

⁴⁶ Esta é a data aceita para a versão consagrada de *Hamlet*, embora existam evidências de que Shakespeare vinha trabalhando na peça havia muito tempo antes, uma ou duas décadas talvez.

ao teatro Globe – não se deve perder de vista, mesmo diante do vocabulário hoje considerado rebuscado de Shakespeare, que era para esse povo que ele escrevia.

Em *Sleepless souls*, MacDonald e Murphy chamaram a atenção para o fato de que Hamlet e todos os demais membros da corte se inclinam para o estoicismo (a mesma escola filosófica de Catão) ao encararem o suicídio como um problema moral e ético, não religioso. O príncipe, em particular, se indaga sobre a nobreza do gesto, tema central para os seguidores de Zenão de Cício, retomado no século XVI por Michel de Montaigne. O que Hamlet se (lhes/nos) pergunta é: vale a pena viver? Vale a pena suportar golpes do destino, erros do opressor, escárnio alheio, ingratidão no amor, lei tardia, quando se pode:

(...) procurar repouso
 Na ponta de um punhal? Quem carregara
 Suando o fardo da pesada vida
 Se o medo do que vem depois da morte –
 O país ignorado de onde nunca
 Ninguém voltou – não nos turbasse a mente
 E nos fizesse arcar co' o mal que temos
 Em vez de voar para, esse que ignoramos?
 (*ibidem*, p. 218)

A linguagem é tão veraz, tão visceral que Minois, retoricamente, pergunta em *Histoire du suicide*: “Hamlet é Shakespeare?”⁴⁷ Esta discussão, tão velha e fascinante quanto inconclusiva já empolgou as melhores cabeças da Humanidade. Aqui, em relação especificamente a uma suposta identidade entre os pontos de vista suicidários de criador e criatura, quem responde é Alvarez:

⁴⁷ Pouco provável, embora haja uma ligação familiar entre o autor e o personagem. Seu único filho chamou-se Hamnet e morreu aos 11 anos, em 1596, pouco antes, portanto, do surgimento da versão final da tragédia protagonizada pelo lendário príncipe dinamarquês. Sintomaticamente, ou não, o fantasma do pai de Hamlet foi um dos dois únicos personagens interpretados pelo próprio Shakespeare – o outro foi Adão, na comédia *Como gostais*. James Joyce defendeu, pela voz de seu *alter ego* Stephen Dedalus, no capítulo nono de *Ulisses* [1922], passado na biblioteca, que Hamlet era inspirado em Hamnet Shakespeare: “tivesse Hamnet Shakespeare vivido ele teria sido gêmeo do príncipe Hamlet” (2005; p. 213). Bloom, em *Shakespeare – A invenção do humano*, não acredita nisso: “Se a dor maior de Shakespeare adveio da morte do filho Hamnet, o luto aparece de tal modo trasmutado na tristeza de Hamlet que chega a ser irreconhecível” (2000; p. 514). Bloom reconhece uma identidade apenas exegética, não pessoal, na posição que Hamlet ocupa na obra de Shakespeare: tão central quanto Shakespeare é na história da literatura ocidental.

A atitude de Shakespeare para com problemas morais era basicamente igual à sua atitude para com suas fontes: pragmática. O que importa é a peça. Ele nunca permitiu que os seus próprios preconceitos religiosos⁴⁸ – fossem eles qual fossem – sub-vertessem o seu instinto para a boa e prática eficiência dramática. Além disso, os gostos da Alta Renascença com relação à tragédia não implicam que houvesse uma nova tolerância para com o suicídio real. O sofrimento de um herói trágico, distanciado e enobrecido pelo drama poético, fica literalmente a um mundo de distância do suicídio fora do palco, que raramente é trágico, nunca é grandioso e na maior parte das vezes é sórdido, deprimente, confuso. Não haveria a menor razão para que o corpo de um Otelo da vida real não fosse arrastado pelas ruas atrás de um cavalo e enterrado numa encruzilhada com uma estaca cravada no coração. (ALVAREZ, 1999, p. 159).

Para Alvarez, a diferença entre a Idade Média e a Renascença não esteve num “súbito acesso de esclarecimento na prática” e sim numa mudança de perspectiva na abordagem não só deste mas de todos os problemas morais da época: a emergência do individualismo – aquele mesmo individualismo que, agudizado nos séculos por vir, Goethe captaria na figura romântica do seu Werther e Lipovestky descreveria como a viga-mestra do Modernismo – tornou-os mais complexos e sujeitos a controvérsias. Do mesmo modo, Minois registra que não houve, fora dos palcos ingleses, aumento das taxas de suicídio comparável às deles. Discutir o tema, obviamente, não é igual a esposá-lo; mas já se trata de uma mudança.

Inclusive Hamlet, convém repetir, *não se mata*. Por um lado, ele experimenta consigo mesmo o procedimento dos Samaritanos e do CVV: falar do suicídio é, de certa forma, exorcizá-lo. Além disso, o príncipe da Dinamarca tem um objetivo bem preciso, que transcende a sua própria existência e, por conseguinte, o livra de uma das pré-condições durkheimiana para o gesto extremo: alertado pelo fantasma do pai, Hamlet fica obcecado em vingar o assassinato dele pelo tio adúltero (que lhe roubara a rainha-mãe) e usurpador (que

⁴⁸ Bloom concorda com Alvarez: “Difícilmente, conseguiremos estabelecer as tendências religiosas de Shakespeare, seja no início ou no fim da vida. Ao contrário do pai, que era católico, Shakespeare manteve-se sempre ambíguo nessa questão perigosa, e *Hamlet* não é obra católica nem protestante. Com efeito, a peça, a meu ver, não é nem cristã nem anticristã, pois o ceticismo de Hamlet não apenas excede uma possível origem em Montaigne como se torna, no quinto ato, algo estranho e fascinante, algo que não conseguimos rotular” (2000, p. 488-489).

lhe roubara o trono)⁴⁹. Por outro lado, Minois destaca, recorrendo uma vez mais ao estudo de Paulin⁵⁰ sobre o suicídio nos palcos ingleses entre 1580 e 1625, que talvez a grande questão posta em cena por Shakespeare no célebre solilóquio de Hamlet tenha sido não “ser ou não ser?” e sim “o suicídio tem um sentido?”

3.6

‘Bills of mortality’: a listagem de mortos na imprensa

Se o sentido do suicídio é tema de reflexão, ainda que na idealização dos palcos e da literatura, também na sujeira cotidiana das ruas ele começa a ser examinado. Neste duplo movimento, avança um processo de humanização do suicida, visto não mais como possuído, mas como doente. No começo do século XVII, as autoridades londrinas estava preocupadas com a insalubridade, com o progresso das epidemias, com o espectro da Peste Negra. Passaram, então, a publicar nos jornais da cidade um cômputo semanal de mortes por doença ou acidente, as *bills of mortality* (contas da mortalidade, i.e, listagem de mortos). Seu propósito prático era alertar os leitores sobre os perigos da vida na metrópole, de modo que eles pudessem evitar a ida a uma zona infectada por uma moléstia ou se prevenir contra o afogamento acidental no Tâmis. MacDonald e Murphy acreditam que elas serviam também a “um profundo propósito psicológico, mantendo os leitores cientes da fragilidade da própria vida em si e assim afirmando simultaneamente a boa sorte deles e a incerteza da continuação dela” (1990, p. 306).

Os suicídios eram incluídos na porção dos acidentados, juntamente às vítimas de outros acasos infelizes. Na maior parte dos casos, tais notícias se restringiam a indicar se uma ou mais pessoas de uma paróquia em particular haviam se matado por enforcamento, afogamento, facadas, saltos etc., e se devia-se atribuir à loucura alguma(s) da(s) morte(s). Um texto típico, coletado por

⁴⁹ Goethe, pai do Werther, apreciava particularmente esta fala de Hamlet: “Os tempos de hoje estão pervertidos. Oh, maldição que eu tenha nascido um dia para restaurar a ordem!”

⁵⁰ Escreve Paulin, *apud* Minois: “Em vez de demonstrar, Shakespeare mostra: o suicídio (*de Romeu e Julieta, cuja fatalidade exclui todo julgamento*) tem o sentido que lhe dá o conjunto de um movimento dramático e poético. É por isso que Shakespeare não nos propõe uma apologia do suicídio, mas uma apologia do amor ou, mais precisamente, do amor tal como o viveram Romeu e Julieta. Nesta ótica existencial, o suicídio não apenas coroa a vida; ele a prolonga.”

MacDonald e Murphy no *Weekly Journal* da semana terminada em 21 de janeiro de 1721, nos dias que se seguiram a uma crise de especulação financeira, dizia: “Enforcaram-se 6. Um na Christ-Church em Londres, três (atordoados) em St. Giles in the Field, um (lunático) em St. James Clerkenwell e um em St. Martin in the Fields.” Às vezes, porém, eram adicionados, nesta ordem de frequência, a profissão do morto, seu endereço ou o local da sua morte, o seu nome e o veredicto do *coroner*.

Ao lado de Catão ou de Ofélia, então, o inglês comum passou a se acostumar ao suicídio ocorrido, por assim dizer, na porta ao lado – cometido por outro inglês comum. Embora não houvesse nem exatidão quanto às causas nem precisão estatística, a publicação das listas semanais inadvertidamente tornou a morte voluntária familiar à Inglaterra, passando aos leitores a impressão de regularidade do fenômeno, de tal modo que logo surgiria o mito da “doença inglesa” – um eufemismo para suicídio, assim como “inefável vício grego” foi por muito tempo usado para calar a palavra homossexualidade. A expressão foi consagrada em *The English malady, or a Treatise of nervous diseases of all kinds* [1733], obra de um famoso e devoto médico, George Cheyne. Na ocasião, ele admitiu ter sido instigado a escrevê-la por amigos alarmados justamente com a frequência e o crescimento do número de suicídios registrado largamente pelos jornais. A idéia da existência de uma *maladie anglaise* pegou sobretudo na França.

Cheyne culpava basicamente duas causas complementares pela concentração de suicídios na Inglaterra: o avanço do ateísmo, estimulado pelo culto aos clássicos greco-romanos; e a tendência à melancolia, devida ao mau tempo das ilhas britânicas. As pessoas realmente acreditavam numa razão climática, ao menos até a publicação do estudo de Durkheim⁵¹. Seu conterrâneo César de Saussure, por exemplo, recém-chegado a Londres, em 1727, declarou-se abatido com as condições meteorológicas e que, se inglês fosse, certamente se suicidaria. Em *Histoire du suicide*, Georges Minois comenta que “este mito das Luzes só se atenuaria com o advento das estatísticas modernas” (p. 213).

⁵¹ Cruzando suas estatísticas, o sociólogo mostrou que não havia nenhuma ligação direta entre o mau tempo e o número de suicídios. Pelo contrário, a maior parte das pessoas se matava em dias de bom tempo – segundo sua tese, justamente porque eles representam maior necessidade ou possibilidade de interação social.

John Graunt, considerado o primeiro demógrafo inglês digno deste nome, embora criticasse a exatidão dos números das *bills of mortality*, utilizou-os para calcular uma média de 15 suicídios por ano em Londres entre 1629 e 1660 – para uma população estimada entre 350 mil e 400 mil em 1650⁵². Havia, dentro desse período, picos tidos como inexplicáveis. É o caso dos 36 suicídios registrados em 1660. Minois levanta uma hipótese: “Há uma ligação com a troca de regime ocorrida naquele ano, a monarquia sendo restaurada e pondo fim às esperanças de alguns puritanos? Impossível de saber” (p. 178). Diferentemente do que pode ser dito em relação à variável climática, porém, este pico é perfeitamente compatível com a visão de Durkheim sobre a anomia, momento de transformações em que o homem perde suas referências dentro da sociedade. Naquele 1660, a monarquia foi restaurada, com Charles II sagrado rei, sucedendo ao “lorde protetor” Oliver Cromwell e, após sua morte, ao seu filho Richard Cromwell.

Seja como for, sobretudo sob a Coroa, o número de suicidas registrado nas *bills of mortality* era jogado para baixo pelo mascaramento dos óbitos em naturais ou acidentais. Os júris locais, formados por moradores da comunidade, freqüentemente também tratavam de subavaliar os bens do suicida, de modo a proteger sua família da Justiça Real e do confisco que julgavam injusto. Uma lei de 1693 estimularia ainda mais a fraude nos veredictos: por ela, os bens dos suicidas não seriam mais confiscados em benefício do rei e sim do senhor local – que os jurados odiavam ainda mais visceralmente.

Antes mesmo disso, MacDonald e Murphy mencionam com espanto o caso de um certo John Wilkins, merceeiro em Norwich. Ele teria morrido em 1598, uma semana depois de ter cortado a garganta. Chamados a testemunhar diante do júri, coisa que raramente acontecia, um médico e três cirurgiões declararam que o ferimento não poderia ter sido mortal. O júri, então, registrou que a misteriosa doença fatal era *anterior* ao golpe, de modo a livrar Wilkins da condenação como *felo de se* (expressão latina para “assassino de si mesmo”) que também adviria se a doença fosse considerada *posterior* ao golpe. “A história toda é boa demais para ser provável, embora, é claro, possa ter sido real” (p. 80), escrevem os autores.

⁵² Compare-se aos números divulgados pelos jornais de 1953 e lidos por Chad Varah (cf. p. 72): três suicídios por dia – para uma população recenseada em 8.196.807 habitantes em 1951.

Em seu livro, eles destacam um capítulo inteiro – macluhanianamente batizado de *The medium and the message* – para o papel da imprensa no importante processo que chamam de “secularização do suicídio”, ou seja, a passagem do tema do domínio religioso para o domínio leigo durante o período estudado, 1500-1800. Nestes três séculos, no contexto da reação às idéias da Renascença, a atitude prevalente na sociedade inglesa foi de severidade e repressão ao suicídio; e, num segundo momento, no contexto do Iluminismo, foi de aumento da tolerância – com respeitáveis contra-correntes de sensibilidade às razões da morte voluntária e de intolerância dentro de cada uma dessas marés.

A partir de 1695, a maré da tolerância cresceu lado a lado com o notável aumento da tiragem dos jornais na Inglaterra e, portanto, do notável aumento da circulação das *bills of mortality*. As tiragens dos principais títulos londrinos atingiram 15 mil exemplares (às vezes três dias por semana) em 1704. A feroz cobrança de impostos pela Coroa e a correspondente sonegação pelos editores impossibilitam a obtenção de dados precisos para os anos seguintes. No entanto, mesmo as incompletas estatísticas oficiais apontam para o crescimento acentuado do número de exemplares vendidos: 7,4 milhões em 1753 e 15 milhões em 1792 – 100% de aumento em menos de cinquenta anos. Tais cifras estão longe de conter o universo de leitores não só pelas fraudes, mas também porque *pubs*, cafés e estalagens faziam assinaturas de jornais. Seus fregueses discutiam os temas em pauta, da política ao suicídio. Ou seja, indiretamente, a profusão de publicações na época atingia inclusive os analfabetos da população. Ocorreu uma revolução, descrita na seguinte citação (o grifo no final é meu):

O fenomenal crescimento da imprensa periódica e o contínuo avançar da alfabetização depois de 1700 transformou a hermenêutica do suicídio, assim como afetaram quase todo outro aspecto da vida social e cultural. A proliferação de jornais diários e semanais e de resenhas mensais criou um novo modo de comunicação. O papel da tradição oral e do ritual comunitário diminuiu e ler se tornou crescentemente importante. Pat Rogers corretamente assinala que a ascensão da imprensa periódica “afetou o modo como as pessoas construíram o mundo em torno delas”. Ela alargou enormemente o horizonte espacial e social dos leitores. Ela levou-lhes notícias de eventos ocorridos por todo o país, particularmente em Londres, e divulgou novas atitudes e idéias muito mais efetivamente do que panfletos ou púlpitos. Ela ajudou a formar consciência política e expôs leitores provincianos de todas as classes sociais aos valores e opiniões

correntes na sociedade londrina. *Ela também carregou notícias de suicídios para um vasta audiência de leitores e os habilitou a formar seu próprio juízo sobre eles. Os rituais de julgamento e enterro foram eclipsados como o principal meio pelo qual as pessoas conheciam suicídios e avaliavam seu significado.* (MACDONALD e MURPHY, 1990, p. 301).⁵³

As próprias necessidades intrínsecas ao moderno texto jornalístico facilitavam a compreensão da morte voluntária e de sua frequência dentro da sociedade. A credibilidade dos jornais passava – e passa – pela cobertura extensa, acurada e detalhada de dados: cotações da bolsa, preços de mercadorias, estatísticas, votações, placares. No século XVIII, as *bill of mortality* entravam neste pacote. O *Northampton Mercury*, por exemplo, se gabava: “A Bill of Mortality, ou conta dos batizados e enterros, será inserida (*aqui*) com a mais precisa exatidão.” Dizia-se isso na insinuação de que os concorrentes poderiam estar – e às vezes efetivamente estavam – omitindo de suas listagens os suicidas. Assim, até esta briga empresarial pelo nascente mercado de jornais ajudava a consolidar a passagem do assunto da esfera religiosa para a esfera leiga – sua secularização.

Os jornais dificilmente teriam conquistado respeitabilidade como veículos de dados factuais se tivessem tratado as mortes nas *bill of mortality* como evidência dos julgamentos de Deus ou influência satânica, como as velhas folhas faziam. (MACDONALD e MURPHY, 1990, p. 306).⁵⁴

⁵³ The phenomenal growth of the periodical press and the continuing spread of literacy after 1700 transformed the hermeneutics of suicide, just as they affected almost every other aspect of social and cultural life. The proliferation of daily and weekly newspapers and monthly reviews created a new form of communication. Oral tradition and communal rituals played a diminishing role in popular culture and reading became increasingly important. Pat Rogers rightly remarks that the rise of the periodical press “affected the way in which people constructed the world around them”. It greatly broadened the spatial and social horizons of its readers. It brought them news of events that occurred all over the country, particularly in London, and it publicized new attitudes and ideas far more effectively than pamphlets or the pulpits. It helped form political consciousness and exposed provincial readers of every social rank to the values and opinions current in London society. It also carried news of suicides to a vast audience of readers and enabled them to form their own judgements about them. The rituals of judgement and burial were eclipsed as the chief means by which people learned of suicides and assessed their significance.

⁵⁴ The papers would hardly have gained credibility as vehicles of factual data had they treated the deaths in the bills as evidence of God’s judgements or satanic influence, as the old broadsides had.

A apresentação do suicídio como mero fato da vida, como uma desgraça igual a qualquer outra, desestimulava e ridicularizava as interpretações sobrenaturais do gesto de tal modo que nem mesmo o devoto doutor Cheyne invocava mais o demônio em suas perorações anti-suicidárias pós-1700. Sua crença na “doença inglesa” se referia a fatos sociais e – ao menos supostamente – científicos, ou seja, deste mundo, não do outro. A imprensa inglesa da época, contudo, não se limitou a secularizar o suicídio pela revelação de sua frequência e de sua quantidade nas *bills of mortality*. O imperativo jornalístico-mercadológico da veracidade também atuava no sentido de detalhar casos específicos.

A eficiência da personalização ainda é válida nos jornais de hoje: uma notícia irá interessar mais fortemente ao leitor conforme adquira uma feição humana. Informar apenas o aumento médio do preço do material escolar, por exemplo, não é tão atraente para o público quanto achar, nas lojas, uma determinada mãe, com nome e sobrenome – uma pessoa comum com quem o leitor possa se identificar. Ao abundantemente noticiarem, crescentemente detalharem, largamente debaterem e seguidamente reescreverem os casos mais célebres de suicídio de seu tempo, os jornais da Inglaterra do século XVIII fizeram o mesmo: mostraram que o morto era uma pessoa comum atravessando um mau momento. Na maior parte das vezes, ele era digno de pena, não de condenação ou excomunhão.

Se a partir de 1780 o respeitável *The Times* experimentou uma onda conservadora, elogiando, por exemplo, o *coroner* de Middlesex por seu rigor investigativo contra os suicidas, também foi capaz de carrear solidariedade a um certo Kennedy, “um ator se não eminente, útil”, na sua edição de 23 de junho de 1786 (citada em *Sleepless souls*, p. 314-315). Kennedy havia tido seu rosto desfigurado no incêndio que matou sua esposa. Por conta dos ferimentos, sua carreira acabou. Deprimido, ele ficou paralítico depois de um derrame. Ficou inteiramente dependente de um amigo, que, por sua vez, também não tardou a morrer. Diante dessa sucessão de desgraças, o *Times* publicou: “Pobre Kennedy, que foi um homem de espírito e de estrita integridade, (*quando sua vida*) tornou-se insuportável, ele saiu de cena pela última vez com uma navalha, nos seus 66 anos!”

Dois outros casos levantados na época por *Sleepless souls* dão bem uma idéia de a que minúcias os jornais ingleses desciam no duplo propósito de

protestar apego aos lamentados fatos e aproximá-los do distinto público leitor. Os exageros da concorrência, porém, frequentemente faziam que o segundo propósito preponderasse sobre o primeiro em relatos fantasiosos e – de jornal a jornal, ou mesmo de versão a versão num mesmo veículo – contraditórios. MacDonald e Murphy entendem, de um modo que ecoa Van Dijk⁵⁵, que:

Num sentido, então, os jornais eram um tipo de literatura popular coletiva. Seus estilos e conteúdos eram produto dos gostos e interesses de muitas pessoas, não apenas os de seus impressores. Professores de literatura recentemente nos ensinaram a interpretar obras de arte em termos de códigos culturais que elas expressam e refletem. Eles pediram uma “poética cultural” que contemple os textos literários como produções coletivas – manifestações de práticas culturais e crenças coletivas – mais do que como expressão única das imaginações individuais de seus autores. Nenhuma forma de “literatura” se presta melhor a essa abordagem do que a imprensa popular. (*ibidem*, p. 302)⁵⁶

Em seu texto incluído em *A handbook of qualitative methodologies*, o pesquisador holandês utiliza um texto publicado no jornal inglês *Daily Mail*, em sua edição de 21 de janeiro de 1989, como exemplo da ênfase e reprodução, pela imprensa conservadora ocidental, de estereótipos negativos sobre minorias, imigrantes e refugiados, “assim contribuindo para o crescimento de formas de intolerância, preconceito e discriminação contra os povos do Terceiro Mundo na Europa e na América do Norte” (1991; p. 111).

Este, afinal, é o foco de sua pesquisa: o racismo no discurso jornalístico. Van Dijk destrincha a notícia da repatriação de um refugiado do Sri Lanka, Viraj Mendis, depois de ele ter buscado refúgio numa igreja de Manchester. Encontra nela os elementos que reforçam a ideologia de seus próprios leitores: forasteiros são perigosos e não são bem-vindos. Mendis, de quebra, é chamado de “marxista”, rótulo irrelevante no contexto, como nota o estudioso. Mesmo aqueles ativistas que foram protestar contra sua deportação no entorno do aeroporto de

⁵⁵ Cf. p 23 e 56.

⁵⁶ In a sense, then, the newspapers were a kind of collective popular literature. Their style and content were the product of many people’s tastes and interests, not just those of their printers. Literary scholars have recently taught us to interpret works of art in terms of the cultural codes they express and reflect upon. They have called for a “cultural poetics” that regards literary texts as collective productions – manifestations of cultural practices and collective beliefs – rather than as the unique expression of their authors’ individual imaginations. No form of “literature” lends itself to this approach more readily than the popular press.

Gatwick, em Londres, não escapam deste tipo de associação despropositada: são, para o jornal, revolucionários, gays, lésbicas e negros – não exatamente os grupos sociais aos quais os leitores do *Mail* são simpáticos.

Nos dois casos levantados por MacDonald e Murphy, o mecanismo é o mesmo, mas atua no sentido contrário: não o de despertar a ojeriza dos leitores e sim o de estimular-lhes a simpatia. Detalhes irrelevantes são apresentados à Londres do século XVIII como estratégia para tornar os suicidas simultaneamente mais reais e mais humanos aos seus olhos. Bilhetes de despedida, em particular, eram disputados a tapa pelos jornais. Para os historiadores americanos, as extensas descrições permitiam transportar o leitor para a cena da morte; e os bilhetes permitiam-lhe entrar na própria cabeça do morto, ouvir-lhe a voz, reverberando do além, a dar explicações sobre o seu gesto extremo. Antes de os examinarem eles fazem uma ponderação que se aplica tanto ao caso analisado por Van Dijk quanto aos casos publicados no *Globo* em 2004, que veremos mais adiante:

O realismo é uma convenção tão artificial quanto a alegoria. Para ser convincente, uma narrativa deve satisfazer nossas expectativas do que inclui um relato verdadeiro de um evento. Ela deve ser apta à visualização, acurada nos detalhes circunstanciais e plausível psicologicamente. Os jornais são ruins para a arte mimética. Eles oferecem pouca possibilidade para criar uma narrativa profunda, porque a maior parte das histórias nos jornais são curtas e a publicação seriada torna difícil o desenvolvimento dos personagens. (MACDONALD e MURPHY, 1990, P. 316).⁵⁷

A aparência de verdade, portanto, surge como tão indispensável ao jornalismo como a própria verdade. Não raro se escuta nas redações, ainda hoje, uma frase que remete ao rocambolesco caso do veredicto para John Wilkins (cf. p. 83): “Esta história é boa demais para ser verdade!” Logo, é a construção da história – inventada ou não, no todo ou parcialmente – por detalhes verossímeis que impulsiona o marketing da verdade praticado pelos primeiros jornais modernos.

⁵⁷ Realism is as artificial a convention as allegory. To be convincing a narrative must satisfy our expectations of what a truthful account of an event includes. It must be able to be visualized, accurate in its circumstantial details, and psychologically plausible. The newspaper is a poor medium for mimetic art. It affords little scope for creating narrative depth, for most newspaper stories are short, and serial publication makes it difficult to develop character.

3.7

Os casos de Fanny Braddock e do casal Smith

O primeiro caso destacado por Murphy e MacDonald é o de Fanny Braddock, dama da sociedade que se enforcou em Bath, em 1731. Após sua morte, ela foi universalmente descrita pela imprensa como uma pessoa estimada por seus bons comportamento e senso. A discreta nota crítica se deu não sobre o seu ato, mas sobre seu gosto pelo jogo. Ela dissipara duas grandes heranças, de £ 6 mil cada, uma recebida diretamente de seu pai, outra, indiretamente, de sua irmã. A mensagem nos textos, portanto, era a de que a jogatina era um vício perigoso e não a de que o suicídio era um pecado. Simplesmente não se tratava mais disso. Assim, os jornais se esmeraram – não raro entrando no terreno do meramente fantasioso – sem culpas na descrição de detalhes de como seu corpo fora encontrado.

O *Fogs Weekly Journal*, por exemplo, destacou o fato de que ela usou uma cinta de ouro para se enforcar. Já o *Gentleman's Magazine* explicou que, na verdade, ela usara duas cintas, uma de ouro, outra de prata, para fazer o nó corrediço que lhe tirara a vida. O primeiro jornal imaginava que a suicida, imediatamente antes de sua morte, se encontrava num estado contemplativo por causa da posição da cadeira e de um livro sobre a mesa. O segundo detalhava o *modus operandi* de Fanny: um laço vermelho rasgado numa primeira tentativa, a cadeira usada para se equilibrar antes do enforcamento etc. O *Gentleman's Magazine* avançava também em detalhes mórbidos, como o rosto congestionado de sangue e a língua mordida. MacDonald e Murphy consideram este caso “especialmente interessante porque mostra o quão indeterminada era a fronteira entre jornalismo e ficção” (p. 318):

Alguns anos após a morte de Fanny, John Wood incluiu um depoimento sobre ela em seu *Description of Bath*. Wood foi, segundo ele mesmo, senhorio de Fanny durante os últimos treze meses de sua vida e a conhecia bem. Ele forneceu informações sobre o seu passado, a herança da fortuna, os hábitos e suas conexões que não haviam sido publicadas previamente. Ele também a descreveu como vítima de rumores caluniosos que a acusavam de levar uma vida sexual promíscua, mas acrescentou que ela parecia exercer um poder mais forte sobre o desejo das mulheres do que o seu considerável atrativo aos homens. (...) Oliver Goldsmith, em sua biografia de Beau Nash, desenvolveu

uma versão ainda mais pungente da história de Fanny. Ele a tornou vítima de um cavalheiro inescrupuloso, cuja dissipação a levou a gastar a sua fortuna. (*ibidem*, p. 318-319).⁵⁸

Os autores duvidam que tanto Wood quanto Goldsmith – um dos maiores autores da época, frisam – estivessem cientes da distinção entre ficção e não-ficção. Interessante, no relato do primeiro, é notarmos a aparição não-conclusiva do tema da homossexualidade ou, ao menos, do homoerotismo, tema ao qual aos leitores conservadores da época de Fanny, como, aliás, os do contemporâneo *Daily Mail*, ainda reagem mal, como mostrou Van Dijk. Igualmente, na reconstrução ficcionalizada do segundo, cabe ressaltar o empenho no sentido de atrair a solidariedade do público à desafortunada dama. Neste duplo e discreto movimento, de repulsa e de atração, porém, os leitores de jornais e de livros do século XVIII experimentam o suicídio cotidiano de um modo substancialmente diferente daquele vivido pelos que os precederam. Fanny emergia como uma mulher de carne e osso, com qualidades e defeitos, não mais como uma endemoniada ou louca. Foi nesta época, aliás, entre os séculos XVII e XVIII, que Michel Foucault, em *História da Loucura*, localiza a consciência de que a loucura é um problema social, com a conseqüente multiplicação dos lugares destinados ao seu confinamento. Porque era lógico, não natural, que ela configurasse uma ameaça à era que se pretendia da Razão.

A Salpêtrière abrigava 3.059 pessoas em 1690; cem anos mais tarde, mais do dobro, 6.704, segundo o recenseamento feito por La Rochefoucauld-Liancourt para o relatório do Comitê de Mendicância. (...) De repente, todos se põem novamente a praticar o internamento dos loucos de que se tinha notícia ainda na Renascença. (FOUCAULT, 2003, p. 382-383).

⁵⁸ Some years after Fanny's death, John Wood included an account of her death in his *Description of Bath*. Wood had been, according to his own testimony, Fanny's landlord during her last thirteen months of her life and knew her well. He supplied information about her background, the inheritance of her fortune, her habits, and her connections that had not been previously published. He also depicted her as the victim of slanderous rumours charging her with being sexually loose, but he added that she seemed to exercise a power over the desires of women stronger than her considerable attractiveness to men. (...) Oliver Goldsmith, in his biography of Beau Nash, developed an even more poignant version of Fanny's story. He made her into the victim of an unscrupulous gentleman, whose dissipation causes her to waste her fortune.

Um episódio ocorrido no ano seguinte à morte de Fanny Braddock ilustra ainda melhor a humanização da figura do suicida e a conseqüente secularização do seu ato: o duplo suicídio de Richard e Bridget Smith, no dia 18 de abril de 1732. Antes de se enforcarem em seus alojamentos, o pai matou o filho de dois anos com um tiro na cabeça. As primeiras histórias a circular faziam de Richard o assassino também de sua esposa⁵⁹. Ele estaria sendo pressionado por uma parenta dela, de quem tomara dinheiro emprestado. No noticiário, a culpa pela tragédia era apontada muito mais para a falta de sensibilidade desta personagem misteriosa do que para as furiosas paixões do marido. A imprensa popular inglesa da época – como, aliás, qualquer imprensa popular de qualquer período subsequente – era particularmente simpática aos devedores, seus potenciais leitores. Afinal, havia cada vez mais devedores naquela época de anomia, capitalismo iniciante, crescimento urbano desordenado e decomposição das solidariedades tradicionais:

É certo que o desenvolvimento do capitalismo é um fator importante na alta da taxa de suicídios ao curso daquele período. Fundado sobre o individualismo, o risco, a concorrência, as apostas arriscadas, é um fator de instabilidade e de insegurança. Os sistemas de solidariedade das guildas e corporações desaparecem e deixam o indivíduo sozinho face à sua ruína. (...) A imprensa ecoa também os suicídios ordinários por desilusão amorosa, problemas conjugais, dramas familiares, lutos insuportáveis, violação, vergonha, remorso, litania habitual das misérias humanas. Mas não é impossível que estes casos tenham sido multiplicados por um começo de afrouxamento dos laços familiares, os primeiros sinais da moderna desintegração das grandes famílias. (...) O isolamento do indivíduo cresce no próprio seio do gregarismo e da promiscuidade urbanos. (MINOIS, 1995, p. 218-219).⁶⁰

⁵⁹ Como vimos, ainda hoje, a *Folha de S. Paulo* recomenda que o suicídio não seja omitido quando for a causa ou a conseqüência da morte de (mais) alguém. Como veremos na terceira parte deste trabalho, homicídio seguido por suicídio é também rotineiramente noticiado pelo *Globo*.

⁶⁰ Il est certain que le développement du capitalisme est un facteur important de la hausse du taux de suicides au cours de cette période. Fondé sur le individualisme, le risque, la concurrence, les paris hasardeux, c'est un facteur d'instabilité et d'insécurité. Les systèmes de solidarité des guildes et corporations disparaissent et laissent l'individu seul face à sa ruine. (...) La presse se fait aussi l'écho des suicides ordinaires pour chagrin d'amour, problèmes conjugaux, drames familiaux, deuils insupportables, voil, honte, remords, litanie habituelle des misères humaines. Mais il n'est pas impossible que ces cas aient été multipliés par un début de relâchement des liens familiaux, les premier signes de la désintégration moderne de la famille large. (...) L'isolement de l'individu s'accroît au sein même de la grégarité et de la promiscuité urbaines.

Richard e Bridget, contudo, deixaram três bilhetes de despedida, um para o seu senhorio e dois para um familiar de nome Brindley. Liberados por este último para a imprensa, uma semana depois da morte do casal e do filho, eles lançaram novas luzes sobre o episódio, dividindo a responsabilidade entre marido e mulher, destacando a face humana, demasiado humana do seu gesto. O bilhete endereçado ao senhorio pedia-lhe que pagasse algumas contas pendentes e que arrumasse um novo lar para o cão e para o velho gato da família. Eles haviam deixado um pouco de dinheiro e alguns bens especificamente com este propósito. O segundo bilhete, dirigido ao próprio parente, acusava uma pessoa não identificada, provavelmente um credor, pela desgraça da família Smith. A terceira, também dirigida a Brindley, fazia uma longa defesa filosófica da morte voluntária. O conjunto era espetacular. Tanto que o *Country Journal*, por exemplo, publicou toda a história como uma espécie de conto epistolar, pouca informação acrescentando além da já presente nos três bilhetes. “Nós escolhemos dá-las genuínas ao leitor e deixar a ele fazer suas reflexões sobre cena tão chocante” (p. 320-321), justificou.

As notas eram irresistíveis para os homens de imprensa por causa das vívidas impressões que transmitiam das personalidades dos Smith e também pelas visões heterodoxas que eles propõem. Eles tornam inadequadas as caricaturas simples das histórias criminais, e os redatores modelaram seus relatos para aumentar o seu impacto. Richard e Bridget revivem em suas cartas como complexos e contraditórios seres humanos. Eles eram trabalhadores e honestos, mas amargurados contra o sistema e as pessoas que haviam punido sua labuta com pobreza e degradação. Capazes de estourar os miolos de seu filho, eles mostraram ternas preocupações pelos seus cão e gato (MACDONALD e MURPHY, 1990, p. 321).⁶¹

Segundo o relato do *Fog's Weekly Journal*, porém, eles também demonstraram comoventes cuidados um pelo outro: entre os corpos pendurados do marido e da mulher teria sido encontrada uma cortina suspensa, detalhe interpretado como “supostamente para impedir a visão um do outro quando sob as

⁶¹ The notes were irresistible to the pressmen because of the vivid impressions that they conveyed of the Smith's personalities as well as the heterodox views that they propounded. They made the simple caricatures of criminal story inadequate, and writers shaped their accounts to enhance their impact. Richard and Bridget come alive as complex and contradictory human beings in their letters. They were industrious and honest but embittered against the system and people that had punished their industry with poverty and degradation. Capable of blowing their child's brains out, they showed a tender concern for their dog and cat.

agonias da morte”. Já o redator do *Historical Register*, citado por MacDonald e Murphy, fez um significativo elogio fúnebre de Richard e Bridget ao escrever: “Eles foram, talvez, o mais carinhoso casal a ser encontrado nas Bills of Mortality”. Mesmo jornalistas menos simpáticos ao suicídio fizeram questão de ressaltar que os Smith eram tidos por todos os seus vizinhos como honestos, trabalhadores e carinhosos, tamanha a simpatia despertada por eles na consciência de seus contemporâneos.

Livros e impressos parecem envolver toda a história do casal Smith. Richard era encadernador. Pouco antes da sua morte, havia sido publicada, não sem escândalo, uma apologia do suicídio escrita por Alberto Radicati, conde de Passerano, exilado em Londres. A *Philosophical dissertation upon death* podia faltar sutileza filosófica ou originalidade, mas não paixão na defesa da morte voluntária. Radicati era um epicurista. Como os estóicos, ou seja, como Catão, os epicuristas buscavam atingir a indiferença diante da morte, a ponto mesmo de buscá-la se a Natureza, tida como fundamentalmente benévola, não mais lhes proporcionasse qualquer pequeno prazer. Dada a profissão de Richard e o apego da família pelos livros, o nobre italiano foi acusado de influenciar a drástica decisão dos Smith.

No mais filosófico de seus bilhetes de despedida, eles tentavam justificar seu suicídio e o assassinato de seu filho apelando não tanto ao desespero mas à razão. Eles chegavam a dizer que sua fé em Deus não era propriamente fé e sim uma crença racional, “deduzida da Natureza e da Razão das Coisas”. Assim sendo, diante da harmonia universal vislumbrada para além da morte, acreditaram que seriam julgados com misericórdia pela bondade divina, posto que não anteviam nada mais, exceto degradação, diante de si e de seu bebê. Sua defesa da morte voluntária – cuja seriedade era certificada pelo seu próprio suicídio – circulou por jornais não apenas de Londres e da Inglaterra, mas de toda a Europa, proporcionando notoriedade à obra de Radicati. Não por acaso, no ano seguinte ao suicídio dos Smith, o alarmado Cheyne publicava *The English malady*.

3.8

O papel didático das cartas dos suicidas

“No momento da morte, eles não tinham nada mais a não ser a linguagem para endireitar o mundo” (p. 327), escrevem MacDonald e Murphy acerca não especificamente dos Smith, mas de todos aqueles suicidas que julgaram adequado deixar uma carta para a posteridade. Não era apenas uma explicação dos seus motivos. A carta não se encerrava em si ou com a morte do remetente. Era também o meio mais eficiente de influenciar a recepção do suicídio pelos sobreviventes, aí incluídos os conhecidos, os desconhecidos e, *last but not least*, as autoridades encarregadas de apurá-lo e, se fosse o caso, puni-lo. Uma grande audiência, enfim. Neste ponto, cabe informar que as punições aos suicidas só foram abolidas pelo Parlamento inglês em 1823 (as religiosas), 1871 (as seculares) e 1961 (a abolição da figura jurídica do *felo de se*, o assassinato de si mesmo, na Common Law).

Os historiadores americanos notaram que bilhetes de suicídio eram muito raros no século XVII. Sua conclusão é de que o mesmo crescimento da alfabetização que aumentou a circulação dos jornais, o seu número de leitores e o contato destes com notícias de suicídio também conduziu à multiplicação das cartas de despedida. Em *Sleepless souls*, eles conseguiram reunir 70 bilhetes do século XVIII. Embora seja virtualmente impossível separar os autênticos dos inventados, e embora reconheçam a limitação numérica de sua amostragem face ao amplo universo da morte voluntária na Inglaterra daquele período, MacDonald e Murphy acreditam que ela ainda assim seja útil no sentido de atestar o estabelecimento do bilhete de suicídio como um outro gênero literário em si.

A maioria tanto dos bilhetes impressos quanto dos manuscritos foi escrita por londrinos, principalmente homens e mulheres das classes médias. O estilo e o conteúdo da dúzia de bilhetes manuscritos acompanham de perto os que eram impressos nos jornais. Como os bilhetes na imprensa, eles empregam a retórica dos testamentos, das últimas palavras e das cartas pessoais. A maioria é em prosa, mas vários foram escritos em versos. Muitos bilhetes tinham um propósito instrumental. Eles perpetuavam a influência do suicida ao menos por um curto período após a sua morte. Como as últimas vontades e os testamentos que eles freqüentemente imitavam, eles combinavam a disposição de suas propriedades, concediam

bênçãos aos sobreviventes e até expediam instruções para o enterro de seus corpos. (...) Alguns suicidas, sabendo que suas palavras seriam lidas publicamente durante o inquérito do *coroner*, procuravam influenciá-lo ou influenciar os jurados. (*ibidem*, p. 327-328).⁶²

Portanto, as pessoas aprendiam a se dirigir do além-morte ao grande público, seja nos inquéritos seja nos jornais, lendo na própria imprensa outras cartas de despedida. Tomadas como modelos, elas ensinavam tanto o modo de se expressar como, também, quais tópicos deveriam ser preferencial ou obrigatoriamente incluídos. MacDonald e Murphy afirmam que, mais que qualquer outra, a grande preocupação dos suicidas em seus bilhetes era com sua reputação. Cientes de que, como eles mesmos haviam feito a fim de apreender uma retórica da morte voluntária, outros leriam suas alegações finais, não poupavam recursos no sentido de comover a sua platéia, apresentando-se, o mais das vezes, como vítimas das circunstâncias, simples merecedores de piedade, não de animosidade.

A necessidade de prestar satisfações confirma as idéias de Durkheim sobre a relação, pela afirmação ou pela negação, entre a morte voluntária e a sociedade em que ela se dá: o egoísta se matando por estar desligado dela, o altruísta por estar ligado demais a ela e o anômico por não mais se localizar nela. Fosse qual fosse o tipo, ele não levava muito a sério o conteúdo das cartas do suicídio.

As confidências que o próprio sujeito nos faz sobre seu estado são, na maioria das vezes, insuficientes, quando não suspeitas. Com muita freqüência ele é levado a enganar-se a respeito de si mesmo e da natureza de suas disposições; por exemplo, imagina que age com sangue-frio, ao passo que está no auge da superexcitação. (DURKHEIM, 2000, p. 166-167).

A despeito deste possível processo de mistificação, porém, ou talvez justamente por causa dele, as cartas de *Sleepless souls* não raro alcançavam um

⁶² The majority of both the printed and the manuscript notes were written by Londoners, mostly men and women of the middling classes. The style and content of the dozen manuscript notes closely resemble those that were printed in the papers. Like the newspaper notes, they employed the rhetoric of wills, of dying speeches, and of personal letters. Most are in prose, but several were written in verse. Many notes had an instrumental purpose. They perpetuated the suicide's influence at least a brief space after his death. Like the last wills and testaments that they often imitated, they settled the disposition of the property, bestowed blessings on their survivors, and even issued instructions for the burial of their bodies. (...) Some suicides, knowing that their words would be read publicly at the coroner's inquest, sought to influence the coroner or the jurors.

alto nível literário. Foi o caso da de uma nobre que se afogou voluntariamente no mar, em Deal, em 1726. Em sua carta, publicada no *London Journal*, ela começa oferecendo perdão a todos aqueles que a enganaram, inclusive um certo “Mr. L”, causador de sua desgraça. Ao mesmo tempo, faz questão de esclarecer que, ao contrário do que o seu sedutor espalhou pela comunidade, ela não era uma vagabunda. Apenas fora fraca diante dos repetidos apelos de “Mr. L” (“ele continuou de joelhos, implorando para perdoá-lo; prometendo tudo o que um homem pode dizer”, diz um trecho) enquanto o marido dela estava fora, no mar. E por aí vai, dando a própria versão dos fatos que resultaram na sua morte.

Esta carta é uma extraordinária realização. A oscilação da autora entre raiva e dor, honradez e vergonha, ódio e amor, cria um quadro inteiramente realista de uma mente tomada por emoções poderosas e conflitantes. Como o monólogo final de uma heroína trágica, esta carta captura a tensão entre o reconhecimento da autora do papel que desempenhou em sua própria queda e sua persistência na ilusão que a arruinou. Tragédia contemporânea é apenas um dos gêneros que fornecem o material literário para esta desesperada obra de arte. (MACDONALD e MURPHY, 1990, p. 333).⁶³

Além do zelo com sua reputação póstuma, os suicidas do século XVIII tentavam, por intermédio das palavras, ou amenizar a dor dos entes queridos ou, ao contrário, aumentá-la com um derradeiro gesto de vingança – como parte da carta da senhora de Deal. Cita-se ainda o bilhete de John Stracy, que, a despeito do *my dear* de praxe no início, culpa a mulher infiel pela sua morte e ainda espera que o amante dela pense em sua “triste catástrofe”. Explícita ou implicitamente, no final das contas, a vingança⁶⁴ sempre foi um componente forte do suicídio, seja para espicaçar a já pesada culpa que toma as pessoas próximas (sem falar na culpa

⁶³ This letter is an extraordinary achievement. The writer’s oscillation between anger and grief, righteousness and shame, hate and love, creates an utterly realistic picture of a mind rent by powerful and conflicting emotions. Like a tragic heroine’s last monologue, this letter captures the tension between the writer’s recognition of the part that she played in her own downfall and her persistence in the delusion that ruined her. Contemporary tragedy is only one of the genres that provided the literary materials for this desperate work of art.

⁶⁴ Cassorla, em *O que é suicídio*, coleta exemplos de suicídios explicitamente vingativos. Na China antiga, por exemplo, grupos de homens se suicidavam antes das batalhas, buscando fazer com que suas almas atacassem furiosamente os inimigos, responsáveis últimos por suas mortes. Em certas tribos de Gana, se o indivíduo se mata culpando outro habitante da aldeia, este também é obrigado a se matar. O povo chuvache, da Rússia, costumava se enforcar à porta dos seus desafetos. “Em muitos grupos, acreditava-se que a alma do suicida perseguia o ofensor; isso persistiu pelos tempos e continua no psiquismo profundo das pessoas até hoje” (CASSORLA, 2005, P. 38).

original que o próprio suicida talvez busque expiar com seu gesto) seja na crença mística de exercer um devastador poder prático sobre os supostos desafetos.

Se partirmos das cartas de despedida examinadas por MacDonald e Murphy para as cartas de despedida coletadas por Marc Etkind em ...*Or not to be*, iremos encontrar a mesma retórica derivada dos testamentos escritos⁶⁵, a mesma pretensão de influenciar o julgamento dos sobreviventes e a mesma tentativa de atrair-lhes a simpatia e a piedade, além, claro, do mesmo subtexto de vingança.

Eis, por exemplo, um trecho da última carta de Adolf Hitler, que, junto com a mulher Eva Braun, se suicidou a 30 de abril de 1945, no *bunker* sob o solo da Chancelaria, em Berlim, quando as tropas soviéticas já se encontravam a poucas centenas de metros (a Segunda Guerra acabaria na Europa oito dias depois):

Minha mulher e eu escolhemos morrer para escapar da vergonha da deposição ou da capitulação. É nosso desejo que nossos corpos sejam cremados imediatamente no lugar onde eu prestei a maior parte do meu trabalho durante doze anos a serviço do meu povo. (apud ETKIND, 1997, p. 20).⁶⁶

Não encontramos aí tanto a justificativa para o gesto e o protesto de honra quanto a mal-disfarçada acusação? De acordo com seu biógrafo Joachim Fest, Hitler, tomado por delírios de abandono e traição nos últimos dias de sua vida, passou a culpar a suposta fraqueza do povo alemão pela derrota do Terceiro Reich⁶⁷. Diferentemente dos Smith, que pouparam o gato e o cão, Hitler ordenou que até a sua amada cadela pastor alemão, chamada Blondi, fosse morta, bem como seus cinco filhotes, para evitar que também ela caísse na mão dos soviéticos.

Outro duplo suicídio mencionado por Etkind adota, em seu bilhete de despedida, um tom não muito diferente, apesar do conteúdo e da conjuntura

⁶⁵ Cabe lembrar que, com Rodrigues em *Tabu da morte*, o testamento era oral e “parte naturalmente integrante do rito de morrer”. A partir do século XII é que ele se torna quase um sacramento, sendo apropriado (e escrito) primeiro por um religioso, depois por um funcionário público.

⁶⁶ My wife and I choose to die in order to escape the shame of overthrow or capitulation. It is our wish for our bodies to be cremated immediately on the place where I have performed the greater part of my daily work during twelve years of service to my people.

⁶⁷ Pela incineração dos corpos, Hitler quis evitar que acontecesse com ele e com Eva Braun o mesmo que acontecera com o ditador Benito Mussolini e sua amante Clara Petacci: após serem executados por *partigiani*, seus corpos foram exibidos e vilipendiados por uma multidão furiosa na Piazzale Loreto, em Milão.

completamente diversas. É o do casal Arthur e Cynthia Koestler. Autor de *O zero e o infinito*, entre outras obras, o escritor, jornalista, filósofo, ex-combatente e ativista político inglês nascido na Hungria foi vice-presidente de uma sociedade pelo direito à morte digna, chamada sugestivamente de Exit (saída, em inglês). Para ela, escreveu *A guide to self deliverance*. Aos 77 anos de idade, sofrendo de um tipo raro de leucemia e de Mal de Parkinson, e apesar de já mal andar ou falar, Koestler decidiu passar da teoria à ação. Deu o cão de estimação e se trancou na casa do bairro londrino de Knightsbridge para se matar ingerindo barbitúricos, a 2 de março de 1983. Sua terceira mulher e mãe de sua filha, Cynthia Jeffries, então com 55 anos, embora gozasse de perfeita saúde, decidiu acompanhá-lo.

No bilhete que começara a escrever oito meses antes de sua morte, Koestler expôs suas mazelas físicas, suas razões para cometer o suicídio e disse: “O que (...) torna difícil dar o último passo é a reflexão sobre a dor que ele está destinado a infligir a meus poucos amigos vivos e, sobretudo, à minha esposa Cynthia.” Ao pé da página, porém, ela acrescentou: “Eu gostaria de terminar meu relato sobre o trabalho com Arthur – uma história que começou quando nossos caminhos se cruzaram, em 1949. Contudo, eu não posso viver sem Arthur, a despeito de certos recursos interiores.” Suicídios de viúvas não são raros noutras sociedades.

3.9

As cartas brasileiras e as dos resistentes franceses

O único trabalho realizado no Brasil em torno de cartas e bilhetes – além de fitas cassete – deixados por suicidas até a presente data coube à psicóloga paulista Maria Luiza Dias. Em *Suicídio – Testemunhos de adeus* (1991), originado de sua dissertação de mestrado na USP, ela coletou exemplos relativos aos anos de 1986 e 1987 no Instituto de Criminalística de São Paulo, estado em cuja capital estima-se que mais de 1.000 pessoas se matem a cada ano. Antes de enveredar pela análise destas últimas palavras, Maria Luiza levanta brevemente as principais visões (sobretudo as clínicas) sobre o tema e narra sua experiência como voluntária do Centro de Valorização da Vida, assim como o jornalista Otavio Frias Filho.

Os exemplos levantados por ela em cartas e bilhetes de suicidas de São Paulo guardam notáveis diferenças com aqueles analisados por MacDonald e Murphy, deixados por habitantes de Londres, duzentos anos antes. Isto a despeito de sua falta de circulação nos jornais brasileiros. Sem platéia, a retórica muda bastante: torna-se mais íntima, menos literária, menos grandiloqüente. Todavia, eles parecem submetidos a um tabu ainda mais feroz que o que cerca o próprio ato. Minois pensava nisso ao dizer que Montaigne, Shakespeare e Donne, entre outros, abordavam a questão como abstrata, intelectual, filosófico e moral – bem diferente de casos concretos: “(...) Tratam de um problema perigoso, uma bomba que eles desativam por sua própria conta afogando-a em suas hesitações, mas que pode ser fatal aos outros, mais dados à ação que à meditação” (p. 159). Assim, crê o historiador francês, fica claramente colocada a responsabilidade dos escritos sobre o suicídio. Imagine-se, então, o perigo dos escritos *dos* suicidas.

Os grupos pesquisados por Maria Luiza, MacDonald e Murphy buscam projetar a sua existência para o futuro, para além de suas mortes, seja zelando por sua reputação, seja dando instruções aos sobreviventes, seja, ainda, efetivamente concebendo uma nova existência, sobrenatural, menos sofrida. Nisso, são consistentes também com as observações de Cassorla de que, no fundo, quantidade expressiva dos suicidas não quer de fato morrer, deixar de existir, e sim se livrar de um problema – pela simples e absoluta impossibilidade de pensar a própria morte. Em *Testemunhos de adeus*, a partir do Freud de *Luto e melancolia*, Maria Luiza explica como o melancólico reintrojeta o objeto perdido, amado ou odiado, e passa a se identificar com ele. “O indivíduo, no impulso de livrar-se do mal que o perturba, acaba por destruir-se por inteiro. (...) Assim, o suicídio é um homicídio, onde o indivíduo que mata é também a própria vítima” (p. 23). A expressão “assassinato de si mesmo” revela-se, afinal, psicanaliticamente premonitória.

Maria Luiza opta por não identificar os suicidas, a não ser por iniciais. O.T.C.F., homem de 36 anos que se enforcou, deixou quatro bilhetes bastante prosaicos. Todos com indicações práticas sobre o que fazer com seu corpo ou como seus parentes devem se comportar. Quer que seu corpo seja cremado no Cemitério de Vila Alpina. Não quer que ninguém veja o seu cadáver. Pede que o pai e a mãe sejam levados tão logo possível para Araçatuba. Especifica quanto dinheiro tem em casa ou no Bradesco. R., mulher de 20 anos que se matou com

arma de fogo nas dependências da PUC-SP, deixou quatro cartas e um bilhete. Embora não conste nenhuma referência a elas no laudo assinado pelo perito do Instituto de Criminalística de São Paulo, o que a faz pensar que “a população que deixa mensagem seja mesmo muito maior do que se tem registro”, Maria Luiza informa que a notícia do suicídio de R. publicada no jornal *Folha de S. Paulo* as menciona – mas não as reproduz, coisa que a psicóloga consegue graças à cessão pela família da moça. Um deles não se dirige a ninguém em especial.

Não posso mais continuar!
 Chega!
 É o fim da trilha!
 Tenho sofrido mais que o suportável.
 Tudo deu errado em minha vida. Talvez eu tivesse nascido em hora errada, tempo errado. Merda!
 O que quer que eu faça é errado!
 Será que é porque admiro Hitler, sou anarquista, esquerdista e adepta do comunismo?
 Será que é porque minha mãe nunca se casou?
 Porque o meu pai era um panaca perfeito?
 Que ódio passei a ter de tudo isto!
 Da vida!
 Uma grande e gigantesca droga!
 Meu Deus ou devo chamar pelo Diabo? Quem me ajudaria?
 Uma criatura como eu, jovem, fria, inteligente, mas que em nada deu certo.
 Coloquem todas as cartas no correio lacradas como estão, isto aliviará algumas pessoas da culpa. Não é culpa de ninguém, mas do sistema.
 O sistema mata!
 Não tentem me salvar, pois outras oportunidades surgirão.
 (apud DIAS, 1997, p. 204).

Esta carta é um verdadeiro compêndio de temas presentes nos testemunhos de adeus, tal como também relatados por Etkind, MacDonald e Murphy. Fala em narcisismo, sofrimento e culpa, na desordem da vida e do mundo, na inadequação ao próprio tempo, em problemas com a família, pede providências práticas, faz a ameaça de se repetir caso a presente tentativa seja malsucedida. Ao mesmo tempo, traz o distanciamento característico das cartas de suicida, expresso, entre outras coisas, pela mordacidade da menção a Deus e ao Diabo. Por fim, mas não menos sintomaticamente (não na acepção psicanalítica, mas do ponto de vista de uma retórica da morte voluntária), há uma menção a Hitler. O *Fuehrer* parece

desempenhar, na contemporaneidade, o papel que foi de Judas na antiguidade. É o nome que concentra a ignomínia associada ao ato de abrir mão da própria vida.

A retórica clássica do suicídio pode ser encontrada, ainda, por exemplo, nos últimos bilhetes escritos pelos resistentes franceses condenados à morte ou pelos invasores alemães ou pelo governo colaboracionista de Vichy durante a Segunda Guerra Mundial, não raro a poucos instantes de encararem o pelotão de fuzilamento. Embora formalmente eles não sejam suicidas, por não terem chegado à morte pelas suas próprias mãos, grande parcela deles tem plena noção de que chegou à morte pelos seus próprios atos: sabia que a luta contra os fascistas era passível de punição com pena de morte. Neste ponto, tais casos se aproximam aos dos mártires voluntários do cristianismo, prontos a sacrificarem a vida por uma causa que a suplanta. Uma causa laica: a França, a humanidade, a liberdade, o amanhã.

Guy Krivopissko selecionou e comentou 120 cartas escritas nestas circunstâncias no livro *La vie à en mourir – Lettres de fusillés 1941-1944*. Aquelas que não foram escritas por homens condenados injustamente ou rapazes que se engajaram na Resistência sem avaliar as possíveis conseqüências de seus atos, isto é, aquelas que são maioria mantêm o tom dos bilhetes de suicidas analisados por MacDonald e Murphy: tanto buscam influenciar o juízo dos sobreviventes sobre os seus atos, garantir-se uma boa reputação, quanto transformam algo que a princípio deveria ser apenas uma comunicação pessoal a parentes em um discurso diante de uma platéia mais ampla, de desconhecidos capazes de lerem suas últimas palavras em cópias mimeografadas ou nos jornais clandestinos. O prefácio de outro historiador francês, François Marcot, capta-lhes o alcance e a intensidade.

Essas cartas figuram entre os mais fortes testemunhos que a escrita humana nos legou. A leitura e a releitura delas nos faz chorar. Com qual direito podemos ler, publicar ou comentar estas últimas mensagens dos condenados, quando elas são destinadas aos pais, aos esposos, aos próximos que os amavam? O direito e o dever da fraternidade humana: estas últimas cartas se dirigem a nós porque elas narram a vida desses homens e dessas mulheres, que se encontravam então face à morte, palavras de homens sobre a vida do homem. Estas cartas se dirigem a nós, também, porque os condenados explicitamente

desejaram que o sentido de seu engajamento, de sua vida, de sua morte nos seja conhecido. (KRIVOPISKO, 2003, p. 9).⁶⁸

Tão tocantes nas cartas quanto os patrióticos brados de “Vive la France!” são as preocupações práticas com os sobreviventes: não chore por mim, arranje um outro bom homem como marido, cobre ou entregue meus pertences a fulano, não brigue com sua irmã, diga a nossos filhos quem fui. Nenhuma dessas cartas foi mais reproduzida ou teve maior repercussão durante o curso restante da guerra que a de Henri Fertet a seus pais. Aos 16 anos, ainda aluno do liceu de Bezançon, ele se juntou à Resistência e participou de ações como a destruição de linhas de alta tensão e a tomada de um depósito de explosivos. Preso na casa de seus pais e torturado, foi fuzilado pelos alemães, com 26 outros companheiros, a 26 de setembro de 1943. Na carta, Fertet fala, nesta ordem, do amor pela família, da confiança na “eterna França”, avisa sobre livros emprestados, proclama que morre voluntariamente pela sua pátria e explica: “Talvez minha escrita esteja tremida, mas é porque tenho um pequeno *crayon* (...) Desculpem os erros de ortografia, não há tempo de reler” (idem; p. 244). Típicas também são as palavras endereçadas, em dois bilhetes distintos, do campo de Choisel a seu filho e à sua companheira pelo ferroviário Henri Barthélemy, fuzilado pelos alemães a 22 de outubro de 1941.

Meu querido filho,

Antes de morrer, eu te envio meus últimos pensamentos, que serão por ti. Lembra-te de teu pai que tanto te amou e que vai em alguns instantes reencontrar aquela que foi tua mãe. Não jogue na miséria Yvonne, que tem todos os seus móveis na casa. Mais uma vez, meu querido filho, eu te beijo. Teu pai, que te ama até o seu último suspiro.

Adeus, meu filho, adeus.

Barthélemy

Minha querida Yvonne,

Esta carta é a minha última. Eu vou morrer com 29 camaradas. Tenho apenas alguns instantes por viver. Guardo até

⁶⁸ Ces lettres figurent parmi les plus forts témoignages que l'écriture humaine nous aît légués. La lecture et la relecture des dernières lettres nous font pleurer. De quel droit pouvons-nous lire, publier et commenter ces ultimes messages de condamnés, quand ils sont destinés aux parents, aux époux, aux proches qu'ils aimaient? Du droit et du devoir de fraternité humaine: ces dernières lettres s'adressent à nous parce qu'elles disent la vie de ces hommes et de ces femmes, ce qui compte alors face à la mort, paroles d'hommes sur la vie de l'homme. Ces lettres s'adressent à nous, aussi, parce que les condamnés ont explicitement voulu que le sens de leur engagement, de leur vie, de leur mort nous soit connu.

o fim uma boa lembrança de ti. Tem coragem. Eu tenho. Nós combatemos pela boa causa. Ela triunfará. Eu te beijo. Meus melhores pensamentos para todos os amigos. Adeus Yvonne.

Adeus.

Barthélemy.

(*apud* KRIVOPISSKO, 2003, p. 75-76)⁶⁹

Embora não fossem militares profissionais, os dois Henri comungam de uma característica que Durkheim, já em *O suicídio*, apontava como sendo típica dos exércitos: o altruísmo. O sociólogo chega, inclusive, a afirmar que “o suicídio militar não é mais que uma forma do suicídio altruísta”. Não se refere nem ao soldado que avança destemidamente sobre a metralha nem, muito menos, àquele que sabe que, uma vez capturado pelo inimigo, será fuzilado – como era o caso dos resistentes franceses cujas cartas foram coletadas em *La vie à en mourir*. Refere-se, isto sim, à predisposição “ao altruísmo, sem o qual não há espírito militar”. Durkheim acha que, aqui, mais uma vez, cabe falar em contágio porque, para ele, o soldado se mata diante da menor contrariedade – uma recusa de licença, uma punição considerada injusta etc. – “ou até, simplesmente, porque presenciou ou ficou sabendo de outros suicídios” (p. 299). Isso implica que:

É daí que provêm os fenômenos de contágio freqüentemente observados nos exércitos e dos quais já demos exemplos. Eles seriam inexplicáveis se o suicídio dependesse essencialmente de causas individuais. Não se pode admitir que o acaso tenha reunido justamente num determinado regimento num determinado ponto do território, um número tão grande de indivíduos predispostos, por sua constituição orgânica, ao homicídio de si mesmos. Por outro lado, é mais inadmissível ainda que uma tal propagação por imitação possa ocorrer independentemente de qualquer predisposição. (DURKHEIM, 2000, p. 299-300).

⁶⁹ Mon cher fils, Avant de mourir, je t’envoie mes dernières pensées, qui seront pour toi. Rappelle-toi de ton père qui t’a tant aimé et qui va dans quelques instants aller rejoindre celle qui fut ta mère. Ne fais pas de misère à Yvonne qui a tous seus meubles à la maison. Encore une fois, mon cher fils, je t’embrasse. Ton père qui t’aime jusqu’à son dernier souffle. Adieu, mon fils, adieu. Barthélemy.

Ma chère Yvonne, Cette lettre est la dernière. Je vais mourir avec 29 camarades. Je n’ai plus que quelques instants à vivre. Je garde jusqu’au bout un bon souvenir de toi. Aie du courage. J’en ai. Nous avons combattu pour le bonne cause. Elle triomphera. Je t’embrasse. Mes meilleurs pensées pour tous les amis. Adieu Yvonne. Adieu. Barthélemy.

Para o sociólogo, a moral militar representa a sobrevivência de uma “moral primitiva”, pela qual o indivíduo está disposto a se desfazer da existência se assim orientado ou coagido pelas normas, seja praticando um suicídio altruísta seja adotando um comportamento temerário na frente de batalha. Se, entretanto, circunstâncias pessoais também lhe colocarem diante da opção pela morte voluntária, o militar também não hesitará em praticá-la. De novo, vê-se que dificilmente um suicídio é de um tipo puro, mas sim, como queria Thomson, biógrafo de Primo Levi, se deve a uma complexa teia de fatores. Os jornais a reproduzem.